

Вторая книга Маккавейская священник Василий Богоявленский

Опыт исагогического исследования

Об авторе

Тезисы

Введение

Об авторе

Священномученик Василий (в миру Василий Дмитриевич Богоявленский, 1867–1918), Архиепископ Черниговский и Нежинский, член Святейшего Синода, Св. Отец Поместного Собора Церкви Русская (1917–1918 гг.)

Тезисы

1. По составу и содержанию своему вся 2-я Мак. книга – единое целостное произведение одного автора.

2. Идея 2-й Мак. книги – идея узкого иудейского теократического мировоззрения; во всех частях книги выдержана тенденция – прославление Иерусалимского храма, как единственного места служения истинному Богу; специальная цель книги – провести в сознание читателей мысль о том, евреи – народ, избранный Богом, где бы они ни находились, должны составлять народ единый, объединённый единством культа Иерусалимского храма.

3. 2-я Мак. книга – произведение учительного характера и свободна от мнимых недостатков, обычно приписываемых ей западными богословами отрицательного направления; книга содержит много достоверных исторических известий, подтверждаемых известиями других писателей.

4. Критический разбор религиозно-догматического учения 2-й Мак. книги показывает полное отсутствие в ней идей иудейско-александрийских.

5. Первоначальный язык книги греческий, наречие иудейско-палестинское; книга сохранилась только в греческих манускриптах; основной кодекс для русского и славянского переводов 2-й Мак. книги – кодекс александрийский.

6. Автор 2-й Мак. книги – еврей, по убеждению – фарисей, книгу написал в Палестине.

7. Время написания 2-й Мак. книги – конец 2-го века до Рождества Христова.

8. Православная церковь признаёт 2-ю Мак. книгу книгою неканоническою, по авторитету хотя и неравною книгам каноническим, но всё же в высшей степени назидательною и полезною: из неё заимствовано богослужение на 1 августа, по ней составлены многие святоотеческие похвальные слова мученикам, православные богословы пользуются ею в раскрытии учение о молитве живых за умерших и умерших за живых.

9. 2-я Мак. книга, по своему догматическому и нравственному учению, имеет богословское значение письменного памятника иудейского правоверия и благочестия и отображает мировоззрение собственно иудеев за последние два века до Рождества Христова, всецело опирающееся на каноническое ветхозаветное учение.

Священник Василий Богоявленский

Печатать разрешается. 30 апреля 1907 года.

Ректор Академии епископ Алексей.

Типо-литография Императорского Казанского университета.
1907.

Введение

В числе неканонических книг, принятых христианской церковью от церкви иудейской, в греческом переводе книг Священного Писания, известном под именем «Перевода 70-ти», находится «Вторая Маккавейская книга». Несомненное существование неканонических книг в александрийских кодексах, до Рождества Христова, явно свидетельствует, что неканонические книги пользовались авторитетом у александрийских иудеев. Но и палестинские иудеи, сохранившие в не поврежденном виде, однажды и навсегда завершённый канон божественных писаний, составляющих непогрешимый источник истинного божественного откровения, и посему вполне оправдавшие божественное к ним доверие, ибо им было вверено слово Божие (Рим.3:2), – всё же относились к

неканоническим книгам с уважением. Ясное и определенное свидетельство об этом мы находим у Иосифа Флавия. «У нас, – говорит он, – 22 книги справедливо почитаются божественными. Из них 5 принадлежат Моисею и заключают в себе законы и предания о человечестве до смерти Моисея. От Моисея до Артаксеркса пророки записали события своего времени в 13 книгах. Остальные 4 книги содержат песни во славу Божию и уроки жизни человеческой. Случившееся со времени Артаксеркса до наших дней записано, хотя эти писания и не пользуются таким уважением, как исчисленные нами прежде, потому, что тогда прекратилось уже преемство пророков»¹. Таким образом, и палестинские иудеи имели доверие и питали уважения к книгам, появившемся после прекращения преемства пророков, хотя и не такое, как к книгам божественным; они только не ставили эти книги наряду с каноническими, так как неканонические не имели одинакового достоинства с книгами каноническими, не были вдохновенны.

В церкви христианской, как Восточной так и Западной все отцы и учителя церкви до самого 16-го века одинаково также оказывали глубокое уважение к книгам неканоническим, как книгам добрым, благочестивым и назидательным; но, при всём том, те же отцы и учителя одинаково строго отличали эти писания от книг канонических. Примером именно такого отношения к книгам неканоническим может служить свидетельство блаженного Иеронима, усвоенное большинством церковных писателей в течение всего периода средних веков. Рассуждая о книгах неканонических Иероним говорит: «Ecclesia Legat ad aedificationem plebis, non ad auctoretatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam» – «церковь назначила их к назиданию народа, а не к утверждению церковных догматов»².

В 16-м веке католическая церковь порвала связь с таким древне-христианским взглядом на ветхозаветный канон, провозгласив на Тридентском соборе неканонические книги боговдохновенными и имеющими одинаковое достоинство с книгами каноническими³. Так, в числе других неканонических книг объявлена была католической церковью на Тридентском

соборе книгою каноническою и Вторая Маккавейская книга. Признав Вторую Маккавейскую книгу боговдохновенною, католики, естественно, должны были не только выяснить некоторые недоумения, вызываемые содержанием книги, но должны были взять на себя ещё и тяжелую задачу доказывать полную достоверность Второй Маккавейской книги. Но тем горячее тогда вооружились против Второй Маккавейской книги протестанты. Они открыли в ней не только грубые исторические ошибки и всякого рода немыслимые истории, но и значительные нравственные дефекты, например: рассказ о самоубийстве Разиса (2-я Маккав. кн., 14, 37). Эта полемика нашла себе характерное выражение в сочинениях Готлиба Вернсдорфа: «*De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum. Prolusio*». Leipzig. 1746 и «*Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaeorum*». Wratislav. 1747, направленных против иезуита Фрелиха в его сочинениях: «*Annales compendiarum regum et rerum Syriae, numisveteribus illustrati*» etc. Viennae. 1744 и «*De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum. Prolusio*». Lips. Edita in examen vocata Viennae. 1746.

С полемики этих двух ученых начинается целый ряд сочинений, написанных как в защиту, так и против авторитета Второй Маккавейской книги. С этого времени появляются, не только обширные, касающиеся всей книги, введения, но и отдельные, затрагивающие совершенно специальные вопросы, монографии. При этом, если мы, канонизации католиками на Тридентском соборе Второй Маккавейской книги, противопоставим взгляд на эту книгу Лютера, сказавшего однажды: «Я так предубеждён против Второй Маккавейской книги и книги Эсфири, что прямо желал бы, чтобы их не существовало: они переполнены иудейством и язычеством»⁴, то для нас вполне понятна будет страстная и продолжительная полемика, возгоревшаяся из-за этой книги между протестантами и католиками.

Православно-христианская церковь осталась верною взгляду древне-христианской и иудейской церкви на Вторую Маккавейскую книгу, как на книгу неканоническую, но

заслуживающую самого глубокого уважение за благочестие и назидательность её содержания.

В своём сочинении мы поставили себе целью выяснить, насколько взгляд, на то или другое каноническое достоинство Второй Маккавейской книги, католиков, протестантов и православных оправдывается самой же книгой. А потому, в своём исследовании Второй Маккавейской книги, мы возьмём, главным образом, те пункты её, которые могут иметь то или другое значение в решении вопроса о характере канонического достоинства рассматриваемой нами книги.

Сообразно такой, поставленной нами для себя, задачи, мы свою работу расположили в следующем порядке. Определив значение наименования исследуемой нами книги, мы делаем обзор состава и содержания её; далее, мы определяем число письменных источников первой и второй части Второй Маккавейской книги и отношение к ним автора книги. Затем, уяснив идею, тенденцию и цель книги, мы делаем вывод о единстве, целостности и оригинальности Второй Маккавейской книги, чем заканчиваем первую часть нашего исследования.

Во второй части нашего исследования мы продолжаем дальнейшее обоснование достоинства Второй Маккавейской книги; именно, мы исследуем подлинность её письменных источников, затем историческую достоверность книги и делаем критический разбор религиозно-догматических воззрений, проводимых в ней.

В третьей части мы исследуем вопросы о языке книги, о месте и времени написания её. Имея же в виду, что решение вопроса об авторе описание книги стоит в самой тесной связи и обуславливается тем или иным взглядом на внешнюю форму Второй Маккавейской книги⁵, решение вопроса о единстве книги или о её внешней форме мы поставили в первой части нашего исследования. Затем, сделав историческую справку относительно взгляда на каноническое достоинство Второй Маккавейской книги отцов и учителей церкви Востока и Запада, по возможности, с самых первых времен христианства и до нашего времени, мы, на основании всего нашего исследования, делаем вывод о несостоятельности взгляда католиков и

протестантов на каноническое достоинство, рассматриваемое нами книги и о полной состоятельности взгляда на каноническое достоинство её нашей православной церкви, признающей её хотя и не каноническою, но книгою, заслуживающею глубокое уважение за благочестие и назидательность её содержания.

Подлинное благочестие и назидательность содержания 2-ой Мак. книги мы подробно раскрываем в четвёртой части нашего исследования, в отделах – догматическое и нравственное учение 2-ой Мак. книги, чем, естественно, разрешаем вопрос об отношении 2-ой Мак. книги к другим памятникам еврейской письменности, так и вопрос о том, насколько 2-я Мак. книга служит выражением общенародного еврейского самосознания, а равно и характера эпохи её возникновения – эпохи, хотя и не самой цветущей в истории израильского народа, тем не менее, одной из самых славных, когда большая часть иудеев, благодаря Вавилонском плену, обратившаяся к религии, неизменно оставалась верною служению Богу, выдержав борьбу против нечисти и всевозможных притеснений со стороны Селевкидов и, особенно, Антиоха Епифана.

При уяснении поставленных нами вопросов, мы пользовались следующими источниками и пособиями:

– греческим текстом книги в издании: "Τα Βιβλία τούτ ἐστὶν ἡ Θεία Γραφή της Παλαιας τε και Καινης Διαθηκης εν Μοσχᾱ". 1821.

– критическим изданием 2-ой Мак. книги (греческого текста её) в «Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus». Edit. Rob. Holmes. T. III, 1823.

– Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Constantinus de Tischendorf. ED. sept. T. II. Lipsiae. 1887.

– русским текстом книги в издании: «Библия в русском переводе». С-Петербург. 1882 г. и переводом, сделанным Епископом Порфирием Чигиринским («Труды Киевской Дух. Академии» за 1873 г. со стр. 293).

Сочинением Иосифа Флавия в женевском издании 1635 г.

H. Ewald. Geschichte des Volkes Israel bis Christus, T. III и IV. Göttingen. 1852.

E. Schürer. Geschichte des Jüdischen Volkes. T. I и III. Leipzig. 1898.

- Herzfeld. Geschichte des Volkes Israel. T. II. Leipzig. 1863.
- A. Geiger. Uhrschrift und Übersetzungen der Bibel. Breslau. 1857.
- H. Willrich. Juden und Griechen vor der Makkabäischen Erhebung. Göttingen. 1895.
- A. Gfrörer. Geschichte des Uhrchristenthums. Abth. II. Stuttgart. 1838.
- D. E. Riehm. Alttestamentliche Theologie. 1889.
- P. D. Huetius. Demonstratio evangelica. Parisiis. 1690. Edit. III.
- Hugonis Grotii. Annotationes in Vetus Testamentum. T. III. Halae. 1776.
- Eichhorn. Einleitung in die apokriphischen Schriften. Leipzig. 1795.
- Scholz. Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. T. II. Köln. 1845.
- Welte. Spezielle Einleitung in die Deutschcanonischen Bücher des Alten Testaments. Freiburg in Breisgau. 1844.
- W. De-Wette. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokriphischen Bücher des Alten Testaments. Berlin. 1869.
- Grimm. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen. T. IV. 1857.
- Cornely. Introductio spec. in libros sacros. Paris. 1887.
- E. König. Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen. Bonn. 1893.
- F. Wigouroux. Les livres saints et la critique rationaliste, histoire et refutation. T. IV. Paris. 1890.
- Ф. Вигуру. Руководство к чтению и изучению библии. В переводе В. В. Воронцова. Москва. 1899 г.
- Kaulen. Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. 1876.
- Bertholdt. Historisch-kritische Einleitung in sämmlliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments. T. III. Erlangen. 1813.
- Keil. Lehrbuch der historisch-kritische Einleitung in die Schriften des Alten Testaments. Frankfurt. 1873.
- R. Stier. Die Apokryphen. Braunschweig. 1853.

- P. F. Keerl. Die Apokryphenfrage. Leipzig. 1855.
- D. O. Zückler. Die Apokryphen des Alten Testaments. München. 1891.
- Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Freiburg und Leipzig. 1900.
- L. E. Andre. Les apokryphes de l'Ancien Testament. Florence. 1903.
- C. Keil. Commentar über die Bücher der Makkabäer. Leipzig. 1875. (Supplement zu dem biblischen Commentare über das Alte Testament).
- Bertheau. De secundo libro Maccabaeorum. Göttingen. 1829.
- Gigoi. Historisch-chronologische Schwierigkeiten im zweiten Makkabäerbuche. Klagenfurt. 1868.
- Kasten. Der historische Werth des zweiten Buches der Makkabäer im Vergleich zum ersten Buche. Stolp. 1879.
- D. A. Schlatter. Iason von Cyrene, ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung. München. 1891.
- B. Niese. Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen zum Geschichte der Makkabäischen Erhebung. Berlin. 1900.
- D. M. Sluys. De Maccabaeorum libris I et II quaestiones. Amsterdam. 1904.
- R. Laqueur. Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch. Straßburg. 1904.
- H. Herkenne. Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuch. Freiburg. 1904.
- Из русских исследований о неканонических книгах мы имели:
- «Краткий исторический очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета» – А. И. Сперанского, помещённый в «Христианском Чтении» за 1881 г. стр. 380–744, и его же – «Свидетельства новозаветных священных писателей и древне-православной церкви о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств» («Христианское Чтение» за 1881 г. 683–709 стр.; за 1882 г. 28–65 стр.).
- Из специальных работ о книгах Маккавеевских в русской богословской литературе существует небольшое исследование А. И. Паперны, помещенное в «Христианском Чтении» за 1872

г., 660–669 стр., исследование же собственно 2-й Макк. книги на стр. 667–668.

Цитаты из «Патрологии греческой и латинской» Миня, и все второстепенные пособия будут указаны в примечаниях.

При решении общих исagogических вопросов мы руководствовались сочинением профессора П. А. Юнгера: «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань. 1902 г.

Часть 1

Глава 1. Название книги

«Вторая Маккавейская книга», известная под этим именем в русской Библии, в греческой Библии обозначается *Μακκαβαίων Β. (т. е. δευτερος λογος)*, в Вульгате – *Machabaeorum liber secundus*. Греческое слово *Μακκαβαιος* – Маккавей, вначале было прозвищем одного из иудейских военачальников-патриотов, взявшегося за оружие в защиту своей веры и национальных учреждений против Антиоха Епифана, именно Иуды, третьего сына первосвященника Маттафии⁶, который во второй книге Маккавейской очень часто называется «*ο Μακκαβαιος*», а иногда и без члена – «*Μακκαβαιος*»⁷. С первого же взгляда очевидно еврейское происхождение этого имени, так как в нем только флексия греческая.

Имя «*Μακκαβαιος*» происходит от еврейского **מַכָּא** – молот и представляет аллегорическое обозначение храбрости Иуды, разбивающего врагов, как молот – камни⁸.

Прозвание Иуды вполне отвечает восточному обычаю давать выдающимся лицам почетные прозвища: со времени персидского владычества, когда жизнь иудеев сделалась относительно сносною, они особенно сроднились с обычаем отличать почетными прозвищами всех царствующих лиц, а также наместников и правителей, отличавшихся славной и доблестной деятельностью. Поэтому и получили подобное прозвание все сыновья Маттафии, из которых каждый оказал большие услуги своему народу и его величайшему сокровищу – религии. Во II главе 1-ой Маккавейской книги читаем: «у него (Маттафии) было пять сыновей; Иоанн, прозываемый Иалдис; Симон, называемый Фасси; Иуда, прозываемый Маккавей; Елеазар, прозываемый Афарин; Иоаннафан прозываемый Апфус».

Прозвание Иуды Маккавеем – разбивающим врагов, как молот – камень, «молотобоем», находит в себя аналогию как в древней еврейской письменности, где храбрые победители и завоеватели иногда сравниваемы были с кузнецами⁹, так и в позднейшие христианские времена, где французский король

Карл был прозван Мартеллом, т. е. подавлявшим врагов оружием, как молотом. Итак, за свои доблестные подвиги против сирийцев Иуда получил прозвание **יְרֵמְיָהוּ** Маккабаюс; от него пошла новая династия еврейских героев, и потомки его блистали такими же выдающимися доблестями и оказали такие же, а быть может и большие, услуги отечеству; все они отличались, подобно своему главе – Иуде, непоколебимой преданностью национальной религии, рвением, мужеством и постоянством исповедания её. Следовательно, народ, по всей справедливости, перенёс прозвище Маккавеев на всю семью Иуды и на правителей, происходивших из его фамилии до самого оттеснения их династией Иродов. Им, путём тяжелой борьбы с царями династии Селевкидов, действительно, удалось разбить врагов, отвоевать неотъемлемое обладание законом Моисеевым, свободу веры и почти полную независимость. При этом, Иуда и его славные потомки и в большей части народа успели воспламенить подобное же мужество и ревность к твердой защите веры отцов. Поэтому и имя Маккавей позднее распространилась в более широком смысле и на всех тех, которые, в тяжелой борьбе против сирийских царей, ревностно отстаивали неприкосновенность своих законов и обычаев, и особенно на тех, которые, с непоколебимой верой и верностью закону, приняли мученическую смерть после страшнейших истязаний во время большого гонения при Антиохе Епифане, особенно же на Елиазара и тех семь братьев с матерью, мученичество которых описаны во 2-й книге Маккавейской VI, 18–VII, 42 ст. Их прозвали Маккавеями по той причине, что мученики, после своей славной и победоносной борьбы за веру, становились на ряду с героями, которые защищали то же святое дело с оружием в руках и пролили за него кровь свою. Поэтому отцы церкви и церковные песнопевцы называли мать тех семи братьев «матерью Маккавеев» или «Маккавеей», а сыновей её «братьями Маккавеями» (см. службу на 1-е августа). Далее имя Маккавеев распространилось далеко за пределы эпохи своего происхождения и его, наконец, стали давать всем иудеям, доказавшим свою стойкость во время религиозных гонений еще во времена египетского владычества в пределах царства и

других местах. Поэтому между книгами неканоническими мы находим книгу под заглавием «Третьей книги Маккавейской», в которой рассказываются события, происходившие еще задолго до Иуды Маккавея, – именно те гонения и притеснения, которые пришлось вытерпеть египетским иудеям за религию от Птолемея Филопатра и которые они побороли своею непоколебимою стойкостью; судя по заглавию книги, все они названы также Маккавеями. Но, по верному замечанию Кеил'я)¹⁰, в современном научном диалекте имя Маккавеев дается совершенно правильно одним только сыновьям и потомкам первосвященника Маттафии, которые вели войны против тирании Антиоха Епифана и его преемников с целью спасти народ свой от грозившей гибели.

От имени вот этих-то славных ревнителей отечественных законов, и обзореваемая книга, как повествующая об их геройских подвигах, получила свое название 2-й книги Маккавейской.

Глава 2. Состав и содержание Второй Маккавейской книги

Согласно поставленной нами для себя задачи – уяснить каноническое достоинство 2-ой Маккавейской книги на основании её самой, мы, прежде всего укажем состав книги и сделаем, хотя краткий, обзор самого содержания книги.

Даже при первом чтении Второй Маккавейской книги легко заметить в ней две очень неравные части: главному повествованию о судьбе палестинских иудеев от 176 до 161-го года до Рождества Христова предшествует воззвание в форме двух писем, адресованных палестинскими иудеями к их египетским единоплеменникам.

Сделаем краткий обзор содержания сначала писем, занимающих в книге место с I. 1-й ст по 18-й ст. II-ой главы, и затем – главного повествования с 19-го ст. II-й главы и до конца книги.

Два письма, которыми открывается Вторая Маккавейская книга, неравны по длине, но оба происходят из Иерусалима и одинаково обращены к иудеям Египта. В первом письме, очень коротком (I, 1–I, 10), его составители, после обычной приветственной формулы, высказывают адресатам свои пожелания, чтобы они сохранили верность законам и неразлучное с нею благоволение Божие и Его покровительство. Таким вступлением они исподволь приближаются к цели письма, высказанной в ст. 9-ом, и стараются возбудить охоту к исполнению их желания, чтобы египетские иудеи, вместе с ними, праздновали день освящения храма, установленный Иудею Маккавеем. Палестинцы подкрепляют свою просьбу беглым упоминанием в ст. 7-ом о том, что в Иерусалиме восстановлена торжественная служба в храме после пережитой эпохи тяжёлых бедствий, которую они описывали своим египетским единоверцам в другом письме, писанном раньше, в 169-ом году эры Селевкидов (=143 г. до Рождества Христова), в царствование Димитрия. Появилось это письмо, судя по 10 ст. 1-ой главы, в 188-ом году эры Селевкидов (= 124 г. до

Рождества Христова), не задолго до Хаслега (=Декабрь) месяца, когда приходился храмовый праздник.

Второе письмо (с I, 10 по II, 18 ст.), адресованное иерусалимскими иудеями, синедрионом и Иудею к Аристовулу, учителю Птолемея, и египетским иудеям, начинается также обычным приветствием и выражением благожелания и затем повествует о благодарных чувствах иерусалимских иудеев к Богу, возносимых ими за спасение от великих опасностей, по случаю смерти их врага Антиоха в Персии от руки жрецов храма богини Нанеи, каковой храм Антиох хотел ограбить (I гл. 10–16 ст.). Известие о гибели смертельного врага и осквернителя храма (ст. 11–17) дало повод иудеям с большим энтузиазмом и великолепием отпраздновать свой храмовый праздник в 25-ый день месяца Хаслева и пригласить к такому празднованию дня Кущей и огня (I, 17–18) своих иноземных единоплеменников. Так как, кроме того, с этим праздником должно было связываться воспоминание об обретении священного огня во дни Неемии, то, для лучшего ознакомления египетских иудеев со всеми подробностями, в письме приложен рассказ об этом происшествии и об эпохе Неемии (I. 18; I, 36). Рассказ о скрывании священного огня в начале изгнания (I, 19) дает повод говорить о Иеремии, т. к. он и скрыл его тогда (II, 1). Далее рассказывается, как Иеремия заботился и старался о сохранении святынь народа Израильского, особенно книг закона, которые он передал следующим поколениям, всегда наставляя хранить к ним непоколебимую верность (II, 2).

Затем письмо описывает скрывание скинии свидения, ковчега Завета и алтаря кадильного тем же самым Иеремиею; теперь, говорит письмо, они пока еще не разысканы, но, по предсказанию пророка, должны снова появиться и именно тогда, когда Бог снова соберет народ свой и покажет милость свою к нему. Тогда, одновременно с ковчегом, появятся опять слава Божия в виде столпа облачного, как было при освящении скинии во дни Моисеевы и при освящении Соломонова храма (II, 4–8).

Упоминание об этих двух личностях, направляет мысли составителей к дальнейшим соображениям, что освящение

Моисеевой скинии и храма Соломонова, где Бог чудесным образом ниспослал огонь на жертвы, является прообразом восьмидневного торжества освящения храма, установленного Иудой Маккавеем и, связанного с ним, воспоминания о вторичном ниспослании с неба священного огня в новом храме Неемии (II, 9–12). Воспоминание о вторичном появлении священного огня после плена, во времена Неемии (описанное в записях и памятных книгах Неемии, упомянутых в II, 13, 2 Мак. кн.), соответствовало характеру теперешнего храмового празднества, поэтому деятельность Неемии (описанная также в его книге), могла служить образцом для подобного же рода деятельности Иуды. Иуда, подобно Неемии, тоже трудился над реорганизацией культа и над собранием книг Священного Писания, которые необходимы были для богослужения. Эти последние или, по крайней мере, недостающие предоставлялись в полное распоряжение египетских иудеев с целью, этим общим празднеством и совместным обладанием Священным Писанием, вызвать сознание религиозного единства палестинской и египетской общин (II, 13–15). Таким образом, палестинцы надеялись, пожалуй, подготовить воссоединение еврейского народа в одно целое в одной и той же стране; это воссоединение представляло бы исполнение пророчества Иеремии, связанного со вторичным обретением ковчега Завета (II, 16–18).

Наконец, в заключении письма снова приглашаются египетские иудеи праздновать вместе с иерусалимскими очищение храма (II, 16–19).

С 20-го стиха II-ой главы и до конца книги идёт главное повествование с предисловием автора, определяющим содержание самого повествования следующими словами: «О делах Иуды Маккавея и братьев его, и об очищении великого храма и обновлении жертвенника, а также о войнах против Антиоха Епифана и против сына его Евпатора, и о бывших с неба явлениях тем, которые подвизались за иудеев столь ревностно, что, бывши весьма малочисленны, очищали всю страну, и преследовали многочисленные толпы неприятелей, и воссоздали славный во всей вселенной храм, и освободили

город, и восстановили, клонившиеся к разрушению, законы, когда Господь с великим снисхождением умелосердился над ними» (II, 20–23). Это предисловие, далее автор поясняет, что всё, только что указанное им, изложено в пяти книгах Иасоном Киринейским и что он, желая доставить всем желающим читать пользу и облегчение, взял на себя труд изложить всё это в одной книге (II, 24–33).

После этих объяснительных слов автора, составляющих как бы пролог, начинается уже самая история, которая распадается на две части¹¹. Первая часть (III, 1–X, 9) начинается повествованием о том, как некто Симон, поставленный попечителем храма, из ненависти к благочестивому первосвященнику Онии, известил Селевка IV, царя Сирии, о несметных богатствах, хранящихся в Иерусалимском храме. На основании этого доноса царь отправляет в Иерусалим своего приближенного Илиодора с приказанием силою завладеть упомянутыми сокровищами и вывезти их. Илиодор попытался исполнить приказание сирийского царя – ограбить храм, но был поражен явившимся с неба чудесным всадником. Исцеленный затем по молитве первосвященника, Илиодор возвратился к царю и перед всеми признал Иегову истинным Богом и свидетельствовал о делах Его (III-я гл.). Тем не менее Симон продолжал свои враждебные происки против Онии, клеветал на него перед царем и доходил даже до смертоубийств. Для восстановления спокойствия Ония отправился к царю в Антиохию. Но царь умирает как раз в это самое время, а Иасон, родной брат Онии, вытеснил последнего с должности верховного первосвященника и откупил её у нового царя, Антиоха Епифана, за значительную сумму денег, вместе с разрешением вводить между иудеями греческую религию, нравы и обычаи, и устроить в Иерусалиме греческую гимназию. В широких размерах пользуется Иасон этим разрешением и с большим успехом, содействует, отпадению народа от веры отцов (IV, 1–22). Однако, спустя три года, Менелай, брат вышеупомянутого Симона, предложил царю на 800 талантов дороже Иасона за откуп должности верховного первосвященника, каковую и получил от царя, но возвратился в

Иерусалим «с гневом жестокого тирана и яростью дикого зверя» и принудил Иасона самого к бегству в землю Аммонитскую. Менелай, однако, не уплатил царю обещанных денег и, вызванный по этому случаю царем, уехал в Антиохию, оставив брата своего Лисимаха заместителем должности верховного первосвященника; при этом Менелай похитил золотые сосуды из храма, которые частью подарил царскому наместнику – Андронику, частью продал жителям Тира и других городов: пользуясь отсутствием царя, он склонил наместника коварным образом умертвить Онию, который прибыл в вольное местечко – Дафну, близ Антиохии, с целью донести о похищении, совершенном в храме; царь, возвратившись, был до такой степени разгневан этим, что приказал умертвить наместника на том самом месте, где им был злодейски убит первосвященник Ония (IV, 28–88). Между тем в Иерусалиме народ возмутился против Лисимаха за грабеж в храме, совершенный им в сообществе с Менелаем, при чем вызванная им вооруженная охрана была перебита, а святотатец-грабитель умерщвлен в дверях сокровищницы. По этому поводу возникло следствие против Менелая, но он, осыпав дарами Птолемея, сумел направить следствие так в свою пользу, что был оправдан, его же обвинители, трое выборных, прибывшие с жалобой, были казнены (IV, 39–50).

Около этого времени Антиох предпринял другой поход на Египет и тогда же особенные знамения на небе, над городом Иерусалимом, возвестили евреям начало бедственных времен. И, действительно, во время второго египетского похода Антиоха, в Иудее распространился ложный слух о его смерти и изгнанный Иасон с 1000 воинов напал на Иерусалим, пытаясь возвратить себе первосвященническую должность, и начал бесчеловечно притеснять и истреблять своих сограждан, но вскоре, однако, принужден был бежать оттуда и, скитаясь по Египту, Аравии и Греции, пришел, наконец, в Лакедемонию, где и умер.

Считая иерусалимские смуты возмущением против царской власти, Антиох на возвратном пути взял город вооруженною силой, умертвил за три дня 40 000 человек и столько же продал

в рабство, проник в храм в сопровождении Менелая, взял в виде добычи все драгоценности и, уходя в Антиохию, назначил уполномоченных, в числе их и Менелая, с целью угнетать страну, насколько возможно, а приставником в Иерусалиме оставил фригийца Филиппа (22 ст. V гл). Затем Антиох послал в Иерусалим армию в 22 000 человек – под начальством Аполлония, приказав ему избить в Иерусалиме всех взрослых, и этот последний, притворяясь, что ищет мира, устроил в одну из суббот всеобщую резню. Тогда Иуда Маккавей со многими единомышленниками удалился в пустыню (V гл).

Спустя немного времени, царь обнародовал указ об истреблении иудейского народа. Царские чиновники применили самые варварские меры с целью искоренения иудейской веры и распространения в стране греческих обычаев: храм осквернили расхищением и безобразными сценами и подвергли ужасным гонениям всех верных последователей закона Моисеева. Между многими, которые кровью заплатили за веру отцов своих, названы две женщины, которые за обрезание детей своих сброшены были со стены вместе с детьми, привешенными им предварительно к сосцам; многие иудеи, укрывшиеся в близлежащих пещерах для тайного празднования седьмого дня, были сожжены Филиппом, ибо несправедливым считали защищаться по уважению к святости дня; девяностолетний старец Елеазар, из первых книжников, и семь юношей, вместе с матерью, среди самых ужасных мучений до последнего вздоха мужественно исповедывали свою веру (гл. VI–VII).

Между тем Иуда Маккавей, тайно обходя селения, собрал около себя до 6000 мужей, горячих ревнителей веры, и целым рядом внезапных, преимущественно ночных, нападений своего войска сделался столь страшным для врагов, что наместник иерусалимский Филипп принужден был просить военных подкреплений у Птоломея, военачальника Келе-Сирии, и этот последний послал ему немедленно на помощь – Никанора и Горгия с большим войском. Однако Иуда, уповая на Всемогущего Бога, нанёс полное поражение Никанору, который, исповедуя славу и силу израильского Бога, один без войска убежал в Антиохию; затем Иуда разбил так же неприятельское

войско под предводительством Вакхида и Тимофея, при чем было убито более двух тысяч врагов вместе с вождем войск Тимофея (гл. VIII, 32 ст.). Обо всех этих событиях донесли Антиоху, возвращавшемуся в это время с бесславию из похода в Персию. Узнав о поражениях своих военачальников Никанора и Тимофея, Антиох воспылил страшною ненавистью к иудеям и решил кладбищем сделать для них Иерусалим. Тогда его постигло наказание от Бога в виде страшной болезни и он почувствовал раскаяние в своих жестокостях против иудеев и даже обещал, в случае выздоровления, принять веру иудеев. Но когда боли нисколько не уменьшались, он написал иудеям примирительное письмо, в котором назначал себе преемника, и после этого умер самою жалкою смертью (гл. IV -ая). Иуда же Маккавей и бывшие с ним опять заняли храм и город и, разрушивши капище, они очистили храм и соорудили жертвенник; это радостное событие очищения храма иудеи праздновали восемь дней и общим решением постановили праздновать его ежегодно и на будущее время (X, 1–9).

Во второй части (X, 10–XV, 36) излагаются события, происходившие при Антиохе Евпаторе, сыне Антиоха Епифана.

При новом царе Антиохе Евпаторе, у которого государственным управителем был – Лисий, военачальник Келе-Сирии и Финикии, Горгий, державший наемные войска, и идумеяне стали непрерывно тревожить иудеев (X. 11, 14, 15). Тогда иудеи, призвав себе в помощь Бога, устремились на идумеев, нанесли им сильное поражение и завладели всеми их укрепленными местами. Потом они под предводительством пяти небесных всадников нанесли страшное поражение Тимофею, который явился с большим войском в намерении завоевать Иудею ; сам Тимофей спасся в крепость Газару, но, после взятия её иудеями, был убит вместе с братом Хереем и Аполлофаном (X. 10–39).

Также, с помощью небесного всадника, Иуда Маккавей и его соподвижники совершенно разбили при Иерусалиме новое большое войско, вторгнувшееся в Иудею с юго-востока через Вефсуру под предводительством Лисия; после чего Лисий заключил с иудеями выгодный для них мир, предоставив им

полную свободу в исполнении ими своих религиозных обязанностей (гл. XI).

После кратковременного спокойствия снова начались притеснения иудеев со стороны соседних сирийских наместников и вождей. В ответ на жестокое отношение к иудеям жителей Иоппии и Иамнии Иуда покорил эти города; затем Иуда разбил сильное арабское войско, взял одну сильную крепость, истребив гарнизон, оставленный в ней Тимофеем, а следом победил и самого Тимофея; овладев далее крепостями Карнионом и Ефроном, Иуда через город Скифов возвратился в Иерусалим (гл. XII, 1–31).

После праздника Пятидесятницы он пошел против Горгия, военачальника Идумеи, которому, после упорного сражения, нанес полное поражение. У некоторых павших в этом сражении иудеев найдены были, при погребении их, вещи, посвященные Иамнийским идолам, и сделалось всем понятно, по какой причине они пали. Помышляя о воскресении, Иуда послал в Иерусалим до двух тысяч драхм серебра, как умиловительную жертву за умерших, «да разрешатся от греха» (гл. XII, 32–45).

Но против Иудеи скоро выступил с громаднейшим войском сам Антиох Евпатор и Лисий. К ним присоединился и Менелай с намерением новыми происками опять добиться сана первосвященника. Но царь, по совету Лисия, приговорил его к смертной казни в Берию через удушение горячим пеплом, как виновника всех недоразумений между иудеями и сирийцами. В Иудее Антиох Евпатор встретил упорное сопротивление со стороны Иуды и его соподвижников; войско его было разбито. Тщетно осаждал он и крепость Вефсуру; когда же, одновременно с неудачною осадой, он получил известие, что Филипп, оставленный цравителем в Антиохии, пытается захватить власть, то поспешил с иудеями заключить выгодный для них мир (гл. XIII).

Спустя три года сирийским престолом овладел Димитрий, сын Селевка. Он, наущению некоего Алкима, язычника по убеждениям, но добившегося первосвященнического сана, послал в Иудею Никанора, своего военачальника, с

приказанием умертвить Иуду, рассеять его приверженцев и утвердить Алкима в сане первосвященника. При местечке Дессау произошла стычка, не совсем благоприятная для иудеев. Однако Никанор, из уважения и страха к мужеству и твердости Иуды и его приверженцев, не довел дела до кровопролития, заключил с ними мир и даже душевно расположился к Иуде. Раздраженный таким оборотом дела, Алким начал клеветать на Никанора перед царем и выхлопотал у царя строжайший указ Никанору: доставить Иуду в оковах в Антиохию.

Никанор крайне огорчился таким распоряжением царя, но повиновался ему и старался захватить Иуду хитростью; когда же это не удалось, так как Иуда, угадав его замыслы, скрылся, он хотел заставить жрецов выдать Иуду, грозя им разрушить храм до основания. А чтобы показать свою ненависть к иудеям, Никанор приказал схватить одного старейшину, горячего ревнителя иудейства, по имени Разиса, весьма всеми почитаемого, но последний предупредил ожидавшую его участь в руках Никанора: он сам лишил себя жизни жестоким образом (гл. XIV). После этого Никанор, позволив себе еще одно тяжкое богохульство, выступил против Иуды. Между тем Иуда, ободрив перед сражением своих воинов указанием на бывшие примеры небесной помощи, а также и рассказом о бывшем ему сне, полном благоприятных предвещаний, мужественно вступил в бой и нанес врагам страшное поражение; сам Никанор пал в битве; и ему Иуда за его богохульство приказал отсечь голову и руку, которую и повесили против храма. После этой победы иудеи постановили никогда не оставлять без торжества этот день (XV, 1–36).

В заключение книги автор, сказав, что город с этого времени остался во власти иудеев, говорит: «Если я изложил его (мое слово) хорошо, то я сего и желал, если же слабо и посредственно, то я сделал то, что было по силам моим» (XV, 37–39).

Вникнув в состав и содержание книги, невольно задаешься вопросом: представляет ли все, изложенное в ней, одно целое произведение одного лица, проникнутое тесною внутреннею

связью, составленное, хотя и на основании письменных источников, но так, что автор его воспользовался ими только как материалом, переработанным им надлежащим образом, так что получилось одно самостоятельное произведение, или это есть только сборник механически соединенных между собою письменных произведений, сочиненных в разное время разными лицами, из которых на долю последнего относится только одна внешняя форма, т. е. механическое соединение им в одну книгу произведений всех его предшественников?

Ответить на этот вопрос, или, что то же, обосновать целостность книги тем более необходимо, что отрицание единства книги и есть то первое, с чего начинают противники достоинства книги, свои отрицательные суждения о ней.

Почти все исследователи 2-ой Макк. книги не признают никакой связи между стоящими вначале книги письмами и историей и рассматривают эти две части совершенно отдельно одну от другой; потому же, говоря об авторе книги, они разумеют автора второй только её части, при чем приписывают ему значение не автора в собственном смысле этого слова, а сократителя (epitomator) труда Иасона.

Очевидно, что к решению вопроса о единстве книги мы можем подойти только путем тщательного рассмотрения письменных источников, т. е. того: вошли ли они в состав произведения в своем первоначальном виде, и тогда книга будет представлять из себя сборник отдельных, не имеющих между собою внутренней связи, письменных произведений; или письменные произведения были только материалом в руках одного автора и подверглись от него значительной переделке, и тогда книга, несомненно, явит собою цельное произведение одного автора, проникнутое одною известною идеей.

Выше мы сказали, что вся книга состоит из двух частей. Содержание первой части ограничивается двумя письмами палестинских иудеев к своим египетским братьям. Письма эти приведены целиком, по крайней мере мы не видим следов какой-либо переделки, а потому говорить о них как об источниках в смысле материала, который перерабатывал бы автор, не приходится. Тем не менее, письма в начале книги все

же взяты и поставлены в связь с содержанием всей книги самим автором 2-й Макк. книги. Но прежде, чем говорить об этом, мы вынуждены еще обосновать сначала самое количество источников – письменных произведений первой части книги.

Мы сказали, что первую часть книги составляют два письма: первое с I, 1–1, 10 и второе – с 1, 10–II, 19. Но далеко не все исследователи книги признают в первой части два письма.

Герцфельд высказывает мнение, что отдел 2-й Маккавейской книги с I-й гл. 1 ст.–II-й гл. 18 ст. включает в себе не два письма, а только одно¹²; что с 10-го стиха не начинается второе письмо, Герцфельд доказывает отсутствием в первом письме хронологической даты, а также и тем, что стих 9-й, по нему, включает в себе лишь первую посылку, которая необходимо требует разрешения в последующей посылке, находящейся в стихе 10-м. Таким образом, смысл письма, по Герцфельду, получается следующий: после приветствия и упоминания о постигшей их в 169-м году скорби, иудеи Палестины пишут своим египетским братьям: «и ныне чтобы вы совершали праздник Кущей в месяце Хаслеве (9 ст.), мы, живущие в Иерусалиме и Иудее в 188-м году пишем вам опять» (10 ст.). Но такой перевод является совершенно произвольным. Правда, слова 9-го стиха: „*καὶ νῦν ἵνα αὐτῇ τὰς ἡμερὰς τῆς δέκην ὀπτηῖας*” не могут стоять сами по себе, но непременно требуют еще одной посылки, служащей их разрешением, но никак нельзя допустить, что такая посылка заключается в стихе 10-м, который включает в себе приветствие иерусалимских иудеев¹³ и ничего общего с предыдущим стихом не имеет. Необходимое пояснение слов стиха 9-го нужно видеть в стихах предыдущих и именно в стихах 7-м и 8-м, вследствие чего смысл письма получается такой: «как в 169-м году мы, иудеи, писали вам... так и теперь (пишем), чтобы вы совершали праздник Кущей».

Что касается мнимого отсутствия хронологической даты в первом письме, то всего естественнее таковою датой считать 188-ой год 10-го стиха, так как хронологическая дата в письмах всегда ставится в конце, а не в начале письма, доказательством

чего могут служить хронологические даты и в других письмах, приведенных в книге, как напр. XI, 16–21; 27–33: 37 ст. Такого взгляда на хронологическую дату первого письма держится Гримм и многие другие богословы¹⁴.

Из новейших исследователей книги Низе также утверждает, что первая часть книги с I, 1–11, 19 содержит только одно вступительное письмо. Уже давно, говорит Низе, общим голосом принято, что вступительное письмо составлено из двух различных писем. Наиболее существенное внешнее указание для такого предположения – это то обстоятельство, что имеется двойной адрес (нельзя настаивать на предположении, будто язык первых 9-ти стихов отличается от остальной части пролога. Это второстепенный аргумент сомнительной верности): стих 1-ый гласит: „*Τοις ἀδελφοῖς τοῖς κατ Αἰγύπτου Ἰουδαίοις χαίρειν οἱ ἀδελφοὶ οἱ ἐν Ἱεροδολυμοῖς Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἐν τῇ χάρα Ἰουδαῖοι εἰρηνὴν ἀγαθὴν*“, а стих 10-ый: „*Οἱ ἐν Ἱεροδολυμοῖς καὶ οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ γερουσία καὶ Ἰουδᾶς Ἀρίστοβοῦλῳ διδασκάλῳ Πτολεμαίου τοῦ Βαδῖλεως ... καὶ τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίοις χαίρειν καὶ υἱαίνειν*“. К первому письму относят от 1-го–9-го стиха, а ко второму остальное до конца. Некоторые ученые относят вторую половину стиха 9-го и число „*εἶκοσις ἑκατοῦ καὶ οὐδωκοῦ καὶ οὐδω*“ ко второму письму, но большая часть причисляют его к первому, так что оба числа относятся к последнему.

Вернсдорф, например, представляет себе соотношение двух писем в таком виде, как будто второе, адресованное от имени Иуды, написано вскоре после восстановления богослужения в 164-м году до Рождества Христова и первоначально предназначалось для призыва египетских иудеев к участию в ликовании; первое же, написанное позднее, ссылается на вышеупомянутое письмо Иуды, конечно, с неверным числом и должно было служить вступлением или же сопутственным посланием для компиляции Иасона. После такой краткой исторической справки Низе дает свое заключение о вступительных письмах. «Я думаю, говорит он, что подобное деление вступительных посланий (разумеется деление на два, приведенное им выше в исторической справке) прямо невозможно. Мнимое первое письмо (I, 1–9), говорит Низе, не

может представлять самостоятельного письма по той простой причине, что в нем нет никакого содержания: после приветствий и благословенных пожеланий остаются одни только пустопорожние слова „*καὶ νῦν αἰτεῖ τὰς ἡμέρας τῆς δκηνότητιος τοῦ Χαδλεῦ μηνος*”. Эти 9 стихов понятны в виде вступления к другому письму или ссылки на письмо, написанное раньше, но никак не могут представлять обособленные письма и не может быть никакого сомнения, что вступительное послание (гл. I, 1–II. 19) образует нераздельное целое, и это можно вполне удовлетворительно доказать тождественностью адресата, общностью основной идеи – воззвания к участию в празднестве. Правда, продолжает Низе, понимание затрудняется назидательным многословием автора, который, по манере учительных писателей, охотно следует движению сердца и допускает всякого рода отступления. Так, он почел необходимым, после долгих вступительных периодов, еще раз повторить обращение, еще торжественнее и подробнее, но, добавляет Низе, приходится переносить словоохотливого писателя таким, каков он есть. Сверх того, предположение о наличии двух писем ни капли не уменьшает порядка вещей, трудности и препятствия остаются во всей силе. Насколько неудовлетворителен результат, видно из того, что далее уже и без того небольшое письмо хотели разделить на два, еще меньших отрывка¹⁵, а по такой таблице из второго письма легко можно бы было сделать еще 4 или 5»¹⁶.

Таков взгляд Низе. Логическая связь мыслей вступительного письма, по Низе, может быть представлена в следующем виде: «Мы, жители Иерусалима и Иудеи, шлем привет нашим египетским братьям и желаем им благословения Божия. Еще раньше в 169-м году (– 144/43 г. до Рожд. Христова) мы писали вам во времена бедствий и притеснений и теперь в 188-м году (– 125/4 г. до Рожд. Христова) пишем мы, жители Иудеи, вместе с Иудою, к Аристовулу, учителю царя Птолемея, и ко всем иудеям египетским, чтобы праздновали, вместе с нами, торжество освящения храма теперь, когда Господь избавил нас от величайшей опасности. Антиох умерщвлен в храме Нанеи, когда готовился совершить „*ιερος γαμος*” с богиней

и взять сокровища храма в качестве приданого. Теперь, празднуя 25-го Хаслева день очищения храма, мы просим и приглашаем вас вместе с нами совершить этот день Кущей и день храма, чудным образом обновленного со времен Неемии». Далее следует подробный исторический рассказ и письмо заканчивается повторным призывом к торжеству.

Одну из трудностей к пониманию во вступительном письме несомненно представляет хронологическая дата „*ετους 188 εν Ιεροδαλιμοις*” именно: принадлежит ли эта дата к «первому» письму или ко «второму»? Одни объясняют, что число всегда должно стоять в начале письма, и потому дату относят ко второму письму; другие же утверждают, что дата должна принадлежать к тому письму, в конце которого помещена. Низе, по-видимому, разрешил эту проблему, признав одно письмо, к которому, конечно, и отнес эту дату, хотя здесь хронологическая дата и пришлась в середине. Однако мы, как и выше уже сказали при опровержении мнения Герцфельда, согласно с большинством толкователей утверждаем, что место хронологической даты должно быть в конце письма, а не в середине, как предлагает нам принять Низе, утверждая наличность одного письма. Эта хронологическая дата ясно говорит против наличности одного только вступительного письма.

Против же мнимой наличности одного только вступительного письма говорит двоякая формула приветствия I, 1 ст. и I. 10 ст.; при чем, в обоих пунктах и отправитель, и адресат были различны. Отдавая должную дань уважения солидному труду Низе, мы однако, в данном случае, не можем с ним согласиться, что формула приветствия I гл. 10 ст. есть только повторение обращения I гл. 1 ст. в более определенной форме, и, тем более, не можем вместе с Низе разрешать эти и другие трудности вступительных писем только словоохотливостью (болтливостью) автора.

В опровержение мнения Низе о мнимой наличности одного письма Лякер¹⁷ ссылается на 18-й ст. 1-ой главы. «Здесь, – говорит Лякер, – иудеи пишут: „*μελλοντες αυειν εντο Χαδλευ πεμπτει και εικαδι τον καθαριδμον του ιερου*”. И точь в точь те же

слова „μελλοντες ουν αγειν τον καθαριδμον ευραψαμεν υμιν” снова попадают в том же письме (гл. II, ст. 16). Как объяснить эти слова? Лякер так объясняет мысль этих стихов. Кроме Гримма, говорит он, который первый решил верно в своих комментариях, столь богатых тонкими логическими наблюдениями, все толкователи понимали наш текст так, что тут подразумевается не факт очищения храма, но только праздник в честь этого славного события. Геркенне высказывает в этом случае *com muni opinio*, когда пишет на странице 69-й: „αγειν τον καθαριδμον” не значит отпраздновать торжественное событие очищения храма, но торжествовать и ликовать в день ежегодного празднества, установленного в память этого знаменательного события». То же положение, почти дословно, стоит в комментариях Кейля (288 стр.), где есть и ссылка на параллельный пункт II-ой гл. 16 ст., приведенная в горячей полемике против Гримма. Но основательных доводов такого пояснения мы не находим ни у Кейля, ни у Геркенне. ни у Низе, который тоже разделяет этот взгляд. это объяснение, предпочитаемое всеми, по Лякеру, грамматически немыслимо. У греков принято обозначать название ежегодного торжества самым именем этого торжества со словом αγειν; так говорят „Ολυμπια αγειν, τα Διονυδια αγειν, τα μεγάλλα αγειν” и т. д., при чем первое – „τα Ολυμπια” означает «Олимпийский праздник», „τα Διονυδια” – «праздник в честь Диониса». Если при названии праздника отсутствует подобный технический термин, то вместо него должно быть добавлено или *τας ημερας* или *την εορτην* или нечто подобное, если желают именно обозначить день торжественного воспоминания о каком-либо событии. Поэтому во 2-ой Макк. I гл. 9 ст., где иудеи призывают своих единоверцев совершить день Кущей, сказано: „ινα υγητε τας ημερας της δκηνοπηγας” и по этому месту совершенно схоже исправляли недостающий пункт I гл. 18 ст., „ινα και αυτοι αγητε τας ημερας της δκηνοπηγας και τον πικρος”, вставив после αγητε слово *τας ημερας* или нечто подобное, от которого находятся в зависимости родительные падежи. Кто не замечает разницы, говорит Лякер, пусть прочтет повествование 1-ой Макк. кн. IV гл. 56 ст. об очищении храма, где стоит: *και εποηδαν του ευκαινισμον*

τοι θνδιαδτηριου ημεοας οκτω и т. д., затем стих 59-й: а они установили „*via αγωνυαι ημερας ευκαινιδμου του θνδιαδτηριου ... ενιαυτον κατ ενιαυτον ημερας οκτω*”. Здесь оба оборота стоят рядом ясно и отчетливо, там, где говорится о фактическом обновлении храма написано: *εποηδαν του ευκαινιδμου*, а где дело идет о воспоминаниях в форме празднеств: *αυονται ημεραι ευκαινιδμου*.

Совершенно также, говорит Лякер, расположены обстоятельства в конце второго письма (II, 16–18); иудеи еще раз повторяют вкратце: „*μελλοντες ουν αγειν τον καθαριδυον ευρραψαμεν υμίν. Καλως ουν ποιηδετε αγειν τας ημερας*”. Иерусалимские иудеи празднуют «очищение», и египетские братья, чтобы доказать свое доброе согласие, тоже должны праздновать этот день. Итак, по мнению Лякера, иерусалимские иудеи намереваются очищать храм. Господь освободил их от тяжких бедствий и превратил снова в чистое обиталище славы Божией – все святыни Иерусалима (ст. 17–18). Теперь люди сами должны удалить и уничтожить все следы язычества, которые еще остались в храме и при святынях, т. е. следует совершить „*καθαριδμον*”.

Из всего сказанного Лякер делает вывод тот, что происхождение письма относится не задолго до 25-го Хаслева 148 Сел., а отсюда заключает: 1) что начальное послание не может быть единственным письмом, написанным в 188 г. Сел., как думает это Низе; существует, по меньшей мере два письма; 2) число *ετους 188 εν Ιεροδολυμοις* не может принадлежать к письму, начинающемуся в 10 ст. I главы, но его должно отнести к предшествующей части введения.

Итак, вопреки взглядам Герцфельда и Низе, утверждающим в первой части книги I, 1–II–19 ст. наличие только одного письма, что достаточно опровергается приведенными нами доводами Лякера, мы утверждаем наличие здесь двух писем: – первого I гл. 1 ст.–I гл. 10 ст. и второго I гл. 10 ст.–II, 19 ст.

В самое последнее время мнение о мнимой наличности только одного письма поддерживал Слуис в своем труде, (*De Maccabaeorum libris I et II quaestiones*. Amsterdam. 1904 г.), в

котором он опровергает взгляд Низе на вторую Маккавейскую книгу, как более древнюю по сравнению с первой. Низе полагал, что дата 188 стиха 9-го вполне определяет и время написания всей второй книги в 124 г. до Рождества Христова, тогда как 1-я Макк. кн., ясно, написана была между 104 и 63 г. до Рожд. Христова.

Делая по этому поводу разбор начальных писем¹⁸, Слуис также утверждает наличие одного письма. Причем полагает, что стихи 2–6-ой I-ой главы и I, 18–II, 16 к начальному письму не относятся, ибо первые он считает обыкновенной еврейской молитвой, вставленную здесь в позднейшее время, а вторые также считает он вставкою, повествующею совсем о другом празднике. Итак, если Низе обходил трудности писем, приписывая их «болтливости» автора, то Слуис считает трудные места просто позднейшею вставкою.

Итак, мы положительно не видим основания два вступительных письма соединять в одно.

Совершенно противоположное мнение относительно количества писем высказывает Брюстон¹⁹ и следом за ним Вилльрих²⁰. Они находят в отделе с I. 1–II, 18 ст. 2-ой Макк. книги целых три письма, причем первое письмо разделяют на два: с 1–7-ой ст. 1-ой главы одно письмо – первое с датой 169 год эры Селевк.; I, 7 до 10 стиха, 2-е письмо от 148 г. эры Селевк. (= 164 г. до Рожд. Хр.). Последнее письмо (7–10 ст.) есть образец тех кратких воззваний, которые иудеи могли рассылать тогда из Палестины к своим иноземным соплеменникам при установлении торжества освящения храма (I Макк. IV, 59; 2-ая Макк. X, 8) с целью вызвать их на празднование великого дня. (В стихе 10-м будто бы по кодексам 55 и 62 нужно читать не 188, а 148).

Во всей этой теории Брюстона одно верно, что хронологическую дату 188 стиха 10-го он отнес к предшествующему письму, а не последующему, хотя самую хронологическую дату – 188 г. эры Селевк. Брюстон переменял на 148 г. той же эры, в остальном же, относительно деления первого письма – одного на два, теория Брюстона не выдерживает критики. В первых шести стихах первой главы нет

ни одного твердого намека на политические притеснения египетских иудеев и все выражения, не исключая и “ἐν καίρῳ πονηρῷ” (I, 5), настолько общие, что все сказанное одинаково подходит и к 188 и к 169 г. эры Селевк. Стихи же 7–10– ый I-ой главы, представляющие по теории Брюстона отдельное письмо, выглядят так странно, что сам Брюстон был в затруднении и пытался выдать их за поддельные и вымышленные. (Bruston in *Stades Zeitschrift fur d. Altestament. Wissen.* 1890. X. S. 117).

Вилльрих²¹ говорит: «Ничего нет невозможного в том, что автор письма вспомнил про легенду, известную нам по Иосифу (с. Ар. II. 5.), но текст изложен в таких выражениях, что скорее следует вовсе отказаться от желания отнести рассказ к какому-нибудь определенному факту. Оносительно второго письма мы тоже не можем сказать, к какому обстоятельству относится приглашение иерусалимских иудеев.... Какой-нибудь переписчик, но едва ли сам компилятор, нашел, Бог весть где, эти два послания и, чтобы спасти их от уничтожения, поставил впереди вступительного послания Иуды Маккавея, т. к. по содержанию они имеют с ним тесную связь».

Лякер делает такую оценку теории Брюстона. Взгляд, признававший наличность трех писем введения, высказан в 1890 г. Брюстоном в журнале *Altestamentliche Wissenschaft*, s. 110 ff., но на таких основаниях, которые слишком ясно показывают или общую небрежность и недостаточность этого труда или же самокритику, как у Нисе. Брюстон говорит: «В 188 г. Селевк. (=125 г. до Р. Хр.) не может быть речи о бедствиях египетских иудеев, какие можно предположить по словам ст. 3-го. Стало быть, дата стиха 10-го не может соответствовать содержанию стиха 3-го, и части следует разделить и предположить со стиха 7-го начало нового письма. До сих пор вывод ясен, хотя ех silentio заключение несколько смело. Далее, предпринято деление писем на основании хронологических дат, в них находящихся, Брюстон исправляет дату 188, тогда как взгляд на необходимость деления основывался именно на неприкосновенности этой даты²². Признавая доводы Брюстона для наличности трех писем совсем неудачными, Лякер однако вполне разделяет самый

взгляд Брюстона на наличие именно трех писем введения. Разбирая стих 7-ой, Лякер делает такой вывод: когда иудеи пишут: «Мы написали вам в бедственные годы, последовавшие за отпадением Иасона в 141 г .», – они никоим образом не могли подразумевать письма, написанного после 148 года, так как 148-ой год заканчивает *υλιψις*, начавшийся в 141-м году». Отсюда, говорит Лякер, вытекают следствия двоякого характера: 1) предложение „*και εδεηθημεν του κυριου*“ и т . д., именно относящееся к происшествиям 148-го года, не может зависеть от „*ου*“, которое должно означать начало „*θλιψις*“, уже окончившегося в 148-м году. Следовательно, словами „*εδεηθημεν*“ начинается главное предложение. Стало быть стих 7-ой следует толковать так: мы писали вам в эпоху бедствий, последовавшую за отпадением Иасона в 141-м году, и мы молились Господу и были услышаны и теперь пишем вам снова. Стало быть письмо, о котором они упоминают, написано было между отпадением Иасона (в 141 г.) и исполнением молитвы (в 148 г.): между этими конечными пунктами лежал „*θλιψις*“. 2) Если письмо, упомянутое в стихе 7-м, было написано между 141-м и 148-м г.г., как мы только что доказали, то сообщение „*βαδιλευοντος Δημητρίου ετους 169*“ не могло относиться к этому письму, как всегда думали до сих пор. Итак, эта хронологическая дата должна быть отнесена к предыдущему „*και νιν ω δε εσμεν προδευχόμενοι περι υμων*“. Следовательно, слова „*βαδιλευοντος Δημητρίου ετους 169*“ заканчивают особое письмо, появившееся в 169 г. эры Селевк. К нему присоединяется второе (с 7–10 ст.), написанное в 188 г. Селевк. Наконец, с 10-го стиха I-ой главы до 18-го ст. II-ой главы следует большое письмо, которое, по всем признакам, написано незадолго до Хаслева 148-го года. Таким образом, заключает Лякер, введение ко 2-ой Маккавейской книге состоит не из двух, а из трех писем. Мнимую наличием трех писем Лякер думает устранить следующие два факта, которые до сих пор должны были оставаться необъяснимыми, именно: зачем составитель писем добавляет в стихе 7-м „*Ιουδαιοι*“, как приложение после „*ημεις*“, если это „*ημεις*“ стоит в середине письма. До сих пор, говорит Лякер, этому не могли подыскать причины. Теперь же,

по его мнению, все ясно, раз мы знаем, что стих 7-й начинает новое письмо. Замечание в конце письма „ετους 188 εν Ιεροδολουμοις“ говорит, какие, именно, иудеи писали письмо. Эти слова были бы бесцельны и бессмысленны, если бы письмо начиналось в 1-м стихе (οι εν Ιεροδολουμοις Ιουδαιοι), но в письме, начатом с 7-го стиха, они необходимы. Таким образом, приложение в 7-м стихе и указание места „εν Ιεροδολουμοις“ в стихе 10-м заменяют имена авторов письма.

Что касается мнимого первого письма, то это письмо, по Лякеру, написанное в 169 г. Селевк. (=144 г. до Р. Хр.). представляет ободряющее послание иерусалимских и иудейских евреев к их египетским братьям, которые терпят жестокие гонения. От них требовали отречения от закона Божия, но до сих пор они показали себя храбрыми. Пусть Господь услышит их молитвы и укрепит их сердце к продолжению дальнейшего существования „εν τω νομω αυτοι και εν τοις προδταιμαδιν“ (4 ст.). Главный интерес письма, по Лякеру, сосредоточивается в числе 144 г.: по этому году письмо может служить дополнением к рассказу Иосифа (Conrta Appionem II. 51–56) о гонениях на иудеев Птолемея Фискона вскоре после его вступления на престол в 145 г. до Рождества Христова. Третье письмо, по Лякеру, (I. 10–II, 18) написано в 148-м г. незадолго до очищения храма и содержит воззвание к египетским иудеям, чтобы они, со своей стороны, чествовали празднеством Кущей тот день, когда в Иерусалиме возобновлено было освящение храма. Мы не можем принять мнения о наличии трех писем введения и по доводам, представляемым Лякером. В отделе I-ой гл. с 1–6 ст. мы положительно не видим данных, которые указывали бы на гонение иудеев именно при Птолеме Фисконе в 169-м г. Наличие мнимого второго письма Лякер утверждает из определения периода „θλιψις“, который, по его словам, начался в 141-м году и кончился в 148-м. Но далее²³ мы выясним, что выражение „εν τω θλιψις και εν τω ακμῇ“ означает время вообще притеснения, бедствий и войны, каковым, несомненно, было время и в 169 г. Селевк. эры в царствование Димитрия. При таком же представлении дела, предположение Лякера о

наличности двух писем в отделе с 1–10-ый стих и-ой главы падает само собою.

Итак в первой части книги мы вместе с большинством толкователей признаем два письма; первое – с 1–10-ый стих I-ой главы и второе – с 10-го стиха I-ой главы до 18-го стиха II-й главы.

Перейдем теперь к рассмотрению письменных источников второй части книги. Сам автор, в начале этой части (II. 19), характеризует свой труд, как компиляцию одного совершенно неизвестного обемистого исторического произведения Иасона Киринейского, состоявшего из пяти книг; этот последний описывает в своих книгах подвиги Иуды Маккавея с братьями, очищение храма и освящение алтаря, затем войны евреев с Антиохом Епифаном и с его сыном Евпатором.

Не смотря на такое ясное заверение самого автора об источниках второй части его труда, уже издавна вопрос этот возбуждал немало споров. Еще Гуго Гроций²⁴ высказывал мнение, что, начиная с XII-ой главы, автор 2 Мак. книги пользуется не Иасоном Киринейским, а заимствует свои сведения из какого-либо другого источника. Свое предположение Гроций основывал на том, что будто в XIII-ой главе повторяется рассказ о том походе Лисия, о котором будто бы уже было рассказано в главе XI-ой; затем будто бы упоминаемый в 10-м стихе XII-ой главы, а также в 18-м и 21-м ст. той же главы Тимофей есть тот самый, который, по известию 87-го ст. X-ой гл., был убит иудеями. Все эти противоречия, по мнению Гроция, произошли от того, что эпитоматор (так называет Гроний автора 2 Мак. книги) имел в своем распоряжении не одного Иасона Киринейского, но и другие источники, из которых и заимствовал сведения, вовсе не заботясь о тщательной их переделке.

По мнению Гвевция²⁵, компиляция из Иасона занимает только отдел с IV, 7–XIII, 26. По мнению Бертольда, компиляция из Иасона заключается только от IV-ой главы и до конца XI-й главы, все же остальное заимствовано из других источников, так как сам же эпитоматор в 20-м и 21-м ст. II главы содержание труда Иасона определяет описанием войн только Иуды

Маккавея с обоими Антиохами, тогда, как на самом деле, рассказ восходит к последним годам царствования Селевка IV-го и захватывает даже начало воцарения Димитрия 1-го.

Свое предположение о нескольких источниках, бывших в руках эпитоматора, Бертольд особенно обосновывает на том, что, начиная со 2-го ст. XII-ой гл., «сразу появляются в рассказе хронологические указания, которых раньше не встречается» и что с того же самого места «не находится более следов методы, свойственной еврейским историкам александрийской школы, приплетать свои собственные размышления». Автор оригинала – источника, из которого заимствован отдел от XII–XV-ой главы, по всей вероятности, был палестинский фарисей, так как в 43-м ст. XII-ой главы он будто бы «очевидно» полемизирует против саддукеев²⁶.

Первое всего разберем возражения Гроция, построенные на мнимых неточностях книги. Из того, что в книге встречаются будто бы неточности, вовсе еще не следует, что, кроме Иасона Киринейского, были и другие источники в распоряжении автора, при составлении им второй части книги; и это потому, во-первых, что эти неточности могли находиться в трудах самого Иасона Киринейского и оттуда перейти в труд автора 2 Мак. книги, относившегося к источникам без надлежащей критики, но, главным образом, потому, что слишком уж недостаточны сами основания, на которых автор строит свои возражения. Положительно нет данных к тому, чтобы утверждать тождество походов Лисия, описанных в XI-ой и XIII-ой главах²⁷. Относительно же тождества Тимофея, убитого по X-ой главе, и Тимофея XII-ой главы серьезные исследователи все почти согласны в том, что Тимофей главы X-ой и Тимофей главы XII-ой совершенно различные личности²⁸.

Тимофей, упоминаемый в главе XII-ой, вероятно, был наместником Галаада или Заиорданской страны, тогда как про Тимофея главы X-ой этого утверждать нельзя. Автор книги рассказывает, что Тимофей был побежден в то время, когда Иуда усмирал едомитян, значит в Иудее, а не в Заиорданской стране; ничего не говорится о переходе через Иордан Тимофея; после поражения также Тимофей бежит не за Иордан, а в

крепость Газару, которая находилась недалеко от Еммауса в Филистимских пределах²⁹.

При такой недостаточности оснований возражение Гуго Гроция падает само собою. Перейдем теперь к разбору мнения Гвеция, который в отрицании единства источника для второй части книги идет дальше Гуго Гроция, оставляя автору для компиляции из Иасона отдел с IV, 7–до XIII, 26, и мнения Бертольда, оставляющего для компиляции из Иасона главы с IV-ой и только до конца XI-ой, а все остальное считающего заимствованным из других источников. Бертольд, как мы видели, частью приводит одинаковые основания с Гвецием. Оба они говорят, что автор, в своем труде, выходит из тех рамок, коими был ограничен труд Иасона, значить-де он имел другие источники.

Правда, автор 2 Мак. книги во II-ой гл. ст. 21-м и 24-м обещает говорить о событиях, случившихся в царствования Антиоха Епифана и Евпатора, между тем в его книгу вошли события из последних лет царствования Селевка IV-го и Димитрия I-го. Так поступил он потому, что только события, бывшие в царствование Антиоха Епифана и Евпатора, вошли в его книгу целиком, событий же из последних лет царствования Селевка IV-го он касается лишь отчасти, как необходимого введения в свою книгу, а событий, бывших при Димитрии I – как ее заключения. Притом же, главы III-я и IV-я так тесно связаны между собою, что невозможно для них предполагать различные источники. По мнению Берто³⁰, то, «что рассказывается в главе третьей, столь тесно связано с последующей историей, что оно не могло быть опущено Иасоном, если только он желал быть понятым читателями». О дальнейших основаниях, приводимых Бертольдом, прежде всего должно сказать, что в них он становится в противоречие с самим собою. Отдел для компиляции из Иасона Бертольд ограничивает концом XI-ой главы, так как только со 2-го ст. XII-ой гл. появляются, будто бы, особенности, несомненно характеризуются, по нему, другие источники. Но, ведь, сам же он, как мы видели выше, придает большое значение указанию автора в 20-м–21-м ст. II-ой главы, а так как XII и XIII главы говорят о событиях из царствования

Антиоха Евпатора, то Бертольд, если он хотел быть верным себе и не стать в противоречие с 20-м ст. II-ой главы, следовало бы, по примеру Гвеция, и главы XII-ю и XIII-ю считать взятыми из Иасона же, новый же источник предполагать с главы XIV-ой. Что же касается хронологических данных, которые, будто бы, появляются только с XII-ой главы и явно говорят о других источниках, то, во-первых, в XII-ой главе хронологических указаний мы совсем не находим, а встречаем только с XIII-ой главы, откуда бы и нужно Бертольду, на приведенном им основании, полагать начало новых источников, но и там хронологических определений мы встречаем только два: в 1-ом стихе XIII-ой главы и 4-м ст. XIV-ой гл. Но, понятно, строить предположения о новых источниках только на этом – очень недостаточно, тем более, что хронологическое определение мы встречаем в письмах даже и в XI-ой главе, стихах 21, 33 и 38, а в повествовании и еще раньше, в гл. IV-ой, ст. 23-м и главе X-ой, ст. 3-м и 5-м. Бертольд свои доводы старается подкрепить тем, что с XII-ой гл. автор будто бы уже не «приплетает своих собственных размышлений», что будто бы характеризует только Иасона. Но и это неверно, Те же рассуждения автора мы встречаем и здесь: так, например, в XII-ой гл., ст. 39–45, по поводу смерти павших в сражении против Горгия; в гл. XIII-ой, 7–8 ст., по поводу смерти Менелая; в гл. XV-ой, 32 ст., по поводу смерти и отсечения руки Никанора; те же встречаем здесь мы и моления евреев и Иуды Маккавея (см. XII, 28–36; XIV, 31–36; XV, 22–24), как и во всей книге. К противоречиям Бертольда должно отнести и то, что он 40-ой ст. главы XII-ой вносит в книги Иасона, а 16-й стих той же главы считает началом другого источника³¹. Это противоречие Бертольда свидетельствует о том, что он сам мало был уверен в том, что с 16-го ст. XII-ой главы автор, действительно, пользовался другими источниками, а не Иасоном Киринейским. Прекрасным обобщением и заключением к нашему опровержению всех указанных возражений могут служить следующие слова Гримма; «едва ли бы он (автор) позволил себе умолчать о других источниках, да и не было для этого никаких оснований. так как он и так отклоняет от себя всякую ответственность за

правдивость рассказа, предоставляя ее автору источника (II, 30). Неточности и ошибки тем более извинительны, что он, преследуя свою цель, гораздо больше заботился о судьбах теократического народа и святыни, чем о личностях царей сирийских, игравших видную роль в великой драме. Далее, повествование захватывает царствования обоих Антиохов с начала до конца, тогда как от царствования Селевка IV-го задет только конец, а от Димитрия I-го одно начало; события при Селевке (гл. III-я) служат только как бы прологом Маккавейской эпопеи. Наконец, размер источника, насколько его обнаруживает хронология династии Селевкидов, ясно показан размерами компиляции. В конце-концов получается, что компилятор не пользовался другими манускриптами, кроме сочинений названного Иасона»³².

Подтверждение нашему взгляду на наличность одного только источника для второй части книги мы находим у Низе. Он высказывается по данному вопросу вполне согласно с Гриммом³³. Иасон, говорит Низе, писал историю иудейского восстания при Маккавее и его братьях в объеме пяти книг; так указывает 2-ая Маккавейская книга, т. е. история предшествующего периода была поставлена в форме введения, а поражение Никанора служило эпилогом. Однако компилятор в своем кратком сообщении (II, 20) называет только войны при Антиохе Епифане и Евпаторе, а о Димитрии не упоминает, хотя последние события происходили при нем. Но это не следует, говорит Низе, принимать масштабом, так как компиляция не передает полностью всего содержания. Сверх того, эпоха Димитрия затрагивается только в начале. Я упоминаю об этом, заключает Низе, так как многие полагали, будто во 2-ой Маккавейской книге утилизируется еще другое произведение кроме Иасона; между прочими, так думал Гуго Гроций. это однако неправдоподобно; иначе почему бы компилятору этого не сказать. Также мало вероятно предположение некоторых (недавно Бюхлера „Die Tobiaden und Oniaden im 2 Makkabäerb“. s. 277), будто история периода, предшествующего восстанию, взята не из Иасона (гл. III–V), потому что в предисловии этого не говорится. Едва ли

мыслимо, заключает Низе, чтобы историк обошел молчанием такие события, столь существенно важные для понимания восстания; это было бы противу всех правил. Итак автор 2 Мак. книги, при написании второй части своего произведения, имел несомненно один только письменный источник и, именно, историческое произведение Иасона Киринейского, состоявший из пяти книг³⁴.

Теперь выясним, как отнесся автор 2 Мак. книги к произведению Иасона Киринейского: подверг ли он его только механическому сокращению, или только воспользовался историческим материалом из труда Иасона и создал из него оригинальное произведение. Решение этого вопроса особенно затруднительно потому, что подлинный труд Иасона в 5-ти книгах не дошел до нас. Некоторые исследователи, как, например, Эйхгорн³⁵ и Бертольд³⁶ во 2-ой Мак. книге видят только одно механическое сокращение обширного пятитомного исторического произведения Иасона. Потому-то эти исследователи совсем не различают личности эпитоматора от Иасона. Они думают, что сами мысли, способ выражения, прагматизм в суждениях Иасона – все это сохранилось и перешло всецело в 2 Мак. книгу; словом, все особенности 2 Мак. книги они относят на счет Иасона. Мы позволим себе не согласиться с таким крайне отрицательным взглядом упомянутых ученых на оригинальность книги. Правда, мы не имеем подлинного труда Иасона, но все же мы имеем достаточно данных, чтобы судить о более активном отношении эпитоматора к историческому труду Иасона. О своем отношении к историческому произведению Иасона автор книги сам говорит в предисловии к своему труду (II гл. 24–32 ст.). Из этого предисловия видно, что автор книги из сочинений Иасона заимствовал исторический материал: подвиги и войны иуды Маккавея и его братьев, очищение Великого храма, а также видимую помощь, ниспосланную с неба, но все это, рассказанное у Иасона в пяти книгах, автор пытался изложить в одной книге (II, 20–24). Из дальнейших слов предисловия видно, что автор книги не имел в виду подробное изложение и старательное исследование отдельных мелких деталей, чем

особенно был занят Иасон; он заботился только о краткости выражений и опускал последовательность и детальную разработку исторической стороны, чтобы не затруднять чтение своей книги множеством чисел и обилием материала и, с другой стороны, доставить удовольствие, облегчение и пользу тем, кто любит читать историю и запоминать ее (II, 25–32). Насколько это удалось ему, говорит автор в эпилоге, это он предоставляет судить читателю (XV, 38). Итак, судя по предисловию, самую первую задачу автора 2 Мак. кн. было красивое, занимательное и краткое изложение событий, рассказанных в пяти книгах Иасона. Таким образом, тот подбор красивых слов, то изысканное, плавное, картинное, захватывающее изложение, те оригинальные контрасты и всякого рода риторические украшения, наполняющие собою всю книгу – все это принадлежит автору книги. Очень возможно, что разные риторические украшения были и в произведении Иасона, но у последнего, при его специальном занятии разработкой исторических мелких деталей, естественно, если и были, то как случайное явление. Однако работа автора 2 Мак. книги, требовавшая от него, по его же собственным словам (II гл., 27 ст.), особого напряжения и бдительности, не ограничивалась только указанной внешней стороной изложения, а простиралась и на самое содержание. Здесь мы видим, что автор явно сокращает содержание исторического труда Иасона: то передавая в сжатой форме подробные повествования Иасона, то опуская числа и исторические подробности, не подходящие, очевидно, к его цели. Далее мы видим, что автор книги не ограничивался одним таким механическим сокращением труда Иасона, но свободно разъединял целые крупные эпизоды повествования, для него не интересные и, вероятно, не соответствующие его цели, а получавшиеся пробелы он, очевидно, старался заполнить и, таким образом, сплотить отрывки. Этим только предположением и можно объяснить внезапное появление в VIII-ой гл. 30 ст. сирийских полководцев Вакхида и Тимофея, которые сразу введены в рассказ, как будто они должны быть известны читателю из предыдущего, хотя впереди автор о них ничего не говорит. Также внезапно и без

ближайших пояснений являются действующие лица: Закхей (X, 37) и Аполлофан и др. (XII, 35; XIII, 13, 21; XIV, 19); далее в письме, относящемся к мирным переговорам между Лисием и иудеями, говорится, что последние были окружены сирийцами и просили свободного отступления, между тем как по ст. 11 иудеи нанесли сирийцам решительное поражение. Явно, что, кроме формальной, внешней стороны изложения, автору книги должно приписать не механическое только сокращение труда Иасона, не компиляцию в строгом смысле, а скорее выборку из рассказов оригинала.

Такое именно отношение автора книги к содержанию исторического труда Иасона подтверждает и Гримм. «Наш автор, говорит он, ни в каком случае не мог делать сокращение оригинала таким механическим способом, как утверждает, напр., Шольц, т. е. вместо предложений удерживать одни только глаголы и ставить их друг за другом вместе: XIII, 19, 22. 26; XIV, 21, 24. Пожалуй ассиндетическое группирование глаголов в некоторых местах можно отнести к риторическим требованиям. Очень вероятно, что в произведении Иасона находились более подробные рассказы о походах и битвах с некоторыми сценами из них (как XII, 35), а также много анекдотов о подвигах и жизни отдельных личностей, как, например, в XIII, 21; XIV, 37–16. Наш же писатель составил собственно не компиляцию в строгом смысле, а скорее выборку из рассказов оригинала³⁷».

Такого же взгляда на характер отношения автора 2-ой Макк. книги к историческому труду Иасона держится и Низе³⁸. По его словам, автор 2-ой Макк. книги, из 5-ти книг Иасона, сделал одну; причем компилирует он неровно: многое передает подробнее, многое лишь бегло намечает. Кроме того, говорит Низе, предисловие собственного сочинения автора показывает, что он превратил труд Иасона в письмо к египетским иудеям, чтобы возбудить в них сочувствие к празднованию Маккавейских дней; у него, стало быть, есть особенные авторские цели, которые нельзя приписывать Иасону. Поэтому есть повод сомневаться, так ли говорит Иасон об установлении этих празднеств, как его компилятор (2 Макк. X; XV, 36). Далее, очень возможно, что компилятор еще сильнее оттенил

назидательную, специфически-иудейскую тенденцию: очень возможно, что ему мы обязаны настойчивым определением учения о воскресении (2-ая Макк. XII, 43). Ему же мы должны приписать мысли, так часто и сильно обсуждаемые теперь, что опустошение и другие бедствия были только временным наказанием Божиим за грехи своего народа (2-ая Макк. V, 17; VI, 12; VII, 18, 32, 37; X, 3).

Вопрос о том, зачем автор книги делал выборки из сочинений Иасона, для нас выяснится тогда, когда мы решим, кому принадлежать все те размышления и рассуждения прагматического характера, которыми пересыпан весь текст книги. Все эти рассуждения и размышления, большинство которых, как мы выше видели, Низе приписывает автору 2 Мак. книги, придают книге известную окраску. Если все эти рассуждения и размышления, действительно, принадлежат автору книги, то вполне понятно будет, зачем он делал выборки из Иасона: они нужны ему были только как исторический материал, на почве которого он создал совершенно оригинальное произведение, проникнутое собственной идеей.

Эйхгорн полагает,³⁹ что все эти размышления и рассуждения взяты целиком из труда Иасона Киринейского. Однако, можно сказать, большинство ученых держится противоположного взгляда, что размышления принадлежат автору книги. Большинству богословов тем легче было стать на эту сторону, что размышления прагматического характера более относятся к формальной, внешней стороне содержания книги, чем к фактической, каковую только автор книги всецело усгупает оригиналу. Берто⁴⁰ оправдывает свое предположение о принадлежности размышлений автору книги сравнением слога и дикции этих рассуждений с прологом. Берто говорит: «Норму, по которой мы можем судить о речи самого автора, нам дает самый пролог. Ибо где бы ни излагала история такой факт, который дает нашему автору случай или обличать врагов иудейского народа, или торжествовать их кару, или указывать на очевидное проявление божественной помощи народу даже в самых несчастиях, или высказывать свои мысли о воскресении мертвых, или говорить о других каких-либо трудных

обстоятельствах, – во всех подобных случаях тотчас же речь его одушевляется и блестящие слова, изысканные выражения, образные сравнения. смелые сопоставления чередуются между собой, чтобы рельефнее выставить на вид всем либо позор, либо святость известного дела. Напротив, там, где писатель просто излагает только факты, не устанавливая между ними связи, он явно пользуется тою же речью и тем же способом изложения, пример которых представляет нам пролог».

Приведенные нами доводы Берто в пользу принадлежности размышлений автору 2 Мак. книги Гримм находит неосновательными⁴¹. Пролог и эпилог, говорит он, слишком коротки, чтобы по ним определять разницу между языком эпиноматора и оригинала и устанавливать между ними границу. Также и по содержанию пролог и эпилог не имеют ничего общего с предметом вставленных дидактических рассуждений и, потому, в них нет случая к употреблению одних и тех же выражений. Но, опровергая доводы Берто, Гримм вполне разделяет самое мнение его о принадлежности размышлений автору 2 Мак. книги. Скорее всего, говорит Гримм⁴², можно приписать компилятору рассуждения, вставленные в рассказ, как думают Берто (стр. 12), Де-Ветте (Введение в Ветх. Завет, стр. 401) и Эвальд (стр. 581). Они представляют нечто условное, не зависящее от объективного хода фактов и за них компилятор не возлагает ответственности на оригинал⁴³.

Вместе с Гриммом, Берто, Де-Ветте и Эвальдом мы также все размышления прагматического характера считаем принадлежащими автору книги. Правда, прямых указаний на то в книге нет, но зато справедливость такого заключения могут подтвердить письма, стоящие в начале книги и преследующие ту же самую цель, что и вся книга. Единство внутреннего духа писем и всей второй части книги есть лучшее и вернейшее доказательство того, что все размышления и рассуждения прагматического характера, рассеянные всюду во второй части книги, суть только проявления этого внутреннего духа, и есть дело, также, автора книги.

Раз мы докажем единство внутреннего духа всей второй части книги и двух писем, поставленных в начале книги, тогда

не может быть никакой речи о мнимом механическом сокращении автором книги труда Иасона, тогда книга должна считаться совершенно оригинальным произведением, только составленным на исторической подкладке, взятой из труда Иасона Киринейского.

Внутренний дух каждого произведения познается по той идее, которая невольно вытекает из его содержания; но еще рельефнее внутренний дух произведения обнаруживается тою тенденциею, которая не только проникает собою все произведение, но прямо обуславливает его и делает ясною ту цель, к которой автор стремится в каждой строке своего труда.

Итак. единство и оригинальность книги мы ставим в прямую зависимость от единства идеи, тенденции и цели во всей книге, к разбору которых мы далее и перейдем.

Глава 3. Идея, тенденция и цель книги, и её единство

Главная идея, вытекающая из всего содержания 2 Мак. книги – это идея иудейского теократического мировоззрения. Основные положения этой идеи, выражаясь словами самого автора книги, следующие: Израиль – народ, избранный Богом, посвященный Ему, он – Божий удел, Божие достояние (*λαος του Κυριου μερις Αυτου*); «Господь никогда не удаляет от нас (евреев) Своей милости и, наказывая несчастьями, не оставляет народа Своего» (I. 26; XIV, 15; VI. 16; V, 19; XV, 24). Эти положения вытекают как из первой части книги, так и из второй. Эти положения видны уже в самом начале книги – в приветствии палестинских иудеев к своим египетским собратиям, в словах: «Да благодетельствует вам Бог и да помянет завет свой с верными рабами Своими Авраамом, Исааком, Иаковом»⁴⁴, еще яснее открываются во втором письме – в молитве священников, (I, 25–29) и в конце письма (II, 17), а во второй части книги основные, указанные нами, положения иудейско-теократического мировоззрения не только всюду высказываются, но, вместе с тем, оправдываются указаниями на видимое проявление божественной помощи, божественного заступничества за еврейский народ (VIII, 27; X, 88; XIII, 10, 12, 15). При этом, вторая часть книги особенно подробно останавливается на том, что притеснения и бедствия, которые народ терпел от язычников, являются наказанием Божиим за проступки против закона, но ведут они не к гибели, а к назиданию народа: при этих наказаниях и бедствиях божественное милосердие никогда не отступает совсем от народа и Бог не покидает в несчастьи людей Своих (VI, 12–16; XIV, 15; IV, 16–17; VII, 17, 38). Идея возмездия Божия, во второй части книги, особенно ярко выражается в следующих словах: «Когда в святом городе жили в полном мире и тщательно соблюдались законы по благочестию и отвращению от зла первосвященника Онии». Господь сохранил чудесно от грабительских посягательств Селевка и Илиодора вверенное

святилищу имущество (III. 1, 24–28), но когда «явилась склонность к эллинизму и сближение с иноплеменничеством вследствие непомерного нечестия Иасона, этого безбожника, а не первосвященника, так что священники перестали быть ревностными к служению жертвеннику и, презирая храм и не радея о жертвах, спешили принимать участие в противных закону играх палестры... тогда постигло их тяжелое посещение, и те самые, которым они соревновали в образе жизни и хотели во всем уподобиться, стали им врагами и мучителями» (IV, 13–16). «За грехи обитающих в городе» Господь предал Иерусалим и храм на разграбление Антиоху, между тем «если бы они не были объаты многими грехами, тогда подобно Илиодору, посланному царем Селевком осмотреть сокровищницу, и он, т. е. Антиох, лишь только бы вторгся, тотчас был бы наказан и оставил бы свою дерзость» (V, 17–18).

Та же идея возмездия еврейскому народу за его грехи прямо сказывается и в речах мучеников. Благодетельные мученики сознаются, что пострадали за грехи свои (VII, 33, 37), и смотрят на гонения, постигшие народ, как на наказания, назначенные Самим Богом, за которыми, по вразумлению, наступят новые времена благодати и спасения (VI, 13, 15). С той же точки зрения гнева Божия, переходящего в милосердие, представлены и последствия подвигов Иуды Маккавея, шедшего от победы к победе (VIII, 5).

В силу такого взгляда на отношение Бога к еврейскому народу языческие цари и их клеветы, а также и отпадшие от иудейства являются только орудиями промысла Божия, но сами этого они не сознают. Высокомерие представляет основную черту их характера, оно есть основа всех их поступков (V, 7, 12; VII, 34; IX, 4, 7; XV, 5); языческие цари и их клеветы тщеславятся тем, что действуют по свободной силе и самостоятельной воле, мнят себя чуть не богами. Но такое высокомерие Господь не оставляет безнаказанным (VII, 36). А чтобы нагляднее, осязательнее показать язычникам и отступникам Свой праведный суд, Господь наказывает их сообразно образу их преступления⁴⁵. Развращенный первосвященник Иасон, язычник по убеждениям, принудивший

столь многих бежать из родной земли, сам должен был бежать в чужую землю и, подобно тому, как многие, по его вине, оставались без погребения, сам он тоже не попал в гробницу предков (V, 9). Антиох IV, любивший выдумывать изысканные мучения для терзания внутренностей людей, при конце жизни сам мучился нестерпимой болью во внутренностях (IX, 5). Менелай, осквернивший священный огонь на алтаре и пепел, нашел мучительную смерть в жгучем пепле (XIII, 8). Убитому Никанору отсекали ту самую руку, которую он святотатственно поднял против святилища Божия, а язык, поносивший Господа, был вырезан и, изрубленный на куски, брошен на добычу хищным птицам (XV, 32). Всеми этими наказаниями язычники и отступники, действительно, вразумляются, ибо ясно видят на народе еврейском всемогущество и святость его Бога, видят, что Сам Бог – страж и заступник еврейского народа; убедившись же в этом на опыте, язычники исповедуют еврейского Бога, Богом истинным и сознаются, что напрасно нечестиво восставали против Его народа (III, 36, 38, 39; VIII, 36; XI, 13).

Идея узкого иудейско-теократического мировоззрения во второй части книги особенно ярко выступает при сравнении правосудия Божия, в ней раскрываемого, по отношению к язычникам и к еврейскому народу.

Правосудие Божие к Израилю обнаруживается совершенно иначе. Все прочие народы Господь оставляет идти по пути греха и преступлений, не вмешиваясь в их жизнь, пока не переполнится вся чаша, и тогда Господь уничтожает их совершенно (VI, 14); Израиля же Господь, время от времени, если наказывает, то делает это для назидательного вразумления Своего народа, дабы он не дошел до крайней степени греха. И все это потому, что Израиль назначен Им для вечного существования. Как только Израиль вразумлялся, Господь менял гнев свой на милость (I, 8; II, 17) и примирялся с народом Своим (VII, 33, 37; VIII, 27). Все указанные основоположения идеи иудейско-теократического мировоззрения, как и выше мы сказали, естественно вытекают как из первой, так и из второй части книги, и тем самым уже говорят об единстве и оригинальности книги. Но, обращаясь

снова к содержанию книги, мы видим, что идея иудейско-теократического мировоззрения развивается в ней не ради самой идеи, а ради особой цели, которая и проникает собою всю книгу и все части её, тесно связывая последние между собою. Цель эта – доказать единство израильтян где бы и в каких бы условиях они ни жили. Цель эта просвечивает в первом письме, в приглашении единоверцев Египта к единению в молитве; ясно проводится во втором письме (I, 27): опять в таком же приглашении к единению в молитве и в словах молитвы священников: «собери рассеяние наше».... и оправдывается в исторических обстоятельствах, изложенных во второй части книги. Но и эта цель книги не окончательная. Ясные признаки показывают, что эта общая цель в связи с идеей иудейско-теократического мировоззрения есть только подкладка более специальной цели, которая не только проникает собою обе части книги и соединяет в одно целое письма и историческую часть её, но прямо-таки обуславливает собою каждую мысль книги. Эта специальная цель книги или её тенденция заключается в том, что Иерусалимский храм есть центральное средоточие теократического культа, что Иерусалимский храм есть единственно законное место, избранное Самим Господом для служения Ему. С начала и до конца книги автор старается сосредоточить внимание читателя на этом иерусалимском святилище; или почетными эпитетами, которые ему дает, как-то: «славный» (*το περιβοητον καθ ὅλην τὴν οἰκουμένην ἱερὸν* – II, 23); «чтимый во всей вселенной» (*τον τετήμενον κατὰ τὸν δῆμιον τοῦ κόσμου* – III, 12); «святейший во всей земле храм» (*τον πόδης τῆς γῆς ἁγιωτάτων ἱερὸν* – V, 15), или указаниями на почести, оказанный храму языческими царями в действительности (IX, 16), или тем, что особенно старательно перечисляет вины евреев, за которые Бог попустил осквернение Своего святилища дерзкой рукой язычников (V, 17–20), или описанием того, как после, снова Господь возвысил храм из унижения (X, 1), как охранял его при различных случаях и строго наказывал всякий проступок против Него (III, 24, 39). Во всей книге найдется очень мало отделов, где не был бы

упомянут Иерусалимский храм; можно сказать, все содержание книги сосредоточивается вокруг Него.

Тенденция автора – обратить внимание читателя на Иерусалимский храм и прославить его, как единственно святое место служения истинному Богу, очевидна с самого начала книги: все содержание двух писем в начале книги есть только раскрытие этой тенденции. Она сказывается в обоих письмах в приглашении единоверцев праздновать день освящения храма; еще ярче она сказывается во втором письме в желании отправителей письма доказать единоверцам в Египте, что храм Иерусалимский нисколько не ниже храма Соломонова (I, 19–32) и что он так же угоден Богу, как и последний. Эту тенденцию, очевидно, обусловлены все рассуждения о скрывании огня в колодце и о чудесном возжении его на жертвеннике, подобно чудесному огню, с неба попавшему жертву Соломона (I, 19–32). Та же тенденция заключается в рассказе о скрывании пророком Иеремиею скинии и ковчега завета. Факт отсутствия этих предметов был налицо, и вот, чтобы утвердить в сознании единоверцев святость храма, даже при отсутствии этих священных предметов, чем единоверцы могли смущаться, отправители письма говорят об особых путях промысла Божия: Бог скрыл эти предметы «доколе, умилосердившись, не соберет сонма народа» (II, 4–8).

Тенденцией – прославить Иерусалимский храм, обуславливается распорядок и самое содержание и второй исторической части книги.

Уже в прологе (II, 19) между подвигами Иуды на первом плане стоит очищение «великого» святилища и освящение алтаря. Та же тенденция и в самой распланировке содержания второй части книги.

Эвальд⁴⁶ сделал весьма справедливое замечание, что автор 2 Мак. книги (по нему, компилятор) первую половину своего повествования заканчивает историей происхождения дня освящения храма (X, 1–8), а вторую половину – историей происхождения Никанорова дня (XV, 30–36). Таким образом эти два праздника: в честь освящения храма после осквернения его язычниками и в память избавления от опасности, грозившей ему

со стороны Никанора, являются как бы межевыми камнями расположения книги. Тенденциозно расположены и частнейшие отделы содержания второй части книги. Самый первый рассказ, с которого начинается эта часть, это рассказ о чудесном избавлении храма от попытки Илиодора ограбить его сокровищницу (гл. III).

Поругание святилища со стороны язычников автор спешит объяснить тем, что Господь оставил без призрения это место по причине грехов обитающих в городе (V, 17–20). Когда же город каялся во своих грехах, тогда Господь милостиво воздвигал Свое жилище из его унижения (X, 1–8) и тяжело наказывал всех, посягающих на его неприкосновенность (XIII, 6–8; XIV, 33; XV, 32).

С тою же целью – возвеличить святость храма Иерусалимского, автор ставит события не в хронологическом их порядке. Так, судя по 9-му ст. X-ой гл., автор очень хорошо знал, что очищение храма последовало еще прежде смерти Антиоха Епифана, этого великого преступника против Бога, народа и храма, или раньше, чем весть о ней распространилась по Сирии и Палестине⁴⁷; но автор книги ставит событие освящения храма после смерти Антиоха Епифана, желая непременно освящением храма кончить первую часть своей книги (гл. IX-ая). Точно также, хотя автору хорошо были известны последние подвиги и судьба Иуды Маккавея, прославленного главного героя⁴⁸, но он ими не занимается, он обрывает свой рассказ на установлении второго праздника, также относящегося к спасению храма от опасности, на этот раз грозившей со стороны Никанора, чтобы тем вернее привлечь к храму Иерусалимскому внимание читателя.

Таким образом, тенденцией всей книги было возвеличить Иерусалимский храм и показать, что только он один есть единственно святое место служения истинному Богу. Так смотрят на это дело Гримм,⁴⁹ Цоклер⁵⁰, Кауч и др. Есть впрочем между богословами думающие иначе. Так, например, Гейгер⁵¹ думает, что тенденцией книги было возвеличить не храм Иерусалимский, а Иуду Маккавея. По Гейгеру, все в книге направлено к тому, чтобы показать, что Иуда Маккавей

единственно достойный герой во всех событиях того времени; и два праздника, по Гейгеру, установлены не в память прославления храма, а в память двух побед Иуды. Описывая со всеми подробностями период, предшествовавший восстанию против сирийцев, автор не находит места для напоминания о подвигах Маттафии и его законном сопротивлении. Его история начинается с Иуды, о происхождении которого не говорится вовсе. Такая концентрация всей истории на Иуде кажется намеренной, тем больше, что почти вовсе не упоминается о содействии братьев Иуды при жизни последнего. Далее Гейгер подробно перечисляет места, в которых автор книги будто бы явно игнорировал братьев Иуды. Против такого мнения Гейгера должно сказать, что, правда, автор книги не упоминает о происхождении Иуды, но самое это молчание скорее говорит за то, что не Иуда был главной целью его, иначе бы он непременно сказал о его происхождении и с него бы начал свое повествование; на самом же деле автор начал с рассказа об очищении храма, а об Иуде говорит только с восьмой главы. Таким образом целая половина книги не говорит об Иуде. Что же касается того, будто автор в рассказе игнорировал дела братьев, хотя в прологе и обещал говорить, то это обещание нельзя понимать в том смысле, что автор хотел говорить о делах их после смерти Иуды, но – о делах братьев, как сподвижников Иуды. что автор нередко и делает (VIII, 22–23; X, 19; XIV, 17).

В подтверждение правильности нашего взгляда, что прославление храма Иерусалимского было главным целью автора при написании им книги, а вовсе не прославление Иуды и его подвигов, мы можем сослаться на слова Вилльриха. Последний в заключении своих суждений по данному вопросу ссылается, как на подтверждение своих мыслей, на самую своеобразную форму повествования в книге и особенно на ее конец. «Подобный конец – говорит Вилльрих, – был бы прямо непонятен, будь сочинение Иасона настоящим историческим, написанным с намерением описать только славные подвиги Маккавеев или даже только Иуды. Нет, в нем мы несомненно имеем вольное, тенденциозное произведение, конец которого

обусловлен эпохой отсылки письма Иуды. Вся 2-ая Маккав. книга представляет из себя письмо – Ханука, как в греческой Библии книга Эсфирь означена в конце, как послание – Пурим, перенесенное в Египет Досифеем и его сыном Птолемеом. Вероятно, Иасон сам бы удивился, если бы узнал, какого проницательного историка сделал из него Шлаттер. Он до мозга костей тенденциозный, дидактический писатель, правоверный фарисей, для которого история его народа есть только смена греха и наказания, обращение с пути зла и примирение с Богом, который спасает Свой народ и обращает врагов его в прах у ног Своих. Он обязательно должен закончить неминуемым торжеством возмездия. Ожидать от фарисея исторического беспристрастия – это искать воды в бесплодной пустыне».

Что автор 2 Мак. книги вовсе не имел в виду писать историю Иуды Маккавея, а преследовал дидактические цели, в подтверждение этого мы можем сослаться и на Слуиса. Слуис, сделав критический разбор исследований о книге пяти ученых мужей, в своем собственном заключении о ней прямо заявляет, что книга написана с назидательною целью. По Слуису, также как и по Вилльриху, для автора книги история еврейского народа, особенно за Маккавейский иеридод, есть только «смена греха и наказания, обращение с пути зла и примирение с Богом, который, при условии его обращения на путь правды, спасает Свой народ и Свой храм и обращает врагов его в прах у ног Своих». По мысли Слуиса⁵², автор также должен был закончить свою книгу торжеством возмездия.

Итак тенденция всей 2 Мак. книги заключается в том, чтобы прославить Иерусалимский храм и показать, что он есть единственное место служения истинному Богу. Эта тенденция обуславливает собою всю книгу, всю ее проникает и несомненно придает всей книге характер единства.

Тенденция прославления Иерусалимского храма, этой теократической иудейской главной святыни, несомненно стоит в самой тесной связи с идеею иудейского теократического мировоззрения, которая проводится в книге; но в книге, этою тенденцией автор преследовал особую специальную цель, которую, правда, не всегда открыто высказывал, но которую

постоянно имел в виду при составлении и написании всей своей книги. Тенденциозным описанием святости Иерусалимского храма автор желал внушить своим единоплеменникам, египетским иудеям, подобающее благоговение к Иерусалимскому храму, как единственно законному центру теократического культа, и этим побудить их высказать свое благоговение участием и притом, как кажется, личным⁵³ в торжественном чествовании двух праздников, установленных в память спасения этого храма во времена Маккавейского восстания. К этой цели одинаково направлены как тенденция книги, так и все основоположения идеи иудейско-теократического мировоззрения, в ней проводимой.

Раз израильтяне – народ, Богом избранный и Богом хранимый, то где бы они ни были рассеяны, они везде составляют народ единый; как единый народ Божий, израильтяне имеют и единый теократический культ, постановления которого должны исполняться всеми израильтянами, и все израильтяне, где бы они ни были, всем сердцем своим должны стремиться к центру этого культа, к самой главной святыне его – Иерусалимскому храму, святилищу, избранному Самим Богом⁵⁴, и к участию в богослужениях и торжествах, там устрояемых и совершаемых. Эта общая цель одинаково проникает всю книгу и сплачивает в одно целое все ее части. Содержание первых двух писем прямо отвечает этой цели, ей же отвечает и все содержание второй части книги. Кроме того, специальная цель книги даже ясно и формулируется в следующих словах: «общим решением и приговором определили всему иудейскому народу праздновать эти дни каждогодно» (X, 8).

Указанную нами специальную цель книги из новейших богословов мы находим у Нисе. Последний, характеризуя 2 Мак. книгу, говорит: «Это – витиеватое сочинение, написанное весьма тенденциозно. Главная идея – это воззвание отпраздновать совместно день очищения храма: она господствует и в начале, и в середине, и в конце. Она является и связующим звеном с последующим повествованием: ведь установление обоих памятных маккавейских торжеств образует

центр и заключению всего. Воззвание это далее подтверждается рассказом о новом освящении храма и обретении священного огня Неемиею. Это торжество есть прообраз маккавейского торжества и автор представляет его себе, пожалуй, в тот же самый день, 25-го Хаслсва». В то же самое время, продолжает Низе, цель легенды состояла в том, чтобы наивозможно выдвинуть на первый план святость Иерусалимского храма, в котором продолжает существовать священный огонь святилища Соломонова (предполагали, что этим больше возвысится святость Иерусалимского храма сравнительно с храмом Онии)⁵⁵. Та же тенденция господствует в рассказе о скрытых святынях, которые должны снова появиться с возвратом милости Божией и воссоединением всего народа (II, 7). Очевидно, автор верит или хочет заставить верить, что это время уже не далеко; следует вспомнить, что в ходе рассказа неоднократно отмечается, что гнев Божий и притеснения народа лишь скоропреходящие, временные несчастья и что Бог скоро снова обратится с милостью к народу своему. Этому приглашаются содействовать и египетские единоверцы участием в общенародном ликовании. Конечно, внутренняя связь между предисловием и книгой весьма незаметная, но она все же несомненно существует и всего тверже будет подкреплена тем преданием, по которому пролог издревле находился там, где он сейчас⁵⁶.

Итак единство идеи, тенденции и цели, проводимых во всей 2 Мак. книге, ясно говорит за то, что вся книга есть результат работы одного лица, которое путем переделки письменного материала, находившегося в его руках, создало одно, совершенно цельное по форме и оригинальное произведение. И мы вполне согласны с автором, который говорит о своей работе, что «это не легкое дело, требующее напряжения и бдительности» (II, 27). Кроме единства внутреннего книга обладает и единством внешним. Так, в то время, как первые два письма и особенно второе проводят тенденцию святости Иерусалимского храма, не смотря на отсутствие древнего жертвенного огня и ковчега завета, вторая часть книги, развивая ту же тенденцию святости Иерусалимского храма, развивает ее

с той стороны, которой второе письмо не касается, т. е. во второй части проводится тенденция святости Иерусалимского храма, не смотря на поругание храма со стороны язычников. Очевидно, что вторая часть книги, развивая ту же тенденцию святости Иерусалимского храма несколько с другой стороны, тем самым пополняет собою сказанное в письмах и служит прямым продолжением последних. Такое единство всех частей книги, по внутреннему духу содержания и по внешнему строю изложения, явно указывает на ее оригинальность и положительно исключает всякую возможность считать ее простым сборником разных произведений. Все, приведенное нами, данные говорят за то, что книгу можно вполне считать за окружное послание к иудеям Египта, имеющее целью побудить единоверцев Египта чтить Иерусалимский храм и даже, по возможности, лично посещать его.

Часть 2

Глава 4

В первой главе нашего исследования мы указали тесную связь между всеми составными частями рассматриваемой нами Второй Маккавейской книги и показали, что вся она есть цельное по своей форме произведение, составленное одним лицом путем переделки им находившегося в его распоряжении письменного материала.

Понятно, этим устранили мы только первый ряд возражений против достоинства книги, так как одна целостность произведения еще не ручается за его достоинство. Если вся книга составлена на основании письменных источников, а первая часть ее состоит из одних только двух писем иерусалимских старейшин, если в книге постоянно приводятся различные исторические факты из жизни еврейского народа и все это только затем, чтобы провести в сознание читателя известные нравоучительные уроки, в каковом благочестии и назидательности содержания книги и полагается главное ее достоинство, то понятно, что предметом и нашего дальнейшего исследования в целях дальнейшего обоснования достоинства книги будут: во-первых, подлинность приписываемых иерусалимским старейшинам писем, во-вторых – историческая достоверность книги и в-третьих – религиозно-догматическое учение книги, как основа ее нравоучения.

Подлинность писем

Вопрос о подлинности писем, стоящих в начале 2-й Маккавейской книги и приписываемых иерусалимским старейшинам, издавна был вопросом спорным между католическими и протестантскими богословами. Взгляды тех и других на данный вопрос – самые противоположные. Католики, говорит Андре⁵⁷, во что бы то ни стало, считают необходимым подтверждать подлинность этих двух документов; дело это одинаково неблагодарное и бесцельное, потому что все доказывает противное. Большая часть богословов-протестантов отрицают не только принадлежность этих двух писем тем лицам, именем которых они надписываются, но отрицают даже самую возможность такой переписки между иудеями Палестины и Египта. «Оба документа, по словам Цоклера⁵⁸, в отношении своего содержания страдают грубейшими историческими ошибками (напр., рассказ о мнимой смерти Антиоха Епифана в Персин – I, 13) и многочисленными преувеличениями, и прямо нелепостями, так что фиктивный характер их едва ли подлежит сомнениям; кроме того, вышеупомянутые причины заставляют предположить, что они составлены не в Палестине, а в Александрии, в этом гнезде всевозможных литературных подделок, особенно в последние дохристианские времена». Нольдэкке дает такой отзыв о подлинности разбираемых писем: «Прежде всего, нужно очистить Вторую Маккавейскую книгу от двух писем, помещенных в начале ее. Они, якобы, писаны палестинскими иудеями с приглашением к их египетским братьям принять участие в праздновании дня освящения храма. В последнем стихе первого письма даже находится число, соответствующее 143 г. до Р. Хр. (2-ая Макк. I, 10). Оба письма, очевидно, не подлинные: первое, совсем краткое, содержит ложное хронологическое указание; второе наполнено баснями и было бы величайшей нелепостью приписывать их на самом деле палестинской общине. Оба письма часто противоречат даже фактам из рассказов той же книги»⁵⁹.

Отрицая принадлежность писем иерусалимской общине, некоторые протестантские богословы происхождения писем приписывают автору книги или, по их выражению, компилятору произведения Иасона Киринейского. Такого мнения держались Вернсдорф⁶⁰ и Эвальд. Последний полагает, что компилятор сам написал первое письмо и перевел с еврейского второе с целью присоединить их к своему произведению «в виде маски», чтобы последнее было принято египетскими евреями. Андре, приводя эти мнения, относится к ним отрицательно: автор этих двух писем не может быть тождествен с компилятором произведения Иасона Киринейского, так как письма ему противоречат⁶¹. На этом же основании не может быть принято и мнение Низе, который утверждает, что вступительное послание (выше мы уже говорили, что в отделе с I. 1–II, 18 ст. он признает только одно письмо) есть собственное произведение автора книги. Противоречие ст. 11–16-го первой главы 9-му стиху третьей главы, Низе устраняет тем, что в Антиохе (2 Макк. I, 11) он видит Антиоха Сидета⁶². Тем менее вступительные письма можно приписать самому Иасону Киринейскому. Слог писем подтверждает наше мнение: слог обоих писем бесцветный, тогда как произведение компилятора написано хорошим греческим языком⁶³. Но, отрицая принадлежность писем автору книги, протестантские богословы совершенно отрицают и подлинную связь этих писем со всею 2-ой Маккавейской книгой. «Трудно допустить, – говорит Андре⁶⁴, – чтобы компилятор нашел письма совсем готовыми и сам поставил произвольно в начале своего труда: он назначил бы им более подходящее место, согласное с хронологией, напр., второе письмо поместил бы после X, 1–9.

Это мнение хотя и новейшего протестантского богослова, Андре, но совсем не ново: оно давно уже высказано Гриммом. Компилятора нельзя, говорит Гримм, принимать за автора обоих писем и также нельзя думать, чтобы он сам поставил их в начале своего труда, потому что писателю такого рода непременно бросилось бы в глаза резкое противоречие в сведениях I, 11 и главы и IX-ой. а также в I, 7 и XV, 37. Письма эти прибавлены скорее каким-нибудь позднейшим

составителем⁶⁵, который более обращал внимания на единство цели обоих писем, чем на их исторические детали. Этот же позднейший писатель, вероятно, и соединил главное целое с письмами, посредством соединительной частицы „δε“ в 19-м ст. II-ой гл⁶⁶. Сообразно с указанными возражениями, решение вопроса о подлинности писем зависит от того или другого решения следующих вопросов: 1) возможна ли была вообще указанная в этих письмах переписка иерусалимских иудеев с их египетскими единоверцами; 2) если возможна, то принадлежат ли эти письма именно иерусалимским иудеям, и 3) всегда ли эти два письма в подлинном виде были соединены со 2-ой Маккавейской книгой, как непрменная составная часть ее, поставленная на своем месте автором последней.

Итак, первый вопрос, подлежащий нашему разрешению: возможна ли была вообще предполагаемая этими письмами переписка иерусалимских иудеев с их египетскими единоверцами?

Большинство протестантских богословов совершенно отрицают факт существования такой переписки между иудеями Палестины и Египта. Основанием для такого отрицания обыкновенно выставляется то обстоятельство, что по седьмому стиху первой главы начало переписки отнесено к 169-му году, а между тем целью переписки было пригласить александрийских иудеев праздновать день очищения храма, установленный Иудою Маккавеем еще в 148-м году. Эйхгорн недоумевает, почему палестинские иудеи так поздно, спустя более чем 21 год после очищения храма, обращаются с таким предложением к иудеям Александрии? По нему, с их стороны было бы гораздо целесообразнее сделать это спустя два или три года после указанного события⁶⁷.

Недоумение это так разрешает Кейль⁶⁸. Почему так поздно последовало воззвание – это, говорит он, прекрасно выясняет Фердинанд Шлюнке в своем толковании этого письма. В то время, при царе Птолеме Филометоре, стараниями Онии, бывшего в Египте, был выстроен в Леонтополисе храм по образцу Иерусалимского⁶⁹, так что интерес египетских евреев к Иерусалимскому храму мог отчасти уменьшиться. Чтобы,

насколько возможно, избежать могущего произойти отпадения египетских евреев, в Иерусалиме сочли необходимым вызвать египетских единоверцев на праздник освящения, тогда как раньше это не было необходимо; мало того, это воззвание потребовалось повторить еще раз, спустя 20 лет⁷⁰. Таким образом, вполне естественно было возникнуть началу переписки в 169 году и вполне естественно было иерусалимским иудеям посылать письма к египетским единоверцам, как напоминание последним против незаконного введения ими культа Иеговы в выстроенном в то время египетскими иудеями храме в Леонтополисе.

Установив факт возможности переписки иерусалимских евреев с египетскими, перейдем к решению другого вопроса – к уяснению подлинности писем в смысле действительной принадлежности их тем лицам, именем которых они надписываются. Возражения против подлинности писем с этой стороны, как мы выше уже сказали, заключаются в том, что первое письмо содержит будто бы ложное хронологическое указание, а второе наполнено баснями, и было бы, говорят критики, величайшей нелепостью приписывать их палестинской общине.

Разберем сначала подлинность первого письма. Главное возражение против принадлежности первого письма иерусалимским старейшинам видят в употребленном ими выражении, что иудеи в царствование Димитрия в 169-м году писали... в скорби и страдании (*εν τη θλίψει και εν τη ακμῇ*). Грубая хронологическая ошибка этого выражения заключается, по мнению критиков, в том, что здесь поставлен 169-ый год эры Селевкидов (143 г. до Рожд. Хр.) как время царствования Димитрия, и назван он „*ακμῇ*“ и „*θλίψις*“, т. е. временем крайнего притеснения, тогда как в этом году евреи отпали уже от Димитрия II-го и приняли сторону Антиоха VI-го избранного Трифоном (I-ая Макк. II, 54 ст.), «время крайних бедствий, наставшее непосредственно после смерти Иуды Маккавея (1 Макк. IX, 27) в царствование Димитрия 1-го Сотера, теперь давно уже миновало. Вероятно, говорит Андре, автор смешивает этого царя Димитрия с его отцом, также Димитрием.

Такое смешение Димитрия I-го Сотера с Димитрием II Никатором, по мнению Бертольда, прямо указывает на то, что первое письмо не могло быть написано иерусалимскими старейшинами, а сочинено кем-либо в позднейшее время.

Разберем это возражение. Год царствования Димитрия обозначен здесь 169-м годом эры Селевкидов или 143-м г. до Рождества Христова. Поэтому под именем Димитрия письмо может подразумевать только сирийского царя Димитрия Никатора, сына Димитрия Сотера. Для большего уяснения поставленного вопроса, приведем, кратко, историю сирийского царя Димитрия Никатора по 1-ой Маккавейской книге. Димитрий Никатор высадился приблизительно в 165-м г. (=147 г. до Рожд. Хр.) с критянами в Сицилии, намереваясь свергнуть с престола Александра Бала и занять трон предков. Напрасно он старался ухватить в свои руки Иудею с помощью наместника Келе-Сирии Аполлония. Ему удалось добиться владычества над нею только после смерти Александра Бала, именно в 167-м году эры Селевкидов (1 Макк. XI, 19). Примирение с иудеями было для него особенно выгодно. Когда он распустил войска по случаю неудовольствий среди них, в то время вспыхнуло восстание в Антиохии и вождь иудейский Ионафан послал ему по его просьбе 3000 мужей для усмирения восстания. Затруднением Димитрия воспользовался некий Трифон, бывший полководец Александра Бала. Он отправился в Аравию к некоему Емалтую и уговорил его передать ему малолетнего еще сына Александра Бала— Антиоха Диониса, который был вверен его охране, чтобы посадить его на сирийский престол вместо Димитрия. Трифону в достижении его замыслов помогло то, что Димитрий возбудил к себе вражду евреев, не исполнив данных им обещаний и изменив Ионафану, не воздав за соделанное ему добро и сильно оскорбив его (1-ая Макк. XI, 53). Потому Ионафан не помог ему оружием против Трифона, возвращавшегося из Аравии с Антиохом, а когда побежденный Димитрий должен был бежать в Сицилию, Ионафан и народ иудейский перешли на сторону Антиоха Диониса и признали его царем. Но вскоре после того Трифон, обуреваемый честолюбием, стал сам домогаться сирийского трона, изменнически захватив Ионафана

в плен и умертвив Антиоха. Но иудеи упорно не хотели признавать его царем и снова готовы были в 170-м году эры Селевкидов обратиться к Димитрию Никатору (I-ая Макк. XIII, 41). Но Димитрий попал в плен в войне с пароянами в 172-м году эры Селевкидов (1-ая Макк. XIV, 1), которую он предпринял с целью добыть подкрепления для борьбы с Трифоном.

Теперь, имея перед собой историю Димитрия Никатора, постараемся ответить на возражение противников подлинности первого письма. Из них Вернсдорф⁷¹ основывает свое воззрение на том, что в упомянутом 169-м году эры Селевкидов иудеи уже отпали от Димитрия к Антиоху Дионису и составители письма не могли отнести этот год к „*Βαβίλευοντος Δημητρίου*”.

В опровержение этого возражения скажем, что в 1-ой Макк. книге не выставлен год избрания Трифоном Антиоха в качестве соперника Димитрию Никатору. Если даже допустить, как склонны думать некоторые богословы, что таковым годом был 168-ой, все же остается недоказанным, в этом ли самом году Антиох овладел столицей Антиохией и послал Ионафану письма, привлекая на его сторону евреев (1-ая Макк. XI, 57). Но если это произошло в 169-м году, то мы вместе с Берто⁷² можем допустить, что письмо могло быть составлено в первую половину года, когда власть еще оставалась в руках Димитрия и, следовательно, это время могло быть обозначено „*Βαβίλευοντος Δημητρίου*”.

Подтверждение такому предположению мы можем указать и в данных о времени царствования Димитрия Никатора.

Священное Писание (1-ая Макк. XI, 19) удостоверяет, что Димитрий Никатор был признан царем по смерти Александра Бала в 167-м году эры Селевкидов. Это, по словам Геркенне⁷³, подтверждается и свидетельством нумизматики, так как первые монеты Димитрия помечены числом ZXP (Babylone. p. CXXXI). Очень возможно, поэтому, что Димитрий был признан всеми иудеями во второй половине 167-го года эры Селевкидов или даже в конце его. Монеты Димитрия Никатора мы имеем от 168-го года эры Селевкидов. Есть монеты Димитрия и с годом 169-м эры Селевкидов и просто с добавлением „*Τυρίων* или *Σιδωνίων*”. Последние встречаются, очевидно, потому, что Димитрий,

выгнанный из Иудеи Антиохом Дионисом или точнее Трифоном, признавался царем в других местах. В свидетельстве 1-ой Макк. кн. XIII-ой гл. 31–41 ст. находим указание на то, что он снова сделался царем над иудеями перед 170-м годом эры Селевкидов⁷⁴. Таким образом, по данным 1-ой Маккавейской книги и нумизматики вполне возможно допустить, что бегство Димитрия от Антиоха или вернее от Трифона, которые вытеснили его из Иудеи, произошло только в 169-м г. эры Селевкидов, а перед этим незадолго, но еще в бытность Димитрия царем, он, действительно, сильно теснил – оскорблял (εὐλίψεν) иудеев (1 Макк. XI, 53).

Далее, против подлинности первого письма говорит будто бы неверное обозначение в нем 169-го г. эры Селевкидов, временем великой скорби, на самом деле бывшей после смерти Иуды Маккавея в царствование Димитрия 1-го. Много было попыток разъяснить это мнимое противоречие первого письма.

Кальмет⁷⁵ думал обойти указанное критиками противоречие тем, что слова „Βαδῖλευοντος Δημητρίου ετους εκατοδτου εξηκοδτου ενντου” относит к предыдущему стиху, так что они, по нему, служат как бы заключением предшествующего письма; следующие же слова „ημεῖς οἱ Ιουδαιοι γεγραφεκαμεν υμῖν” указывают, без обозначения хронологической даты, на раньше когда-то написанное письмо.

Но такое разделение письма нельзя признать, так как кажется весьма неестественным, чтобы все содержание письма ограничивалось только извещением о том, что иудеи Палестины молятся о своих египетских собратях. Все стихи с 1–10-го нужно считать за одно письмо. Все затруднение толкования этого места происходит от того, что большинство богословов видят в выражении „εν τη υλιψει και εν τη ακμη” гендиадис и потому переводят его так: „ εν τη ακμη της υλιψεος”, т. е. «в крайне бедственном состоянии».

Не признавая гендиадиса в выражении „εν τη θλιψει και εν τη ακμη”, как явно противоречащего всему письму, мы должны допустить, как делает это и Шлюнке, значение этого выражения в смысле, вообще несчастного положения тогдашних иудеев. Правда, слово „ακμη”, взятое само по себе, не имеет такого

значения; в греческих же манускриптах нет вариантов к этому слову. Для уяснения этого места остается обратиться к древним версиям. В сирийской версии это место переведено: «в притеснениях и бедствиях» (латинск. перев. этого места: *in angustis et pressurisé*), в латинской Вульгате: „*in tribulatione et in ipetu*“. Последняя версия выясняет нам слово „*ακη*“. Слово „*im petu*“ заставляет предположить, что „*ακη*“ имеет значение „*αλκη*“ (= bello)⁷⁶. Тогда мысль 7-го стиха получается такая: «в царствование Димитрия, в 169-м году писали мы вам во дни бедствий и войны, которые обрушились на нас с самого отложения Иасона». Составители письма, очевидно, просто понимали весь промежуток времени между отложением Иасона (2-ая Макк. IV, 7) и до 169-го года эры Селевкидов и еще далее, как непрерывную народную войну; так они и выражались, не думая о мирных промежутках, которые наступали изредка, так как последние были очень коротки. При подобном чтении 7-го стиха все возражения падают сами собою, так как в царствование Димитрия II-го, действительно, было „*θλιψις*“ иудеев. Это подтверждает и 1-ая Маккавейская кн. (XI, 58): „*εθλιψεν αυτοу* (т. е. Ионафана, вождя иудеев) *σφοδρα*“. По свидетельству же Иосифа Флавия⁷⁷, Димитрий угрожал Ионафану войной. Мало того, даже после того, как евреи перешли на сторону Антиоха, борьба с полководцами Димитрия была еще так тяжела и опасна, что при Генисаретском озере Ионафан едва не был подавлен превосходными силами врагов (1 Макк. XI, 67).

Таким образом, в содержании первого письма нет солидных оснований заподозреть, а тем более утверждать, его неподлинность. Здесь уместно также привести слова Кейля⁷⁸: «Не следует слишком опираться на слова, написанные 20 лет спустя, в вышеупомянутом письме о притеснениях в царствование Димитрия II-го и выводить из них критические гипотезы». Берто совершенно справедливо замечает на странице 15-ой: „*prior epistola (ср. I, 1–10) brevior est. quam quae suppositicia certis indiens teneatur*“.

Но еще более встречаем мы возражений против подлинности второго письма, наполненного будто бы такими

баснями, преувеличениями и грубейшими нелепостями. что фиктивный характер этого письма будто бы не может подлежать никакому сомнению. Андре⁷⁹, как бы объединяя все возражения отрицательной критики против подлинности второго письма, говорит: «рассказ о смерти Антиоха IV (I, 13) противоречит не только второй Маккавейской книге гл. IX-ой, ст. 1-му, но и всем историческим данным. Затем автор 2 Мак. кн. приписывает Неемии восстановление храма, сделанное в действительности Зоровавелем, цитирует апокрифические сочинения (II, 1, 4) и приводит легенды, из которых одна – о святынях храма, противоречит книге пророка Иеремии (III, 16); другая же – о священном огне, кажется, просто передает в поэтической форме открытие и утилизацию нефти (греч. I, 86). Умолчим про заметку о библиотеке священных книг, которая здесь приписана Неемии (II, 13, 14), тогда как, по каноническим источникам она – дело Ездры. Итак, заключает Андре, достаточно примеров, подрывающих доверие к нашему писателю».

Одним из наиболее серьезных возражений против подлинности второго письма является неверное, будто бы, сообщение (I, 18) о смерти Антиоха. В указанном месте палестинские иудеи передают как новость египетским собратьям, что Антиох во время своего похода в Персию был убит в храме «через обман, употребленный жрецами Нанеи» (2Мак. I, 13), и что, благодаря этому, иудеи избавились от великих, грозивших им, опасностей. Большинство исследователей склонны видеть здесь Антиоха Епифана. На сем основании, принимая во внимание известие 2-ой же Маккавейской книги IX-ой главы 1-го стиха и указания других несомненных исторических свидетельств, которые все сходятся в том, что Антиох Епифан умер естественной, а не насильственной смертью, они отрицают принадлежность второго письма палестинским старейшинам. Вся трудность этого места, очевидно, заключается в вопросе, кого, именно, следует понимать под Антиохом, упомянутым в стихе 14-м, и если здесь разумеется Антиох Епифан, то в каком отношении должно стоять известие этого места о его смерти к известию IX-ой гл. 1-го стиха той же книги и к другим историческим свидетельствам о

том же предмете. Слуис обходит это трудное место, просто признавая его позднейшею вставкою. «Ибо, говорит он, наш автор, где бы ни выводил Антиоха, всегда прибавляет и прозвище, – так он ясно называет Антиоха Епифаном во II, 29; IV, 7-м стихе и даже в X-ой гл., 9-м ст.; ясно также отличает Антиоха Евпатора в X-ой гл., 10-м ст. и XIII-ой гл., 1-м стихе». Однако не будем спешить вместе с Слуисом обходить трудные места скорым вычеркиванием последних из книги. Обратимся к содержанию письма и всей 2-й Мак. книги и в них поищем разгадки необозначенной ясно в письме личности Антиоха.

Очевидно, что Антиох, упоминаемый в 14-м ст. I-ой главы, это одно и то же лицо с „*ηγεμων*“ в стихах 18-м и 16-м, очевидно также, что этот Антиох должен быть врагом иудеев и лицом, хорошо известным всем и, даже, египетским евреям, так как никаких указаний о его личности более не дается. Между военачальниками того времени мы не находим никакого Антиоха, к которому бы относились вышеобозначенные подробности, поэтому, очевидно, имя это надобно отнести к одному из многочисленных царей Антиохов из фамилии Селевкидов. Это предположение подходит к стиху 11-му, так как упомянутый здесь „*βασιλευς*“ кажется тождествен с „*ηγεμων*“ стиха 13-го и Антиохом.

Описанная в этом втором письме смерть какого-то царя Антиоха, очевидно, случилась незадолго до появления этого письма, так как известие о ней сообщают адресатам как новость. Для палестинских иудеев это была, как видно, радостная новость, так как судьба избавила их от тирана.

Вигуру, Нибур и др.⁸⁰ думали здесь видеть Антиоха III Великого. Поддержку своему предположению Вигуру указывает в том, что, по словам Диодора Сицилийского («Историч. Библиотека» XXIX) и Страбона (16. 744, сравн. Иустина XXXII, II, 1–2), Антиох Великий заплатил жизнью за попытку ограбить храм Бэла в Элимаиде. Но это мнение опровергается следующим. В письме (I. 18) говорится о празднестве дня освящения храма, установленном при Иуде Маккавее в 148 г. эры Селевкидов; Антиох же III-й умерщвлен был гораздо раньше (в 126-м году эры Селевкидов). Это – во-первых; во-

вторых, Иосиф Флавий⁸¹ описывает отношения Антиоха III-го к иудеям настолько дружественными, что им, кажется, не было причин так радоваться и благодарить Бога за его смерть, как будто за гибель жесточайшего врага. Антиох V Евпатор и Антиох VI-ой (об Антиохе V Епифане мы будем говорить ниже) не могут быть подразумеваемы в настоящем письме: первый был умерщвлен в Сирии Димитрием I Сотером (1-я Макк. VII 4; 2-ая Макк. XIV, 2), а последний погиб от руки Трифона во время его домогательства сирийского престола (1 Макк. XIII, 81). В Антиохе письма видят и Антиоха VII-го Сидета. Так думают Серарий, Корнелий а Ляпиде, Фрелих⁸², Кхелль⁸³, Шольц⁸⁴, Патриций⁸⁵, наконец, Низе⁸⁶. Поводом к признанию в письме Антиоха Сидета всем, поименованным нами, богословам послужила хронологическая дата – 188 год эры Селевкидов. Эту дату, упомянутую в стихе 10-м, указанные богословы принимают за год составления письма, а эта же дата должна считаться или очень близкою к году смерти неизвестного царя Антиоха, или даже совпадать с ним, потому что, по словам ст. 11-го он должен был погибнуть незадолго до написания письма. При таком определении хронологической даты письма, ближайшим образом здесь подходить Антиох Сидет, который погиб непосредственно перед наступлением 188-го года эры Селевкидов. Затем Антиох VII Сидет нашел свою гибель во время одной экспедиции в землю по ту сторону Евфрата. Различные историки описывают его смерть различным образом и, при отсутствии точных данных, вышеозначенные богословы предположили, что письмо, быть может, одно только и дает правдивую картину гибели Антиоха VII, хотя его описание существенно разнится от других. Однако, насколько рассказ 2 Мак. книги о смерти Антиоха далек от общеизвестных рассказов о смерти Антиоха Сидета, это особенно хорошо можно видеть из слов Низе, который также, в Антиохе письма, видит Антиоха Сидета. Низе так рассказывает об обстоятельствах смерти последнего и так защищает свой взгляд: Сидет был последний из Селевкидов. снова достигнувший значительной власти; в 130/29 г. до Рожд. Хр. (Olymp. 162, 3) он предпринял вполне победоносный поход против сына Симона, первосвященника

Иоанна Гиркана, осадил и взял Иерусалим, срыл укрепления, побывал в храме, отобрал у иудеев их завоевания и принудил их к покорности, обязательной службе в царских войсках и уплате дани⁸⁷. Гиркань должен был немедленно сопутствовать ему, когда он двинулся через Евфрат против парфян. Во время этого самого похода уже в следующем году (Олимпиады 162, 4= весна 128-го г. до Рожд. Хр.) Антиох кончил жизнь свою в Мидии и это самое событие упоминается во вступительном письме 2-й Макк. книги, конечно, в мифической, преувеличенной форме; в действительности Антиох пал в битве с Арзаном. Но это обстоятельство не должно подать повода к недоразумениям. Если даже отнести этот пункт к Епифану, получим все то же искажение. Обстоятельства гибели Сидета очень способны породить подобную легенду. После славных побед он провел зиму в Мидии, но здесь на зимних квартирах его необузданное войско причиняло большие насилия и притеснения местному населению. В стране вспыхнуло общее восстание и провинция снова перешла на сторону парфян. Мидяне напали на войско, рассыпанное по квартирам отдельными группами далеко друг от друга, и, наконец, прибыл Арзан, призванный обратно. Антиох мог собрать только небольшую часть своей армии, с безумной смелостью устремился на врага, потерпел поражение и погиб. Стало быть, насилия грубых солдат были причиной гибели Антиоха, и потому, с сильным добавлением фантазии, можно было, утверждает Низе, очень удобно вывести отсюда рассказ, будто Антиох отыскивает храм Нанеи, чтобы обвенчаться с богиней и под этим предлогом забрать себе все сокровища храма в качестве приданого, при чем жрецы заманили его в храм и неожиданно умертвили. Здесь автор утилизировал подобную же историю, приписанную Антиоху Епифану⁸⁸, пожалуй ему послужил еще и общеизвестный рассказ о смерти Антиоха Великого⁸⁹.

В опровержение взгляда Низе и поименованных нами богословов, первее всего заметим, что письмо, в котором говорится о смерти Антиоха, написано, как мы уже выше выяснили, незадолго до освящения храма, хронологическая же дата 188 (I, 9 ст.), на основании которой указанные богословы

угверждают, что во втором письме повествуется о смерти Антиоха Сидета, действительно умершего около этого времени, хронологическая дата эта, на самом деле, относится к первому письму (I, 1–9); по одному этому мы уже не можем согласиться признать Антиоха Сидета в Антиохе второго письма. Но если даже допустим письмо написанным в 188-м году, то и тогда очень много данных против вышеупомянутой гипотезы Низе и с ним согласных богословов. Прежде всего тогда нужно указать, что, во-первых, Антиох VII умер задолго до 188-го года эры Селевкидов. Царствование Антиоха VII Сидета, по свидетельству Евсевия⁹⁰, началось в 174-м году эры Селевкидов и продолжалось около девяти лет, так что иудеи не могли в своем письме, даже, допустим, написанном уже в 188-м году, т. е. спустя почти 6 лет после его смерти, говорить о последней, как о какой-то новости. Во-вторых, из приведенного нами рассказа Низе о смерти Антиоха Сидета видно, что описанная в письме мнимая смерть Антиоха VII имеет только весьма отдаленное сходство с прочими сведениями о конце его жизни. Наше повествование сходится с рассказами прочих писателей только в том, что смерть Антиоха была насильственная. По отзывам большей части историков, он погиб в войне с парфянами. Иосиф Флавий и Евсевий⁹¹ свидетельствуют, что, побежденный парфянами, он кончил жизнь самоубийством. Но нигде нет и намека, чтобы Антиох VII был убит при ограблении храма; мало того, относительно всей его жизни нет сведений, чтобы он когда-либо покушался на грабеж святилища. Вигуру⁹², делая заметки нумизматическим данным об Антиохе VII, так говорит о нем: «Антиох VII Сидет, второй сын Димитрия 1-го, царь сирийский, с 188–129 год до Р. Хр. (174–188 г. эры Селевкидов) (см. I-ю Макк. XV–XVI гл.). Эти заметки Вигуру заключает следующими словами: «По мнению некоторых толкователей, во 2-ой Макк. кн. I-ой гл. 10–17 ст. также идет речь об Антиохе VII; но никакой историк не говорит нам, чтобы этот государь пытался когда-нибудь ограбить храм Нанеи». По всем доводам очевидно, что во 2-ой Макк. I, 14 ст. никак не может быть подразумеваем Антиох VII-ой Сидет. Теперь, если хронологическую дату 188 отнести к первому

письму, как мы и поступили в нашем исследовании, и если допустить, что в ст. 18-м разумеется не праздник первого освящения храма, а праздник вообще в память освящения храма, то нельзя ли кого-либо из позднейших Антиохов счесть за того Антиоха, о котором говорится в 14-м ст. I-ой главы? Однако, Антиох VIII Грп умер от преступной руки некоего вассала Героклеона⁹³, Антиох IX-ый Кизикен был взят в плен и умерщвлен во время войны со своим племянником, Селевком, сыном Антиоха VIII-го⁹⁴. По словам Евсевия⁹⁵, он сам убил себя, потому что во время сражения конь занес его в ряды врагов. Антиох X-ый Евсевий, сын предшествующего Антиоха, погиб в битве с парфянами⁹⁶; по словам Евсевия⁹⁷, он бежал к парфянам и умер после от болезни. Антиох XI-ый Филадельф, сын Антиоха VIII-го, кончил жизнь в сражении с Антиохом X-м⁹⁸; Евсевий говорит, что во время бегства он нашел смерть в волнах реки Оронта⁹⁹. Антиох XII-ый Дионис, младший сын Антиоха VIII, кончил жизнь свою в отчаянной борьбе с арабами¹⁰⁰. Антиох X III Азиатский тоже не может быть Антиохом 14-го стиха I-ой гл. 2-ой Макк. кн., так как в 65-м году до Рожд. Хр. он был навсегда свергнут с сирийского престола. Остается теперь единственный Антиох IV Епифан, о котором мы еще не говорили.

Антиох IV Епифан умер от чрезвычайно мучительной болезни (I-ая Макк. VI гл. и 2-ая Макк. IX гл.) на возвратном пути из областей по ту сторону Евфрата. Выше мы уже заметили, что Антиох второго письма непременно должен быть царем, а не военачальником или простым вождем. Выражение „*ηγερων*” в ст. 13 и 16-м нисколько не мешает верности этого взгляда: напр., у Ев. Луки (III, 1) царствование императора Тиверия названо просто „*ηγερωνια*”; Иезек. XLIII, 7 у LXX „*οι ηγουμενοι αυτων*” а также и во 2-ой Макк. IX, 19 „*βασιλευς και στρατηγος Αντιοχος*”. Кроме того, благодаря здесь же помещенному упоминани. о войске во 2-ой Макк. I, 13 весьма естественно было употребить выражение „*ηγερων*”. Затем сказали мы, что под этим царем Антиохом должно подразумеваться лицо, хорошо известное всем. Но из всех царей этого имени никто, кажется, не оставил таких глубоких

следов в жизни избранного народа, как прославленный заклятый враг иудеев, Антиох IV Епифан; он носил имя Антиоха и очень возможно, что описание письма относится, именно, к нему. Вот почему и Гримм¹⁰¹ и Кейль¹⁰² считали повествование письма за рассказ о смерти, именно, Антиоха Епифана. Правда, допуская такое отождествление личности Антиоха Епифана с Антиохом второго письма, мы, по-видимому, становимся в противоречие с I-ой Макк. VI гл. и 2-ой Макк. IX-ой главой; так что выходит, что один и тот же Антиох Епифан будто умирает тремя способами; на это противоречие указывали и вышеупомянутые богословы Гримм¹⁰³ и Кейль¹⁰⁴. Из дальнейшего нашего исследования¹⁰⁵ видно будет, что IX-ая гл. 2-ой Макк. кн. говорит о том же Антиохе Епифане, что и I-ая Макк. VI гл., и что эти два места не только не противоречат друг другу, но, напротив, дополняют одно другое. Обстоятельства дела по данным I-ой Макк. VI-ой гл. и 2-ой Макк. IX-ой главы представляются в таком виде, что Антиох Епифан хотел ограбить храм в городе Персеполе в Елимаидской области.

Историки Полибий и Иосиф Флавий¹⁰⁶ сообщают, что незадолго до своей кончины Антиох Епифан пытался ограбить храм Артемиды в Елимаиде; храм же Артемиды отождествляется с храмом Нанеи¹⁰⁷.

Имея в виду сходство Антиоха Епифана, как заклятого врага иудеев, с Антиохом, упоминаемым в обозреваемом письме, доставившим иудеям своею смертью такую радость, а также и известие светских писателей, что Антиох Епифан незадолго перед своею смертью пытался ограбить храм Артемиды, или, что то же, Нанеи, мы естественно приходим к заключению, что 2-ая Макк. кн. (I, 13) повествует о том же событии, о котором сообщают 1-ая Макк. VI, 1 и 2-ая Макк. IX-ая глава, именно о намерении Антиоха Епифана в последние дни жизни своей выполнить задуманное им ограбление храма в Еламе. Что же касается того противоречия, которое будто бы возникает невольно при сравнении образа смерти Антиоха Епифана в обозреваемом письме с известием о том же предмете IX-ой главы той же 2-ой Макк. книги, на что указывали и Гримм и Кейль, то в разъяснение этого мнимого противоречия

скажем следующее. Письмо, составленное и отосланное от имени иудейского синедриона, передает первый беглый слух о гибели Антиоха; этот слух проник в Иерусалим и, по тогдашним обстоятельствам, легко мог быть принят на веру не только народом, но и синедрионом.

Из ученых богословов такого взгляда держатся Каулен¹⁰⁸, Корнелий¹⁰⁹, Шольц¹¹⁰. Заслуживает внимания и замечание Кейля¹¹¹. «Гораздо правдоподобнее думать, – говорит он, – что наше письмо было составлено очень скоро после появления известия о смерти Антиоха Епифана в Персии, и потому в него включили первый беглый слух об этом, появившийся в Иерусалиме, которому придавали значение, пока не получили более положительных сведений. В этом случае противоречие этого ложного слуха и ложного сведения со свидетельством истории не может служить доказательством фальшивости самого письма или же дать повод относить подробности к другому Антиоху, а не Епифану: а между тем именно на него указывает свидетельство, что смерть его спасла иудеев от великих опасностей; слово „ὁ τε“, поставленное перед именем Антиоха, прямо указывает на него, как на виновника бедствий». Это первое, так сказать, мимолетное известие об убийстве Антиоха Епифана во время ограбления храма могло показаться тем более вероятным, что отец его, Антиох III Великий, заплатил жизнью за подобное же намерение, и иудеи, быть может, очень бы хотели приписать подобный же конец и Антиоху Епифану, как бы в отместку за его грабеж Иерусалимского храма. Вышеупомянутый слух расходилась очень быстро и его сообщили египетским единоверцам, не дожидаясь дальнейших подтверждений, тем более, что подобное известие являлось самым удобным поводом к приглашению на приближающийся праздник освящения храма.

Таким образом, Антиох, упоминаемый в письме, по всем данным, есть Антиох Епифан и рассказ о его смерти здесь нисколько не подрывает подлинности самого письма, как действительного послания иерусалимских иудеев к своим египетским единоверцам.

Сомнение в подлинности письма у некоторых богословов вызывалось и другими двумя личностями, упоминаемыми в нем, именно Иудой и Аристовулом. Вопрос о том, кто был Иуда, упоминаемый во втором письме, различными учеными решался различно. На основании установленной нами выше хронологической даты второго письма 149 г. эры Селевкидов (164/63 до Рожд. Хр.) личность, названная здесь просто Иудой и, очевидно, всем известная, даже египетским иудеям, не может быть пророком Иудею Ессеянином, современником Аристовула I-го (104–103 г. до Рожд. Хр.), как то утверждает Серарий; не может быть и тем Иудею, которого Иосиф Флавий¹¹² называет не столь именитым человеком: „Ιουδαν τινα“; не может быть и Иудею, сыном Симона, который со своим братом Иоанном сражался против Кендевия. полководца Антиоха Сидета (1-ая Макк. XV, 40–41; XVI. 1–10).

Эйхгорн, признавая Иуду письма за Иуду Маккавея и относя, вместе с тем, хронологическую дату 188-го года эры Селевкидов ко второму письму, решительно отрицает, на основании этих данных, принадлежность второго письма иерусалимским старейшинам¹¹³. Признание хронологическою датой второго письма 188-ой год эры Селевкидов, которого держится Низе, естественно заставляло и последнего отрицать Иуду Маккавея в Иуде второго письма. «Несомненно, тут имелся в виду другой Иуда и особенно задумываться нечего, так как это имя встречается на каждом шагу». Так легко Низе разрешает вопрос о личности Иуды во втором письме. Но мы уже сказали, что хронологическая дата в I-ой главе, 10-м стихе 188-ой год эры Селевкидов относится к первому письму, а при этом, само собою понятно, теряют всякую силу, с одной стороны, возражение Эйхгорна, поставленное им в связь с Иудею второго письма, а с другой стороны возражение Низе против возможности видеть в Иуде 2-го письма Иуду Маккавея. Со своей стороны мы полагаем, что так как Иуда, упомянутый здесь, является современником Антиоха Епифана и упомянут без всяких дальнейших выяснений личности, даже (напротив, как личность хорошо всем известная, то вполне вероятно, что это тот Иуда, про которого говорится в 14-ом ст. 11-ой главы, что

«он собрал все затерянное во время бывшей в Иудее войны»; вполне допустимо, что здесь речь идет об Иуде Маккавее, прославившемся и всюду известном.

Следующее лицо, упоминаемое в письме, которое также дает повод некоторым толкователям заподозреть подлинность этого письма, это Аристовул, учитель царя Птолемея. Эйхгорн прямо заявляет что это письмо сочинено кем-либо в позднейшее время, так как иерусалимский совет старейшин не мог посылать письма на имя совершенно загадочной личности Аристовула.

В опровержение этого возражения собственно достаточно было бы сказать, что личность Аристовула если бы и действительно была для нас неизвестна, то это еще не значит, что она была неизвестна и старейшинам иерусалимским, писавшим на ее имя письмо. Эта, кажущаяся на первый взгляд, полная неизвестность личности Аристовула во втором письме дала повод Слуису к совершенно произвольному предположению. Для подтверждения своего предположения Слуис искажает самый текст письма и вводит даже новые лица, руководствуясь при этом тем, будто разбираемое место с личностью Аристовула дошло до нас в искаженном виде. Слуис. как мы уже и выше говорили, признает во вступлении одно письмо, написанное будто бы в 188-м г. эры Селевкидов. Он так рассуждает, что на письмо, посланное в 148-м году иерусалимскими иудеями к египетским собратиям, последние не обратили внимания, а между тем теперь, т. е. около 188-го года эры Селевк. (Слуис временем написания письма признает эту дату), Ония только что построил в Египте храм, к которому египетские иудеи могли привязаться всею душой. Вот почему иерусалимские иудеи решили уже просить помощи в этом деле у Осии, который, по мнению Слуиса, был сын Онии IV-го, основавшего Гелиополитанский храм. Слуис утверждает¹¹⁴, что имя Онии вычеркнуто из письма в позднейшее время. По нему, подлинный текст греческого перевода письма был в таком виде: „οι εν τη Ιουδαία και η γερουσία και Ιουδας Αριδοβουλος Ονια απο τοι των χριδτωνιερων γενους και τοις εν Αιγύπτω Ιουδαιοις“. Это-то „Ονια“, испорченное в нынешних списках 2 Макк. в „οντι δε“, по

мнению Слуиса, и послужило причиной всех других ошибок. Ибо когда стали доискиваться, кто же был из рода жреческого, то и переменили „*Αρίδοβουλος*“ в „*Αρίδοβουλω*“; что же касается слов „*διδασκαλῳ Πτολομαίου βασιλεως*“ то это, по Слуис, вначале было добавкою на полях корректора, а потом уже перенесено в текст. Никто не будет отрицать, говорит Слуис, что Ония, действительно, был из рода помазанных жрецов (т. е. первосвященников), чего об Аристовуле совершенно неизвестно. Иуда же Аристовул, по мнению Слуиса, был сын Иоанна Гиркана: еврейское имя ему Иуда. а греческое Аристовул, что видно из свидетельства Иосифа Флавия (Antiq. XX, 240), что подтверждается свидетельством нумизматики¹¹⁵. Фамилия же Ониадов не только была в дружбе с палестинскими иудеями, но даже благоприияствовала Асмонеийской фамилии, как свидетелствует о том Иосиф Флавий (Antiq. XIII, 364). Но мы уже говорили, что хронологическая дата: 188-ой год эры Селевкидов, не относится к нашему письму, где упоминается имя Аристовул, а потому, естественно, мы не можем принять вышеизложенные соображения Слуиса относительно личности Аристовула; тем более, что свое предположение Слуис обосновывает, на совершенно произвольном, с его стороны, искажении греческого текста в разбираемом месте. Мы не можем разделять такой способ устранения трудностей.

Выше мы сказали, что загадочная для нас личность Аристовула могла быть хорошо известна иерусалимским старейшинам, но, кроме того, мы имеем и прямые свидетельства действительного существования этой личности. В письме Аристовул ясно назван учителем царя Птолемея (I, 10). Этот Птоломей должен быть не кто иной, как Птоломей Филометор, царствовавший от 181–145-го года до Р. Хр. На время его-то царствования и приходится год появления письма 164/63 до Р. Хр. Следовательно и под Аристовулом из I-ой гл. 10 ст. 2-ой Макк. книги мы должны понимать известного иудейского перипатетика, жившего в Египте в царствование Птолемея Филометора, что подтверждают и Климент Александрийский¹¹⁶ и Евсевий¹¹⁷. Из свидетельств историков видно, что Аристовул посвятил Птолемею Филометору аллегорическое разьяснение

пятикнижия Моисеева с целью посвятить его в тайны иудейского закона; очень возможно, что Аристовул сообщал монарху и устно свои взгляды, за что и получил почетное прозвище „διδασκαλος“ – «учителя или советника царя». Есть в письме слова, еще точнее определяющие личность Аристовула, это: „происходящему из рода помазанных священников“. Слова „*χριστων ιερεων*“ ясно указывают, что Аристовул происходил из первосвященнического рода, так как помазание совершалось над принимающими сан первосвященника, а не священника. Итак, по всем приведенным нами данным, Аристовул личность далеко не безызвестная; как видно, он пользовался особенным уважением египетских иудеев, по причине своих отношений к царю египетскому и также по своему происхождению из рода первосвященнического, одним словом, он был самой подходящей личностью, чтобы оказать поддержку просьбе составителей писем к египетским единоверцам. В подтверждение нашего взгляда на личность Аристовула мы можем сослаться на Низе¹¹⁸, который говорит: «адресат Аристовул был достоверно известный еврейский философ, который писал в царствование Птолемея Филогонора».

Перейдем теперь к разбору мнимых неточностей и легендарных сказаний, которые находятся во втором письме и которые, будто бы очевидно, говорят против подлинности его. Андре, как мы сказали, первую такую неточность видит в том, что дело построения второго храма, принадлежащее Ездере и Зоровавелю, приписано в письме (I, 18) Неемии, который прибыл в Иерусалим в первый раз, спустя 71 или 72 года после этого события. Возражение это не новое, его высказывали и ранее Андре другие богословы, как-то: Гримм, Берто и Кейль¹¹⁹. Это возражение указанных богословов, в свою очередь, не оставалось без ответа; многие богословы старались разрешить его, толкуя это место каждый по своему. Корнели¹²⁰ слово „οικοδομειν“ понимает в смысле «утверждать, укреплять». По нему, „οικοδομησας“ указывает на укрепление храма, как и об Иуде говорится, что он укрепил гору Сион: „οικοδομησας το ορος Σιων“ (1 Макк. IV, 60). Но подобное значение этого слова здесь недопустимо, ибо с таковым значением трудно примирима

дальнейшая прибавка „*καὶ τὸ θυσιαστήριον*”. Шольц¹²¹ утверждает, что здесь говорится не о возведении в собственном смысле, но о восстановлении поруганного святилища. Но такое толкование так же мало подходит здесь, как и мнение Вельте¹²² будто так назывались просто поправки, которые Неемия произвел в самом здании храма. Священное Писание ничего не говорит о таковой деятельности Неемии; впрочем, некоторое указание на то, что Неемия принимал все же участие в постройках, можно находить в книге Неемии II, 8, как например, что он хлопотал о получении бревен из лесов царя персидского «для постройки наружных ворот храма». Иосиф¹²³ Флавий приписывает возвратившемуся Неемии следующие слова: «Бог не оставлял меня своею помощью, пока я не добился от царя полномочий дополнить недостающую часть храма». Но, повторяем, ни Священное Писание, ни книга Неемии, вместе со свидетельством Иосифа Флавия, не говорят о построении Неемиею чего-либо собственно в храме Иерусалимском. Поэтому, всего вернее, следуя кодексу 125 (Московскому), вместо „*οικοδομησας*” читать „*οικονομησας*”: «после того, как Неемия закончил все приготовления к богослужению и жертвоприношению, он принес жертву». Таким образом, слова текста: „ *οικοδομησας (οικονομησας) τι τε το ιερον και το θυσιαστηριον ανηγεικε θυσιας*” указывают не на построение храма Неемией, как думают Гримм, Берто, Андре, Кейль и др., а обозначают те заслуги, которые снискал себе Неемия восстановлением оскверненных храмовых пристроек и восстановлением прекратившегося было богослужения. Когда Неемия прибыл во второй раз в Иерусалим, он нашел храм и богослужение в заброшенном состоянии, комнаты при храме получили совсем иное, чем им подобало, назначение (Кн. Неемии XIII. 4–5); десятины, назначенные для священников и левитов, прекратились, так что последние вынуждены были оставить свое дело ради снискания себе пропитания (ibid. ст. 10); через это прекратилось богослужение, так что Неемия жаловался, что дом Божий был оставлен (ibid. ст. 11). Эти беспорядки, подобно доброму хозяину в своем доме, Неемия постарался устранить: комнате, в которой клали хлебное

приношение, ладан, сосуды и десятины хлеба и которая была отдана священником Елиашивом своему родственнику Товии, он возвратил в прежнее назначение (ibid. ст. 7 и 9); разбежавшихся священников снова собрал и поставил их на свои места и, таким образом, восстановил нарушенный было порядок богослужения. Эта-то вся его деятельность и обозначена в письме словами „οικοδομησας” или точнее „οικονομησας το ιερον και το θυσιαστηριον”.

Далее богословы, оспаривающие подлинность второго письма, указывают на слова 19-го стиха „εις την Περσικην”. По словам Эйхгорна¹²⁴ и др. в этом выражении письма сказалось грубое невежество автора в священной истории, так как иудеи были отведены в плен в Вавилон, а не в Персию. Подобной ошибки никогда бы не сделал, говорят эти богословы, иерусалимский совет старейшин. если бы он, действительно, написал разбираемое нами письмо.

В опровержение этого возражения послужит та самая история, в грубом неведении которой означенные богословы обвиняют составителей письма. Несомненно, что иерусалимский совет старейшин, называя бывшую Вавилонию Персией, в своей речи сообразовался с современными обстоятельствами. По историческим же данным (1 Макк. III, 31 и IV, 1, 5), все земли по ту сторону Евфрата сохраняли название Персии еще долго после распада Персидской монархии; Вавилония, в то время, составляла лишь персидскую провинцию, а потому и нет ничего удивительного, что иудеи называли ее просто Персией. Подобное выражение мы встречаем и у Иоанна Златоустого в его шестой беседе на Евангелие от Матвея, где он говорит, что иудеи освободились «от плена персидского» (вместо вавилонского)¹²⁵. Кроме того, в 20-м ст. I-ой главы после „διεσαφησαν” стоит „ημιν”, тогда как составители письма не были современниками Неемии. Очевидно, местоимение „ημιν” должно отнести на счет буквального перевода того еврейского источника, из которого составители заимствовали свой рассказ и который, вероятно, принадлежит какому-либо современнику или очевидцу события. Это дает нам право утверждать, что и сообщение 19-го ст. I-ой главы 2-ой

Макк. книги заимствовано из какого-нибудь древнего источника, относившегося, быть может, еще ко временам Неемии; в те же времена царство Персидское еще существовало и Вавилон был включен в его пределы, поэтому по всей справедливости заслуживал названия страны персидской.

Перейдем теперь к разбору мнимых легендарных сказаний в рассматриваемом втором письме. Иерусалимский верховный совет, говорят богословы, оспаривающие подлинность этого письма, состоял из людей, хорошо сведущих в законе, и он не мог давать веры таким, чисто легендарным. сказаниям, как рассказ о том, что Неемия чудесно восстановил в храме огонь, скрытый перед отшествием иудеев в плен в безводный колодезь (I. 21), или рассказ о скрывании пророком Иеремиею скинии и ковчега завета в пещере на горе Нево (II, 4). Все это, по мнению указанных богословов, говорит за то, что письмо составлено каким-либо отдельным лицом и уже в позднейшее время, так как лишь такое лицо, а не весь иерусалимский совет старейшин, могло также называть так и писания, из которых заимствованы эти рассказы, Священным Писанием¹²⁶. При разборе этих возражений нам нет нужды доказывать историческую достоверность указанных критиками рассказов, нам достаточно ответить прямо на возражение и показать: действительно ли иерусалимские старейшины свободны были от веры в отмеченные критиками рассказы и не могли поместить их в своем письме к своим египетским единоверцам?

Талмуд со своими еще более легендарными сказаниями, все же находившими полную веру среди книжников, достаточно гарантирует полную возможность веры иудейских старейшин и в рассказы, изложенные в письме. Такого, именно, взгляда на это возражение держатся даже некоторые противники подлинности второго письма. Гримм говорит: «Мы не хотим давать серьезного веса легендам о скрывании и вторичном нахождении алтарного огня, а также о скрывании Иеремией скинии и ковчега завета в одной пещере горы Нево (II, 4; об этих легендах ни слова не упоминается в канонической книге пророка Иеремии). Эти легенды относятся к давно прошедшим временам. да и сам синедрион, в этом отношении, был далеко не чужд суеверия и

легковерия (Eichhorn); к тому же ухищрения раввинов должны были уметь согласить легенды о пророке Иеремии с его канонической книгой»¹²⁷. Мог верить верховный совет этому рассказу еще и потому, что источником этого рассказа были записи, на что ясное указание находим в выражении стиха 20-го 1-ой главы: „*ὡς δὲ διέσκησαν ἡμῖν μὴ εἰρηκεῖναι πῦρ, ἀλλὰ ὑδῶρ παχὺ*“. Так как, несомненно, сами иерусалимские старейшины не присутствовали при этом, то, очевидно, слово „*ἡμῖν*“ следует приписать слишком буквальному переводу того еврейского источника, из которого составители заимствовали свой рассказ, который принадлежал какому-нибудь современнику-очевидцу¹²⁸.

А если мы припомним цель письма – всячески возвеличить авторитет храма Иерусалимского, то нам еще более понятна будет полная возможность веры иерусалимских старейшин этому рассказу, к тому же у них не было никаких исторических данных отрицать его. Правда, здесь могут возразить, что древние раввины ничего не знали об упомянутом нами чуде восстановления Неемиею священного огня, так как они все будто соглашались в том, что этот огонь отсутствовал во втором храме¹²⁹; при этом ссылаются на вавилонскую гемару. Но этому можно противопоставить гемару иерусалимскую, не называвшую среди отсутствовавших во втором храме предметов священного огня¹³⁰.

Что касается рассказа о скрывании ковчега завета, скинии и алтаря кадильного Иеремиею, то вера в него со стороны иерусалимских старейшин также вполне была возможна, так как во всем рассказе мы не видим ничего баснословного и ничего такого, что противоречило бы известиям канонических книг. Однако находились богословы, старавшиеся и в этом рассказе указать легендарный характер повествования, который, несомненно, якобы говорит за неподлинность второго письма. Так. Вернсдорф¹³¹ из слов „*ἐκέλευσεν ... αὐτῷ συνακολουθεῖν*“ (2 Макк. II, 4) выводит саркастическое заключение, что Иеремия должен был обладать более, чем Геркулесовскими, силами, чтобы одному унести все три святыни; также и Серарий в своих комментариях¹³² говорит о том, будто ему помогали нести

ангелы, поддерживавшие все это на руках. Но слово „συνακολουθεῖν” не означает чудесного следования или перенесения, но вернее оно означает перенесение одной вещи за другой. Перенести же святыни Иеремия мог с помощью своих друзей, в которых у него не было недостатка и в то время, на что достаточное основание находим в стихе 6-м той же второй главы, в заметке «О сопутствовавших Иеремии на гору Нево.

Далее указывают, что если бы Иеремия и попытался перенести святыни, то встретил бы препятствие со стороны халдеев, и что он не мог сделать этого уже потому, что во время осады Иерусалима он находился в темнице и, наконец, 4-ая книга Царств (XXIV, 13) прямо указывает на то, что ковчег завета был ограблен и разрушен халдеями.

Опровержение трех последних возражений, очевидно, сводится к решению вопроса: когда именно Иеремия мог совершить приписанный ему подвиг. Самые поздние свидетельства, которые можно найти в Священном Писании относительно пребывания ковчега завета среди народа иудейского до плена вавилонского, находятся во 2-ой Паралипоменон, XXXV гл. 3 ст. Там говорится, что Иеремия, устранив идолослужение своих предшественников, готовится к торжественному празднованию Пасхи и приказывает снова водворить ковчег на его обычное место в храме Соломоновом; и его приносят из какого-то места, где был он, вероятно, скрыт, чтобы не допустить поругания святыни со стороны нечестивых царей. Несомненно, что скрывание ковчега произошло после этого события. Но, с другой стороны, скрывание ковчега Иеремиею произошло и не позже, как до третьего разграбления храма халдеями, так как в списке храмовых принадлежностей, ограбленных или уничтоженных вавилонянами (Иерем. LII, 17–23), не значится ковчега завета, не смотря на его высокую ценность и по драгоценным материалам; между тем, запись эта так подробна, что даже мелкие сосуды не пропущены. Следовательно, пророк мог скрыть священный ковчег незадолго до третьего ограбления храма вавилонянами. Вернсдорф и другие богословы, упомянутые нами уже выше, возражают, что Иеремия находился в это время в тюрьме. Но здесь следует

вспомнить, что между третьим взятием Иерусалима при Навуходоносоре и ограблением храма его полководцем Навузарданом прошел целый месяц времени (сравн. Иерем. XXXIX, 2 и LII, 6 с Иерем. LII, 12–13). В это время пророк легко мог скрыть святыни предков, так как тотчас, после третьего завоевания Иерусалима, Навуходоносор освободил его и обращался с ним с большим уважением (Иерем. XXXIX, 11). Это почтение царя вавилонского могло быть настолько велико, что Иеремия, быть может, выпросил у него позволение без помехи унести ковчег с помощью даже халдеев; тогда, понятно, не нужно было Иеремии пробираться сквозь полчища враждебных вавилонян, стоявших под городом или в самом городе, чтобы уйти с ковчегом, как думает Вернсдорф. Кроме того, выражение 2-ой Макк. кн. II-ой гл. 4 ст. „*χρηστίσμου γενηντος*“ заключает косвенное предположение, что пророку было дано от Бога откровение унести ковчег в то время, когда этой святыне не грозила еще открытая опасность со стороны вавилонян, т. е., конечно, не тогда, когда неприятельские войска уже осаждали город. а гораздо раньше. Весьма возможно, поэтому, предположить и то, что Иеремия препроводил ковчег в безопасное место еще до первого ограбления храма халдеями, пожалуй даже в царствование Иоакима, особенно если пребывание ковчега в Иерусалиме не было постоянным со времени царя Иосии. При Иоакиме везде царило нечестие и идолослужение (см, 4 Царств. XXIII, 37; 2 Паралип. XXXVI, 5–8) и потому едва ли царь, не признававший истинного Бога, и его жрецы стали бы серьезно препятствовать пророку удалить древние святыни. Это предположение тем более вероятно, что подобное же скрывание ковчега, должно быть, было сделано раньше, до воцарения Иосии, во времена нечестивого царя Манассии. Что же касается того, что ни книги Царств, ни Паралипоменон ни слова не говорят о скрывании ковчега Иеремиею, описанном во втором письме (2-ая Макк. II, 4), то вспомним, что там же ничего не говорится и о первом скрывании ковчега до воцарения Иосии. Сам Иеремия ничего не говорит про этот подвиг в книге своих пророчеств, нельзя найти известия об этом и в других книгах.

Что касается ссылки противников на 4-ю кн. Царств XXIV гл. 13 ст., где будто бы говорится, что ковчег завета был разрушен халдеями, то эта ссылка едва ли основательна, так как в словах: «все сокровища дома Господня» нет прямого указания на ковчег завета, который, хотя и принадлежал к «сокровищам» святилища, но здесь едва ли может подразумеваться, доказательством чего служит книга пророка Иеремии, в которой подробно перечисляются все взятые халдеями из храма сосуды, но ковчега завета между ними однако не упоминается (Иерем. LII, 17–23). Нет также упоминания о ковчеге и в первой книге Ездры, где перечисляются сосуды дома Господня, которые Навуходоносор взял из Иерусалима (I, 7–11).

Таким образом из всего нами сказанного ясно, что в рассказе письма о скрывании Иеремиею ковчега завета ничего нет легендарного; напротив, этот рассказ несколько не противоречит известиям канонических книг и заслуживает гораздо большего доверия, особенно по сравнению со всевозможными мнениями позднейших раввинов по вопросу о том, куда девался настоящий ковчег и какая участь постигла его. Сам же верховный совет старейшин тем более мог верить этому рассказу, что содержание его черпал из древних записей (2 Макк. II, 4), на которые он здесь же в письме и указывает и в действительном существовании которых, он даже приглашает убедиться своих египетских собратьев (2 Макк. II, 14–15). Однако упоминание этих записей, по мнению противников подлинности второго письма, является также доказательством неподлинности письма, ибо, говорят они, не мог высший иерусалимский совет старейшин, состоявший в большинстве из книжников, цитировать апокрифические сказания, как боговдохновенные, называя их „*ураφη*“ (2 Макк. II, 4). Но, понятно, возражение это имело бы силу в том только случае, если бы можно было доказать, что с употребленным старейшинами словом „*ураφη*“ действительно соединялось ими понятие боговдохновенности. Но на самом деле этого нет, так как для Священного Писания в книгах Маккавейских употребляются совсем другие выражения, как-то: „*βιβλία τα αγια*“ (1-я Макк. XII, 9), „*η ιερα βιβλος*“ (2 Макк. VIII. 23).

Таким образом, в содержании обоих писем нет ясных доказательств непринадлежности их иерусалимским удеям.

Перейдем теперь к решению вопроса: всегда ли разбираемые нами два письма были соединены со Вторую Маккавейской книгой, как неременная ее составная часть, поставленная в подлинном виде на настоящем месте? Здесь следует опровергнуть мнение Вернсдорфа и Эвальда о мнимой принадлежности начальных писем автору 2 Мак. книги; при чем достаточно указать на противоречие в известиях этих писем и самой книги (сравн. I, 7 и XV, 37), а равно на различие слога в письмах и самой книге: слог обоих писем безцветный, слог же книги – слог хорошего греческого языка. С нашим заключением о непринадлежности начальных писем автору 2 Мак. книги, вполне согласны Гримм, Бертольд, Андре и др. Однако при чтении перехода от II, 18 к II, 19-му ст. сама собою приходит мысль, что эти оба письма поставлены самим автором 2-ой Макк. книги в начале его труда¹³³.

Предположение, что не кто иной, как сам автор 2-ой Макк. книги, соединил оба письма с книгой, делается еще более вероятным при сравнении тенденции обоих писем с характером всей Второй Маккавейской книги: письма приглашают иудеев Египта на праздник в честь дня освящения храма, а второе еще обсуждает и перечисляет все его святыни; а 2-ая Маккавейская книга также, прежде всего, старается возвысить значение и важность храма Иерусалимского в глазах иудеев-читателей. В книге найдется очень мало отделов, где бы не был упомянут Иерусалимский храм, так что, можно сказать, все повествование сосредоточивается вокруг него. Так, в предисловии (II, 19) автор называет предметом своего рассказа „*τον του ιερου του μεγαλου καθαρισμον και τον τοι βομου ευκαινισμον*“, а далее (II, 22) называет Иерусалимский храм „*το περιβοητον και ολην την οικουμένην ιερων*“. Обратим также внимание на хвалебные панегирики этого святилища в III, 2; V, 15, XIII, 14; XIV, 31; XV, 17, и на то, как автор оттеняет причины, почему Бог попустил язычникам осквернить свое святилище (XV, 17–20), как автор распространяется о наказаниях, которые постигли всех погрешивших против святыни (V, 9; XIII, 18); наконец, самое его

повествование начинается с описания чуда, которое защитило храм от святотатственного покушения сирийского казначея Илиодора (III-я гл.). Припомним¹³⁴ и то, что собственно повествовательная часть книги распадается на две части и обе они также заканчиваются рассказом об установлении храмовых торжеств: первая – дня освящения храма (X, 1–8), а вторая – дня Никанорова (XV, 30–36). Тенденциозность последнего рассказа тем более бросается в глаза, что 2-ая Макк. книга передает об очищении храма Иерусалимского только после описания смерти Антиоха Епифана (X, 1), хотя хронологически это должно происходить еще раньше ее (сравн. 1 Макк. IV, 52 и VI, 16). Ясно, что рассказ об очищении храма, восстановлении богослужения и, связанном с ними празднестве, должен был еще выиграть в силе воздействия на души читателей под непосредственным впечатлением смерти лютого гонителя и врага иудеев Антиоха Епифана. Поэтому сюда особенно подходит второе письмо, которое, вслед за известием о смерти Антиоха приглашает к участию в торжестве освящения храма.

Если мы теперь сравним все сказанное о 1-ой Маккавейской книге с целью обоих поставленных в начале ее писем, то мы должны согласиться с выводом Кастена, который говорит: «Тенденция обоих писем так очевидно согласуется с тенденциями исторической части, что если компилятора нельзя назвать прямо автором этих писем, в виду различия языка и слога, то, во всяком случае, они поставлены в начале книги не кем иным, кроме него¹³⁵».

Итак тенденция всей 2-ой Маккавейской книги говорит за то, что сам автор поставил эти письма в начале своего произведения¹³⁶. Далее, самое содержание всей книги дает нам основание сказать, как отнесся автор к письмам: взял ли он их в их первоначальном виде, или он изменял и подделывал их под обиходный тон своего труда. Относительно того, как отнесся автор ко второму письму, достаточно обратить внимание на описание смерти Антиоха Епифана в письме и в самой книге. Описание смерти Антиоха Епифана в I, 13 ст.¹³⁷ отлично от описания его же смерти во 2-ой Макк. IX-ой гл. 1 ст., а это явно доказывает, что второе письмо передано автором в таком же виде, в каком

он нашел его, и очевидно, что о подделке здесь не может быть и речи – так как человек, который подделывает документы или исправляет их по своему желанию, конечно, не пропустил бы без внимания подобное искажение фактов, давно сделавшихся общеизвестными. В пользу правдивости автора, при передаче второго письма в его первоначальном виде, говорят 10–12 стихи II-ой главы, потому что иначе автор книги, конечно, позаботился бы приискать лучшую связь между отдельными стихами; внося это второе письмо в свое произведение, автор, очевидно, оставил неисправленными все эти ошибки, именно, по своей верности источникам. Та же правдивая передача подлинника замечается у автора книги и в отношении первого письма. Первое письмо так коротко, что едва ли может вызвать подозрение в подделке его. Берто¹³⁸ говорит: „Prior epistola (ср. I, 1–10) brevior est, quam quae suppositicia certis indiciis teneatur“.

Правда, Гримм замечает: «само по себе первое письмо слишком незначительно, чтобы надеяться произвести сильное впечатление»¹³⁹ и этим как бы заподозревает автора в правдивости при передаче его. Но такая краткость письма вполне оправдывается характером его, как бы некоторым посвящением в виде современных препроводительных бумаг при посылке 2 Макк. книги египетским иудеям. При таком взгляде на первое письмо станет вполне понятным, почему приглашение на торжество дня освящения храма выражено в таких кратких словах (I, 9); несомненно потому, что все содержание 2-ой Макк. книги, со всеми размышлениями автора и подробным провозглашением вслух всего иудейского народа установления ежегодного торжества дня освящения храма, было подробным раскрытием этого краткого посвящения. При этом условии вполне понятен смысл стихов 2–6-го, I-ой главы, которые высказывают ту же мысль, что и вся книга: что Израиль – народ, избранный Богом, и что одной только верностью закону он может надеяться заслужить у Бога милосердие и покровительство, а также земное временное благосостояние (сравн. IV, 17; V, 17; VI, 12; VII, 82). Правдивая передача автором книги первого письма именно таким кратким, каково оно и было, как посвящение ко второй Макк. книге,

подтверждается и тем, что автор поставил его в начале своего произведения, впереди второго письма, хотя последнее хронологически составлено несомненно ранее первого.

Итак, оба письма, стоящие в начале Второй Маккавейской книги, несомненно принадлежат иерусалимским иудеям и в неизменном виде поставлены автором 2-ой Макк. книги в начале его труда, как его составная часть.

Глава 5. Историческая достоверность книги

Приступая к разбору исторической достоверности 2 Мак. книги, всего естественнее нам привести взгляд на этот предмет самого автора ее. В своем предисловии он говорит: «Мы охотно принимаем на себя этот труд, предоставляя точное изложение подробностей историку» (II, 29). Из этих слов ясно, что сам автор не ручается за историческую достоверность своего рассказа, ясно также и то, что сам автор смотрел на свою книгу не как на историческое произведение. Из всего предисловия автора, а также из идеи и тенденции книги, разобранных нами выше, ясно, что книга эта, прежде всего, есть произведение учительное, а затем уже историческое, и то последнее – лишь постольку, поскольку история необходима была автору для подтверждения теократической идеи. О последнем справедливо замечает Кауч: «Очевидно, книга передает историю не ради ее самой, но письма и следующая за ними повествовательная часть служат практическим целям: они хотят утвердить в читателях верность закону, унаследованному от отцов, и стараются вызвать в них расположение и рвение к пониманию религии, которое проще всего назвать фарисейским, и, к нераздельно связанному с этим пониманием, обожанию Иерусалимского храма»¹⁴⁰. Характер своего произведения, прежде всего как учительного, автор утверждает даже своим обращением с письмами, поставленными им в начале книги: он сохранил их внешнюю форму, особенно второго¹⁴¹. И, понятно, автор поступил бы с ними иначе, если бы желал дать чисто историческое произведение: он взял бы из писем необходимый ему исторический материал, нисколько не заботясь о целостности их самих. Предварительное указание на характер книги тем более важно, что большинство исследователей 2-ой Макк. книги смотрят на нее, как на чисто историческое произведение, а потому при исследовании исторической достоверности ее подвергают проверке каждый, даже незначительный факт и каждую фразу, которую автор от себя влагает в уста выводимых им в рассказе лиц; не находя же такой точности, исследователи

обвиняют автора в исторических неточностях, в преувеличениях и в отсутствии хронологической последовательности в рассказываемых событиях. Итак, согласно заявлению автора 2-ой Макк. книги и характеру ее, первое всего, как произведения учительного, мы, при разборе исторической достоверности ее будем искать эту достоверность в фактах, взятых в их существенных чертах, а не в тех подробных речах, которые автор влагает в уста выводимых лиц, как, например, и учеников, и которыми старается, как говорит Кауч, «утвердить в читателях известную мысль». Приступая к разбору исторической достоверности рассказов, помещенных в первой части книги, первое всего подвергнем критике самые источники этих рассказов. Несомненно, это были письменные источники. Наименования же их „*αναγραφαί*“ (2-ая Макк. II, 13) „*απογραφαί*“ (ibid. II, 1) и „*η ιερα βιβλος*“ (ibid. ст. 4) указывают, что это не были ни канонические книги Ветхого Завета, для которых в Макк. книгах употребляется выражение „*τα βιβλια τα αγια*“ (1 Макк. XII, 9), „*η ιερα βιβλος*“ (2 Макк. VIII, 23), ни официальные летописи, о которых часто упоминается в книгах Царств и Паралипоменон, так как эти летописи известны были под определенным названием: «летопись царей иудейских» (3 Царств XIV, 29), «летопись царей израильских» (ibid. ст. 19), «книги царей иудейских и израильских» (2 Паралип. XXVII, 7; XXV III, 26), каковых названий мы не встречаем у составителей второго письма. Таким образом, записи, указанные в первой части 2-ой Макк. книги, остается признать за апокрифические сочинения, которых особенно много появилось за последние два века перед Р. Хр. Естественно, что об исторической достоверности рассказов, заимствованных из таких записей, можно судить только относительно, т. е. противоречат они или нет другим известиям, находящимся в несомненно авторитетных произведениях. Так, например, известие из записей Неемии (II, 13), как он собрал сказания о царях, пророках, о Давиде и письма царей о священных приношениях, вполне соответствует всему тому, что известно о просвещенной деятельности этого мужа. Другие вопросы, как-то: о скрывании Иеремиею скинии и ковчега завета в горе, разобраны нами в отделе о подлинности

писем. Что касается рассказа о чудесном восстановлении священного огня, о чем ничего не говорит книга Неемии и о чем вавилонская и иерусалимская гемары дают противоречивые показания и в чем видно сходство с чудом, совершенным пророком Илиею на горе Кармил, то этот рассказ должно принять только за благочестивое намерение автора придать большую степень святости Иерусалимскому храму. Перейдем теперь к разбору исторической достоверности известий, помещенных во второй части книги.

Де-Ветте во введении ко 2-ой Маккавейской книге¹⁴² так характеризует историческое достоинство последней: «Рассказ книги полон странных чудес, исторических и хронологических погрешностей и преувеличенных и произвольных приукрашиваний». Этими словами Де-Ветте как бы объединяются все возражения критиков против исторической достоверности известий 2-ой Макк. книги, ибо и все критики указывают или на мнимую странность чудес в ней, или на мнимые исторические и хронологические погрешности, или, наконец, находит в книге преувеличения и приукрашивания. Сообразно этому и мы все возражения против исторической достоверности книги разделим на три разряда: 1) на возражения против мнимой странности чудес, 2) против мнимых исторических и хронологических погрешностей и 3) против преувеличений и приукрашиваний. О «странности чудес» в книге так говорит Андре: «В книге заключается чрезмерное обилие чудесного. Сверхъестественные видения посещают и небеса и людей: то лошади в великолепной упряжи бьют копытами Илиодора, то являются двое юношей, одаренных сверхъестественной силой, блестящей красотой, в великолепных одеждах, спасают храм от осквернения (III, 25–26 и 33). Далее блестящие всадники на блистающих золотом лошадях бросаются в самый пыл битвы, охраняют от ран и опасности Иуду Маккавея и поражают громовыми стрелами ослепленных и растерянных врагов (X, 29–30). Иудеев ведет в сражение воин в белой одежде и потрясает золотым оружием (XI, 8). В продолжение целых сорока дней являются целые полчища всадников, «парящих на воздухе», в золотых шлемах,

с копьями в руках, далее эскадроны лошадей в боевом порядке, взаимные атаки и поражения, мелькающие щиты, масса дротиков, обнаженных мечей, стрел, блистающих золотых украшений и всякого рода вооружений (V, 2–4). В последней главе упоминается еще видение. Ония, бывший великий первосвященник, является Иуде Маккавею и ведет с собою пророка Иеремию; пророк вручает герою золотой меч и предсказывает ему победу: «Возьми священный меч, как дар самого Бога, говорит он, им ты поразишь врагов»¹⁴³. Эти-то все рассказы, Андре и другие ученые, и относят к разряду странных чудес, несомненно, по их мнению, подрывающих историческую достоверность исследуемой нами книги.

Против такого возражения должно сказать, что чудо, в известном рассказе, еще не говорит против достоверности самогорассказа, в противном случае должно доказать или вообще невозможность чудес, или что данное чудо в рассказе невозможно. Но против невозможности вообще чудес говорит и опыт, и история¹⁴⁴; что же касается второго пункта, т. е. невозможности какого-либо отдельно взятого чуда, то и это в отношении чудес 2 Мак. книги неприложимо. Все чудеса в известиях книги, с таким старанием сгруппированные Андре, на самом деле совершенно не заключают в себе ничего такого, что говорило бы против возможности их. Возьмем хотя бы чудо из рассказа книги о дерзкой попытке Илиодора ограбить Иерусалимский храм. В этом рассказе передается, что Господь не допустил совершиться этому святотатственному покушению, послав страшного всадника, который поразил вошедшего в святилище Илиодора; когда же последний упал, то явились еще два другие юноши, которые непрестанно бичевали его, налагая ему многие раны, так что он в конце-концов был унесен оттуда в совершенно беспомощном состоянии. Немного позже те же двое юношей опять явились ему и заявили, что Господь по молитве первосвященника Онии дарует ему жизнь (III, 24–34). Но что невероятного в этом рассказе? Напротив, он очень напоминает собою многие примеры из канонических книг Ветхого Завета, примеры того, как Господь защищал своих избранных, посылая им иногда видимую помощь в лице

небожителей¹⁴⁵. Возьмем другое чудо из 2 Мак. книги: двукратное явление иудеям ангелов, которые оказывали им видимую помощь в их борьбе с врагами. Первое явление было при упорном сражении между войском Тимофея и иудеями¹⁴⁶, когда последним на помощь явились с неба пять величественных мужей; они взяли Иуду Маккавея в середину к себе, покрывая его своим вооружением, и сохранили его невредимым; на противников же они бросали стрелы и молнии, так что они были ослеплены и бежали. Второе явление было, когда Лисий двинулся с войском против Иерусалима (XI, 8). В это время иудеям, выступившим против него, явился всадник в белой одежде и предводительствовал ими.

Чудо двукратного явления иудеям ангелов по характеру совершенно подобно чуду с Илиодором – оно не включает в себе ничего невероятного. Несколько иным по характеру является рассказ о явлении в продолжение 40 дней над Иерусалимом сражающихся отрядов войска (V, 2–3). Но и в этом нельзя указать чего-нибудь невероятного. Такое же явление ополчившихся ангелов мы встречаем и в книге Бытия (XXXII, 1–2), где рассказывается о явлении патриарху Иакову «ополчения Божия». Кроме того, вероятность последнего чудесного рассказа оправдывается и тою связью между высшим духовным миром и миром чувственным, в силу которой иногда поднимается таинственная завеса, разделяющая эти два мира, и мы наблюдаем участие духовного мира в судьбах мира чувственного.

При таком тесном взаимоотношении двух миров – духовного и чувственного – совсем уже нет ничего невероятного в рассказе о бывшем при Иуде, перед битвою его с Никанором, сновидении, в котором Иуда видел первосвященника Онию и пророка Иеремию молящимися о народе и о святом городе Иерусалиме; пророк Иеремия передал при этом Иуде золотой меч, которым он должен был сокрушить врагов (XV, 12–16). История записала на свои скрижали не мало совершенно подобных сновидений, так что последний рассказ можно скорее отнести к естественным явлениям, правда, еще не выясненным

научно, но и не заключающим в себе чего-либо невероятного, небывалого.

Перейдем теперь ко второй группе возражений, историческим и хронологическим погрешностям, заключающимся будто бы в книге. Первее всего разберем исторические факты, рассказы о которых в книге будто бы неправдоподобны и не выдерживают исторической критики. При этом, как мы уже выше сказали, мы, сообразно характеру книги, как произведения учительного, не будем останавливаться на каждой подробности, на каждом незначительном факте, за достоверность чего не ручается и сам автор, а ограничимся только выдающимися событиями, представляющими как бы некоторое несоответствие известиям Первой Маккавейской книги, историческая достоверность которой считается более твердою.

Почти все новейшие критики исторической достоверности известий 2 Макк. книги заимствуют свои воззрения у Гримма. Вот почему и мы, при разборе мнимых несоответствий, будем иметь в виду главным образом воззрения Гримма. Первую историческую погрешность Гримм усматривает в отделе книги с IV, 7– VII, 42. «Эта часть, – говорит Гримм, – представляет весьма богатый по содержанию исторический комментарий и неоцененное дополнение к 1-ой книге Маккавейской I, 10–64, исключая рассказа о присутствии царя Антиоха IV при мученических сценах в Иерусалиме. Факт присутствия царя на казнях в историческом отношении является решительно ложным¹⁴⁷. Итак, первая историческая погрешность книги, по Гримму, – это известие ее о присутствии Антиоха Епифана при мученической кончине семи братьев. По связи рассказа, начиная с 1-го ст. VI-ой гл., говорит Гримм, предполагается, что местом мучения был Иерусалим или вообще Иудея, а при таком условии нельзя допустить присутствие Антиоха, который в это время находился вне Иудеи¹⁴⁸. Предполагать же, что местом мучения была Антиохия, это, по Гримму, произвол, так как едва ли бы такое важное событие, как перенесение места мучений в главный город царства, осталось в книге неупомянутым. Очевидно, значит, что повествователь, заставляя царя

присутствовать при указанном событии, противоречит самому себе. Против этого возражения Гримма должно сказать следующее. По связи речи с 1-го ст. VI-ой гл. одинаково удобно признать местом мучения и другой город – не Иерусалим, а, имея в виду 8 и 9-ый ст. VI-ой гл., может быть даже удобнее признать таковым местом другой город. По этому поводу Вигуру говорит: «По общему убеждению восточной и западной церковей сцена мученичества происходила в Антиохии; при чем одни древние сказания могут объяснить, каким образом перенеслось за пределы Иудеи событие, которое по всему натуральному порядку вещей должно было происходить в Иерусалиме»¹⁴⁹. Но если допустить с Гриммом местом мученичества Иерусалим, а, следовательно, и пребывание там Антиоха, то неупоминание автором 2-ой Макк. книги о его возвращении в Иерусалим не говорит еще против достоверности этого факта. Автор книги, как мы уже и выше сказали, не имел в виду подробного и последовательного изложения исторических событий, вот почему он мог оставить без упоминания возвращение Антиоха. Недомолвки подобного рода часто попадают и у других писателей; у автора же 2 Макк. книги такой прием изложения именно и практикуется: например, в VII-ой главе автор говорит о присутствии Антиоха при смерти семи братьев и, не сказав в VIII-ой главе ни слова о нем, в IX-ой гл. вдруг говорит о возвращении его (Антиоха) из Персии (VII, 1–42; VIII, 1–86; IX, 1). Таким образом, возражение Гримма и согласных с ним, в этом пункте, критиков против достоверности факта присутствия Антиоха при казнях семи мучеников, не имеет под собою ни одного солидного основания.

К разобранному только что возражению Гримма некоторые противники добавляют, что Антиох не был так жесток, как говорит рассказ книги. Однако 1-ая Маккавейская книга, свидетельство которой, как мы выше заметили, уважается почти всеми, сообщает нам, что Антиох Епифан издал указ о смертной казни для всякого, кто будет соблюдать еврейский закон (1 Макк. I, 52); его ненависть против иудеев выразилась в приказаниях, которые он дал Лисию при отезде в Персию: всячески теснить и истреблять израильтян, пока не уничтожится

имя их (1 Макк. III, 8436). Приведенных фактов достаточно, чтобы видеть, что автор 2 Мак. книги не клеветает на Антиоха и не преувеличивает казни семи мучеников. А что в натуре Антиоха Епифана было природное добродушие, этого не отрицает и 2-ая Макк. книга. По словам ее, он плакал при известии об убийстве первосвященника Онии (IV, 87), а во время своей тяжелой болезни он выказал себя кротким и благодушно расположенным, хотя бы и в силу крайних страданий (IX, 11). Однако при всем природном благодушии, Антиох Епифан отличался крайним легкомыслием и непостоянством. Эвальд¹⁵⁰ говорит: «Продолжительное пребывание Антиоха в Риме и вся несоразмерность такого порядка вещей лишили равновесия его живую натуру и еще раньше царствования приучили его к тревожной, беспокойной жизни, внушающей опасения». Кроме того, в Антиохе развилось крайнее недоверие к иудеям, которое заронила в его душе партия тиранов вроде Иасона и Менелая (2 Макк. IV, 7, сравн. 1 Макк. I, 46, 52) своими вечными подозрениями против своих братьев по вере.

Далее возьмем возражение Гримма против рассказа книги о месте и обстоятельствах смерти Антиоха Епифана. По рассказу девятой главы 2 Мак. книги Антиох пытался ограбить храм, в так называемом Персеполе (*την λεγομενην Περσεπολην*), но это не удалось ему и он должен был со стыдом возвратиться оттуда. Когда же он находился близ Екбатаны, ему донесли о том, что случилось с Никанором и Тимофеем. Получив это известие, Антиох «воспылал гневом» и поклялся отомстить Иудеям, но был поражен смертельною болезнью, от которой и умер. Пред смертью он молил Господа о помиловании, обещаясь «всякому обитаемому месту возвещать силу Божию». Но, не получив исцеления, Антиох написал к иудеям письмо, нмевшее значение окружного послания. В этом письме Антиох, уведомляя иудеев о своей тяжкой болезни и напоминая им об их благорасположении к нему, говорит, что хотя он и не потерял еще надежды на выздоровление, однако, заботясь об общей безопасности, он нашел необходимым назначить себе преемником сына своего Антиоха, которого, уже раньше во время своих походов в

верхние сатрапии, часто (*ον πολλακίς ανατρεχων εις τας επανω σατραπειας*) весьма многим из иудеев препоручал и представлял. В заключении письма Антиох, напомнив иудеям о своих к ним благодеяниях, просит их сохранить их теперешнее благорасположение к нему и его сыну.

Против этого рассказа Гримм говорит: «В главе девятой решительно фальшиво известие о месте и роде смерти Антиоха IV, вымышлено письмо, обращенное этим царем в последние минуты, и неверно также сообщение IX-ой гл. 29-го ст., будто Филипп тотчас после смерти Антиоха IV бежал в Египет к Птоломею Филадельфу¹⁵¹. Возражение против известия 2 Макк. книги о месте смерти Антиоха IV-го основано на мнимом несоответствии его с известием Первой Маккавейской книги (VI, 1–4), по которой Антиох пытался ограбить храм не в городе Персеполе, а в Елимаисе и отсюда затем отправился не в Екбатану, а в Вавилон и по дороге туда умер. Но нельзя сказать, что это за город был Елимаис, так как в Персии не было ни одного города с таким именем. А потому мы в праве предполагать в выражении „*Ελυμαίς εν τη Περσίδι πόλις*“ ошибку. Можно думать, что под словом „*Ελυμαίς*“ нужно разуместь целую область Елам (Кн. прор. Даниила VIII, 2), а не город; тогда и смысл известия 1-ой Маккавейской книги будет тот, что Антиох хотел ограбить в Персии в провинции Елимаидской город, но какой именно, – неизвестно. Подтверждение своему предположению мы можем находить в том, что многие древние рукописи¹⁵² имеют перед словом „*Ελυμαίς*“ предлог „*εν*“ а также и в свидетельствах Полибия¹⁵³ и Аппиана¹⁵⁴, которые, повторяя известие Первой Маккавейской книги об этом событии, о названии города ничего не говорят. Сопоставляя эти свидетельства с известием 2 Макк. книги, что Антиох хотел ограбить город Персеполь, мы в праве видеть в этом известии 2 Макк. книги не погрешность, а, напротив, историческую подробность, о которой другие исторические источники умалчивают. Против нашего предположения можно бы возразить, что в провинции Елимаидской не было города Персеполя, но, кроме названия собственно провинции Елимаидской, Св. Писание словом „*Ελυμαίς*“ обозначает иногда

и весь Иран (Исаии XXI, 2; Иерем. XXV, 25), к которому принадлежал также и город Персеполь¹⁵⁵.

Сомнение в достоверности известия о месте смерти Антиоха вызывается еще будто бы неправдоподобным показанием книги направления пути, принятого Антиохом по уходе его из Персеполя. «Невероятно, – говорят Гримм¹⁵⁶, Кейль¹⁵⁷ и др., чтобы Антиох, в момент получения известий из Палестины, находился «близ» Екбатаны, так как дорога в Вавилон, куда он, по известию первой книги, направился из Персеполя, лежала через Сузы, но не через Екбатану, лежавшую на 40 миль севернее Суз.

Но точный перевод греческого выражения „*κατ Εκβαταναν*“ (IX, 3) «против Екбатаны» вполне устраняет это мнимое несоответствие, так как при таком переводе смысл текста получается тот, что Антиох находился в том месте, где сначала общая военная дорога, ведущая из Персеполя через Сузы в Вавилон, ответвлялась в сторону Екбатаны. Верность предположения подтверждается известием Полибия, который говорит, что Антиох умер в Табе в Персии¹⁵⁸, а этот город лежал на военной дороге именно из Персеполя в Екбатану почти в 70-ти милях от последней¹⁵⁹. Принимая же во внимание то, что Сузы лежали только в 40-ка милях к югу от Екбатаны, мы должны признать, что дорога в Екбатаны и Вавилон сначала шла общая, а при этом падает и мнимое противоречие между рассказом второй и первой книг. Таким образом, по известию первой книги, Антиох отправился в путь с намерением возвратиться в Вавилон, а по известию второй он умер ранее, чем успел достигнуть конца своего путешествия.

Далее Гримм возражает против рассказа 2 Макк. книги относительно болезни Антиоха и посланного им иудеям письма, утверждая, что письмо, по своему содержанию, стоит в противоречии как с тем положением, в каком находился Антиох при написании его, так и с известным, очень жестоким отношением его к иудеям; так, по замечанию стиха 18-го, Антиох, отчаявшись в своем выздоровлении, пишет иудеям имевшее значение мольбы (*ικετηρια*) письмо, между тем в самом письме он говорит, что еще имеет большую надежду на

выздоровление: кроме того, и самое письмо будто бы несколько не заключает в себе характера мольбы¹⁶⁰.

Мы соглашаемся, что рассказ книги о болезни Антиоха автором ее приукрашен. В рассказе ясно просвечивает личное отвращение автора к заклятому врагу иудеев; но понятно, что ради этого оспаривать историческую суть рассказа несправедливо. Несправедливо также заявление Гримма, будто, по мнению автора, 2 Мак. книги непосредственно за богохульствами Антиоха (ст. 4-ый) у него во внутренностях образовалось что-то вроде червей. Наш автор, напротив, говорит, что царь прежде упал с колесницы и сильно повредил себе все члены и уже вследствие этого у него в теле завелись черви, которые и вышли наружу. По словам Шольца, падение с колесницы могло причинить перелом спинного хребта и воспалительный антонов огонь, который сделался пагубным особенно потому, что здоровье Антиоха было уже расстроено пьянством и беспорядочным образом жизни. Итак течение болезни в книге изображено вполне правильно. Нельзя, понятно, здесь отрицать и Божьей кары. И сколько еще аналогичных фактов находим мы в истории и неужели считать их сказками только потому, что они не легко поддаются объяснению! Невольно вспоминается сходная же участь Ирода Великого, которого терзала страшнейшая боль во всех членах и тоже черви развелись у него в теле – в гнойных струпах и он не мог дышать от своего собственного смрада¹⁶¹.

Что же касается указанных Гриммом противоречий, то они легко устранимы. Так, замечание 18-го стиха «отчаявшись в своем выздоровлении» вполне естественно отнести на счет автора 2 Макк. книги; слова же Антиоха, что он «оказывал иудеям благодеяния» (IX. 26), имеют в виду то время, когда Антиох был, действительно, благосклонен к иудеям вообще, как это мы и выше отмечали, и, в особенности, вероятно, к тем из них, которые склонялись к эллинизму. Совершенно незаслужен упрек Гримма, что в письме нет и следа умоляющей просьбы – *ικετηρία* (ст. 18). Снисхождение царя, когда он называет иудеев своими лучшими гражданами, желает им счастья и благоденствия (ст. 19) и взывает к ним с просьбою сохранить

верность ему и сыну его (ст. 26), достаточно подтверждаем характеристику письма, как одного из „*ἐπιστολὴ ἰκετηρίας ταξινεχοῦσα*“. Мнимую неподлинность письма Гримм утверждает также на содержании стиха 25-го, где Антиох говорит о своих будто бы частых походах в верхние сатрапии. «Так не мог выражаться, – говорит Гримм¹⁶², – Антиох, если бы он действительно написал это послание». Но слово „*πολλakis*“ относится не к „*ανατρεχων*“, а к словам „*παρακατετιυε μην και συνστων*“, так что точный перевод и смысл текста и не говорит о множестве походов Антиоха. Под иудеями, коим Антиох прежде поручал и теперь поручает своего сына Антиоха Евпатора, разумеются те отступники, которые массами отпали от веры отцов во время правления безбожного первосвященника Иасона (2 Макк. IV, 7) и позднее, во время открытых преследований Епифана, и этим, несомненно, заслужили царскую милость (1 Макк. I, 43, 52).

Что касается того, что в письме мы не находим хронологической даты, то это объясняется тем, что автор приводит письмо не буквально, а в его существенном содержании. Итак, письмо Антиоха к иудеям, действительно, было и оно имело характер окружного послания, и в нем Антиох желал указать и рекомендовать иудеям своего преемника, которому могла грозить опасность со стороны законного претендента на престол – Димитрия, жившего в то время заложником в Риме.

Разберем теперь противоречие, которое будто бы существует между второй и первой книгами относительно определения того периода времени, в продолжение которого храм находился в запустении¹⁶³. По известию второй книги запустение храма продолжалось два года (X, 3), по словам же Первой Макк. книги (I, 54) храм был осквернен 25-го Хаслева 145 г. и снова освящен в тот же самый месяц и день 148-го г. (IV, 52). Ясно, что по известию Первой Макк. книги жертвоприношения прекратились на три года. Итак, каким же образом вторая книга насчитывает только два года? Попытки разрешить это противоречие начались еще с Фрелиха¹⁶⁴, Цигои¹⁶⁵ в своем труде разбирает мнение по данному вопросу

Фрѐлиха, Кейля¹⁶⁶ и согласных с ними по решению данного вопроса Вельте¹⁶⁷ и Шольца¹⁶⁸. По уверению всех означенных ученых, первая языческая жертва, осквернившая Иерусалимский храм, была принесена 25-го Хаслева 146-го года эры Селевк. и, следовательно, иудеи могли еще совершать жертвоприношения в течение всего 146-го года. Однако Цигои справедливо говорит, что такое толкование не выдерживает критики, По словам 1-ой Макк. (1, 54) „βδελυγμα ερημωσ“ появилась в храме 15-го Хаслева 145-го г. Иосиф Флавий¹⁶⁹ думает, что под „βδελυγμα ερημωσ“ нужно понимать небольшой идольский алтарь, воздвигнутый выше алтаря истинного Бога. Стих 59-ый ясно говорит о таком жертвеннике и подтверждает мнение Иосифа Флавия. Итак, по словам означенных ученых, на этом жертвеннике, целый год не приносилось ни одной жертвы языческой. Но, имея в виду, что в других местах повсюду курились жертвы даже на улицах и у дверей домов (1 Макк. I, 55), странно предполагать, при такой обстановке, возможность для евреев приносить жертвы в продолжение 146-го года. Кроме того, должно считать слишком большой натяжкой перестановку 25-го Хаслева на 146-ой г. в стихе 59-ом. Если бы даже храм Иерусалимский и не был осквернен в 146-м г., то и тогда иудеи не могли бы справлять свои праздники в Иерусалиме и приносить жертвы. В этом году, а частью и в предшествующем, должно было происходить жесточайшее гонение на приверженцев закона Моисеева (1 Макк. I, 57–64) и бегство последних в горы и пустыню (1 Макк. II, 15, 28, 29). Маттафия бежал в свой родной город Модину и поднял там восстание против распоряжений царя Антиоха Епифана несомненно вскоре после осквернения храма (1 Макк. II, 1–13). По словам 1-ой Макк. кн. (II, 40), Маттафия умер в 146-м г. эры Селевк., а по словам Иосифа Флавия он целый год был вождем народа¹⁷⁰. Стало быть, его общественная деятельность началась около конца 145-го года, а Маттафия еще при начале восстания жаловался, что святилище находится в руках язычников и осквернено, и опустошено ими (1 Макк. II, 7, 12). Таким образом, мы должны держаться согласно и с известием Иосифа¹⁷¹, что, действительно, перерыв иудейского

жертвенного служения в Иерусалимском храме продолжался три года. Этим убеждением, по мнению Цигои, руководствовались и наиболее древние толкователи Оерарий, Салиан, Корнелий а Ляпиде, Кальмет и, между новейшими, Патриций, когда стремились два года во 2-ой Макк. (X, 3) засчитать с того времени, как во главе соотечественников, встал Иуда и начал бороться за свободу прав своей родины (1 Макк. III, 1; 2 Макк. VIII, 1). Цигои разделяет этот последний взгляд. Автор второй книги в гл. VIII-ой, по этому взгляду, как бы вводит нас в новый период времени, в эпоху Иуды Маккавея и его победоносных битв с язычниками, а первой и главнейшей целью этой борьбы, борцов веры несомненно должно было быть завоевание Иерусалима и восстановление опустошенного и оскверненного святилища. Весьма вероятно, „biennium“ 2-ой Макк. X, 3 означает время, когда, наконец, цель эта была достигнута и жертвоприношение в храме было возобновлено. Автор как бы не касается деятельности Маттафии, а со времени появления Иуды прошло именно два года. Разделяя такой взгляд, Цигои высказывает и свой собственный. Он говорит: «Слова 3-го ст. X-ой главы „μετά διετή χρόνον“ означают продолжительность перерыва богослужения в Иерусалимском храме. Автору нашему следовало бы включить слова „μετά διετή χρόνον“ в стих 1-ый, где говорится о взятии города и храма. Хронологическая ошибка, которая находится во 2-ой Макк. X, 3, незначительна и легко выясняется. Храм был осквернен 25-го Хаслева 145-го года эры Селевк. и снова освящен в тот же день, того же месяца, но 148-го года. На этот промежуток времени и прерывалось иудейское богослужение. Если теперь, говорит Цигои, по словам 2-ой Макк. кн. X-ой гл, 3-го ст. богослужение снова появилось „μετά διετή χρόνον“, то это указание немножко неопределенно, но ничуть не ложно. Выражение „μετά διετή χρόνον“ не должно было прямо означать два года (δύο ετη), но скорее приблизительно больше; всего ближе перевести его «около двух лет». Автор наверно не принял во внимание 145-ый год, так как осквернение храма последовало в самом конце его, и включил только 146-ой и 147-ой годы, да еще остающиеся месяцы 148-го года и, этот именно

период времени, обозначил выражением „μετά διετή χρόνον”¹⁷². Мы вполне присоединяемся к этому взгляду Цигои, тем более, что целью автора 2 Мак. книги было просто изложить вкратце главные факты на пользу читателю, но не заниматься строгим анализом их, и вполне возможно, что точный счет годов запустения храма автор считал для себя за ту подробность, от занятия которою, как мы уже и выше говорили, он устранил себя с самого начала (II, 25, 29, 30).

Перейдем теперь к разбору возражений против достоверности рассказов 2 Макк. книги о военных подвигах Иуды Маккавея. Большинство исследователей возражают особенно против достоверности одиннадцатой главы, где рассказывается о походе в Иудею сирийского военачальника Лисия. Эйхгорн, Гримм, Берто, Кейль, Кастен¹⁷³ и др. отождествляют этот поход Лисия с тем походом его, о котором говорится в 1-ой Макк. кн. IV, 28–35 ст., и потому упрекают автора книги за то, что он поход Лисия, который, по данным 1-ой Макк. книги (IV, 26–36) был предпринят за год до смерти Антиоха IV, переносит в эпоху Антиоха V-го.

Некоторые же исследователи, как, например, Гроций¹⁷⁴, за ним Эвальд¹⁷⁵, утверждают, что рассказ об этом походе Лисия изложен во 2 Мак. книге два раза: в главе XI-ой и XIII-ой, и, таким образом, отождествляют его с походом, рассказываемым в VI-ой главе Первой Маккавейской книги. Последнее отождествление, однако, вполне опровергается основаниями, приводимыми Гриммом в подтверждение своего мнения о параллелизме между 1-ой Макк. IV, 28–35 и 2 Макк. XI, 1–12, а потом между 1-ой Макк. VI, 28–57 и 2 Макк. XIII, 1–24. Гримм полагает, что в главе XI-ой и XIII-ой второй книги рассказывается о двух различных походах Лисия. Это он подтверждает следующими соображениями: а) первый поход Лисий предпринял один (I Макк. IV, 28; 2 Макк. XI, 1–XII, 1), второй же он предпринял в сопровождении юного царя (1 Макк. VI, 28–57; 2 Макк. XIII, 1; б) по 2-ой Макк. XII гл. за войной с Лисием последовали различные стычки с соседними народами, именно, как это и сказано в V-ой гл. 1-ой Макк. книги: с) обе книги относят первый поход к одному и тому же 148-му году эры

Селевкидов (1 Макк. III, 37; IV, 28; 2 Макк. XI, 21, 33, 38)¹⁷⁶. Итак, этими доводами Гримма вполне опровергается мнение Гроция и Эвальда и ими доказывается, что гл. XI-ая и XIII-ая Второй Макк. книги говорят о различных походах, но этими доводами совершенно не доказывается главное положение Гримма и его последователей о параллелизме X1-ой гл. 2 Макк. и IV, 26–35 1-ой Макк., а, следовательно, недоказанным остается и обвинение, будто автор второй книги поход Лисия, бывший ири Антиохе Епифане, перенес в эпоху Антиоха V-го. Гримм, как мы видели, приводит три аргумента в пользу параллелизма 2-ой Макк. X I, 1–12 и 1 Макк. IV, 26–85. Что касается одинаковой хронологической даты этих двух походов. то этот аргумент, приводимый Гриммом, не может служить ему опорой уже по тому одному, что сам он письма, откуда берет хронологическую дату, считает неподлинными¹⁷⁷. Но и кроме того должно сказать, что тождество хронологической даты I-ой и 2-ой Маккавейских книг о сродных в этих книгах событиях вовсе еще не говорит и за тождество самых фактов. И это нетрудно объяснить различным вообще летосчислением 1-ой и 2-ой Маккавейских книг, в силу чего, 2 ая Маккавейская книга все события, действительно тождественные с событиями 1-ой Макк. книги, всегда отмечает одним годом меньше. Отсюда нетрудно видеть, что 148-ой год эры Селевкидов второй книги соответствует в 1-ой Макк. книге 149-му году той же эры. Таким образом различие походов 1-ой Макк. IV гл. 28–34 ст. и 2-ой Макк. XI-ой гл. 1–12 ст. становится вполне понятным, так как хронологические даты того и другого, на самом деле, оказываются различными. Различие же летосчислений первой и второй книг Маккавейских легко проверяется сопоставлением некоторых мест обеих книг, где несомненно говорится об одних и тех же событиях. Так, по 1-ой Макк. VI, 20–31 поход Антиоха Евпатора относится к 150-му году, а по 2-ой Макк. XIII, 1 этот поход относится к 149-му году.

Много было высказано учеными разнообразных предположений для объяснения такого различия в летосчислениях первой и второй Маккавейск. книг¹⁷⁸. Из всех предположений мы приведем два, наиболее заслуживающие

внимания: а) и первая и вторая книги употребляют одинаковое счисление – эру Селевкидов, но только первая книга начинается ее вместе с сиро-македонянами с 312-го года до Рожд. Хр., а вторая вместе с халдео-вавилонянами с 311-го года до Рожд. Хр.¹⁷⁹; б) и первая и вторая книги исходным годом для своего счисления принимают 312-ый год до Рожд. Хр., но только первая, следуя еврейскому обычаю, начинается год с весеннего месяца Нисана, а вторая, следуя сирийскому счислению, с осеннего месяца Тишри¹⁸⁰. Мы не находим ни в той, ни в другой книге данных, чтобы сказать, какое из приведенных двух предположений вернее. Герцфельд и Цигои¹⁸¹ второе предположение основывают на том факте, что обе книги, несмотря на различие летосчислений, отдельные тождественные факты ставят в одном году, напр, в 1-ой Макк. VII, 1 и 2-ой Макк. XIV, 1–4. Во 2-ой Макк. XIV, 1–4 говорится о том, что Алким пришел к Димитрию непосредственно за воцарением последнего, причем указывается тот самый 151-ый год, каким в 1-ой Макк. VII, 1 ст. обозначено самое событие воцаренья. Это совпадение хронологических чисел, по Герцфельду и Цигои, объясняется только тем, что, начиная с осени, числа годов в первой и второй книгах всегда совпадали. Несомненно, вывод, сделанный Герцфельдом и Цигои, правилен, но он не может быть принят потому, что построен на ложном фундаменте. Верно, что приход Алкима к Димитрию отмечен под 151-м годом, но совершился он не непосредственно за тем событием, о котором говорится в 1-ой Макк. VII, 1, как думают Герцфельд и Цигои, а тогда, когда Димитрий овладел всем Сирийским царством, что легко можно видеть из смысла дальнейшего рассказа XIV-ой гл. второй книги; это же условие могло осуществиться не ранее, как через год. т. е. в 152-м году по 1-ой Маккавейской книге.

Таким образом мы не можем сказать, разногласят ли 1-ая и 2-ая книги на целый год или на шесть месяцев. С уверенностью можно сказать лишь одно, а именно, что Вторая Макк. книга начинается год с осеннего месяца Тишри, так как этим только можно объяснить то обстоятельство, что следующий после месяца Диоскоринфия 148-го года месяц Ксанфик (XI, 21, 83),

соответствующий первому еврейскому месяцу Нисану¹⁸², относится к тому же самому году. При таком несомненно различном летосчислении Первой и Второй Маккавейских книг хронологические даты походов 1-ой Макк. IV, 28–34 и 2-ой Макк. XI, 1–12 должны считаться различными. Таким образом, хронологические даты, разбираемых нами походов, не только не говорят в пользу Гримма и не противоречат признанию этих походов различными, но, напротив, именно подтверждают это самое различие походов и освобождают вторую книгу от неосновательных обвинений Гримма в искажении автором исторических фактов.

Что касается других двух аргументов, приводимых Гриммом в подтверждение своего предположения, то должно сказать, что эти аргументы не настолько убедительны, чтобы можно было забыть то несоответствие, какое существует между 2-ой Макк. XI-ой гл. и 1-ой Макк. IV, 26–35¹⁸³.

Цигои¹⁸⁴ обстоятельно и справедливо доказывает полное несоответствие между походами 2-ой Макк. XI-ой гл. и 1-ой Макк. IV, 26–35. Это несоответствие, по мнению Цигои, заключается в следующем: а) прежде очищения храма Иерусалим был во власти язычников, храм был опустошен и осквернен, священники оставались без дела, были в скорби и унижении (1-ая Макк. III, 45, 51; IV, 38). Если же теперь, по 2-ой Макк. XI, 2–3, Лисий идет в Иудею с намерением Иерусалим сделать местом жительства эллинов, храм обложить налогом, а священноначалие сделать ежегодно продажным, то значит, к тому времени, к которому относится поход XI-ой главы, обстоятельства значительно изменились: иудеи должны были уже в то время владеть Иерусалимом и храмом, последний должен был быть освящен и в нем должно было совершаться священниками богослужение. Только в таком случае может быть понятным указанное намерение Лисия.

Таким образом:

а) Поход 2-ой Макк. XI-ой гл. должен быть отнесен ко времени после очищения в 25-ый день Хаслева 148-го г. Иерусалимского храма, между тем как поход, о котором говорится в 1-ой Макк. IV, 26–35, был предпринят, по крайней

мере, за несколько недель до этого события. О последнем можно судить по приготовлениям ко дню очищения храма, происходившим после победы над Лисием (сравн. 1 Макк. IV, 38–49).

б) Когда Иуда услышал, что Лисий вторгся в Иудею и осаждает Вефсуру, то он решился идти, чтобы помочь братьям („ἐπιβοηθεῖν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτῶν“ – 2-ая Макк. XI, 7), очевидное указание на то, что в Вефсуре был иудейский гарнизон. Но укрепление Вефсуры и оставление в ней гарнизона совершилось уже после описанного в 1-ой Макк. IV, 26–35 похода, и таким образом в замечании 7-го стиха XI-ой главы второй книги мы имеем новое доказательство того, что поход 2-ой Макк. XI-ой гл. относится к более позднему времени, чем поход 1 Макк. IV, 26–85.

в) Решительно против отождествления похода 2-ой Макк. XI-ой гл. и 1-ой Макк. IV, 26–34 говорит, наконец, то обстоятельство, что поход, описанный в XI-ой гл. 2-ой Макк. книги, закончился миром Лисия с иудеями, между тем как о походе, описанном в IV, 26–34, 1-ой Макк., ничего подобного не упоминается, даже, напротив, говорится, что Лисий, потерпев поражение, отправился в Антиохию, набрал чужеземцев и, увеличив бывшее войско, думал снова идти в Иудею (IV, 35). Вот об этом-то походе, на который только намекает последними словами первая книга, и рассказывается подробно в XI-ой главе второй книги.

Нам неизвестно, почему умолчала об этом событии Первая Маккавейская книга, но, только благодаря этому, рассказ второй книги является важным восполнением этого пробела. Таким образом, мы должны признать неправильным мнение Эйхгорна, Гримма, Берто, Кейля, Кастена и др., будто автор второй книги относит ко времени царствования Антиоха Евпатора тот поход Лисия, который случился на самом деле еще при Антиохе Епифане.

К числу исторических погрешностей, допущенных будто бы автором 2 Мак. книги, критики относят и четыре письма, касающиеся переговоров между иудеями и Лисием (XI-ая гл.). Эйхгорн, Бертольд, Гримм, Эвальд и др. признают эти письма

вымышленными¹⁸⁵, Берто же с Кейлем и некоторыми другими исследователями признают их подлинными, но утверждают, что они, автором книги, поставлены не на месте, что они относятся к тому походу Лисия, о котором повествует XIII-ая глава, там они и должны быть поставлены¹⁸⁶. Таким образом, Кейль и Берто утверждают, будто бы автор 2 Макк. книги перепутал обстоятельства двух совершенно различных событий. В подтверждение своего мнения, упомянутые критики ссылаются на мнимое тождество похода XI-ой гл. 2-ой Макк. книги с походом I-ой Макк. IV, 35 (тождество, нами выше уже опровергнутое); именно они указывают на 36-ой ст. IV гл. 1-ой Макк. книги, где говорится, что Лисий, после своего поражения, отправился в Антиохию для того, чтобы набрать новое войско и продолжать войну, и что он, таким образом, вовсе не намерен был тогда заключать с иудеями столь выгодный для последних мир¹⁸⁷.

Мы уже указывали выше на пропуск первую книгу разбираемого похода, а потому и заметку первой книги нужно относить к началу рассматриваемого нами похода, а не к концу его. Политические же события этого времени, т. е. конца войны, описанной во 2-ой Макк. кн. XI-ой главе, именно требовали от Лисия такого мира с иудеями; таким событием была смерть Антиоха Епифана и назначение последним в опекуны своему сыну, Антиоху Евпатору, одного из друзей своих, Филиппа (1 Макк. VI, 14). Вполне естественно, что Лисий, желая удержать за собою звание руководителя царя и боясь соперника, поспешил заключить с иудеями мир, причем старался привлечь их на свою сторону обещанием им многих выгодных для них условий. Этим последним обстоятельством очень легко объясняется и то заискивающее отношение Лисия к иудеям, какое проглядывает в его письме к ним. Здесь он всюду старается выставить себя их другом и даже письмо царя к ним старается выставить, как результата своего ходатайства о них перед царем (XI, 18).

Кроме мнимой неуместности писем в XI-ой главе критики находят противоречия и ошибки в самом содержании писем. Неправдоподобно, возражают, что иудеи, победители Лисия,

обращаются к нему с ходатайством – с просьбой (*ηξιουν* – XI, 17; *αιρετιζοντας* – XI, 24), или же, что царь определяет, чтобы Иерусалимский храм был восстановлен (XI, 25), тогда как он прежде этого был обновлен иудеями. Но таким возражениям не придает значения даже Гримм¹⁸⁸, отрицающий подлинность самых писем. Ходатайство и просьбы иудеев-победителей к царю объясняются просто политическими соображениями руководителей еврейского народа, а разрешение царя на возобновление храма, уже обновленного иудеями, есть подтверждение совершившегося факта, юридическая санкция того, что сделано без согласия царя.

Возражают также против достоверности выражений в письме царя к народу, именно против выражений 29-го стиха XI ой главы: „*βουλοσθαι κατελθοντας υμας γινεσθαι προς τοις ιδιοις*“; а затем 30-го ст. „*τοις οιν κατα πορευομενοις*“. Приведенные выражения некоторые критики понимают так, что иудеи находились на высотах (в Иерусалиме, в особенности на укрепленной храмовой горе) в осаде и потому выражали желание свободного отступления, какое и было разрешено им на 15 дней¹⁸⁹. Основываясь на таком понимании, Гримм спрашивает: как можно согласить эти выражения со ст. 11-м и 12-ым той же XI-ой главы? Поэтому Гримм совершенно отрицает подлинность третьего письма, как противоречащего положению иудеев, в каком они находились после победы над Лисием. Берто¹⁹⁰, не отрицая его подлинности, относит его к следующему походу Лисия, о котором рассказывает XIII-ая гл. книги. Однако совсем неправдоподобно приписывать письмо тем, которые позднее были осаждены Лисием в храме. Лисий хотел голодом выморить засевших в храме и потому уже никак не мог бы милостиво отпустить осажденных, а еще менее дать им 14-ти дневный срок на раздумье: выходить ли им, или нет, а наименее всего послал бы к ним уполномоченным Менелая. Если бы последний попал в руки иудеям, наверно они его не выпустили бы живым. Но против такого понимания говорит также точный перевод греческих выражений: „*κατελθοντας*“ и „*καταπορευομενοις*“ (XI, 29 и 30), означающих: сходить сверху вниз, с верхней страны в страны, ниже лежащая; очевидно, что

отсюда нельзя выводить, что Иерусалим находился в осаде. Прямой смысл этих выражений тот, что некоторые иудеи желали приходить из Иерусалима в Сирию по своим житейским делам (προς τοὺς ἰδίοις)¹⁹¹ и при этом просили у Антиоха гарантии в своей безопасности¹⁹². Такой смысл подтверждается и самым ответом на изложенную просьбу иудеев: им обещается свободное исполнение ими своих религиозных и обрядовых предписаний, а вовсе не свободное отступление от Иерусалима (ХТ. 31). Что Иерусалим не был в осаде, на это указывает самое место переговоров, которое, как видно из рассказа, ведутся издалека, в противном же случае местом переговоров была бы главная квартира сирийцев возле Иерусалима¹⁹³.

Указывают еще на то, что имена римских старейшин, приславших иудеям четвертое письмо¹⁹⁴, совершенно неизвестны истории; но это нисколько не говорит о подложности письма. В то время, во всех местах можно было встретить римских легатов, и, понятно, невозможно требовать, чтобы история сохранила все их имена. Что касается самого вмешательства этих легатов в сиро-халдейскую распрю, то оно было вполне естественно в силу тех отношений, которые существовали между Римом и сирийскими царями, посылавшими туда, как это видно и из 2 Мак. книги, даже своих заложников.

До сих пор мы опровергали возражения критиков против исторической достоверности одиннадцатой главы, обоснованные, с одной стороны, Гриммом и другими учеными на мнимом тождестве похода Лисия 2-ой Макк. кн. XI-ой гл. с походом его, описанным в 1-ой Макк. кн., в IV-ой гл. ст. 26–35, бывшим при Антиохе Епифане; с другой стороны – возражения Эвальда и Гроция, обоснованные на мнимом тождестве похода Лисия, описанного в XI-ой гл. 2-ой Макк. книги, с его походом, описанным в XIII-ой гл. той же 2-ой Макк. книги. Более оригинальную постановку возражений против исторической достоверности XI-ой главы 2-ой Макк. книги дает Лякер в своем недавно вышедшем сочинении: „Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch“. Strassburg. 1904 г.

Исходным пунктом отрицания исторической достоверности XI-ой главы 2-ой Макк. книги Лякер полагает хронологическую дату смерти Антиоха Епифана, которая, по второму письму этой главы, произошла в 148-м году эры Селевкидов¹⁹⁵. В первой главе своего сочинения (стр. 2–29) Лякер на основании известия хроники Евсевия, Грания Лициния и 1-ой Макк. VI, 16, а по последней и на основании известия Иосифа Флавия (Antiquit. XII, 861) устанавливает год смерти Антиоха Епифана в 149-м г. эры Селевк. (= 154, 1 Олимпиады= 164/63 г. до Рожд. Хр.). Исходя отсюда, Лякер во второй главе своего сочинения доказывает, что приведенные в XI-ой гл. 2-ой Макк. книги письма, не могут быть подлинными в их настоящем виде, так как они упоминают о смерти Епифана уже в 148-м г. эры Селевк., тогда как известно, что 1-ая Макк. книга ясно говорит о смерти Антиоха в 149-м году. Установив наличие неправильной, как думает Лякер, хронологической даты смерти Антиоха Епифана в письмах, Лякер подвергает далее подробному анализу самое содержание писем и приходит к следующим выводам. Первое письмо (16–21) Лякер считает вполне правильным. Имея же в виду возражения некоторых ученых против его достоверности, Лякер говорит: «Ничего нет странного в том факте, что письмо ничего не говорит, в чем именно состояли требования иудеев; они были изложены в особом „*χρηματισμος*” (17 ст.), приложенном к письму, которое было выпущено составителем 2-ой Маккавейской книги. Это весьма употребительная форма, особенно для египтян, форма ответа на челобитные; содержание просьбы не излагалось прямо в ответном письме, но в особой грамоте, приложенной к нему, или же в той же челобитной, отосланной обратно при ответе»¹⁹⁶. За первым Лякер разбирает четвертое письмо (34–88 ст.), в котором римляне вполне одобряли снисхождения, сделанные Лисием иудеям. Послы желали также, чтобы им скорее было сообщено решение касательно тех пунктов, которые Лисий оставил нерешенными, сообщив о них царю, так как им нужно было продолжать дальнейший путь в Антиохию. В этом письме Лякер не видит ничего непонятного. Лякер только считает нужным устранить заблуждение в толковании Низе,

который говорит о ходатайстве послов перед Лисием и царем. «По моему, – говорит Лякер, – об этом и речи не может быть, здесь, скорее, речь идет о дополнительном согласии и одобрении римского посла». В подтверждение своего мнения Лякер ссылается на ст. 35-ый и 36-ой и, главное, на слово: „*συνευδοκουμεν*“. Слово „*συνευδοκειν*“, говорит Лякер, означает согласное, одобрительное выражение своего мнения. В этих словах и самом факте свидетельствуется тогдашняя зависимость Сирии от Рима.

Второе (22–26 ст.) и третье (27–38) письма, Лякер рассматривает совместно, так как оба письма относятся к требованиям иудеев, оба писаны царем Антиохом; различие только в адресах, так как второе предназначено Лисию, а третье к „*γερουσια των Ιουδαιων και οι αλλοι Ιουδαιοι*“. Таков был обычай, что царские указы рассылались не только тем лицам и народам, для которых они предназначались, но и должностным лицам, к сфере деятельности которых относился обсуждаемый вопрос. По Лякеру, «ход мыслей царственного послания к Лисию следующий: «по смерти отца моего, воля моя такова, чтобы подданные мои везде и повсюду могли без помехи заниматься своими делами „*ιδια*“. Теперь до сведения моего дошло, что иудеи недовольны эллинизацией, которую предпринял, относительно их, отец мой. В виду того, что я желаю, чтобы и иудеи были: „*εκτος ταραχης*“, то я постановляю: 1) „*το ιερον ιποκασταθηναι αυτοις*,“ – чтобы храм их был восстановлен; 2) „*πολιτευεσθαι κατ τα επι των προγονων αυτων εθη*“ – чтобы жили они по обычаям своих предков. Итак, ты сделаешь хорошо, продолжает царь письмо к Лисию, если пошлешь к иудеям людей, чтобы они знали волю мою и „*ηδεως διαγυνονται προς τη των ιδιων αντιληψει*“ – весело продолжали заниматься своими делами». Построение письма Лякер находит строго логическим: словам „*αταραχους οντας*“ – оставались «безмятежными» (ст. 23) соответствует: „*εκτος ταραχης*“ – «вне беспокойства» (ст. 25). Из общего миролюбивого настроения царя (ст. 23) вытекает его отношение и поведение специально к иудеям (ст. 25). Царь узнает „*τους Ιουδαιους μη συνευδακουντας τη του πατρός επιτα Ελληνικά μεταθεσει*“ – «что Иудеи не соглашаются на

предпринятое отцом его нововведение эллинских обычаев» и постановляет: „το ιερον αποκατασταθηναι αυτοις και πολιτευεσθαι κατα τα επι προγονων αιτων εθη“ – „храм их восстановить и жить им по обычаям своих предков». В общем дело идет ближайшим образом о прекращении политики эллинизации, которою руководился Епифан и частью успел распространить. Эту политику 2-ая Макк. книга в другом месте (VI, 1) характеризует так: «Царь хочет принудить иудеев „μεταβαινειν απο των πατρων νομων και τοις του Θεου νομοις μη πολιτευεσθαι, μολιναι δε και τον εν Ιεροσολυμοις νεων και προσονομασαι Διος Ολυμπιου“ – «отступить от законов отеческих и не жить по законам Божиим, а также осквернить храм Иерусалимский и наименовать его храмом Юпитера Олимпийского». Стало быть, если царь решает теперь „το ιερον αποκατασταθηναι αυτοις και πολιτευεσθαι αυτοις κατα τα επι των προγονων αυτων εθη“ – «храм их восстановить и жить им по обычаям своих предков», то это действительно мера, ведущая к прекращению существовавшей до сих пор политики насильственной эллинизации. Царь намеревается снова возвратить храм иудеям, естественно, для того, чтобы они могли там отправлять свой богослужебный культ. Из всего сказанного Лякер делает вывод, что в ту минуту, когда царь пишет письмо свое, храм не находился во владении иудеев для беспрепятственного исповедания своей веры. Храм только теперь будет возвращен к своему назначению и своим владельцам. Естественно, говорит Лякер, и второй пункт следует понимать соответствующим образом: если царь разрешает иудеям „πολιτευεσθαι κατα τα επι των προγονων αυτων εθη“ – «жить им по обычаям своих предков», значит до сих пор им было запрещено жить по обычаям отцов. Следовательно, царь прекращает политику эллинизации и поручает Лисию сообщить об этом иудеям („ευ ουν ποιησεις διαπεμψαμενος προς αυτους“ – «итак ты хорошо сделаешь, если пошлешь к ним», чтобы они благодушествовали „ηδεως διαγινονται προς τη των ιδιων αντιλήψει“ – «весело продолжали заниматься делами своими»). Что значат эти слова? Их можно, говорит Лякер, с первого раза понять просто как параллель к стиху 23-му: „βουλομενοι τους εκ της βασιλειας αταραχους οντας γινεσθαι προς τη

των ιδίων επιμελεια“. Но такая передача не исчерпывает всего содержания нашего пункта; мы можем понимать „γινεσθαι προς τη επιμελεια“, как „επιμελειν“, но одновременно должны считать „διαγινεσθαι προς τη αντιλυψει“ за опisku вместо „αντιλαβανιν“. Итак, иудеи только теперь могут вернуться к своим „ιβια“, т. е. в настоящий момент; значит, они не имели этих прав. Почему? Мы увидим сейчас, говорит Лякер, обратив внимание на третье письмо, адресованное к иудеям. Менелай сообщил царю о желании иудеев вернуться „κατελθοντας προς τοις ιδιοις γινεσθαι“. Царь решает: кто из иудеев вернется на родину к определенному сроку, тот имеет право жить по иудейскому закону, как раньше, т. е. так, как жил до своего удаления, и никто из таких иудеев не должен подвергаться каким-либо наказаниям; иначе сказать, это нечто вроде амнистии. Следовательно, это письмо показывает нам, почему иудеи не владеют своими „ιβια“: они не были в своем отечестве и только теперь просят царя разрешить им возвратиться, что он и дарует им. В подтверждение своего мнения Лякер приводит выдержки из египетских надписей и папирусов, где употреблено выражение, сходное с употребленными здесь, и везде оно обозначает беглецов, которым дается разрешение вернуться в отечество. Таким образом, по Лякеру, иудеи были тоже беглецами: раз царь разрешил им возвращение, то, стало быть, обладание „ιβια“ не было в их руках, иначе они не получили бы позволения „αντιλήψις των ιδίων“; храм также находился в руках царя, так как только теперь он должен был быть возвращен им снова; и вообще иудеи не имели еще права жить по обычаям и преданиям отцов, так как только письмо разрешает им это. Очевидно, говорит Лякер, что наши письма имеют полный смысл лишь тогда, если они писаны раньше восстановления храма, раньше возобновления древне-иудейских обычаев и вообще раньше возвращения иудеев в Иерусалим. А между тем 2-ая Макк. книга уже раньше сообщила, что иудеи осадили Иерусалим (VIII, 31) и снова очистили храм 25-го Хаслева (X, 5). О новой потере храма с тех пор ничего не слышно, также как и о вторичном изгнании иудеев из Иерусалима. Напротив, когда мы читаем 1-ый ст. XI-ой главы о том, что Лисий двигается против

иудеев с огромным войском, чтобы обратить город в „οικητηριον“ для греков и обложить храм податями, то это ясно доказывает, что и город и храм были тогда во власти иудеев. Но тогда, спрашивает Лякер, что же значат письма, что значит обещание Антиоха разрешить иудеям вернуться в отечество и возвратить им храм? Необходимо следует, отвечает Лякер, что письма, переданные в XI-ой главе, стоят в совершенно неправильной связи с повествованием: они написаны не позже Хаслева 148-го года, но появились они раньше осады Иерусалима Иудеями, восстановления храма и обновления обычаев предков. Следовательно, письма, по Лякеру, первоначально находились ранее повествования о возвращении иудеев в Иерусалим и новом освящении храма. Если же это так, то, делает вывод Лякер, они написаны Антиохом Епифаном, а не Евпатором, или же подделаны от имени первого, а не второго. Подтверждение такому выводу Лякер находит и в орфографии писем. Хронологические даты писем Лякер считает последним доказательством переделки их. По мысли Лякера, прямо нелепо признать письма об амнистии иудеев написанными 15-го Ксанфика, ибо никоим образом нельзя допустить, чтобы указ об амнистии мог в 14 дней разойтись во всей Иудее, и тем более возможно ли было за этот промежуток еще и вернуться на родину из-за сотен верст?... Свой взгляд на переделку и на перестановку писем XI-ой главы 2-ой Макк. книги Лякер обосновывает и на анализе событий и их взаимоотношений, рассказанных 2-ой Макк. книгой прежде XI-ой главы. Лякер обращает внимание на то, что 2-ая Макк. книга успела уже рассказать об осаде и захвате Иерусалима иудеями ранее, именно в главе VIII-ой, 31-ом стихе, и о вторичном освящении храма в гл. X-ой, ст. 1-ом, а акты Антиоха появились уже „post festum“. Но, говорит Лякер, с первого взгляда кидается в глаза, что во 2-ой Макк. книге эти тесно связанные события раздвинуты многословным рассказом о смерти Епифана (гл. IX), тогда как 1-ая Макк. книга и согласно с нею Иосиф Флавий передают факты последовательным рядом. Далее идет другое. Глава IX-ая, как уже сказано, содержит рассказ о смерти Епифана, к которой присоединяется в гл. X-ой, ст. 1–8,

сообщение об очищении храма и связанных с ним празднествах, после чего писатель продолжает: „καὶ τὰ μὲν τῆς Αντιόχου τοῦ προσαγορευθέντος Επифανους τελευτῆς οὕτως εἶχεν νυνὶ δὲ τὰ κατὰ τῶρα Αντιόχου ... δηλασομέν” (ст. 9). Эти слова должно присовокупить к концу IX-ой главы, но не к 8-му ст. X-ой главы. Конечно, хроникер, поместив факт очищения храма в царствование Епифана, мог бы в заключение сказать: это были события, происходившие в царствование Епифана, теперь будем говорить о царствовании его сына. Но слова: «Итак, вот как умер Епифан» могут относиться лишь к концу главы IX-ой, где рассказывается о смерти Епифана. Стало быть, стихи 1–8-ой главы X-ой включены, уже впоследствии, из какого-нибудь другого места в это место рассказа и нарушают логическую последовательность его. Теперь возьмем, говорит Лякер, другие места, где сообщается о возвращении иудеев в Иерусалим (VIII, 31). Как известно, это событие является самым блестящим моментом в истории Иуды Маккавея. Иудеи, изгнанные из своего отечества, отчужденные от своего культа и осужденные на насильственную эллинизацию, успели, наконец, снова овладеть городом и храмом и восстановить обычаи отцов. Стоит прочесть в 1-ой Макк. книге или у Иосифа, с какими подробностями и каким высоким слогом чествуется это событие, или остановиться на словах третьего письма главы II-ой, 17 ст. (Лякер, как мы уже говорили выше, признает три вступительных письма), которые относятся к возвращению иудеев, и сопоставить с этими рассказами рассказ 2-ой Макк. книги гл. VIII, ст. 30: «Иудеи бились победоносно с людьми Тимофея и Вакхида, заняли несколько укрепленных пунктов и разделили добычу. Они вооружились заново, перенесли все достояние в верные места, лишнее же оружие отнесли в Иерусалим». Можно ли допустить, спрашивает Лякер, чтобы в произведении, всецело написанном для прославления Иуды Маккавея, самое великое и важное, по своим последствиям, дело национального героя обозначалось столь малозначащей фразой, как: «лишнее же оружие они отнесли в Иерусалим»? «Ставить такой вопрос, отвечает Лякер, значит косвенно отрицать. Конечно, в ст. 30-м подразумевается решительное вступление иудеев в Иерусалим,

но оно не описано подробно. Конечно, иудеи успели уже снова овладеть Иерусалимом, если 2-ая Макк. пишет: «И отнесли лишнее в Иерусалим», т. е. вступление иудеев в Иерусалим, которым завершилось восстание, не описано подробно в дошедшей до нас версии 2-ой Макк. книги, оно как бы опущено перед ст. 30-м гл. VIII-ой». Что фактически существует, действительно, пробел перед 30-м ст. VIII-ой главы, убедиться в этом можно еще по другому факту. Непосредственно после описания победы над Никанором автор продолжает: „*καὶ τοῖς περὶ Τιμόθεον καὶ Βακχίδην συνεῖσαντες ὑπὲρ τοῖς δῆμιον αἰτῶν ἀνείλον*“. Здесь Тимофей и Вакхид упоминаются без пояснений, как будто уже известные читателю личности. Ранее же во всей Макк. книге ни единым словом не были упомянуты ни Тимофей с Вакхидом, ни их войско.

Если сопоставить теперь, делает вывод Лякер, все вышесказанное, то мы установим следующие три факта:

1) Опускание описания решительного вступления иудеев в Иерусалим перед 30 ст. гл. VIII-ой нашей 2-ой Макк. книги.

2) Позднейшая перестановка факта очищения храма, стоящего в неразрывной связи с занятием Иерусалима в X-ой гл. с 1–8 ст., где он несомненно нарушает логическую последовательность повествования.

3) Перемещение писем, написанных Антиохом Епифаном до месяца Хаслева 148-го г., где говорится о разрешении иудеям вернуться в Иерусалим и снова пользоваться храмом. Они приписаны компилятором Евпатору и фальшиво включены в повествование уже после захвата иудеями Иерусалима, восстановления храма и отеческих обычаев, что делает их совершенно бесцельными и бессмысленными.

Далее Лякер пытается восстановить картину событий по первоначальной, старой версии (так называет он ее, в отличие от новой версии, каковою он считает нашу 2-ю Макк. книгу). Главную часть пробела должно было заменять описание возвращения иудеев; это же возвращение сделалось возможным только в силу актов XI-ой главы, но в первоначальной их форме. Эти акты, в свою очередь, необходимо вызывают предположение о войне Лисия с

иудеями; ведь к Лисию к первому должны были обращаться иудеи и он же, в конце концов, исполнительный орган царя. Итак, говорит Лякер. раньше 30-го ст. VIII-ой главы предполагается поход Лисия, который закончился заключением мира. Лисий предпринял этот поход в качестве наместника Епифана, чтобы подавить восстание иудеев под предводительством Иуды. И действительно, перед документами мы читаем в X I-ой главе подробное описание похода Лисия в 148-м году. По новой версии этот поход закончился переговорами, которые в старой версии стояли перед 30-м ст. VIII главы. Стало быть, делает вывод Лякер, в старой версии в большом пробеле перед документами стоял, именно, поход Лисия, о котором мы теперь читаем в главе XI-ой, закончившийся переговорами. Но здесь, по мнению Лякера, снова выступает рука компилятора и его переработка: в новой версии прежде сообщается о смерти Епифана и потому Лисий должен был превратиться из полководца Епифана в регента – воспитателя Евпатора, каковым, по мнению Лякера, он сделался гораздо позднее. Также следовало отыскивать и новый мотив для похода Лисия, который, по старой версии, совершенно справедливо был предпринят для усмирения восстания: компилятор схватился за обычный мотив – недовольство иудеев зллизацией. Итак, по мнению Лякера, коротко – содержание пробела перед 30-м ст. VIII-ой главы следующее: рассказ о походе Лисия, во время которого бой существенно сосредоточивался вокруг Вефсуры (XI, 5); окончание похода мирным трактатом. Иудеи засвидетельствовали свою честность и получили разрешение вернуться в Иерусалим, а храм был снова предоставлен им и их религии (документы гл. XI-ой). Согласно разрешению, иудеи возвращаются и очищают храм (гл. X-ая, ст. 1–8) в месяце Хаслеве 148-го года.

При такой расстановке фактов для Лякера, очевидно, уже не существовало хронологического и логического противоречия между известием 1-ой Маккавейской книги о походе Лисия и древнею версией нашей 2-ой. И там и тут поход Лисия при Епифане приходился в 148-м году; и там и тут Лисий был только

наместником, а не регентом; в обеих книгах за первым походом следовали: возвращение иудеев в Иерусалим, освящение храма и возобновление древне-иудейских обычаев; и вся борьба Лисия с Иудой сосредоточивалась вокруг Вефсуры. В этом параллелизме Лякер видит подтверждение верности его анализа 2-ой Макк. книги. Однако, и по взгляду Лякера, есть и отличие в известиях первой Маккавейской книги и древней версии 2-ой, которое Лякер называет несущественным. По древней версии иудеи возвращаются в Иерусалим под защитой мирного договора; 1-ая же Макк. книга об этом ничего не знает: здесь иудеи возвращаются на родину, так как неприятель уничтожен (IV, 35). Здесь, говорит Лякер, или подделка документов, со стороны одной, или умолчание о действительном факте мирного договора – с другой.

Несмотря на всю трудность установки подлинности исторических документов, по заявлению самого Лякера, все же он прямо утверждает, что документы XI-ой главы 2-ой Макк. книги стилистически и дипломатически верны, по удалению, конечно, мелких подделок компилятора. Все выражения писем, если они не относились к какому-либо специальному случаю, говорит Лякер, можно указать в несомненно подлинных документах, что он и делает в своем сочинении на стр. 47–48-ой. К доказательствам подлинности писем XI-ой главы Лякер относит краткость и ясность в построении их. Для примера он берет письмо Антиоха к Лисию (ст. 22–26). Царь желает, чтобы каждый житель его страны жил в „*атарξία*“, он узнал, однако, что иудеев тревожат нападки на их веру. Из этих двух вступительных периодов следует, как необходимый вывод, что дальнейшие нападки на религию иудеев должны быть прекращены. Можно ли представить себе документ, который мог бы более сжато и точно схватить коренные мотивы целого царствования? Если даже, говорит Лякер, оставить в стороне то, что отдельные фразы можно находить прямо в надписях, то самое направление, которое господствует в этих письмах, и их твердый, здравый дух не позволяют и думать о фальсификации их рукою какого-либо еврея. Лякер ссылается здесь также и на Низе, который так отзывается о подлинности писем: «Кто хотя

отчасти читал Полибия, или некоторые надписи и древние источники эллинистской эпохи, тот должен будет сознаться, что, с точки зрения формальностей, ничего нельзя возразить против подлинности писем».

Ко всем указанным доказательствам подлинности писем Лякер добавляет еще одно. Он указывает, что по 29-му стиху Менелай (очевидно, первосвященник) находится у царя в качестве посредника иудеев с целью ходатайствовать о позволении иудеям вернуться. Стало быть, иудеи Менелая были обязаны позволением вернуться, хотя бы и в последней дистанции. Этого, конечно, не изобрел бы такой фанатичный писатель, как наш компилятор. Лякер считает это за очень сильный аргумент в пользу подлинности писем. Если же документы подлинные и Менелай, действительно, был посредником, то, делает отсюда вывод Лякер, успехи иудеев, наверно, вовсе не были такими блестящими, как описывают Маккавейские книги; очевидно, что здесь, как и во многих других пунктах, эти книги старались выставить иудейские дела в наиболее выгодном свете. Вполне понятно отсюда, по мнению Лякера, и молчание 1-ой Маккав. книги относительно мирных переговоров. Менелая нельзя было допустить слишком выдвинуться вперед, так как это затмило бы славу Иуды. Из этого вытекает, говорит Лякер, большая вероятность, что древняя версия 2-ой Макк. книги древнее, чем 1-ая Макк. книга, которая написана позднее и в более благоприятном духе для иудеев.

Далее Лякер старается выяснить причину такой, по его убеждению, переработки компилятором первоначальной версии нашей 2-ой Макк. книги.

В III-ей главе своего исследования (52–72 стр.) Лякер разбирает вступительные письма и приходит к убеждению, что все три (по его взгляду) письма поддельные, что подделка писем произошла не ранее первого века после Рожд. Хр., что вообще коллекция вступительных писем представляет нечто совсем обособленное от Маккавейской книги. Одно лишь третье письмо трактует о событиях, частью изображенных и во 2-й Макк. книге. Но относительно последнего Лякер говорит: «Много

бились над тем, чтобы комбинировать оба повествования, диаметрально противоречащие друг другу. Теперь мы положительно знаем, что наше собрание писем имеет не больше общего с Макк. книгой, как, напр., Октавий с Арнобием, и потому откажемся от попыток согласить то, что не поддается комбинациям; иначе нам пришлось бы подводить под известную рамку все варианты рассказов о смерти Епифана, употребительные в различных произведениях, а это такое смелое предприятие, на которое никто добровольно не отважится. Итак, заключает Лякер, не письма были причиной переработки 2-ой Макк. книги». В IV-ой главе своего сочинения (стр. 72–87) Лякер указывает причину переработки 2-ой Макк. книги в том, что будто компилятор не только компилировал Иасона, но одновременно искажал его по другому источнику. (Эти два источника Лякер обозначает № 1 и № 2).

По мнению Лякера, касательно смерти Антиоха Епифана и его отношений к иудеям в последние годы, у компилятора были в распоряжении источник № 1 и, рядом, параллельный рассказ источника № 2. Этот источник № 2 описывал смерть Епифана весьма поучительным для иудеев образом: царя покарал Бог за его позорные деяния, но в последний час Епифан снова старается загладить свои грехи против иудеев и пишет им благоволяющее письмо. По мнению Лякера, компилятор не мог отказать себе в удовольствии привести этот назидательный рассказ и утилизировал его вместе с ближайшими пунктами для своего повествования. Но, очевидно, что такое добавление должно было произвести многочисленные изменения. Если Антиох Епифан отказался только на смертном одре от ненависти против иудеев и преследований их религии, то письма, приписанные ему источником № 1, не могли в действительности ему принадлежать; ведь эти письма дали бы доказательство, что царь, уже задолго до этого, изменил своей иудейской политике, а не на смертном только одре. Тогда эти акты следует изъять с того места, где они стояли, гл. VIII, ст. 30, и приписать Евпатору, преемнику Епифана. Соответственно и поход Лисия тоже следовало перенести в царствование Евпатора, так как письма, образующие заключительный акт,

нельзя отделить от самого похода и переместить отдельно. Дальнейшим необходимым следствием этой перестановки должно бы было быть перемещение возвращения иудеев и очищения храма тоже в царствование Евпатора, так как эти факты являются следствием писем царя. Но, говорит, Лякер, по смыслу 10-го ст. X-ой гл. компилятор, очевидно, оставил освящение храма на царствование Антиоха Епифана. Таким образом, заключает Лякер, для компилятора оставался второй и единственный возможный исход: он отделил рассказ об очищении храма от соответствующей части, оставил его на царствование Епифана, а документы, от которых зависел факт очищения храма, приписал Евпатору; но при этом содержания писем не изменил, так что последние не подходят к тому месту и положению, куда вставлены. Правда, в начале XI-ой гл. компилятор превратил Лисия из полководца Епифана, которым он тогда был, в опекуна Евпатора с целью согласовать с позднейшим положением вещей, но самое содержание писем оставил без перемены; а через это вся переписка, по словам Лякера, превращается просто в небылицу на исторической подкладке. Лисий, в качестве регента при несовершеннолетнем царе, конечно, лицо всемогущее. В качестве неограниченного повелителя он, после убийства Октавия, отправляет в Рим посольство и нимало не заботится о своем питомце. Конечно, как царский наместник, он мог выдавать указы от имени царя. Но прямо невозможно, чтобы он, „*ἐπιτροπος*“ царя „*ὡς ἐστιν ἐπὶ τῶν πραγμάτων*“, по греческому выражению, позволял царю, за которого регентствовал, раздавать приказания или докладывать ему дела для решения. Самый смысл регентства состоит, именно, в том, что регент – независимый властелин государства до той минуты, когда молодой царь сам возьмется за власть; по нашим же письмам Лисий является лицом, зависящим от царя, скорее наместником или канцлером. Все это, замечает Лякер, отлично согласуется с отношениями Лисия к Епифану, к которому и относилась эта переписка, но для Лисия регента и его питомца Евпатора такое положение прямая бессмыслица. В подтверждение своего взгляда Лякер разбирает также и разные известия 2 Мак. книги о Тимофее и приходит к выводу, что

Тимофей 2-й Макк. книги умирает и снова оживает. Очевидно, говорит Лякер, о такой незначительной личности компилятор-искажатель даже совершенно забыл то, что сам же передавал раньше. В разборе критических возражений Лякера против исторической достоверности известий, сообщаемых во 2-ой Макк. книге и особенно в XI главе, скажем следующее: Лякер вообще более, чем кто-либо, отнесся ко 2 Макк. книге, как к произведению чисто историческому. Как можно видеть и из нашего краткого обзора его критики, он подвергает строгой исторической критике каждую фразу, каждое слово, особенно в содержании XI-ой главы. Но при всем том одно верное впечатление получается от всего критического исследования Лякером книги – именно, то, что автор 2 Макк. книги действительно переработал сочинение Иасона; но, чтобы он при этом искажал исторические известия в их существенных чертах, этого из критики Лякера положительно не следует.

Первое всего Лякер возражает против хронологической даты смерти Антиоха Епифана, которая по письмам XI-ой гл. 2-ой Макк. книги должна падать на 148-ой год эры Селевкидов. Лякер, как мы видели, год смерти Антиоха Епифана относит на 149-ый г. той же эры Селевк. В защиту достоверности известия 2 Макк. книги о смерти Антиоха Епифана в 148-м году эры Селевк. мы можем сослаться хотя бы на капитальный труд Низе: „Kritik der beiden Makkabäerbücher“ (Berlin. 1900).

Низе надеется твердо доказать, что в хронографии Евсевия смерть Епифана прежде тоже приходилась на Олимпиаду 153, 4 = 165/4 до Рожд. Хр. Исследуя данный вопрос (на стр. 78–83 своего сочинения), Низе приходит к следующему выводу: «Антиох Епифан умер OL. 153, 4 = 148 Селевк. = 165/4 г. до Рожд. Хр.; это подтверждают остатки истории Полибия. В книге 31-ой, стр. 12, мы у него читаем, как известие о смерти Епифана и воцарении его сына пришло в Рим, как сенат отверг притязания Димитрия, жившего в Риме заложником, потому что считал более полезным для себя признать несовершеннолетнего и слабого Антиоха V-го, причем немедленно отправил в Антиохию посольство во главе с Октавием, который был одним из консулов за 165 лет до Рожд.

Хр. Это посольство более, чем вероятно, совпадает с должностным его годом 164. Посольство отправилось спустя значительно долгое время после смерти Епифана и потому ничто не препятствует поместить его зимою 165/4 г. до Рожд. Хр. Отсюда следует, что сообщение Грания Лициниана, будто царь умер во время консульского года 163 до Р. Хр., не может быть верно, но, должно быть, основывается на недоразумении» (стр. 83). Что касается известия 1-ой Маккав. книги о годе смерти Антиоха Епифана (XVI, 16) в 149-м году, то Низе в своем труде достаточно веско доказывает, что известия 2-ой Макк. книги древнее 1-ой и что вообще 1-ая Макк. книга не может считаться критерием для определения степени исторической достоверности известий нашей 2-ой Макк. книги. Что же касается хронологических дат 2-го и 3-го писем XI-ой гл. 2-ой Макк. книги, то они легко согласуются с нашими предположениями о времени смерти Епифана в 148 году. По словам автора 2 Макк. книги, смерть Епифана приходится почти в одно время с торжеством освящения храма, бывшего 25-го Хаслева 148-го года, следовательно за 3 или 4 месяца до исхода переговоров в месяце Ксанфике (XI, 33). «Этого периода времени вполне достаточно, – говорит Низе (стр. 75), – для воинственных экспедиций Иуды против Горгия и Тимофея, для похода Лисия и для переговоров. Часть этих происшествий приходится на зиму. Очевидно, походы с обеих сторон были непродолжительные и скорее производят впечатление импровизованных набегов, которые можно делать и в зимнее время. Они все группируются в ближайшем соседстве с Иудеей и едва ли могли занимать продолжительный период; только осада Газары (2-ая Макк. X, 35) захватывает 25 дней».

Таким образом хронологическая дата писем XI-ой главы касательно смерти Антиоха Епифана не может служить Лякеру достаточным поводом заподозреть историческую достоверность известий XI-ой главы 2-ой Макк. книги.

Дальнейшее отрицание исторической достоверности 2 Макк. книги и особенно XI-ой главы, ее начала и содержания 2-го и 3-го писем, Лякер, как мы выше видели, обосновывает на критическом разборе самого содержания этих писем. Если

письма XI-ой гл. говорят о возвращении иудеям храма, о восстановлении их отечественных обычаев, о позволении беглецам возвратиться к своим и вообще о прекращении эллинизации, что все уже иудеи получили и о чем 2-ая Макк. книга уже сообщила прежде, то ясно, говорит Лякер. что письма стоят не на своем месте и писаны не Евпатором. а Антиохом Епифаном, что, по мнению Лякера, подтверждается самым характером отношений Лисия к Антиоху (2-ое и 3-е письма), каковые отношения совсем не подходят к Лисию, как регенту при Евпаторе, а именно, к полководцу или наместнику, каковым и был Лисий при Антиохе Епифане. И все это потому, по мнению Лякера, что автор книги или компилятор ее, или, еще яснее его выражение, «искажитель» труда Иасона, будто бы взял из какого-то другого источника, ни с чем несообразное, известие о смерти Антиоха Епифана и вставил в свою компиляцию; вследствие чего и пришлось ему сделать, все приведенные нами выше, перестановки и подделки. Если же, заключает Лякер, устранить несообразный рассказ о смерти Антиоха Епифана и переставить известия на свои места, то получится полная параллель между известиями такой выправленной 2-ой Маккавейской книги и известиями 1-ой Маккавейской книги.

На все это, прежде всего, скажем, что известие 2 Макк. книги о смерти Антиоха Епифана и его письмо к иудеям (IX гл.), как мы уже выше имели возможность доказать, но содержат в себе ничего несообразного; напротив, они вполне согласны с известиями о том же 1-ой Макк. книги и даже дополняют последнюю.

Далее, не трудно видеть, что во 2-ой Макк. книге завоевание Иерусалима и очищение храма представляют два отдельные факта; смерть Антиоха приходится между ними. Вот почему автор и описывает сначала победное торжество Иуды (2-ая Макк. VIII, 33) и, уже рассказав о смерти Антиоха (гл. IX), переходит к рассказу о вторичном освящении храма (X, 1–9). Таким образом, восстановление иудейского богослужения по 2-ой Макк. книге последовало только после смерти Антиоха Епифана, который, в последние дни своей жизни, как будто обещал иудеям свободу и высокие отличия. А при таком

условии восстановление богослужения легко можно считать следствием благоволения Епифана: хотя это прямо и не высказано, но, по сущности рассказа, правдоподобно. Что касается 1-ой Макк. книги, то ее автор, очевидно, не терпит мысли, чтобы Иуда мог жить в Иерусалиме известный период времени и праздновать победные торжества ранее восстановления храма. Вот почему он и сопоставляет вместе занятие Иерусалима и восстановление богослужения, и очень возможно, что это-то и повлекло за собой перестановку смерти Епифана на более позднее время, т. е. на 149-ый год эры Селевкидов. Однако должно сказать, что известия 2-ой Макк. книги более правдоподобны; вполне естественно, что между занятием Иерусалима и освящением храма должен находиться известный промежуток времени. Вполне понятно, что Иуда не мог тотчас же думать о восстановлении храма для богослужения, да и не в состоянии был сделать это. Одно пребывание сирийского гарнизона в крепости показывает, какие трудности еще предстояло преодолеть Иуде, так что можно предположить, что только неудачный поход Антиоха в Персию, расстройство финансов сирийцев дали Иуде возможность двинуться далее и попытаться восстановить богослужение. А что освящение произошло при указанных 2-ю Макк. книгой обстоятельствах, т. е. не было результатом мирных переговоров иудеев с Антиохом Епифаном, как утверждает Лякер, то это подтверждает и известие об этом 1-ой Макк. книги, которая, по сознанию самого же Лякера, этих мирных переговоров, предшествовавших, по Лякеру, освящению храма¹⁹⁷ совсем не признает. Самый рассказ об очищении и освящении храма, в главных чертах, вполне согласен. (Сравн. 2 Макк. X, 1 и 1-ая Макк. IV, 31). Таким образом, нет, положительно, оснований переносить известия о мирных переговорах между иудеями и Антиохом через посредство Лисия из XI-ой гл. и заполнять ими мнимый пробел перед 30 ст. VIII-ой главы. А при таком условии совсем нет основания заподозреть и подлинность похода Лисия, описанного в начале XI-й главы, и, следовательно, нет также основания переносить его в главу VIII-ю и тем более нет оснований, поход Лисия XI-ой и главы 2-ой Макк. книги ставить

в параллель с походом IV-ой гл. 1-ой Макк. книги. Выше мы имели случай доказать все различие между этими походами. Итак, по всем приведенным нами данным, мы всю XI-ю главу 2-ой Макк. книги оставляем на своем месте.

Все содержание IX-ой главы вполне отвечает условиям положения, в котором находились тогда иудеи. Скажем, прежде всего, о походе Лисия XI-ой главы. Лисий делает попытку проникнуть в Иудею с юга через Идумею, нападает на Вефсуру, но терпит поражение и решается вступить в переговоры, на что иудеи соглашались. Ничего нет неестественного в этом походе Лисия (гл. XI-ая). Лисию, как известно, еще Антиохом Епифаном, при отправлении последнего в Персию, дано было приказание всячески теснить и истреблять израильтян, пока не уничтожится имя их (1 Макк. III, 34–36). Лисий и лично, и через разных полководцев усердно старался выполнить это приказание царя. Однако, как полководцы вроде Горгия, Тимофея (гл. X-ая, 2-ая Макк. кн.), так и сам Лисий (1 Макк. IV) были разбиты. Иуда же со своими соотечественниками завладел Иерусалимом и освятил храм. Не вполне ли естественно было Лисию все силы употребить для нового покорения Иудеи или, вернее, для подавления восстания Иуды и его сподвижников, так как вполне понятно, что сирийцы со своей стороны вовсе еще не признавали самостоятельности иудеев, хотя последние и заняли Иерусалим и освятили храм. По известию же 1-ой Макк. кн. (IV, 35), на которую так опирается Лякер, прямо следует, что в то время, как Иуда и его сподвижники освящали храм, Лисий собирал войска для нового похода в Иудею. Это намерение Лисий и исполнил, предприняв поход, о котором и говорится в XI-ой главе 2-ой Макк. книги. Когда же поход снова оказался неудачным, царь при посредстве Лисия уже путем мирных переговоров признал, наконец, за иудеями те права, которые они добыли себе уже прежде силою своего оружия и вопреки желанию сирийцев, т. е. права обладания храмом и жизни по обычаям своих предков. Вполне понятно, что царь, желая сохранить величие своего царственного достоинства, говорит об амнистии в настоящем времени и дает ее, как милость, народу иудейскому. На самом же деле ие трудно

видеть, что царь и Лисий вынуждены были так поступить. Мир был прямо необходим им при тогдашнем положении дел, крайне неустойчивом, когда в Риме сидел претендент на престол в лице Димитрия и ждал только подходящего случая, что, понятно, сильно влияло на прочность антиохийского правительства. С другой стороны, нет ничего удивительного, что и иудейский народ, несмотря на свою победу над сирийцами, обращается к Лисию с ходатайством о мире. Из этого можно заключить, что Иуда, очевидно, еще окончательно не выиграл дела. А если мы вспомним, что сирийский гарнизон все еще сидел в крепости на глазах у иудеев, то нам вполне понятно будет желание и иудеев заключить мир на сносных условиях. Итак, заключение мира было в интересах обеих сторон.

При таком ходе дела все возражения Лякера падают сами собою и нет совсем основания Антиоха Евпатора переделывать в Антиоха Епифана, и переносить письма в VПІ-ую главу, как делает Лякер. Последний, как мы видели, принадлежность писем Антиоху Епифану старался обосновать также и на содержании 29-го стиха, по которому Менелай сообщил царю о желании иудеев вернуться *„κατελθοντες προς τους ιδους υινεσθαι“*, – «возвратиться и остаться при своих обычаях» (перевод Порфирия, Епископа Чигиринского. Тр. Киев. Дух. Ак. за 1873 г., т. 3-й, стр. 307). Лякер относит это выражение ко всем иудеям, которые, по его представлению, все в то время были беглецами или изгнанниками и только теперь, по амнистии, все возвращаются в отечество, и, понятно, 15-ти дневный срок казался Лякеру слишком малым для выполнения этого распоряжения. Однако редакция письма совсем не оправдывает такого предположения Лякера. Общая амнистия всем иудеям – право пользования храмом и своими отечественными законами и обычаями даровано царем во втором письме. Третье же письмо от 15-го Ксанфика 148-го года представляет из себя охранную грамоту иудеям, желавшим возвратиться в отечество; эту грамоту обеспечивалась личная безнаказанность и безопасность¹⁹⁸. Но в чью пользу было издано это письмо, ясно видно из того, что люди, заслужившие эти милости, обратились к Лисию через посредство Менелая и через него же получили

ответ. Стало быть, здесь дело идет не о той части народа, которая примкнула к Иуде; через Менелая могла переговариваться с Лисием только группа сирийских единомышленников. Здесь подразумеваются изгнанники, отступники от веры отечественной, которые хотели, после заключения мира, вернуться на родину с сирийской льготной грамотой, пожалуй, именно те самые, что бежали в Акру. Письмо бросает свет на те трудности, которые должны были возникнуть тотчас после заключения мира и которые, потом, подали повод к новым столкновениям. Дело в том, что Иуда заключил мир с сирийцами, но не с иудейскими изгнанниками и нарушителями закона. Дальнейшая история иудеев этого периода вполне подтверждает наш взгляд на цель третьего письма. «Отпадшие» после периода гонений, действительно, сделались камнем преткновения, так как ревность борцов Иуды дошла до энергического истребления богоотступников. Эти междоусобия продолжались с переменным счастьем до самого первосвященничества Ионафана. Иуда и Ионафан быстро истребили нарушителей закона, но также быстро с переменой власти смерть их была отомщена на друзьях Иуды. Вполне естественно, что, с точки зрения сирийцев, в мирный договор должны быть включены и их иудейские сторонники, и Лисий ясно выразил это вышеупомянутой охранной грамотой; но Иуда с единомышленниками не допускали примирения с отступниками. Потому-то в следующем году и дошло дело до новой войны. Таким образом, третье письмо, на содержании которого особенно Лякер обосновывал свои суждения о неподлинности всех писем, в их настоящем виде, и о мнимых перестановках и переделке автором 2 Мак. книги Антиоха Епифана в Антиоха Евпатора, это третье письмо стоит в строгой логической связи как с предшествующими известиями 2 Мак. книги, так и с последующими. Далее, Лякер известие книги об отношениях Лисия к Антиоху Евпатору называет просто «небылицей». По его мнению, Лисий в качестве регента при несовершеннолетнем царе должен быть, конечно, лицом всемогущим; самый смысл регентства, говорит он, состоит, именно, в том, что регент – независимый властелин государства

до той минуты, когда молодой царь возьмется за власть; по обозреваемым же письмам, Лисий является лицом зависящим от царя, скорее наместником, каковым он и был при Антиохе Епифане. Поэтому, замечает Лякер, здесь явно переделка Антиоха Епифана в Антиоха Евпатора. Однако такой взгляд на отношения Лисия к Антиоху опровергал уже Низе. Он говорит¹⁹⁹: «Царь еще дитя, но это не делает разницы, так как ему все равно приписывается все, сделанное его именем. Лисий один также не компетентен: он опекун, а не регент в современном смысле. Поэтому он препровождает дела в Антиохию ко дворцу, где их представляют на усмотрение царя, т. е. «государственного совета». Кроме того, Цигои так даже представляет дело: «Если же Евпатору во время жизни царя было не 9 лет, как уверяет Аппиан, а 14, по свидетельству Евсевия, то он мог самостоятельно издавать и кабинетные приказы»²⁰⁰.

За исключением разобранных нами мест, во всем остальном сам Лякер признает письма подлинными. Таким образом, и в критике Лякера мы, положительно, не находим солидных оснований для отрицания исторической достоверности известий, помещенных в XI-й главе, не находим и того, чтобы поход и все четыре письма XI-й главы были перемещены из VIII-й главы, где они будто бы прежде находились перед 30-м стихом; IX-я глава, повествующая о смерти Антиоха Епифана, также ничего несообразного в себе не заключает и причиной мнимых перестановок быть не может. Что же касается перестановки автором освящения храма, бывшего в царствование Антиоха Епифана, на время после смерти Антиоха Епифана, то этого мы не отрицаем, тем более, что в этой перестановке, хотя и не смело, сознается и сам автор (X, 10). Мы уже не раз замечали, что автор 2 Макк. кн., следуя своему плану и своим целям, многое в своем рассказе опускает, другое передаешь пространнее и даже позволяешь себе перестановки в хронологическом порядке событий. Вот почему мы вполне соглашаемся с Лякером, что, несомненно, автор опустил подробности взятия Иерусалима Иудой Маккавеем. Но при всем том, вне всякого сомненья остается историческая

достоверность известий 2 Макк. книги в их существенных чертах. Не можем мы также согласиться с Лякером, чтобы автор 2 Макк. книги сообщал об одном и том же лице, Тимофее, что он умирает и снова оживает. Лякер делает также сопоставление известий 1-й Макк. книги (V, 6 и 37) и 2-й (VIII, 30 с гл. X, 24, и гл. XII, 10 с гл. XII, 21) и приходит к убеждению, что гл. XII, 2, где снова выводится Тимофей, и глава VIII-я противоречат одна другой и, конечно, по мнению Лякера, взяты из двух различных источников; при чем, говорит Лякер, неизвестно, взята ли глава XII-я из источника № 1-й, а глава VIII-я из источника № 2-й, или же наоборот; далее Лякер и решает этот вопрос. Но для нас, понятно, важен первый, поставленный им, вопрос о мнимом несоответствии известий XII-й гл. 2, 10, 21 ст. и VIII-й гл. 30-го стиха и X-й 24-го ст.

На это, первое всего, скажем, что возражение это не новое, оно поставлено еще у Гримма²⁰¹. Это мнимое противоречие, вернее будет назвать его недоразумением, разрешается следующим простым ответом. Во-первых, отделы 2-й Макк. кн. X, 21–38 и 1-й Макк. кн. V, 6–8 трактуют вовсе не об одном и том же факте. В 1-й Макк. книге мы находим Иуду по ту сторону Иордана, в земле Аммонитской (V, 6), по 2-й же книге, он вовсе не переходит за Иордан, но неприятельское войско застаёт его в пределах Иудеи (X, 24). По 1-й книге Иуда завоевывает Иазер и селения его (V, 8), по 2-й Макк. кн. он осаждает неприятеля в крепости Газаре, которую берет, и убивает самого Тимофея вместе с Хереем и Аполлофаном (X, 24–38). При таких различных обстоятельствах, сопровождавших походы Иуды против Тимофея в 1-й и во 2-й Макк. книгах, не трудно видеть, что и сирийские полководцы в обоих этих походах не тождественны. Тимофей 1-й Макк. книги все время находился по ту сторону Иордана, в земле Аммонитской и в Галааде; кроме того, он в сражении с Иудой вовсе не был убит (срав. 1 Мак. кн. V, 6), как Тимофей 2 книги (X гл. 37 ст.); всего вероятнее, именно он снова поднял оружие после победоносного отступления Иуды (1 Макк. V, 8), нантербовал новое войско и стремился выместить на Иуде, жившем тогда в Галааде (ст. 11–13), прежнее поражение его войск; это

предположение сильно подтверждается заметкою в 11-м стихе: «... и Тимофей начальствует ими»; очевидно, эти слова достаточны были, чтобы напомнить Иуде хорошо известного ему вождя.

Приведенные нами данные, думаем, достаточно свидетельствуют против параллелизма 2-й Макк. X, 24 и 1-й Макк. V, 6–8 и достаточно опровергают возможность видеть искажение со стороны автора 2 Макк. книги факта в X-й главе 24–38 ст.

Теперь, если мы сравним известия 1-й Макк. книги V, 6–8 с известиями 2-й Макк. в XII-й гл. 2, 10, 18, 21 ст., то увидим, что Тимофей 1 Макк. книги V, 6–8 и Тимофей 2-й Макк. книги XII гл. 2, 10, 18, 21 ст. действуют в одной и той же стране и местности.

В Первой Маккавейской книге говорится, что Тимофей напал на иудеев, бывших в пределах Тоба (V, 13), во второй же говорится, что Иуда, отправившись против Тимофея, пришел в Хорок к иудеям, называвшимся Тувиинами. Очевидно, что *Τουβιηνοί* (2 Макк. XII, 17) тождественны с *οἱ οὐτεῖς ἐν τοῖς Τουβίον* (V, 13. 1-й Макк. кн.).

Далее, после победы над Тимофеем Иуда, по известию первой книги, берет крепость Карнаим (IV, 44) *Καρναῖν*, а по известию 2-й Макк. книги XII, 26 Иуда после победы над Тимофеем берет крепость Карнион (*Καρνίον*); опять, очевидно, и в той, и другой книге разумеется одна и та же крепость. После взятия этой крепости по известиям 1 Макк. кн. V, 46 и 2-й Макк. XII, 27 Иуда одинаково направляется к укреплению – Ефрону. Таким образом Тимофей I Макк. кн. V, 6–8 и Тимофей 2 Макк. книги XII, 2, 10, 18, 21 ст. – одно и то же лицо и притом совершенно отличное от Тимофея VIII, 30 и X гл. 24, 32, 37, ибо последний, как мы и выше сказали, вел войну в другом месте, – именно в пределах Иудеи (VIII, 31 и X, 24) и, кроме того, этот Тимофей был убит Иудой в крепости Газаре вместе с Хереем и Аполлофаном (X, 24, 38), тогда как Тимофей по известию V, 6–8 остается жив, а по известию 2 Макк. XII, 24, 38, взятый в плен, он отпущен был на свободу.

Очевидно, что автор 1 Макк. книги проходить молчанием битву 2 Макк. книги X, 24, равно, как совершенно не упоминает,

ничего вообще, о стычках иудеев с вождем Тимофеем по сю сторону Иордана, а имеет в виду лишь галаадского вождя этого имени.

Таким образом, нет противоречия в известиях VIII-й гл. 30 ст., X, 24, 32 и 37 и гл. XII-й 2, 10, 18, 21 2-й книги и нельзя утверждать, как делают это Гримм и Лякер, что, по известиям 2-й Маккавейской книги, Тимофей умирает и снова оживает.

Еще Лякера смущает то, что в 1-й Макк. книге в позднейших, после взятия Иерусалима, стычках (V, 59) Горгий появляется один раз; во 2-й же он является дважды (X, 14 и XII, 32). По вопросу о повторяемости одинаковых имен во 2-й книге вообще хорошо привести мнение Шлаттера²⁰². Он говорит: «2-я Маккавейская (XII, 2) в одном пункте упоминает, как Иасон ввел нового Тимофея. Этот пункт доказывает, какое богатство имен сирийских воинов было в распоряжении Иасона. Но здесь должны были не один раз встречаться одинаковые имена. Здесь, например, встречается второй Аполлоний, Никанор и ничего нет удивительного, если и второй Тимофей попадет в это число».

Лякер не делает возражений против исторической достоверности известий, сообщаемых в дальнейшем содержании книги, потому мы и перейдем снова к разбору возражений Гримма и на этот раз, прежде всего, к разбору возражений его против достоверности рассказа 2 Макк. книги (XIII гл.) о походе Антиоха Евпатора в Иудею.

Свое возражение Гримм основывает на том, что, по известию 1-й Макк. VI-й гл. 31-го ст., Антиох вторгся в Иудею с юго-востока через Идумею и расположился станом против Вефсуры. Иуда двинулся ему навстречу и расположился станом в Веосахаре. По рассказу же 2 Макк. книги дело представляется, по Гримму, так, что будто сирийцы пришли с севера, почему Иуда и расположил свое войско возле Модина²⁰³. Прежде всего против этого возражения должно сказать то, что самое утверждение, будто по известию 2 Макк. книги сирийцы пришли с севера, основывается на том, что Иуда расположил свое войско около Модина; но ведь мы не можем наверно сказать, где находился Модин. Бергкгауз²⁰⁴, например,

отмечает его в своем атласе на юго-запад от Иерусалима, чем прямо устанавливается соответствие в рассказе 2 Макк. книги и Первой Маккав. Но, кроме этого, сирийское войско могло вступить в Иудею двумя колоннами с двух разных сторон. В то время, как одна часть вступала с севера, другая избрала путь на Идумею через Галаадскую, Моавитскую и Эдомскую земли (1 Макк. VI, 31). Против сирийского войска, шедшего с севера, Иуда и поставил войско в Модине и ночью сделал неожиданное нападение на него (2 Макк. XIII, 14–17); что же касается врага, надвигавшегося с юга, то он уже принял предосторожность, укрепив Вефсуру (1 Макк. IV, 6; VI, 26). Вполне возможно и то, что сирийское войско по вступлении в Идумею разделилось и одна часть по морскому берегу двинулась к Иерусалиму. Но после того, как ночное нападение Иуды, стоявшего при Модине, разбило эту армию (2 Макк. XIII, 14–19), она вернулась к главному корпусу, который тем временем двигался к Вефсуре. Но вполне возможно, что войско шло и с севера (имея в виду предположение некоторых, что Модин находился на северо-запад от Иерусалима), но, напуганное ночным нападением Иуды (2 Макк. XIII, 14–19), оно, не желая вступать в бой, пошло мимо Иерусалима к Вефсуре и, уже после заключения мира с иудейским гарнизоном, оно опять повернуло назад и стало стараться завоевать всю страну. В общем при сравнении известий 1-й Макк. VI, 28 и 2-й Макк. XIII, 14–17 получается впечатление не противоречия, а, напротив, согласия и взаимного пополнения. Это взаимное пояснение замечается не только в разобранных стихах, трактующих о различных движениях сирийского войска, но и во всем известии о разбираемом походе Антиоха Евпатора в Иудею и связанных с ним военных операциях. Так, известие 20-го ст. XIII-й гл. 2-й Макк. книги, что Иуда снабжал иудейский гарнизон жизненными припасами, подробно поясняется 49-м ст. VI-й гл. 1-й Макк. книги, где указывается причина этой деятельности Иуды, заключающаяся в том, что тогда был субботний год, в который, как известно, не сеют и не жнут. Когда же, вследствие измены Родока, неприятель узнал о подвозе съестных припасов и отрезал его (2 Макк. XIII, 21), иудейский гарнизон, по случаю

недостатка провианта, должен был принять мирные предложения царя (1 Макк. VI, 49), который к тому же торопился к Иерусалиму (2 Макк. XIII, 22).

Точно также и замечание 19-го ст. XIII-ой гл. 2-ой Макк. книги, что Антиох потерпел поражение под Вефсурю, совсем не противоречит известию 1-ой Макк. VI-ой гл. 49-му ст., что крепость должна была сдаться Антиоху; очевидно, что первое известие (2 Макк. XIII, 19) говорит только об отдельном приступе, неудачном для Антиоха, т. е. опять дополняет, более подробно, историю осады крепости; окончательный же исход осады описывается 2 Макк. книгой вполне согласно с известием первой книги. В таком же отношении взаимного пополнения и пояснения стоят известия 2-ой Макк. кн. XIII гл. 23 ст. и 1-ой Макк. VI, 48 и 51 ст., хотя Гримм²⁰⁵ усмотрел и в них также противоречие и, понятно, и это место поставил основанием для утверждения мнимой неисторичности 2 Макк. книги. Возражение Гримма состоит в том, что будто 2-ая Макк. книга (XIII, 23) говорит, что царь Антиох Евпатор был побежден Иудею и должен был подчиниться всем условиям мира, тогда как 1-я Макк. кн. (VI, 48 и 51 ст.) ясно говорит о критическом положении иудеев после битвы при Вефсуре, так что только весть о возвращении в Антиохию Филиппа спасла их от окончательного поражения. Но против этого должно сказать, что выражение 2-й Макк. кн. XIII, 23 ст. „*ἡττων ἐγενετο*” относится не к предшествующему, т. е. указывает не на результат нападения на бывших с Иудею, но относится к последующему, т. е. указывает на худые вести, пришедшие из Антиохии. Вполне возможно, что сирийцы не потерпели поражения во время осады Иерусалима (1 Макк. VI, 51), но в конце концов они должны были поспешно отступить (1 Макк. VI, 57; 2 Макк. XIII, 23) частью по случаю недостатка в съестных припасах, а частью по причине известия о восстании Филиппа (1 Макк. VI, 55–56; 2 Макк. XIII, 23).

Далее Гримм усматривает грубое извращение исторического факта 2 Макк. книгой в известии ее о воцарении Димитрия, сына Селевка (XIV, 1–2). По известию 1-й Макк. VII-ой гл. 1 ст. Димитрий, сын Селевка, с немногими людьми вошел в один приморский город (*ἀνεβη σὺν ἀνδράσιν ὀλίγοις εἰς πόλιν*

παρθαλασσιαν) и там воцарился, по словам же 2 Макк. книги Димитрий приплыл в пристань Трипольскую с сильным сухопутным и морским войском (XIV. 1) (*δια του κατα Τριπολιν λιμενος εισπλευσαντα μετὰ πληθους ισχυρου και στολου*). Известие о высадке Димитрия I в земле отцов «с сильным войском и флотом» (2 Макк. XIV, 1) должно противоречить подлинной истории и потому заключать в себе очевидное заблуждение, говорит Гримм²⁰⁶.

Мы вполне соглашаемся с известием 1-ой Макк. VII, 1, что Димитрий из Рима прибыл в город Триполь с немногими спутниками. Благодаря Полибию мы знаем даже и самое число их, которое было очень ограничено²⁰⁷. Но мы утверждаем также то, что 2-ая Макк. XIV гл., 1 ст. говорит совсем об ином событии, чем книга первая. 2 Макк. книга говорит не о прибытии Димитрия из Рима, а о том его походе, который он предпринял для того, чтобы завладеть сирийским престолом. Свое утверждение основываем всецело на смысле самого текста 2-й Макк. книги XIV гл. 1 ст. Выражение „*δια του κατα Τριπολιν λιμενος*“ ... означает не то, что Димитрий прибыл в гавань Трипольскую, каковой смысл несомненно имеет выражение 1-ой Макк. кн. VII гл., 1 ст., что подтверждается и словами того же стиха «и там воцарился», но то, что он вошел в гавань или, вернее, через гавань Трипольскую *δια του κατα Τριπολιν λιμενος* для того, чтобы идти в другое место. 2 Макк. книга, очевидно, указывает тот путь, которым Димитрий с сильным войском проник в Сирию. Прекрасное согласование известия ее (XIV, 1) с известием 1-ой Макк. (VII, 1) дает Цигои. «Этот упрек Гримма, говорит он, гораздо лучше устраняется пояснением, что выражение „*μετὰ πληθους ισχυρου και στολου*“ считают относящимся не к „*εισπλευσοντα*“, а к „*κεκρατηκεναι της χωρας*“. Конечно, Димитрий появился в Триполи лишь с немногими спутниками, но первым делом его было вербовать себе войско, иначе, как бы он мог осмелиться безоружным проникнуть в страну и начать войну за признание своих прав на корону с Евпатором и его наместником Лисием»²⁰⁸. Таким образом и в этом, только что нами разобранным, известии 2 Макк. книги (XIV, 1) заключается не

противоречие известию 1-ой Макк. (VII, 1) книги, а дополнение и более подробное пояснение его.

В порядке событий и комментариев Гримма упомянем о возражении последнего (стр. 201) против достоверности известий 2 Макк. книги о самоубийстве Разиса (XIV, 37–40). Свои комментарии на указанное место 2-ой Макк. (XIV, 17–46) книги Гримм заключает следующими словами: «Фактическая сторона разбираемого рассказа сводится на то, что некто Разис, не желавший попасть в руки войска, высланного против него, чтобы его схватить, после неудачной попытки умертвить себя мечем, бросился вниз со стены и, пожалуй, этим засвидетельствовал свою могучую веру в воскресение. Все же остальное (в рассказе) – преувеличение предания или рассказчика» (202 ст.). К этим преувеличениям Гримм особенно относит то, что Разис, пронзив себя мечем, оказался в силе быстро взбежать на стену, оттуда бросился на толпу народа; упав же на землю на свое чрево, он не убился до смерти, но, несмотря на лившуюся ручьем кровь и тяжелые раны, оказался в силе встать и побежать на скалу, там своими руками вырвал у себя внутренности и бросил их в толпу, произнося при этом молитву вслух народа, и, таким образом, кончил свою жизнь. Все это, по мнению Гримма, возможно только как особое чудо, но не как обыкновенный исторический факт (201–202). На возражения Гримма скажем, что нам неизвестно, как высока была стена, с которой бросился Разис (ст. 42), и неизвестны также свойства места, на которое он упал и будто бы так благополучно, что поднялся и побежал через толпу. Понятно, при известных условиях все это возможно. Бывает же иногда, что даже очень тяжело раненые, в сильной степени горячего возбуждения, вскакивают и кажутся полными жизни, хотя на несколько минут.

Рассмотрим, наконец, еще одно возражение Гримма против достоверности книги, именно против XV-ой гл. 31-го стиха, где говорится, что после победы над Никанором Иуда созвал одноплеменников (*τοὺς ομοεθνείς*) и тех, которые находились в крепости (*τοὺς ἐκ τῆς ἀκρᾶς*). Гримм²⁰⁹ утверждает, будто бы этими словами автор хотел сказать, что иерусалимская

крепость снова оказалась в руках евреев в эпоху поражения Никанора, тогда как на самом-то деле, по свидетельству 1-ой Макк. XIII, 50 ст., евреи овладели ею уже при Симоне. Но это возражение Гримма вполне опровергается более внимательным чтением текста разбираемого места. В самом деле, ни стих 31-ый, ни 35-ый не дают основания для подобного заключения Гримма. Автор говорит, что Иуда, собрав соотечественников (*τους ομοεθνεϊς*), послал также за находившимися в крепости (*τους εκ της ακρας*); последними словами он достаточно ясно дает понять, что он не считает их в числе соотечественников, а просто под „*τους εκ της ακρας*“ разумел сирийский гарнизон. Так именно понимали это место Лютер и Кауч, почему и перевели его: *schickte er nach den feinden auf die Burg*. (У Kautsch'a D. A. d. A. T. кн. 1-я, стр. 118). Гроций²¹⁰ довольно основательно догадывается о том, зачем нужно было Иуде вызывать сирийский гарнизон. «Иуда вызвал его, – говорит Гроций, – как делегатов для мирных переговоров». И такое предположение Гроция, по нашему мнению, вполне основательно. Иуда надеялся в конце концов запугать сирийский гарнизон, указав ему на помощь им, евреям, свыше, примером же Никанора, так явно наказанного за его богохульство, Иуда хотел заставить сирийский гарнизон прекратить постоянное неприязненное отношение к храму и народу и даже уйти из крепости (сравн. 1 Макк. I, 36; VI, 18); голова же Никанора, можно думать, прикреплена была на стене крепости снаружи.

Итак, все разобранные нами известия 2-ой Макк. книги, в большинстве случаев, не только согласны с известиями 1-ой Макк. книги, историческая достоверность коих, признается большинством исследователей, но, во многих случаях, известия 2 Мак. книги даже дополняют собою известия 1-ой Макк. книги; кроме того, многие разобранные нами известия книги находят для себя подтверждение и у светских историков. Таким образом можно положительно сказать, что если автор 2 Мак. книги, сообразно особому дидактическому характеру своего сочинения, и не всегда придерживался строгой хронологической последовательности в исторических фактах, если он и погрешал, иногда, против географии и хронологии, то все эти

погрешности касаются частных фактов, сущность же исторических фактов автор 2-ой Макк. книги передает вполне согласно с автором 1-ой книги и с различными светскими историками. А что автора 2 Мак. книги нельзя упрекнуть в незнании истории, это особенно видно из тех, случайно вставленных им, заметок из сирийской истории, которые находятся только в этой книге; эти заметки всеми считаются вполне достойными доверия и всеми утилизируются. Мы слышим, например, о посольстве Антиоха Епифана к египетскому двору по случаю совершеннолетия юного Птолемея Филометора (IV, 21), причем впервые обнаружился воинственный замысел египтян. Это вполне согласуется с прочими данными, из которых видно, что неприязненные действия начались только по смерти Клеопатры, матери и опекунши юного Птолемея. По другому случаю (X, 13) упоминается Птоломей Макрон, наместник острова Кипра, перешедший от египтян к Антиоху. И, действительно, из Полибия мы знаем, что этот Птоломей долгое время управлял Кипром²¹¹. Рассказывает также 2 Макк. книга про Филиппа, соперника Лисия, о его бегстве к Филометору в Египет (IX, 29), о чем 1-ая Маккавейская кн. не говорит ничего. Далее (XIII, 25) рассказывается, что договор Евпатора с иудеями возбудил живейшее неудовольствие жителей Птолемаиды, и Лисий должен был усмирять взволнованных граждан. Известие это вполне естественное: по своему положению на границе с Галилеей Птолемаида должна была первая пострадать от войны; по всей вероятности, восставшие иудеи причиняли ей много неприятностей и потому она была настроена к ним особенно враждебно (1-я Макк. V, 15). Все это говорит за то, что в руках автора 2 Мак. книги имелись хорошие сведения о происшествиях и лицах царства Сирийского. Вот почему 2-ая Маккав. книга дает всякого рода сведения о наместниках и прочих царских чиновниках в Южной Сирии, которых в 1-ой книге не имеется, хотя все эти подробности были очень близки иудеям. Из нее мы узнаем, кто начальствовал гарнизоном иерусалимской крепости, как звали военачальников в Иудее и Самарии и кто был стратегом Келе-Сирии и Финикии (IV, 21; V, 22, VIII, 8). Здесь же мы узнаем, что при перемене

правительства после смерти Епифана один из стратегов. вышеупомянутый Птоломей Макрон, человек очень умеренный и сдержанный, впал в немилость, как это часто случается, и был заменен другим. Замечательна также точность, с которой передаются звания и титулы всех сановников. Здесь мы встречаем: «стратег Келе-Сирии и Финикии» (Ш, 5), «элефантарх» (XIV, 12), почетный титул: «друг царя» (VIII, 9), почетный титул: «молочный брат» (IX, 29); все эти титулы известны нам по древним писателям и монументам. Илиодор называется „ἐπί των πραγμάτων“ – «поставленным над государственными делами»; таково, действительно, было название верховных сановников при дворе Селевкидов²¹², или сходный с ним титул, который носил Лисий (XI, 1): „ἐπιτροπος του βασιλεως και συγγενης επι των πραγμων“ – «опекун и родственник царя». Автор упоминает даже титулы «мизарх» – начальник мизийцев (V, 24) и «киприарх» – военачальник корпуса армии, каковые титулы введены были только при Антиохе III-м. а также и при Епифане²¹³.

Кроме того, все обстоятельства болезни и смерти Антиоха Епифана во главе IX-ой показывают, что автор 2 Макк. книги хорошо был знаком с историей Епифана и его времени. Падение с колесницы, которым начинается болезнь царя (IX, 8), кажется, находит себе подтверждение в заметке Грания Лициниана²¹⁴, по которой царь был выброшен с колесницы в реку по дороге в Антиохию. Далее, во время болезни, Антиох, раскаявшись, обещает притесненным иудеям почести и удовлетворение: он хочет их считать наравне с афинянами. Это последнее известие для нас особенно важно: оно показывает, что автор книги хорошо знал Антиоха, его взгляды и настроение. Теперь хорошо известно, что Антиох Епифан был ярким эллинофилом и наибольшие его милости были обращены к афинянам. Он некоторое время жил среди афинян, был там стратегом. Полибий, с прочими историками, рассказывает о крупных благодеяниях, которые он оказал афинскому народу²¹⁵. Антиох ввел в Антиохии афинское наречие для деловых документов. Очень возможно, что он переселил в Антиохию афинских колонистов и, кажется, даже желал перестроить город

по афинскому образцу. Очевидно, Антиох был восторженным почитателем афинян. Эту-то историческую черту Антиоха и выразил автор 2 Макк. книги в письме его к иудеям. В нем Антиох обещает иудеям самое большее, что только возможно по его мнению, – хочет поравнять их с афинянами. Заслуживает нашего особенного внимания и самый адрес письма. Он гласит: „*τοῖς χοῦσις Ἰουδαίοις τοῖς πολίταις πολλὰ χαίρειν καὶ υἱανεῖν καὶ εὐπραπτεῖν βασιλεὺς καὶ στρατηγὸς Ἀντίοχος*“. Иудеи, таким образом, делаются „*πολίται*“, их называет Антиох согражданами; очевидно, Иерусалим получил название Антиохии, а иудеи были названы антиохийцами, как и ранее автор уже сообщал (IV, 9). Данные нумизматики подтверждают известие, что некоторые города получили прозвание Антиохии в честь царя. Антиох в письме называет себя стратегом иудеев и это также вполне отвечает историческим известиям. Из Полибия²¹⁶ мы знаем, как живо интересовался Антиох общественной жизнью городов; он был стратегом в Афинах, он и дома добивался городских должностей и искал популярности. Эту особенность его характера и выразил автор в разбираемом письме. Чтобы польстить иудеям, Антиох называет себя их стратегом; может быть и в самом деле он когда-либо был выбран стратегом Иерусалима.

Итак, известия 2 Макк. книги ясно говорят за то, что автор ее не только был хорошо осведомлен с историческими фактами, но знал даже и самую психологию этих фактов.

Перейдем теперь к разбору мнимых преувеличений и прикрас 2-ой Маккавейской книги, которые также, будто бы, подрывают историческую ее достоверность.

Де-Ветте, как выше мы сказали, историческую неправдоподобность книги видит также в преувеличениях и прикрасах, допускаемых автором 2 Макк. книги. Кастен²¹⁷ говорит: «Достоверные наблюдения показывают нам, что автор 2-ой Макк. книги не знает меры в преувеличении числовых данных; хотя у очень многих писателей древнего и нового времени замечается подобная же характерная особенность, но в нашей книге преувеличения настолько велики, что должны с первого взгляда привлечь внимание даже поверхностного

читателя. Трудно сказать, почему автор не исправил своих числовых данных, почерпнутых, быть может, из посторонних источников или устных народных преданий. Для примера подобного преувеличения возьмем хотя один пункт: по словам XIII-ой гл. 2-го ст. Антиох Евпатор и Лисий выступили против Иудеи с армией из 110.000 пеших воинов, 5.300 всадников, с 22 слонами и 300 боевыми колесницами. Также в чудовищных размерах показано число врагов, истребленных в битвах с окрестными племенами (X. 15–38 и гл. XII), общий итог их доходит до 146.000 человек. Для некоторых битв нет точных числовых данных, а говорится только, что вообще пало «множество врагов»; при завоевании Каспина (XII, 13–16) пролито было столько крови, что близлежащее озеро окрасилось ею на две стадии в ширину. Фрич²¹⁸ высчитал, что по датам 2-ой Макк. книги потери убитых врагов равняются 189.700 чел., тогда как даты 1-ой Макк. определяют те же самые потери только в 30.900 чел. По 1-ой книге в неприятельских войсках всего насчитывалось 220.000 пеших солдат и 44.000 всадников, а по 2-ой Макк. кн. было всего 330.000 человек; всадников показано почти вдвое более, в общем 68.000 чел. Еще подробнее делает подсчет преувеличениям автора Андре²¹⁹, объясняя их при этом не обычной чертою всех историков, в чем Кастен видел хотя некоторое извинение автору и удивлялся только, почему автор не поправши эти цифровые данные, несомненно почерпнутые автором из устных народных преданий. Андре объясняет преувеличения прямо тенденциозностью автора. «В рассказах о победах, – говорит Андре, – особенно поражает колоссальное число врагов, побитых малыми отрядами патриотов. Тут замечается численное преувеличение весьма грубого характера. Никанор теряет более 9.000 человек (VIII, 24) и большинство его армии ранено и изувечено; Тимофей и Вакхид оставляют на поле битвы 20.000 человек (VIII, 30). В первом столкновении убито 20.000 идумеян (X, 17); 20.000 других (X, 23) пали после осады двух их крепостей. Тимофей теряет еще 21.000 солдат и всадников (X, 31), Лисий – 12.600 и большая часть оставшихся была ранена (XI, 11). 3-е и 4-е поражения Тимофея и его войск

стоят сирийцам прежде (XII, 19) более 10.000, а потом 30.000 человек (XII, 23). Иуда истребил 25.000 неприятелей вокруг Карнаимского храма (XII, 26) и еще 25.000 в укрепленном городе Ефроне (XII, 28). Армия Антиоха счастливее: они теряет лишь 4.000 чел. (XIII, 15). Что касается Никанора, то он, говорит Андре, отправляется в ад с хорошей свитой – 35.000 павших с ним воинов (XV, 17). В целом получим 231.700 убитых, не считая несчастных, умерших после от ран. И потом, есть еще множество убитых, не сосчитанных в массе других сражений, наподобие происходившего у Каспина. Тут евреи «произвели невообразимую резню, так что соседний пруд, шириною в две стадии, точно весь наполнился кровью» (XII, 16). Среди груд языческих трупов можно бы ожидать увидеть хотя несколько израильтян, павших жертвами своего мужества, но нет. Верные израильтяне непобедимы и неуязвимы – только раз они потерпели легкую неудачу, тотчас же исправленную (XIV, 17). Это ясно высказывается в рассказе о битве с Горгием (XII, 32–42). Несколько евреев погибло. На другой день пришли погребать убитых и под одеждой каждого нашлись драгоценные вещи, взятые в языческих храмах. Тогда мы читаем: «ясно, что и погибли они именно из-за этого». Иначе сказать: «если кто воздерживается от вещей, запрещенных законом, тому нечего бояться смерти». «Странная идея», заключает свои рассуждения Андре.

В оправдание автора 2 Мак. книги и в доказательство исторической достоверности известий книги мы скажем следующее. Некоторых преувеличений в цифровых данных книги мы не отрицаем, но, ведь, Кастен, один из возражающих, как мы видели, сознается, что преувеличения свойственны всем историкам, да и все мы знаем, что это допускалось древними историками, допускается и новыми. Но, ведь, не будем же мы на этом основании отказывать всем историкам в достоверности сообщаемых ими известий. Что же касается того, почему автор не поправил цифровых данных, которые почерпнул он из народных преданий. то это недоумение Кастена можно так разрешить: если все историки допускают преувеличения, то наш автор, имевший дать, первее всего, нравоучительное

произведение, имеет тем большее оправдание в допущенных им преувеличениях: увеличивая количество врагов, автор хотел, тем самым, нагляднее представить ту мысль, что Господь не оставляет свою помощью своих избранников, которые, благодаря этому, выходят победителями даже в тех случаях, когда для них, судя по-человечески, не могло быть никакого спасения. Та же мысль, только с отрицательной стороны, проводится автором и в том случае, когда еврейские воины оказались убитыми только потому, что имели при себе языческие талисманы. Аналогичных этому случаев можно много указать и в канонических книгах Ветхого Завета, здесь же это прямо отвечает поставленной автором для себя задаче (II, 22). Впрочем, что касается числа погибших в сражениях, то Вигуру²²⁰ допускает возможность преувеличения цифр и переписчиками.

Для проведения той же нравоучительной сентенции в сознание читателя автор пользовался и прикрасами в своих рассказах об известном историческом факте. Такие прикрасы, в смысле подробностей, бросаются в глаза в рассказе его о мученической смерти Елеазара (VI, 18–31) и семи братьев с их матерью (VII, 1–41). Эти прикрасы и подали повод Эйхгорну²²¹ отрицать самый исторический факт мученичества и смерти указанных мучеников.

Вполне возможно, что автор подробности пыток добавил от себя, например, хотя бы речи мучеников; каждый из семи братьев умеет давать отличные ответы своим мучителям и даже так, что в ответах замечается известная постепенность; но отрицать на этом основании самый исторический факт положительно нет оснований. Вполне естественно, что смерть Елеазара и семи братьев с матерью сопровождалась пытками, так как исполнителям Антиохова приказания эллинизирования всей массы иудеев весьма важно было иметь пример отступничества от отечественных законов в среде знатных, достойных людей, например, священников и книжников, к каковому роду людей и принадлежал Елеазар. А что касается, в частности, взаимных ободрений мучеников надеждою на воскресение в жизнь вечную и на соединение со своими в той жизни, то Гримм²²², например, прямо считает это за религиозно-

психологическую необходимость, когда говорит «Вполне вероятно, что мученики, приближаясь к страдальческой кончине, обоюдно ободряли друг друга к большей твердости отрадной надеждой на лучшее существование по ту сторону гроба». Весь же рассказ Гримм считает преувеличенным и неестественным. Кроме того, Гримм, следуя Эвальду²²³, думает, что имя Елеазара мученика есть вымышленное самим же автором имя и что оно имеет в рассказе не историческое, а символическое значение; то же самое, хотя и нерешительно, он склонен видеть и в числе «семь» в рассказе о мучениках-братьях, не признавая за ним никакой исторической подкладки²²⁴. Но, понятно, это должно быть отнесено к области простых догадок, правда остроумных, но не имеющих под собой научной почвы. Вельте²²⁵, относительно подробного описания 2-ю Макк. книгой мученической кончины братьев Маккавеев, их матери и учителя Елеазара, относительно их предсмертных речей и взаимных ободрений так говорит: – «Это можно предполагать даже, если бы об этом не было сказано в вашей книге ни слова». Итак, мы полагаем, что в прикрасе этого, а равно и других фактов, автор хотел только рельефнее оттенить свои нравоучительные мысли.

К преувеличениям и прикрасам можно отнести также особую склонность автора 2 Макк. книги сопоставлять в качестве причины и следствия известные исторические факты. Стараясь нагляднее доказать, что все враги избранного народа и его национальных святых получили заслуженное возмездие, автор книги представляет дело так, что наказания, постигавшие врагов народа Божия, всегда соответствовали характеру самого преступления. Кейль²²⁶ видит в этом извращение исторической истины. Однако не трудно видеть, что автор, рассуждая о преступлениях и наказаниях и изыскивая между ними сходные стороны, которые соответствовали друг другу, тем самым исторического факта вовсе не искажает. Например, исторически верно, что отступник первосвященник Иасон умер на чужбине, хотя автор и указал причину, прибавив, что это случилось с ним потому, что он многих людей изгнал из отечества (V, 7–10); вполне вероятная историческая истина, указанная в причине наказания, постигшего Иасона, от такого сопоставления тоже пе

пострадала. Также неискаженной остается историческая истина и в других сопоставлениях. Менелай нашел смерть в Беройской башне с горячим пеплом за то, что не однажды согрешил против священного жертвенного огня (XIII, 8). Антиох Епифан умирает от мучительной внутренней болезни, потому что находил несказанное удовольствие безнаказанно терзать людей муками (IX, 5). Никанору отрубили ту самую руку, которую он святотатственно поднял на Божии святыни, а богохульный язык был отрезан и брошен на добычу хищным птицам (XV, 82–83).

Обобщая все сказанное нами относительно исторической достоверности 2-й Макк. книги, мы приходим к тому выводу, что во всей книге автор ее остается строго верным поставленной им для себя задаче и характеру своего труда, как произведения учительного; допущенные же им, ради такой особой цели его произведения, некоторые подробности, преувеличения и прикрасы, равно как и погрешности против географии и хронологии несколько не искажают исторических фактов, в их существенных чертах, каковые факты в известиях 2-й Макк. книги не только согласны с известиями многих светских писателей и 1-ой Макк. книги, но последнюю в очень многих случаях дополняют. Чудеса же, упоминаемые в книге, аналогичны с чудесами канонических книг и, как таковые, они несомненно только возвышают историческую достоверность книги.

В заключение же всех наших суждений об исторической достоверности книги, скажем следующее: много есть историков, которые, не смотря на свои недостатки, все же остаются достойными источниками современных им событий и преданий. Возьмем хотя бы Иосифа Флавия. У него история иудейской войны также пристрастна и также приукрашена и, однако же, является главным источником своей эпохи. Также ценными должны считаться исторические известия и 2 Макк. книги в их существенных чертах.

Глава 6. Критический разбор религиозно-догматического учения Второй Маккавейской книги

При разборе исторической достоверности книги мы уже видели, что она, первое всего, есть произведение учительное, содержащее ряд нравоучительных уроков на исторической подкладке. Такой отличительный характер исследуемой нами 2-ой Макк. книги, как произведения нравоучительного, указывает нам на необходимость подвергнуть критическому разбору религиозное учение, в ней заключающееся. И это потому, что всякое нравоучение всегда стоит в тесной связи с известным вероучением, на него опирается и из него вытекает. И такая тесная связь нравоучения и вероучения вполне естественна. Всякое нравоучение имеет в виду представить нравственные обязанности человека, или иначе – научить человека быть нравственным. Русское слово «нравственность» и слова, соответствующие ему в греческом, латинском и немецком языках „*το ηθικον*“, „*morale*“, „*das sittliche*“, а равно и слова сходные с ним – добро, истинное благо по этимологическому своему значению выражают известное внутреннее настроение, как основу известных внешних действий, соответствующих существу человеческой природы. Вот почему многие философские школы предлагали своим последователям правило: «Живи сообразно с природою»; при этом, конечно, конкретные нравственные обязанности человека определялись такими школами сообразно понятиям последних о существе природы человека. Так, например, эпикуреец, не возвышавший взоров своих выше видимого мира и видевший везде, даже в себе самом, одну грубую материю, выражению «живи, как велит природа» давал такое значение: живи в свое удовольствие. раболепствуй своим страстям и заботься о своем благополучии; всем этим и исчерпывались добродетель и нравственность эпикурейца. Но так как истинная природа человека заключается в его личности, по которой он, с одной стороны, связан с Богом, как образ Божий, и, с другой стороны, – с физической природою, как одушевленный организм, то, в действительности,

быть нравственным, для человека значит, жить ему сообразно его личности, – как образа Божия, т. е. в пределах и условиях физического мира проводить жизнь, подобную собственной жизни Бога, раскрывать образ Божий в чувственном мире, или, иначе, стремиться к богоподобию. Таким образом, в основе нравственности лежит непременно идея богоподобия, она же служит и проверкою действий человека в нравственном отношении, она же есть и единственное условие непрерывного нравственного развития человека. Само собою понятно, что эта же идея богоподобия с конкретной определенностью укажет человеку, зачем ему следует жить и как он должен жить: отсюда понятно, что конкретное определение поступков человека, выражаемое нравственным законом, всецело основывается на религиозном самоопределении человека, так что религия и религиозное учение прямо и положительно определяют собою все нравственное содержание жизни человека, как свое фактическое осуществление, и с потерей религиозной жизни для человека теряется и самая идея морали. Итак, если всякое нравоучение и всегда всецело основывается на известном религиозном учении и им измеряется, то и достоинство Второй Маккавейской книги, как произведения нравоучительного, вполне обоснованным может считаться только при критическом разборе религиозных идей, в ней заключающихся.

При этом в настоящей главе мы не будем вдаваться в подробное изложение всего религиозно-догматического учения книги²²⁷; здесь мы ограничимся только главными пунктами его и более подробно разберем те из них, в которых некоторые исследователи усмотрели нечто противное духу древнееврейских книг, что, несомненно, умаляло в их глазах достоинство 2 Макк. книги. Итак, первое всего, представим учение книги о Боге вообще и об отношении Его к миру.

По учению 2 Мак. книги Бог есть – тот же древний библейский Бог Авраама, Исаака и Иакова (I, 2); Он един есть Бог (VII, 37), Творец (VI, 28; XIII, 14) и Владыка мира (XII, 15), Создатель всех, страшный и сильный, единый Царь и благодетель, единый податель всего, праведный Судья, открывающий сокровенное (I, 24–25; XII, 41; VII, 35), он есть Бог

Израиля, который, избравши его в удел Себе (I, 26; VI, 16), никогда не оставлял его своими милостями, но всегда видимо (μετ ἐπιφανείας) защищал его (XIV, 15). Учение о последнем свойстве Божиим – об отношении Бога собственно к Израилю подробно изложено нами выше, в отделе первой главы об идее книги.

Из представленного учения 2 Макк. книги о Боге, хотя и в главных только пунктах, видно, что это учение, по своему духу и даже по выражениям, ничем не разнится от учения о сем предмете древне-еврейских канонических книг. Однако, как мы уже заметили, не все ученые с этим согласны. Первее всего, ученые исследователи Эдуард Рим и Гфререр усматриваюся несоответствие в учении книги об отношении Бога к миру с учением древне-библейских книг. Эти ученые утверждают, будто бы в обозреваемой нами книге проводится иудейско-александрийский взгляд об абсолютной отрешенности Божества от мира и о посредствующих между ними божественных силах.

Эдуард Рим останавливается, главным образом, на мнимом трансцендентализме во 2 Макк. книге и при этом, как на подтверждение такового своего взгляда, он ссылается, между прочим²²⁸, на III гл. 15 ст.; VII, 11 ст.; XV, 3, 23 ст. 2 Макк. книги, где Бог, по нему, обыкновенно обозначается как „Θεος ἐν οὐρανῳ“. Однако все, указанные Эдуардом Римом, места из обозреваемой нами книги не только не говорят об абсолютной отрешенности Бога от мира, но скорее свидетельствуют, именно, в пользу непосредственного соприкосновения Бога с миром. Возьмем хотя бы III гл. 15 ст.; здесь говорится, что священники взывали на небо (непосредственно) к Тому, который дал закон о вверяемом святилищу имуществе (ἐπεκλούντο εἰς οὐρανὸν τὸν περὶ παραθήκης νομοθετήσαντα); то же самое непосредственное обращение с молитвою к Богу изображается и в XV-ой гл. 23-м стихе, в главе же VII-ой ст. 11-м в словах: «от неба я получил их» (язык и руки) (ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα κέκτημαι) нет даже и намека на посредство в создании Богом тварей.

Все разобранные нами места приводятся Римом, как доказательства мнимого учения 2 Макк. книги о трансцендентальности Бога, но Эдуард Рим не указывает нам,

как 2 Макк. книга учит о посредничестве между трансцендентальным Богом и миром вообще и в частности израильским народом. Для последнего учения мнимые основания во 2 Макк. книге указывает Гфререр²²⁹, который держится одинакового с Римом взгляда на характер религиозного учения книги. Указания на иудейско-александрийский характер религиозного учения 2 Макк. книги и частнее – на посредничество между трансцендентальным Богом и миром Гфререр видит в тех местах книги, где говорится о видимых проявлениях божественной помощи – о божественных силах. Гфререр одно из таких доказательств находит в рассказе о неудачной попытке Илиодора ограбить Иерусалимский храм. Приводя слова 24-го ст. III-ей главы: „ο των πατερων Κυριος και πασης εξουσιας δυνασης επιφανειαν μεγαλην εποησεν, ωστε παντας τους κατατολμησαντας συνελθειν, καταπλαγεντας την του Θεου δυναμιν εις εκλυσιν και δειλιαν τραπηναι”, он говорит, что выражение: „επιφανειαν μεγαλην εποησεν”, а также: „δυναμιν”, указывают на особую божественную силу, существующую совершенно самостоятельно возле Бога и служащую посредницей в Его отношениях к миру. Основание для такого заключения он видит в стихах 29-м и 30-м, где слова „παντοκратορος επιφανεντος Κυριου“, по нему, равнозначущи с выражением „θεια επιφανεια“.

В опровержение мнения Гфререра, что слова „επιφανεια“ и „δυναμις“ ст. 24-го будто бы должны мы понимать конкретно и понимать под ними указание на живые посредствующие между Богом и миром существа, должно сказать следующее: „επιφανεια Θεού” это термин для обозначения всякого видимого проявления Божественного существа; проявление это может происходить и непосредственно (Бытия, XXXV, 9, 13), так что Божество само становится видимым, и посредственно, когда мы усматриваем Его действие в каком-либо событии. В последнем, именно, значении и употреблено это слово в приведенном нами 24-ом стихе. Оно имеет здесь общий характер и обозначает собою не отдельное какое-нибудь существо, а вообще все событие, о котором более подробно говорится дальше. Так как тут, в стихе 24-ом, говорилось о посредственном проявлении

Самого Бога, а не какой-либо божественной силы, то поэтому писатель книги имел полное право в стихе 30-м говорить об этом событии, как о „*του παντοκратορος επιφανεντος Θεού*”.

Что же касается выражения 24-го стиха: „*του Θεού δυναμιν*”, то его решительно нельзя понимать здесь в конкретном смысле, как указание на ангела или же на какое-либо существо, являющееся носителем божественной силы (ибо в противном случае „*δυναμις*” стояло бы во множественном числе „*δυναμεις*”, так как в ст. 25-ом указывается на то, что Илиодору явились три ангела), а скорее его нужно понимать абстрактно, как обозначение всемогущества Бога, выражающегося в ниспослании Им Своих слуг. Такое же значение, т. е. значение указания на всемогущество Божие, а не на одну какую-нибудь из существующих возле Бога божественных сил, как думает Гфререр²³⁰, имеют и слова 38-го стиха: «на месте сем истинно пребывает сила Божия» (*τινα Θεού δυναμιν*). Такой смысл этих слов подтверждается следующим стихом, где уже прямо говорится, что Он (Бог) сам есть страж и заступник того места (III, 39).

Что касается разделения в речи силы Божией от самого существа Божия, то это самое обычное явление во всех, даже древнейших, ветхозаветных книгах. Так, например, в псалме LXVII-ом, 35-ом ст. говорится: «Воздайте славу Богу: величие Его над Израилем и могущество Его (*η δυναμις αυτου*) на облаках»²³¹.

Таким образом 2 Макк. книга не включает в себе ни одного места, которое могло бы подтвердить мнение Эдуарда Рима и Гфререра о мнимо-деистическом характере учения ее о Боге; напротив, в упомянутых критиками местах она проводит древнебиблейский взгляд; рассказываемые в ней случаи видимого проявления божественных действий в мире положительно одинаковы с древне-библейскими рассказами о явлении ангелов патриархам, судьям и другим ветхозаветным лицам²³².

Другой ученый, Берто, видит следы влияния иудейско-александрийской теософии в учении 2-й Макк. книги о творении мира и человека. Таким местом, яко бы подтверждающим его

мнение, является 28-ой ст. VII-ой главы, где мать семи замученных Епифаном братьев, ободряя перед предстоящими мучениями своего младшего сына, говорит ему: «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий». Мысль приведенного стиха: «Все сотворил Бог из ничего – „εξ ουκ οντων“, по Берто, означает совершенно то же самое, что филоновское выражение „εξ αμορφου ηλης“ т. е. что Бог все сотворил из безформенной материи²³³. Но такое понимание разбираемого выражения – неосновательно. В опровержение мнения Берто мы можем, во-первых, сослаться на древнейших переводчиков, понимавших выражение „εξ ουκ οντων“ в смысле творения из ничего. Так, автор сирийского перевода переводит это выражением, соответствующим латинским, в переводе Вальтона, словам „ex eo, quod non est“; Вульгата – „ex nihilo“²³⁴. Затем, в некоторых рукописях стоит вместо „εξ ουκ οντων“ „ουκ εξ οντων“ ; очевидно, это делалось для того, чтобы более оттенить мысль о творении из ничего²³⁵.

Правда, частица „ουκ“ не всегда имеет значение абсолютного объективного отрицания²³⁶, но в данном случае, сопоставляя выражение „τα ουκ οντα“ с филоновским „τα μη οντα“, которым он обозначает понятие бесформенной материи, мы смело можем утверждать, что в разбираемом нами месте книги высказывается древне-библейский взгляд о творении мира из ничего, а не иудейско-александрийское учение о творении „εξ αμορφου ηλης“. Нашему заключению не противоречит несколько дальнейшее выражение 28-го стиха: „και το των ανθρωπων γενοσ ουτως γεγενηται“, где, имея в виду сказание книги Бытия (II, 7) о творении первых людей из земли, слово „οιτως“ понимают, как разъяснение смысла предшествующего выражения „εξ ουκ οντων“; не противоречит приведенное выражение, во-первых, потому, что эта материя, из которой были созданы первые люди, также сотворена была из ничего, а во-вторых, потому, что словом „ουτως“ автор имеет в виду, скорее, показать, что человеческий род сотворен подобно остальным тварям также Богом, который поэтому

может и воскресить умерших, чем то, что человеческий род сотворен подобно остальным тварям „ἐξ οὐκ οὐτῶν“.

Кроме мнимых следов иудейско-александрийской теософии, некоторые ученые находили мнимые погрешности в религиозно-догматическом учении 2-й Макк. книги и о воскресении мертвых.

Ни в одной из всех ветхозаветных книг мы не встречаем столь подробно развитого учения о воскресении мертвых, как во 2 Макк. книге. Можно думать, что такому обстоятельству способствовало тяжелое угнетение, постигшее еврейский народ во время сирийского господства. Многочисленные примеры, с одной стороны, несчастий, постигающих за чужую вину лучших из среды народа, с другой стороны, примеры благоденствия тех, которые оставили закон Бога и присоединились к язычникам, невольно возбуждали стремление примирить как-нибудь указанные факты с понятием о божественной справедливости. Этот-то вопрос и разрешает автор 2 Макк. книги обстоятельным учением о воскресении умерших. Более подробно автор развивает учение о воскресении умерших в VII-ой главе, где семь братьев-мучеников ободряют друг друга надеждой на то, что Господь, некогда, возвратит им эти терзаемые их тела и воскресит их для вечной жизни; то же самое автор раскрывает и в рассказе о мученической кончине Разиса (XIV, 46) и о принесении Иудею Маккавеем жертвы за падших воинов (XII, 43–45). Все исследователи 2 Макк. книги вполне соглашались, что, в указанных нами местах, действительно говорится о воскресении мертвых, но некоторые из них делают возражения против взгляда автора на характер, объем и время этого воскресения. Сам автор книги часто говорит о «воскресении для жизни вечной» (εἰς αἰῶνιον ἀναβίωσιν ζωῆς) – (VII, 9), о «воскресении в жизнь» – (ἀναστασις εἰς ζωὴν) – (VII, 14).

Разбирая эти выражения и особенно последнее, сказанное четвертым братом-мучеником, когда он, будучи близок к смерти, говорит Антиоху, что для него не будет воскресения в жизнь „οἱ μὲν γὰρ ἀναστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται“ – VII, 14), большинство исследователей утверждают, что автор 2 Макк. книги признает воскресение в жизнь (ἀναστασις εἰς ζωὴν) и воскресение в

погибель (*ἀναστασις εἰς οἰκουμένην ὀλεθρον*), подобно тому, как и в Евангелии Иоанна различается „*ἀναστασις ζωης*“ и „*ἀναστασις κρισεως*“ (V, 29).

Вопреки большинству ученых, Берто, основываясь на словах 14-го стиха VII-й главы, утверждает, будто автор 2 Мак. книги, с одной стороны, признает «воскресение в жизнь (*ἀναστασις εἰς ζωην*)», с другой же стороны, совершенное уничтожение²³⁷. В опровержение мнения Берто мы можем сослаться на обстоятельства жертвоприношения Иуды Маккавея за павших воинов. Одобрив поступок Иуды, автор 2 Макк. книги говорит между прочим: «Если бы он не надеялся, что падшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых» (XII, 44). Здесь ясно различаются два вида воскресения: „*ἀναστασις εἰς ζωην*“ и „*ἀναστασις εἰς ὀλεθρον*“, так как тут не говорится, что воскреснут только одни праведники, но имеется в виду и, даже главным образом, воскресение именно павших вследствие своего греха, и принесенная за них Иудой жертва приносится не потому, что они, вследствие своего греха, могут не воскреснуть, а именно потому, что они без этого воскреснут для суда, для наказания, „*εἰς ὀλεθρον*“. Итак ясно, что автор книги признает воскресение мертвых двоякого характера: воскресение в жизнь – блаженство и воскресение в погибель – наказание (Дан. XII, 2; Иоан. V, 29). Далее разберем учение 2 Мак. книги об объеме воскресения или, говоря иначе, учение о том, на кого будет простираться воскресение. Гфререр²³⁸ и Берто²³⁹ думают, что, по учению обозреваемой нами книги, воскресение будет простираться только на лучшую часть иудейского народа, на праведников и мучеников, все же язычники и осквернившие себя в этой жизни преступлениями иудеи будут лишены его. В доказательство такого мнения они ссылаются на 14-ый стих VII-ой главы, где говорится, что для Антиоха «не будет воскресения в жизнь», а также и на жертвоприношение Иуды за павших воинов. Одинаковый с Гфререром и Берто взгляд по данному вопросу в последнее время высказал Андре. «Умершие язычники, – говорит он, – кажется, не должны воскреснуть по словам 14-го ст. VII-ой главы: «для тебя не будет воскресения в жизнь».

Правда, что текст этот единственный, где можно найти намек на будущую участь злых, не совсем ясен. Если виновные лишены «воскресения в жизнь» то, спрашивает Андре, воскреснут ли они для осуждения? (Иоан. V, 29). Тут, можно сказать, отвечает Андре, что если бы такова была идея компилятора, он прокричал бы ее до края света, из одного удовольствия увеличить муки врагов своей родины; но он понимает единственно воскресение для блаженства. Доказательством служит то, что молитвы и искупительные жертвы были принесены исключительно за евреев, убитых в сражении за то, что они скрыли под одеждою вещи, взятые из языческого храма (XII, 39–42). Они были виновны, но дело шло именно о том, чтобы вымолить за них, умерших, прощение, а с ним вместе и воскресение (XII, 42–43). Из этого мы выводим, заключает Андре, что без искупительной жертвы они лишились бы воскресения²⁴⁰. Итак, в доказательство того, что, будто по взгляду автора книги, грешники из среды иудеев не воскреснут, Гфререр, Берто и Андре ссылаются на жертвоприношение Иуды за павших воинов; но этот факт, как и выше мы сказали, говорит именно за то, что воскресение будет не только для праведников, но и для грешников из среды иудеев. Что же касается судьбы язычников при воскресении, то упомянутые ученые стараются обосновать ее на 14-ом ст. VII-ой главы, где говорится, что для Антиоха «не будет воскресения в жизнь». Однако сам Андре называет это место «не совсем ясным». И действительно, выражение: «для тебя же (Антиоха) не будет воскресения в жизнь» не исключает еще возможности воскресения для язычников в погибель „εις ολεθρον“; о чем, по отношению к грешникам из иудеев, автор книги, как мы видели, говорит достаточно ясно.

Гримм также отвергает возможность воскресения для язычников по смыслу книги, ибо, рассуждает он, если бы автор ее допускал воскресение для язычников в погибель, то он не преминул бы вложить это выражение в уста хотя одного из выводимых им мучеников, так как, думает Гримм, угроза воскресением в погибель „εις ολεθρον“ могла бы быть страшнее

для Антиоха, чем простое указание на то, что он не воскреснет²⁴¹. Также думает об этом, как мы видели, и Андре.

Но против таких догадок Гримма и Андре должно сказать следующее. Правда, угроза воскресением „εις ολεθρον“ гораздо сильнее простой угрозы тем, что не будет воскресения, но это при том условии, если бы Антиох верил вообще в воскресение, чего, однако, о нем утвердительно сказать не можем. Таким образом, то обстоятельство, что мученики нигде не грозят Антиоху воскресением „εις ολεθρον“, еще ничего не доказывает и вопрос, касательно учения 2 Макк. книги о воскресении язычников, если уже не решат его в пользу воскресения последних, во всяком случае лучше считать открытым.

Что касается самого момента времени, в который, по учению 2 Макк. книги, должно совершиться воскресение мертвых, то относительно этого ничего нельзя сказать определенного. По мнению Кейля, таким временем автор полагал пришествие Мессии. В подтверждение своего мнения Кейль ссылается на выражение 29-го стиха VII-ой главы: „εν τω ελεει“ которое будто указывает на время воскресения²⁴². Согласно с Гриммом и Преосвященным Порфирием мы полагаем, что выражение „εν τω ελεει“ означает то же, что и выражение: „μετ ελεους“, вложенное автором также в уста той же матери, когда она поощряла на страдания всех детей вместе. В этих местах предлог „εν“ и предлог „μετα“, очевидно, употреблены для обозначения орудия, средства, но не времени²⁴³. Вот почему Преосв. Порфирий оба эти места „εν τω ελεει“ и „μετ ελεους“ переводит одинаково «по милости»²⁴⁴.

Берто, по данному вопросу, высказывает свой взгляд. Он утверждает, будто автор книги учит, что воскресение будет не одновременно для всех людей, но что, в некоторое после смерти время, каждому в отдельности восстанавливается его прежнее тело. Такое заключение Берто делает на основании известия 2 Макк. книги (XV, 12–16) о том, «что Иуда Маккавей видел во сне Иеремию и Онию, молящихся за еврейский народ». Берто думает, что если Иуда видел Онию и Иеремию и в телах, то, следовательно, последние и жили за гробом в своих прежних телах, с которыми они, очевидно, соединились через

некоторое время после смерти. По мнению Берто, автор книги именно так представлял себе воскресение, так как будто бы он не полагал различия между природою душ и телес²⁴⁵. Мы не можем согласиться с мнением Берто: если Иуда видел во сне Онию и Иеремию в телах, то из этого еще вовсе не следует, чтобы они и действительно жили за гробом в своих прежних телах, т. е. что для них уже наступило воскресение и что, будто, по представлению автора 2 Макк. книги, воскресение каждого человека будет совершаться в отдельности. Нельзя согласиться с мнением Берто и потому, что он совершенно напрасно утверждает, будто автор не полагал различия между природою души и тела. Напротив, следующие места, именно, показывают, что автор делает точное различие между природою души и тела. Так, в VI-ой главе 30-ом ст., Елеазар восклицает: «Господу, имеющему совершенное ведение, известно, что я, имея возможность избавиться от смерти, принимаю бичуемым телом жестокие страдания, а душою (*ката ψυχην*) охотно терплю их по страху перед Ним» ; в гл. VII-ой ст. 37-ом седьмой из братьев, между прочим, говорит; «Я же, как и братья мои, предаю и душу и тело (*και σωμα και ψυχην*). Итак, можно сказать, что во 2 Макк. книге нет ни одного места, на основании которого мы могли бы с уверенностью сказать, к какому времени автор ее относил воскресение умерших и будет ли оно одновременно для всех людей, или же как-нибудь иначе.

На основании известий 2 Макк. книги одно только можно сказать определенно, – это то, что между смертью и воскресением лежит известный промежуток времени. Из слов Елеазара, сказанных им в предсмертной своей речи: «скорее пошлите меня в ад» (VI, 23 – *προτεμπεῖν εἰς τον ᾄδην* – перевод Преосв. Порфирия), ясно видно, что души умерших непосредственно сходят в ад и там ждут момента воскресения. Та же мысль подтверждается и теми местами книги, из коих можно заключить, что между смертью и мздовоздаянием, которое автор связывает с воскресением, также лежит известный промежуток времени. А что мздовоздаяние следует не тотчас после смерти человека, ясно открывается из того, что на характер окончательного решения участи каждого человека

могут еще иметь влияние жертвы и молитвы живых людей. Эта мысль ясно раскрывается в XII-ой гл. 42–45 ст. Здесь рассказывается, что, когда стало ясно, по какой причине пали некоторые из иудеев, все оставшиеся в живых «обратились к молитве, прося, да будет совершенно изглажен содеянный грех»; а доблестный Иуда увещевал народ хранить себя от грехов, видя своими глазами, что случилось по вине падших. Сделав же сбор, по числу мужей, до двух тысяч драхм серебра, он послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех, и поступил весьма хорошо и благочестиво, помышляя о воскресении, ибо если бы он не надеялся, что падшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться за умерших. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, – какая святая и благочестивая мысль! Посему принес за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха (*οθεν περι των τεθνηκοων τον εξιλασμον εποησατο, της αμαρτιας απολυθηναι*).

Вопрос о самом состоянии душ умерших за гробом также встречал возражения. Эйхгорн утверждает, что оно, по представлению автора книги, было бессознательным²⁴⁶. Но против такого представления ясно говорить пример Онии и Иеремии, молившихся о народе и о святом городе Иерусалиме (XV, 12–14); ясно, что автор книги признает состояние умерших после смерти сознательным.

К действительным особенностям, отличающим религиозные воззрения автора книги от таковых же в других библейских книгах и, ближе всего, в 1-ой Маккавейской, должно отнести учение его относительно празднования субботного дня. 2-ая Маккавейская книга неоднократно ставит на вид строгое соблюдение субботного устава Иудею и его сторонниками: в субботу прекращается война и преследование (VIII. 26; XII, 38); автор особенно подчеркивает, как целые массы предпочитали лучше погибнуть, чем нарушить святость субботного покоя (V, 25–26; VI, 11). Особенно замечательны в этом отношении первые два стиха XV-ой гл., где говорится, что когда Никанор думал совершенно безнаказанно напасть на иудеев в «день покоя», то сопровождавшие его иудеи просили, чтобы он не

губил их так жестоко и бесчеловечно, но воздал бы честь дню, освященному Всевидящим.

1-ая Маккавейская книга умалчивает обо всем этом; напротив, здесь находится общеизвестный рассказ о постановлении, принятом при Маттафии, разрешавшем защищаться в субботу в случае нападения, т. е. в случае крайней необходимости (1 Макк. II, 39; IX, 34, 43; сравн. *Antiquit.* XII, 227). Очевидно, что автор 2 Мак. книги совершенно не знает такого постановления.

Итак, 2-ая Маккавейская книга ни в общем религиозно-догматическом учении о Боге и Его свойствах, ни в частных догматах о творении мира и человека и о воскресении мертвых не содержит ничего противного учению о сем предмете древне-еврейских канонических книг.

Само собою разумеется, что и указанная особенность книги относительно празднования субботы, касающаяся к тому же более обрядовой, чем догматической стороны иудейской религии, только изобличает в авторе иудея, заразившегося несколько духом фарисейским, но также нисколько не мешает 2 Макк. книге, по религиозно-догматическому своему учению, стоять на ряду с древне-еврейскими книгами.

Часть 3

Глава 7. Язык книги

В деле окончательного выяснения канонического достоинства 2-ой Маккавейской книги имеют большое значение данные о ней библиографического характера. Здесь начнем мы с языка книги, так как точное его определение, несомненно, будет способствовать уяснению вопроса и об авторе книги.

2-я Маккавейская книга дошла до нашего времени на греческом языке. Но, несомненно, и первоначально она была написана на греческом языке. Это очевидно с первого взгляда; и вполне основательно еще блаж. Иероним отметил, что „Secundus graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest“²⁴⁷.

Переводы с еврейских и арабских оригиналов весьма легко узнать по известной степени тяжеловесности, ошибок и даже противоречий и искажений смысла, которые более или менее встречаются у всех древних переводчиков. Во 2-ой Макк. книге нет ничего подобного. Можно, конечно, указать в ней некоторые гебраизмы²⁴⁸, но они встречаются и у всех иудейских авторов, писавших свои работы по гречески. Например, часто повторяющиеся „αδελφοί“ для обозначения сограждан, соотечественников; „αποκρίνεσθαι“ – начинать, взять слово (в речи) – XV, 14; „σπερμα“ – поколение, род (VII, 17): „εν προσωπῳ“ – с собою (XIV, 24); „εξομλογεῖσθαι τινι“ – (VIII, 27); „επαταξεν αυτον πληρη“ (IX, 5) и некоторые другие. За исключением же весьма немногих гебраизмов, большая часть которых объясняется, притом же, ссылками на Библию, 2 Макк. книга обнаруживает настолько чистый греческий язык, что устраняет всякую мысль о переводе. Стиль книги чистый, вполне схож в сущности со стилем светских писателей последнего века перед Рожд. Хр. Фраза легкая и плавная; предложения и части их обыкновенно соединены друг с другом частицами „και“ и „δε“; слог округленный, риторический, богатый чисто греческими оборотами, например, „σωφροσύνη και ευταξια“ (IV, 37). „Χειρων αδικων καταρχεσθαι“ (IV, 40); „εντυχανειν βιβλω“ (II, 25; VI, 12; XV, 39); „καλος και αγαθος“ (XV, 12) и др. Кроме

того, книга включает несколько редко употребляющихся греческих слов и выражений, как, например: „*δυσπτεῖμα*” (V, 20); „*φιλοφρονεῖν εἰς τι*” (II, 25); „*πρωτοκλισία*” (IV, 21); „*δεξιαξέσθαι*” (IV, 34); „*ευγενιξεῖν*” (X, 13); „*οπλολογεῖν τινα*” (VIII, 27 и 31) и др. В большом количестве встречаются в книге сопоставления – сближения слов одного и того же корня, как, например: „*αγεῖν αἰώνα*” (IV, 18); „*ἄλλος ἀλλαχῇ*” (XII, 22); „*αὐτός αὐτοθί*” (XV, 37), „*ἀποδεχθεῖς εἰσεδεχθῇ*” (IV, 22) и др.

В тех же целях риторических украшений на ряду с сопоставлениями встречаем в книге много противоположений слов вроде: „*εὐμενείαν-δυσμενείαν*” (VI, 29), „*εὐμερίαν-δυσσημερίαν*” (V, 6) и т. п. Все эти свойства чисто греческого языка, отличающие 2 Макк. книгу, говорят за то, что автор ее был глубоким знатоком греческого языка и свободно, и умело пользовался им при написании книги. Это-то знание и дало автору книги возможность, так сказать, бить на эффект. В предисловии автор заявляет, что много работал над украшением рассказа (II, 22), а в заключении признается, что хотел «восхищать слух» читателей (XV, 39). Выражения еврейского языка, как можно судить хотя бы по 1-ой Макк. книге, отличаются простотой и совсем чужды литературных тонкостей. Кроме того, в некоторых местах автор приводит речи с пояснением, что сказаны они на отечественном языке (VII, 8, 21, 27; XII, 37; XV, 29); следовательно, автор 2-й Макк. книги писал не на отечественном – еврейском языке. Косвенным подтверждением происхождения книги, особенно главной ее части, на греческом языке, может служить и то обстоятельство, что в основу содержания этой части лег труд Иасона Киринейского, написанный также на греческом языке, в чем легко убедиться из прозвища его автора, указывающего на происхождение его из Кирены, где греческий язык был во всеобщем употреблении²⁴⁹ (сравн. Деян. II, 10; XI, 20).

Все приведенные нами данные в пользу происхождения главной части 2-й Макк. книги на греческом языке настолько сильны и очевидны, что вопрос о языке книги можно считать окончательно решенным. Несколько труднее решить вопрос касательно оригинального языка обоих писем, помещенных в

начале книги. Мнения ученых об этом разделяются. Поводом к такому разделению ученых служит то, что язык и слог писем не походят на главный текст: письма несравненно проще, чужды всяких прикрас и более напоминают текст ветхозаветных канонических книг. Из ученых за еврейский или арамейский оригинал обоих писем высказывались Бертольд²⁵⁰, Гейгер²⁵¹; по мнению Шлюнке только первое письмо непременно должно быть переведено с еврейского, а Эвальд считает только второе переводом²⁵². Напротив, Вельте²⁵³, Шольц²⁵⁴ и Гримм²⁵⁵ считают письма написанными на греческом языке. Гримм полагает, что настоятельной причины допускать перевод начальных писем не замечается, особенно при разборе второго письма. Первое, правда, сильно отличается от второго характерными особенностями своих гебраизмов, однако в нем не замечается тех запутанностей и трудностей слога, которые можно объяснить ошибками и непониманием переводчика и по которым можно отличить перевод от оригинала. Кроме того, еврейский характер дикции первых писем довольно своеобразен: в начальных письмах, как и в исторической части, Иерусалим назван формой с греческим окончанием: „*Ιεροσαλημ*“ (I, 1–10; III, 6, 9; IV, 9 и т. д.), между тем как 1 Макк. книга имеет еврейскую форму „*Ιερουσαλημ*“ (I, 20, 29, 88, 44; II, 1, 3, 34 и т. п.). По нашему мнению, правильным нужно признать мнение последних ученых во главе с Гриммом, как имеющее более веские основания.

Подлинный текст обоих писем должен несомненно быть греческим уже по тому одному, что адресаты, египетские иудеи, говорили по-гречески, еврейский язык был у них мало употребителен, и они пользовались переводом LXX толковников. Можно думать, что еврейский язык, ко времени написания писем, даже был совсем забыт иудеями Египта. Последнее видно из того, что Филон, образованнейший александрийский иудей, живший спустя немного после написания этих писем, совсем не пользовался оригинальным текстом Св. Писания²⁵⁶. Если же в обоих письмах и есть оттенки гебраизмов, то это потому, что письма сочиняли по-гречески евреи, говорившие исключительно на родном языке. Что же

касается тех трудностей, которые встречаются во втором письме и которые говорят, якобы, за перевод этого письма, то все эти неточности во втором письме (I, 21, 31, 35) произошли потому, что последнее для удостоверения своего содержания ссылается на древние еврейские источники (II, 1, 4, 9, 13); очень может быть, что местами эти источники были и устные, как, например, пространный рассказ о появлении огня при Неемии (I, 19–36), а потому неточности второго письма вполне естественно отнести на счета исторических и иных промахов еврейских источников.

Таким образом и начальные письма, и историческая часть 2-ой Маккавейской книги, и, словом, вся она первоначально написана была на греческом языке, что подтверждается и ясным свидетельством блаж. Иеронима, который говорит: „secundus graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest“²⁵⁷. Но в целях более точного определения автора 2-й Мак. книги и вообще ее канонического достоинства, нам нужно определить: на каком, собственно, греческом языке – наречии написана книга: на греческом языке палестинских иудеев, или на греческом языке александрийских иудеев?

Как известно, богословская литература иудеев со времени греко-македонского владычества распадается на две главные, одна от другой, более или менее независимо, развивавшиеся, отрасли.

Одна отрасль этой литературы, имея главным центром своим Иерусалим, отражала в себе духовную жизнь той части иудейского народа, которая, по выходе из плена Вавилонского, поселилась в родной стране своей Палестине, и, восстановивши св. храм и город, а вместе с тем и все порядки церковно-гражданской жизни, установленные законом, составляла главное средоточное ядро иудейской национальности, в ее, более или менее, чистом виде, до самого конца политического существования иудейского народа. Эта литература палестинско-иерусалимская. По внешнему и внутреннему сродству, к этой литературе можно относить литературу многочисленных иудейских синагог, рассеянных по обширному царству Селевкидов, – литературу сирийско-

вавилонскую. К этому последнему роду палестинской литературы относятся «таргумы», на которые, по словам П. А. Юнгера, «можно смотреть, как на синагогальное понимание Писаний, имеющее религиозное, культурно-историческое и экзегетическое значение памятников «послепленного» иудейства²⁵⁸.

Другая отрасль иудейской литературы этого времени, имея центром своим Александрию, выражала собою духовную жизнь той многочисленной колонии иудейской, которая, Птолемеем Лагом, была выселена из Палестины в Египет и, при постоянном, затем добровольном притоке новых иудейских переселенцев из Сирии и Палестины, распространила свои ветви по обширному царству Птолемею до Киринеи, Ефиопии и по северу Африки. Эта литература египетско-александрийская, но к ней же примыкает и литература иудейского эллинизма вообще.

Таким образом, богословская литература иудеев со времени греко-македонского владычества разделилась на литературу палестинско-иерусалимскую и литературу египетско-александрийскую с двумя центрами – Иерусалимом и Александриею. Конечно, иудеи палестинские и иудеи, жившие в эллинском рассеянии, еще со времени горьких и спасительных дней плена Вавилонского и, особенно, после великой реставрации иудейства, начатой Ездрую и законченной Неемиею, благодаря религиозному воспитанию, получавшемуся ими с детства, одинаково научились быть верными Единому Истинному Богу. Еще в плену, в удалении от священного своего города Иерусалима и своего отечества, иудеи научились мысленно жить в другом священном городе, построенном не из камней и дерева, а из крепких своих религиозных убеждений: святилищем этого города был для них закон, данный им Самим Богом. Итак, вера в Единого Бога и привязанность к Его закону были одинаково крепки как у иудеев палестинских, так и у иудеев эллинского рассеяния.

Но при всем единстве веры в Единого Бога и одинаково крепкой привязанности к закону Божию, самая духовная жизнь палестинских и александрийских иудеев приняла скоро

различное направление. Палестинские иудеи жили вдали от центра своей веры, вдали от родины и дорогих священных мест ее, они не могли в своей повседневной жизни освежать и возвышать религиозный дух свой присутствием в св. храме Божиим при общественном богослужении и жертвоприношениях. Окруженные со всех сторон людьми другой веры и народности, входя с ними в непрерывные связи общественные и промышленные и, наконец, пользуясь вместе с ними покровительством одних и тех же, общих для всех, гражданских законов, иудеи александрийские по самому такому положению своему не могли удержать в себе, в целости и беспримесной чистоте, своего национального духа и характера; они, то забывая нечто из своего родного, то усваяя нечто из чужого, невольно должны были во многом измениться и разойтись со своими братьями-иудеями иерусалимскими.

И, первое всего, александрийские иудеи разошлись с палестинскими своими братьями в одной из самых главных черт народности – в языке. Живя в Александрии и других городах, где господствовал общеупотребительный там язык греческий, и занимаясь, главным образом, торговыми делами во всех многообразных видах их, александрийские иудеи, по самому роду и способу своей жизни, должны были, естественно, усвоить себе язык тех народностей, с которыми вели торговые дела свои.

Александрийские иудеи и усвоили себе этот язык, сперва для потребности деловой жизни своей, а потом, постепенно, так привыкли к нему, что не могли обойтись без него и во всех сферах и духовной своей жизни, они употребляли его и в жизни семейной, и в школах, и в молитвенных домах; еврейский же язык для александрийских иудеев стал совсем малопонятен.

Вот почему и перевод LXX толковников не только был сочувственно принят александрийскими иудеями при его появлении, но и пользовался самым глубоким уважением со стороны их и в последующее время.

«Если, – говорит профессор П. А. Юнгер, – для греков была в нем временная нужда, при составлении лишь нового египетского законодательства, то для евреев была постоянная

нужда. Появившиеся в это время в Александрии неканонические книги (напр. Премудрость Соломона) были писаны на греческом языке: внук Сираха принужден был еврейскую книгу своего деда переводить в Александрии по-гречески. Естественно думать, что греческий перевод, вскоре после своего появления, заменил не только в частном, но, может быть, и в общественном употреблении подлинный еврейский текст ветхозаветных книг»²⁵⁹.

Но так как всякий язык есть не только внешнее звуковое выражение мысли, но и внутренняя естественная ее основа и вместе с тем и внутренне-существенно необходимейший для нее орган ее развития, так как в его лексическом материале и синтаксисе лежат естественные основы как логического строя и хода мышления, так и самого его содержания, то естественно, что всякая перемена народом своего языка на язык чужой не может не отражаться и на перемене всего строя его духовной жизни. По мере того, как народ забывает свое родное слово, он утрачивает вместе с ним и живое сознание своей национальности и возможность дальнейшего своего развития в национальном духе; усваяя себе язык другого народа, он, вместе с тем, входит в самую мысль и дух этого народа.

Правда, иудеи, на первый раз, усвоили себе в разговоре только внешнюю часть языка и были, пока, чужды внутреннего характера и строя мыслей греческого языка, на первый раз, они усвоили себе язык полу-еврейский и полу-греческий. Но раз александрийские иудеи стали на этот путь перемены языка, то, вместе с тем, у них, естественно, началась и перемена их внутреннего самосознания, их национального самочувствия, их взгляда на людей другой веры и народности; это же последнее, в свою очередь, было причиною окончательного забвения александрийскими иудеями родного слова.

Сама среда, где жили александрийские иудеи, сильно содействовала ослаблению их национального самочувствия. Александрия и все торговые города, основанные Александром Великим и его преемниками в Сирии и Египте, как города торговые, были наполнены смешанным народонаселением; там перемешивались разнообразные языки, нравы и верования; все

это способствовало сближению александрийских иудеев с греками и другими народами.

Живя в такой космополитической атмосфере, иудеи, хотя и старались сохранить и проявить чувство религиозной особенности, почему даже и помещались в этих городах в отдельных кварталах, но, тем не менее, городской дух оказывал и на них свое влияние, и они становились все более и более веротерпимыми. Александрийские иудеи стали вступать в дружеские связи и даже родственные с эллинами, в последнем случае дочерей своих выдавали замуж с условием воспитания детей в законе Божиим. Далее, александрийские иудеи, сознавая несомненное превосходство, величие и истину своей богооткровенной религии, вместе с тем видели, что в культурном отношении у эллинов есть чему научиться; таким образом у них, естественно, возникло и развилось стремление к усвоению себе общего классического эллинского образования.

Нет нужды подробно выяснять, что патристически-национальным стремлениям иудейства к политической независимости, имевшим такую силу на почве Палестины, что особенно ставило палестинских иудеев во враждебные отношения к греческой культуре, – в чужеземных странах не было никакого места для развития. Религиозно-национальное еврейское чувство иудея-эллиниста было, таким образом, более или менее свободно от той примеси мирского патриотизма, которым, так сильно, была проникнута вся жизнь палестинских иудеев.

Вера александрийских иудеев, не волнуемая движением бурных политических страстей, была тиха, скромна и терпелива: осуществление своих желаний она возлагала на Божественную Премудрость и Силу, а не бралась в нетерпеливом возбуждении сама, своими собственными человеческими средствами ускорять приближение его.

Горизонт великого и славного будущего царства Израилева, предвозвещенная пророками, если и не представлялся в уме александрийских иудеев в таком же полном, ясном и чисто-религиозном свете, каким он освещен был пророками, то и не разукрашивался, в их воображении, густыми, яркими,

раздражающими чувственность, красками, какими он рисовался нередко в воображении палестинских иудеев: славное царство Израиля представляемо было ими, большею частию, в чертах более или менее одухотворенных, соглашенных с общими нравственно-религиозными идеями разума. Вследствие всех приведенных нами обстоятельств жизни александрийских иудеев, последние, с потерей своего родного языка, с течением времени глубоко разошлись со своими палестинскими братьями и в самых, наконец, нравственно-религиозных своих воззрениях на сущность своей религии и закона, в общем характере и направлении всего нравственно-религиозного образования своего, сближаясь и в этом средоточии духовной жизни своей с лучшими и возвышеннейшими формами нравственно-религиозных понятий, выработанных трудом нравственно-спекулятивной мысли эллинской.

По самому положению своему, александрийские иудеи, при всем своем уважении к закону, не могли в точности исполнять всех его предписаний, а потому, естественно, многие из его постановлений привыкли считать для себя необязательными и проводить различие в нем сущ. естественного от несущественного, безусловно обязательного от условного, всеобщей и неизменной сущности от временных и изменчивых форм. Благодаря этому, религиозная совесть александрийских иудеев становилась все свободнее от стеснительной опеки ветхого закона. Последнее особенно сказалось в отношениях александрийских иудеев к постановлениям церковнообрядовой стороны Моисеева закона. Удаленные от храма, александрийские иудеи, тем самым, располагались думать, что весь храмовой культ, со всеми его священными обрядами и жертвоприношениями, сам по себе не имеет существенного религиозного значения; что настоящая истина религии заключается в самом уме и совести верующего духа, а все формы религиозного культа суть только образные ее выражения. Религия, обнаженная таким образом от всех этих торжественных священнодействий храма, которые имели в себе более глубокий, существенно-религиозный смысл, выражая чувство греха и надежду прощения и примирения с Богом по

вере в грядущего Искупителя, истинного Агнца Божия, вземлющего грехи мира, сводилась, в их сознании, все более и более к одному только познанию Бога и Его закона, выражающемуся в соответственной ему деятельности; храм заменялся синагогою, священник – учителем закона, жертвоприношение во храме – благотворительными пожертвованиями или милостынею. Развивать в себе понятие о Боге и Его законе и упорядочивать по нему свою жизнь, вот к чему все более и более сводилась вся религиозная жизнь их. Вся сущность ее поставлялась в том, что называлось мудростью. Мудрость непосредственно соединяет человека с Богом в мысли и жизни; она есть та истина, от Бога исходящая, спасающая сила, которая, просвещая разум и укрепляя волю человека в борьбе с чувственными страстями, постепенно ведет и приводит его к истинной бессмертной жизни в общении с Богом.

Более глубокое и ясное познание Бога и Его закона в иудейском народе и распространение его, отсюда, по всему человеческому роду и есть то славное царство Божие на земле, которое имеет наступить с пришествием Мессии. Обетованный и чаемый Мессия есть истинная премудрость и разум Его.

При таких воззрениях на сущность своей религии и закона, иудеи-эллинисты, естественно, должны были мало-помалу сблизиться с теми общими нравственно-религиозными представлениями, которые далеко не чужды были в это время и многим лучшим и благороднейшим людям из эллинов, и, таким образом, открыть для себя путь к некоторому, хотя и неполному, общению с эллинами и в самом средоточии духовной жизни своей – в религии. Отсюда, в среде александрийских иудеев, мы видим массу эллинов-прозелитов.

Но если в общины и синагоги иудеев – эллинистов входило все более и более иудеиствующих эллинов, то и в богословские школы иудеев-эллинистов стали проникать различные религиозно-философские понятия, выработанные созерцательным гением греческой философии. Это соединение религиозной веры иудейской с идеями греческой философии составляет, можно сказать, характеристическую особенность

направления иудейско-александрійского богословия. Все это привело к образованию, в среде иудеев александрийских, такого религиозно-философского мировоззрения, которое, не только в общем и основном характере и направлении мысли, но и во многих существенных пунктах богословского учения, расходилось, с господствовавшими у иудеев палестинских воззрениями и понятиями, иногда даже до противоположности.

Так образовалась особая литература иудейско-александрійская, по духу своему иудейская, а по форме греческая.

За это же время греческий язык, в монархии наследников Александра Македонского, постепенно оттеснил употребление национальных языков и в других странах. И палестинские иудеи, говорит проф. П. А. Юнгеро́в, может быть с предпоследнего, а может быть и ранее, века до Р. Х. стали свободно понимать греческий язык, а образованные иудеи считали для себя легче писать по-гречески, чем по-халдейски²⁶⁰.

Но, при всем том, греческий язык не оказал существенного влияния на иудеев палестинских. Живя на своей родине в Палестине, вблизи родного своего храма и вдали от центров эллинской цивилизации, зная о ней по наслышке, проникнутые рабской приверженностью ко всем обрядам и формам тесного круга церковно-гражданской своей жизни, иудеи палестинские были уверены, что они не только в религиозном, но и в культурном отношении стоят выше всех народов, что у них вся истинная мудрость, все знание и искусство, что их домашний порядок жизни есть совершеннейшая норма общественно-гражданской жизни.

Вот почему иудеи палестинские с гордым презрением смотрели на всю эллинскую культуру, как на произведение нечестивого языческого духа. И в то время, как александрийские иудеи соединяли свои религиозные верования с идеями греческой философии, их собратья – палестинские иудеи, палестинские книжники соединяли заповедь Божию с преданиями человеческими, почерпаемыми ими только из своих чисто-национальных преданий.

При таком различном направлении литературы иудейско-палестинской и иудейско-александрийской, хотя язык той и другой был греческий, но по словам и идеям резко различался. Естественно, что все слова и идеи греческой александрийской философии, занимавшие такое видное место и постоянно встречающиеся в литературе иудеев Александрии, в литературе иудеев палестинских совсем не имеют места и совсем не употребляются.

Имея в виду положительное религиозно-нравственное учение 2-ой Мак. книги, во всем строго иудейское и даже с фарисейским оттенком²⁶¹, и полное отсутствие в этой книге каких-либо идей греческой александрийской философии, о чем сказано нами было уже выше²⁶², мы в праве утверждать, что 2-я Мак. книга написана на греческом языке палестинских иудеев²⁶³.

В тесной связи с вопросом о языке 2-ой Мак. книги стоит вопрос о ее тексте, тем более, что текст книги подтверждает данные ее языка. 2-я Маккавейская книга сохранилась от древних времен только в греческих манускриптах, из уставных в Александрийском, Ватиканском, Синайском и Венецианском и в прописных манускриптах: 19, 62, 93²⁶⁴.

Отсутствие манускрипта 2-ой Мак. книги на другом каком-либо языке, кроме греческого, служит достаточным подтверждением вышеприведенных нами данных в пользу того, что книга написана была на языке греческом.

А что, действительно, греческий текст исследуемой нами книги в манускриптах является оригинальным, что не было какого-либо другого текста, который мог затеряться и до нас не дойти, подтверждением этого может служить анализ всех существующих переводов и изданий 2-ой Мак. книги. Обращаясь к указанному анализу, мы находим следующее. Все известные переводы книг Священного Писания сделаны или с греческого перевода LXX или с еврейской Библии; в еврейских же манускриптах 2-ой Мак. книги никогда не было, так как палестинские иудеи, пользовавшиеся текстом на еврейском языке, всегда содержали только 22 книги канонических, к числу которых исследуемая нами книга никогда не принадлежала. Все

переводы книг Священного Писания на другие языки, как-то: итальянский, коптский, эфиопский, армянский, сирийский и др., явившиеся в самые первые века христианства, сделаны с перевода LXX²⁶⁵.

Обращаясь теперь к печатным изданиям Библии как на древних языках, так и на новых, мы видим, что все они сделаны с одного из, указанных уже нами выше, манускриптов греческого текста, при проверке его другими рукописями также греческого текста, или с еврейской Библии. С греческого же текста сделан и русский перевод исследуемой нами книги²⁶⁶. Правда, славянский перевод 2-ой Мак. книги сделан не прямо с греческого текста. Относительно перевода книг Св. Писания на славянский язык, профессор П. А. Юнгеров в своем «Общем введении» так говорит: «За предпоследний год жизни св. Мефодия, относительно этого, имеем ясное свидетельство. По возвращении из Константинополя, где взяты были, вероятно, многие греческие священные и богослужебные книги, св. Мефодий «отвергся молвы и печаль свою на Бога возложь, прежде же от ученик своих посаждь два попа, скорописца зело, преложи вборзе вся книги исполнь, разве Маккавей, от греческа языка в словеньск, шестию месяц, начен от марта месяца до дванадесяте и шести дней октября месяца. Скончав же, достойную похвалу и славу Богу воздаждь, и святое возношение тайное с клиросом своим вознес, сотвори память святого Димитрия (т. е. Солунского. празднуемого 26 окт.). Псалтырь бо бе токмо и евангелие с апостолом и избранными службами церковными с Философом преложил первее. Тогда же и номоканон и отеческие книги преложи». Итак, говорит профессор, в конце своей жизни св. Мефодий перевел и через писцов спешно переписал все священнойей книги, кроме Маккавейских, и оставил их в славянском переводе славянам-христианам»²⁶⁷.

И действительно, в древнейшем рукописном славянском паремийном и общебиблейском тексте, ближайших памятниках апостольских трудов Кирилла и Мефодия, 2-ой Мак. книги не было, не было там и некоторых других книг.

Впервые славянская Библия собрана была в цельном виде Геннадием, Архиепископом Новгородским (в 1499); по его просьбе один доминиканский монах Вениамин, родом славянин, знавший славянский и латинский языки, дополнил недостающие книги в славянских списках пореводом с Вульгаты. Проф. П. А. Юнгеро́в относительно этого так говорит: «Несомненно, полное отсутствие элементов древности и остатков Кирилло-Мефодиевского труда включает перевод Паралипоменон, Ездры (1, 2, 3), Неемии, Товии, Иудиф. Премудрости Соломона, неканонической части Есфирь (10–16 гл.) и 1 и 2 Маккавейских книг. Перевод всех этих книг в Геннадиевской Библии составлен с Вульгаты и, вероятно, при самом же Геннадии вышеупомянутым доминиканцем Вениамином. Из Вульгаты заимствовано расположение ветхозаветных книг и предисловия к ним. Последние частью переведены с немецкого. Так явилась (в 1499 г.), впервые, вся славянская Библия в одном сборнике, к счастью сохранившемся в нескольких экземплярах»²⁶⁸. В XVI веке 2-я Мак. книга из Геннадиевской Библии взята была Макарием в его сборник. Из Геннадиевской же Библии, поправленной по греческим спискам, 2-я Мак. книга взята была и для печатной Острожской Библии, которая в 1663 году была перепечатана в Москве.

Что касается исправителей славянской Библии Петровских и Елизаветинских, то они, по словам профессора П. А. Юнгерова, исправляли всю Библию, а в том числе, конечно, и 2-ю Мак. книгу по Александрийскому списку²⁶⁹. Но, и помимо постоянных поправок по греческому тексту, 2-я Мак. книга впервые взята в славянскую Библию Геннадием из Вульгаты, а в самую Вульгату она перешла из древне-итальянского перевода.

«Цельностью, – говорит профессор П. А. Юнгеро́в, – из итальянского перевода, без критического исправления Иеронима, вошел в Вульгату текст неканонических книг: Премудрости Соломона, Премудрости Сираха, Маккавейских и Варуха»²⁷⁰. О самом же оригинале для древне-итальянского перевода, по словам того же профессора, по-видимому, суждение ученых сходно. Думают, что перевод составлен с

текста перевода LXX толковников. Из разных списков и редакций перевода LXX, древне-итальянский перевод, по мнению Корнилля, более других приближается к Александрийским спискам и рецензии Исихия²⁷¹. Итак, все известные переводы 2-ой Мак. книги и ее издания на древних и новых языках не указывают нам какого-либо другого оригинального языка ее, кроме греческого, все существующие переводы сделаны только с известных нам манускриптов греческого текста, а это, в свою очередь, также подтверждает вышеприведенные нами основания в пользу оригинального греческого языка исследуемой книги. Таким образом, самые переводы и издания 2-ой Мак. книги говорят против существования какого-либо другого, кроме греческого, оригинального языка исследуемой книги. Этим, между прочим, объясняется то явление, что русский и славянский переводы 2-ой Маккавейской книги хотя сделаны в разное время и разными лицами, но, почти совсем, не имеют разночтения, исключая, конечно, некоторых неважных перестановок слов в одном и том же стихе и некоторых различий в выражениях, не касающихся существа дела. Например. во II гл. ст. 7 в русском тексте читаем: «Иеремия, упрекая иудеев, сказал, что это место останется неизвестным, доколе Бог, умилосердившись, не соберет сонма народа», а в славянском тексте то же место читаем: «дондеже соберет Бог собрание людей и милостив будет» . Такого же характера разночтения между русским и славянским текстом мы нашли и в следующих местах: I, 5; III, 23, 34; IV, 2, 13; V, 3; VI, 3, 7; IX, 2, 3; XI, 16; XII, 11.

Некоторое существенное различие между славянским и русским текстом представляет чтение XIV гл. ст. 1. В славянском тексте читаем: «Димитрий Селевков сын вплыве «сквозе» пристанище еже при Триполи со множеством крепким и кораблями» . В русском тексте читаем. что Димитрий приплыл «в» пристань Трипольскую. Последнее чтение, очевидно, может даже давать повод приравнивать это известие к известию 1 Макк. VII, 1²⁷². В греческом тексте читаем это место: „*δια του κατα Τριπολιν λιμενος*“, т. е. вполне согласно с славянским переводом.

В X гл. 3 ст. в русском тексте читаем, что иудеи, после очищения храма, принесли жертву после двухгодичного промежутка; в славянском же – «по двою лету и шести месяцах». В греческом тексте стоит: „μετα διέτη χρονον“. В своем месте мы уже выяснили²⁷³, что греческий текст „μετα διέτη χρονον“ вернее было бы перевести «около двух лет», так что славянский текст этого места ближе русского выражает мысль греческого текста и более подходит к известию 1 Мак. книги о том же событии (1Мак. I, 54; IV, 52).

Мы упоминали выше, что русский и особенно славянский текст 2-ой Мак. книги преимущественно исправлялся по Александрийскому кодексу. Для русского богослова, конечно, важно знать, к какому действительно кодексу ближе всего подходит русский и славянский тексты исследуемой нами книги.

Греческий текст Александрийского манускрипта издан в Москве в 1821 году по благословению Святейшего Всероссийского Синода. С этого издания, в числе других книг Маккавейских, переведена была на русский язык и исследуемая нами 2-я Мак. книга доктором греческой словесности Порфирием, Епископом Чигиринским²⁷⁴. Сравнивая русский и славянский тексты исследуемой нами книги с русским текстом перевода Епископа Порфирия и с его оригиналом – текстом Александрийского кодекса 1821 года, мы видим самое близкое родство между ними. Так, содержание первой главы во всех четырех текстах: греческом – издания 1821 г., в переводах Епископа Порфирия, в русском и славянском совершенно сходно между собою, за исключением некоторых различных слов, выражающих, впрочем, одну и ту же мысль. Во II главе 18-й ст. греческого текста издания 1821 года в русском и славянском текстах служит содержанием 18 и 19 ст., отчего и общий счет стихов II гл. в русском и славянском текстах получился 33, а не 32, как в греческом тексте и в его переводе Епископа Порфирия; в самом содержании II главы также нет разночтения, за исключением некоторых слов и выражений, не касающихся существа рассказа. Например, в русском и славянском тексте в 5 стихе мы читаем, что Иеремия заградил «вход», в греческом тексте читаем „την θύραν ἐνεφράξε“, у

Епископа Порфирия переведено – «загородил двор». Слово „*θυρα*“ означает одинаково и дверь и двор; в 27 ст. слово „*λυσitteλειαν*“ у Епископа Порфирия переведено «изысканности», в славянском и русском языке – ради «пользы».

В III гл. 2 ст. в русском и славянском тексте читаем: «прославляли отличными дарами», в греческом тексте – „*κρατισαις*“, у Епископа Порфирия переведено – «державными»; русский и славянский переводы верно выражают мысль греческого слова. В IV гл. 40 ст. в греческом тексте читаем, что Лисимах начал производить незаконное насилие под предводительством „*τινος Αυρανου*“, – в русском переведено – под предводительством «одного тирана», в славянском «предводительствующу некоему мучителю». Такое разночтение этого места существует в изданиях 2-ой Мак. книги и на других языках. Кауч²⁷⁵, в объяснение этого места, говорит следующее: «Фрич читает, согласно с обыкновенным текстом и Вульгатой, „*Τυραννου*“ (сравни Деян. 19, 9), но в Александрийском кодексе и некоторых манускриптах находим выражение „*Αυρανου*“, которое английская Библия и Эвальд предпочитают совершенно справедливо. Кодекс Venetus прибавляет к нему еще „*τυρννου*“. Swete пишет „*Αυρανου*“, и потому нельзя переводить его, как делает Кальмет, – „*homo in Auranitiade*“. Таким образом русский и славянский тексты, употребив слова «тиран» и «мучитель», вместо „*Αυρανου*“, греческого текста Александрийского кодекса, следовали в данном случае Вульгате и кодексу Венецианскому, но не Александрийскому».

В содержании 8-го стиха V главы мы находим некоторое разночтение между русским и славянским текстами и греческим – Александрийского кодекса.

В русском тексте читаем, что «Иасон, обвиненный перед Аретою... бегал из города в город ...»; в славянском тексте то же место читаем, что «Иасон заключен у Ареты, аравийского мучителя, бегая от города в город гоним от всех ... ». В греческом тексте Александрийского кодекса читаем: „*εुकλεισθεις προς Αρετον τον των Αραβων τυραννον πολιν εκ πολεως φευγων ...*” Кауч, в примечании к 8 ст., говорит: «Сообразуясь с переводом Лютера: «обвиненный перед Аретасом (или Аретою)», Фрич

вставляет в текст ссылку: „ευκλεισθεις“, одобренную Гроциусом, Гриммом и другими, – при которой было бы удобнее поставить „προς“ с винительным падежом (см. IV, 33). Выражение „ευκλεισθεις“, попадающееся во многих манускриптах, вполне справедливо удерживается, напр., Кейлем и Swete. Даже при „conclusus ab Aret“ из Вульгаты, следующее слово „fugiens“ не дает никакого основания предполагать уклонения от точности преданий, т. к. беглец мог вырваться и ускользнуть, если еще сам же Арета не выпустил его; тут скорее следует допустить несколько неловкую постройку описания»²⁷⁶. Таким образом русский текст 8-го ст. ближе к Александрийскому тексту, чем славянский, но последний, следуя, очевидно, Вульгате: „Adultimum in exitum fui conclusus ab Areta Arabum tyranno, fugiens de civitate in civitatem ... in Aegiptum extrusus est“²⁷⁷, все же не стоит в противоречии с чтением этого места по Александрийскому кодексу; в переводе сирийском поставлено (латинский перевод): „captus enim ab Areta Arabum rege, evasit inde, et fugiens... in Aegiptum fugit“. В XI гл. 5 ст. в русском и славянском тексте говорится, что Лисий, пришедши в Иудею и приблизившись к Вефсуре, к месту укрепленному, отстоящему от Иерусалима стадий на пять, обложил его. В греческом тексте Александрийского кодекса расстояние от Вефсуры до Иерусалима обозначено „σχοινους πεντε“. В издании Тишендорфа расстояние это обозначено „σταδίους πεντε“. Кауч, в пояснение этого разночтения, говорит следующее: «По словам Евсевия, Вефсура (срав. 1-ю Мак. IV, 29; VI, 31) отстояла от Иерусалима на 20 римских миль, или 160 стадий, так что оборот Фрича „σταδίους πεντε“, выверенный по многим манускриптам, все же заключает в себе ошибку. Едва ли возможно, чтоб автор впал в такую грубую ошибку и мог смешать крепость на границе земли Едомитской с местечком, лежащим чуть не у ворот Иерусалима. Swete читает по рукописям „σχοινους πεντε“, причем ширина этого масштаба, доходящая до 150 стадий, сверх вышеупомянутого, пожалуй и явится подходящей. Но слово „σχοινους“ отсутствует у нашего автора (срав. XII, 9, 10, 17, 29), так как он меряет стадиями географические расстояния, и потому ничего не остается более,

как предположить просто описку»²⁷⁸. В данном случае, очевидно, переводчики на русский и славянский тексты воспользовались Ватиканским кодексом, как у Тишендорфа, но не Александрийским, и это сделали они, вероятно, потому, что вообще-то во 2-ой Мак. книге географические расстояния измеряются стадиями (XII, 9; X, 17, 29).

Далее, в XIV гл. 1 ст. мы находим разночтение между греческим текстом Александрийского кодекса и текстом русским. В русском тексте читаем, что Димитрий, сын Селевка, приплыл в пристань Трипольскую с сильным сухопутным и морским войском. Чтение «в пристань» не соответствует греческому тексту *„δια του κατα Τριπολιν λιμενος“*, что означает собственно «через пристань» или, как верно передает это выражение текст славянский, «Яко Димитрий Селевков сын вплыве сквозе пристанище, еже при Триполи со множеством крепким и кораблями». Чтение по славянскому тексту разбираемого выражения, очевидно, более соответствует греческому тексту Александрийского кодекса. Также и выражение греческого текста Александрийского кодекса в 25 ст. той же XIV главы *„εκαίνα η̑σεν βίου“* в русском тексте переведено «наслаждался жизнью» менее правильно, чем в славянском «общежительствоваше», т. е. что Иуда зажил хорошо, «жизнью общественной». Также и выражение 88 ст. той же XIV гл. греческого текста, что Разис отстаивал иудейство *„εμπροσθεν χρονοίς της αμιξίας“* переведено в русском тексте – «в предшествовавшие смутные времена», в славянском тексте переведено вернее: «в прежних временах несмешения», т. е. иудейства с язычеством. Кроме разобранных нами разночтений, во всем остальном содержании, текст русский и славянский, исследуемой нами 2-ой Макк. книги представляет собой точный перевод греческого текста Александрийского кодекса, в чем легко можно убедиться, читая последний или в московском его издании 1821 г., или в переводе Епископа Порфирия.

Глава 8. Автор книги и место ее написания

Во второй главе, в отделе об идее, тенденциях и цели 2 Макк. книги, мы выяснили, что она не есть сборник, а одно цельное произведение, проникнутое внутренним и внешним единством, что, несомненно, предполагает и единство ее автора. Исследуя же источники 2 Макк. книги, мы пришли к заключению, что деятельность автора ее не ограничивалась только сокращением труда Иасона Киринейского, а создала совершенно новое, оригинальное произведение, известное в нашей Библии под именем «Второй Маккавейской книги». Автора этой-то книги мы и будем иметь ввиду в наших дальнейших рассуждениях, а не сократителя труда Иасона Киринейского и не соединителя только писем с этим сокращенным произведением, как утверждают, в большинстве, современные западные богословы.

Мы не имеем никаких положительных указаний и свидетельств об авторе 2-й Макк. книги, а потому, по необходимости, должны догадываться о нем по тем данным, которые находятся в содержании самой книги. Но прежде, чем высказать свое мнение по данному вопросу, представим, хотя краткий, критический обзор мнений западных богословов относительно того, кого они считают автором книги.

Первое всего отметим оригинальный взгляд на автора 2 Макк. книги Гейгера и Костера.

Костер²⁷⁹ утверждает, что автор 2 Макк. книги был фарисей, и притом враждебно настроенный к династии Асмонеев, и что 2-ая Маккавейская книга написана была им с исключительной целью подорвать авторитет 1-ой Маккавейской книги. Это мнение Костера не новое и не оригинальное; его уже прежде высказал Гейгер. «Книги Маккавейские, говорит он, это произведения партий: автор первой – саддукей, дружелюбно расположенный к Маккавейской династии, а сочинитель, или, вернее, компилятор второй – фарисей, смотрящий на Маккавеев косо и с недоверием»²⁸⁰. Справедливую оценку теорий Гейгера и Костера дает Слуис в недавно вышедшем

своем сочинении²⁸¹. Слуис сначала приводит следующие четыре аргумента Гейгера, на основании которых последний высказывал свой вышеупомянутый взгляд на личность автора 2-ой Маккавейской книги: 1) святость субботы особенно выдвигается книгой; 2) книга дважды утверждает воскресение умерших тел; 3) братья Иуды однажды только упоминаются и затем замалчиваются; 4) книга не дает ни одной мысли о восстании Маттафии. Эти четыре аргумента Гейгера, по словам Слуиса, использовал и распространил Костер, хотя все богословы уже оставили их. По мнению Костера, автор всю книгу свою заимствовал из первой, а про Иасона он будто бы говорит только затем, чтобы отклонить от себя подозрение читателя. Слуис в своем труде делает разбор только двух аргументов из четырех Гейгеровских, коими Костер пользовался для доказательства своей мысли, – именно: мнимого замалчивания автора книги о Маттафии и, особенно, будто бы выдвигаемой автором книги, святости субботнего дня.

Костер думает, что автор 2 Макк. книги везде, где встречалось имя Маттафии, например, хотя бы 1 кн. II гл. 28–30 ст., опускал его и заменял другим; точно также вольно, будто бы, обращался автор и со всем содержанием первой книги. Слуис подвергает критическому разбору все эти места и доводы Костера и приходит к выводу, что Маттафия по многим причинам мог быть не упомянут автором 2 Макк. книги, именно: автор мог заимствовать сведения из такого источника, где Маттафия совсем не упоминался, или это сведение могло быть от времени опущено, или умалчивание просто объясняется нежеланием автора сохранять в памяти подробности событий²⁸².

Что касается второго аргумента Гейгера – двукратного упоминания автором 2 Макк. книги воскресения мертвых в связи с известным постановлением относительно субботы, то из этого, по справедливому замечанию Слуиса, можно выводить только одно заключение, что автор был фарисей; но это не значит, чтобы он писал непременно с враждебной целью против 1-ой Маккавейской книги. Слуис поясняет это примером. «Известно, – говорит он, – что Иосиф Флавий был фарисей, однако он,

когда передает речь Маттафии, совершенно им переделанную²⁸³, ничего не говорит о воскресении; но следует ли отсюда, заключает Слуис, что его можно назвать саддукеем? Относительно третьего аргумента, приводимого Костером, что Макк. книга будто бы только однажды упоминает братьев Иуды, а затем их замалчивает, Слуис сам не разбирает состоятельности этого аргумента, а отсылает нас к критическому исследованию Низе, который прежде его уже разобрал этот аргумент. Низе говорит²⁸⁴: «Упомянем гипотезу, поставленную Гейгером и особенно поддерживаемую Костером, будто автор 2-ой Маккавейской книги был противник Асмонеев и потому нарочно поставил свою книгу в противоположность 1-ой Маккавейской. По мнению Костера, он на этом, именно, основании поставил на задний план братьев Иуды, особенно Ионафана и Симона, основателей династии, и единственным героем выставил Иуду. При близком исследовании, говорит Низе, эта гипотеза оказывается несостоятельной. Нет ни малейшего доказательства, что 2-ая Маккавейская книга приписывает Иуде подвиги какого-либо из братьев; скорее обе книги, относительно данного вопроса, держатся в сущности одинакового взгляда. В обеих Иуда есть единственное действующее лицо: в 1-ой Маккавейской вместе с ним упоминаются Ионафан и Симон, как его помощники, а также Елеазар²⁸⁵; во второй Маккавейской лишь один раз (VIII, 22) названы все братья, как военачальники отдельных частей войска, назначенные Иудою; еще раз, далее, упомянут легкий промах Симона, хотя без всякого порицания (XIV, 17). Но названный в другом месте Симон, которого Иуда велит казнить, как изменника, вместе с двумя другими, конечно, не может быть братом Иуды. Это, несомненно, не родственник Иуде, но еврей с одинаковым именем. Только в одном пункте 1-ая Маккавейская книга, действительно, отличается от 2-ой Маккавейской: в последней назван Иуда, а в первой не раз встречается формула «Иуда и братья его»²⁸⁶. Согласно с Гейгером, это сделано, будто бы, с умыслом, но противоречия во 2-ой Маккавейской от этого не получается, так как в

предисловии 2-ой Маккавейской братья Иуды совершенно также поставлены рядом с ним (II, 19).

Стало быть, говорит Низе, и во 2-ой Маккавейской книге Иуда составляет нераздельное целое со своими братьями; если это не повторяется на каждом шагу, то это вовсе не означает враждебного отношения к братьям, а просто, быть может, делается для краткости. 1-ая Маккавейская, конечно, почла необходимостью особенно выдвинуть заслуги братьев, но весьма важно, что касательно отдельных лиц, как, например, Симона и Ионафана и др., она ничего не умеет сообщить более того, о чем говорит и 2-ая книга». По мнению Низе, с чем мы вполне согласны, в 1-ой Макк. книге Иуда стоит гораздо выше, чем во 2-ой, и является, именно, исключительным героем рассказа. Помимо Иуды с братьями не названо ни одного имени с еврейской стороны, не выдвинута ни одна личность, кроме двух неосторожных смельчаков – Иосифа и Азари, которые, не прощенные, против приказания Иуды, схватились с врагом и были побиты (V, 18, 56); это скорее пример предостережения; 2-ая же Маккавейская называет и отличает также и других иудеев: Досифея, Сосипатра, Ездру (XII, 19, 35) и еще других (XI, 17)²⁸⁷. Приведенными доводами Слуис и Низе, очевидно, доказывают полную несостоятельность гипотезы Гейгера и Костера, что автором книги был фарисей, враждебно настроенный к Асмонеysкому роду.

Вполне соглашаясь с доводами и заключением Слуиса и Низе относительно гипотезы Гейгера и Костера об авторе 2 Макк. книги, мы, со своей стороны, добавим также и то, что не Иуда и прославление его и, тем более, не подвиги братьев его, а прославление храма Иерусалимского и привлечение к нему египетских единоверцев было целью автора, что достаточно, кажется, мы выяснили в отделе нашего исследования об идее книги. И если автор не говорит даже о смерти Иуды, то странно, со стороны критиков, требовать от автора книги подробного повествования о двух последних братьях Маккавеях, которые, несомненно, заняли выдающееся положение уже после смерти Иуды. Таким образом, соглашаясь вполне с Гейгером и Костером, что автор держался фарисейских убеждений, мы

совсем не видим основания признать гипотезу Гейгера и Костера, чтобы он был враждебно настроен к Асмонеической династии и написал свою книгу только затем, чтобы подорвать авторитет 1-ой Маккавейской книги, автор которой был, будто бы, из партии саддукейской.

Вилльрих, в своем сочинении: „Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung“ (Göttingen. 1895 г.), старается доказать, что автор 2 Макк. книги враждебно настроен был ко вновь выстроенному храму в Египте – в Леонтополисе и что, будто бы, прямою целью его сочинения было всемерно унижить авторитет этого последнего храма. Для этой цели, утверждает Вилльрих, автор 2 Макк. книги, будто бы, воспользовался известиями Иосифа Флавия в „De bello Iudaico“ и „Antiquitates“ и передал их в своей книге совершенно искаженными. Мнимым поводом для такого заключения Вилльриху послужил рассказ 2 Макк. книги (IV, 27–38) о том, как первосвященник Менелай, которому грозила опасность потерять свой сан, старался отделаться от своего предшественника и соперника Онии, преследовавшего его своими жалобами и обвинениями. В отсутствие царя, он подарками расположил к себе его наместника Андроника. Ония заметил грозившую опасность и искал убежища в храме в Дафнах, но Андроник торжественными уверениями и клятвами выманил его оттуда и умертвил. В Антиохии распространилось общее раздражение. Антиох, вернувшийся вскоре после этого, тоже сильно разгневался, сожалел о смерти Онии и приказал казнить Андроника на том же самом месте, где он умертвил первосвященника. Этот рассказ Вилльрих считает просто искажением известия, переданного Иосифом Флавием. По Вилльриху, Ония приведенного сейчас рассказа есть тот самый, о бегстве которого в Египет рассказывает Иосиф, поставляя его в „Bellum“ (I, 31, 33) в связь с ограблением Иерусалима. Автор же 2-й Макк. книги, утверждает Вилльрих, заставляет Онию умереть в Дафнах, а в Египет направляет нечестивого и всем ненавистного Иасона и все это, будто бы, затем, чтобы подорвать авторитет нового храма в Египте. Эта гипотеза Вилльриха об авторе 2 Макк. книги и о его намерениях, при

написании им своей книги, вызвала обстоятельное опровержение со стороны Слуиса в его сочинении: „*Quaestiones de Maccabaeorum libris I et II*“. Слуис (стр. 14–30) обстоятельно доказывает, что описанные у Иосифа факты из жизни Ониадов и Тобиадов на самом деле к рассказу 2 Макк. книги совершенно не относятся, так как фамилия Тобиадов была в большом почете в царствование Антиоха Великого, к каковому времени и относится рассказ Иосифа Флавия. Для подтверждения своих заключений о несостоятельности гипотезы Вилльриха, Слуис ссылается на Бюхлера, который в своем сочинении: „*Die Tobiaden und Oniaden*“ (р. 120) на солидных основаниях доказывает, что во 2 Макк. книге нет никаких указаний на споры Ониадов и Тобиадов, между Селевкидами и Лагидами²⁸⁸, хотя пререкания между Симоном и Онией и давали удобный для того повод. Таким образом, нет никаких данных предполагать, чтобы Ония 2 Макк. книги (гл. IV) строил храм в Леонтополисе в Египте и чтобы автор 2 Макк. книги старался это исказить, будто бы, заставив его умереть в Дафнах, а на место его отправив ненавистного Иасона, тем более, что автор книги нигде не говорит, чтобы Иасон строил храм в Леонтополисе. Кроме того, мы положительно не видим в приведенном нами рассказе книги касательно Онии (IV-ая гл.) чего-либо несообразного, что могло бы подать повод заподозрить его подлинность. Мы читаем, что Ония жил в Антиохии; очевидно, он отозван был туда после своего отрешения, чтобы не стеснять своего преемника в Иудее и чтобы быть на глазах у правительства; все это – явления весьма понятной и заурядной правительственной политики. Но, понятно, при первом удобном случае, Онии легко было снова занять свое прежнее положение по своему сану и потому, естественно, он был неудобным соперником для Менелая, почему последний и желал его удалить. Вот это-то и передает книга, правда, с известными риторическими приемами, например: что Андроник был казнен на том самом месте, где, по его воле, был умерщвлен Ония. Но, понятно, достоверность факта смерти Онии в Антиохии от этого несколько не страдает.

Что касается рассказов Иосифа Флавия, у которого, будто бы, автор 2 Макк. книги заимствовал известие об Онии, исказив

его предварительно, то Низе в своем сочинении²⁸⁹, излагая подробную характеристику обоих рассказов: „De bello Iudaico“ и „Antiquitates“, касающихся Маккавейского восстания, между прочим, говорит: «Иосиф – только автоматический пересказчик своих источников. В «Археологии» он не только не забывал своего прежнего рассказа из „De bello Iudaico“, но обрабатывал его совместно и не стеснялся изменять самого себя. Также следует ценить и предисловие к истории Маккавейского восстания в его передаче (XII, 287). Здесь однако дело не так просто, так как он не мог утилизировать ни 1-ой Макк. кн., ни „De bello Iudaico“, потому что в них обеих не было ни слова ни об Иасоне, ни о Менелее. В „De bello Iudaico“ упомянуты только Ония и Тобиады²⁹⁰, все остальное заимствовано, несомненно, из другого источника. Очень вероятно, что это было только краткое, поверхностное сообщение, происхождение которого едва ли можно проследить. Пожалуй, оно попало ему в добавлении к списку первосвященников (как те краткие заметки, какие мы находим в „Antiquitates“. XV, 41 и XX, 285) и тогда, пожалуй, можно отнести его на счет главного источника 2-ой Макк. книги, т. е. сочинения Иасона Киринейского. Но сам Иосиф здесь не утилизировал его, так как он уже слишком сильно уклоняется и дает странную смесь истины и вымысла. Он, говорит Низе, очевидно слышал о враждующих братьях Онии и Иасоне, а также о борьбе Иасона с Менелеем. Обе пары личностей сливаются у него в одну, причем Менелее и Ония превращаются в одно и то же лицо. Одновременно, до Иасона, появляется еще новый Ония, так что ряд первосвященников, данный во 2-ой Макк. книге, – Ония, Иасон, Менелее, неукоснительно повторяется у Иосифа. Далее сюда же припутались Тобиады из „Bellum Iudaicum“, союзники Антиоха, но в обратном положении, так как они не противники, а друзья Онии. Все это вместе, заключает Низе, представляет, очевидно, произвольную вставку сильно урезанного эпизода, который не может иметь ровно никаких притязаний на самостоятельное значение, как это уже справедливо установлено»²⁹¹. Итак, вместе со Слуисом, Низе и Бюхлером мы утверждаем полную несостоятельность гипотезы Вилльриха, чтобы автор 2-ой Макк.

книги заимствовал свой рассказ из рассказов о Маккавейском восстании Иосифа Флавия и чтобы он, эти рассказы в своей книге, искажил с целью подорвать авторитет нового Леонтопольского храма в Египте²⁹².

Перейдем теперь к разбору гипотезы об авторе 2 Макк. книги, утверждающей, будто таковым был самарянин. Эту гипотезу выставил тот самый Бюхлер, который, как мы выше указали, защищал книги от нападок Вилльриха. «По всему видно, – говорит, между прочим, Бюхлер, – что дела сирийцев были ближе сердцу автора 2 Макк. книги, чем дела иудеев». Кроме того, по мнению Бюхлера, автор 2 Макк. книги, будто бы, с особенным воодушевлением описывает в первой части своей книги постыдные дела первосвященников, тогда как свирепое бешенство Антиоха не возбуждает в нем особого гнева. По мнению Бюхлера, автор как бы радуется поруганию Иерусалимского храма. Явно, заключает Бюхлер, что автором этих мыслей и слов мог быть только самарянин; он только и мог особенно подробно распространяться, что сами первосвященники оскверняли храм, что храм был посвящен Дионису; он только мог высказывать порицания Симону (X, 19), по мнению Бюхлера, брату Иуды Маккавея, за его измену, за что этот Симон и его соучастники и были убиты²⁹³.

Однако, выше мы имели уже случай выяснить, что этот Симон не был братом Иуды Маккавея. О Симоне, брате Иуды Маккавея, упоминается в другом месте, где также говорится, что он потерпел поражение, однако, там сам же автор его и оправдывает (XIV, 17)²⁹⁴. Свою гипотезу о самарянском, якобы, происхождении большей части 2 Макк. книги, Бюхлер старается также обосновать на том, что некоторые иудеи, упоминаемые во 2 Макк. книге, носят греческие имена. Но этот довод Бюхлера, Слуис справедливо опровергает своим разъяснением, что иудеи, жившие вне Палестины, воспринимали, естественно, и некоторые греческие обычаи и нравы, и, по крайней мере, несомненно известно, что принимали греческие имена. Бюхлер особенно указывает на Досифея, упоминаемого во 2 Макк. книге, но, по Слуису, он в действительности был иудей из страны Тобийской, что вполне подтверждается чтением 35-го ст.

XII-ой главы: „*Λοσιθεος δε τις των του Βακηνωρος*“, по кодексам 19, 62, 64, 93-му читаем: „*Τωβιηνων*“ или „*Τουβιηνων*“²⁹⁵. Низе, по данному вопросу, вполне согласно со Слуисом, заявляет, что нигде и никогда, ни о каком Вакиноре мы не читали. Наверное, говорит Низе, следует читать по кодексам 19, 62, 64, 93-му. Откуда видно, что Досифей принадлежал к жителям земли Товии, т. е. к иудеям, жившим по ту сторону Иордана (2 Макк. XII, 17 и 1 Макк. V, 13)²⁹⁶. Что даже в Египте давались иудеям греческие имена, Слуис подтверждает ссылкой на открытую недавно в Египте надпись, по которой имя одной еврейской девушки было Досифея²⁹⁷. (Срав. Есф. 10, 3).

Что же касается самых главных доводов, приведенных Бюхлером в оправдание своей гипотезы, как-то: особенно воодушевленного описания позорных деяний первосвященников, осквернения и посвящения Иерусалимского храма «Дионису», то Слуис, разбирая этот довод Бюхлера, вполне резонно замечает, что все эти мысли и выражения вполне естественны в устах не только простого иудея, но даже и самого строгого фарисея. В противном случае, говорит Слуис, придется счесть самарянином и автора 1-ой Маккав. книги, и Иосифа Флавия, и даже того ученого, который передал фабулу о Тите, учинившем злодеяние в притворе Иерусалимского храма²⁹⁸. Всеми выражениями, так смутившими Бюхлера, автор 2 Макк. книги высказывал только глубокое свое негодование на народ, своими мерзкими делами навлекший на себя и на Иерусалимский храм такое наказание и отвержение²⁹⁹.

Слуис, с заключением которого, по данному вопросу, мы вполне согласны, разобрав обстоятельно все доводы, представленные Бюхлером для обоснования своей гипотезы, все их считает неосновательными и нисколько не доказывающими, чтобы автор 2 Макк. книги был какой-то самарянин.

Некоторые³⁰⁰ считали автором 2 Макк. книги Филона Александрийского, основываясь на мнимом сходстве идей книги, особенно о воскресении, с идеями александрийской теологии вообще и особенно с идеей ее о бессмертии. Однако оснований к такому заключению в самой книге мы совершенно

не находим. Обыкновенно ссылаются на III, 24–29, 38 ст., но в отделе «религиозные воззрения 2 Макк. книги» мы уже выяснили, что эти места совершенно не содержат в себе каких-либо идей александрийской философии. Напротив, главы VII-ая и XIV-ая 40-й ст., а также XII-ая 44-ый ст., трактующие о воскресении тела, идут совершенно в разрез со спиритуалистической идеей бессмертия александрийской теологии.

Таким образом, религиозно-догматическое воззрение книги, как совершенно противоположное воззрениям Филона, решительно опровергает предположение, что последний был писателем 2 Макк. книги. Далее, некоторые богословы³⁰¹ полагали, что писателем 2 Макк. книги был Иуда Маккавей, так, как будто бы он только, мог довести историю до того момента, на котором оканчивается книга. Но такое предположение в настоящее время, по словам Гримма³⁰², может быть приводимо только как курьез. В книге встречаются такие хронологические даты (I, 7, 10), когда Иуда Маккавей давно уже был мертв. Но, и помимо этого, характер некоторых замечаний об Иуде не допускает, чтобы Иуда так писал о себе; но особенно неосновательность такого предположения сказывается в том, что автор часто пользуется письменными источниками, что Иуде, как очевидцу всего описанного, едва ли было необходимо.

Серарий³⁰³, опираясь на слова II-ой главы 14-го стиха, считал за писателя Иуду Ессеянина, о котором упоминает Иосиф Флавий³⁰⁴. Но из того, что Иосиф Флавий употребляет некоторые выражения, заставляющие предполагать в упоминаемом им Иуде писателя, вовсе еще не следует, что последний именно и написал 2 Макк. книгу.

Андре справедливо называет последнее предположение невероятными гипотезами, на опровержение которых, по его словам, не стоит тратить время. К таким гипотезам он относит также мнение Гасса, что автором 2 Макк. книги был автор книги Премудрости Соломона, и мнение, приведенное у Эйхгорна (стр. 271), что автором был Иосиф Флавий³⁰⁵. Со своей стороны скажем, что самое имя автора 2 Макк. книги мы также указать

не можем, за неимением, для того, каких-либо данных. Но, зато, в книге достаточно данных, чтобы определить, какой национальности, какого сословия и каких убеждений был автор ее.

Религиозно-нравственные воззрения автора 1 Макк. книги показывают, что он был еврей и притом фарисей по убеждениям. Язык книги и все риторические приемы, которыми так умело и свободно пользуется автор книги, изобличают в нем человека не только еврейски, но и классически образованного. Его родиной и местом, где он частью получил образование, была, по всей вероятности, Палестина и, еще точнее, Иерусалим. За это говорит та живейшая привязанность к Иерусалимскому храму, которую он всюду проявляет в своей книге.

Достаточно припомнить, какие почетные прозвания автор книги дает Иерусалимскому храму, как-то: «славный» (II, 23), «чтимый во всей вселенной» (III, 12), «святейший во всей земле храм» (V, 15), или припомнить, с каким восторгом рассказывает автор книги о почестях, оказанных храму языческими царями в действительности (III, 2; XIII, 23), или в воображении (IX, 16), или в возвышении храма из уничтожения (X, 1), в котором он оказался за вины евреев (V, 17–20), и многие другие места в первой и второй частях книги, в которых автор, так или иначе, восхваляет Иерусалимский храм, – чтобы видеть, что все это мог написать только еврей, выросший и живший в Палестине, и написать в Палестине же, под самым свежим впечатлением церковно-гражданской иудейской жизни, центром коей был Иерусалимский храм. Такая живейшая привязанность к Иерусалимскому храму была чужда иудеям диаспоры³⁰⁶.

Далее, автор Иерусалим называет просто «городом» (V, 11; VIII, 3; X, 1) и крепость Давида просто «крепостью» (XV, 32), что также мог делать только житель Палестины и писавший в Палестине же. Кроме того, автор не только верно называет города и селения Палестины и пограничных народностей, как-то: крепость Газара (V, 32), города Иоппия (VII, 2) и Иамния (XII, 9). город Каспин (VII, 13), крепости Корнион и Атаргатион (XII, 26), город Ефрон (XII, 24), Морис (XII, 35), г. Адоллам (XII, 38), г.

Берия (XIII, 4), города Модин (XIII, 14) и Вефсура (XIII, 19), город Птолемаида и Геррин (XIII, 24), пристань Трипольская (XIV, 1), селение Дессау, но некоторые города, как-то: Вефсура (XI, 5), Харак (XII, 17), г. Скифов (XII, 29) автор определяет даже точными расстояниями их от Иерусалима. Такая точность в географических сведениях автора 2-ой Макк. книги, несомненно, изобличает в нем жителя Палестины, хорошо знающего свою страну и города пограничных народностей. О том же свидетельствует и обилие имен действующих лиц, даже таких, коих мы не встречаем даже ни в 1 Макк. книге. ни у Иосифа (IV, 29; VIII, 32; XII, 2, 19, 24, 35; XIV, 19). Далее, автор 2 Макк. книги дает много таких подробных сведений, историческая верность коих не подлежит сомнению, и которые ясно свидетельствуют в пользу знакомства автора как с историей Палестины, так и с условиями жизни в ней. Автор, например, дает подробное описание эллинизации Иасоном иудейского народа и священников, и участия последних в «противных закону играх палестры», говорит также подробно об устройстве под крепостью училища для телесного упражнения юношей (IV, 8–15). Еще, например, автор рассказывает (XIII, 25, 26), что договор Евпатора с иудеями возбудил живейшее неудовольствие жителей Птолемаиды, и как Лисий должен был умирять взволнованных граждан. Это известие указывает на хорошее знакомство автора с отношениями Палестины к соседним народам. По своему положению на границе с Галилеей, Птолемаида должна была первая пострадать от войны, и, по всей вероятности, восставшие иудеи причиняли Птолемаиде много неприятностей и потому она была враждебно к ним расположена (сравни 1 Макк., V, 15). Далее, автор книги оказывается хорошо осведомленным о том, кто начальствовал гарнизоном иерусалимской крепости. как звали военачальников в Иудее и Самарии и кто был стратегом Келе-Сирии и Финикии (2 Макк. IV, 27; V, 22; VIII, 8). Автор подробно описывает разные обычаи разных городов, например, обычай казни в Берии, где умерщвлен был Менелай (XIII, 4–8). Наконец, все религиозно-нравственное воззрение автора³⁰⁷, во всем строго иудейское и даже с оттенком фарисейства, явно говорит за то, что автор

был еврей, по убеждению фарисей, вырос, воспитывался, жил и писал книгу свою в Палестине и, еще точнее, вблизи Иерусалимского храма.

С таким предположением соглашаются: Кейль³⁰⁸, Каулен³⁰⁹, Шольц³¹⁰, Корнели³¹¹, Вельте³¹² и др.; Берто³¹³ же, а за ним Гримм³¹⁴ и Бертольд³¹⁵ и из новейших Андре³¹⁶ считают автора иудеем Египта на том основании, что 2 Макк. книга была написана для египетских иудеев. Но, конечно, назначение книги для египетских евреев, по справедливому замечанию Кейля³¹⁷, вовсе не доказывает, что и самая книга непременно появилась в Египте.

Слуис в только что вышедшем своем сочинении: „De Massabaeorum libris 1 et II quaestiones“ также настаивает на том, что книга, разбираемая нами, написана в Египте. В доказательство своего предположения он особенно ссылается на малое, будто бы, знакомство автора 2-ой Макк. книги с географией Палестины и на слова XV гл. 37-го ст.: „*κратηθεισης της πολεως υπο των Εβραιων*“³¹⁸. Но мы уже выше сказали, что автор 2 Макк. кн., напротив, высказывает очень точные сведения касательно палестинских местностей и условий жизни. Что же касается указываемых Слуисом мест VIII, 1 и XII, 60, то автор не обозначает эти места просто потому, что в круг задач его труда вовсе не входило давать непременно точные сведения, как хронологические, так и географические. Мы выше не раз уже замечали, что автор сам в предисловии все это от себя отстраняет.

Далее Слуис. как мы сказали, ссылается на 37-ой ст. XV-ой гл., где говорится, что Иерусалим остался в руках евреев после самой победы над Никанором. Это, по Слуису, мог написать только человек, стоящий очень далеко от событий, не знавший, очевидно, о тех тяжелых бедствиях, который обрушились на Иерусалим после поражения и смерти Иуды Маккавея (1 Макк. IX, 16).

Относительно этой ссылки Слуиса должно сказать, что приведенные слова в XV-ой гл. 37-м ст. не следует понимать в том смысле, что Иерусалим вовсе не попадал в руки врагов; нет, они скорее означают, что владычество евреев над городом

делается господствующим, так что надолго он не выходит из-под их власти, не подвергается опустошению и разрушению. Даже Вакхид после победоносного сражения, в котором пал Иуда, ограничился тем, что еще более укрепил иерусалимскую крепость и снабдил ее гарнизон запасами провианта и боевых припасов (1 Макк. IX, 80).

В подтверждение своего предположения о происхождении 2 Макк. книги в Египте, Слуис указывает также и на то, что Иасон Киринейский, послуживший источником для автора 2 Макк. книги, по его собственным словам, несомненно писал в Египте. Но, понятно, если Иасон Киринейский писал свой труд в Египте, то это еще несколько не говорит за то, что и 2 Макк. книга написана в Египте.

Итак, по некоторым данным книги и согласно с большинством богословов, местом написания 2-ой Макк. книги гораздо вернее будет признать Палестину.

Глава 9-ая. Время написания книги

Вопрос относительно времени написания 2 Мак. книги стоит, понятно, в самой тесной связи с вопросом об авторе ее. Разнообразные заключения ученых о последнем, естественно, обуславливали собою и разнообразные заключения относительно времени написания книги.

Отсутствие точных указаний времени написания 2 Мак. книги заставляет нас обратиться или к сторонним указаниям на нее, или к содержанию ее и, по нему уже, определять приблизительно время ее появления. Из сторонних несомненных указаний на 2 Макк. книгу самое древнейшее находится у Климента Александрийского. Он первый из древне-христианских писателей определяет и цитирует ее. В „*Stromatá* x (V, p. 595. Sylb.) он говорит об „*Αριστοβουλος ου μεμνηται ο συνταξαμενος την των Μακκαβαικων επιστολην*“ и, соображаясь со 2-ой Маккав. кн. (I, 10), характеризует книгу, как компиляцию более объемистого произведения³¹⁹. Некоторые ученые видят ссылку на 2 Макк. книгу еще в следующих словах послания ап. Павла к евреям: „*αλλοι δε ετυμπανισθησαν ου προσδεξαμενοι την απολυτρωσιν, ινα κρειππονος αναστασεως τυχωσι*“ (XI, 85) и на основании ее утверждают, что книга написана до разрушения храма Иерусалимского Титом. Но относительно последней ссылки, мы вполне разделяем взгляд Гримма. Он говорит: «весьма трудно решить, поместил ли он (ап. Павел) в XI-ой гл. 35-м стихе слова: „*αλλοι δε ετυμπανισθησαν ου προσδεξαμενοι την απολυτρωσιν, ινα κρειππονος αναστασεως τυχωσι*“ с явно сознательным намеком на 2-ю Макк. книгу, что утверждает в последнее время Штир в своем полемическом сочинении: „*Die Apokryphen* (Braunschweig. 1858. s. 130) или только машинально вспомнил и сопоставил вместе примеры 2-ой Мак. VI, 19, VII, 24, или же, как старается доказать Кеерль (P. F. Keerl. *Die Apokryphen frage*. Leipzig. 1855 г. s. 125), взял это известие из устных преданий. «Отыскивать в других местах Нового Завета, заключает Гримм свои суждения по разбираемому вопросу, более или менее ясные намеки и ссылки на 2-ю Макк. книгу,

едва ли кто решится (Апок. VI, 9; 2 Макк. VII, 36; – Деян. XVI, 14; 2 Макк. I, 4; – Луки XXI, 24; Апок. XI, 2; 2 Макк. VIII, 2; – Марка II, 27; 2-я Макк. V, 19 – Деян. XVII, 24–26; 2 Макк. VII, 22, 46 – к Ефес. VI, 9; 2 Макк. XV, 3–5 – Ев. Иоанна V, 29; 2-ая Макк. VII, 14 – Апок. VII, 9; 2 Макк. X, 7), разве только такой ученый, как Штир (s. 15, 24. f. 27, 130), у которого имеется специальный интерес искать и находить в Новом Завете подобные намеки на апокрифы Ветхого»³²⁰.

Из других книг, появившихся тоже до разрушения Иерусалима, Гримм указывает на 4-ую Маккавейскую книгу, автор которой, более чем вероятно, пользовался в виде источников или 2 Макк. книгой, или же оригиналом Иасона³²¹. Что касается мнения некоторых ученых о том, что, будто, Иосиф Флавий пользовался 2 Макк. книгой, то Гримм, не отрицая того, что Иосиф согласуется с нею в четырех известиях, совершенно не зависящих от 1-й Макк. книги, тем не менее, прямо заявляет, что Иосиф ничего не мог почерпнуть из нее и, даже вообще, ничего не мог знать о ней. Свое мнение Гримм основывает на разногласиях между известиями Иосифа и 2 Макк. книги.

С последним мнением мы не можем согласиться, так как новейшее исследование Низе основательно указывает зависимость Иосифа от 2 Макк. книги или от Иасона Киринейца. Закljučая отдел своего сочинения: «Была ли 2-ая Маккавейская книга известна Иосифу», Низе говорит: «Можно вполне основательно утверждать, что Иасон Киринеец или 2-ая Макк. книга оказали влияние на Иосифа и его рассказ, но, скорее, через посредство позднейших версий, чем прямо в оригинале. Очень вероятно, что и греческие историки вроде Николая Дамаскина многое заимствовали из Иасона и по краткому силуэту: „Bellum“ тоже явно заметно влияние рассказа Иасона»³²². Кроме 4-ой Макк. книги, автор которой пользовался 2 Макк. книгой, как источником, что вместе с Гриммом признает также и Низе, последний полагает, что таковым же источником 2-я Макк. книга служила и для 3-ей Маккав. книги. Наказание от Бога, постигшее там Птолемея IV-го за преднамеренное осквернение храма (3-я Макк. I, 10–II, 24), так сильно

напоминает историю Илиодора, что очень возможно предположить подражание или заимствование.

По всем приведенным указаниям и ссылкам на 2 Макк. книгу, последняя, очевидно, была написана раньше разрушения Иерусалима и храма в 70-м г. по Р. Хр., что вполне согласуется и с главной идеей всей 2 Макк. книги – привлечь египетских единоверцев к почитанию Иерусалимского храма, который, по изображению книги, стоит еще в полной славе и культ его – в полном процветании. Однако на основании тех же ссылок мы можем отодвинуть время написания 2 Макк. книги еще на полстолетие назад. Шюрер говорит³²³: «Произведение Филона: „Quod om nis probus liber № 13“ (Mang. II, 459) рисует картину преследований и гонений тиранов против добродетельных и благочестивых людей. Отдельные черты этого описания настолько напоминают картину гонений при Антиохе Епифане из 2-ой Макк. книги, что нельзя и сомневаться, что она служила Филону одним из источников». То же говорит об отношении Филона к 2 Макк. книге и Андре³²⁴.

Дальнейшее отсутствие внешних свидетельств и ссылок на книгу ранее Филона вовсе не говорит, однако, за то, что она, непременно, появилась только в начале христианского летосчисления. Все приведенные данные говорят только за то, что она явилась до Иосифа и Филона, но после чего или, иначе, ранее чего она не могла быть написана, – приведенные данные нам не говорят. Однако последний вопрос, приблизительно точно, может быть решен на основании данных в самом содержании 2 Макк. книги, которые, действительно, указывают на довольно раннее происхождение ее. Обращаясь к содержанию книги, мы видим, что крайнюю грань, раньше которой мы не можем полагать написание ее, дает нам хронологическая дата 1-го вступительного письма (2Мак. 1, 10); письмо это надписывается 188-м годом эры Селевкидов. Значит, книга появилась не ранее 188-го года эры Селевкидов или не ранее 124-го года до Рожд. Христова. Определить теперь, насколько позднее этой даты произошла 2 Макк. книга и в какой, именно, промежуток времени, на это также нет в книге каких-либо достоверных сведений. Однако, издавна уже были

попытки ученых, на основании разных побочных указаний книги, точнее определить время ее написания. Так, имея в виду, что вся 2 Мак. книга преследует ту же цель, что и вступительное первое письмо, надписанное 188-м годом эры Селевкидов, можно думать, что она появилась очень скоро после упомянутого письма. В пользу этого мнения говорит также и то, что близкое знакомство с событиями, описываемыми в книге, предполагается, пока еще среди очень немногих, для большинства же представляется только как желаемое (2 Макк. II, 24–25). К тому же, автор книги не показывает ни малейшего понятия о событиях при Помпее, следовательно, она должна быть написана несомненно ранее 64-го года до Рожд. Хр. Слуис время появления 2 Мак. книги относит к началу 1-го века до Рожд. Хр. и в доказательство этого указывает на то, что в книге, везде, римляне упоминаются без гнева и раздражения. Это, по Слуису, явно свидетельствует, что современники писателя не применялись еще римскими прокураторами³²⁵.

Против такого определения времени написания книги возражает Бертольд³²⁶. Он, указывая на мифический, якобы, характер некоторых рассказов книги, утверждает позднейшее ее происхождение. Но, во-первых, мы, в своем исследовании, в отделе об исторической достоверности 2 Мак. книги, достаточно выяснили историческое достоинство ее содержания, а во-вторых, что касается преувеличений и прикрас и даже обилия в рассказах книги чудесного, чего мы не отрицаем, то это, скорее, говорит за происхождение 2 Мак. книги в конце II-го века до Рожд. Хр., а не в позднейшее время, как то старался доказать Бертольд.

В опровержение возражения Бертольда и Берто мы приведем мнение по данному вопросу Низе. Касаясь чудес и преувеличений книги, Низе говорит, что то же самое встречается и у всех греческих авторов. Небесные всадники, которые изгоняют из святилища Илиодора и идут рука об руку с иудеями в бою, напоминают Аполлона и его божественных спутников, изгонявших из Дельф персов, а позднее галлов³²⁷ и Геркулеса с Диоскурами, которые сражались вместе со своими друзьями. Не следует думать, продолжает Низе, что подобные рассказы

проникли только в описания давно прошедших событий; современные исторические книги тоже были полны ими, соответственно народным верованиям тогдашнего человечества. Эллины были такими же богобоязненными и верующими язычниками, как иудеи по своей вере, и, при всех великих событиях, видели всюду чудеса, знаки божественной помощи, а историки не упускали случая разрабатывать и расширять этот материал. Примеры этому можно найти и в истории Александра; известно, что непосредственный современник его, Каллисфен рассказывал об отступлении назад моря на берегах Памфилии и знамениях божественного руководства по пути к оазису Аммона³²⁸. Всем известно, что по словам Полибия (III, 47, 8) историки эпохи Ганнибала рассказывали о богах и сыновьях божеств, которые являлись, чтобы указать своему герою путь через Альпийские пустыни, и не менее знаменит, часто повторяемый сон Ганнибала, о котором, прежде всех, рассказывал его современник Силен³²⁹. Пожалуй, еще поучительнее будет свидетельство надписи в честь Диодонта, полководца Митридата, так как оно провозглашено устами всего народа. Диодонт в 100-м году до Р. Хр. спас жителей Херсонеса, в Крыму, от нашествия скифских варваров. Надпись эта свидетельствует, что его победа была предсказана богиней-покровительницей осажденного города. «Позднее, – говорит Низе, – самые разнообразные пророчества жрецов и прорицателей сопровождали и возвещали триумфальное шествие Митридата через Сирию (Посидоний Афинский V, 213); то же должно сказать о победе Суллы. Наконец, мучительная кончина Антиоха Епифана среди страшных страданий и угрызений совести, как рассказывает 2-ая Макк. книга, представляет полную копию того, что рассказывали о божественной каре тиранов и отступников в роде Агафокла, Суллы и Ирода»³³⁰.

Иасон Киринеец, судя по 2-ой Макк. книге, верно следует обычаям риторических писателей и в данном отношении решительно ничем не отличается от писателей именно II-го столетия до Рожд. Хр. «Стало быть, – делает вывод Низе, – все эти фантастические узоры чудес ошибочно считаются

признаками позднейшей обработки или искажения. Напротив, это показывает такое живое и непосредственное участие в происшествиях, какое едва ли можно предположить в позднейшую эпоху, особенно у еврея, у которого самое маккавейское восстание скоро испарилось из памяти; и я, заключаю Низе, считаю почти немыслимым, чтобы книга, подобная труду Иасона или 2-й Маккавейской, могла появиться лишь в эпоху Ирода или даже позднее»³³¹. Кроме того, в содержании 2 Мак. книги Низе находит и другие данные в пользу происхождения ее в конце II-го века до Рожд. Хр. Как на одно из таких доказательств, можно, по мнению Низе, указать также на стиль письма римских послов, сообщенного во 2-ой Макк. XI, 84. Оно, подобно трем другим письмам, в точности соответствует стилю документов тогдашней эпохи, т. е. 2-го века до Рожд. Хр. «Между прочим, – говорит Низе, – оба посланника – Квинт Мемлий и Тит Манлий сохраняют только имена, данные при рождении и отечественные, без всяких фамильных прозваний и титулов, совершенно так, как это предписывает обычай того времени»³³². Уже к концу столетия обычай этот, как известно, потерял свою строгость, и особенно знатные фамилии, к которым принадлежали также Мемлий и Манлий, начали добавлять свои „сoгnоmіnа“ и, даже, это сделалось так обыкновенно, что, как известно, сами историки старались прибавить „сoгnоmіnа“ даже лицам из прошлого³³³. Наконец, говорит Низе, слог и язык 2-ой Макк. книги, своим видом, вполне похожи на известные нам образцы прочей литературы II-го века. Доказывать этого не нужно, так как это факт общепризнанный и толкователи тоже не раз на него указывали. В сущности это язык Полибия, который встречается также и в древних манускриптах того времени»³³⁴.

В этом отношении 2-ая Макк. книга тоже вполне подходяща к той эпохе, какую назначает ей предисловие. Напротив, по мнению Низе, всякий беспристрастный человек будет считать невероятным, даже почти невозможным, чтобы в позднейшее время иудейский писатель, да еще тенденциозный фальсификатор, мог усвоить себе такие хорошие и подробные сведения времени и его духа, какие мы находим здесь; это тем

более трудно, что эта эпоха, со своей литературой, весьма скоро испарилась из памяти потомков и уцелела только в виде темных силуэтов, так как, под влиянием новых веяний, сам слог подвергся значительным переменам и преобразованиям. «Следовательно, – заключает Низе, – все указания сходятся на том, что во 2-й Маккав. книге и ее оригинале, Иасоне Киринейце, мы имеем историческое произведение, современное II-му веку до Рожд. Хр., и не имеем никаких оснований отодвигать в сторону этот факт, выраженный в предисловии весьма ясно³³⁵. Остается доказанным, решительно заявляет Низе, что компиляция Иасона была написана в 125/4-м году до Рожд. Хр., а самый оригинал и еще раньше».

Против такого точного определения времени написания 2 Мак. книги у Низе, именно в 125/4 году, коим он, понятно, хотел доказать, что 2 Макк. книга, по времени происхождения, древнее первой и, следовательно, должна пользоваться большим авторитетом по сравнению с последней, возражает Слуис. Он, как мы и выше замечали, утверждает, что вступительное письмо, дошедшее до нас, по его мнению, со всевозможными вставками, хотя и написано было в 188-м году, но послано на еврейском языке, для перевода же его и для распространения в народе, требовался известный промежуток времени; «По этому одному, – замечает Слуис, – я не могу согласиться с Низе, чтобы год, надписанный на вступительном письме, был годом написания и 2-ой Маккавейской книги»³³⁶. Но мы уже достаточно выяснили, в своем месте³³⁷, что вступительные письма были написаны не на еврейском, а на греческом языке. Конечно, должно согласиться, что вступительное письмо от 188-го года эры Селевк., хотя написанное и на греческом языке, для своего распространения, все же требовало известного времени, хотя, понятно, непродолжительного.

Итак, несмотря на отсутствие прямых указаний о времени происхождения книги, благодаря некоторым ссылкам на нее и некоторым данным в ее содержании, мы в праве утверждать время происхождения обзореваемой нами 2-ой Макк. книги в конце II-го века до Рождества Христова.

Глава 10. Каноническое достоинство книги

Прежде чем сказать последнее слово о 2-й Маккавейской книге, приведем взгляды, на каноническое ее достоинство, отцов и учителей церквей Запада и Востока.

На Западе различно смотрели на каноническое достоинство книги. Так, одни из отцов и учителей церкви, как-то: Ипполит³³⁸, Киприан Карфагенский³³⁹, Иларий Пуатьесский³⁴⁰, Филастр Бресский³⁴¹, Амвросий Медиоланский³⁴², Гавденций Бречский³⁴³, только цитируют эту книгу; другие, как-то: Викторин Пиктавийский³⁴⁴, Иларий³⁴⁵, блаж. Иероним³⁴⁶, Примас³⁴⁷, Беда Достопочтенный³⁴⁸, Амвросий Аутперский³⁴⁹, Гаймон Гальбертштадтский³⁵⁰, Адо Петр Сэлльсский³⁵¹ – все эти перечисленные отцы и, особенно, Иероним предписывают держаться книг, принятых в еврейском каноне, где, понятно, этой книги не было. Реформаты и протестанты совершенно отвергли каноническое достоинство книги. Наконец, был на Западе многочисленный сонм богословов, стоявших за каноническое достоинство книги, как-то: Дамас 1-ый³⁵², Присциллин³⁵³, Иннокентий 1-ый³⁵⁴, Августин³⁵⁵, папа Геласий 1-ый³⁵⁶, Дионисий Младший³⁵⁷, Кассиодор³⁵⁸, Исидор Севильский³⁵⁹, Евгений Толедский³⁶⁰, Ильдефонс Толедский³⁶¹, папа Адриан 1-ый³⁶², Вальфрид Страбон³⁶³, Рабан Мавр³⁶⁴, Николай Лира³⁶⁵, Бурхард Вормский,³⁶⁶ Ива Хартрийский³⁶⁷, Фома Английский³⁶⁸, Сикст Сененнский³⁶⁹, Штаплетон³⁷⁰, Беллярмин³⁷¹, Корнелий а Ляпиде³⁷² и др.

За каноническую книгу также считалась эта книга на Иппонском соборе (393 г.)³⁷³, на соборах Карфагенских (397 и 419 г.г.)³⁷⁴, Флорентийском³⁷⁵ и, наконец, в 1546-м году эта книга на Тридентском соборе (8-го апреля)³⁷⁶ была окончательно признана за каноническую. На Востоке 2-ая Маккавейская книга принята в общий каталог всех священных книг в кодексах Александрийском³⁷⁷, Амвросианском³⁷⁸, Venetus³⁷⁹, в переводе Эфиопском³⁸⁰, Иоанном Зонарою³⁸¹, Алексеем Аристином³⁸², собором Иерусалимским³⁸³, Дионисием

Константинопольским³⁸⁴, церквами Эфиопии и Армении³⁸⁵ и Библией русскою³⁸⁶ и славянскою.

Некоторые отцы церкви, как-то: Климент Александрийский³⁸⁷, Ипполит³⁸⁸, Афанасий Великий³⁸⁹, Григорий Назианзин³⁹⁰, Иоанн Златоуст³⁹¹ и Феодорит Кипрский³⁹² упоминают о книге и пользуются ею. Но большинство отцов церкви и даже те, которые пользовались ею, как-то: Мелитон Сардийский³⁹³, Ориген³⁹⁴, Евсевий Кесарийский³⁹⁵, Апостольские правила³⁹⁶, 60-ое прав. Лаодикийского собора³⁹⁷, Кирилл Иерусалимский³⁹⁸, Амфилохий Иконийский³⁹⁹, Епифаний Кипрский⁴⁰⁰, Леонтий Византийский⁴⁰¹, Анастасий Синаитский⁴⁰², Иоанн Дамаскин⁴⁰³, и Фотий⁴⁰⁴ исключают книгу из числа канонических. Наш же Филарет Московский⁴⁰⁵ в «Катихизисе» согласно со святым Кириллом Иерусалимским и со святым Афанасием и Архимандрит Макарий во «Введении в прав. богословие»⁴⁰⁶ считают ее книгою полезною, назидательною.

Из представленной группировки мнений отцов церкви Востока и Запада видно, что древняя христианская церковь большинством голосов не принимала 2 Макк. книги в число канонических книг, хотя Ориген, Августин, Иероним, Климент Александрийский и другие отцы церкви и разрешали пользоваться ею для чтения в церкви и сами цитировали ее. Много раз прославляли они геройскую твердость и преданность вере Маккавейских мучеников в разного рода поучениях и песнопениях, ссылались на них, как на высокий пример, достойный подражания. Историей мучеников измерялось все значение 2 Макк. книги на пространстве всех веков. Сам Лютер соглашается принять 2 Макк. книгу в число прочих, ради прекрасной повести о семи мучениках Маккавейских и их матери и еще многих других мест, хотя он много раз очень решительно высказывался по поводу их апокрифического характера и происхождения. Католическая церковь, однако, нарушила этот древне-христианский взгляд на 2 Макк. книгу, включив ее на Тридентском соборе 1546 г., 8-го апреля. в число книг боговдохновенных. Но, вопреки такому решению католической церкви, реформаты высказали крайне отрицательный взгляд на 2 Макк. книгу. Лютер⁴⁰⁷ говорит: «Я так

предубежден против 2-й Маккавейской книги и книги Есфирь, что прямо желал бы, чтобы их не существовало; они переполнены иудейством и разными языческими нелепостями». Он же, в другом месте, говорит⁴⁰⁸: «Книга эта (2-я Макк.) не входит в число книг Св. Писания, и, по свидетельству блаж. Иеронима, она не находится в еврейских кодексах. из которых взяты все книги Ветхого Завета. Этой книге также мало придают веры, она расходится с Первой Маккавейской книгой и противоречит ей в описании смерти царя Антиоха (1-я Макк. VI, 4–16; 2-я Макк. I, 18–16) и включает еще много басен, подрывающих доверие». Еще в предисловии к книге он добавляет⁴⁰⁹: «Будем снисходительны ради прекрасной истории семи мучеников Маккавеев и их матери и еще некоторых других мест. Книга имеет такой вид, точно над нею работал не один автор, но вся она собрана из многих книг; камень преткновения ее в XIV-й главе, смерть Разиса, который варварским образом сам себя лишил жизни: это место осуждал также св. Августин и прочие древние отцы церкви, так как подобный пример не подобает приводить и восхвалять, хотя его можно упомянуть и терпеть, не придавая особенного значения. Также и смерть Антиоха в 1-й главе описана совершенно иначе, чем в 1-й книге. В конце концов, вполне достойно одобрения включить 1-ю книгу в число священных книг и также достойно одобрения выбросить из канона эту 2-ю, хотя в ней есть кое-что хорошее». Меланхтон в «Апологии Ветхого Завета» (стр. 224) относится ко 2 Макк. книге несколько снисходительнее, так как причисляет ее к „scripturae“ и признает за ней каноническое значение, ради рассуждения о ходатайстве святых на небе за верных; но он оспаривает вес догматического доказательства места из 2-й Макк., XV, 14, которое приведено в «Аугсбургском исповедании» (стр. 53. Edit. Francke) для подкрепления этого учения о ходатайстве святых⁴¹⁰. Также и в древне-реформатской теологической литературе встречаем самое строгое осуждение книги и рядом более снисходительные отзывы⁴¹¹.

Православная церковь, осуждая крайние взгляды на 2-ю Маккав. книгу католиков и протестантов, проводит на нее средний взгляд. Православная церковь, питая глубокое

уважение к этой книге, как к произведению весьма назидательному для желающего огласиться словом благочестия, вместе с тем видит в ней произведение чисто человеческое, не носящее на себе характера боговдохновенности. Такой взгляд на каноническое достоинство книги православная церковь, несомненно, обосновывает как на внутреннем содержании 2 Макк. книги, так и на том, что церковь иудейская, передавая церкви христианской канон священных ветхозаветных книг, никогда не включала этой книги в число этих последних. Вследствие этого-то, последнего обстоятельства, и в христианской церкви первых веков относились к обозреваемой нами книге весьма осторожно, что легко можно проследить по представленной нами группировке мнений отцов и учителей церкви Запада и Востока.

Высказывая свой взгляд на каноническое достоинство 2-й Макк. книги, православная церковь, на вполне достаточных основаниях, отвергла крайние взгляды католиков и протестантов.

Католики утверждают, что они, включив на Тридентском соборе 2-ю Маккав. книгу в число боговдохновенных книг, остались только верными традициям древне-христианской церкви. Однако такое заверение их не оправдывается действительностью.

Первое всего, католики ссылаются на XI-ю главу 35 ст. посл. св. ап. Павла к Евреям; но, в указанном месте, ап. Павел мог иметь в виду лишь самый факт доблестной смерти Елеазара, а не самую книгу, повествующую об этом событии, Штир, в своем полемическом сочинении, настаивает⁴¹², что ап. Павел, в этом месте, сознательно указывал на эту книгу, однако Гримм⁴¹³ не видит оснований с ним согласиться и предполагает со стороны ап. Павла машинальное воспоминание факта доблестной смерти Елеазара и простое сопоставление апостолом примеров. При этом Гримм ссылается на Кеерля, объясняющего это так, что ап. Павел взял этот факт из устных преданий. «Отыскивать в других местах Нового Завета, – говорит Гримм, – более или менее сознательные намеки и ссылки на эту книгу едва ли кто решится, разве только такой

ученый, как Штир, у которого имеется специальный интерес искать и находить в Новом Завете намеки на апокрифы» . По этому поводу Цоклер⁴¹⁴ говорит: «Штир, несомненно, заходит слишком далеко в своей горячности отыскать возможно большее число новозаветных ссылок на 2-ю Макк. книгу».

Неосновательна также ссылка католиков и на свидетельство об этой книге отцов и учителей церкви. Большая часть этих свидетельств имеет характер назидательных бесед и поучений и имеет в виду лишь мучеников Маккавеев, а не самые Маккавейские книги⁴¹⁵. Некоторые свидетельства, правда, упоминают и о самых книгах Маккавейских, но ничего не говорят о их каноническом достоинстве⁴¹⁶ и только немногие касаются этого последнего пункта. К числу последних принадлежат свидетельства Оригена, св. Афанасия Великого, блаж. Иеронима и Августина. Объясняя 7-й ст. V-й гл. посл. к Римлянам⁴¹⁷, Ориген, между прочим, говорит: „Sed quod agent, quia invenimus et in lege martyres multos?— legant Maccabaeorum libros, ubi cum omni instantia beata mater cum semper filiis martyrium suscipit“. Если признать, что под выражением „in lege“, в приведенном месте, разумеются „sacra scriptura“, канонические ветхозаветные писания, то тогда, несомненно, эту книгу Ориген признавал каноническою. Но для такого заключения нет положительных данных. Напротив, мы имеем данные думать, что под словом „lex“ он разумел, в данном месте, все вообще ветхозаветные книги, как канонические, так и неканонические. Данные эти находим у Оригена в известном его списке канонических книг Ветхого Завета, приведенном у Евсевия Кесарийского⁴¹⁸, где он внушительно замечает „ἐξω τούτων (т. е. канонических писаний) ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά“. Эти слова ясно показывают, что Ориген не считал Маккавейские книги в числе священных книг, в собственном смысле. Афанасий Великий, в своем 89-м послании о праздниках, называет книги Маккавейские произведением чисто человеческим, не носящим характера боговдохновенности, следовательно неканоническими. Иероним же, в предисловии к Книге Притчей, явно отличает книги канонические от апокрифических и

решительно заявляет: „Maccabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed eos inter canonicos scripturos non recipit“⁴¹⁹.

Католические богословы для оправдания декрета Тридентского собора о боговдохновенности 2-й Маккав. книги ссылаются на Августина. Первее всего, они пользуются теми местами в сочинениях Августина, где последний говорит о Маккавейских кннгах, что они приняты церковью.

Однако послушаем самого Августина, в каком смысле, по его мнению, церковь приняла Маккавейские книги. В своем сочинении против послания Гавденция он говорит: „hanc quidem scripturam, quae appellatur Maccabaeorum non habent Iudaei, sicut legem et Prophetas et psalmos, quibus Dom inus testimonium perhibet ... sed recepta est ab ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur“⁴²⁰. Таким образом, Августин этими словами утверждает не то, чтобы церковь признавала Маккавейские книги каноническими, но то, что церковь признавала их не бесполезными и лишь только в том случае, если ими пользоваться благоразумно (sobrie).

Если же Августин в сочинении: „De civitate Dei“ и употребляет в отношении Маккавейских книг термин „canonicae“, то это объясняется просто тем, что термин– «канонический» не получил еще, в его время, установившегося значения и совмещал в себе как понятие о боговдохновенности, так и просто назидательности. В этом легко убедиться, вникнув в смысл указанного места. В словах указанного места: „Horum supputatio temporum non in scripturis sanctis, quae canonicae appellantur, sed in aliis invenitur, in quibus sunt et Maccabaeorum libri, quos non Iudaei, sed ecclesia pro canonicis habet propter quorundam martyrum passionem“⁴²¹. Августин ясно различает „Maccabaeorum libri“ от „scriptura sancta“, хотя и те и другие одинаково называют каноническими (canonicae). По той же причине и в сочинении: „De doctrina christiana) Августин, желая, очевидно, перечислить книги не только в собственном смысле священные, но и все вообще, признанные церковью как боговдохновенными, так и просто назидательными, указывает, в качестве вошедших в состав канона, также и две Маккавейские книги.

Таким образом, ссылка Тридентского собора и католиков на традиции древней христианской церкви, в оправдание признания 2-й Макк. книги канонической, совершенно неосновательна. Традиции древней христианской церкви, наоборот, говорят против взгляда церкви католической; они говорят именно за то, что православная церковь, не признав этой книги канонической, осталась верною традициям древней христианской церкви, в отношении взгляда на достоинство 2-й Макк. книги.

Кроме традиций древней христианской церкви, против взгляда католической церкви на 2 Макк. книгу, как боговдохновенную, говорит также и самое содержание ее. Напрасно католические богословы стараются доказать, что в книге не содержится ничего такого, что было бы по духу несовместимо с характером боговдохновенных книг. Все их доводы оказываются слишком натянутыми. Нельзя ничем, например, доказать историческую достоверность рассказа 1-й главы 2 Макк. книги о чудесном восстановлении во втором храме священного огня; затем весьма сомнительно значение слов в 17–19-м ст. II -й главы; на празднование субботы проводится крайне фарисейский взгляд. Но особенно неуместен, в боговдохновенной книге, переданный в сочувственном тоне рассказ о самоубийстве Разиса. Лютер справедливо видел в этом рассказе препятствие принять эту книгу в число книг боговдохновенных. «Жесткий камень препятствия, – говорит он, – находится в XIV-й гл., в повествовании о самоубийстве Разиса; на него указывали св. Августин и более древние отцы и оспаривали, так как подобный пример неподходящ и не заслуживает похвалы»⁴²².

Справедливо также указывают протестанты и на заявление самого автора 2 Макк. книги (II, 26 и XV, 38). что он работал над источниками с помощью своих природных дарований, не щадя ни труда, ни бессонных ночей; очевидно, говорят протестанты, автор не был вдохновлен откровением св. Духа.

Все указанные места из содержания 2 Макк. книги достаточно говорят против католического взгляда на нее, как на боговдохновенную, и в пользу православной церкви, отвергшей

этот взгляд. Также справедливо и согласно традициям древне-христианской церкви и собственному содержанию книги поступила православная церковь, отвергнув и крайности протестантского взгляда на книгу, будто бы переполненную иудейством и разными языческими баснями и нелепостями.

В нашем исследовании мы достаточно выяснили всю неосновательность взгляда протестантов, как на мифы и легенды, – на явления ангелов и чудеса, о которых повествует книга. Крайность такого взгляда стала сознаваться лучшими протестантами-экзегетами последнего времени, которые, поэтому, свои возражения против 2 Макк. книги стали обосновывать, главным образом, на заключающихся в ней, якобы, исторических неточностях. Однако эти неточности, как видно из нашего исследования, вовсе не столь значительны, как то стараются представить протестантские богословы.

Итак, православная церковь, отвергая крайние выводы католиков и протестантов, остается вполне верной традициям древне-христианской церкви. Она не включает 2-ую Маккавейскую книгу в число канонических книг, но и не относится к ней пренебрежительно. Православная церковь вполне почитает эту книгу, за книгу назидательную и весьма полезную для всякого, желающего огласиться полезным учением.

Такой, именно, взгляд на достоинство 2-ой Маккавейской книги православная церковь усвоила с самых первых времен христианства, приняв его, впервые, от самих апостолов.

85-е правило святых Апостол говорит: «Для всех вас, принадлежащих к клиру и мирян, чтимыми и святыми да будут книги Ветхого Завета: Моисеевых пять: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Иисуса сына Навина едина. Судей едина. Руфь едина. Царств четыре. Паралипоменон (то есть остатков от книги дней) две. Ездры две. Есфирь едина. Маккавейских три. Иова едина. Псалтирь едина. Соломоновых три: Притчи, Екклесиаст, Песнь песней. Пророков дванадцать: Исаии едина. Иеремии едина. Иезекииля едина. Едина Даниила. Сверх же сего вам да присовокупится в замечание, чтобы юные ваши изучали премудрость многоученого Сираха. Наши же, то есть

Нового Завета: Евангелия четыре: Матфея, Марка, Луки, Иоанна. Павловых посланий четырнадцать. Петра послания два. Иоанна три. Иакова едино. Иуды едино. Климента послания два. И постановления вам, Епископам, мною, Климентом, изреченные в осми книгах (которых не подобает обнародовати перед всеми ради того, что в них таинственно), и Деяния наши Апостольские»⁴²³.

Таким образом, чтимыми и святыми книгами, по завещанию апостолов, в числе поименованных в 85-м правиле, должны быть указанные там же «три книги Маккавейские», в числе коих, понятно, и обозреваемая нами Вторая Маккавейская книга.

Такое достоинство 2-ой Макк. книги подтвердил, вполне, шестой Вселенский собор.

Второе правило шестого Вселенского собора, утверждая авторитет святых поместных соборов и постановлений, данных некоторыми св. отцами, вместе с тем, утверждает и принадлежность «85-ти правил» святым Апостолам. При этом относительно, собственно, 85-го правила во 2-м правиле шестого Вселенского собора мы читаем: «Поелику же в сих правилах повелено нам приимати оных же святых Апостолов постановления, через Климента преданные, в которые некогда иномыслящие, ко вреду Церкви, привнесли нечто подложное и чуждое благочестия, и помрачившее, для нас, благолепную красоту Божественного учения: то мы, ради назидания и ограждения Христианнейшие паствы, оные Климентовы постановления благорассмотрительно отложили, отнюдь не допуская порождений еретического лжесловия и не вмешивая их в чистое и совершенное Апостольское учение»⁴²⁴.

Таким образом, кроме постановлений, изреченных Климентом епископом в осми книгах, кои шестой Вселенский собор отверг, так как нашел в них нечто прибавленное иномыслящими, подложное и чуждое благочестия, все остальные книги, перечисленные в 85-м правиле св. Апостол, а, следовательно, и заключающуюся в них 2-ю Макк. книгу, шестой собор признал книгою необходимою для «назидания».

Утверждение Правил Апостольских, вообще, и авторитет 2-ой Макк. книги по 85-му правилу, в частности, мы находим в

постановлениях седьмого Вселенского собора. Первое правило сего собора, между прочим, говорит: «Божественные правила с услаждением приемлем. и всецелое и непоколеблемое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальных Апостолов, святых труб Духа, и от шести святых Вселенских соборов, и поместно собравшихся, для издания таковых заповедей, и от святых отец наших. Ибо все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили. И кого они предают анафеме, тех и мы анафематствуем; а кого извержению, тех и мы извергаем, и кого отлучению, тех и мы отлучаем; кого же подвергают епитимии, тех и мы также подвергаем».

Далее, выразителями взгляда православной церкви, в дальнейших периодах ее жизни, на достоинство 2-ой Макк. книги могут служить толкования трех знаменитых греческих канонистов: Зонары, Аристина и Вальсамона, написанные ими в XII веке. Как известно, толкования эти одобрены высшею церковною властью. Так, издатели греческой Кормчей книги (Пидалион) составили свое толкование, держась в точности и прежде всего толкований Зонары, Вальсамона и Аристина. Издание греческой Кормчей и помещенных в ней толкований, и печатание ее совершено по определению и повелению святейшего вселенского Патриарха и Святого Синода. Такое же одобрение высшей церковной власти Греческой церкви толкованиям названных толкователей вновь выражено при издании церковных правил с толкованиями сих толкователей в Афинах в 1852–1854 г.г., совершенном также «с разрешения Святой и Великой Христовой церкви (Константинопольской) и Священного Синода церкви Еллинской».

Толкования, помещенные в славянской Кормчей, также заимствованы из Аристина и Зонары. На славянский язык они переведены Саввою, Арх. Сербским (в 1262 г.), и иногда употреблялись даже вместо Правил. Эти толкования приняты в печатную славянскую Кормчую, печатание которой начато по благословению святейшего Патриарха Иосифа в 1649 г.

Святейший Синод обращается и в частных случаях к этим толкованиям для обоснования своих решений. Так, в 1765 г.

(авг. 17, проток. № 47) Св. Синод сослался на Вальсамона по вопросу о расторжении брака в том случае, когда свекор по насилию учинил кровосмешение со своею невесткою, женою сына. А в 1864 г. Св. Синод разрешает в положительном смысле вопрос о дозволительности второбрачным оставаться в низших церковно-служительских должностях на основании Вальсамонова толкования на 18 правило Апостольское (февр. 17, проток. № 221)⁴²⁵.

При издании «Книги правил» Св. Синод свои толкования и примечания, в ней положенные, заимствует из Зонары (напр., на 5-е Апост.) и Вальсамона (напр. VI Всл. 71; Лаодик. 15, 18 и др.)

Итак, толкования трех знаменитых греческих толкователей, как одобренные высшею церковною властью, могут быть вполне выразителями голоса православной церкви. В своих толкованиях 60 правила св. Апостол, запрещающего читать книги, искаженные еретиками, и 85-го правила, перечисляющего книги, кои нужно читать верующим, все трое толковников – Аристин, Зонара и Вальсамон – согласно утверждают перечень книг 85-го правила св. Апостол, заключающий в себе и 2-ю Мак. книгу, и все трое одинаково исключают из этого перечня постановления Климента, ссылаясь на 2-е правило шестого Вселенского собора, исключającego их, как искаженные еретиками.

Такое же толкование 85-го Апостольского правила дает и книга – славянская Кормчая. «Книга правил» в толковании 85-го правила святых Апостол говорит: «Относительно постановлений Апостольских, написанных Климентом, время и провидение Божие открыли нужду в новом правиле, которое есть 2-е шестого Вселенского собора».

О 2-й Мак. книге «Книгою правил» не делается такого замечания, значит – она признается книгою полезною для назидания верующих.

Впрочем, далее «Книга правил» в том же толковании на 85-е Апостольское правило замечает: «Указание священных и для церковного чтения назначенных книг содержат еще следующие правила: Лаодик. соб. 60-е; Карф. 33-е. Также св. Афанасия

праздничное послание 39-е и стихи Григория Богослова и св. Амфилохия».

Обращаясь теперь к содержанию правил указанных соборов: 60-го Лаодик. и 33-го Карфаг., а также св. Афанасия (празд. посл. 39) и Григория Богослова и св. Амфилохия, мы находим в них более точное разграничение книг на канонические и неканонические. Все указанные правила исчислят только 22 книги Ветхого Завета, кои должно читать в церкви. Аристин, в своем толковании 60-го правила Лаодикийского собора, говорит: «Частные псалмы или неканонические книги в храмах не поются и не читаются, но канонизованные книги Ветхого и Нового Завета, каковые суть следующие» ... Аристин далее и перечисляет двадцать две канонические книги Ветхого Завета.

Еще яснее об этом говорит 33-е правило Карфагенского собора. «Постановлено такожде, да не читается ничто в церкви под именем Божественных писаний, кроме писаний канонических. Канонические же писания суть сии ...» и далее перечисляются 22 книги Ветхого Завета и канонические книги Нового Завета.

Аристин в толковании на это правило говорит: «Ничего кроме канонических писаний в церкви читать не должно. Кроме канонических книг Ветхого и Нового Завета, другия книги, с ложными надписаниями нечестивых, не должны быть читаемы в церквах, как святыя; но делающий это клирик должен подвергнуться извержению, к ак говорит и 60-е правило святых Апостол и многие другие».

То же желание перечислить только боговдохновенные книги Ветхого Завета, внесенные в канон и переданные нам, как божественные, выражает в предисловии своего послания св. Афанасий, Архиепископ Александрийский: «изволися и мне, убежденному и наученному искренними братьями, исчислить с начала по порядку все книги, внесенные в канон, преданные нам , как божественные, и таковыми при знанные, чтобы всякий, если вовлечен в обман, осудил предавшихся заблуждению, а если пребыл чистым, порадовался при новом сем напоминании»⁴²⁶.

Далее, св. Афанасий перечисляет двадцать две канонические книги Ветхого Завета.

Григорий Богослов и св. Амфилохий также не упоминают в перечисляемых ими книгах 2-ой Маккавейской, но именно потому, что они указывали только одни канонические книги, каковую 2-я Мак. книга, понятно, никогда не считалась.

Такой же взгляд на достоинство 2-ой Мак. книги, как неканонической, проводится и в нашей славянской Кормчей 24-м правилом.

Однако, толкование той же славянской Кормчей правила 24-го, указывая на 59-е правило Лаодикийского собора, запрещающее читать книги, не определенные правилом, повелевает читать книги, указанные 85-м правилом св. Апостол. Также Вальсамон в толковании 88-го правила Карфагенского собора, где перечисляются канонические книги, прямо говорит: «О том, какие книги должно читать в церкви, ищи Святых Апостол правило 60-е и 85-е, Лаодикийского собора правило 60-е, стихи святого Григория Богослова и канонические писания святого Афанасия и святого Амфилохия».

То же встречаем и в толкованиях на 60-е правило Лаодикийского собора. Аристин, как мы выше сказали, в толковании на это правило говорит, что им предписывается читать в церкви канонизованные книги, а Зонара и толкование славянской Кормчей (58) на это правило, ссылаются и на 85-е правило св. Апостол, делая замечание только о постановлениях Климента, исключенных по 2-му правилу 6-го Вселенского собора.

Ясно, что церковь, разграничивая книги канонические от неканонических, к которым относятся и 2-я Мак. книга, тем не менее, старалась отличить неканонические книги и, в частности, 2-ю Макк. книгу от тех подложных книг нечестивых, про которые говорит 60-е правило св. Апостол и которые запрещает читать в церкви как это последнее правило, так и 59-е правило собора Лаодикийского.

Вопрос о положении неканонических книг вообще и, в частности, 2-ой Макк. книги в православной церкви, в последнее время, был выяснен на соборах

Константинопольском в 1672 году и на Иерусалимском в том же 1672 году. Эти соборные определения были вызваны двумя «Исповедываниями православной веры», опубликованными на Западе от лица представителей православной церкви—Митрофана Критопула в 1625 г. (впоследствии патриарха Александрийского) и Кирилла Лукариса, патриарха Константинопольского в 1629 г. Обоими посланиями исключались из состава Библии неканонические книги и признавались апокрифами. Эти «Исповедания» осуждены были на православных соборах Константинопольском и Иерусалимском в 1672 году, хотя еще и ранее «Исповедания» Кирилла Лукариса и его единомышленника Критопула осуждены были на соборах в Константинополе (1638 г.) и в Яссах (1648 г.), где преимущественно разбирались догматические положения означенных «Исповеданий». Позднее, через 30 почти лет, на Константинопольском и Иерусалимском соборах, бывших в 1672 году, подвергнуть был церковному обсуждению и затронутый ими вопрос о ветхозаветном каноне. На Константинопольском соборе (в январе 1672 г.) было постановлено: «хотя некоторые ветхозаветные книги, писанные священными писателями, в исчислениях (т. е. соборных и отеческих) не причисляются к священным книгам (*τη απαριθμηση των αγιογραφων ου συμπεριλαμβανονται*), но не должны быть отвергаемы, как естественные и обычные (*ουκ αποτροπιαζονται ως εθνικα και βεβηλα*), а должны быть всегда считаемы добрыми и назидательными (*καλα και εναρτητα*) и отнюдь не презираемы (*ουκ αποβολητα διουλου*)»⁴²⁷.

На Иерусалимском соборе (в марте 1672 г.) этот спорный вопрос был решен почти также. «Следуя правилу (*κανονι*) кафеолической церкви, называем Священным Писанием все те книги, которые признаны Лаодикийским собором, а равно и те, которые Кирилл неразумно и злостно назвал апокрифами: Премудрость Соломона, книгу Иудифь, Товию, историю дракона и Сусанны (т. е. Дан. 13–14 гл.), Маккавейские и Премудрость Сираха. Их признаем наравне со всеми другими книгами неизменною и действительною частию Священного Писания. Как предала церковь действительною частию Священного

Писания Евангелия, так и сии предала без сомнения такую же часть Священного Писания, и кто отвергает их, тот и первые (Евангелия) отвергает. И все, что всегда, всеми соборами древнейшими в католической церкви и знаменитейшими богословами счисляется и включается в Священное Писание, – все то и мы считаем каноническими книгами (κανονικά βιβλία) и признаем Священным Писанием (ομολοιοῦμεν τὴν ἱερὰν γραφὴν)»⁴²⁸.

Это соборное определение было подписано многими представителями русской церкви. Таковы: Исаия-Трофим, игумен монастыря св. Николая; Игнатий Ксеновикий, проповедник Евангелия; Иосиф Ксеновикий, игумен монастыря св. Богоявления. Его же подписали, как согласное с учением русской церкви, русский монах Тимофей и апокрисиарий русского царя Алексея Михайловича, святогробский архимандрит Иосафат. Таким образом было формально выражено согласие русской церкви по вопросу о каноне с греческою церковью. Профессор П. А. Юнгеров, по данному вопросу, говорит: «По сравнению с предыдущими соборными и учено-богословскими православными определениями о ветхозаветном каноне, в рассматриваемых определениях Константинопольского и Иерусалимского соборов существует полное согласие в том, что неканонические книги признаются неизменною частью Свящ. Писания. Так всегда учили все отцы православной церкви и все соборы»⁴²⁹.

На соборах русской церкви вопрос о каноне не поднимался. В катихизисе митрополита Филарета и во Введении архим. Макария ветхозаветный канон ограничен еврейским канонем, неканонические ветхозаветные книги признаны полезными и назидательными, назначенными для чтения оглашенных. Согласно постоянной церковной практике, эти книги всегда помещались в славянских изданиях Библии: в Геннадиевском, Острожском и Елизаветинском. В русском переводе по благословению Св. Синода они также всегда помещаются.

Приведем, дословно, выдержку из катихизиса, из отдела «О Священном Писании в особенности».

– Вопр. Сколько священных книг Ветхого Завета? – Святой Кирилл Иерусалимский, святой Афанасий Великий и святой Иоанн Дамаскин считают их двадцать две, применяясь к тому, как их считают евреи на своем первоначальном языке. Афан. посл. 39 о праздн. Иоанн Дам. Богосл. кн. 4, гл. 17.

– Вопр. Почему достойно внимания счисление евреев? – Потому что, как говорит апостол Павел, «вверена была им словеса Божия, и новозаветная христианская церковь приняла ветхозаветные священные книги от ветхозаветной церкви еврейской». Рим. 3, 2.

– Вопр. Как же исчисляют ветхозаветные книги святой Кирилл и святой Афанасий? – Следующим образом: 1) Книга Бытия. 2) Исход, 3) Левит, 4) Числа, 5) Второзаконие, 6) Иисуса Навина. 7) книга Судей и вместе с нею, как бы ее прибавление, книга Руфь, 8) первая и вторая книги Царств, как две части одной книги. 9) третья и четвертая книги Царств, 10) первая и вторая книги Паралипоменон, 11) книга Ездры первая и вторая его же, или, по греческому наименованию, книга Неемии, 12) Есфирь, 13) книга Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст его же. 17) Песнь Песней его же, 18) книга пророка Исаии, 19) Иеремии, 20) Иезекииля, 21) Даниила, 22) Двенадцати пророков.

– Вопр. Почему в сем исчислении ветхозаветных книг не упомянуто о книге Премудрости сына Сирахова и о некоторых других? – Потому что их нет на еврейском языке.

– Вопр. Как должно принимать сии последние книги? – Афанасий Великий говорит: «Они назначены отцами для чтения вступающим в церковь»⁴³⁰.

В дальнейших вопросах и ответах, канонические книги разделяются в катихизисе, по содержанию, на четыре отдела: законоположительные, исторические, учительные и пророческие. О неканонических книгах совершенно умалчивается, а речь ведется, затем, о новозаветных книгах. Архимандрит Макарий, во «Введении в православное богословие», ссылаясь на приведенное место из катихизиса, говорит: «Канон ветхозаветный, содержащий ныне православною церковью, составляют следующие книги: 1) книга

Бытия, 2) Исход, 3) Левит, 4) Числа, 5) Второзаконие. 6) Иисуса Навина, 7) Судей и вместе с нею, как бы ее прибавление, книга Руфь, 8) первая и вторая книги Царств, как две части одной книги, 9) третья и четвертая книги Царств, 10) первая и вторая книги Паралипоменон, 11) книга Ездры первая и вторая его же, или по греческому надписанию книга Неемии, 12) Есфирь, 13) книга Иова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесиаст его же. 17) Песнь песней его же, 18) книга пророка Исаии, 19) Иеремии, 20) Иезекииля, 21) Даниила. 22) двенадцати пророков». –Затем идет ряд исторических доказательств, что именно этот канон, содержащийся издревле и доныне иудейскою церковью, содержала всегда и православно-восточная церковь, и даются даже краткие сведения об образовании ветхозаветного канона⁴³¹. Через параграф о. Макарий говорит и о неканонических книгах, исчисляет их так: 1) книга Товит, 2) Иудифь, 3) Премудрости Соломоновой, 4) Премудрости Иисуса сына Сирахова, 5) вторая и третья книги Ездры, 6) все три книги Маккавейские. Согласно взгляду иудеев палестинских и александрийских и отцов церкви, они признаются священными, полезными и назидательными, но не боговдохновенными, наравне с каноническими книгами. Учение митрополита Филарета и архимандрита Макария для русского богослова является последним авторитетным голосом православной церкви о достоинстве 2-й Маккавейской книги, как книги неканонической – книги полезной и назидательной, но не боговдохновенной.

Теперь посмотрим, что же особенно полезного и назидательного св. отцы православной восточной церкви находили в исследуемой нами Второй Маккавейской книге⁴³².

Особенное внимание святых отцов обращало на себя во 2-ой Маккавейской книге изумительное мужество и мученичество старца Елеазара и семи братьев Маккавеев и их матери, описанное в VI и VII главах обозреваемой нами книги. Кроме постоянного простого указания на 2-ю Мак. книгу, как весьма назидательную для чтения мирян, некоторые отцы церкви, на данных, исключительно, из этой книги, составляли похвальные слова мученикам Маккавеям.

Речи Елеазара, семи братьев Маккавеев и их матери, говоренные ими Антиоху и мучителям, святые отцы находили настолько глубокими, настолько отвечающими истинному религиозному мировоззрению и нуждам христиан, что приводили их прямо в подлиннике. При этом, святые отцы, очевидно, надеялись, что слова мучеников Маккавеев, цитованные ими по VI и VII гл. 2-ой Мак. книги, сильнее их собственных увещаний подействуют на сердца слушателей-христиан и укрепят их мужественно перенести подлежащие многим из них, особенно в первые века христианства, подвиг мученичества. Так, святой священномученик Киприан, епископ Карфагенский, в своем письме к Фортунату, об увещании к мученичеству, в его предисловии, говорит, что он составлял это письмо согласно желанию Фортуната из божественных писаний, что, предложивши оглавление предметов, которые всяк должен знать и содержать, он присоединил к ним особые главы, в которых предложенное утвердил важностью божественного писания так, чтобы «Видно было, – говорит Киприан, – что я не трактат свой послал тебе, а только доставил материал для трактата»⁴³³. Каждая из 12 глав этого письма святого Киприана утверждается действительно из Божественного писания. Между прочим тем же Божественным писанием св. Киприан утверждает и XI главу о том, что прежде было предсказано, что мир будет нас ненавидеть и воздвигать гонения, и что тут не приключается ничего нового христианам, так как от начала мира добрые подвергались бедам, праведные были теснимы и убиваемы от неправедных. Все эти мысли далее св. Киприан обосновывает словами Господа Иисуса Христа, взятыми из Евангелия Матфея, Марка и Иоанна, поясняет примерами из Ветхого Завета, цитируя ветхозаветные канонические книги и, наряду с этим, с особенною подробностью останавливается на мучениях семи братьев Маккавейских. «А что сказать о семи братьях, упоминаемых в книгах Маккавейских (2Мак. VII), которые, будучи одноутробны и равно доблестны, таинством совершенной кончины выражают полноту седмичного таинства?». Разъясняя далее, какие славные и великие доказательства веры они представили, св. Киприан

рассказывает историю мучения их прямо по VII главе 2-ой Мак. книги. Дойдя же до описания смерти второго брата, св. Киприан, его предсмертные слова берет подлинными из книги. Мученик, верный в своем страдании и, уповая получить награду воскресения от божественного мздовоздаяния, громогласно воззвал и сказал: «Ты убо, окаянный от настоящего живота нас погубляеши. Царь же мира, умерших нас, своих ради законов, воскресит нас в воскресение живота вечного (2Мак VII, 9).

Описав страдания третьего брата, по смыслу рассказа VII гл., св. Киприан приводит предсмертные слова четвертого, заимствуя их также из книги: «Лучше убиваемым от человека, упования чаяти от Бога, паки имущим воскрешенным быти от Него; тебе же воскресение в живот не будет» (2 Макк. VII, 14). Слова пятого брата, предсказавшего царю гнев Божий и отмщение, которое имело вскоре последовать, св. Киприаном приводятся также точно по VII гл. 2-ой Мак. книги. «Власть в человецех имея тленен сый, еже хочещи, твориши: не мни же роду нашему от Бога оставлену быти. Ты же потерпи и зри велию державу Его, како тебе и семя твое умучит». Описывая смирение шестого мученика-брата, св. Киприан и его речь берет точно из 2-ой Мак. книги. «Не прельщайся, – говорит шестой брат, – суетно, мы бо себе ради сия страждем согрешающе к Богу нашему. Ты же да не возмниши неповинен быти, богоборствовати начен» (2Мак. VII, 18, 19). Речь матери к оставшемуся в живых седьмому сыну св. Киприан приводит также в точности по VII гл. 2-й Мак. книги. Поощряя младшего сына, мать, по словам св. Киприана, говорила ему: «Сыне, помилуй мя, носившую тя во чреве девять месяцев. и млеко питавшую тя лета три, и воскормившую тя, и приведшую в возрасти сей. Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже в них. видяще уразумеешь, яко от не сущих сотвори сия Бог, и человек род тако бысть. Не убойся плотрастерзателя сего, но достоин быв братии твоея, восприими смерть, да в милости с братиею твоею восприиму тя» (2Мак. VII, 27–29). Описание мучений братьев Маккавеев св. Киприан заканчивает описанием смерти их матери, как это делается и во 2-ой Мак.

книге. Далее св. Киприан описывает мученическую смерть Елеазара точно так же, как это делается в VI главе 2-ой Мак. книги. Последние предсмертные слова Елеазара св. Киприан приводит в точности из VI гл. 2-ой Мак. книги: «Господеви святой, разум имущему явно есть, яко от смерти могущ избавитися, жестокие терплю на теле болезни уязвляем, на души же сладце страха ради Его сия стражду» (Мак. VI, 30). Из сказанного ясно, что св. священномученик Киприан пользуется Второй Маккавейской книгой на ряду с книгами боговдохновенными. Затем, желая поучить христиан непоколебимости в добродетели, надежде на воскресение и вечную жизнь с Богом и, наипаче всего, смирению, чтобы мученики не были тщеславными в своем страдании, желая показать неподдельную веру, чистую доблесть, страх Божий и вообще истинную веру, св. Киприан счел за самое лучшее рассказать историю мучеников Маккавеев, их матери и учителя Елеазара по VI и VII гл., цитируя из них, в точности, предсмертные речи и братьев Маккавеев, и их матери, и старца Елеазара⁴³⁴.

Обращаемся теперь к слову 16 Григория Богослова. на память святых мучеников Маккавеев⁴³⁵.

Григорий Богослов начинает свое слово похвалами мученикам Маккавеям, «Коим, как чистым умам, Слово-Христос было ведомо до явления Его в мир и кои, за свои страдания, почтены ежегодными собраниями и торжествами». Далее описываются в порядке VI и VII глав 2-ой Макк. книги мучения Елеазара и семи братьев Маккавеев и речи матери и мужество ее в перенесении всех мучений ее детей. Григорий Богослов напоминает и указывает слушателям мудрые ответы юношей мучителю, – ответы, очевидно хорошо знакомые слушателям. Все эти ответы Григорий Богослов объединяет вместе в одной большой речи, которую он ведет от лица всех братьев. Но речь эта развивает те же самые теократические идеи, которые открываются и в речах старца Елеазара, братьев мучеников и их матери, изложенных в VI и VII главах 2-ой Макк. книги, с добавлением некоторыми мыслями из содержания всей 2-ой Макк. книги. То же обращение здесь к Антиоху, та же вера в

Единого Бога, то же крепкое стояние за закон Моисеев; та же здесь привязанность к отечественной земле, славному храму, отеческим праздникам, но все это для них не вождеднее Бога и страданий за доброе дело; та же вера в будущую жизнь, в горний Иерусалим; то же сознание своей связи с пророками и патриархами и вера в ангелов; то же напоминание о своем потомстве от тех евреев, для которых Бог сотворил столько чудес; то же взаимное ободрение братьев перед смертью; в том же порядке, наконец, у Григория Богослова, как и во 2-ой Мак. книге, поставлена и речь матери Маккавеев.

Слово свое Григорий Богослов заканчивает приглашением и священников, и матерей, и детей подражать Маккавеям. «Желаю, чтобы пользовались древними сказаниями, но пользовались также и новыми, и, подобно пчелам, отовсюду собирали полезнейшее в состав единого сладкого сота, дабы и через Ветхий и через Новый Завет прославлялся в нас Бог, славимый в Сыне и в Духе, знающий Своих и знаемый Своими, исповедуемый и исповедающий, прославляемый и прославляющий в самом Христе, Которому слава во веки. Аминь».

Итак, Григорий Богослов явно заимствует все сказание о Маккавеях из 2-ой Мак. книги, и самую книгу он относит к Ветхому Завету; всем же своим словом свидетельствует о том высоком авторитете, коим пользовалась в его глазах и глазах его современников исследуемая нами 2-я Маккавейская книга.

Разберем теперь три беседы Иоанна Златоуста о Маккавеях.

В первой беседе о Маккавеях и о матери их Иоанн Златоуст в предисловии ясно утверждает, с каким великим торжеством праздновалась в Антиохии память святых мучеников. Далее Иоанн Златоуст перечисляет мучеников Маккавейских, о коих упоминают VI и VII гл. 2-ой Мак. книги. «Христос, – говорит Златоуст, – вывел на подвиги малолетних отроков и с ними старца Елеазара и кроме того престарелую мать этих отроков». Далее Златоуст, отметив коварство диавола, что он вывел мать на подвиг после детей, и разъяснив, зачем он так поступил, подробно описывает состояние матери, которое так кратко, но

замечательно характерно выражено в 20 и 21 стихах VII главы. Сравнивая первую беседу Иоанна Златоуста с повествованием 2-ой Мак. книги, не трудно видеть, что последнее служило для Иоанна Златоуста канвою, на которой он золотыми словами нарисовал перед слушателями потрясающую и, вместе с тем, величественную картину, как мать терзалась страданиями детей сильнее их самих. Нет сомнения, что только воодушевляемый прекрасною историею мучеников, как называет ее даже Лютер, изложенной во 2-ой Мак. книге, Златоуст мог в своей беседе из глубины сердца воскликнуть: «О, горестнейшее и, вместе с тем, приятнейшее зрелище: горестнейшее по свойству того, что происходило; приятнейшее по расположению той, которая была зрительницею!»

В заключении Златоуст приглашает всех подражать терпению ублажаемой им в своей беседе жены. Представляя же всю картину страданий мучеников Маккавеев, как она предносилась уму Златоуста по содержанию 2-ой Мак. книги, он, в конце своей беседы, взывает к слушателям: «И жены, и мужи, и юноши, и старцы, начертав на сердце своем, как бы на какой-нибудь доске, подвиги и ратоборство этой жены, будем сохранять в душе нашей ее терпение, как постоянное наставление к презрению бедствий, дабы мы, будучи здесь подражателями добродетелей этих святых, и там могли быть общниками венцев их». Итак, и из этой уже первой беседы Иоанна Златоуста видно, как глубоко чтит он память святых мучеников Маккавеев и в какой тесной связи его беседа стоит с содержанием исследуемой нами 2-ой Мак. книги. Но то же самое впечатление мы получаем и от чтения второй беседы Иоанна Златоуста «О святых Маккавеех». Здесь Иоанн Златоуст представляет слушателям картину страданий меньшего брата и увещания к нему его матери. Положение меньшего брата, его ревность к страданию, его речь к тирану, увещание к нему со стороны матери и, наконец, смерть его, все это, подробно изложенное Иоанном Златоустом, менее подробно, но в том же порядке и также ярко изложено во 2-ой Мак. книге (VI, 24–40).

В третьей беседе Иоанн Златоуст, сказав о страдании Елеазара, как оно изложено в шестой главе, повествует о мученичестве семи братьев, хотя не так подробно, как это изложено в VII гл. 2-ой Мак. книги, и снова повествует о страдании матери.

Все три беседы Иоанна Златоуста о святых Маккавеях ясно говорят о глубоком почитании им как св. Маккавейских мучеников, так и 2-ой Мак. книги, повествующей об этих мучениках.

Приведенный нами анализ похвальных слов Маккавеям святого Киприана, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, достаточно говорит о том, с каким глубоким уважением св. отцы относились ко Второй Маккавейской книге и какие, действительно, назидательные уроки и примеры почерпали они из этой книги и предложили христианам, как своим современным, так и всем на все времена.

Таким образом, православная церковь не только в руководящем правиле –85-ом св. Апостол и правилах Вселенских и поместных соборов, до соборов 1672 года включительно, считала и считает 2-ю Мак. книгу, книгою неканоническою, книгою, чтимою и назидательною, но такой взгляд свой православная церковь запечатлела и в самых творениях святых отцов, в их похвальных словах св. мученикам Маккавеям.

Имея же в виду особое положение Христовой церкви на земле, в силу которого она называется церковью воинствующею, так как каждый член ее призывается к постоянной борьбе со своими страстями, с искушениями от диавола и с прямыми даже гонениями, которым, в том или другом виде, подвергается каждый истинный христианин, о чем и Господь возвещает в Евангелии в наше предостережение: «Аще мир вас ненавидит, ведите, яко Мене прежде вас возненавиде. Аще от мира бысте были, мир убо свое любил бы; якоже от мира несте, но Аз избрах вы от мира, сего ради ненавидит вас мир. Поминайте слово, еже Аз рех вам: несть раб болий Господа своего. Аще Мене изгнаша, и вас изженут» (Иоан. XV, 18–20): и опять: «Приидет час, да всяк, иже убьет вы,

возмнится службу приносить Богу; и сия сотворят, яко не познаша Отца, ни Мене. Но сия глаголах вам, да егда приидет час, вспомняете сия яко Аз рех вам» (Иоан. XVI, 2–1). И еще: «Аминь, аминь глаголю вам, яко восплачетеся и возрыдаете вы, а мир возрадуется; вы же печальни будете, но печаль ваша в радость будет» (Иоан. XVI, 20). И также: «Сия глаголах вам, да во Мне мир имате; в мире скорбни будете, но дерзайте, яко Аз победих мирь» (Иоан. XVI, 83), – имея в виду эту существенную сторону в жизни каждого православного христианина, православная церковь Христова не могла не отнестись с особенным вниманием к Маккавейским мученикам, к их страданиям, к их особенно твердой вере в Бога и горячей их надежде на Него и на вечную блаженную жизнь, к их предсмертным речам, а равно и к самой 2-ой Мак. книге, повествующей обо всем этом. Православная церковь видела и признавала, что мученики Маккавейские на все времена и для всех христиан являются «образами» твердой, даже до смерти, веры в Бога и горячей надежды на Него, и это сознание свое православная церковь навсегда запечатлела установлением на 1-е августа празднования «памяти святых седми мученик Маккавей и матери их Соломонии, и учителя их Елеазара». Во всей службе на этот день, в стихирах «На Господи воззвах», в тропарях канона, в тропаре, кондаке и иконе святых, в седальне святых и в стихирах «на хвалитех», православная церковь и выразила все то назидание, которое представляет верующим жизнь и кончина мучеников Маккавейских. В стихирах «На Господи воззвах», святая православная церковь называет Маккавейских мучеников хранителями Моисейских преданий, семью столпами, возвысившими верх закона, мужественно претерпевшими гнев скотского гонителя» (1-я стихира); все это по голосу церкви «Благочестивии и доблии отроцы с матерью богомудрою» претерпели, «Ум воистину возвысивше великими надеждами вжиляеми», что и получили они у Авраама, праотца своего, почивше на лонех» (2-я стихира); всего этого достигли они со священнейшим Елеазаром «Хранением отеческого закона благочестия ради» (3-я стихира). Святая церковь далее приводит и предсмертные слова мучеников к Антиоху, в коих

выразили они свою глубокую веру в Единого Бога и надежду на жизнь в новом мире и отечестве, в незыблемом и крепком Иерусалиме. В стихирах на стиховнех святая церковь прославляет мучеников, именую их правнуками Авраама, Исаака и Иакова, ревнителями своего праотца Авраама, подвизавшимися и даже до смерти, за благочестие, обличившими нечестие гордого Антиоха, все отдавшими Богу – и душу, и мужество, и разум, и тело мягкое; в конце же стиховных, св. церковь просит их молиться за все человечество.

Далее, в тропарях канона, святая церковь указывает, что божественные Маккавеи, претерпев всякую болезнь, поправили Антиохово безбожие и, ради утверждения отеческого закона, не отреклись умереть (на первой песни).

Святая церковь называет Маккавеев даже страстотерпцами Христовыми (стихира 4-ой песни канона) и этим отличает особенно глубокую веру их в Бога и в будущего (для них) Спасителя Христа коего они, по уверению церкви, очевидно, провидели своим светлым умом и чистым сердцем (на второй песни), почему церковь и величает их: «Премудрости Божия столпи седмочисленнии, и Божественного света светильницы седмосвещнии. Маккавеи всемудрии, прежде мучеников превелии мученицы: с ними же всех Богу молитесь спастися почитающим вас» (кондак святых)⁴³⁶.

По голосу церкви, мученики, «Законные Богу приносяще жертвы и моисейскому ревнующе житие» с пренебрежением отнеслись к законоположению мучителей (на четвертую песнь); Маккавеи выше всего ставили исполнение «отеческого закона» (на 5-ю и 6-ю песни) и посрамили Антиоха.

В светильне же св. церковь взывает: «Чудные воспоем Маккавеи, Елиазара, отроки и Соломонию: сии бо низложиша шатания началозлобного змия и закона служителие бывше венчашася». В стихире «на хвалитех» св. церковь повествует о тех речах, кои многострадальная мать держала к детям, и о страданиях братьев, кои «друг по друзе томления муки видяще» и о том как эти «седьм столпов, закона хранителие, Соломонии сынове, на судищи страждуще, ко Антиоху вопияху: мы, Антиоше, за отеческий закон терпим, не отлучит же нас ни огонь,

ни меч, ни зверие, ни раны: но вкупе умрем с матерью старицей, и учителем отцем, живуще и срадующеся в некончаемые веки».

Итак, как в первые века христианства, св. отцы, желая укрепить христиан в подлежащих им подвигах, предлагали христианам похвальные слова мученикам Маккавеям, пользуясь данными 2-ой Макк. книги, на которую и указывали всегда христианам, как на книгу чтимую и назидательную, так и на все времена для христиан воинствующей церкви, всегда гонимой грешным миром и князем его, св. церковь запечатлела эти живые образы твердости веры в Бога и надежды на Него, даже и до смерти, в богослужении на 1-е августа, посвященном памяти святых семи мучеников Маккавеев, их матери Соломонии и учителя их Елеазара.

Слушая стихиры этой службы, каждый невольно припоминает VI и VII главы 2-ой Маккавейской книги, да и всю ее, ибо все существенные черты, с одной стороны, жестокого гонения Антиоха на иудеев, с другой стороны – твердого до смерти стояния за Моисеев, отеческий закон, за веру праотцев, которые проявили верные иудеи за этот период и, особенно братья-мученики, о чем и повествует вся 2-я Макк. книга, – все эти существенные мысли 2-ой Макк. книги ясно высказаны в стихирах богослужения.

Таким образом, истинный характер, исследуемой нами 2-ой Макк. книги и ее назидательность для христиан православную церковь, не только ясно указаны правилами апостольскими и постановлениями соборов Вселенских и поместных, но и запечатлены навсегда для всех православных христиан в творениях святых отцов и даже песнопениях церковного богослужения.

Часть 4

Глава 11. Богословское значение 2-ой Маккавейской книги

В своем исследовании мы достаточно установили целостность и оригинальность 2-ой Мак. книги. Разбором же вопросов о языке книги, об авторе ее, о месте и времени ее написания и ее каноническом достоинстве мы установили несомненную принадлежность 2-ой Мак. книги к разряду книг неканонических, книг полезных и назидательных для веры, но не составляющих источников и основ ее. Как книга неканоническая, как произведение писателя не боговдохновенного, как произведение мышления человеческого, не очищенного непосредственным действием Святого Духа, 2-я Мак. книга, конечно, не свободна от той умственной и нравственной нечистоты, которая, в той или другой степени, всегда примешивается ко всякому движению мысли и чувства человеческого духа, если он не возносится над духом мира непосредственным действием и силою премирного Духа Божия, и, как таковая, 2-я Мак. книга не может иметь религиозно-догматического значения источников богословия. Но, с другой стороны, во 2-ой Мак. книге, насколько удалось нам выяснить это выше в нашем исследовании, мы не нашли грубой и нечистой примеси чуждых и противных духу истинной религиозной веры, из языческой натурфилософии и мифологии заимствованных элементов, что ясно обозначается в позднейших произведениях литературы конца этого периода; напротив, мы видели уже, что во 2-ой Макк.книге, хотя и не во всей жизненной полноте и чистоте, все же веет также известный дух веры и благочестия, полнейшим выражением коего служат канонические книги, за что святая церковь и признала 2-ю Макк. книгу – книгою полезною и назидательною для веры и нравственности и достойною общецерковного употребления. Святая церковь поступила так потому, что 2-я Мак. книга принадлежит действительно к разряду тех многих произведений, названных церковью неканоническими, в которых выражался, с большею или меньшею чистотою дух

ветхозаветного откровения, насколько он отражался у лучших представителей и носителей церковного сознания того времени, ещё носивший в себе живое предание пророческого духа и, свободных от крайних и односторонних направлений, мысли и чувства.

Отсюда понятно, что если автор 2-ой Мак. книги, как учитель веры небоговдохновенный, не вносил и не мог внести в содержание религиозного сознания каких-либо новых истин веры, так как он только воспроизводил и разъяснял содержание религиозного знания, данного в священных книгах откровения, если 2-я Мак. книга не может быть источником богооткровенной религии, то пособием и руководством к познанию богооткровенной религии она, непременно, должна быть. Неканонические книги вообще и исследуемая нами 2-я Мак. книга стоят в таком же отношении к священным книгам откровения, в каком творение священных их отцов стоит к боговдохновенным писанием священных апостолов.

И как для уразумения духа и содержания христианской веры необходимо изучать не только первичные и основные священные письменные памятники христианского откровения, в которых сам Дух Святой через апостолов выразил Божественную истину Христову, но необходимо изучать и те церковно-богословские произведения, в которых, просвещенные представители и учителя христианской церкви, свято хранившие предание апостольское, раскрывали и объясняли содержание христианской веры, так точно и, для уразумения духа и характера ветхозаветного домостроительства Божия, нужно изучать не только боговдохновенные писания Ветхаго Завета, но и те письменные памятники иудейского правоверия и благочестия, в которых, по суждению церкви, дух и характер веры выражается и раскрывается с большею или меньшею чистотою.

Что касается 2-ой Мак. книги, то богословское значение ее для нас имеет тем большую важность, что эта книга, вместе с другими, сродными ей, дает нам представление о тех мыслях, чувствах и стремлениях иудейского народа в последний период его до христианской истории, в живом и многостороннем, то

положительном, то отрицательном, взаимодействии, с которым открывалась и раскрывалась новая благодатная истина Христова; а это самое, посредственным образом, служит немалым пособием к уразумению, если не самого существа христианской истины, то тех форм, в которых она выражаема была ее проповедниками.

Насколько дух и характер встхозаветного домостроительства Божия действительно отразился во 2-ой Мак.книге, это видно из догматического и нравственного учения исследуемой книги, к изложению которого мы теперь и переходим.

Догматическое учение 2-ой Маккавейской книги

Бог, по учению 2-ой Мак. книги, есть тот же древний библейский Бог Авраама, Исаака и Иакова. С исповедания этой истины и начинается книга.

Братья иудеи в Иерусалиме, в своем приветствии к братьям иудеям в Египте, пишут: «Да благоденствует вам Бог и да помянет завет свой с верными рабами своими Авраамом, Исааком и Иаковом» (I, 1–2). Сей Бог Авраама, Исаака и Иакова и, по учению исследуемой нами книги, есть Бог Един. Последний из мучеников братьев Маккавеев, в своей предсмертной речи высказывает желание, чтобы и Антиох, хотя с муками и карами, исповедал, что «Он (Бог) един есть Бог» (VII, 37).

О природе или существе единого Бога 2 Мак. книга учит, что Бог, по природе своей, есть дух чистейший, не соединенный ни с каким телом, и, следовательно, природа Его – совершенно не вещественная, не причастная ни малейшей сложности, простая. Это видно из тех мест книги, которыми отрицаются в Боге свойства, необходимо принадлежащие веществу или телу, как-то ограниченность: всякое тело ограничено пространством, а Бог ничем не ограничен и везде присущ (VII, 35; XII, 22; XV, 2; XV, 21)⁴³⁷, и далее – из тех мест, где, напротив, Богу приписываются свойства, принадлежащие только духу, как-то: разум (VI, 30; XV, 2, 21; XII, 22; VII, 23, 28; VIII, 18–20)⁴³⁸, свободная воля (XV, 21; III, 85–39; XIV, 86; I, 1, 24; X, 38; XIII, 12; VII, 6, 7, 37; VI, 12–16; X, 25, 26; VII, 5–7; 18–19; IX, 18)⁴³⁹, и непрестанная деятельность (VII, 28; VII, 22, 23; III, 22, 30; XV, 8, 32; VIII, 24; IX, 11, 12)⁴⁴⁰.

Мы представим догматическое учение 2-ой Мак. книги сначала о свойствах существа или природы Божией, потом учение о свойствах ума и воли Божией, затем учение книги о Боге, как Творце и Промыслителе мира вообще и, в частности, – разумно-свободных тварей, и, еще частнее, – учение о промыслительной деятельности Бога по отношению к падшим людям. Далее, мы приведем учение 2-ой Мак. книги о Боге, как

Судии и Мздовоздатеде для каждого человека, каковое учение, естественно, вытекает из учения о промыслительной деятельности Божией по отношению к человеку и, наконец, приведем учение 2-ой Мак. книги о Боге, как Творце и Промыслителе мира духовного – мира ангельского.

Свойства существа Божия вообще

Из свойств существа или природы Божией 2-я Маккавейская книга, первое всего, указывает на «беспредельность» Божию, то есть на то, что Бог не только свободен от всякого ограничения и недостатка, но, вместе с тем, и обладает всеми возможными совершенствами и, притом, в высочайшей степени. Елеазар, в своей предсмертной речи, утверждает совершенное ведение Господа (VI, 30). Священники, при жертвоприношении, совершают молитву и в ней прославляют Господа, называя Его не только Царем, Благодетелем, всемогущим и вечным, но Единым Царем и Благодетелем, Единым Подателем всего, Единым праведным и всемогущим и вечным, избавляющим Израиля от всякого зла (I, 24–25); таким образом, по представлению священников Бог не только обладает всеми перечисленными в молитве свойствами, но обладает ими в совершенной, высшей степени и вообще Бог обладает таким совершенством, что совершенства всех других существ, как бы, исчезают пред бесконечным Его величием.

Далее, 2-я Мак. книга учит о самобытности Бога, о том, что Бог не обязан бытием своим какому-либо другому существу, а имеет и бытие и все, что ни имеет, от Самого Себя. Учение 1-ой Мак. книги о самобытности Божией следует из того, что Бог является источником всего живущего. Он Создатель всех (I, 24), Он есть Господь жизни и духа (XIV, 46; VII, 23), притом же Он есть Единый Царь, т. е. никакого другого царя, никакого другого источника всякого бытия 2-я Мак. книга не признает.

В тесной связи с самобытностью Божией стоит другое свойство Божие – независимость. Под именем независимости в Боге разумеется такое свойство, по которому Он и в существе, и в силах, и в действиях своих определяется только Сам Собою, а не чем-либо сторонним, и потому Бог есть самодовольный, самовластный. Это свойство Божие видно уже из представленного учения 2-ой Мак. книги о беспредельности и самобытности Божией, по которым ничто стороннее и не может сообщить что-либо Богу ни в отношении к Его бытию и

совершенствам, ни в отношении к Его действиям, так как Он выше всех и всего и Сам является источником жизни всех. Но кроме этого 2-я Мак. книга дает нам и прямое учение о независимости Божией. Независимость Божию ясно исповедует перед всеми Иуда Маккавей. Он, видя наступление многочисленного войска (Никанора), пестроту приготовленного оружия и свирепость зверей, простер руки к небу и призывал Господа, творящего чудеса и всевидящего, зная, что не оружием одерживается победа, *но Сам Он, как Ему угодно*, дарует победу достойным (XV, 21).

В связи с самобытностью Божией стоит и другое еще свойство Божие – Его неизмеримость и вездеприсутствие, по которым Бог беспредельный, во всех отношениях, не подлежит ограничению и местом, Он находится во всяком месте и присущ всякому существу. Указание на это свойство 2-я Мак. книга дает во всех тех местах, где называет Бога всевидящим, следовательно присутствующим при всех действиях людей, как благочестивых, так и нечестивых. Последний из мучеников Маккавеев говорит Антиоху: «Ты не ушел еще от суда всемогущего и всевидящего Бога» (VII, 35; XII, 22; XV, 2; XV, 21).

Далее, 2-я Мак. книга указывает еще свойство Бога – Его вечность, т. е. что Бог не имеет ни начала, ни конца своего бытия и вообще свободен от всех условий времени. Священники в своих молитвах прямо называют Бога вечным (I, 25). Второй и седьмой мученики высказывают твердую уверенность, что Господь дает им жизнь вечную (VII, 9, 36), которая, очевидно, может быть дана только существом вечным.

Но особенно часто указывает и, особенно подробно, раскрывает 2-я Мак. книга свойство Божие – всемогущество (I, 4; VII, 28; III, 34; I, 25; III, 28; V, 20; VII, 35, 38; VIII, 18; IX, 8; XI, 13; XII, 28). В указанных местах книги всемогущество приписывается Богу в том смысле, что Он обладает неограниченную силою все производить и над всем властвовать, от чего Бог и называется как всемогущим, так и всесильным.

По учению 2-ой Мак. книги, всемогущество Божие выразилось в творении мира. Священники в своих молитвах

прославляют Бога, как Создателя всех (I, 24). Мать Маккавеев говорит сыну: «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю, и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (VII, 28).

Далее, всемогущество Божие, по учению книги, выражается в промыслении Божиим о тварях и особенно о народе еврейском. Иуда Маккавей в своей речи говорит: «Враги наши надеются на оружие и отважность, а мы надеемся на всемогущего Бога, который одним мановением может ниспровергнуть и идущих на нас и весь мир». Иуда рассказал им и о том заступлении, какое получали их предки (VIII, 18, 19; VII, 38; III, 28; XV, 24). Всемогущество Божие выразилось и в промыслении Его о храме Иерусалимском. Илиодор, за оскорбление храма, явно был наказан и познал на себе всемогущество Божие (III, 22–30). Антиоху удалось войти в святейший во всей земле храм, но это потому, что самое место, сделавшись причастным бывшим народным несчастьям, приобщилось, потом, благодеяний Господа и, быв оставлено Всемогущим во гневе, опять, с умилоствлением Владыки, воссияло во всей славе (V. 15–20). Тот же Антиох сокрушен был (IX, 11) за новую попытку разрушить священный город Иерусалим и храм Божий. Всемогущество Божие выражается, наконец, и во всех чудесах Божиих. Иуда Маккавей при наступлении Никанора «призывал Господа, творящего чудеса и всевидящего, зная, что не оружием одерживается победа, но Сам Он, как Ему угодно, дарует победу достойным». В молитве своей он так говорил: «Ты Господи, при Езекии, царе иудейском, послал ангела, и он поразил из полка Сennaхиримова сто восемьдесят пять тысяч. И ныне, Господи небес, пошли доброго ангела перед нами на страх и трепет врагам. Силою мышцы Твоей да будут поражены пришедшие с хулением на святой народ Твой» (XV, 21–24).

Все приведенные нами свойства Божии: беспредельность, самобытность, независимость, неизмеримость и всеприсутствие, вечность и всемогущество, по учению 2-ой Мак. книги, одинаково относятся как вообще к природе – существу Бога, так и к обеим силам ее – уму и воле.

Но, кроме этих общих свойств Божия существа и Его сил – ума и воли, 2-я Мак. книга дает нам учение и особо о свойствах ума Божия и особо о свойствах воли Божией.

Свойства ума Божия – это те, которые принадлежат только уму Божию. Ум Божий 2-я Мак. книга рассматривает с двух сторон: сам в себе и в отношении к действиям Божиим. Ум Божий сам в себе, 2-я Мак. книга называет всеведением и, под этим свойством, понимает не только то, что Бог знает все, но что Он знает все совершеннейшим образом. Старец Елеазар в своей предсмертной речи прямо заявляет, что «Господу, имеющему совершенное ведение, известно» его внутреннее настроение (VI, 30; XV, 21); по этому свойству Бог, во 2-ой Мак. книге, называется «всевидящим» (XII, 22; XV, 2). Ум Божий, в отношении к действиям Божиим, является высочайшей премудростью, которая состоит в совершеннейшем знании наилучших целей и наилучших средств и, вместе, в совершеннейшем искусстве прилагать последние к первым; таким образом премудрость Божия – это есть самый разум Божий, рассматриваемый с деятельной стороны. Указание на премудрость Божию можно видеть в речи матери мучеников-Маккавеев, когда она говорила сыну своему о сотворении Богом неба и земли и о природе человека (VII, 23, 28). Указание на премудрость Божию можем видеть мы и в речах Иуды Маккавея о том, как Бог оберегал всегда Свой еврейский народ (VIII, 18–20).

Волю Божию, как и ум, 2-я Мак. книга рассматривает саму в себе и в отношении к тварям. В первом случае, 2-я Мак. книга воле Божией приписывает высочайшую свободу и, по свободной деятельности, совершеннейшую святость. Высочайшую свободу 2-я Мак. книга приписывает воле Божией в том смысле, что Бог определяет Себя к деятельности, совершенно независимо от всякой необходимости или принуждения, как внешнего. так и внутреннего, и единственно на основании представлений своего совершеннейшего разума. Бог избирает, что хочет, и осуществляет, избранное, как хочет. Про Иуду Маккавея говорится, что он перед сражением простер руки к небу и призывал Господа, творящего чудеса и всевидящего, зная, что

не оружием одерживается победа, но Сам Он, как Ему угодно, дарует победу достойным (XV, 21).

Совершеннейшую святость воле Божией 2-я Мак. книга приписывает в том смысле, что Бог совершенно чист от всякого греха и даже не может согрешать, во всех же тварях Бог любит только одно добро и ненавидит зло.

Священники, в виду опасности, грозившей храму от Никанора, так молятся: «И ныне, *Святый Господи* всякой святости, сохрани на веки неоскверненным сей недавно очищенный дом, и загради и уста неправедные (XIV, 36).

Рассматривая волю Божию в отношении к тварям, 2-я Мак. книга приписывает ей бесконечную благодать, совершеннейшую истинность и верность и бесконечное правосудие.

Благодать в Боге есть такое свойство, по которому Он всегда готов сообщить и, действительно, сообщает своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию. Благодать Божия, по различию условий и состояния существ, на которых она простирается, называется различно: называется благодатью, когда даруются блага тем, которые их не заслужили. Действия Бога, по такой благодати, 2-я Мак. книга называет благодетельством. В письме иудеев иерусалимских к иудеям египетским выражается пожелание: «Да благодетельствует вам Бог» (I, 2). После победы над Тимофеем иудеи с песнями и славословиями возблагодарили Господа, Который так много благодетельствовал Израиля и даровал им победу (X, 38). От этого свойства воли Божией 2-я Мак. книга и Бога называет Единым Благодетелем: так прославляют Его в молитве священники (I, 24).

Когда благодать Божия является на помощь бедствующим и нуждающимся, 2-я Мак. книга называет ее милосердием, а Бог, по этому уже свойству, называется милосердным.

Когда Иуда узнал о походе на Иудею Антиоха Евпатора со множеством войска, то велел народу день и ночь призывать Господа, чтобы Он и ныне, как и прежде, явил им свою помощь, при опасности лишиться закона и отечества, и святого храма. Все единодушно исполнили это и в продолжение трех дней с плачем и постом, и коленопреклонением непрестанно молились

милосердому Господу (XIII, 12). Младший брат-мученик Маккавей, в своей предсмертной молитве, призывал Бога, чтобы Он скоро умилился над народом (VII, 37), о том же молится и первый брат (VII, 6, 7).

Когда же благодать Божия снисходит к грешникам и, ожидая обращения их, медлит их наказывать, 2-я Мак. книга называет ее долготерпением. Говоря о наказаниях, постигающих нечестивцев иудеев, автор просит читателей «не страшиться напастей и уразуметь, что эти страдания служат не к погублению, а к вразумлению рода нашего. Ибо, то самое, что нечестивцам не дается много времени, но скоро подвергаются они карам, есть знамение великого благодеяния. Ибо не так, как к другим народам, продолжает Господь долготерпение, чтобы карать их, когда они достигнут полноты грехов, не так судил Он о нас, чтобы покарать нас после, когда уже достигнем до конца грехов. Он никогда не удаляет от нас своей милости, и, наказывая несчастиями, не оставляет своего народа» (VI, 12–16). В приведенных словах автор 2-ой Мак. книги, верно называя благодать Божию, которая ожидает обращения грешников, долготерпением, неверно, конечно, толкует, будто бы, Бог оказывает неодинаково долготерпение к грешникам из иудеев и грешникам из язычников.

Когда же благодать Божия уменьшает наказание за грехи, 2-я Мак. книга называет ее милостью, и Сам Бог называется милостивым.

При приближении Тимофея, бывшие с Маккавеем обратились с молитвою к Богу, посыпав землею головы и опоясав чресла вретищами. Припадая к подножию жертвенника, они умоляли Его, чтобы Он был милостив к ним... (X, 25, 26); иудеи, как мы выше сказали, ясно видели в нашествиях Тимофея и пр. язычников наказание Божие за грехи (VI, 12–16) и потому просили Бога быть к ним милостивым, т. е. уменьшить справедливое Свое наказание за их грехи. Мать мучеников, очевидно, смиренно сознавала свои грехи и потому надеялась в будущей жизни приобрести снова своих детей только по милости Божией (VII, 29).

Далее, воля Божия, в отношении к тварям, открывается, по словам 2-ой Мак. книги, в совершеннейшей истинности и верности; священники в молитве к Богу прославляют Его не только праведным, но и Единым праведным.

Все, что Бог ни открывает тварям, всегда открывает достоверно, и какие ни изрекает им обетования и угрозы, всегда исполняет сказанное. Твердую веру в неложность обетований Божиих, данных еврейскому народу, высказали мученики Маккавеи. После смерти первого брата, оставшиеся братья-мученики вместе с матерью увещевали друг друга мужественно претерпеть смерть, говоря: «Господь Бог видит и поистине умиласердится над нами, как Моисей возвестил в своей песни перед лицом народа: и над рабами своими умиласердится (VII, 5–7), эту же веру в неложность обетований высказал в предсмертной речи и пятый брат. Он, смотря на царя, сказал: «имея власть над людьми, ты, сам подверженный тлению, делаешь, что хочешь; но не думай, чтобы род наш оставлен был Богом. Подожди и ты увидишь великую силу Его, как Он накажет тебя и семя твое» (VII, 16, 17).

При исполнении Своих обетований Бог, по учению 2-ой Мак. книги, всегда правосуден; отсюда новое свойство воли Божией – бесконечное правосудие, по которому Бог воздает всем нравственным существам – каждому по заслугам, и именно – добрых награждает, а злых, грешных наказывает. Шестой брат-мученик, готовясь к смерти, сказал Антиоху: «не заблуждайся напрасно, ибо мы терпим это за себя, согрешив перед Богом нашим, от того и произошло достойное удивления. Но не думай остаться безнаказанным, ты, дерзнувший противоборствовать Богу (VII, 18, 19).

Это правосудие Божие, впоследствии, исповедал даже и Антиох. Когда он с бесславием возвратился из пределов Персии и узнал о поражении иудеями его полководцев Никанора и Тимофея, то дал обещание кладбищем для иудеев сделать Иерусалим. Но всевидящий Господь Бог Израилев поразил его неисцелимым и невидимым ударом. Теперь-то, будучи сокрушен, начал Антиох оставлять свое великое высокомерие и приходить в познание, когда, по наказанию Божью, страдания

его усиливались с каждой минутой. Сам не могши сносить своего зловония, он так говорил: «Праведно покоряться Богу, и смертным не должно думать высокомерно быть равным Богу» (IX, 1–12).

Далее, в книге говорится, что, несмотря на всевозможные обещания Антиоха, боли его нисколько не умалялись, ибо пришел уже на него «праведный суд Божий» (IX, 18); правосудие Божие 2-я Мак. книга называет иначе «праведным судом Божиим».

Ясное представление о правосудии Божиим дает предсмертная речь и последнего из мучеников-братьев: «Ты же, изобретатель всех зол для евреев, не избежешь рук Божиих. Мы страдаем за свои грехи. Если для вразумления и наказания нашего живой Господь и прогневался на нас на малое время, то Он опять умилюствится над рабами своими: ты же, нечестивый и преступнейший из всех людей, не возносишь напрасно, надмеваясь ложными надеждами, что воздвигнешь руку на рабов Его. Ибо ты не ушел еще от суда всемогущего и всевидящего Бога. Братья наши, претерпев ныне краткое мучение, по завету Божию, получили жизнь вечную, а ты по суду Божию понесешь праведное наказание за превозношение. Я же, как и братья мои, предаю и душу, и тело за отеческие законы, призывая Бога, чтобы Он скоро умилосердился над народом и чтобы ты, с муками и карами, исповедал, что Он Един есть Бог, и чтобы на мне и на братьях моих окончился гнев Всемогущего, праведно постигший весь род наш» (VII, 31–38).

Итак, воля Божия по учению 2-ой Мак. книги является высочайше-свободною, всесвятою, всеблагою, истинною и правосудною.

Учение 2-й Мак. книги о Боге, как Творце и Промыслителе мира

Под именем творения, в строгом смысле, понимается произведение чего-либо из ничего. И потому, когда мы говорим, что Бог сотворил мир, то выражаем мысль, что Бог а) не только произвел все существующее вне Его, но б) произвел все из ничего и что в) следовательно, мир существует не от вечности, а создан во времени или вместе с временем.

Такое именно учение о творении Богом мира и дает нам 2-я Мак. книга. Мать Маккавеев в обращении к последнему сыну своему, между прочим, говорит: «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего, и что так произошел и род человеческий» (VII, 28).

Но и ранее того мать, поощряя каждого из сыновей своих, говорит им: «Я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я вам дала дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью» (VII, 22, 23).

Итак, Бог, по учению 2-ой Мак. книги, есть Творец мира или Создатель мира (XIII, 14), Творец неба и земли и всего, что на них, Творец природы человека в полном ее составе, т. е. – тела и души, и все это сотворил Бог из ничего; из этого же учения 2-ой Мак. книги ясно, что мир существует не от вечности, а создан во времени или вместе с временем.

Давая ясное и определенное учение о творческой деятельности Божией, 2-я Мак. книга достаточно ясно учит и о промыслительной деятельности Бога. Обыкновенно, в общем понятии о промысле Божиим, различаются три частные его действия: сохранение тварей, содействие или вспомоществование им и управление ими.

2-я Мак. книга, называя Бога Вседержителем (III, 22, 30; XV, 8, 32), этим самым словом указывает на то, что Всесильный (XII, 28) содержит в бытии как весь мир, так и все частные

существа, в нем находящиеся, с их силою, законами и деятельностью. Иуда Маккавей, ободряя своих мужей перед сражением с войском Никанора, между прочим, говорит им: «Они (враги) надеются на оружие и отважность, а мы надеемся на всемогущество Бога, Который одним мановением может ниспровергнуть и идущих на нас и весь мир» (VIII, 18): значит, весь мир и все живущие в нем сохраняют бытие только по воле Божией.

Содействие или вспомоществование Божие тварям есть такое действие Божие, по которому Всеблагий, предоставляя тварям пользоваться собственными силами и законами, вместе с тем, оказывает им Свою помощь и подкрепляет их во время их деятельности. Это промыслительное действие Божие проявляется особенно по отношению к тварям разумно-свободным в преуспевании их в жизни духовной; когда же разумно-свободные твари, по своей свободе, избирают и творят зло, то, со стороны Бога, здесь бывает только попущение, так как Бог творить зла не может.

Иуда Маккавей и все верные иудеи, встав на защиту священного места и праотческих учреждений (VIII, 17), победили войско Никанора, прогнали врагов язычников, «так как помощником их был Всемогущий» (VIII, 24).

Все же дела злой воли человеческой, как-то: дела Иасона, Менелая, Лисимаха и, особенно, нечестивого Антиоха Епифана, описанные во 2-ой Мак. книге, только попускались Богом.

Например, по учению книги, осквернение храма Иерусалимского Антиохом случилось только потому, что, за грехи обитавших в городе, осталось это место без призрения (V, 17, 20; IV, 16, 17). Но как только нечестивцев постигал суд всемогущего и всевидящего Бога (VII, 85), то, немедленно, дела злой воли этих людей прекращались и сами они умирали жалкою смертью; так кончились злые дела и умерли Антиох Епифан (IX, 28), Иасон (V, 6–10), Лисимах (IV, 42), Менелай (XIII, 4) и др.

Третье действие Промысла Божия – управление состоит в том, что бесконечно Премудрый направляет деятельность разумных тварей к предназначенным им целям, исправляя и

обращая, по возможности, самые худые дела к добрым последствиям.

Все мученики Маккавейской эпохи, в своих речах, исповедуют свою веру в управляющую-промыслительную деятельность Божию (VI и VII).

Всевидящий Господь, Бог Израилев, наказал преступнейшего Антиоха Епифана неисцелимою болезнью. Антиох же, «будучи сокрушен», начал оставлять свое великое высокомерие и приходить в познание; когда же, по наказанию Божию, страдания его усиливались с каждою минутою, сам не могши сносить своего зловония, он так говорил: «Праведно покоряться Богу, и смертным не должно думать высокомерно быть равными Богу» (IX, 11, 12).

Таким образом, промыслительная деятельность Божия направила даже и нечестивого Антиоха на истинный путь нравственной жизни, ибо Антиох, хотя с муками и карами, все же исповедал, что Он Един есть Бог (VII, 37, 38), и написал письмо иудеям (IX, 18–28).

Итак, промыслительная деятельность Божия о мире, по учению 2-ой Маккавейской книги, выражается в сохранении тварей, в содействии или вспомоществовании им и в управлении ими.

В тесной связи с последними двумя видами промыслительной деятельности Божией стоит промыслительная деятельность Бога к падшему человеку.

Промышление Божие о падшем человеке, по учению 2-ой Мак. книги, совершается двумя способами: естественным и сверхъестественным. К естественному способу промышления Божия о падшем человеке относятся, 2-ю Мак. книгою, все роды промыслительной деятельности, оказываемой Богом и в отношении вообще к миру, как-то: сохранение тварей, содействие или вспомоществование им и управление ими. При разборе учения 2-ой Мак. книги о промыслительной деятельности Божией этого рода, мы уже и прежде отметили, что содействие или вспомоществование тварям и управление ими имеют в виду главным образом разумно-свободные существа, каковыми являются все люди.

К сверхъестественному способу промысления Божия о людях 2-я Мак. книга относит средства сверхъестественные, чудесные. Эти средства употребляются Богом, по учению 2-ой Мак. книги, для поддержания в людях истинной веры в Единого истинного Бога; а так как носителем этой истинной веры, еще по завету Бога с Авраамом, Исааком и Иаковом (I, 1–2), является еврейский народ, который, поэтому, в книге зовется народом святым (XV, 24), то он-то и является, по учению 2-ой Маккавейской книги, предметом особого промысления Божия – чудесного охранения.

Достаточно припомнить хотя бы последнее нашествие Никанора и его поражение. «Маккавей, видя наступление многочисленного войска, пестроту приготовленного оружия и свирепость зверей, простер руку к небу и призывал Господа, творящего чудеса и всевидящего, зная, что не оружием одерживается победа, но Сам Он, как Ему угодно, дарует победу достойным».

В молитве своей он так говорил: «Ты, Господи, при Езекии, царе Иудейском, послал ангела, и он поразиł из полка Сеннахиримова сто восемьдесят пять тысяч. И ныне, Господи небес, пошли доброго ангела перед нами, на страх и трепет врагам. Силою мышцы Твоей да будут поражены пришедшие с хулением на святыи народ Твой». Сим он окончил. Бывшие с Никанором шли с трубными звуками и криками; а находившиеся с Иудею с призыванием и молитвами вступили в сражение с неприятелями. Руками сражаясь, а сердцами молясь Богу, они избили не менее тридцати пяти тысяч, весьма обрадованные видимою помощью Божиею (XV, 21–27).

Также и Лисий был побежден Иудею Маккавеем только потому, что милосердый Бог послал иудеям предводителем «всадника в белой одежде, потрясавшего золотым оружием» (XI, 8). Лисий после своего поражения, «обсуждая сам с собою, понял, что евреи непобедимы, потому что всемогущий Бог споборствует им» (XI, 13; VIII, 24; XIV, 15). Точно также, когда на Иудею пришел с войском многочисленным Тимофей и когда Иуда Маккавей, и бывшие с ним, усердно помолились Богу о помощи и, затем, с восходом солнца вступили в бой и «когда

произошло упорное сражение, то противникам явились с неба пять величественных мужей на конях с золотыми уздами, и двое из них предводительствовали иудеями. Они взяли Маккавея в средину к себе и, покрывая своим вооружением, сохраняли его невредимым, на противников же бросали стрелы и молнии, так что они, смешавшись от ослепления и исполненные страха, сами себя поражали. Побито было двадцать тысяч пятьсот пеших и шестьсот конных (X, 29–31). Заканчивая X-ю главу известием о смерти Тимофея, 2-я Мак. книга говорит: «они (евреи) с песнями и славословиями возблагодарили Господа, Который так много облагодетельствовал Израиля и даровал им победу» (X, 38).

Впрочем, подробно, эта идея иудейско-теократического мировоззрения, отразившаяся в учении 2-ой Мак. книги, раскрыта нами выше⁴⁴¹.

Также чудесно, по учению 2-ой Мак. книги, Господь охранял и главную теократическую иудейскую святыню – Иерусалимский храм.

Когда Илиодор, с вооруженными людьми, вошел уже в сокровищницу, Господь отцов и Владыка всякой власти явил великое знамение: все дерзнувшие войти с ним, быв поражены страхом силы Божией, пришли в изнеможение и ужас. Ибо явился им конь со страшным всадником, покрытый прекрасным покровом; быстро несясь, он поразил Илиодора передними копытами, а сидевший на нем, казалось, имел золотое оружие. Явились ему и еще другие два юноши, цветущие силою, прекрасные видом, благолепно одетые, которые, став с той и другой стороны, непрерывно бичевали его, налагая ему многия раны. Когда он внезапно упал на землю и объят был великою тьмою, тогда подняли его и положили на носилки. Того, который с большою свитою и телохранителями только что вошел в означенную сокровищницу, вынесли как беспомощного, ясно познавши всемогущество Божие (III, 24–29). Получив по молитве Онии снова жизнь, Илиодор, возвратившись к царю, свидетельствовал перед ним, что «Бог Сам, обитающий на небе, есть страж и заступник того места (храма) и приходящих с злым намерением поражает и умерщвляет» (III, 39)⁴⁴².

В силу того, что Израиль являлся носителем истинной веры, он по учению 2-ой Мак. книги не только охранялся сверхъестественным способом, но и способ естественного промышления применялся к нему особым образом. «То самое, – говорит 2-я Мак. книга, – что нечестивцам не дается много времени, но скоро подвергаются они карам, есть знамение великого благодеяния. Ибо не так, как к другим народам, продолжает Господь долготерпение, чтобы карать их, когда они достигнут полноты грехов, не так судил Он о нас, чтобы покарать нас после, когда уже достигнешь до конца грехов. Он никогда не удаляет от нас Своей милости и, наказывая несчастьями, не оставляет своего народа» (VI, 13–16).

Что касается язычников. то промышление Божие о них здесь, на земле, совершается только путем естественной промыслительной деятельности, т. е., как мы и выше сказали, путем сохранения их, вспомоществования им и управления ими. При помощи сверхъестественного способа промыслительной деятельности Божией, люди достигнут окончательного своего предназначения, которое, по учению 2-ой Мак. книги, состоит в вечной жизни после воскресения. Четвертый мученик из братьев, «будучи близок к смерти, так говорил: умирающему от людей вожделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит, для тебя же не будет воскресения в жизнь» (VII, 14); эти слова, конечно, не означают того, что Антиох и другие нечестивцы совсем не воскреснут, но, как мы и выше разъясняли, нечестивые также воскреснут, хотя – в погибель⁴⁴³. Таким образом последний способ сверхъестественного промышления Божия о людях, т. е. воскресение их в новую жизнь вечную, одинаково будет простираться как на иудеев, так и на язычников, хотя с различными последствиями для тех и других: первые воскреснут для получения вечной награды, а вторые – для вечного наказания; все зависит, по учению 2-ой Мак. книги, от того, исповедует ли человек перед смертью веру в Единого Бога; такую исповедь последний из мучеников-братьев Маккавеев считал возможным и желал даже и для «нечестивого, преступнейшего» Антиоха (VII, 34, 38).

О Боге, как Судии и Мздовоздате

Во все время земной жизни каждого человека его сопровождает промыслительная деятельность Божия, как естественная, так и сверхъестественная. После же смерти человека Бог является его Судией и Мздовоздателем, Бог требует у человека отчета, как тот воспользовался Его помощью, и тогда всякому человеку Богом воздается должное по его заслугам. Таким образом, смерть человека является существенным обстоятельством, предваряющим суд Божий. Смерть человека 2-я Мак. книга называет концом жизни (VII, 40, 41; VI, 31); при смерти совершается разлучение двух составных частей человека – его тела, которое совершенно разрушается и обращается в прах (VII, 5), и его души, которая возвращается к Богу и остается живою и бессмертною (VII, 36).

После смерти человека, по учению 2-ой Мак. книги, наступает для него немедленно суд Божий. Седьмой брат из мучеников Маккавейских говорит про своих братьев, только что умерших: «Братья наши, претерпев ныне краткое мучение, по завету Божию, получили жизнь вечную.» (VII, 36). Тот же мученик говорит Антиоху: «Ты не ушел еще от суда Всемогущего, Всевидящего Бога... ты, по суду Божию, понесешь праведное наказание за превозношение» (VII, 35, 36).

О блаженном состоянии праведных людей, после их смерти и еще до воскресения их тела, ясно учит 2-я Мак. книга, рассказывая следующее сновидение Иуды Маккавея. «Видение его было таковое: он видел Онию, бывшего первосвященника, мужа честного и доброго, почтенного видом, кроткого нравом, приятного в речах, из детства ревностно усвоившего все, что касалось добродетели – видел, что он, простирая руки, молится за весь народ иудейский. Потом явился другой муж, украшенный сединами и славою, окруженный дивным и необычайным величием. И сказал Ония: «Это братолюбец, который много молится о народе и святом городе, Иеремия, пророк Божий». Тогда Иеремия, простерши правую руку, дал

Иуде золотой меч и, подавая его, сказал: «Возьми этот святой меч. дар от Бога, которым ты сокрушишь врагов» (XV, 12–16).

Все язычники и грешники лишаются этого блаженства и терпят наказание. Впрочем, исповедывавшие веру в Единого Бога, но согрешившие и не успевшие до смерти принести покаяние, хотя после смерти и осуждаются на наказание, но, по учению 2-ой Мак. книги, для них остается еще возможность получать облегчение и даже совершенное освобождение от наказания. Это облегчение и освобождение грешники могут, по учению книги, получать не по собственным каким-либо заслугам или через раскаяние, а по бесконечной благодати Божией, через молитвы и благодеяния, совершаемые, за умерших, оставшимися в живых.

Однажды, после сражения, повествует 2-я Мак. книга, при осмотре павших на поле сражения иудеев, найдена была в их одеждах добыча от даров идольских (за что собственно они и пали); тогда «все (иудеи) прославили праведного Судию, Господа, открывающего сокровенное, и обратились к молитве, прося, да будет совершенно изглажен содеянный грех; а доблестный Иуда увещевал народ хранить себя от грехов, видя своими глазами, что случилось по вине павших. Сделав же сбор по числу мужей до двух тысяч драхм серебра, он послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грехи, и поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении. Ибо если бы он не надеялся, что падшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что, скончавшимся в благочестии, уготована превосходная награда; какая святая и благочестивая мысль! Посему он принес за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха». (XII, 39–45).

Суд Божий, которому подвергается каждый человек по смерти своей, не есть суд полный и окончательный. После этого суда и для праведников, и для грешников открывается только предначатие того блаженства или мучения, которое они заслужили; и это потому, что на этом суде мздовоздаяние получает только одна душа, без участия тела, следовательно не полный человек. После этого суда для некоторых грешников,

как мы уже сказали, по учению и 2-ой Мак. книги, остается еще возможность облегчать свою участь и даже совсем освобождаться от наказания, по молитвам и благотворениям оставшихся в живых. Такой суд называется судом частным: он, естественно, заставляет ожидать другого суда, полного и решительного, называемого, в отличие от частного, судом всеобщим. На всеобщем суде человек получит уже полное блаженство или полное наказание, так как явится человек на этот суд уже полным человеком в воскресшем теле своем.

Третий брат из Маккавейских мучеников подвергнут был поруганию и на требование дать язык тотчас выставил его, неустрашимо протянув и руки, и мужественно сказал: «От неба я получил их и за законы Его не жалею их, и от Него надеюсь опять получить их» (VII, 10–11). Когда получить? – Это объясняет четвертый брат. Будучи близок к смерти, он так говорил: «Умирающему от людей вожделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит» ... (VII, 14). В этой речи мученик понимает, очевидно, оживление – воскресение с телом, так как по душе все братья, тотчас по смерти, по словам седьмого брата, получили уже жизнь вечную (VII, 36). Таким образом, кроме частного суда Божия, который бывает немедленно после смерти человека над его душой, 2-я Мак. книга ясно учит еще и о суде всеобщем, на котором человек будет судиться в полном его составе с душой и телом. Этот суд для праведников будет воскресением в жизнь, а для грешников в погибель (VII, 14)⁴⁴⁴.

Каких-либо подробных сведений о том и другом суде 2-я Мак. книга не дает.

Итак, учение о всеобщем суде и полном мздовоздаянии 2-я Макк. книга ставит в самой тесной связи с учением о всеобщем воскресении мертвых. Более подробное учение книги о всеобщем воскресении мертвых мы находим в VII-й главе, где семь братьев-мучеников ободряют друг друга надеждой на то, что Господь некогда возвратит им их истерзанные тела и воскресит их для вечной жизни; то же самое учение раскрывается в XIV. 46 – в рассказе о самоубийстве Разиса и в XII, 43–45 – в рассказе о принесении Иудею Маккавеем жертвы

за падших воинов, которые за свои грехи должны были воскреснуть в погибель. В приведенных местах 2-я Макк. книга ясно учит, первое всего, о всеобщем воскресении мертвых, т. е. воскресении всех людей, и благочестивых, как-то братьев-мучеников, и грешников, как, например, иудеев, скрывших под одеждою вещи, взятые из языческого храма (XII, 39–42), а равно и нечестивых язычников, как, например, Антиоха, про которого сказано, что для него не будет воскресения в жизнь (VII, 14). Это всеобщее воскресение мертвых, по учению книги, будет двоякого характера: воскресение в жизнь – блаженство и воскресение в погибель – наказание. Братья-мученики и все благочестивые иудеи воскреснут для блаженства, Антиох же и все нечестивые воскреснут в наказание – в погибель (VII, 36; VII, 14; XII, 42–43). Относительно времени всеобщего воскресения, 2-я Макк. книга учит, что оно, во всяком случае, будет не тотчас после смерти человека. Из слов Елеазара, сказанных им в своей предсмертной речи: «Скорее пошлите меня в ад» (VI, 13), ясно видно, что души умерших, по учению книги, непосредственно сходят в ад и там ждут момента воскресения. Та же мысль подтверждается и теми местами книги, где между смертью и мздовоздаянием, которое автор связывает с воскресением, также лежит известный промежуток времени. А что полное мздовоздаяние следует не тотчас после смерти человека, это ясно открывается из того, что на характер окончательного решения участи каждого человека могут еще иметь влияние жертвы и молитвы живых людей (XII, 42–45). Относительно состояния душ умерших людей в загробной жизни, 2 Макк. учит, что оно будет сознательным; Ония и Иеремия, молившиеся о народе и святом городе Иерусалиме (XV, 12–14), ясно говорят о таком, именно, учении книги. Общее представление книги о загробной вечной жизни таково, что земная жизнь, по сравнению с тою, является и краткою, и ничтожною (VI, 25). Если мы сравним учение 2-ой Макк. книги о всеобщем воскресении, с учением о том же других ветхозаветных книг, как, например, книги Иова (XIX, 25–26), где это учение является только как бы в зародыше, или у Езекииля (XXXVII г.), где говорится о том только, что Бог, по своему

произволению, может воскресить и мертвеца, или у Даниила пророка (ХП, 2), где говорится о воскресении многих. но не всех, – то для нас ясно будет, что учение 2-ой Мак. книги о всеобщем воскресении, согласное с учением богооткровенной религии, по полноте и подробности превосходит учение всех других ветхозаветных книг о том же предмете.

Об отношении Бога, как Творца и Промыслителя, к миру духовному

2-я Маккавейская книга ясно учит о существовании мира ангельского. Когда Маккавей и бывшие с ним узнали, что Лисий осаждает твердыни Вефсуры, то с плачем и слезами, вместе с народом, умоляли Господа, чтобы Он послал доброго ангела к спасению Израиля (XI, 6). Приведенное место указывает ясно и на служение добрых ангелов. Ангелы, по смыслу приведенного нами места 2-ой Макк. книги, являются орудием промыслительной деятельности Бога об иудейском народе. В других местах 2-ой Макк. книги эти служители промыслительной деятельности Божией являются или в виде всадника в белой одежде (XI, 8), или в виде величественных мужей на конях с золотыми уздами (X, 29), или в виде страшного всадника, покрытого прекрасным покровом, на коне (III, 25), или в виде юношей, прекрасных видом, благолепно одетых (III. 26).

Из приведенного нами догматического учения 2-ой Макк. книги можно судить только об одной стороне дела, – как отразилось в сознании автора книги боговдохновенное учение о ветхозаветном домостроительстве со стороны действий Божиих; но царство Божие создается и действиями человека, что составляет предмет нравственного учения боговдохновенных книг. Чтобы видеть, насколько последнее отразилось в сознании автора исследуемой нами книги, мы и перейдем теперь к изложению нравственного ее учения.

Глава XII. Нравственное учение 2-ой М аккавейской книги

Нравственное учение 2-ой Мак. книги содержит в себе, с одной стороны, учение вообще о нравственной природе человека и о его высоком достоинстве и назначении, о препятствиях к достижению этого назначения и о силах, и средствах для нравственной жизни, о нравственном законе и побуждениях к его исполнению, о добродетелях, предписываемых этим законом, и о грехах, им запрещаемых, о нравственном вменении действий; с другой стороны, 2-я Мак. книга содержит в себе нравственное учение и частное, имеющее, предметом своим, частные проявления религиозно-нравственной жизни и деятельности человека, по различным частным его отношениям и состояниям в жизни. Сообразно такому делению, расположим и мы нравственное учение исследуемой нами 2-ой Маккавейской книги.

О нравственной природе человека и о его высоком достоинстве и назначении

Вторая Маккавейская книга ясно учит о двойственной природе человека. Человек по природе своей не есть одно органическое тело, но не есть и один дух; природа человека двойственна, она состоит из органического тела, полного величия, стройности и красоты (VI, 18) и способного быть органом души, и разумной души, существа духовного, совершенно отличного от тела своими особыми свойствами и преимуществами, коими душа возвышается как над телом, так и над всем видимым миром. Двойственность природы человеческой ясно исповедует старец Елеазар в своей предсмертной речи: «Господу, имеющему совершенное ведение, известно, что я, имея возможность избавиться от смерти, принимаю бичуемым телом жестокие страдания, а душою охотно терплю их по страху перед Ним» (VI, 30). Самый младший из братьев в предсмертной речи говорит: «Я, как и братья мои, предаю и душу, и тело за отеческие законы» ... (VII, 37). Про Разиса из иерусалимских старейшин говорится, что он в предшествовавшие смутные времена стоял на стороне иудейства и со всем усердием отдавал за иудейство и тело и душу (XIV, 38).

Из особенных преимуществ души 2-я Мак. книга отмечает *духовность и невещественность* души и ее нетленность, почему последняя и называется душою, духом, в противоположность вещественному телу. Самый младший брат из Маккавеев-мучеников говорит про своих братьев, тела коих уже были разрублены на части и уничтожены огнем: «Братья наши, претерпев ныне краткое мучение, по завету Божию получили жизнь вечную ...» (VII, 36). Из этих же слов отрока видна и *самостоятельность* души, но последнее гораздо более открывается из слов Елеазара, который так говорил про свои действия: «Принимаю бичуемым телом жестокие страдания, а *душою охотно терплю* их по страху перед Ним» (VI, 30); из этих слов ясно, что душа сама себя определяет на

деятельность; впрочем, самостоятельность-свобода действий души достаточно видна из всех поступков и речей всех мучеников, описываемых в VI и VII-ой гл. 2-ой Мак. книги, и всех упоминаемых в ней борцов за отеческий Моисеев закон.

Душа наша, как существо духовное, самостоятельное, одарена различными силами и способностями, и в них проявляет свою жизнь и деятельность. Главные силы души, или ее способности: познавательная, чувствующая и желательная. Благодаря способности познавательной, или разуму, человек не только познает предметы видимого мира, но путем умозаключений возносится к познанию мира сверхчувственного, к познанию Самого Творца и Промыслителя мира и человеков – Бога. Мать мучеников, обращаясь к своему младшему сыну, говорит ему: «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (VII, 28). Но многие из людей не развивают в себе эту высшую познавательную способность: «И превознесся Антиох в своих мыслях, не разумея, что Господь, на короткое время, прогневался за грехи обитающих в городе, почему и осталось без призрения это место» (V, 17).

Но различные бедствия и таких нечестивцев заставляют умом своим возноситься и познавать Творца. Про того же Антиоха говорится во 2-ой Макк. книге. что он, будучи сокрушен (болезнью), начал оставлять свое высокомерие, и, приходя в познание, он так говорил: «Праведно покоряться Богу, и смертному не должно думать высокомерно быть равным Богу» (IX. 11, 12). Способность чувствующая – чувство или сердце, по которому душа наша ощущает приятность или неприятность различных впечатлений или перемен, в нас происходящих, ощущает также прекрасное в творении Божиим, в нравственной жизни и деятельности человека, сочувствует всему доброму, прекрасному и, затем, возносится благоговейными чувствованиями к источнику всякого истинного блага – Богу, и в Нем, в соединении с Ним, обретает высочайшее свое блаженство.

Несомненно, этими последними чувствами, а главное чувством благоговения к Богу, проникнуты были сердца Елеазара, братьев-мучеников и матери их; у первых это видно из их предсмертных речей, из их отвращения от языческих жертв и из надежды их на Бога, то же видно и из речи матери, про которую прямо говорится, как про «исполненную доблестных чувств» (VII, 20).

Про Никанора говорится, что он, очевидно, за нравственные качества Иуды душевно расположился к этому мужу (XIV, 18, 24).

По способности, желательной или воле и ее свободе, душа наша сама себя определяет к действованию по идее доброго и святого, по закону своего разума и совести, душа может свободно преуспевать в добродетели, восходя от совершенства к совершенству. По этой свободной воле поступали мученики Маккавейские (VI, VII гл.), по ней же поступил Антиох, раскаявшийся потом, перед смертью (IX, 11–13), по этой же свободной воле поступил Никанор по отношению к Иуде (XIV, 18, 24), ею же руководствовались и все иудеи, восставшие на защиту своего отеческого закона, о чем повествует вся 2-я Маккавейская книга.

Имея в виду духовность души человека и ее вечную жизнь (VII, 30), мы, естественно, утверждаем и бесконечную усовершеншаемость ее способностей – ума, чувства и воли; жизнь души человека состоит в развитии способностей души – ума, сердца и воли, вечная же жизнь души, естественно, состоит в вечном развитии или вечном совершенствовании души и ее способностей.

Из сказанного о духовной природе человека и нравственных его силах и способностях видно высокое достоинство и назначение человека. Второй брат из мучеников ясно высказал то и другое в своей предсмертной речи: «Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для *жизни вечной*» (VII, 9); открывается то же и в речи третьего брата, который, на требование дать язык, тотчас выставил его, неустрашимо протянув и руки, и мужественно сказал: «от неба я получил их и за законы Его не

жалею их, и от Него надеюсь опять получить их» (VII, 11). Итак, достоинство и назначение природы человека состоит в жизни его здесь, на земле, для Бога и в надежде его на жизнь вечную также для Бога и с Богом (XII, 43–45); первая жизнь, т. е. земная, очевидно понималась иудеями как приготовление человека к жизни вечной.

Этою-то надеждою на вечную жизнь с Богом воодушевлялся Иуда и его сподвижники, когда ратовали за святость Иерусалимского храма и сохранение чистоты и неприкосновенности отеческого Моисеева закона (VI, 1, 2 и вся 2-ая Мак. книга).

Изложив учение 2 Мак. книги о нравственной природе человека и о его высоком достоинстве и назначении, перейдем к учению той же книги о препятствиях на пути нравственного совершенства человека и о высших силах и средствах, дарованных ему от Бога для преодоления этих препятствий.

Первым и общим для всех людей препятствием на пути нравственного их совершенства является собственная, растленная грехом, природа человека; вследствие греха явилось расстройство всех душевных сил человека; ослабление ума в познании истины, извращение чувства и уклонение воли от воли Божией и, как результат всего этого, нарушение гармонии между душой и телом – постоянная борьба между плотью и духом. На греховность человека, как причину удаления его от Бога, вследствие чего человек терпит разные страдания, посылаемые ему от Бога для его вразумления и наказания, – ясно указывают в своих предсмертных речах шестой и седьмой братья-мученики. Последний говорит: «Мы страдаем за свои грехи. Если для вразумления и наказания живой Господь и прогневался на нас на малое время, то Он опять умилюстивится над рабами своими» (VII, 32–33); о том же свидетельствует и речь шестого брата (VII, 18–19).

Целость храма Иерусалимского, главной святыни иудеев, и его благолепие, внушавшее к себе уважение даже от царей Азии, выразившееся в их «отличных дарах» святилищу, поставляется прямо в зависимость от благочестия и отвращения от зла первосвященника Онии (III, 1–3), и,

напротив, осквернение храма Антиохом и бедствия, постигшие иудеев, являются результатом нечестия и грехов первосвященников (II и III) и обитающих в городе (V, 17–18).

По очищении храма и сооружении жертвенника, евреи «молили Господа, падая ниц, чтобы им не подвергаться более таким бедствиям; если же когда и согрешат, то да накажет Он их милостиво, не предавая богохульным и жестоким язычникам» (X, 4).

Про Иуду говорится, что он до двух тысяч серебра послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех, и поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении (XII, 43).

Так ясно проводится в исследуемой нами книге сознание греховности человека, как главного препятствия на пути к нравственному его совершенству. Эта греховность, в некоторых людях, развивается до того, что они не только сами становятся, как Антиох, нечестивыми и преступнейшими, но они мешают и другим людям быть нравственными и даже воздвигают, на последних, прямое гонение и преследование: такие люди решаются даже прямо противоборствовать Богу. «Ты же нечестивый и преступнейший из всех людей, – говорит младший брат из мучеников, – не возносись напрасно, надмеаясь ложными надеждами, что ты воздвигнешь руку на рабов Его» (VII, 34). «Не думай остаться безнаказанным, ты, дерзнувший противоборствовать Богу», говорит шестой брат Антиоху (VII, 19).

При таком расстройстве духовной природы человека и окружающего его мира, в лице злых людей, человек никогда не мог бы преуспевать в нравственной духовной своей жизни и достигнуть своего окончательного назначения, если бы милосердый Господь, по беспредельной благодати своей, не даровал людям, для сего, высших сил и средств.

Это попечение Божие о нравственном преуспевании человека проявляется в тех бедствиях, кои Господь посылает человеку для его исправления. Младший брат-мученик говорит: «Если, для вразумления и наказания нашего, живой Господь и прогневался на нас на малое время, то Он опять умиловится над рабами своими» (VII, 33).

Наказание злых людей, «противоборствующих Богу» (VII, 34), совершалось или непосредственно силою божественною, как то случилось с Илиодором, который божественною силою повергнут был безгласным и лишенным всякой надежды и спасения (III, 29), или посредством служителей Бога, являвшихся или в виде страшных всадников, или мужей (III, 25; X, 29, 30; XI, 8), или юношей, цветущих силою и прекрасных видом, благолепно одетых (III, 26, 33). Точно также и окончательное торжество нравственной жизни, которое совершится в другом мире, произойдет при помощи Божией, – по Божией милости. Надежду эту на будущую жизнь, где можно беспрепятственно достигать нравственного совершенства, так как праведники будут жить отдельно от грешных (VII, 36), высказали братья-мученики в своих предсмертных речах (VII, 14, 33) и мать в своем обращении к младшему сыну: «Творец мира опять даст вам дыхание и жизнь с милостью» (VII, 23).

Из всех, только что приведенных нами, указаний 2-ой Мак. книги видно также и то, что сила Божия подается человеку тем более, чем более человек открывает ей свое сердце; сила Божия подается только тогда, когда человек старается победить препятствия, встречаемые им на пути нравственного его преуспеяния, и не может этого сделать по своей греховности, и обращается за помощью Божией, – тогда только он ее и получает.

Для выполнения нравственного назначения, милосердый Бог даровал человеку нравственный закон естественный и откровенный, или положительный. Под именем нравственного закона разумеется тот закон, который определяет деятельность существ нравственно-разумных и свободных, обязывающихся к его исполнению не по физическому принуждению, но свободно и с сознанием обязательной его силы.

Этот именно закон лежит в основе деятельности всех борцов 2-ой Мак. книги за отеческий Моисеев закон, за отеческие обычаи и за святость Иерусалимского храма; этим законом руководились и мученики Маккавейские, когда свободно шли на костры и смерть, отказываясь от богатства и почестей, кои предлагал им Антиох, если они отступятся от

отеческих законов (VII, 24–25). Свободу, в нравственных своих поступках, и обязательную для себя силу нравственного закона ясно исповедует пред всеми в своей предсмертной речи Елеазар: «Господу, имеющему совершенное ведение, известно, что я, имея возможность избавиться от смерти, принимаю бичуемым телом жестокие страдания, а душою охотно терплю их по страху перед Ним» (VI, 30).

Следование в своей жизни нравственному закону всецело зависит от самого человека. «Мужественно расставаясь теперь с жизнью, – говорил в той же речи Елеазар, – сам я являюсь достойным старости, а юным оставляю добрый пример охотно и доблестно принимать смерть за досточтимые и святые законы» (VI, 28).

Основание этого нравственного закона лежит в премудрой и всеблагой воле Божией; эта воля Божия и составляет сущность нравственного закона. Исполнение воли Божией есть главный долг человека и основа всякого его благоденствия. В самых первых строках книги, в первом письме Иерусалимских иудеев к иудеям Египта, ставится на самый первый план исполнение египетскими единоверцами воли Божией, как залог благодетельства им Бога и сохранения для них завета Авраама, Исаака и Иакова. «Да дает всем вам сердце, – говорится в этом письме, – чтобы чтить Его и исполнять волю Его всем сердцем и усердною душою» (I, 3).

Нравственный закон, регулирующий духовно-нравственную жизнь человека, естественно вложен Творцом в самую духовную природу человека. Творец, посредством разума и совести, говорит каждому человеку, что хорошо и честно и что худо и безчестно, что мы должны делать и чего должны удаляться; таким образом, Творец мира, который образовал природу человека (VII, 23), естественно является и Творцом нравственного закона.

Этот нравственный закон или голос заговорил даже в нечестивом Антиохе, когда он, будучи сокрушен, начал оставлять свое великое высокомерие и приходить в *познание* ... (IX, 11).

Про Лисия, опекуна и родственника царя, говорится, что, *«будучи небессмыслен и обсуждая сам с собою случившееся с ним, он понял, что евреи непобедимы, потому что всемогущий Бог споборствует им»* (XI, 13). Но самое уклонение от этого естественного нравственного закона упомянутых сейчас Лисия и Антиоха и всех притеснителей еврейского народа, язычников, о коих упоминает 2-ая Мак. книга, и даже первосвященников (VI, 1–11), говорит за недостаточность одного естественного нравственного закона. 2-я Мак. книга, как мы видели, причину этого видит в греховности человека, в силу которой в нечестие уклонялись и первосвященники (III и IV гл.). Но, как скоро, естественный закон, по падении человека, сделался недостаточным для руководства его в духовной жизни, то, само собою очевидно, необходим для него стал другой закон, который бы напомнил человеку о его законе внутреннем, прояснил бы и усилить его, – именно, необходим стал закон внешний – положительный. Таким положительным законом и явился тот, который непосредственно предложен был самим Богом в Его откровении; в Ветхом Завете таким законом является закон Моисеев. Под именем закона Моисеева вообще понимаются все те законы, которые даны Богом через пророка Моисея народу еврейскому. По своему предмету они разделяются на обрядовые, гражданские и нравственные. Обрядовым законом определялись: священное место, лица, времена и действия богослужения. Закон гражданский содержит в себе постановления, касающиеся безопасности и благосостояния общественной жизни народа еврейского. Закон нравственный, в собственном смысле, определяет нравственную, духовную жизнь человека, он сокращенно предложен в десяти заповедях.

Все эти постановления Моисеева закона во 2-ой Маккавейской книге находя себе самое живое отображение и горячее сочувствие. Первое всего, исполнение обрядового закона во 2-ой Маккавейской книге стоит на самом видном месте.

Единственным местом богослужения 2-я Мак. книга поставляет святейший на всей земле Иерусалимский храм (V,

15); сам Бог есть страж и заступник этого храма (III, 39). Прославление этого храма, как мы уже выяснили это выше в нашем исследовании⁴⁴⁵, составляет тенденцию всей 2-ой Мак. книги.

Для совершения богослужения и жертвоприношений существуют особые на то поставленные лица – священники и первосвященники; они приносят жертву (I, 23), они же, при жертвоприношениях совершают молитву (I, 23) и воспевают торжественные песни (I, 30). Главным ревнителем святости храма является первосвященник (III, 16–17), он же был и главным ходатаем и молитвенником за людей перед Богом. «Когда же первосвященник приносил умиловительную жертву (о спасении пораженного Илиодора), те же юноши опять явились Илиодору, украшенные теми же одеждами, и, представ, сказали ему: «Воздай великую благодарность первосвященнику Онии, ибо для него (по-славянски – «его бо ради») Господь даровал тебе жизнь» (III, 33). При жертвоприношениях священники облачались в священные одежды. Во 2-ой Мак. книге ясно отмечаются как особые роды жертв, так и особые дни, посвящаемые на служение Богу.

Из жертв упоминаются: жертва всесожжения (I, 23–31), жертва умиловительная (III, 33), жертва за грех (XII, 43; II, 11), жертва обновления и совершения храма (II, 9). Жертвы приносили на особом жертвеннике (X, 3). При жертвах приносили семидал (муку пшеничную), возжигали светильники и предлагали хлебы (I, 8–9) – хлебы предложения (X, 3), употреблялась при жертвах и кадильница (X, 3). В пищу и для жертвоприношения употреблялись только известного рода животные (VI, 20–21). Из праздничных дней, 2-ю Мак. книгой особенно выдвигается на вид святость субботы. Вследствие гонений Антиоха, через присланного афинянина (VI, 1), народ еврейский постигло тяжелое и невыносимое бедствие, выразившееся, между прочим, в том, что нельзя было ни хранить субботы, ни соблюдать отеческих праздников (VI, 6), так что некоторые бежали в ближайшие пещеры, чтобы втайне праздновать седьмой день, но, быв указаны Филиппу, были

сожжены, ибо неправедным считали защищаться по уважению к святости дня (VI, 11).

Иудеи, сопровождавшие Никанора в поход против Иуды, настойчиво указывали ему на необходимость воздать честь дню, освященному Всевидящим, и не губить в этот день жестоко и бесчеловечно иудеев, так как «есть живой Господь, Владыка небесный, повелевший чтить седьмой день» (XV, 2–4), «Когда же, поневоле, сопровождавшие его иудеи говорили: «Не губи их так жестоко и бесчеловечно, воздай честь дню, освященному Всевидящим», тогда этот нечестивец спросил: «Неужели есть Владыка на небе, повелевший праздновать день субботний?» И они отвечали: «есть живой Господь, Владыка небесный, повелевший чтить седьмой день» (XV, 2–4). Про иудеев говорится, что они, победив Никанора, преследовали его войско на значительное расстояние и возвратились, будучи остановлены временем. Ибо это был день перед субботой: по этой причине они и не продолжали гнаться за ними. Собравши же за ними оружие и сняв доспехи со врагов, они праздновали субботу, усердно благодаря и прославляя Господа, спасшего их в тот день и начавшего являть им Свое милосердие» (VIII, 26–27).

Из других праздников, 2-я Мак, книга отмечает следующие праздники: праздник Кущей в месяце Хаслеве (25-го числа), очищения храма, называвшийся также праздником Кущей и огня (I, 9, 18; X, 5–7); день 13-го Адара (12-го месяца) – избавление от Никанора (XV, 37); день Мардохея (XV, 36); праздник седмиц или пятидесятница (XII, 31, 32).

Нравственный закон⁴⁴⁶, в собственном смысле, включает в себе постановления, регулирующие собственно духовную жизнь человека, как мы сказали выше; он, для ветхозаветного человека, заключен был, главным образом, в десяти заповедях Моисея. Этот закон и известен под именем Моисеева закона (VII, 30); все же постановления – обрядовые, гражданские и нравственные именуются отеческими законами (VII, 37), или законом Божиим (VI, 1). В основе нравственного закона, закона Моисеева, 2-я Мак. книга полагает первую заповедь Моисея. Исповедание единого Бога и желание чтить Его и исполнять

волю Его всем сердцем и усердною душою (I, 3), – это основа нравственной деятельности всех истинных евреев, что ясно высказано было в предсмертных речах всеми мучениками Маккавейскими; последний же брат желал исповедания этого и для Антиоха, чтобы и тот скоро, хотя с муками и карами, исповедал, что Он один есть Бог (VII, 37).

Повиновение святой воле единого Всемогущего Бога, лежащее в основе нравственной деятельности ветхозаветного человека, было для последнего и главным побуждением к нравственному совершенству (I–3). Это желание исполнить волю Божию, как побуждение к нравственному совершенству ветхозаветного человека, на высшей своей ступени обращалось в страх Божий, в боязнь, как бы не оказаться недостойным Бога. Старец Елеазар перед смертью говорит: «Жестокие страдания душою охотно терплю по страху перед Ним» (VI).

К высшим же побуждениям нравственной жизни нужно отнести надежду на воскресение, на вечную жизнь; последнее имеет особенно важное значение на высших ступенях нравственного совершенства, как, например, для мучеников. Четвертый брат из Маккавейских мучеников говорит перед смертью: «умирающему от людей возжеленно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит» (VII, 14); тою же надеждою воодушевляли себя и второй (VII, 9), и последний братья (VII, 36) из Маккавейских мучеников. Очевидно, мученики твердо надеялись на возможность получить вечную жизнь, где они и будут беспрепятственно достигать нравственного совершенства.

Для немощной природы человека вообще и, особенно ветхозаветного, существуют и второстепенные побуждения: «Истинно любомудрие и боголюбивые, – пишет св. Григорий Богослов, – любят общение с добром ради самого добра, а не ради почестей, уготованных за гробом. Ибо это уже вторая степень похвальной жизни – делать что-либо из-за награды и воздаяния, и третья – избегать зла по страху наказания» (в р. пер. т. I, стр. 120, в слове против Юлиана). Такие побуждения служат к возбуждению и укреплению в нас доброго чувства и к обращению на путь добродетели. Указание на вечные награды и

вечные наказания, как побуждения к нравственному совершенству, делает в своей предсмертной речи младший брат из мучеников Маккавейских: «Братья наши, претерпев ныне краткое мучение по завету Божию, получили жизнь вечную, а ты, – говорит мученик Антиоху, – по суду Божию понесешь праведное наказание за превозношение» (VII, 36; VII, 16).

Побуждением к нравственному совершенству, в ряду второстепенных, являются временные блага, земные награды и наказания. Благодетельство Божие еврейскому народу и избавление его от всяких бедствий, 2-я Мак. книга ставит в прямую зависимость от нравственной жизни евреев (I, 1–6 ; IX, 4–13; XII, 40).

Вследствие согласия или несогласия нравственной деятельности человека с законом нравственным, действия его получают свое определенное различие, свою известную цену. Действия человека, согласные с нравственным законом и совершаемые по нравственным побуждениям, 2-я Мак. книга называет благочестием, добрыми, – добродетелью (III, 1); действия же, несогласные с нравственным законом и совершаемые не по нравственным побуждениям, называются безнравственными, злыми, греховными, нечестием (IV, 13).

Далее, те и другие действия человека 2-ю Мак. книгой вменяются ему, как виновнику их, или в вину, или в заслугу, почему человек признается достойным или похвалы и одобрения, или порицания и осуждения; самое суждение, посредством которого кто-либо признается виновником известных действий и их следствий и, смотря по их качеству, достойным одобрения или порицания, награды или наказания, называется нравственным вменением. Право и власть суда принадлежит Богу, окончательное и совершенно верное вменение может быть только на Его праведном суде: Бог един есть Законоположник и Судия и один Он знает как все силы, расположения и намерения человека, так и все обстоятельства его жизни. Такое нравственное вменение человеку его действий Самим Богом ясно и твердо исповедует последний из мучеников-братьев Маккавейских. Он в своей предсмертной речи, между прочим, говорит Антиоху: «Ты не ушел еще от суда

всемогущего и всевидящего Бога. Братья наши, претерпев ныне краткое мучение, по завету Божию, получили жизнь вечную, а ты, по суду Божию, понесешь праведное наказание за превозношение» (VII. 35–36). Точно также и Елеазар оценку всех своих действий отдает на суд Самого Господа, имеющего совершенное ведение: «Господу, имеющему совершенное ведение, известно, что я, имея возможность избавиться от смерти, принимаю бичуемым телом жестокие страдания, а душою охотно терплю их по страху перед Ним» (VI, 30).

Но кроме такого полного вменения и окончательного суда над действиями человека, нравственный суд может произносить над собою человек и сам, посредством внутреннего свидетеля и судии наших действий – совести, которая, наблюдая за нашими действиями и поверяя их с нравственным законом, произносит приговор об их достоинстве или недостоинстве и, вследствие того, или награждает нас миром и спокойствием, или наказывает мучением и беспокойством. Относительная правильность и ясность такого суда человеческого над самим собою всецело зависят от той или другой чистоты сердца и ума судящего человека. Так, мученики Маккавейские, смиренно сознавая греховность вообще человеческой природы и, в частности, себя самих, прямо заявляют, что они терпят мучения за свои грехи (VII, 18). «Нечестивый» же, «преступнейший» Антиох, присутствуя при мучениях и руководя ими, нисколько не сознавал преступности своих действий. Но тот же Антиох, когда его постигло Божие наказание и когда, под влиянием болезни, очистились несколько его ум и сердце, пришел в «познание», т. е. подвергся суду своей совести и под ее влиянием так говорил: «Праведно покоряться Богу, и смертному не должно высокомерно быть равным Богу» (IX, 12).

Главным средством к приобретению нравственного совершенства 2-я Мак- книга считает «благочестивое издетства воспитание», которым особенно отличались старец Елеазар (VI, 23) и мученики Маккавейские (VII, 27). В самой же жизни, особенно в виду какого-либо нравственного подвига, самым важным делом считается молитва (VIII, 2–5, 14; X, 4, 16; VII, 37; XV, 21–26) и богомыслие, или размышление о бесконечных

совершенствах Божиих и премудрых путях Промысла Божия (VII, 28; VIII, 18–20; XV, 8–11).

Далее, одним из средств удержаться на пути нравственного совершенства, 2-я Мак. книга считает удаление дурных сообществ и обращение с людьми благочестивыми и добродетельными. 2-я Мак. книга явно осуждает «склонность к эллинизму и сближение с иноплеменничеством, вследствие непомерного нечестия Иасона, этого безбожника, а не первосвященника», так что священники перестали быть ревностными к служению жертвеннику. За это постигло их тяжкое посещение, и те самые, которым они соревновали в образе жизни и хотели во всем уподобиться, стали их врагами и мучителями (IV, 13, 16); такими печальными последствиями сопровождается, по словам 2-ой Мак. книги, сообщество с дурными людьми.

Нравственный закон, регулируя духовную жизнь человека и будучи изложен в десятословии Моисея и в других законах, данных через Моисея, начертывает для человека известный круг обязанностей. Обязанности человека, по главным его отношениям, троякого рода: одни относятся к Богу, другие – к самому себе и третьи – к ближним.

Все обязанности к Богу вообще, 2-ой Мак. книгой обнимаются понятием исповедания Единого Бога (VII, 37). Это исповедание Единого Бога должно выражаться в богопочитании, т. е. в благоговейном служении нашему Богу и в смиренной покорности воле Его, как нашего Творца и Промыслителя; это богопочитание обнимает собою как внутренние расположения и чувствования человека, так и внешнее выражение их в словах и поступках человека. Такое богопочитание ярко выразилось в речах и поступках старца Елеазара, мучеников-братьев Маккавеев и их матери (VI, 18–31; VII). Конечно, по нераздельности существа человека, в словах и внешних действиях мучеников, естественно, выражались их внутренние благоговейные мысли, чувствования и желания, а потому, собственно, богопочитание должно быть одно. Но так как, в науке нравственного богословия, богопочитание разделяется на внутреннее и внешнее, то и мы учение 2-ой Мак. книги о

богопочитании приведем отдельно – учение 2-ой Мак. книги о богопочитании внутреннем и учение о богопочитании внешнем. Внутреннее богопочитание составляют внутренние благоговейные расположения и действия души нашей в отношении к Богу. Соответственно же трем главным силам душевным – уму, чувству и воле, которыми производится вся духовная жизнь человека, внутреннее богопочитание человека выражается в следующих добродетелях: в вере, надежде и любви. Со стороны ума внутреннее богопочитание выражается в вере. 2-я Мак. книга дает ясное учение о вере, как живой и твердой, на откровении Божиим основывающейся, уверенности в бытии Божиим, в Его свойствах и действиях.

Такою верою, такою уверенностью дышат все речи Маккавейских мучеников – Елеазара, семи братьев-мучеников с их матерью (VI и VII), такою же верою дышат и все речи Иуды Маккавея, говоренные им воинам, еврейским борцам за отеческие законы (VIII, 16–21; XV, 7–17); этою же верою проникнуто и все повествование 2-ой Маккавейской книги.

Вере Вторая Маккавейская кн. противопоставляет неверие, безбожие и отпадение от веры – богоотступление (XV, 3).

Вера, переходя в область чувства и стремления, наполняет душу человека самыми святыми расположениями и чувствованиями к Богу и деятельно стремится проявить себя во всей жизни и делах человека, всюду в мире усматривает действия премудрости Божией, могущества, правды и благодати Его, с радостью рассматривает и всегда размышляет о делах Божиих, никогда легкомысленно не говоря о предметах священных, и, наоборот, неверие, влияя на чувства и стремления человека, выражается в крайне легкомысленных его поступках и речах. Когда иудеи, сопровождавшие Никанора, просили его не губить жестоко иудеев в субботу и воздать честь дню, освященному Всевышним, тогда этот нечестивец спросил: «Неужели есть Владыка на небе, повелевший праздновать день субботний?» И когда они ответили: «Есть живой Господь, Владыка небесный, повелевший чтить седьмой день», то он сказал: «А я господин на земле, повелевающий взять оружие и исполнять царскую службу». Впрочем, он не успел совершить

своего умысла... (XV, 2–5). Далее описывается постыдная смерть этого легкомысленного нечестивца – Никанора. Таким же легкомыслием отличались замыслы Антиоха Епифана (IX–4), но зато печально кончилась и жизнь этого богохульника (IX, 28). Таким же легкомыслием отличались поступки отступника Иасона (V, 6–9) и других, упоминаемых в книге, нечестивцев. Со стороны чувства, внутреннее богопочитание выражается в надежде. Надеяться вообще, значит радостно ожидать какого-либо блага, которого приобретение возможно или правдоподобно. Надежда на Бога, в смысле добродетели, с точки зрения ветхозаветного человека есть успокоение сердца человека в Боге, с твердою уверенностью, что Он не лишит его благодатной Своей помощи для достижения им нравственного совершенства – относительного здесь, на земле, и вечного в будущей жизни, по воскресении. Относительную, так сказать, надежду на победу добра над злом здесь, на земле, силою всемогущего Бога, ясно выражает Иуда Маккавей в своих речах (VIII, 18; XV, 7–9).

Про самого же Иуду говорится ясно, что он предоставил попечение о себе Создателю мира (XIII, 14). Надежду же на окончательное торжество правды и на полную возможность вечного нравственного совершенства, полное успокоение сердца человека в Боге, высказывают все мученики Маккавейские (VI и VII гл.); так, например, про четвертого говорится, что он, будучи близок к смерти, так говорил: «Умиравшему от людей возделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит» (VII, 14).

Вместе с надеждою, неразрывно смиренномудрие, довольство своим состоянием, терпение и мужество в страданиях и, вообще, преданность воле Божией и успокоение в Боге. Все борцы за отеческие законы, о коих говорит 2-я Мак. книга, вместе с надеждою стяжали в себе и эти качества. Каким, например, смирением проникнута предсмертная речь шестого брата: «Не заблуждайся напрасно, – говорил он Антиоху, – ибо мы терпим это за себя, согрешив перед Богом нашим, от того и произошло достойное удивления» ... (VII, 18). Надежде, как добродетели, 2-я Мак. книга противопоставляет как грех –

самонадеянность и надежду на земные блага и на других. Иуда Маккавей в речах своих делает такое сопоставление: «Враги надеются на оружие и отважность, а мы надеемся на всемогущество Бога, Который одним мановением может ниспровергнуть и идущих на нас, и весь мир» (VIII, 18); такую же самонадеянностью отличались и все поступки Антиоха (VII, 16; IX, 4), такую же самонадеянностью отличался и Илиодор, решившийся войти в храм и завладеть имуществом (III, 18).

Со стороны воли и ее стремлений, внутреннее богопочитание выражается в любви к Богу. Под именем любви к Богу разумеется такое расположение души, по которому человек всеми силами стремится к соединению с Богом, как высочайшим нравственным добром, в Нем одном и в угождении Ему поставляет свое счастье и блаженство. В этом состоянии душа все почитает за ничто, только бы приобрести Бога и достигнуть блаженного общения с Ним, и потому душа непрестанно представляет себе бесконечные Его совершенства, всю свою деятельность старается сообразовать с Его Святой волей, и не только сама старается благоугождать Ему, но пламенно желает и всецело стремится, чтобы и все другие души правильно познавали, истинно любили и достойно прославляли Его.

Поразительный пример такого именно внутреннего богопочитания, со стороны воли, представляют мученики Маккавейские – старец Елеазар и братья со своею матерью. Высший подъем любви высказал младший брат в своей предсмертной речи, обращенной к Антиоху, в которой призывал Бога, чтобы Он умилился над народом и чтобы даже Антиох, хотя бы и с муками и карами, исповедал, что Он един есть Бог (VII, 37).

Грех противоположный добродетели – любви к Богу, 2-я Мак. книга называет самолюбием. Самолюбие такое состояние человека, когда он, во всех своих поступках, имеет в виду не славу Божию и пользу ближнего, а одну личную свою славу и пользу; такое состояние служит основой всех страстей человека.

Самолюбие, гордость и высокомерие проявились особенно в Антиохе, который по гордости «более, нежели человеческой» мнил повелевать волнам моря и касаться звезд небесных и думал на весах взвесить высоты гор (IX. 8–10).

Другой грех, сродный с самолюбием, 2-я Мак. книга отмечает – лицемерие, когда истинную любовь к Богу люди находят возможным заменить исполнением только внешних обрядов, чем и отличались все нечестивые первосвященники, и, наоборот, – когда люди находят возможным иметь внутреннее богопочитание, не проявляя его во внешних поступках; в последнем случае они отделяют, таким образом, внешнее поведение от внутреннего настроения. Лицемерие последней формы предлагали высказать Елеазару приставленные к незаконному жертвоприношению, но он с негодованием отверг это, сказав: «Недостойно нашего возраста лицемерить, дабы многие из юных, узнавши, что девяностолетний Елеазар перешел в язычество, и сами, вследствие моего лицемерия, ради краткой и ничтожной жизни, не впали через меня в заблуждение, и через то я положил бы пятно на мою старость» (VI, 25).

Внутреннее богопочитание – вера, надежда и любовь не могут скрываться в душе человека, но, по тесной связи души с телом, они естественно выражаются в словах и в других внешних знаках и действиях. Такое выражение внутреннего богопочитания человека во внешних знаках и действиях называется богопочитанием внешним. В ряду образов внешнего богопочитания 2-я Макк. книга, на первом плане, ставит молитву, как возношение ума и сердца человека к Богу.

Как таковая, молитва может быть даже и без слов, и называется она, в таком случае, духовною, умною и сердечною. Таково было состояние первосвященника Онии при попытке Илиодора ограбить имущество Иерусалимского храма (III, 16); также и про иудеев, сражавшихся с войском Никанора, говорится, что они руками сражались, а сердцем молились Богу (ХТ, 27).

Молитва, выраженная словами, называется внешнею. Такою молитвою, по известию 2-й Макк. книги, сопровождалась

жертвоприношения (I, 23); такую молитвою освящали и укрепляли себя и все борцы за отеческие законы и мученики перед смертью (VIII, 25; X 4–16; VII, 37; XV, 21–26). Молитва сопровождалась иногда плачем, постом и коленопреклонением (XIII, 12).

Далее, внешнее богопочитание выражается в жертвах и жертвоприношениях (I, 8–21; III, 32–35; X, 3; XII, 43; XV, 31), сопровождавшихся чтением и припевом молитв (I, 23).

Местом общественного богослужения 2-я мак. книга считает Иерусалимский храм, который, по взгляду книги, есть даже единственное святое место служения истинному Богу. С осквернением храма, по известию книги, «нельзя было ни хранить субботы, ни соблюдать отеческих праздников, ни даже называться иудеем» (VI, 2–6)⁴⁴⁷. Впрочем, субботу, некоторые иудеи, находили возможным праздновать даже и в ближних пещерах (VI, 11).

Из грехов, противных внешнему богопочитанию, 2-я Мак. книга отмечает святотатство (IV, 42), под которым разумеется похищение священных вещей, принадлежащих храму; но, в обширном смысле, под святотатством здесь разумеется неблагоговейное обращение со священными предметами и злоупотребление ими. Сюда относятся: а) когда, во зло, употребляют священный сан и священные должности, б) оскверняют священное место и в) похищают церковные вещи. Все это и делали: Лисимах (IV, 39), Менелай (IV, 32–33) и Иасон (IV, 13–20).

К внешнему богопочитанию, кроме обыкновенного и постоянного служения Богу, относятся еще особенные действия, т. е. такие, которые касаются или не всех верующих, а только некоторых, или и всех, но только в особенных обстоятельствах жизни, каковы: исповедание веры, религиозная клятва и обеты.

Под именем исповедания должно разуместь такое поведение человека в отношении веры, по которому он, вызываемый врагами истины, не только не прикрывает себя обманчивою наружностью, для каких-либо земных видов, но и словами и делами открыто свидетельствует свою веру в Бога и свое упование, хотя бы за это надлежало пожертвовать своими

выгодами, благосостоянием и самою жизнью. Таким именно исповеданием прославились старец Елеазар (VI гл.) и мученики братья Маккавейские с их матерью (VII гл.).

Под именем клятвы разумеется такое действие богопочитания, по которому мы утверждаем или отрицаем, или обещаем что-либо перед другими с призыванием Бога, Судии и Мздовоздателя, в свидетеля наших слов и обещаний. Цель клятвы та, чтобы известным нашим словам и обещаниям сообщить высочайшую степень истины, чтобы вернее сохранить правосудие в обществах и сильнее побудить людей к исполнению их обязанностей и обещаний. 2-я Мак. книга смотрит на нарушение клятвы, как на тяжкую вину (IV, 34; XV, 11). Царь Антиох Евпатор, желая заключить мир с иудеями, уговаривал их, смирился и *клялся* исполнить все справедливые их требования (XIII, 23).

Что касается обетов, то они суть добровольные, с полным сознанием произносимые перед Богом обещания и обязательства воздерживаться от чего-либо позволительного или исполнить какое-либо богоугодное дело, не предписанное прямо законом. Так, напимир, после победы над Никанором, все общим приговором определили: никогда не оставлять без торжества день сей, чтить же празднеством тринадцатый день двенадцатого месяца, называемого на сирийском языке Адаром, за день до дня Мардохеева (XV, 36). Такой же обет дали иудеи относительно ежегодного празднования дня очищения храма в 25 день Хаслева (X, 7–8).

Перейдем теперь к рассмотрению учения 2-ой Мак. книги об обязанностях человека по отношению к самому себе.

Эти обязанности, обыкновенно, разделяются на общие и частные. В ряду общих обязанностей человека к самому себе, первое всего, выступает самопознание, которое состоит в правильном познании человеком своей собственной природы в полном ее составе, т. е. в познании расположений, сил и свойств как души человека, так и тела его. 2-я Маккавейская книга самопознанию приписывает огромную роль в деле укрепления человека на пути его нравственного совершенства. Мать мучеников в своей речи к последнему сыну внушает ему

обратить внимание на свойства Бога, всемогущего Творца, и на свойства человека, как творения Божия, и, в этой связи Творца Бога с человеком, почерпнуть для себя подкрепление для мученического подвига в надежде, что Бог воскресит человека в новую жизнь (VII, 20–29).

С правильным познанием человека своей природы, необходимо уже, соединяется, с его стороны, справедливое уважение достоинства этой самой человеческой природы. Это уважение к достоинству природы человека особенно высказали Маккавейские мученики (VI и VII) в своих речах, в коих выразили глубокое свое убеждение, что человек должен стоять выше всего земного, что человеку назначена и дана будет Богом другая – вечная жизнь.

Далее, правильное познание человеком своей природы и истинное уважение им ее достоинства, по учению 2-ой Мак. книги, влечет за собою смирение. Каждый из людей, при внимательном рассматривании своей жизни, находит за собою множество порочных действий, кои соделывают человека виновным перед Богом и достойным Его наказания. Шестой брат ясно исповедует это положение в своей предсмертной речи Антиоху: «Не заблуждайся напрасно, – говорит он, – ибо мы терпим это за себя, согрешив перед Богом нашим, от того и произошло достойное удивления» (VII, 18).

Смирению 2-я Мак. книга противопоставляет гордость с ее видами: честолюбием, властолюбием и высокомерием. Достаточно припомнить гордость и высокомерие Антиоха (V, 21; VII, 19–34; IX, 4), честолюбие и властолюбие Иасона, Менелая (IV) и Алкима (XIV, 5–11).

В тесную связь с уважением достоинства человеческой природы и со смирением 2-я Мак. книга ставит самоотвержение, в силу которого, человек отрекается от всего, что может льстить его самолюбию и чувственности и препятствовать высшему его призванию и спасению, отрекается от всех земных пристрастий и удовольствий, началом и концом всех своих действий, поставляя одного Бога. Самоотвержением отличались все борцы 2-ой Мак. книги за отеческие законы и все мученики Маккавейские (VI и VII гл.), но особенно подробно, описывается

самоотвержение младшего брата-мученика. «Антиох убеждал самого младшего брата, который еще оставался, не только словами, но и клятвенными уверениями, что и обогатит и осчастливит его, если он отступит от отеческих законов, что будет иметь его другом и вверит ему почетные должности. Но юноша нисколько не внимал... и предал и душу и тело за отеческие законы, призывая Бога»... (VII, 24–37).

Из частных обязанностей человека к самому себе, 2-я Мак. книга указывает на попечение его о душе своей, на необходимость человеку постоянно и стройно раскрывать и усовершенствовать духовные силы души.

Такое, именно, благочестивое с детства воспитание дало возможность старцу Елеазару быть твердым в испытаниях, выпавших на его долю (VI, 23). Мать мучеников, обращаясь к младшему сыну, говорит ему: «Сын! сжался надо мною, которая девять месяцев носила тебя во чреве, три года питала тебя молоком, вскормила, вырастила и воспитала тебя». Здесь сначала указаны все стадии физического развития и затем добавлено – «воспитала», чем обозначено уже чисто духовное воспитание ребенка, воспитание его души.

Далее 2-я Мак. книга указывает и частнейшие обязанности по отношению к душе, именно: попечение о просвещении разума, попечение о сердце или чувстве и попечение о воле и свободе воли. Попечение человека о просвещении разума своего должно состоять в том, чтобы обогащать разум познанием того, что всего ближе, всего необходимее для человека – познанием Бога, а так как учение о Боге содержится в откровенном учении, в слове Божиим или в Священном Писании, или, что то же, в Законе Божиим, то изучение Закона Божия и должно быть главным средством к развитию разума. Благочестивое воспитание старца Елеазара достигалось, именно, изучением «святого и Богом данного законоположения» (VI, 23); на изучении закона через Моисея воспитывались и все братья-мученики (VII, 30).

Пособием в деле развития разума может служить, по учению 2-ой Мак. книги, и изучение сил и законов природы, показывающих следы премудрости, благодати и всемогущества

Божия на лице неба и земли и невольно возвышающих дух наш к Богу. «Умоляю тебя, дитя мое, – говорила мать мучеников, – посмотри на небо и землю, и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего и что так произошел и род человеческий» (VII. 28).

Полезным и необходимым в деле просвещения разума 2 Макк. книга считает значение истории, из которой, со всею ясностью, можно видеть, каково было положение людей, стоявших вне откровения, и какие великие благодеяния приносила с собою святая вера. Иуда Маккавей, желая убедить своих воинов, «рассказал им и о том заступлении, какое получали их предки, и как при Сеннахириме погублены были сто восемьдесят пять тысяч мужей и о бывшем в Вавилоне сражении против галатов, как они пришли на брань в числе только восьми тысяч с четырьмя тысячами македонян и, когда македоняне смешались, то эти восемь тысяч погубили сто двадцать тысяч, бывшею им с неба помощью и получили великую добычу. Такими рассказами Иуда сделал их неустрашимыми и готовыми умереть за законы и отечество (VIII, 19–21).

Попечение о сердце или чувстве, по учению 2-ой Мак. книги, должно состоять в удерживании низших чувствований и беспорядочных движений сердца в надлежащих пределах и в приведении их в такое подчинение нашему разуму, чтобы они не только не препятствовали человеку в достижении им высших целей, но, напротив, содействовали бы тому. Такой перевес высших стремлений над низшими оказали все мученики и особенно младший, который не внял искушениям Антиоха (VI и VII гл.).

Чувство прекрасного и высокого, как-то благоговейное созерцание величественных дел творения, 2-я Мак. книга считает необходимым для усиления чувств чисто религиозных (VII, 28).

Попечение о воле должно состоять в усовершенствовании ее в добродетелях, даже и до мученической смерти. Свое повествование о смерти Елеазара 2-я Мак. книга закончила так: «Итак скончался он, оставив в смерти своей не только юношам,

но и весьма многим из народа, образец доблести и памятник добродетели» (VI, 31).

Таким же идеалом усовершенствования своей воли 2-я Мак. книга представляет и всех мучеников и всех борцов за отеческие законы; с отрицательной стороны такое воспитание воли достигается искоренением различных страстей сердца человеческого (III, 1).

Антиох, Иасон и Менелай являют собой образец людей порочного сердца.

В ряду обязанностей человека к самому себе стоит, понятно, и обязанность в отношении к своему телу и временной своей жизни вообще.

Сама мать мучеников указывает на тщательное физическое воспитание своих детей (VII, 27). Для сохранения здоровья тела необходимо удаляться всех пороков и страстей, которые, погубляя душу, самым разрушительным образом действуют и на тело. Физические страдания Антиоха (IX, 9) были следствием всех его грехов. Но особенною обязанностью человека к своему телу, по учению 2-ой Мак. книги, должно быть соблюдение чистоты тела – целомудрие (IV, 5). Должную дань уважения телу человека 2-я Мак. книга учит воздавать и после смерти человека. Про бывших с Иудою в сражении говорится, что они на другой день пошли, как требовал долг, перенести тела павших и положить их вместе со сродниками в отеческих гробницах (XII, 39). С таким правильным учением об отношении человека к своему телу совсем не гармонирует, в сочувственном тоне переданный тою же 2-ю Мак. книгою, рассказ о самоубийстве Разиса (XIV, 41–16). Самоубийство, с какою бы целью оно ни было совершено, есть дерзкое присвоение себе права и власти, принадлежащих одному Богу.

В связи с вопросом об отношении человека к своему телу стоит вопрос и о том, позволительно ли, по учению 2-ой Мак. книги, человеку пользоваться радостью и удовольствиями жизни. Этот вопрос 2-я Мак. книга разрешает в положительном смысле, когда повествует, что Иуда женился, успокоился и наслаждался жизнью (XIV, 25); но всем этим должно пользоваться, поскольку это не мешает выполнению высших

целей человеческой жизни, в противном случае это дело считалось второстепенным. Иуде и его сподвижникам «борьба за жен, детей, братьев и родных казалась делом менее важным; величайшее и преимущественное опасение было за святой храм» (XV, 18).

Что касается болезней нашего тела и всяких несчастий, с нами случающихся, то все это, по учению 2-ой Мак книги, с одной стороны есть следствие грехов и неправд человека, с другой стороны это есть средство в руках Божиих для вразумления и исправления человека (V, 18–20; IX, 4–5, 12).

К обязанностям человека к самому себе должно отнести то или другое положение в обществе. По учению 2-ой Мак. книги, всякое звание и прохождение определенной должности возможно, но только при условии верности закону Моисееву. Здесь мы встречаем и первосвященников (III), и попечителей храма (III, 4), и книжников (VI, 18). и старейшин (XIV. 37). и священников (II, 23), и военачальников (X, 20), и воинов (XV, 7–8), и купцов (VIII, 25), и др.

При прохождении этих должностей, 2-я Мак. книга предлагает каждому иметь доброе мнение о себе в обществе; Разис имел весьма добрую славу за свое доброжелательство (XIV, 37); старец Елеазар был один из первых книжников (VI, 18).

Правильному попечению о чести и общественных преимуществах, 2-я Мак. книга, в лице Иасона, Менелая и др., противопоставляет честолубие и искательство, когда чести домогаются только для чести, и для достижения ее позволяются всякие средства (IV, 34).

Далее, человеку, по учению 2-ой Мак. книги, дозволяется обладание имуществом (III, 10), но осуждается незаконный захват чужого богатства (III) и крайнее любостяжание (VIII, 11, 25).

Перейдем теперь к учению 2-ой Маккавейской книги об обязанностях человека к ближним. Здесь, на первом месте, ставится уважение к ближним. В ближнем должно быть уважаемо высокое достоинство природы человеческой, так как Творец мира, Который образовал природу человека, устроил

происхождение всех (VII, 23). Вот почему, хотя пороки Антиоха презируются и виушают к себе отвращение (IX), но сам он все же заслуживает сострадание, как несчастный, который не понимает и не хочет хранить своего человеческого достоинства; младший брат из Маккавейских мучеников желает Антиоху, хотя и в муках и карах, исповедать единого истинного Бога (VII, 24, 37). Порок, противный этой добродетели, есть неуважение, по которому за ближним не хотят признать никакого достоинства. Так именно обращался Антиох с иудеями, приказывая убивать их, если они не откажутся от своей веры и своих убеждений (VI и VII).

Уважая своего ближнего, человек, тем самым, уже и любит его, так как любовь к ближнему состоит в желании ему всякого блага и в стремлении всяческим способом содействовать его благосостоянию душевному и телесному. Конечно, 2-я Мак. книга дает нам учение о любви к ближним не в той форме и степени, в какой известна она нам, христианам, т. е. в смысле любви к врагам, ибо последнее составляет особенную черту христианской любви к ближним. Но об отдельных видах любви к ближним, доступных ветхозаветному человеку, 2-я Мак. книга говорит достаточно ясно. Из отдельных видов любви к ближним, 2-я Мак. книга отмечает справедливость и милосердие. Насколько справедливость выражается в сообщении ближним наших мыслей, она есть правдивость или истинность; насколько она выражается в наших чувствованиях к ближним, она есть искренность; а насколько она выражается в практических действиях и отношениях наших к ближнему, она есть честность. Речи мучеников: Елеазара, братьев и матери их полны истины и чужды всякого притворства, обмана и лицепрятия (VI и VII); напротив, поступки язычников отличаются вероломством (XV, 10). Искренностью, согласием и миролюбием дышат отношения иудеев к язычникам, про иоппийцев же говорится в книге, что они совершили следующее безбожное дело: они пригласили живущих с ними иудеев с их женами и детьми войти в приготовленные ими лодки, как бы не имея против них никакого зла; когда же они согласились, ибо желали сохранить мир и не имели никакого подозрения, тогда, по общему приговору города,

иоппийцы, отплывши, потопили их, не менее двухсот человек; поступок этот называется жестокостью (XII, 3–5). Речь Алкима в собрании совета перед царем Димитрием полна притворства и крайнего лицемерия; этот его поступок, очевидно, и отмечается автором книги, как поступок нечестный (XIV, 3–2). Точно также и поступок бывших с Симоном, за деньги отпустивших врагов, называется прямо предательским (X, 19–21). Точно таков же поступок и Иасона, нещадно производившего кровопролитие между своими согражданами (V, 6).

Другой вид любви к ближним – милосердие. Милосердие к ближним, или благодать, выражается в следующих формах: утешение больных и опечаленных, благотворительность нуждающимся (духовно или телесно), терпение к согрешающим и прощение провинившимся против нас. О милосердии первого рода ясно говорит поступок Иуды, который после победы над Никанором при помощи Бога, начавшего являть иудеям милосердие, и сам поспешил также оказать дела милосердия: после субботы он уделил из добычи увечным, вдовам и сиротам... (VIII, 28).

Пример же прощения согрешающим против нас, являет собою младший из мучеников-братьев: предупреждая Антиоха, что он по суду Божию понесет праведное наказание, младший брат лично от себя прощает Антиоха, ибо высказывает ему пожелание самого лучшего блага – исповедания им единого Бога (VII, 37).

Наряду с уважением и любовью – обязанностями человека, по отношению к ближним общего характера – 2-я Мак. книга отмечает также обязанности человека по отношению к ближним и частного характера, каковы: попечение о душе ближних, т. е. о просвещении ближних и об утверждении их в доброй нравственности, попечение о здоровье и имуществе их и попечение о чести ближних.

Нежное и горячее попечение о просвещении ближних и об утверждении их в доброй нравственности, являет собою старец Елеазар. Он хорошо понимал трудность этой обязанности, почему прежде старался сам приобрести и усвоить здравые и основательные понятия о необходимых и спасительных истинах,

– ибо был он из первых книжников, муж, уже достигший старости (VI, 18). Елеазар явил собою пример, или, вернее, идеал учителя ближних. Это хорошо видно из следующих слов Елеазара: «Мужественно расставаясь теперь с жизнью, сам я являюсь достойным старости, а юным оставляю добрый пример охотно и доблестно принимать смерть за досточтимые и святые законы» (VI, 27–28).

Желанием просвещения ближних дышит и речь Иуды Маккавея к воинам (VIII, 17–21). Таким же ревнителем закона, попечителем о соплеменниках и благодетелем города, имевшим в виду пользу каждого и всего народа, был первосвященник Ония, который, за это попечение о ближних, умер смертью мученика (IV, 2, 5, 34).

Обязанности просвещения ближних противопоставляется ложь или произвольное искажение истины, с намерением обмануть ближних и ввести их в заблуждение и через то причинить им вред. Лживы были речи Алкима, в чем убедился даже и Никанор (XIV, 5, 11, 24).

Обязанности же распространения и утверждения между ближними нравственности, противопоставляются беспечность и нерадение о нравственном состоянии ближних и, в особенности, соблазн. Про Иасона 2-я Мак. книга говорит, что он, нарушая законные учреждения, вводил противные закону обычаи. Намеренно под самую крепость построил он училище для телесного упражнения юношей и, привлеки лучших из юношей, подводил их под срамную покрывку. Так явились склонность к эллинизму и сближение с иноплеменничеством, вследствие непомерного нечестия Иасона, этого безбожника, а не первосвященника, так что священники перестали быть ревностными к служению жертвеннику (IV. 12–14).

Далее, частною обязанностью по отношению к ближним является попечение о жизни, здоровье и имуществе ближних. Всем этим прославился тот же благочестивый первосвященник Ония, который заботился так усердно и о спасении своих ближних (IV, 2–5, 33); он явился ревностным хранителем имущества вдов и сирот (III, 10–12), защищая их от притязаний царя и его посланного – Илиодора; заботою о сохранении

здоровья ближних отличался и Иуда Маккавей (VII, 30). Иуда Маккавей даже и во время войны щадил врагов, проявлявших ему покорность (XII, 29–31).

Обязанности хранить здоровье и имущество ближних 2-я Мак. книга противопоставляет небрежение о жизни, здоровье и имуществе ближних: воровство и, в особенности, человекоубийство, которое есть насильственное прекращение жизни ближнего без всякого на то права.

Иасон и Менелай, видимо, не жалели народных денег, когда прибавляли царю целые сотни талантов серебра за право быть первосвященниками (IV, 8, 24). Менелай не стеснялся на народные деньги производить подкупы (VI, 45). Он, похитив из храма золотые сосуды, употребил их на подкупы и подарки, при этом часть их продал в Тире (IV, 32).

Также Лисимах, с соизволения Менелая, украл множество золотых сосудов (IV, 39–40). Далее, Менелай, удержав за собой подкупами власть, сделался даже жестоким врагом граждан; по просьбе Менелая Андроник убил первосвященника Онию (IV, 34). Но еще большею порочностью, в этом отношении, отличался Иасон, нещадно производивший кровопролитие между своими согражданами (V, 6), не говоря уже о том, что он многих разорил, изгнав из отечества (V, 9). Но по человекоубийствам и всяким злодеяниям 2 Мак. книга особенно отмечает хорошо уже известного нам Антиоха Епифана (VI, VII).

В тесной связи с заботой о здоровье и имуществе ближнего стоит забота о чести и добром имени ближнего. Все мученики Маккавейские и все борцы за отеческие законы ревновали именно о чести имени своего народа – своих ближних.

Менелай же, Иасон, Алким и др., им подобные, напротив, наряду с подкупами употребляли клевету и злоречие. Для характеристики клеветы и ее погубных, для благосостояния ближнего, целей, достаточно вспомнить речь Алкима в собрании совета перед царем Димитрием и то, как Симон клеветал на Онию (XIV, 5–11; IV, 1).

Кроме указанных нами частных обязанностей по отношению к ближним, 2-я Мак. книга говорит еще о частных обязанностях другого рода, кои определяются различными состояниями и

отношениями, в какие поставляются люди в жизни. Эти состояния и отношения, обыкновенно, бывают тройкого рода: каждый человек может быть рассматриваем или как член церкви, или как член гражданского общества, или как член семейства. Отсюда, частные обязанности каждого человека к ближним разделяются на обязанности в отношении церковном, в состоянии гражданском и в обществе домашнем или семейном.

Исследуемая нами 2-я Мак. книга, обязанности к ближним, в отношении церковном и в состоянии гражданском не рассматривает отдельно, так как всюду проводит идею иудейско-теократического мировоззрения, по которой весь Израиль— Божий удел, Божье достояние⁴⁴⁸.

Лица священной иерархии, будучи непосредственными слугами Божиими, в тоже время, являются и светскими начальниками над народом. Итак, 2-я Мак. книга, рассматривая частные обязанности к ближним в церковно-гражданском отношении, останавливается на взаимных отношениях между иерархией и народом.

Иерархия ветхозаветная, по учению 2-ой Мак. книги, состоит из первосвященника и священников. Первосвященник является главным посредником между Богом и народом. Илиодору от Бога предстали юноши и сказали ему: «Воздай великую благодарность первосвященнику Онии, ибо для него Господь даровал тебе жизнь» (III, 33). Первосвященник приносит умиловительную жертву за грехи народа (III, 33); первосвященник является главным хранителем храма Иерусалимского и всех сокровищ, в нем находящихся (III, 10—15); первосвященник учит и управляет народом и непосредственно и через священников (IV, 13—14); первосвященник принимает послов от царей, коим, в политическом отношении подчинялись евреи (III, 9); первосвященник же отправляется к царю для разбора недоразумений своих с народом (IV, 5), от которого (царя) и получает, за известную сумму денег, право быть первосвященником (IV, 8, 24). Священники, уже в зависимости от первосвященника (IV, 14), приносили жертвы и также

молились за народ (III, 15), они же, при жертвоприношениях, воспевали торжественные песни (I, 30). Народ был в послушании у своих первосвященников (III. 16–20).

Около первосвященников, по учению 2-ой Мак. книги, стоят старейшины (XI, 27), в военное же время выступал из народа вождь, как, например, Иуда Маккавей, который руководил воинами, говорил им речи перед битвой (XV, 8–11); он же входил в переговоры с неприятелем и заключал мир (XIV, 20–23); он же производил и суд как над своими воинами (X. 22), так и над пленными врагами (XV, 29–33).

Иуда Маккавей являлся, как и первосвященник, посредником между Богом и народом (XV, 12–17). Из обязанностей к ближним, в обществе домашнем или семейном, 2-я Мак. книга указывает на взаимные обязанности родителей и детей. По учению 2-ой Мак. книги, обязанность родителей по отношению к детям – вскармливать и воспитывать их. Мать мучеников говорит младшему сыну: «Сын! сжался надо мною, которая девять месяцев носила тебя во чреве, три года питала тебя молоком, вскормила и вырастила и воспитала тебя» (VII, 27). Судя по тому, что все дети ее охотно отдали душу и тело за закон, данный через Моисея, не трудно видеть, что воспитание детей было религиозно-нравственное. Видно это и из того, что 2-я Мак. книга говорит с негодованием об устройстве Иасоном, под крепостью, училища для телесного упражнения юношей, вследствие чего явилась склонность к эллинизму (IV. 12). Из поступков еврейских женщин, из речей и мученической смерти матери Маккавеев не трудно заключить, что таковое же религиозно-нравственное воспитание было еврейских детей и женского пола (III, 19; VI, 10). Обязанность детей к родителям заключается, по учению 2-ой Мак. книги, в почтительности и послушании. Младший брат из мучеников даже не дал договорить матери, умолявшей его принять мучение – «когда она еще продолжала говорить, юноша сказал: чего вы ожидаете? Я не слушаю повеления царя»... (VII. 30).

Приведем, наконец, нравственное учение 2-ой Мак. книги об отношении к неверующим и иноверцам. Общая для всех обязанность сохранять веротерпимость состоит в том, чтобы не

стеснять свободы совести иноверцев, быть снисходительными к религиозным их убеждениям, иметь снисхождение к самым их заблуждениям, слабостям и недостаткам и не позволять, по отношению к иноверцам, никаких мер насилия и преследования. Сохранение веротерпимости не дает, конечно, права человеку оставаться равнодушным к заблуждениям ближнего; напротив, оно налагает прямую обязанность стараться о вразумлении ближних и обращении их на путь истины. При исполнении этой обязанности, в отношении к иноверным, неверующим и заблуждающимся, особенно должно остерегаться, чтобы и самому не увлечься их заблуждениями. Понятно, что такое отношение к иноверцам возможно только при политическом равенстве всех членов известного общества между собою и особенно тогда, когда иноверцы являются в известном обществе и в меньшем числе и с меньшими правами. Но при других отношениях, когда иноверцы являются в обществе господствующими, тогда, очевидно, людям, исповедующим истинную религию, всю силу свою нужно употреблять на то, чтобы сохранить свою веру от влияния иноверцев, особенно когда последние стремятся к такому влиянию или даже – к прямому гонению истинной веры.

В таком, именно, положении оказались палестинские иудеи, за период времени, описываемый 2-ю Мак. книгой. Эллинская цивилизация и культура в лице сирийских завоевателей относилась самым оскорбительным образом к религиозному чувству палестинских иудеев.

Так, про Антиоха говорится, что он «послал одного старца, афинянина, принуждать иудеев отступить от законов отеческих и не жить по законам Божиим, а также осквернить храм Иерусалимский и наименовать его храмом Юпитера Олимпийского, а храм в Гаризине, так как обитатели того места пришельцы, храмом Юпитера Странноприимного. Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бедствие. Храм наполнился любодейством и бесчинием от язычников, которые, обращаясь с блудницами, смешивались с женщинами в самых священных притворах и вносили внутрь вещи недозволенные. И жертвенник наполнили непотребными, запрещенными законом

вещами. Нельзя было ни хранить субботы, ни соблюдать отеческих праздников, ни даже называться иудеем. С тяжким принуждением водили их каждый месяц, в день рождения царя, на идольские жеривы, а на праздник Диониса принуждали иудеев в плющевых венках идти в торжественном ходе в честь Диониса. Такое повеление вышло и соседним эллинским городам, по наущению Птолемея, чтобы они так же действовали против иудеев и заставляли их приносить идольские жертвы, а не соглашавшихся переходить к эллинским обычаям убивали. Тогда-то можно было видеть настоящее бедствие. Две женщины обвинены были в том, что обрезали своих детей; и за это, привесивши к сосцам их младенцев и пред народом проведши по городу, низвергли их со стены. Другие бежали в ближние пещеры, чтобы втайне праздновать седьмой день, но, быв указаны Филиппу, были сожжены, ибо несправедливым считали защищаться по уважению к святости дня (VI, 1–11).

Если к приведенному добавим те пытки и мучения, коим Антиох подверг Елеазара, братьев-мучеников и их мать, то более жестокого гонения и преследования за веру, со стороны иноверцев, трудно себе даже и представить. При таких условиях вполне понятно, что 2-я Мак. книга, по разбираемому вопросу, говорит только об одном, – чтобы всеми мерами оберегать свою веру от влияния иноверцев и защищать центр иудейского культа – священный храм от них, даже и с оружием в руках. «Тогда, – говорит книга, – Маккавей собрал бывших с ним, числом шесть тысяч, мужей и увещевал их не страшиться врагов и не бояться множества язычников, несправедливо идущих на них, но мужественно сражаться, имея пред глазами несправедливо нанесенное ими оскорбление святому месту и разорение поруганного города и нарушение праотческих учреждений» (VIII, 16–17).

Всякое сношение иудеев с иноверцами, поскольку те продолжали преследовать иудейскую веру, считалось осквернением (V, 27). Но как только иноверцы прекращали гонение на веру иудеев, последние клали свое оружие и вступали с ними в договоры (XI) и предавались мирным занятиям. И вообще, если иноверцы в каком-либо месте

относились к иудеям с «благорасположением», то и иудеи платили им тем же (XII, 29–31; XIV, 20–25). Но все это продолжалось только до того времени, когда иноверцы не трогали веры иудеев, в противном случае снова возгоралась борьба и даже ненависть к иноверцам. Про Никанора говорится, что он душевно расположился к Иуде, ничего не стал делать неуместного, и началась для обоих народов – и сирийцев и иудеев – мирная жизнь. Но как только Никанор, под давлением Димитрия, переменил свое отношение к иудеям и пригрозил сравнять с землей храм Божий, раскопать жертвенник и воздвигнуть, вместо него, славный храм Диониса, сейчас же снова возгорелась борьба между иудеями и иноверцами. Когда же в этой борьбе сирийцы были побеждены и сам Никанор был убит, то тот же Иуда, который прежде входил в переговоры с Никанором и примирялся с ним, теперь «дал приказание, чтобы отсекли голову Никанора и руку с плечом и несли в Иерусалим. Пришед туда, он созвал одноплеменников и поставил пред жертвенником священников, призвал и тех, которые находились в крепости. И, показав голову скверного Никанора и руку злохульника, которую он простирал на святой дом Вседержителя и превозносился, приказал вырезать язык у нечестиваго Никанора, и, раздробив его, разбросать птицам, руку же безумца повесить против храма» (XV, 80–38).

Но и при всей ненависти к иноверцам, когда с их стороны грозила опасность отечественной вере или шло прямое гонение на веру иудеев, последние, даже во время пыток и мучений за веру, относясь с крайним презрением к эллинской цивилизации и языческим верованиям, к исповедникам их, все-таки не оставались равнодушными, и сами, расставаясь с жизнью, своим мучителям желали обращения на путь истины. Самый младший брат из Маккавеев в своей предсмертной речи призывает Бога, чтобы Он скоро умилился над народом и чтобы Антиох, хотя в муках и карах, исповедал, что Он един есть Бог (VII, 37).

Представленное нами догматическое и нравственное учение 2-ой Маккавейской книги достаточно ясно говорит о том, как и насколько отразилось ветхозаветное домостроительство

Божие в сознании автора книги. За некоторыми исключениями (например, рассказ о самоубийстве Разиса, переданный в сочувственном тоне), учение 2-ой Мак. книги верно отображает в себе ветхозаветное Божие домостроительство. И с этой стороны, исследуемая нами книга, имеет, конечно, то богословское значение, что свидетельствует о верности иудеев после пленного периода закону Моисееву и отеческим преданиям. Но несомненно, что догматическое и нравственное учение 2-ой Мак. книги имеет особое богословское значение, как точная характеристика состояния и мировоззрения, собственно, палестинских иудеев.

Мы уже выше говорили, что после плена Вавилонского часть иудеев переселилась в Египет как в Александрию, главный центр эллинской цивилизации, так и в другие, вновь основанные, города с кипучею торговою деятельностью. Таким образом, иудеи после плена Вавилонского разделились на две половины – иудеев палестинских и иудеев александрийских; центром первых был Иерусалим, а центром вторых – Александрия. Указали также мы и на образование, за это время, у иудеев богословской литературы двух направлений – иудейско-александрійской и иудейско-палестинской, благодаря чему даже и греческий язык, употреблявшийся в той и другой литературе, получил в каждой своеобразный отпечаток. Сказали мы и о том, какие условия способствовали выработке особого мировоззрения иудеев александрийских и как отразилось это в их литературе. Но несомненно также, что особенное положение и палестинских иудеев, за этот период, не могло не повлиять на их мировоззрение, а это последнее должно было отразиться и, действительно отразилось, в догматическом и нравственном учении 2-ой Мак. книги, как произведения палестинского иудейства, написанного в Палестине в конце 2-го века до Р. Х.

По приведенному нами догматическому и нравственному учению 2-ой Маккавейской книги и по всему ее содержанию, состояние и мировоззрение палестинских иудеев, за последние два века до Рождества Христова, представляются в таком виде. Палестинские иудеи живут в родной стороне, где священный град Иерусалим и каждое место живо напоминают им их

отечественную историю; живут палестинские иудеи вблизи благоговейно чтимого ими храма Божия, как единственного на всей земле (III, 12) места благодатного присутствия Его, под глубокими впечатлениями каждодневно совершающегося в нем богослужения, с его священными, религиозно-патриотическими песнопениями и торжественными жертвоприношениями. Все палестинские иудеи составляют одно цельное, одноплеменное и единоеверное, одинаково настроенное и одинаково воспитанное общество, одну нацию. Эта нация управляется от имени верховного Владыки мира и Царя Израилева видимыми представителями и священнослужителями Его – первосвященниками по законам, данным Самим Богом (IV, 17). Со времени греко-македонского владычества, палестинские иудеи входят в многообразные соотношения с господствовавшими над ними эллинами. Но палестинские иудеи познали, уже в плену Вавилонском, горьким опытом, какое неоцененное благо, для них, заключается в верности завету Иеговы и какое великое зло – в союзах с языческими народами; они хорошо знали, что как только они изменяют Иегове и забудут Его закон, то неизбежно станут рабами азиатских деспотов, а потому они употребляют все силы свои, чтобы сохранить религиозно-национальный характер свой во всей целостности и беспримесной чистоте. Поселившись после плена снова в земле своих отцов, палестинские иудеи стараются тесно соединить, в своем сердце, религию с патриотизмом, веру и любовь к Богу – с любовью к отечеству (XIV, 14).

В Палестине иудей представлял себя вастоящим господином своей отечественной страны; отсюда у него, естественно, было страстное стремление к политической независимости. Но так как, палестинским иудеям, в после пленное время, все-таки не удавалось освободиться, совершенно, от власти иноземцев, то они, естественно, переживали тяжелое и горькое чувство, порождаемое исполненным глубоких противоречий религиозно-политическим своим положением. Палестинские иудеи, с одной стороны, по духу признавали себя выше всех других народов, многобожие и идолопоклонство которых, в их глазах, справедливо,

представлялось глупым и омерзительным (XV, 32); они чувствовали себя единственным богоизбранным и богоугодным народом, уделом Божиим, народом святым (II, 17; XIV, 15; XV, 24); но, с другой стороны, они хорошо видели, что они только игрушка в руках азиатских деспотов, что они должны были подчиняться язычникам, подчиняться тем, кого они, естественно, презирали. Это тяжелое и горькое чувство особенно стало раздражительным у палестинских иудеев со времени греко-македонского владычества, и у них стала развиваться ненависть к чужестранцам; на всякий элемент, особенно эллинский, вторгавшийся в их среду, палестинские иудеи смотрели не иначе, как на врага своего отечества, а вместе с тем и врага своей веры. Тем более и естественнее развивалось такое чувство у палестинских иудеев, что эллинская цивилизация и культура, в лице сирийских властителей, действительно заявила себя, в отношениях к иудейским верованиям, законам и народным обычаям, в формах самых отталкивающих, грубо насилующих и оскорбляющих национально-религиозное их чувство, или в формах увлекательных только для одной чувственности, что вносило в жизнь иудеев одну порчу и растление нравов (IV, 13–15). Сирийский эллинский цивилизатор палестинских иудеев Антиох Епифан представлялся им не иначе, как врагом Божиим и Его царства, «противоборствующим Богу», а иудейская партия эллинистов, которая, не столько по внутренней разумно сознанной потребности духа, сколько по внешним политическим расчетам и, еще более, по видам личного властолюбия, вопреки настроению общенародного духа, усиливалась ввести в народную жизнь формы эллинской жизни, как-то: гимназии, празднества и церемонии в честь богов (IV, 12–13; VI, 7), – заклеяна была позорным именем беззаконников и предателей отечества (IV, 10) и др.

Таким образом, стремление к возможной целостности и беспримесной чистоте своей национальности и своей веры, с отрицанием всего инородного, как языческой нечистоты, составляет постоянную характеристическую черту палестинского иудейства, за обозреваемый 2-ой Мак. книгой

период времени. Почтенный иудейский ученый Монтефиоре верно утверждает⁴⁴⁹, что после Вавилонского плена в соприкосновение и под влиянием многообразных обстоятельств родился на свет тот «типически» иудей, который не интересовался ни политикой, ни литературой, ни философией, ни искусством; он знал только одну Библию, чтением которой исчерпывался весь его духовный интерес. Это исключительно консервативное направление иудейского духа в Палестине, общее палестинским иудеям (за исключением единичных случаев), с особенно силою развито было в многочисленном образованном классе иудеев, который стоял во главе народного образования и был главным двигателем и руководителем народа, пользовавшимся, со стороны последнего, большим уважением (VI, 18; XIV, 37), в классе книжников и законников палестинских, этих строгих блюстителей закона, ревнителей отеческих преданий, страстных патриотов и врагов всего иноземного.

Конечно, в этом строго консервативном направлении палестинских иудеев и состоит главное его достоинство и его историческое значение. Через этот консерватизм достигалась одна из существенных целей, входящих в божественное предназначение еврейского народа, именно – сохранение в человечестве и для человечества, насажденной в еврейском народе истинной приготовительной религии со всеми ее существенными элементами: верою в Бога Творца и Промыслителя мира, сознанием греха и удаления человека от Бога и надеждою обетованного искупления и примирения с Богом.

Но, в этом же консервативном направлении палестинских иудеев, доведенном ими до крайности, заключается и главный его недостаток, сделавший палестинских иудеев неспособными к дальнейшему духовному развитию.

Палестинские иудеи не только стремились к верному и точному сохранению в жизни всех установленных законом форм жизни, во всей их целостности до мельчайших подробностей, но в этом одном поставляли и всю цель своей жизни, все свое моральное достоинство; особенно, в лице своих книжников и

законников, они дошли до того, что на установленные законом формы жизни стали смотреть не как на временные, только приговорительные, а как на постоянные нормы жизни, имеющие безусловную нравственную цену, почему и привязались к этим формам всем сердцем своим так, что эти формы жизни закрыли собою пред ними доступ к высшему духовному совершенству, вследствие чего палестинские иудеи потом и оказались неспособными усвоить новое совершеннейшее откровение Божие, принесенное на землю Мессиею – Иисусом Христом. Исполняя до точности различные предписания закона и со страхом удаляясь от соприкосновения со всем, что вне закона и отеческих преданий, как от нечистоты, придумывая для себя сверхдолжные дела и добродетели и строго их исполняя, палестинские иудеи и, особенно их книжники и законники, стали воображать себя совершенно праведными и чистыми перед Богом, вполне богоугодными сынами Божиими и ожидали себе только награду за свою святость; они, очевидно, нисколько не думали о внутреннем спасении своего духа от греха, о духовном искуплении и примирении с Богом. Твердо помня только одно, что они – «избранный народ», которому должны послужить все другие народы, иудеи сильно развили в себе узкий религиозный эгоизм, украшенный пышными цветами фанатизма и высокомерия. О таком, именно, направлении мыслей и религиозного чувства палестинских иудеев слепого периода, ясно свидетельствует полное отсутствие, в исследуемой нами 2-ой Мак. книге, какого-либо точно высказанного мессианского упования⁴⁵⁰. Все это явилось результатом особо сложившихся условий в жизни палестинских иудеев слепого периода.

Этот существенный недостаток мировоззрения палестинских иудеев и условия, способствовавшие его появлению и развитию, и отобразились в литературе палестинско-иудейской слепого периода и, в частности, в разбираемой нами 2-ой Мак. книге.

Таким образом, богословское значение 2-ой Мак. книги заключается не только в том, что она, за некоторыми исключениями, верно отобразила в себе ветхозаветное

домостроительство Божие так, как последнее раскрыто в боговдохновенных книгах, но и в том, что она отобразила в себе состояние и мировоззрение иудеев, собственно палестинских, в после пленный период их жизни, и, еще частнее, 2-я Мак. книга имеет то значение для богослова, что дает ему ключ к разумению того, на первый раз загадочного, факта, каким образом иудеи, народ, Богом избранный, Богом хранимый, народ – ревнитель Моисеева закона и его различных постановлений, народ, существенное предназначение которого было сохранить веру в Искупителя и, когда Он придет, принять Его, каким образом такой народ дошел до такого состояния, что не принял явившегося в среде его Иисуса Христа, отверг Его проповедь и Самого Его распял на кресте.

Примечания

¹ - Contra Appion. т. 8.

² - Praefatio in libros Solomonis. Migne. Patr. ser. lat. t. 28, col. 1243.

³ - Подробное исследование истории ветхозаветного канона в христианской церкви см. в «Общем историко-критическом введении в священные ветхозаветные книги» проф. П. Юнгера. гл. 4, стр. 143–218.

⁴ - Tischreden Bd. 62. s. 131. Цит. по D. O. Zückler: «Die Apokryphen des Alten Testaments». München. 1891. s. 95.

⁵ - Почти все исследователи 2 Мак. книги не признают никакой внутренней связи межд, стоящими в начале книги письмами и историей, и рассматривают эти две части совершенно отдельно одну от другой.

⁶ - «Иуда, прозываемый Маккавей» (Ιουδας ο χαλουμενος Μακκαβαιος) I Мак. 2:4; 3:1; 5:24; 8:20; и т. д.

⁷ - 2 Макк. 8:5,16; 10:1,16,19,21,25,30,35; 11:6,7,15; 12:19,20; 13:24; 14:27,30; 15:7,21.

⁸ - Древние толкователи почти все придерживались того мнения, что прозвание Маккавея, написанное 'כמ – представляет монограмму из начальных букв четырёх слов, взятых, будто бы, Иудею из кн. Исх. 15:2 и вышитых на знамени патриотов (Французский шрифт) Mi Kamoka Báelim Iehova, M K B I, "מי כמוך בעוצמה, אדוני" – кто подобен тебе в сильных, Господи (quis similis Tibi in fortibus, Domini – по переводу Вульгаты); или это была монограмма, составленная из первых букв четырёх слов "מתתיה הכומר, בנו של ג'ון" – Maththatheyah Kohen Ben Jokhanan – «Маттафия священник, сын Иоанна». Но по словам Андре (Les Apocryphes de l'Ancien Testament. Florence 1903 г.) это не заслуживает одобрения. Правда говорит он, финикияне составляли условные имена из заглавных букв нескольких слов, но у евреев этот обычай распространился гораздо позднее (ef. Winer. Bibl. Realwörterbuch, art. Judas Makkabi. Grimm, op. cit. p. X; у Андре 64 стр.). Эти два словопроизводства находятся

также в противоречии с греческой орфографией: »Μακκαβαίος"; "к« греческое соответствует еврейскому »р" куф, а не "з" каф, которые мы имеем в ןרמר – katocha и в ןהן – kohen; кроме того – греческая орфография имеет даже два «кк». Куртис производит его от מרמ from корня מרמ гасить, вроде «истребитель», т. е. который раздавливает неприятельские полки, как горящий фитиль лампы. Но, в этом случае, говорит Андре, термин „Μακκαβαίος» (латинское – Machabaeus) нужно переделать, а такой вариант находится только в нескольких местах Венецианского кодекса (2 Макк. 2:19; 10:1,16,19) и у Иосифа (Ant. lud. 12:6.1.). Это толкование еще менее удовлетворительно. (Андре, 63 стр.) Андре приводит свое толкование слова Маккавей. Попробуем, говорит он, поставить другую гипотезу, сознаваясь вполне, что она мало вероятна. Имя «Маккавей», быть может, просто причастная форма Aph'el, произведенная от глагола ארפ, который, между прочим, означает: отмечать, назначать номинально; отсюда еврейское выражение ארפ (Амос. VI, 1), «избранные, отмеченные народом; арабское – военачальник, принц. Таким образом слово «Маккавей» обозначало бы: «тот, кто был назначен военачальником». Это предположение подтвердилось бы следующим отрывком из; Макк. 2:66.: «И Иуда Маккавей, храбрость которого известна от юности, будет вашим воинственным вождем: он поведет народ в сражение». (См. у Иосифа Гориона. «О сын мой Иуда, носящий за свою храбрость имя Маккавея!»). Греческая транскрипция могла бы происходить оттого, что поставлено гиперболическое множественное число (множественная форма превосходной степени), так как Иуда был «чрезвычайный вождь» или «наилучший из военачальников». Это прозвище могло быть ему дано в момент высшего энтузиазма. Другие Маккавеи, тоже сделавшись вождями, естественно разделяли прозвище своего брата. Переходя во всеобщее достояние, слово утратило свой первоначальный смысл. Сирийская транскрипция «'רפ» не может опровергнуть гипотезы гиперболического множественного числа, так как эта версия сделана по LXX. (У Андре, Les Apocryphes de L'Ans. T.). Некоторые другие, еще более

неудачные толкования имени «Маккавеев» приводит Гедкэ во вступлении к апокрифическим книгам Ветхого Завета (стр. 35). У Иосифа Флавия и в талмуде, герои – сыновья и потомки Маттафии очень часто называются Асмонеями. (Iosephe, Ant. Iud. XIV. 16, 4: „η Αδαμωναίων γενεσ; XX, 8, II: οἱ παῖδες; XX, 10: οἱ τῶν Αδαμωναίων παιδων ἐκγονοι. Josephus Gorionides p. 66, 159, 443 תשמרבים или תשמובא בכי ef Bartolocci, Библия раввинская т. 1, стр. 385. Все они это имя произвели от прозвания деда Маттафии, который, по словам Иосифа (Древн. Иуд. XII, 6. 1), назывался «Αδαμωναίος. Этимология этого слова מַשֵּׁל – «великий, знаменитый человек».

⁹ - Bertholdt. Historischkritische Einleitung in sämmlliche kanonische und apokriphische Schriften des Alten und Neuen Testaments, s. 1040. Erlangen. 1813.

¹⁰ - Kommentar über die Büch, der Maccabäer. Leipzig, 1875. s. 13.

¹¹ - У некоторых исследователей принимается иное деление этой части книги. Так Эйхгорн (Einleitung in die apokryphischen Schriften. Leipzig. 1795, s. 249–250) принимает искусственное деление на три части и основывает такое деление на совершенно внешних признаках: на времени царствования сирийских царей, при которых происходили описываемые в книге события. Таким образом, первая часть, по Эйхгорну, содержит историю событий при Селевке (гл. III–IV, 7), вторая часть – при Антиохе Епифане и его преемнике Антиохе Евпаторе (IV, 8–XIII, 26) и третья – при Димитрии Сотере (XIV, 1–XV, 37). Остальное принадлежит прологу и эпилогу. Такого же искусственного деления этой части держатся некоторые и новейшие исследователи книги. Так, Шклер историческую часть книги делит на пять отделов, которые, по его словам, по сущности содержания, вероятно, должны были соответствовать пяти книгам утраченной истории Иасона Киринейца. I часть. Покушение Илиодора на ограбление сокровищ храма при Селевке IV, а также начало гонений при Антиохе Епифане (III, 1–V, 27). II часть. Осквернение храма Антиохом Епифаном и последующие гонения и мученики (VI, 1–VII, 42). III часть. Борьба за свободу иудеев против Антиоха Епифана под

предводительством Иуды Маккавея вплоть до самой смерти царя (VIII, 1–X, 9). IV часть. Войны Иуды Маккавея с Антиохом Евпатором (X, 10–XIII, 26). V часть. Войны Иуды Маккавея с Димитрием I до смерти Никанора (XIV, 1–XV, 36). Затем следует краткий эпилог компилятора (XV, 37–39). (Die Apokryphen des Alten Testaments... D. Otto Zöckler. München. 1891 s. 90). Андре, сказав о письмах в книге, и о вступлении, говорит: самая книга включает четыре части: А (III, 1–IV, 6) – неудавшаяся попытка Селевка IV Филадельфа († 175 г.) завладеть сокровищами Иерусалимского храма; В (IV, 7–V, 27) – жизнь эллинистов в Иерусалиме и интриги жрецов при Антиохе Епифане, который вмешивается в дела Иудеи; С (VI, 1–VII, 42) – происшедшие из этого гонения и мученики: Елеазар, мать с семьей сыновьями; D (VIII, 1–XV, 36) – образ действий и деяния Иуды Маккавея. Сам автор подразделяет эту последнюю часть на три периода: а) VIII, 1–X, 9 – войны в царствование Антиоха Епифана IV; б) X, 10–XIII, 26 – войны при Антиохе Евпаторе; в) XIV, 1–XV, 36 – войны при Димитрии I Сотере до смерти Никанора в 161 г. Наконец, краткое заключение (XV, 37–39) (Les Apocryphes de l'An. Testament 1. André. Florence. 1903 г. s. 87). Мы держимся деления главного повествования на две части, как более отвечающего внутреннему духу книги, что, в свою очередь, обуславливается особыми целями её автора. Такого деления книги держатся Корнели (Introductio in libros sacros. Parisiis. 1887 г. Vol II, p. 443), Кейль (Comment, über B. B. der Maccabäer: Leipzig. 1875 г. s. 260–261), Вигуру (Руководство к чтению Библии в переводе Воронцова II-й, 2-й, вып. 1899 г. стр. 213–214) и др.

¹² - Geschichte des Volkes Israel von Vollendung des zweiten Tempels. Leipzig. 1863 г. 444 стр.

¹³ - Это приветствие ясно говорит, что здесь начало нового письма, в противном случае это приветствие, приведенное уже в первых стихах, является совершенно непонятным. Совсем безосновательно предположение, что приветствие 10-го стиха повторено ad maiorem benevolentiam significandam.

¹⁴ - Grimm. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des Alten Testaments. Leipzig. 1853. s. 35.

¹⁵ - Bruston in Stades Zeitschrift für d. Ältest.ment. Wiss. 1890. X . S. 110 f взято у Niese K . d. b. M. s. 14.

¹⁶ - Niese. Kritik der beiden Makkabäerbücher. Berlin. 1900. s. 13–14.

¹⁷ - R . Laqueur. Kritische Untersuchungen zum zweit. Makkabäerbuch. Strassburg. 1904. S. 56–58.

¹⁸ - De Maccabaeorum libris I et II quaestiones. Amsterdam. 1904 г. стр. 56–71.

¹⁹ - Bruston in Stades Zeitschrift für d. Altestament. Wiss. 1890. s. 110: взято у Niese. K. d. 6. M. s. 14.

²⁰ - Hugo Willrich . Juden und Griechen vor der Makkabäischen Erhebung. Göttingen 1895. стр. 76.

²¹ - Ibid. 76–77 стр.

²² - Laqueur. „Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch“. s. 61.

²³ - Во второй части, в отделе о подлинности первого письма.

²⁴ - Hugonis Grotii. Предисловие к 3-ой Макк. кн. и комментар. к XII, 2 и XIII, 1. „Annotitiones in Vetus Testamentum“. T. III, 1776 г. p. 320, 351, 355.

²⁵ - P. D. Huetius. „Demonstratio evangelica“. Parisiis. – 1690 r. Editio tertia. p. 312– 313.

²⁶ - Bertholdt. Historisch, kritisch Einleitung. 1813. T . III. s. 1064–1065, 1070.

²⁷ - Подробное обследование этого вопроса дано будет нами при разборе исторической достоверности книги.

²⁸ - Scholz. Einleitung in die heiligen Schriften. Köln. 1845 T . II, S. 663. Welte. Spezielle Einleit, in die deuterokanonischen Bücher des A lten Testam ents. Freiburg, in Breisg. 1844. s. 38.

²⁹ - Welte Einleit. s. 38. Мнение Grimm'a (Kurzgef. ex. Handb. t. IV , s. 165), будто автор смешал в данном месте Газару с Иазером (1-ая Макк. V, 8), не имеет за собою достаточных оснований (см. Keil'я Comment, s. 386).

³⁰ - Bertheau. „De secundo libro Maccab. disseitatio» Gotting. 1829. p. 9.

³¹ - Bertholdt. Einleit. Т . НТ, s. 1067 и 1069.

³² - Grimm. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alt. Testamentes, t. IV, s. 16.

³³ - Niese. Kritik der beiden Makkabäerbtlcher, s. 32.

³⁴ - Нам неизвестно, кто был Иасон Киринейский. Шюпер (Geschichte des Iudischen Volkes... Iason von Cyrene und das zweite Makkabäerbuch, ч. III, стр. 361) говорить: «имя какого-то Иасона Киринейца начертано на храме Тутмеса III в Египте (Πασίμενης Κυρηναίος Β Ιαδων Κυρηναίος А. переведено Сэйсом „Revue des études grecques» t. VII, 1894 p. 297). По словам Сэйса, характер писем указывает на происхождение надписи в III-м веке до Р. Хр. Рейнох добавляет, что по форме букв можно пожалуй допустить предположение, что этот Иасон и автор источника 2-ой Макк. книги одно и то же лицо. Такие бывали примеры, что на языческих храмах писались еврейские имена; но это едва ли вероятно со стороны такого строгого ревнителя веры и закона, каким был Иасон». Все, что мы знаем об Иасоне, основывается на свидетельстве автора 2 Мак. книги (II, 19) и на свойствах его произведения. Однако автор книги так переработал Иасона и так его исказил, что положительно невозможно по его произведению составить точное представление об Иасоне. Это-то и было причиною, что многие ученые составили себе ложное понятие о нем. К числу самых грубых заблуждений относится мнение Шлаттера (Iason von Kyrene. München. 1891. s. (1–2), что Иасон будто бы написал историческое произведение на основании точных современных источников, и будто его труд служит основанием для всех наших хроник и сочинений о Маккавейском восстании. Шлаттер не останавливается даже перед утверждением, что и I-ая Маккавейская книга представляет еврейскую переработку Иасона Киринейца, переведенную позднее снова на греческий язык. Прямою противоположностью приведенному взгляду Шлаттера является мнение по разбираемому вопросу Кауча, который в своем введении ко 2-ой Мак. книге так говорит: «если мы назовем автора (книги) коротко компилятором, то это не мешает предположить, что предполагаемая компиляция может быть просто псевдонимом самого автора, одной маской,

употребленной с целью привлечь больше внимания на свой труд этой ссылкой на объемистое историческое произведение». (Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Freiburg. B. und Leipzig. 1900 г. стр. 81). С большою вероятностью можно допустить предположение, что Иасон, автор пяти книг, есть одно лицо с Иасоном, упоминаемым в 1-ой Маккавейской книге (VIII, 17), сыном Елеазара, посланным Иудой Маккавеем в Рим для заключения с римлянами дружбы и союза. В оправдание такого предположения о тождестве Иасона I-ой Макк.кн. с Иасоном, автором истории в 5 книгах, можно указать на следующее: несомненно, что Иасон I-й Макк. книги также эллинист, на что указывает как его имя, так и самое посольство его в Рим, требовавшее, по тогдашнему времени, непременно от посланника знания греческого языка; затем, этому Иасону отправившемуся, в качестве посланника от иудейского народа заключать мир с Римом, которому иудейский народ, до того времени, совсем почти не был известен – этому Иасону всего естественнее было познакомить римлян с историей своего народа и особенно с историей тех славных дел Иуды Маккавея, которые последний совершил для освобождения своего отечества от жестоких преследований сирийских царей. Этою историей Иасон вполне мог надеяться возбудить в римлянах чувство уважения к иудейскому народу. Вполне понятно и то, что Иасон мог довести историю только до времени своего отправления в посольство, вот почему он не говорит ни о смерти Иуды Маккавея, ни о делах его преемников (2-я Макк. II, 20–24).

³⁵ - Eichhorn. Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments. Göttingen. 1823. S. 260–264 und 275–276.

³⁶ - Bertholdt. Historisch kritische Einleitung in sämmlliche kanonische und apocryph. Schriften des Alt. und Neuer Testaments. 1813 t. III, s. 1066.

³⁷ - Grimm. Kurzgef. exeg. Handbuch, t. IV, s. 19.

³⁸ - Niese. Kritik der beiden Makkabäerbücher, s. 37.

³⁹ - Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments, s. 275.

⁴⁰ - Bertheau. De secundo libro Maccabaeorum dissertatio. p. 12.

⁴¹ - Grimm. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch... t. IV, s. 17–18.

⁴² - Ibid. s. 17.

⁴³ - Ibid. стр. 17.

⁴⁴ - I гл. 2 ст.

⁴⁵ - Здесь автор книги проводит принцип: in eo genere quisque punitur, in quo peccavit.

⁴⁶ - H. Ewald. Geschichte des Volkes Israel bis Christus, t. IV, s. 605.

⁴⁷ - 1-ая Макк. кн. IV, 52; VI. 16.

⁴⁸ - Судя по 11-му ст. IV-ой гл., автору известен был факт отправления в Рим иудейского посольства скоро после смерти Никанора, рассказанный в VIII-ой гл. 1-ой Макк. кн., который он передает своим читателям, как уже известный.

⁴⁹ - Grimm. Kurzgel. exeg. Handbuch... t. IV, s. 11–12.

⁵⁰ - D.O. Zückler. Die Apokryphen des Alten Testaments. München. 1891. s. 93..

⁵¹ - Geiger. Urschrift und Übersetzungen der Bibel. Breslaw. 1857. s. 219–220.

⁵² - D. M. Sluys. De Maccabaeorum libris I et II quaestiones. p. 78.

⁵³ - В книге нет прямого указания, где должны были праздновать египетские иудеи этот праздник, по характеру речи и выражений видно, что они приглашались праздновать его в Иерусалиме. Заключать это можно из того, что праздник очищения храма в письмах приравнивается к празднику Кущей. Так, в стихе девятом первой главы в словах: “ἵνα αὐγῆτε τὰς ἡμέρας τῆς ἀκηνόπῃας τοῦ χασλέυ μηνός” праздник очищения храма называется праздником Кущей в месяце Хаслеве, в отличие от праздника Кущей в собственном смысле, празднуемого в месяце Тишри; в стихе же восемнадцатом праздник очищения храма прямо называется праздником Кущей (αὐγῆτε τῆς ἀκηνόπῃας). А так как закон требовал от каждого

израильянина лично являться на праздник Кущей в Иерусалимский храм, то и приглашение единоверцев египетских праздновать очищение храма, как праздник Кущей, должно было равняться приглашению их праздновать очищение храма в Иерусалимском храме.

⁵⁴ - Второзак. XII, 13–14, 26–27; сравн. кн. прор. Осии VIII, 11.

⁵⁵ - Н. Ewald. Geschichte des Volkes Israel bis Christus. Güttingen. 1852. t. IV, s. 609.

⁵⁶ - В. Niese. Kritik der beiden Makkabäerbücher, s. 12.

⁵⁷ - Les Apocryphes de l' Ancien Testament par L . E. Tony André. Florence. 1903. p. 32.

⁵⁸ - Dr. O. Zöckler. Die Apokryphen des Alten Testaments. München. 1891. s. 91.

⁵⁹ - Th. Nöldeke. Histoire littéraire de l' Ancien Testament. p. 99. Цитов. no Vigouroux. Livres saints et la critique rationaliste. T. IV. p. 622.

⁶⁰ - Commentatio hist.-crit. de fide hist. libr. Maccab. 67.

⁶¹ - Справ. I, 7 и XV, 37; I, 11–16–III, 9.

⁶² - Об этом подробно далее.

⁶³ - L. E. Tony André. Les Apocryphes de l' Ancien Testament, p. 91.

⁶⁴ - Ibid. 92.

⁶⁵ - По мнению Бертольда (стр. 1075), тем самым, который обрабатывал главный текст александрийской версии Ветхого Завета.

⁶⁶ - Kurzgef. ex. Handb. d. A. d. A. T. K . L. Grimm. Leipzig. 1857.

⁶⁷ - Eichhorn. Einleitung in das Alte Testament, s. 256.

⁶⁸ - Keil. Komment, zu Maccab. Büch. s. 269–270. (Supplement zu dem biblischen Kommentare über das Alte Testament.).

⁶⁹ - Иосиф Флавий „Antiquit. lud“. XIII, 6, p. 433.

⁷⁰ - Вигуру (Les livres saints et la crit. rationaliste. 623), рассуждая о причинах такого позднего извещения александрийских евреев, говорит: «что же тут невероятного? У

палестинских евреев могли быть свои причины, которых мы не знаем, не писать своим единоверцам раньше; кроме того, ничто не доказывает, что это – первое приглашение; очень возможно, что оно только повторяет воззвания, писанные раньше.

⁷¹ - Вернсдорф. „Commentatio historico-critica de fide hist. lib. Масс.“ 67 стр.

⁷² - Carolus Bertheau. De secundo libro Maccabaeorum dissertatio. p. 15.

⁷³ - Н. Herkenne. Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches. Freiburg im Breisgau. 1904 r. s. 44.

⁷⁴ -) Вот почему Вигуру и отмечает в примечании (стр. 199–200. «Руководство к чтению и изучению Библии – в переводе В. В. Воронцова. Москва. 1899 г»), что первое его царствование было со 166–175-ый год эры Селевкидов.

⁷⁵ - Kalmet. Commentatio. Venetiis. 1730. t. III, p. 659.

⁷⁶ - Н. Herkenne. „Die Briefe zu Beginn d. zweit. Макк. s. 44.

⁷⁷ - Иосиф Флавий. „Antiquit. lud“. XIII, 5.

⁷⁸ - Keil's Commentar ... стр. 270.

⁷⁹ - André. Les Apocryphes.... p. 92.

⁸⁰ - Vigouroux. Les livres saints et la critique rationaliste, p. 630–632.

⁸¹ - Иосиф Флавий. „Antiquit. lud.“ XII, 3. p. 399.

⁸² - Annales compl. I, 45.

⁸³ - Auctoritas. p. 215.

⁸⁴ - Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Köln. 1845–1848. s. 652.

⁸⁵ - De consensu utriusque libri Maccabaeorum. 1856. XI.

⁸⁶ - Kritik der beiden Makkabäerbücher, s. 19–21.

⁸⁷ - B. Niese. Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen zur Geschichte der Makkabäischen Erhebung. Berlin. 1900 г. s. 19–20.

⁸⁸ - Granus Licianus (9. Bonn) рассказывает о прибытии Антиоха Епифана в Гиерополис к Дикне с целью жениться на ней, при чем во время брачного пира он взял себе сокровища храма вместо приданого. (Цит. по Низе).

- ⁸⁹ - Диод. XXVIII, 3; XXIX, 15. Страб. XVI, 744.
- ⁹⁰ - Chronic, lib. 1, c. 40, 18 (Migne sr. gr. t. 19. col. 262).
- ⁹¹ - Iosephus. Antiq. XIII, c. 16. p. 450; Eusebii. Chronicorum liber prior, ed. A. Schoene. Berlini. 1875 r. p. 225.
- ⁹² - Ф. Вигуру. «Руководство к чт. и изучению Библии», т. II, выпуск 2-ой. Москва. 1899. стр. 202; в переводе В. В. Воронцова.
- ⁹³ - Iosephus. Antiq. XXI. p. 459.
- ⁹⁴ - Iosephus. ibidem, p. 460.
- ⁹⁵ - Chronic, lib. prior, ed. Schoene. p. 259.
- ⁹⁶ - Iosephus. Ant. XXI. p. 460.
- ⁹⁷ - Chronic, lib. prior, p. 261.
- ⁹⁸ - Iosephus. Ant. XXI. p. 460.
- ⁹⁹ - Chronic, lib. prior, p. 261.
- ¹⁰⁰ - Iosephus. Ant. XXIII. p. 462.
- ¹⁰¹ - Grimm. Kurzgef. exeg. Handb.... s. 23.
- ¹⁰² - Keil. Comment.... s. 271.
- ¹⁰³ - Grimm, ibid. 23.
- ¹⁰⁴ - Keil. ibid. 271.
- ¹⁰⁵ - Глава об исторической достоверности 2 Мак. книги.
- ¹⁰⁶ - Полибий. 31, II; Иос. Флавий. Ant. XII, 9, 1.
- ¹⁰⁷ - Corpus inscriptionum Atticarum. III, 1. Berlini. 1878. p. 131.
- У Ланда (Сирийск. анекдоты –мифы. L. P. Land. Anecdota syriaca. Lugd. Bat. 1862/75. tab. XI, e. cod. Britan. Mus. 14, 658) мы находим: Еламнты почитают Нани, дочь царя Еламского.
- ¹⁰⁸ - Kaulen Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testament. 1876 r. s. 244.
- ¹⁰⁹ - Cornely. Introductio in libros sacros. Paris. 1887 r. II. p. 469.
- ¹¹⁰ - Scholz. „Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern u. d. benachbarten Völkern. Regensburg. 1877 r. s. 35.
- ¹¹¹ - Keil. Comment, zu 1 Mak. s. 287–288.
- ¹¹² - De Bello Iudaico. I, 3, p. 713 (Antiquit. XIII, c. 18).

- ¹¹³ - Eichhorn. Einleit. in die Apokryphischen Sehr. s. 257–258.
Eichhorn. Einleit... s. 258. 2581
- ¹¹⁴ - D. M. Sluys. De Maccabaeorum libris I et II quaestiones.
Amsterdam. 1904. r. p. 66–67.
- ¹¹⁵ - Cf. Schürer, o. c. 13, pag. 275. „Geschichte des Iudischen Volkes“ см. у Sluys'a C. M. T. 1 et II q. стр. 67, в примечании.
- ¹¹⁶ - Stromata V, 14, 97.
- ¹¹⁷ - Praeparatio evangelica, VIII, 9. 38.
- ¹¹⁸ - K ritik , der beiden Makkabäerb. s. 24.
- ¹¹⁹ - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV s. 23, 43; Bertheau „De sec. lib. Mac.“ p. 18; Keil. Comment, s. 271.
- ¹²⁰ - Introductio in libros sacros II. P aris. 1887. 1. p. 470.
- ¹²¹ - Scholz. Einleit, in d. heiligen Schrift, d. A . und N. T . s. 662.
- ¹²² - Welte. Specielle Einleitung in die deuterocanonischen Bücher des Alten Testament. Freiburg. 1844. s. 46.
- ¹²³ - Antiquität. Iudaec. XI, 5, 7. p. 371.
- ¹²⁴ - Eichhorn. Einleit, in das A lt. Testam . s. 257.
- ¹²⁵ - Иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста беседы на Еванг. Матвея. Москва. 1864 г. I, стр. 113.
- ¹²⁶ - Гл. II, ст. 4.; см. Eichhorn, s. 256; Bertholdt. Einleit. III. s. 1059; De-W ette. s. 413.
- ¹²⁷ - Grimm. Kurzgef. IV. s. 23
- ¹²⁸ - Кроме канонич. книги Ездры должны были существовать еще другие письменные свидетельства из времен Неемии: это доказывают 2-ая Макк. fl, 13, а также кн. Неемии XII, 23.
- ¹²⁹ - Bertheau. De sec. lib. Macc. p. 20–21.
- ¹³⁰ - Welte. Einleit. s. 50.
- ¹³¹ - Wernsdorf. Proiusio. p. 10.
- ¹³² - С тр. 798.
- ¹³³ - Это предположение разделяет Кастен. (Der historische Werth des zweiten Buches der Makkabäer im Vergleich zum ersten

Buche. Programm des städtischen Gymnasiums zu Stolp. 1879. s. 3.

¹³⁴ - Все это нами подробно разобрано выше, в главе: «Идея, тенденция и цель» ... стр. 46– 59.

¹³⁵ - E. Kasten. Programm s. 10.

¹³⁶ - Это подтверждает и священное предание. Климент Александрийский знал эти письма; он намекает на 2-ю Макк. книгу I, 10 ст. в следующих словах (Stromata, V, 14. Migne. Patrologiae series graeca. IX, 145): „Ἀριστοβουλῶ οὐ μνησθῆναι δὲ συνταξομένου τῆν τῶν Μακκαβαϊοκῶν ἐπιτομὴν”.

¹³⁷ - Из нашего исследования видно, что под Антиохом во 2-ой Макк. кннге 1 гл. 13 ст; разумеется Антиох Епифан. стр. 71– 82.

¹³⁸ - Bertheau. De sec. libr. Maccab. p. 15.

¹³⁹ - Grimm. Kurzgef. exeg. Handb. s. 24.

¹⁴⁰ - Kautsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Freiburg B. und Leipzig. 1900. s. 82–83.

¹⁴¹ - Мы не можем согласиться с мнением Эйхгорна (Einleitung, s. 251), будто автор присоединил их к своему труду только для того, чтобы сохранить их от опасности совершенного уничтожения. Мы настанваем на мнении, высказанном нами уже выше, что письма подали автору книги как первую мысль к извлечению из исторического труда Иасона, так и самую идею, сообразно с которой он переделал труд Иасона.

¹⁴² - Lehrbuch d. histor-kritisch. Einleit. in d. kanonisch, und apokryphisch. Bücher des Alt. Iestam. Berlin. 1869. s. 571.

¹⁴³ - André. Les Apocryphes.... p. 96–97.

¹⁴⁴ - Опровержение рационалистического догмата «отрицания возможности чуда» – дело апологетики и в задачу нашего исследования не входит.

¹⁴⁵ - Непременное желание некоторых исследователей избежать признания чудесной стороны рассказа приводит их к произвольному извращению ясного смысла рассказа. Так, Kasten в „Der historische Werth des zweiten Buches der Makkabäer im Vergleich zum ersten Buche“. (Stolp. 1879. s. 3) объясняет чудо

с Илиодором в том смысле, что Илиодор был остановлен в своем предприятии угрожающим настроением народа.

¹⁴⁶ - X, 29.

¹⁴⁷ - Grimm. Kurzgef. exeg. Handb. IV, s. 7–8.

¹⁴⁸ - Непосредственно после ограбления храма, Антиох возвратился в Антиохию (1 Макк. I, 24; 2 Макк. V, 21); затем, приказ об эллинизировании иудеев он посылал издалека (1 Макк. I, 44; 2 Макк. VI, 1). На этом основании, а также и на том, что о возвращении его в Иерусалим не сказано ни слова, Гримм и утверждает, что Антиох Епифан не был в указанное время в Иерусалим (Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 131, – сравн. Kasten. Hist. Werth d. zw. Buch. d. Makk. s. 7).

¹⁴⁹ - F. Vigouroux. „Les livres saints et la critique rationaliste“. 4 ed. t. IV, p. 642.

¹⁵⁰ - H. Ewald Geschichte des Volkes Israel bis Christus. T. IV. s. 332. Göttingen. 1852.

¹⁵¹ - Grimm. Kurzgef. exeg. s. 8.

¹⁵² - Vetus Testamentum graecum, edit. Mölmes et Parsonis Oxonii. 1823. t. III. Мак. A. K. VI, 1 (notit. adv. 1).

¹⁵³ - Полибий говорит, что Антиох, желая овладеть сокровищами „προευετο σωατενειν επι το της Αρτεμιδος ιερον εις την Ελυμαιδα“ (Fragm. I, 31 nr. 11. – цитов. у Kasten’a, D. hist. Werth d. zw. uch. d. Makk. s. 6).

¹⁵⁴ - Syr. с. 66, цитов. по Keil’ю. Comment, s. 367.

¹⁵⁵ - Подробно см. Энц. Герцога; III т., 747–748 ст. Изд. Штуттгарт и Гамб. 1855.

¹⁵⁶ - Kurzgef. ex. Handb. IV. s. 146.

¹⁵⁷ - Comment, s. 368.

¹⁵⁸ - Polyb. Fragment. 31, 11; „Αντιοχος ... εν Ταβαις της Περσιδος εξελιπε τον βιον“ (цит. Kasten, s. 9. Der histor. Werth des zweit. Buch. d. Mak.

¹⁵⁹ - Здесь разумеется Табе в Паретацене. Keil. Comment. s. 368.

¹⁶⁰ - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 154.

¹⁶¹ - Иосиф Фл. Antiq. кн. XVII, гл. VIII.

- ¹⁶² - Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 153.
- ¹⁶³ - Рассказ об очищении Иудею Маккавейским Иерусалимского храма поставлен во 2-ой Мак. книге непосредственно за известием о смерти Антиоха Епифана. Выше (стр. 52, 97, 98) мы уже говорили о неправильности такой последовательности и указывали, в каких целях писатель это сделал.
- ¹⁶⁴ - Annales compendiarum regum et rerum Syriae, num is veteribus illustrati etc. Viennae. 1744. p. 29.
- ¹⁶⁵ - Cigoi. Historisch-chronologische Schwierigkeiten im zweiten Makkabäerbuche. Klagenfurt. 1868. s. 17.
- ¹⁶⁶ - Keil. Commentar über die Bücher der Makkabäer. Leipzig. 1885 t. III, s. 243.
- ¹⁶⁷ - Welte. Specielle Einleitung in die deuterocanonischen Bücher des A lten Testament. Freiburg im Breisgau. 1844. s
- ¹⁶⁸ - Scholz. Einleitung in die heiligen Schriften des A lt. und Neuen Testaments, t. II, s. 671.
- ¹⁶⁹ - Antiquit. Iud. 1, XII, гл. VII.
- ¹⁷⁰ - Antiquit. XII, c. VIII, p. 411.
- ¹⁷¹ - Ibid. кн. XII, VII, 6.
- ¹⁷² - Cigoi. Historisch-chronologische Schwierigkeiten im zweiten Makkabäerbuche. Klagenfurt. 1868. s. 17–18.
- ¹⁷³ - Keil. Commentar. p. 263; Eichhorn. Einl. s. 265; Grimm. Kurzgef. exeg. Handb. IV, s. 8; Bertheau Desecund. lib. Macc, p. 29. Kasten. Hist. Werth d. zw. Buch. d. Makk. s. 15.
- ¹⁷⁴ - Annotât, t. III, p. 355 (d. c. 13. V. 1).
- ¹⁷⁵ - Gesch. d. Volk. Isr. IV, s. 415.
- ¹⁷⁶ - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 165.
- ¹⁷⁷ - Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 8. 172.
- ¹⁷⁸ - Ibid. IV, s. 186–187.
- ¹⁷⁹ - Welte. Einleitung, s. 58.
- ¹⁸⁰ - Gerzield. Geschichte d. Volk. Isr. I, s, 448–449.
- ¹⁸¹ - Ibid. I, s. 448. Cigoi. Schw. im zweit. Makkabäerb. s. 39.
- ¹⁸² - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 171.

¹⁸³ - Лисий один без царя мог предпринимать в Иудею два похода, из которых об одном повествуется в первой книге, а о другом – во второй; войны с соседними народами могли начаться и действительно начались после этих двух походов.

¹⁸⁴ - Schwierigkeit, im zw. Makkabäerbuche. s. 23–25.

¹⁸⁵ - Eichhorn (Einleitung, s. 267–269); Bertholdt (Einleit. III, s. 1068); Grimm. (Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 8, 183); Ewald (Gesch. d. Volkes Israel. IV, s. 415) и др. Герцфельд признает подлинным только первое письмо и относит его к рассматриваемому нами походу (Geschicht, d. Volk. Israel. I, s. 259, 452).

¹⁸⁶ - Bertheau. De sec. lib. Mac. p. 32–33; Keil. Comment, s. 393.

¹⁸⁷ - Kasten. Der histor. Werth, d. zweit. Buch. Mak. s. 16.

¹⁸⁸ - Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 172.

¹⁸⁹ - Ibid.

¹⁹⁰ - De secund. libr. Macc. p. 33.

¹⁹¹ - Сравн. с 23 и 26 ст. XI гл. Keil. Comment s. 391.

¹⁹² - Более обстоятельное изложение смысла третьего письма приводится нами далее – при опровержении взгляда Лякера. Стр. 149–151.

¹⁹³ - Более подробное объяснение этого места мы дадим далее, при опровержении возражений Лякера. Стр. 149–151.

¹⁹⁴ - XI, 34–38.

¹⁹⁵ - Во втором письме XI-ой гл. царь Антиох Евпатор упоминает о смерти отца своего Епифана (23 ст.). Хотя это письмо не имеет самостоятельного числа, но критик Ние (стр. 74) совершенно верно замечает, что оно, очевидно, было написано в один день со следующим письмом, т. е. 15-го Ксанфика 148-го г. эры Селевк. (= апрелю 164-го года до Рожд. Хр.); натурально, царь в один и тот же день издает указы свои: один к регенту, а другой, соответствующий, к народу иудейскому.

¹⁹⁶ - Laqueur. Kritische Untersuchung, s. 31.

¹⁹⁷ - Niese. Kritik der beid. Makkabäerb. s. 62.

¹⁹⁸ - В 31-м ст. читаем: «Иудеи могут употреблять свою пищу и хранить свои законы: „χρησθαι Ιουδαίος τὸς εαυτῶν δαπανημασι καὶ νομοῖς”... Слово „δαπανημα” не значит «пища», но чьи-либо издержки, деньги, истраченные для известной цели. Льготная грамота обеспечивает возвращающимся домой свободное распоряжение их собственностью. 1-я Макк.кн. (VI, 24) также говорит, что у изгнанников производилась конфискация собственности.

¹⁹⁹ - Niese. Kritik d. beiden Makkabäerbücher... s. 67.

²⁰⁰ - C igoi. Schwierigkeit, im zweiten Makkabäerbliche. s. 27.

²⁰¹ - Grimm. Comment, стр. 162, 8.

²⁰² - D.— A. Schlatter. Iason von Cyrene, ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung. München. 1891. s. 23.

²⁰³ - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 191.

²⁰⁴ - Atlas von Asien (nr. 5). Цитовано по Cigoi: Schwierigkeit. s. 40.

²⁰⁵ - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 162.

²⁰⁶ - Ibid. IV, s. 192.

²⁰⁷ - Полибий говорит, что Димитрия сопровождали 8 друзей, 5 слуг и 3 мальчика. Кн. XXXIII, 22, 11.

²⁰⁸ - Так именно и перевел это место Преосв. Порфирий, еп. Чигир. «Книги Макк.», перевод с греч. подлин. Изд. Москва 1821.

²⁰⁹ - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV. s. 9. 208.

²¹⁰ - Annotationes in V. T. t. III, p. 364.

²¹¹ - Кн. XVIII, 55, 6; XXVII, 23.

²¹² - Полибий. V, 41, 2.

²¹³ - Ibid. 31, 3, 3.

²¹⁴ - См. у Niese. Kritik, d. beiden Makkabäerb. s. 29.

²¹⁵ - Полибий. XXVI, I.

²¹⁶ - XXVI, г

²¹⁷ - Kasten. Programm. Der histor. Werth, d. zweit. Buch, der Makkab.... s. 4.

²¹⁸ - Библейский лексикон Шенкеля. III, 419.

- 219 - André. Les Apocryphes de l'Ancien Testam . p. 97–98.
- 220 - Vigouroux. Les livres saints et la critique rationaliste, p. 649.
- 221 - Eichhorn. Einleit, s. 269.
- 222 - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV. 1857 г. s. 8.
- 223 - Geschichte d. Volk. Israel. III, 2, s. 537.
- 224 - Grimm. K urzgef. ex. Handb. IV, s. 131–132.
- 225 - Einleit. s. 60.
- 226 - Keil. Lehrbuch der historisch.– kritisch. Einl. in die Schriften d. Alten Test... 1873. s. 690.
- 227 - О чем см. Догматическое учение 2-ой Макк. книги в 4-й г. нашего исследования «Богословское значение 2 Макк. книги».
- 228 - Riehm. Altestamentliche Theologie. Holle. 1889. s. 378–379. Anmerkung 1. Свое учение он обосновывает также на I-ой Маккавейской книге III-ей гл. 60-м ст.; IV-ой гл. 55 ст.; Юдифь: V гл. 7 и ю ст.; V I гл. 12 и 14 ст.; IX гл. 14 ст.; Товит: VII гл. 20 ст.; XII, 7 ст.; Даниила: II гл. i8 ст.; Ездры: I гл. 2 ст.; V гл. и ст.; VI гл. 9 ст.; VII гл. 12 ст.; Н еем,: I гл. 4 ст.; II гл. 4 ст.
- 229 - Gfrörer. K ritische Geschichte des Urchristenthum s. Stuttgart. 1831. B. I Abth. II, s. 53–54.
- 230 - Ibid.
- 231 - Смотр, также псал. XX, 14, LXV, 7 и др.
- 232 - Быт. XIX, 1; 2 Царств. XXIV, 16 и др.
- 233 - Bertheau De sec. libro Maccabaeorum dissertatio. p. 50.
- 234 - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 126.
- 235 - Vetus Testamentum. Edif. Breitingerus Tiguri Helvetiorum. 1731. t. II, p. 592 (vid. v. 28).
- 236 - Гримм говорит: «гностик Василид называет Бога как непостижимого „тов оук овта“ т. е. несуществующим только для людей, а не вообще несуществующим». Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 127.
- 237 - Bertheau. De secundo libro Macc. p. 52–53.
- 238 - Geschichte d. Urchristen I, 2, s. 58–59.
- 239 - De sec. lib. Macc; p. 52–53.

²⁴⁰ - André. Les Apocryphes de l'Ancien Testam. p. 101.

²⁴¹ - Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 122–123.

²⁴² - Keil. Comment, s. 353.

²⁴³ - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 127; П реосв.

Порфирий: «2-ая Макк. книга», Труды Киевск. Дух. Академии. Сентябрь 1873 г. стр. 293.

²⁴⁴ - Относительно вообще мессианского упования во 2 Макк. книге, по словам Андре (стр. 102), нет и следа. Можно, пожалуй, указать на следующее место из II-ой гл. ее: «Бог же, сохранивший весь народ свой и возвративший всем наследие и царство, и священство, и святилище, как обещал в законе, – надеемся на Бога. Он скоро помилует нас и соберет от поднебесной в место святое. Ибо он избавил (εξεῖλατο) нас от великих бед и очистил место». В приведенных словах ясно различаются два акта божественной милости: об одном говорится, как о факте уже совершившемся (ст. 17 и 19), под которым, несомненно, подразумевается избавление палестинских иудеев от угнетения со стороны сирийских царей, а другой еще только ожидается в недалеком будущем (ст. 18), притом, как особенность его, отмечается собрание всех евреев от поднебесной в место святое. На основании такого различия указанных двух актов божественной милости можно предполагать, что под последним, иудеи разумели скорое наступление мессианского царства, но, понятно, за неимением в книге более точных указаний относительно действительного смысла приведенных нами слов, это будет только одно вероятное предположение.

²⁴⁵ - De sec. libr. Macc. p. 54.

²⁴⁶ - Einleit, in d. apokr. Schrift, d. Alt. T. s. 273.

²⁴⁷ - Prolog, gaieat. Цитовано изъ Keil'я: Comm ent, s. 14.

²⁴⁸ - Подробно гебраизмы перечислены у Grimm'a: Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 6.

²⁴⁹ - Eichhorn. Einleit. s. 260; Bertholdt. Einleit. III, 1071.

²⁵⁰ - Einleit. III, s. 1072. Он допускает возможность перевода этих писем не только с еврейского, но еще и с арамейского языка.

251 - Urschrift, und Uebersetz. s. 316.

252 - Взято у Гримма. Kurzgef. ex. Handb. s. 23.

253 - Einleit. s. 32.

254 - Einleit. II, s. 654.

255 - Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 23–24.

256 - Он никогда не пользовался оригинальным текстом Св. Писания, а постоянно цитировал его в греческом переводе. В тех же случаях, где он изъясняет значение собственных еврейских имен, он, вследствие своего незнания еврейского языка, очень часто высказывает весьма много несообразного. (Welte. Einleit. III, s. 32).

257 - См. у Keil'я: Comment, s. 14.

258 - Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. П. А. Юнгеров. Казань. 1902 г. стр. 426.

259 - См. Общее историко-критическое введение в свящ. ветхозав. книги. П. А. Юнгеров. Казань. 1902 г. стр. 382.

260 - См. Общ. историко-критическое введение в свящ. ветхозаветные книги. П. А. Юнгеров. Казань. 1902 г. стр. 382–383.

261 - О чем нужно смотреть в заключении 4-ой части нашего исследования: «Богословское значение книги».

262 - См. стр. 175–180 нашего исследования.

263 - Для нас, конечно, важно было бы сравнить язык исторического произведения Иасона с языком 2-ой Макк. книги, но мы не имеем для этого никаких данных. Правда, автор 2-ой Мак. книги в предисловии к своему труду указывает на существование пятитомного исторического произведения Иасона Киринейского, заключавшего в себе массу исторических имен и чисел, говорит даже о том, кто были главные действующие лица этой истории и что было предметом ее описаний, говорит еще автор книги, что это произведение послужило источником для его труда, но, как мы уж е видели, автор книги взял из этого произведения одни только голые исторические факты, сам переставил их сообразно целям своего труда, придал историческим фактам, взятым у Иасона, совершенно самостоятельное освещение; а, с другой стороны,

самое историческое произведение Иасона совсем затерялось и не сохранилось даже в отрывках. При таких условиях, очевидно, судить о языке исторического труда Иасона невозможно.

Допустим даже, что автор 2-ой Мак. книги исторический факт, взятый им у Иасона, передал языком Иасона же, но один факт, без освещения, без известной идеи, переданный известным языком, хотя бы, в данном случае, греческим, не может говорить о характере этого языка, так как факт исторический, изложенный объективно, всегда будет говорить нам только о материальной стороне языка, о его лексическом материале и его грамматических формах, но он ничего не скажет нам о самом духе языка и его внутреннем характере, что передается только при освещении фактов, в самой идеи книги; а этого-то и не сохранилось от исторического произведения Иасона, почему мы и не можем сравнить его языка с языком 2-ой Маккавейской книги и не можем даже указать, в последней, хотя бы на одну фразу, про которую можно бы было сказать с уверенностью, что она принадлежит Иасону Киринейскому.

²⁶⁴ - Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. П. А. Юнгеро́в. Казань. 1902 г. стр. 401–404; и André. *Les apocryphes de l'Ancien Testament*. Florence. 1903 г. стр. 44–46.

²⁶⁵ - Общее ист.-критич. введ. в свящ. ветх. кн. П. Юнгеро́в. Казань. 1902. стр. 384.

²⁶⁶ - Ibidem, стр. 551–591.

²⁶⁷ - Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. П. Юнгеро́в. Казань. 1902 г. стр. 508.

²⁶⁸ - Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. П. Юнгеро́в. Казань. 1902 г. стр. 523.

²⁶⁹ - Ibidem, стр. 550.

²⁷⁰ - См. ibidem, стр. 481.

²⁷¹ - См. ibidem, стр. 477–8.

²⁷² - Что и сделал Гримм и несостоятельность чего нами разобрана выше; см. стр. 158–160.

²⁷³ - 3 ст. X гл. представляет в русском и славянском тексте разночтение, которое нами выяснено выше; см. стр. 115–118

нашего исследования.

²⁷⁴ - Перевод. этот помещен в «Трудах Киевской Духовной Академии» за 1873 г., за сентябрь месяц, стр. 269–323.

²⁷⁵ - Kautsch. Die Apokryphen und P seudepigraphen des Alten Testaments. Freiburgi. B. und Leipzig. 1900 s. 94 – в примечании.

²⁷⁶ - Ibidem, s. 95, в приложении.

²⁷⁷ - Biblia polyglotta. Waltonus, t. IV. Mak. t. 2. стр. 66.

²⁷⁸ - Ibidem, s. 107–108, в примечании.

²⁷⁹ - Kisters. De polemick van het Trriede Boek. der Maccabeön Theologisch Tijdschrift XII, 1878. p. 491, 558.

²⁸⁰ - Geiger. Urschriftund Uebersetzungen der Bibel. Breslau 1857. s. 206.

²⁸¹ - „De Maccabaeorum libris I et II quaestiones“. 1904 г. 2–13 стр.

²⁸² - Ibid. 12 стр.

²⁸³ - Antiquit. XII, 12, 1–3 .

²⁸⁴ - Niese. Kritik der beid. Makkabäerbüch. s. 38–40.

²⁸⁵ - 1-ая Макк. V, 17; VI, 43. Имя Иоанна (1 Макк. IX, 36) не совпадает с повествованием 2-ой Макк.

²⁸⁶ - 1-ая Макк. IV, 36; сравн. III, 25, 42; V, 10, 61, 63, 65; VII, 6; X, 27.

²⁸⁷ - Младшие военачальники Иоанн и Авессалом (X, 19) и три изменника: Симон, Иосиф и Закхей.

²⁸⁸ - Стр. 357. Цитовано по Слуису, стр. 42: „De Maccab. libris 1 et II quaestion.

²⁸⁹ - Niese. Kritik d. beiden Makkabäerb. s. 100–108.

²⁹⁰ - Antiquit. XII, 239; De bello Iudaico I, 31. Цит. по Niese.

²⁹¹ - Niese. Kritik der beid. Makkabäerb. s. 102–103.

²⁹² - Очевидно, сам Иосифъ Флавий писал под влиянием 2 Макк. книги. Об этом подробно можно читать у Ниезе в отделе: «Была ли 2-ая Макк. кн. известна Иосифу?» Этот отдел Ниезе заключает следующими словами: «Резюмируя все сказанное, можно вполне основательно утверждать, что Иасон Киринеец или 2-ая Макк. оказали влияние на Юсифа и его рассказ, но скорее через посредство позднейших версий, чем прямо в

оригинале. Очень вероятно, что и греческие историки, вроде Николая Дамаскина многое заимствовали из Иасона, и в „De bello Iud. тоже явно заметно влияние рассказа Иасона». Niese. Kritik der beiden Makkabäerbüch. s. 108.

²⁹³ - Büchler. Die Tobiaden und Omaden. Wien. 1099. s. 333, 356. Цитовано по Sluys'у. D. M. I, I и II q.s. 41–42.

²⁹⁴ - D. M. Sluys. De Maccab. libris. I et II. quaest. s. 47.

²⁹⁵ - D. M. Sluys. De Maccabaeorum libris I et II quaestiones. p. 48.

²⁹⁶ - Niese. Kritik, d. beid. Makkab. s. 114.

²⁹⁷ - D. M. Sluys. De Maccab. libris I et II quaest. p. 48.

²⁹⁸ - Ibid. s. 46.

²⁹⁹ - В первой части нашего исследования, в отделе об идее 2 Макк. книги, нами подробно изложено отношение Бога к еврейскому народу по смыслу книги.

³⁰⁰ - Напр., Гонорий. См. P. D. Huetius. „Demonstratio Evangelica“. Parisiis. 1690. Edit. III. p. 313.

³⁰¹ - Leo Allatius de Simonibus. p. 200. Цитата взята у Eichhorn'a: Einleitung, s. 271.

³⁰² - Kurzgef. ex. Handb. IV. s. 21.

³⁰³ - См. P. D. Huetius. „Demonstratio Evangelica“.... p. 313–314.

³⁰⁴ - De bello Iud. lib. I, c. 3, p. 585. Antiquitiud. XIII, 11 – у Eichhorn'a. s. 271.

³⁰⁵ - André. Les Apocryph. de l'Ane. Testam. p. 107.

³⁰⁶ - О различном отношении палестинских и александрийских иудеев к Иерусалимскому храму см. стр. 194–195, 199–202 нашего исследования.

³⁰⁷ - Религиозное и нравственное учение 2-ой Макк. книги изложено нами в 4-ой части нашего исследования.

³⁰⁸ - Keil. Einleit. s. 276.

³⁰⁹ - Kaulen. Einleit. s. 241.

³¹⁰ - Einleit. s. 662, II.

³¹¹ - Introductio. II, 1, p. 457.

- 312 - Einleit. s. 36.
- 313 - De sec. lib. Macc. p. 58.
- 314 - Kurzgef. ex. Handb. IV, s. 21.
- 315 - Einleit. III, s. 1075.
- 316 - André. Les Apocryph. de l'Ancien Testam. p. 107.
- 317 - Keil. Einleit. s. 276.
- 318 - D. M. Sluys. De Maccab. libris I et II quaestiones. p. 74–76.
- 319 - D-r Otto Zöckler. Die Apokryphen des Alt. Test. s. 94.
- 320 - Grimm. Kurzgef. ex. Handb. s. 19–20. Сравн. противоположное мнение Кеерля, стр. 127.
- 321 - Grimm. Ibid. s. 20.
- 322 - Niese. Kritik der beiden Makkabäerbücher, s. 105–108.
- 323 - Schürer. Geschichte d. Iudisch. Volkes... III, s. 361.
- 324 - André. Les Apocryph. de l' Anc. Test. p. 107–108.
- 325 - D. M. Sluys. De Maccab. libris 1 et II quaest. s. 78–79.
- 326 - Bertholdt. Einleit. III, s. 1068. Подобное же мнение, но не столь решительно, высказывает Берто (De sec. lib. Macc. p. 59).
- 327 - Геродот. VIII, 37. Иустин. XXIV, 8; 3, X, 23. 2.
- 328 - Каллисф. 25. стр. 18; 36. стр. 27. Мюллер.
- 329 - Цицерон. „De divin.“ I, 49.
- 330 - Диодор, XXI, 16, 5; Плутарх Сулла, 36; Иосиф – De bello Iud. 1. 656.; Antiq. XVII. 168; цитов. у Niese... s. 36.
- 331 - Kritik der beiden Makkabäerbüch. s. 36.
- 332 - «Это, – говорит Ниезе, – общеизвестный факт, касательно которого я могу указать на римские рукописи Момзена, 1, 47». Ibid. s. 31.
- 333 - Niese. Ibid. s. 30–31.
- 334 - Во 2-ой Макк., напр., V гл. 11 ст., чаще употребляется „διλαμβανειν“ в значении „υπολαμβανειν“. То же самое находится, напр., в некоей позднейшей эфесской надписи у Диттенбергера (Syll. 1,329. 20). Далее сравним, XI, 23, в письме Антиоха Евпатора, выражение „του πατρος ημων εις θεους

μετασταντος“ с надписью из Гиераполиса: „επει βασιλισσα Απολλωνις – μεθεστηκεν εξς θεους“. Цитовано из Низе. стр. 31.

335 - Ibid. s. 31–32.

336 - D. M. Sluys. De Maccab. libr. I et II. q. p. 71.

337 - См. стр. 191–193 нашего исследования.

338 - См. у П. А. Юнгера «Общее ист.-кр. введ. в кн. Св. Пис. В. 3». стр. 155. Казань. 1902 г.

339 - Творения св. священномуч. Киприана, выпуск второй. Труды Киев. Дух. Акад. за 1884. Письма к Фортунату об увещании к мученичеству, стр. 311–313. Прим. Далее: P . g. следует читать – Migne. Patrologie latine.

340 - Prolog, in Psalm (P. 1. 9, 241)

341 - Liber de haeresibus (P. 1. 12, 1199).

342 - De Iacob, et vita beata (P. 1. t. 14. col. 632).

343 - 2 Mac. Sermo XV (P. 1. 20, 949).

344 - P. 1. 5, 325.

345 - P. 1. 9, 241.

346 - Praef. in Proverbium (P. 1. t. 28. col. 1242–1243).

347 - P. 1. 68, 818.

348 - P. 1. 93, 144.

349 - P. 1. 17, 795.

350 - P. 1. 117, 1007.

351 - P. 1. 202, 936.

352 - Decret „de recipiendis et non recipiendis libris“. Texte dans Preushen. p. 147.

353 - Liber de fide apocryph. (ed. Schepps: „Corpus scriptor. ecclesiast. latin«. XVIII, 44–56).

354 - Epist. „ad Exsuperium ep. Tolosanum“ (P. 1. 20, 501).

355 - „De doctrina Christiana“ II, 8 (P. 1. 34, 40).

356 - Decr. „de libr. recip. et non recipiendis«. Westcott. p . 582.

357 - P . 1. 67, 170 et 191.

358 - Ibid. 70, 1123–1126.

359 - De ordine libr. S. Scripturae (P. I. 38,158); de offic. eccles. I, 12 (P. 1. 83, 746).

- 360 - Opuscul. p. 2, LIX (P. I. 87, 394).
- 361 - De Batismo, 59 (P. 1. 96, 140).
- 362 - P. 1. 20, 501.
- 363 - Glossa ordinaria (P. 1. 114, 66).
- 364 - De instit. cleric. II, 53 (P. 1. 107, 365).
- 365 - P. 1. 119, 902.
- 366 - Ibid 140, 715–716.
- 367 - Ibid. 161, 276–277.
- 368 - Comment, in Apoc. (Hody, col. 97).
- 369 - Sixti Senensis: „Bibliotheca sancta“ 1566, p.1.
- 370 - Controv. V de potest. Eccles. q. 2, a. 3, p. 510.
- 371 - De verbo Dei. L. 1, c. IV et IX.
- 372 - Comment, in Script. Sac. (éd. Vives) XII, 425.
- 373 - Consil. Hippon. c. 36., dans Mansi, Ampl. concilior. collect. III, 924.
- 374 - Ampl. concilior. collect. (texte dans Mansi) III, col. 891, IV 440; подробно о постановл. указ. трех соборов см. в исследов. П. А. Юнгера: «Общее ист.-кр. введение в св. кн. В. 3.» 1902 г. стр. 167–170.
- 375 - «Общее ист.-крит. введение в св. кн. Ветх. Зав.». 1902 г. стр. 185–186.
- 376 - Conc. Trid. Sess. IV . Decr. de canon. Script. (1546 г.) Соборное опред. можно читать у П. А. Юнгера: «Общ. введ.» стр. 187.
- 377 - См. у П. А. Юнгера. «Общее ист.-крит. введение в свящ. кн.» 1902 г. стр. 167.
- 378 - Wace, Apogrypha. vol. 1, p. XLIII.
- 379 - См. у П. А. Юнгера: «Общ. ист.-кр. введение в св. к.» 1902 г. стр. 167.
- 380 - Ibidem, стр. 167.
- 381 - Ibidem, стр. 179.
- 382 - P. g. I37, 216; 138, I21. См. также у П. А. Юнгера: «Общ. введ.» стр. 179.
- 383 - Confessio Dosithei. Quaest 3. (У K immel'я, I, p. 467).

- 384 - У Kimmel'я, II, p. 225.
- 385 - См. у П. А. Юнгера: «Общ. ист.-крит. введение в св. кн.» 1902 г. ст. 167.
- 386 - Библия в русском переводе. Издание третье. 1882 г. С.-Петербург.
- 387 - Stromat. lib. I, 21. Migne. Ser. gr. t. 8. col 852.
- 388 - См. у П. А. Юнгера: «Общ. ист.-крит. введ. в св. кн. В. 3.». 1902 г. стр. 155.
- 389 - Epist. fest. 39, в русск. пер. Москва. 1853 г. ч. III стр. 421–424.
- 390 - Carmen. 33 de gen. libr. inspir. Scripturae (P. g. 37, 472).
- 391 - Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе. т. II, кн. 1-я. Беседы о св. Маккавеех. стр. 662–674. С.-Петербург. 1896 г.
- 392 - У Migne: Ser. gr. t. 81. col. 1441.
- 393 - Евсев. Кесар.: «Церк. ист.». IV, 26, 14.
- 394 - Ibid. VI, 25, 2.
- 395 - Ibid. III, 10; IV, 26, 14; VI, 25, 2.
- 396 - 85 апост. прав. «Правила св. Апостол, св. соборов Вселенских и поместных и св. отец, с толкованиями». Изд. Моск. общ. любит. дух. просв. Москва. 1876 г. стр. 158–159.
- 397 - Ibidem, стр. 1178–1180.
- 398 - Cateches. IV, 33 ss. (P. g. 33, 496).
- 399 - Iambi ad Seleucum (P. g. 37, 1593).
- 400 - Соч. Епифания Кипрского в русском переводе. Москва. 1863 г. В I т., 254–255 стр., и во II, с. 182, 352, Епифаний ясно говорит об эпохе Маккавеев; во II т., стр. 280, 372, 437 и VI т., стр. 220, он разделяет все книги на признанные каноническими и книги непризнанные всеми за книги Свящ. Писания; в 1 т., стр. 49, 50; VI, 219, 220, 254–256, перечисляя книги Свящ. Пис. Ветх. Зав., призн. всеми за канонические, в числе их не помещает книг Маккавейских.
- 401 - De sectis. act. II, 1–4 (P. g. 86, 1200).

⁴⁰² - Preuschen, p. 158 ss. Цитов. по Андре, стр. 42, прим. 135-е.

⁴⁰³ - De fide orthodoxa. IV, 17 (P. g, 94, 1180).

⁴⁰⁴ - Syntagma canonum (P. g. 104, 589 ss.).

⁴⁰⁵ - Пространный христианский катихизис православные кафеолические восточные церкви, рассм. и одоб. Святейшим Синодом. Москва. 1842 г. 10–12 стр.

⁴⁰⁶ - А. Макарий. Введение в православное богословие. Спб. 1847. § 124.

⁴⁰⁷ - Tischreden. Bd. 62. s. 131. Е. А. См. у Zöckler'a: „Die Apokryphen des Alten Testaments...” s. 95.

⁴⁰⁸ - „Grund u. Ursach aller durch die röm. Bulle unrechtlich verurt. Artikel u. Е. А. 24, 148”. См. у Zückler'a, ibid. s. 95.

⁴⁰⁹ - Ibidem . Е . А. 63, 107. См. у Zöckler'a, ibid. s. 95.

⁴¹⁰ - Взято у Grimm'a: „Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen d. A. T.“ s. 28. T. IV.

⁴¹¹ - Пелликан говорит (Comment, ad apocryph. libr. p. 332): „Non abs re judicant peritiores quique, hoc libro secundo carere posse ecclesias, sed et mihi quoque a juventute semper hic liber lectus et saepe auditus magnos injecit scrupulos tum ob stili dissimilitudinem ad reliquos ecclesiasticos libros omnes, tum quia in multis non tantum aliéna, sed et contraria videbam dici libro primo, quae concordare neutiquam poteram“. См. у Grimm'a, ibid. s. 27. Тоже встречаем у Шпангейма (Disputt, theol. II, p. 235). Им возражает лютеранин Калловий в своей „Bibi. Illustrata de 1Maccab. 11, 25. См. у Zöckler'a, s. 95. С другой стороны , болте чем снисходительный отзыв о 2-й Макк. кн. находим у Гуго Гроция. Он в „Annotationes in Vetus Testamentum», III, дает, насколько возможно, примирительный разбор, сглаживающий противоречия этой книги с 1-й Маккавейской. За этот разбор Вернсдорф отзывается о нем так: «Гроций – это „vehementior apocryphorum, quam veritatis amator (De fide libr. Maccabaeorum. p. III). См. у Zöckler'a, s. 95–96. Относительно многих других отзывов, относящихся сюда: Лилиенталя, Кортольта, Штира, Кеерля, см. у Grimm'a: „Kurzgef. ex. Handb.» s. 28.

⁴¹² - R. Stier. „Die Apokryphen». Braunschweig. 1853. s. 130.

- ⁴¹³ - Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. T. IV. s. 20.
- ⁴¹⁴ - O. Zöckler. Die Apokryphen des Alten Testam. s. 94.
- ⁴¹⁵ - Иоанн Злат. Homilia in Machab. – Migne. Ser. gr. t. 50. col. 617; t. 56, col. 301. Амвросий Медиол. De Iacob. et vita beata. Migne. Ser. lat. t. 14, col. 632.
- ⁴¹⁶ - Климент Алекс. Stromata, lib. I, 21; Migne. Ser. gr. t. 8, col. 852. Феодорит. In Daniel, c. VIII, 10. – Migne. Ser. gr. t. 81. col. 1441, и др.
- ⁴¹⁷ - Comment, in epist. ad Rom. lib. IV. Migne Ser. gr. t. 14. col. 999.
- ⁴¹⁸ - Eusebius Pamphil. Historia eccles. lib. VI, c. 25. – Migne Ser. gr. t. 20, col. 581.
- ⁴¹⁹ - Praef. in Proverbium. – Migne. Ser. lat. t. 28, col. 1242–1243.
- ⁴²⁰ - Contra Gaudent. lib. I, c. 31. – Migne. Ser. lat. t. 43, col. 729.
- ⁴²¹ - Lib. XVIII, 36. – Migne. Ser. lat. t. 41, col. 596
- ⁴²² - Взято у Zöckler'a: „Die Apokryphen d. Alt. Test.» s. 95.
- ⁴²³ - Правила святых Апостол, святых соборов Вселенских и поместных и святых отец с толкованиями. Издание Моск. общ. любителей духовного просвещ. 1876 г. стр. 170.
- ⁴²⁴ - Прав. св. Ап. и св. Вселенск. и помест. соб.. стр. 282–283.
- ⁴²⁵ - Взято из предисловия к изданию Толковании на Правила св. Апостол, св. соборов Вселенских и поместных и святых отец, Московского общества любителей дух. просвещения. Москва. 1876 г. стр. 9–10.
- ⁴²⁶ - Творения иже во святых отца нашего Афанасия, Архиепископа Александрийского. Часть третья. Москва. 1853 г. стр. 422.
- ⁴²⁷ - Kimmel. Monumenta. 225 p.; взято у П. А. Юнгера: Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань 1902 г. стр. 192–201.
- ⁴²⁸ - Ibidem. 467–68 pp.; взято также у П. А. Юнгера. стр. 201–202.

⁴²⁹ - Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Казань. 1902 г. стр. 203–204.

⁴³⁰ - Пространный христианский катихизис православные католические восточные церкви, рассмотренный и одобренный Святейшим Синодом. Москва. 1842 г. 10–12 стр.

⁴³¹ - А. Макарий. Введение в православное богословие. Спб. 1847 г. § 124.

⁴³² - Богословское значение 2-ой Мак. книги вообще разбирается нами в последней, 4-ой части нашего исследования.

⁴³³ - Творения св. св. мученика Киприана, Еп. Карфагенского, Выпуск второй. Труды Киевской Дух. Акад. 1884 год. Письмо к Фортунату, об увещании к мученичеству, стр. 311–313.

⁴³⁴ - Твор. св. свм. Киприана. Еписк. Карфаг. Выпуск второй. Тр. Киев. Д. Акад. за 1881 г., стр. 329–332.

⁴³⁵ -

⁴³⁶ - Такой взгляд высказал и Григорий Богослов в похвальном слове мученикам Маккавеем. См. 267 стр. нашего исследования.

⁴³⁷ - Подробнее см. далее – в учении о «вездеприсутствии Божиим», стр. 181.

⁴³⁸ - Подробнее см. в описании: «свойства ума Божиего», стр 283.

⁴³⁹ - Подробнее см. далее – «свойства воли Божией», стр. 283–288.

⁴⁴⁰ - Подробнее см. далее – «учение о Боге, как Творце и Промыслителе мира», стр. 288–295.

⁴⁴¹ - 3-я гл. – «идея книги», стр. 46–49.

⁴⁴² - Подроб. уч. 2-й Мак. кн. о прославлении и охранении Иерус. храма изложено нами выше, в 3-й гл. – «тенденция книги», стр. 50–56 .

⁴⁴³ - См. стр. 181–184 нашего исследования.

⁴⁴⁴ - См. наше исследование, стр. 181–183.

⁴⁴⁵ - См. стр. 50–56.

⁴⁴⁶ - Под именем гражданских законов понимаются узаконения верховной власти, коими определяются права и обязанности человека, как члена общества гражданского. Имея в виду, что 2-я Маккавейская книга всюду проводит идею иудейско-теократического устройства еврейского народа (см. стр. 46–49 нашего исследования), мы, естественно, не встретим в ней указаний на чисто гражданские законы; обязанности же взаимные, с одной стороны, иерархии, как непосредственных слуг Божиих и, в то же время, светских начальников над народом, и, с другой стороны, народа, управляемого священной иерархией, изложены нами ниже, в отделе об обязанностях человека по особому, занимаемому им, положению в обществе.

⁴⁴⁷ - Подробно о значении Иерусалимского храма см. выше, в отделе нашего исследования о тенденции 2-ой Маккавейской книги.

⁴⁴⁸ - Об этом см. выше 46–49 стр. нашего исследования.

⁴⁴⁹ - Montefiore. Religion of the ancient Hebrews. 1893. 419–543.

⁴⁵⁰ - См. стр. 184–185 нашего исследования, в примечании.