



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как минимум о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отправляйте автоматические запросы.
Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

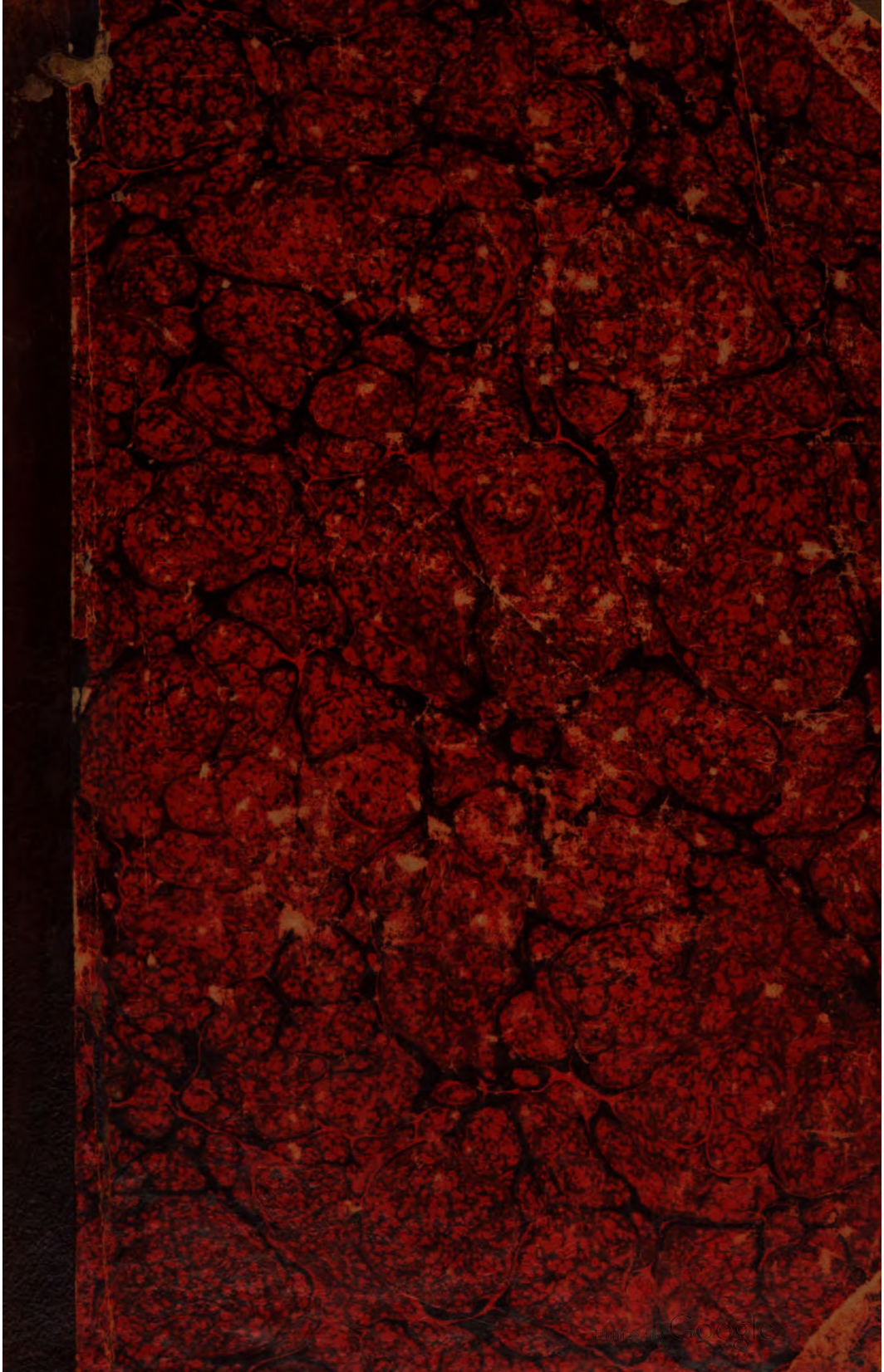
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Петръ Ивановичъ
Казанскій.

815-



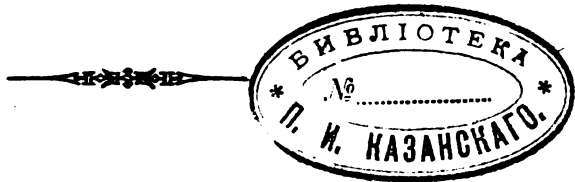
2017
11

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ
ЕССЕЙСТВА.

ОПЫТЪ
ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКАГО ИЗСЛѢДОВАНІЯ

К. А. ЧЕМЕНЫ

Изданіе автора.



ЧЕРКАСЫ.

Типографія Ш. Л. Гонюдскаго, Полицейская ул., собств. домъ.

1894.

Петръ Ивановичъ
Чеменинъ.

Дозволено цензурою. Кієвъ, 26 Августа 1893 г.

СОДЕРЖАНІЕ.

Введеніе.	Стр.	5 — 23.
Глава первая. Основные источники свѣдѣній о сектѣ ессеевъ.	—	24 — 75.
Глава вторая. Общая характеристика ессенизма по извѣстіямъ Іосифа Флавія, Филона и Плинія Старшаго	—	76—105.
Глава третья. Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ различныхъ системъ греческой философіи.	—	106—248.
Глава четвертая. Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ языческихъ религіозныхъ системъ Востока.	—	249—316.
Глава пятая. Критическій разборъ мнѣній, выводящихъ ессенизмъ изъ чисто внутренняго развитія самого палестинскаго іудейства.	—	317—402.
Глава шестая. Общій очеркъ религіозно-нравственнаго состоянія послѣдствіеннаго іудейства; причины, вызвавшія возникновеніе ессенизма и обусловившія собою его дальнѣйшее развитіе; значеніе ессенизма въ исторіи іудейства.	—	403—496.
Заключеніе. Общеіе итоги изслѣдованія.	—	497—500.

ВВЕДЕНИЕ.

Во всемірной исторіи, излагающей прошедшія судьбы чело-вѣчества, есть не мало такихъ историческихъ явленій, относительно которыхъ можно сказать, что сѣдая древность, повидимо-му, весьма ревниво охраняетъ ввѣренную ей тайну ихъ происхожденія, такъ что, не смотря на всѣ усилія послѣдующихъ поко-лѣній раскрыть эту тайну, она все-же остается не вполне раз-гаданною. Въ числу подобныхъ загадочныхъ, и донинѣ еще не-уясненныхъ, историческихъ феноменовъ принадлежитъ одно изъ интереснѣйшихъ явленій въ жизни послѣднѣннаго іудейства, из-вѣстное въ исторіи подъ именемъ ессенизма или ессейства ¹⁾, которое и служитъ предметомъ настоящаго изслѣдованія. Ессенизмъ, на ряду съ фарисействомъ и саддукействомъ, представляетъ изъ себя одно изъ тѣхъ направленій, какія приняла религиозно-нрав-ственная жизнь іудейскаго народа въ послѣдніе вѣка предъ Ро-ждествомъ Христовымъ,—въ ту, слѣдовательно, пору, когда народъ израильскій, издревле избранный Богомъ изъ среды всѣхъ другихъ народовъ древняго міра для храненія истинной вѣры и божествен-наго откровенія и въ теченіе многихъ вѣковъ бывшій единствен-нымъ обладателемъ богооткровенной истины, уже заканчивалъ свою всемірно-историческую миссію, назначенную ему Богомъ—служить свѣточемъ для окружающихъ его языческихъ народовъ ²⁾. Такимъ образомъ по своему происхожденію и развитію ессенизмъ относится къ той знаменательной эпохѣ іудейской исторіи, кото-рая завершала собою „полноту времени“ ³⁾, опредѣленнаго Бо-

¹⁾ Двойное наименованіе подлежащаго нашему разсмотрѣнію историче-скаго явленія произошло оттого, что древнѣйшіе источники для обозначенія его употребляютъ двойкіи терминъ: „Ἐσσαῖοι“ и „Ἐσσηνοί“, хотя послѣдній—и болѣе часто. Въ западной богословской литературѣ самымъ общепотребитель-нымъ наименованіемъ служитъ терминъ „Essenismus“.

²⁾ Ис. XLII, 6.

³⁾ Гал. IV, 4.

гомъ для пришествія на землю Божественнаго Искупителя и просвѣщенія всѣхъ людей свѣтомъ единой истинной и богооткровенной религіи, принесенной въ міръ воплотившимся Сыномъ Божиимъ, Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ,—свѣтомъ христіанства. Эпоха эта—последніе вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ—постоянно привлекала къ себѣ вниманіе со стороны христіанскихъ ученыхъ и богослововъ и вызывала ихъ изслѣдованія, но въ особенности число этихъ послѣднихъ увеличилось съ XVIII вѣка, когда подъ вліяніемъ рационализма, пытавшагося объяснить христіанство изъ предшествующаго религіознаго развитія іудейства. явилась настоятельная нужда во всестороннемъ изученіи исторіи позднѣйшаго іудейства и первохристіанства. Такъ какъ христіанство впервые возникло на почвѣ іудейства и первыми благовѣстниками его были ученики Христовы, вышедшіе изъ народа іудейскаго, то естественно могли являться вопросы: каково взаимное отношеніе этихъ двухъ религій? существуетъ-ли между ними какая-либо связь, и если существуетъ, то въ чемъ именно она обнаруживается? въ чемъ заключаются существеннѣйшія различія между церковію ветхозавѣтною и новозавѣтною? Приняло-ли, наконецъ, христіанство въ себя что-либо изъ существовавшихъ до него религіозныхъ системъ, или-же, напротивъ того, оно составляетъ совершенно новое божественное учрежденіе и не носитъ на себѣ никакихъ слѣдовъ вліянія ни со стороны іудейскаго, ни со стороны какого-либо иного человѣческаго общества? Подобнаго рода вопросы, имѣющіе большую важность при серьезномъ изученіи христіанства, какъ великаго историческаго явленія, прямо отсылали ученыхъ изслѣдователей къ тщательному изученію іудейства предъ Рождествомъ Христовымъ и требовали обстоятельнаго знакомства не съ одними только внѣшними фактами іудейской исторіи того времени, но по преимуществу также и съ внутреннимъ состояніемъ іудейства въ послѣдніе вѣка до Рождества Христова,—съ тѣми различными формами и направленіями, какія принимала соціальная и религіозно-нравственная жизнь іудеевъ означенной эпохи. А такъ какъ и ессенизмъ, стоявшій на рубежѣ ветхаго и новаго завѣта, составлялъ одно изъ теченій общаго русла іудейской народной жизни послѣднѣйшаго времени, то и онъ, на ряду съ двумя другими религіозными направленіями той эпохи—фарисействомъ и саддукействомъ, также всегда имѣлъ право на вниманіе и изученіе со стороны ученыхъ изслѣдователей первоначальной исторіи христіанской церкви. Эти послѣдніе вполне со-

знавали все значеніе ессенизма, справедливо считая его „однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ послѣмаккавейской религіозной исторіи, — факторомъ, безъ достаточнаго уясненія котораго и пониманіе хода религіознаго развитія послѣдняго дохристіанскаго вѣка было бы далеко несовершеннымъ, и самое изображеніе религіознаго состоянія въ Палестинѣ, религіозныхъ представленій и духовныхъ стремленій, бывшихъ во время явленія Господа Иисуса Христа, было-бы одностороннимъ и фальшивымъ.“¹⁾

Однако помимо этого общаго религіозно-историческаго интереса ессенизмъ представляетъ для христіанскихъ богослововъ еще особенный, специальный интересъ, обусловливаемый тѣмъ крайне преувеличеннымъ значеніемъ, какое со времени возникновенія рационализма стали придавать ему нѣкоторые изъ западныхъ рационалистическихъ писателей, воспользовавшихся имъ какъ опорой для своихъ несправедливыхъ нападокъ на христіанство. Дѣло въ томъ, что ученые изслѣдователи, единогласно признавая, что ессенизмъ по своимъ принципамъ, обычаямъ и учрежденіямъ составляетъ одно изъ выдающихся явленій іудейскаго міра, далеко не согласны между собою во взглядахъ на отношеніе этой секты къ іудейству вообще и на значеніе ея для христіанства. Такъ, одни (Неандеръ, Никола, Кеймъ, Ширеръ и др.), изучая ессенизмъ безъ всякихъ предвзятыхъ тенденцій, видятъ въ ессеяхъ такое замкнутое мистическое общество, которое по всему своему характеру и направленію не только не могло играть никакой видной роли во всемірной исторіи, но которое не оказывало никакого значительнаго вліянія на характеръ религіознаго міросозерцанія даже самихъ іудеевъ и тѣмъ болѣе должно было остаться безъ всякаго вліянія на нашу богооткровенную религію. Между тѣмъ другіе ученые, — іудейскаго вѣроисповѣданія и христіанскіе рационалисты, въ особенности принадлежащіе къ такъ называемой новотюбингенской школѣ, поставившей своей задачей исторически обосновать зарожденіе и постепенное образованіе христіанства изъ предшествовавшихъ ему элементовъ, держатся совершенно противоположныхъ взглядовъ на ессенизмъ. Отрицая сверхъестественное происхожденіе христіанства и считая его продуктомъ человѣческаго разума, плодомъ естественной эволюціи, западные рационалистическіе писатели обыкновенно обращаются то къ натуралистическимъ религіямъ востока, то къ языческимъ системамъ гре-

1) L e s s i n g s. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Iudenthum. S 10—11.

ческой философии, всячески усиливаясь указать в этой области наиболее подходящий, по их мнению, источник для первоначального развития христианства. В своих бесплодных попытках открыть этот источник блуждающая мысль человеческая, в лице некоторых рационалистических писателей, остановила свое внимание, между прочим, и на ессенизм,—и скоро эта сперва едва заметная и, повидимому, малозначительная точка на историческом горизонте стала для рационалистов новою путеводною звездою в их антихристианских измышлениях, направленных против нашей богооткровенной религии. Из таких исследователей можно указать, напр., на Баура, Бунзена, Гфррера, Лилли, Люттербека, Гретца, Фридендера и мн. др. Крайне свободно обращаясь с теми свидетельствами о секте ессеев, какія сохранила намъ древность, произвольно комментируя ихъ, выдвигая вперед одни факты и игнорируя или даже совершенно замалчивая другіе, означенные ученые рѣшительно утверждаютъ, что секта ессеевъ была одною изъ существенныхъ точекъ соприкосновенія между іудействомъ и христианствомъ,—что она была или посредствующимъ звеномъ между натуралистическими религиозными и философскими системами съ одной стороны и религіей христианскою—съ другою, или-же сама по себѣ послужила основнымъ зерномъ, изъ котораго впоследствии развилось величественное дерево христианства. ¹⁾

Отсюда понятно, что, если религиозныя партіи фарисеевъ и саддукеевъ заслуживаютъ полнаго вниманія со стороны ученыхъ, занимающихся изслѣдованіемъ религиозныхъ и социальныхъ движеній послѣпльняго іудейства, то тѣмъ болѣе заслуживаетъ его партія, или вѣрнѣе—секта ессеевъ, потому что тщательное изученіе ессенизма не только можетъ много способствовать правильному сужденію о той почвѣ, на которой было посѣяно сѣмя Евангелія, но оно въ особенности важно и необходимо для выясненія истиннаго историческаго значенія, принадлежащаго ессенизму, и

а). Мнѣніе о зависимости христианства отъ ессеиства, впервые высказанное англійскими деистами и французскими энциклопедистами конца XVII и XVIII вѣковъ и затѣмъ поддержанное некоторыми нѣмецкими рационалистами (въ особенности Вахтеромъ и Штэйдиномъ), къ половинѣ настоящаго вѣка, повидимому, значительно уже потеряло было свой кредитъ въ средѣ рационалистовъ, но въ послѣднее время оно снова пріобрѣтаетъ популярность на Западѣ благодаря тому, что его взяли подъ свою защиту тѣ изъ новѣйшихъ рационалистовъ, которые пытаются вывести христианство изъ буддизма (Лилли, Бунзень и др.).

для основательнаго опроверженія тѣхъ крайнихъ заблужденій и живыхъ измышленій рационалистовъ, которыми эти послѣдніе посягаютъ на ниспроверженіе главнѣйшихъ основъ религіи христіанской, поставляемой ими въ непосредственную связь съ означенной іудейской сектой. Такимъ образомъ съ полнымъ правомъ можно сказать, что вопросъ объ ессенизмѣ принадлежитъ къ числу тѣхъ научныхъ вопросовъ, которые по своему высокому значенію и связанному съ ними интересу никогда не могутъ оставаться безъ вниманія какъ со стороны іудейскихъ, такъ и со стороны христіанскихъ изслѣдователей, къ какому бы направленію они ни принадлежали.

Въ виду такого важнаго церковно-историческаго и спеціально богословскаго интереса, возбуждаемаго ессенизмомъ, неудивительно, что весьма многіе ученые, въ особенности послѣднихъ двухъ вѣковъ ¹⁾, неоднократно дѣлали попытки уяснить его сущность и значеніе и рѣшить вопросъ о причинахъ его происхожденія. Однако эти попытки всегда встрѣчали для себя не малое препятствіе въ томъ, что тѣ историческіе документы, изъ которыхъ главнымъ образомъ почерпаются положительныя свѣдѣнія объ ессеяхъ,—сочиненія Іосифа Флавія и Филона, хотя довольно обстоятельно и подробно трактуютъ о внѣшней организаціи секты ессеевъ, ея учрежденіяхъ и обычаяхъ, но тѣмъ не менѣе ничего не говорятъ ни о времени происхожденія этой секты, ни о причинахъ, вызвавшихъ ея возникновеніе. Кромѣ того и въ самихъ повѣствованіяхъ, сообщаемыхъ источниками, встрѣчаются извѣстія неопредѣленныя, противорѣчивыя, а иногда даже положительно недостоверныя, такъ какъ авторы ихъ, преслѣдуя свои особыя тенденціи, часто приписываютъ ессеямъ совершенно чуждыя имъ воззрѣнія или-же навязываютъ имъ свои собственныя мысли и сужденія, которыя иногда довольно трудно съ точностью отдѣлать отъ того, что принадлежитъ собственно ессеямъ. Все это, безъ сомнѣнія, весьма затрудняло проникновеніе во внутреннюю сущность ессейской секты и налагало на весь ессенизмъ печать таинственности и загадочности, давая въ то-же время изслѣдователямъ

1) Обзоръ важнѣйшихъ сочиненій прошлаго вѣка по вопросу объ ессенизмѣ помѣщенъ у Бруккера въ его трудѣ: *Historia critica philosophiae* (Lipsiae 1742 г.), II. pag. 759—762. Новѣйшая же литература по этому предмету, всѣ важнѣйшія явленія которой, служившія намъ пособіемъ, будутъ указаны нами ниже (см. въ концѣ Введенія), изложена въ сочиненіи Ширера: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Iesu Christi*. Leipzig 1886. Bd. II. s 467—468.

его поводъ къ различнымъ произвольнымъ комментаріямъ. Такимъ образомъ ессенизмъ, какъ-бы окутанный „тайнственнымъ покровомъ“¹⁾, представлялъ изъ себя для ученыхъ изслѣдователей, такъ сказать, „гибкое вещество, изъ котораго каждый по своему усмотрѣнію могъ лѣпить любую фигуру, не опасаясь быть уличеннымъ съ вполне вѣскими основаніями въ противоисторическомъ и тенденціозномъ обращеніи съ предметомъ“²⁾. Многие ученые, пользуясь извѣстною неопредѣленностію свидѣтельствъ основныхъ источниковъ, въ своихъ изслѣдованіяхъ объ ессенизмѣ старались не столько о томъ, что-бы на основаніи нѣкоторыхъ, не подлежащихъ никакому сомнѣнію, данныхъ и логически вытекающихъ изъ нихъ выводовъ способствовать уясненію этого загадочнаго явленія,—сколько о томъ, что-бы всѣ факты и особенности ессенизма подогнать подъ свои напередъ составленныя теоріи.

Отсутствіе вполне обстоятельныхъ и вполне достовѣрныхъ свѣдѣній о сектѣ ессеевъ съ одной стороны, тенденціозное отношеніе изслѣдователей къ дѣлу—съ другой, послужили причиною того, что вопросы о томъ: чтѣ собственно представлялъ изъ себя ессенизмъ? каковы были принципы, опредѣлявшіе особенный образъ жизни ессеевъ? что составляло конечную цѣль ихъ стремленій? въ чемъ обнаруживалось ихъ вліяніе на современниковъ? вообще, каково историческое значеніе этой секты?—получали для себя самое разнообразное рѣшеніе. А въ рѣшеніи одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ въ ессенизмѣ, именно—вопроса о причинахъ, вызвавшихъ возникновеніе этой секты и опредѣлившихъ собою все ея дальнѣйшее развитіе, ученые раздѣлились на два совершенно противоположные лагеря.

Одни изъ нихъ, считая самымъ естественнымъ искать объясненія ессенизма на почвѣ іудейства, доказываютъ, что ессенизмъ прежде всего органически развился изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, что онъ есть продуктъ послѣднѣйшаго іудейства, не носящій на себѣ никакихъ слѣдовъ вліянія со стороны чуждыхъ языческихъ элементовъ, а другіе, напротивъ того, рѣшительно утверждаютъ, что ессенизмъ во многихъ пунктахъ представляетъ такія существенныя отличія отъ традиціоннаго іудейства, которыя никомъ

¹⁾ FRANKEL. Die Essäer—въ журналѣ *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*. 1853 г. 30.

²⁾ Lucius. Der Essenismus. s. 9.

образомъ не могутъ быть выведены изъ внутреннихъ основъ религіозной жизни самого іудейства, а объясняются только вліяніемъ язычества, въ зависимость отъ котораго и поставляется происхожденіе ессенизма.

Расходясь между собою въ рѣшеніи того общаго вопроса: изъ іудейства-ли, или изъ вліянія язычества должно выводить ессенизмъ,—ученые той и другой группы далеко несогласны между собой также и въ частнѣйшемъ опредѣленіи тѣхъ факторовъ, которые, по ихъ мнѣнію, были способны произвести ессенизмъ.

Одни (и они составляютъ въ настоящее время большинство), объясняя ессенизмъ чисто изъ іудейства, считаютъ его или существенно тождественнымъ съ фарисействомъ, или производятъ его изъ партіи такъ называемыхъ асидеевъ, благочестивыхъ ревнителей закона Моисеева,—партіи, которая играла видную роль при Маккавейскомъ возстаніи и которая, по общепринятому почти мнѣнію, составляла также основной корень и фарисейства. Какъ на защитниковъ этого мнѣнія можно указать на цѣлый рядъ какъ іудейскихъ, такъ и христіанскихъ ученыхъ; сюда принадлежатъ: Франкель, Деренбургъ, Юстъ, Гретцъ, Гейгеръ, Гитцигъ, Гинсбургъ, Тидеманъ, Эвальдъ, Гаусратъ, Рейссъ, Никола, Стапферъ, Люціусъ и др. Всѣ они высказали въ общемъ довольно согласные взгляды на ессенизмъ, хотя однако и разнятся другъ отъ друга въ указаніи тѣхъ именно мотивовъ, которые побудили ессеевъ отдѣлиться отъ остальнаго іудейства и организовать свое особое, совершенно замкнутое общество.

Особеннымъ образомъ защищаетъ мысль о чисто іудейскомъ происхожденіи ессенизма Ричль. Онъ видитъ въ ессенизмѣ попытку нѣкоторой части іудеевъ осуществить ветхозавѣтную идею всеобщаго священства ¹⁾, и съ этой точки зрѣнія—изъ стремленія ессеевъ представить въ своемъ лицѣ общество священниковъ—старается объяснить всѣ факты ессенизма. Еще иначе выводитъ ессенизмъ изъ мѣстной національной жизни палестинскихъ іудеевъ Гильгенфельдъ, которымъ высказаны были въ данномъ направленіи два слѣдующія мнѣнія: по одному изъ нихъ, самому первоначальному ²⁾, ессенизмъ представляетъ изъ себя

1) Ср. Исх. XIX, 6.

2) Оно формулировано было Гильгенфельдомъ въ сочиненіи: „Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung“. Iena. 1857. ss. 245—284.

не что иное, какъ школу позднѣйшихъ апокалиптиковъ, которые, подражая древнимъ пророческимъ обществамъ, посредствомъ аскетическихъ подвиговъ желали сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію откровеній свыше. По другому предположенію, высказанному Гильгенфельдомъ въ послѣднее время (въ 1882 г.), общество ессеевъ состояло изъ размножившихся потомковъ древнихъ Рихавитовъ, упоминаемыхъ въ книгѣ пророка Іереміи ¹⁾ и представлявшихъ нѣкоторыя особенности въ своемъ образѣ жизни ²⁾.

Въ то время, какъ всѣ доселѣ поименованные ученые смотрятъ на ессенизмъ какъ на продуктъ національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, другіе ставятъ происхожденіе его въ прямую зависимость отъ языческихъ вліяній. Такъ, уже тотъ же самый Гильгенфельдъ въ своихъ статьяхъ объ ессенизмѣ, помѣщенныхъ въ издаваемомъ имъ научно-богословскомъ журналѣ ³⁾, измѣнилъ свою первоначальную точку зрѣнія на ессенизмъ, какъ на школу іудейскихъ апокалиптиковъ, и сталъ объяснять его происхожденіе вліяніемъ на іудеевъ со стороны парсизма (См. *Zeitschr.* за 1860 г.), а еще позднѣе (1867 и 1868 г.) онъ пытался уже обстоятельно доказать, что на образованіе ессенизма оказалъ существенное вліяніе не только парсизмъ, но также и буддизмъ. Вліяніе парсизма на образованіе ессенизма признаютъ также Клеменсъ, Неандеръ, Ляйтфутъ и др., а мнѣніе о буддійскомъ происхожденіи ессенизма съ особенною настойчивостью защищали въ послѣднее время Лилли, Бюрнуфъ, Буазенъ и нѣкоторые другіе, по преимуществу англійскіе, раціоналисты. Съ другой стороны, не мало есть и такихъ изслѣдователей, которые для объясненія особенностей, отличающихъ ессенизмъ отъ ортодоксальнаго іудейства, обращаются къ эллинизму, при чемъ одни изъ нихъ (Люттербергъ, Бауръ, Гольцманнъ, Целлеръ и др.) утверждаютъ непосредственную зависимость ессенизма отъ идей греческой, особенно пифагарейской, философіи, а другіе (Фрэреръ, Дэне, Мункъ, Мангольдъ, Герцфельдъ, Фридендеръ)

¹⁾ Іерем. XXXV, 6—10; 14—16.

²⁾ Въ числѣ изслѣдователей, полагающихъ первоначальную причину происхожденія ессенизма въ самомъ іудействѣ, есть также и такіе, которые въ то-же время не отказываются допускать также и известной доли вліянія на дальнѣйшее развитіе особенностей ессенизма со стороны тѣхъ или другихъ иноземныхъ факторовъ. Такого мнѣнія держатся Шигеръ, Липсіусъ, Кэймъ, Неандеръ и др.

³⁾ „*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*“.

всталяютъ между цноагорействомъ и ессенизмомъ посредницею іудео-александрійскую религіозную философію, и изъ этой-то, весьма проникнутой эллинизмомъ, философіи и желаютъ собственно производить ессенизмъ.

Уже изъ одного этого общаго перечня мнѣній, высказанныхъ о сектѣ ессеевъ, легко видѣть, что при всей своей важности вопросъ объ ессенизмѣ, привлекающій къ себѣ вниманіе ученыхъ самыхъ различныхъ направлений, въ то-же самое время и весьма не легокъ для рѣшенія. „Ессенизмъ, говоритъ одинъ изъ французскихъ ученыхъ, есть историческая проблемма, еще не рѣшенная; неизвѣстно ни то, каково было его происхожденіе, ни то, въ какую эпоху онъ возникъ, ни то, когда и какъ онъ прекратилъ свое существованіе, а его доктрины представляютъ также не меньшія трудности“ ¹⁾, а другой ученый и не надѣется, чтобы „наше столь несовершенное знаніе объ ессеяхъ могло быть когда либо расширено новыми свѣдѣніями и сдѣлалось вслѣдствіе этого совершенно яснымъ для насъ“ ²⁾. Дѣйствительно, объ ессенизмѣ, какъ мы видѣли, высказано много самыхъ разнообразныхъ мнѣній и сужденій, составившихъ на Западѣ уже довольно богатую литературу по данному предмету, но устойчиваго и опредѣленнаго въ нихъ пока еще весьма мало: ученые не только не могутъ согласиться между собой при рѣшеніи тѣхъ или иныхъ частныхъ пунктовъ въ ессенизмѣ, но не пришли къ какому-либо положительному выводу даже въ рѣшеніи того существенно—важнаго вопроса—составлялъ-ли ессенизмъ чисто мѣстный продуктъ національной жизни самого палестинскаго іудейства, или-же онъ

¹⁾ NICOLAS. Des doctrines religieuses des Juifs. Paris. 1866. p. 95.

²⁾ DE KERVILLER. Histoire de la Palestine. Paris. 1867. p. 461. Можно бы привести массу цитатъ подобнаго рода, свидѣтельствующихъ о сознаваемой всѣми изслѣдователями трудности дать положительное разъясненіе происхожденія и сущности есеевства, такъ какъ рѣшительно всѣ тѣ ученые, трактующіе объ есеевствѣ, съ какими намъ приходилось знакомиться, признаютъ его загадочнымъ и неуясненнымъ явленіемъ позднѣйшаго іудейства. Только одинъ Стапферъ, имѣвшій поводъ говорить объ есееяхъ въ своемъ сочиненіи: *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, выдѣляется изъ среды другихъ, заявляя, что „ессенизмъ почти уже не имѣетъ болѣе тайны для насъ, и мы понимаемъ его почти вполне“ (стр. 432),— и въ другомъ мѣстѣ: „происхожденіе есеевъ уже болѣе не, подлежитъ сомнѣнію: они вышли изъ іудейства“ и т. д. (стр. 433). Однако Стапферъ не даетъ себѣ труда подробно остановиться на доказательствахъ высказанныхъ имъ положеній, и во всякомъ случаѣ его заявленіе, какъ недостаточно имъ обоснованное, представляется довольно смѣлымъ и самоувереннымъ.

быть иноземнымъ растеніемъ, занесеннымъ на палестинскую почву откуда либо извнѣ. Тѣмъ не менѣе такое положеніе дѣла не только не даетъ права оставлять данный предметъ безъ вниманія и тщательнаго обслѣдованія, но, напротивъ, оно должно побуждать изслѣдователя къ обстоятельному изученію того значительнаго матеріала по вопросу объ эссенцизмѣ, какой составляетъ въ настоящее время достояніе западной богословской литературы, и къ безпристрастному обсужденію существующихъ въ западной наукѣ разнообразныхъ мнѣній объ этой сектѣ,¹⁾ и для православныхъ богослововъ это становится тѣмъ болѣе необходимымъ въ виду того факта, что многіе изъ рационалистовъ пытаются придать эссенцизму совершенно не подобающее ему всемірно-историческое значеніе.

Безъ сомнѣнія, въ виду того проблематическаго характера, какой имѣетъ вопросъ объ эссенцизмѣ, мы не можемъ брать на себя смѣлость въ настоящемъ изслѣдованіи положительно и безапелляціонно рѣшить эссеискую проблему, т. е. съ полною опредѣленностью и несомнѣнностью указать истинныя причины, вызвавшія возникновеніе эссеиской секты, и точно опредѣлить ея сущность; предлагаемое изслѣдованіе имѣетъ болѣе скромную задачу: оно, подобно всѣмъ другимъ трудамъ, посвященнымъ разсматриваемому предмету, составляетъ только лишь опытъ къ уясненію означенныхъ вопросовъ,—опытъ, въ основаніи котораго положено какъ тщательное изученіе основныхъ источниковъ, дающихъ намъ свѣдѣнія о сектѣ эссеевъ, такъ равно и обстоятельное ознакомленіе со всѣми извѣстными въ наукѣ разнообразными теоріями объ эссенцизмѣ, которыхъ ни въ какомъ случаѣ нельзя игнорировать и съ которыми, по нашему убѣжденію, необходимо считаться каждому изслѣдователю при рѣшеніи вопроса о происхожденіи и сущности эссенцизма. Поэтому-то, поставляя задачей своего изслѣдованія—уяснить, насколько возможно, происхожденіе и сущность эссенцизма, мы признали за лучшее идти къ достиженію намѣченной цѣли путемъ критическимъ, именно путемъ систематическаго изложенія и обстоятельнаго разбора

1) Что касается нашей отечественной богословской литературы, то она и вообще небогата изслѣдованіями по вопросу объ эссенцизмѣ и не представляетъ въ частности попытокъ къ самостоятельному, научно обоснованному уясненію означеннаго явленія. Единственное исключеніе представляетъ статья г. Богородскаго: „Къ вопросу объ эссеяхъ“ (Правосл. Собес. 1873 г. III ч.), въ которой изложено хотя и среднее съ теоріей Гильгенвальда мнѣніе, но аргументированное совершенно иначе.

теорій, які пропонуються західними ученими для пояснення есенізму, строго дотримуючись при цьому достовірних показань основних джерел о секті есеїв. Несомненно, що при взаємному сопоставленні і розборі різних мнень тьм рельєфніше виступають присущі їм недоліки, а крім того—щоб в особливості важно—із цього критического розсмотріння можна извлечь також і деякі позитивні дані для уяснення питання про есенізм, так як кожне мненіє може заключати в собі известную долю истины и так как уже самое обиліе теорій дає право надіятися на те, що та или иная из них может оказаться пригодной для того, что-бы осветить какой-нибудь темный уголок в есенізм и хотя нескільки поднять завѣсу съ окружающей его таинственности. Наконец, критическое рассмотрение мнень, высказанных западными учеными об есенізм, крайне необходимо также в виду тьх злоупотребленій, які, как мы сказали, позволяют себе некоторые из рационалистических писателей при обсужденіи есенізма и выясненіи его исторического значения; так как теоріи означенных рационалистов служат источником заблужденій, которые могут смущать неувержденных в вѣрѣ, то, конечно, весьма полезно показать тенденціозность и несостоятельность этих теорій, а вмѣстѣ съ тьм и выработать твердыя точки опоры для надлежащаго сужденія об отношеніи есеїства къ христіанству. ¹⁾

Руководствуясь означенными соображеніями, мы и посвятили значительную часть сочиненія критическому разбору равнообразных мнень об есеїской сектѣ и выясненію их относительной состоятельности, полагая в этом разборѣ существующих рѣшеній занимающаго насъ вопроса, и в особенности рѣшеній, слишком преувеличивающих историческое значение есенізма, главный центр тяжести своего сочиненія. Но определяя сравнительное достоинство цѣлаго ряда теорій, безпристрастно выясняя их слабыя и хорошія стороны и, наконец, выдѣляя и тщательно собирая разбѣянные в них крупинки истины, справедливыя замѣчанія, правдоподобныя объясненія, заслуживающія вниманія указанія и т. п., мы надѣемся такимъ образомъ подойти и къ рѣшенію вопроса о происхожденіи и сущности есенізма,

¹⁾ Мы предполагаем со временемъ обстоятельно рассмотреть этотъ последний вопросъ об отношеніи есеїства къ христіанству в особомъ сочиненіи, имѣющемъ составить какъ-бы вторую часть предлагаемаго изслѣдованія.

—рѣшенію, которое, если и не может претендовать на полную оригинальность и независимость отъ высказанныхъ уже теорій, а тѣмъ болѣе на полную непогрѣшимость и научную состоятельность, то во всякомъ случаѣ, какъ результатъ подробнаго и безпристрастнаго разсмотрѣнія существующихъ мнѣній, оно, съ одной стороны, окажется, быть можетъ, не бесполезнымъ для дальнѣйшихъ изслѣдованій по данному вопросу, а съ другой—дать намъ подлежащія данныя для правильнаго рѣшенія поднятаго рационалистами вопроса объ отношеніи ессейства къ христіанству. Вообще-же настоящій трудъ, хотя-бы онъ и не привелъ къ окончательному рѣшенію ессейской проблемы, тѣмъ не менѣе будетъ, надѣмся, далеко не излишнимъ въ нашей отечественной литературѣ, потому что въ ней еще не имѣется такого спеціальнаго сочиненія, въ которомъ систематически были-бы изложены и разобраны всѣ важнѣйшія теоріи, предложенныя для объясненія ессенизма; настоящимъ изслѣдованіемъ мы и имѣемъ въ виду восполнить этотъ значительный пробѣлъ.

Соотвѣтственно намѣченной задачѣ и принятому нами методу изслѣдованія, общій планъ сочиненія можетъ быть представленъ въ слѣдующемъ видѣ.

1. Такъ какъ для правильнаго сужденія о какомъ-бы то ни было историческомъ явленіи весьма важно установить правильный взглядъ на основные источники свѣдѣній объ этомъ явленіи, а въ настоящемъ случаѣ, вслѣдствіе крайне тенденціознаго отношенія къ этимъ источникамъ большинства рационалистическихъ писателей, это представляется тѣмъ болѣе важнымъ, то поэтому мы считаемъ необходимымъ прежде всего спеціально остановиться на обследованіи тѣхъ древнѣйшихъ документовъ, которые содержатъ въ себѣ извѣстія о сектѣ ессеевъ,—что и составитъ содержаніе **первой** главы.

2. Выяснивъ сравнительное достоинство и значеніе основныхъ источниковъ о сектѣ ессеевъ, мы вслѣдъ затѣмъ считаемъ вполне умѣстнымъ предложить въ особой—**второй**—главѣ краткое описаніе учреждений, обычаевъ и воззрѣній ессейской секты—въ томъ именно видѣ, какъ они передаются намъ основными нашими источниками—съ тѣмъ, что-бы дать такимъ образомъ болѣе или менѣе цѣлостное представленіе о томъ явленіи, какое будетъ подлежать нашему обсужденію.

3 и 4. Слѣдующія главы будутъ посвящены уже изложенію и разбору мнѣній о происхожденіи и сущности ессейства, при

чемъ мы начнемъ съ разбора теорій, утверждающихъ иноземное, языческое происхожденіе ессенизма, что-бы выяснитъ прежде всего, можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, открытъ въ немъ какіе-либо языческіе элементы и можно-ли вообще въ сферѣ язычества указать достаточную причину для объясненія происхожденія ессейской секты со всѣми ея отличительными особенностями. Такъ какъ всѣ высказанныя учеными въ данномъ направленіи мнѣнія объ ессенизмѣ удобно могутъ быть подраздѣлены на двѣ группы, смотря по тому, поставляется-ли происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ различныхъ философскихъ системъ, или отъ натуралистическихъ религій Востока, то, соотвѣтственно этому, и въ нашемъ изложеніи будутъ отведены для разбора этихъ мнѣній двѣ главы—**третья и четвертая.**

5. Въ **пятой** главѣ мы обратимся къ анализу тѣхъ разнообразныхъ мнѣній, которыя выводятъ ессенизмъ изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, и постараемся выяснитъ ихъ сравнительную основательность и пригодность для рѣшенія вопроса объ ессенизмѣ.

6. Наконецъ, въ заключительной—**шестой**—главѣ мы представимъ общій очеркъ виѣшней исторіи и внутренняго религіозно-нравственнаго состоянія послѣднѣннаго іудейства—съ тѣмъ, что-бы, придавъ надлежащее освѣщеніе нѣкоторымъ знаменательнымъ фактамъ въ исторіи іудеевъ данной эпохи, высказать и свое сильное сужденіе о тѣхъ факторахъ и мотивахъ, которые, по нашему мнѣнію, болѣе всего могли способствовать возникновенію ессенизма и образованію въ немъ тѣхъ особенностей, какія удостоверяются намъ показаніями источниковъ. Вмѣстѣ съ этимъ опредѣлятся также и основныя стремленія и задачи ессеевъ, положенныя въ основу ихъ общества, равно какъ уяснится и истинное значеніе ессенизма въ исторіи іудейства. Въ заключеніе будутъ представлены общіе итоги изслѣдованія.

Начертавъ общій планъ нашего сочиненія и указавъ общій методъ изслѣдованія, считаемъ не лишнимъ сказать нѣсколько словъ также и относительно тѣхъ частнѣйшихъ приемовъ, какіе мы употребляемъ при выполненіи означеннаго плана. Такъ какъ мы имѣемъ дѣло съ предметомъ проблематическаго характера, относительно котораго можетъ быть рѣчь не о полной достовѣрности, а только объ относительной основательности, то для того, что-бы приготовить себѣ почву къ опредѣленному и устойчивому своему сужденію о немъ, мы должны были не только самымъ

тщательнымъ образомъ изучить подлежащіе источники, свидѣтельствующіе о сектѣ ессеевъ, но также обстоятельно ознакомиться и со всѣми тѣми разнорѣчивыми мнѣніями объ эссенизмѣ, съ ихъ многоразличными оттѣнками, какія составляютъ въ настоящее время достояніе исторической науки. Не говоримъ уже о томъ, что не малаго труда стоило ориентироваться среди подавляющей массы разнородныхъ, нерѣдко доходящихъ до полной противоположности, мнѣній, изъ которыхъ чуть-ли не каждое претендуетъ на оригинальность и независимость отъ другаго, но и самое изложеніе ихъ представило намъ значительныя трудности, такъ какъ не легко было рѣшить, какого метода лучше всего держаться въ этомъ случаѣ. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, было-бы невысказано въ стройной логической системѣ представить полный разборъ рѣшительно всѣхъ тѣхъ мнѣній объ эссенизмѣ, какія когда-либо высказывались въ исторической литературѣ и какія нерѣдко отличаются другъ отъ друга самыми незначительными особенностями, зависящими отъ различія во взглядахъ на тѣ или иныя частности; а съ другой стороны, самая сущность дѣла требовала не столько обобщенія въ одно цѣлое многихъ мнѣній, сходныхъ между собою только въ общемъ взглядѣ на эссенизмъ, но рѣшительно расходящихся во всѣхъ остальныхъ пунктахъ, сколько именно точнаго разграниченія ихъ—съ тѣмъ, что-бы возможно-лучше оттѣнить выдающіяся особенности каждаго критика и характерныя черты каждаго мнѣнія. Мы избрали поэтому средній путь, рѣшивши дать мѣсто въ своемъ сочиненіи послѣдовательному изложенію и разбору только тѣхъ важнѣйшихъ мнѣній, которыя по своимъ взаимнымъ характернымъ отличіямъ могутъ быть рассматриваемы въ качествѣ отдѣльныхъ, самостоятельныхъ теорій; къ многочисленнымъ-же частнѣйшимъ варіаціямъ этихъ послѣднихъ мы обращаться не будемъ. При этомъ мы намѣрены строго держаться слѣдующихъ правилъ: во первыхъ, каждый разъ мы будемъ брать во вниманіе наиболѣе типическаго представителя той или другой теоріи, у котораго можно найти самое полное и обстоятельное развитіе защищаемаго имъ и подлежащаго нашему обсужденію мнѣнія; во вторыхъ, излагая ту или другую теорію, мы не станемъ ограничиваться лишь краткимъ указаніемъ на основную мысль ея, а постараемся излагать ее въ возможно полномъ видѣ (иногда въ болѣе или менѣе буквальномъ извлеченіи), не упуская изъ вниманія и не оставляя безъ обсужденія ни одного аргумента, приводимаго въ ея подтвержденіе. Этотъ

избранный нами методъ изслѣдованія, состоящій въ послѣдовательномъ изложеніи каждой теоріи въ отдѣльности, имѣеть ту выгодную сторону, что, представляя въ полномъ и законченномъ видѣ ту или другую теорію, онъ даетъ возможность сразу выдѣляться всѣмъ существеннымъ и характернымъ чертамъ ея, а это, какъ мы замѣтили выше, имѣеть въ настоящемъ случаѣ большое значеніе, потому что каждое мнѣніе, какимъ-бы неосновательнымъ и тенденціознымъ ни представлялось, можетъ все-же принести свою долю пользы при выясненіи столь загадочнаго и таинственнаго явленія, какимъ былъ въ исторіи іудеевъ эссенизмъ. Однако нельзя не сознаться, что, при всей своей выгодѣ, этотъ методъ тѣмъ не менѣе имѣеть и одну неблагопріятную сторону: такъ какъ различныя теоріи (особенно-же доказывающія иноземное происхожденіе эссыства) часто опираются на одни и тѣ-же основанія, извлекаемые изъ тѣхъ или другихъ особенностей эссенизма, или другими словами: такъ какъ на одинаковыхъ въ сущности основаніяхъ выводятъ эссыство изъ различныхъ источниковъ, то при отдѣльномъ разборѣ этихъ теорій нельзя иногда обойтись безъ нѣкоторыхъ повтореній или по крайней мѣрѣ безъ ссылокъ на ранѣе приведенные аргументы. Это, конечно, не могло не отразиться до нѣкоторой степени неблагопріятно на нашемъ сочиненіи, но имѣя въ виду наиболѣе отчетливое выясненіе тѣхъ мнѣній, какія были предлагаемы для объясненія эссенизма—этого загадочнаго явленія въ исторіи іудейства—и безпристрастное обсужденіе ихъ въ цѣляхъ возможно-лучшаго выясненія дѣла, мы, тѣмъ не менѣе, при выполненіи своей задачи предпочли вышеуказанный способъ изслѣдованія, уклонившись отъ обобщенія въ одно неопредѣленное цѣлое, съ одной стороны, теорій, утверждающихъ присутствіе въ эссенизмѣ языческихъ элементовъ, а съ другой—теорій, доказывающихъ чисто іудейское происхожденіе его.

Наконецъ, что касается источниковъ и пособій, каковыми мы располагали при составленіи нашего труда, то обзору первыхъ, какъ мы уже упоминали, будетъ посвящена особая глава, а изъ послѣднихъ мы уважемъ здѣсь только важнѣйшія сочиненія, по преимуществу имѣющія непосредственное отношеніе къ разсматриваемому предмету, ¹⁾ оговорившись при этомъ, что, хотя на Западѣ и создалась довольно обширная литература по вопросу объ

1) Мелкія журнальныя статьи и побочныя сочиненія, служившія намъ пособіемъ, будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ.

ессенизмъ, тѣмъ не менѣе ни въ западной, ни тѣмъ болѣе въ русской литературѣ почти не существуетъ отдѣльно изданныхъ монографій, специально посвященныхъ обследованію ессенизма; изслѣдованія же объ этой сектѣ или заключены въ разныхъ обширныхъ библейско и церковно-историческихъ трудахъ, а равно также въ историко-философскихъ сочиненіяхъ, или же разбросаны по разнымъ научно-богословскимъ журналамъ и энциклопедическимъ словарямъ.

Главными пособіями для насъ служили:

1. Книги Свящ. Писанія Ветхаго Завѣта, какъ каноническія, такъ и неканоническія.

2. Апокрифическія ветхозавѣтныя сочиненія, собранныя и изданныя Фабрициусомъ подъ заглавіемъ: *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti. Hamburgi et Lipsiae. 1713. Vol. I-II. Edit. Fabricii.*

3. *Богородскій.* Къ вопросу объ ессеяхъ. Правосл. Собес. 1873 г. III. ч.

4. *Bunsen.* Die Ueberlieferung. Ihre Entstehung und Entwicklung. Bd. I. Leipzig. 1889.

5. *Буткевичъ.* Изычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Вѣра и Разумъ за 1886 и 1887 годы.

6. *Derenbourg.* Essai sur l'histoire et la geographie de la Palestine, d'après les thalmuds et les autres sources rabbiniques. Paris. 1867.

7. *Edersheim.* The life and times of Jesus the Messiah. Bd. I. London. 1887.

8. *Ewald.* Geschichte des Volkes Israel. Bd. IV. Dritte Ausgabe. Göttingen. 1864.

9. *Frankel.* Die Essäer. Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums. 1846. s. 441 flg.

10. *Friedländer.* Les Esséniens. Revue des Études juives. 1887. № 28.

11. *Geiger.* Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau. 1857

12. *Gfrörer*. Kritische Geschichte des Uhechristenthums. Bd. I. Th. 2. Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie. Stuttgart. 1831.

13. *Gfrörer*. Allgemeine Kirchengeschichte. Bd. I. Stuttgart. 1841.

14. *Ginsburg*. The Essenes. London. 1864.

15. *Graetz*. Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. III. Dritte Auflage. Leipzig. 1878.

16. *Hausrath*. Die Neutestamentliche Zeitgeschichte. Bd. I. Heidelberg. 1873.

17. *Herzfeld*. Geschichte des Volkes Jsraël von Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Mackabaers Schimon zum hohen Priester und Fürsten. Bd. II. Leipzig. 1863.

18. *Hilgenfeld*. Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jena. 1857.

19. *Hilgenfeld*. Рядъ статей объ ессенизмѣ, помѣщенныхъ въ издаваемомъ имъ журналѣ: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie за 1860 г. s. 358 flg., 1867 г. s. 97 flg., 1868 г. s. 343 flg., 1871 г. s. 50 flg., 1882 г. s. 257 flg.

20. *Jost*. Geschichte des Judenthums und seiner Secten. Bd. I. Leipzig. 1857.

21. *Кейль*. Руководство къ Библейской археологiи. Перев. съ нѣмецк. Кiевъ. 1871.

22. *Keim*. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I-III Zürich. 1867.

23. *Келлогъ*. Свѣтъ Азии и свѣтъ мiра. Перев. съ англ. Труды Кiевской Духовной Академiи. 1889—1891 гг.

24. *Лебедевъ*. Эссеи и еерапеты. Духъ христіанина. 1862—1863. II ч.

25. *Lightfoot*. Saint-Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon. London. 1886.

26. *Lillie*. Buddhism in Christendom or Jesus, the Essene. London. 1887.

27. *Lipsius*. *Schenkel's* Bibel-Lexicon. Bd. II. Artik. Essäer. Ss. 181—192.

28. *Lucius*. Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg. 1879.
29. *Lucius*. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Strassburg. 1881.
30. *Lutterbeck*. Die Neutestamentliche Lehrbegriffe. Mainz. 1852.
31. *Mangold*. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg. 1856.
32. *Минаевъ*. Рядъ статей о буддизмѣ, помѣщенныхъ въ Журналъ Мин. Нар. Просвѣщенія за разные годы. 1867—1887.
33. *Neander*. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. I. Gotha. 1863.
34. *Nicolas*. Des doctrines religieuses des Juifs. Paris. 1866.
35. *Ohle*. Die Essäer des Philo. Jahrbücher für protest. Theologie. 1887. Heft 2.
36. *Ohle*. Die Essener. Ibid. 1888. Heft. 2 und 3.
37. *Ольденбергъ*. Будда, его жизнь, ученіе и община. Перев. съ нѣмецк. Москва. 1884.
38. *Порфирьевъ*. Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Казань. 1872.
39. *Reuss*. Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments. Braunschweig. 1881.
40. *Reuss*. Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Tom. I. Paris. 1852.
41. *Ritschl*. Ueber die Essener. Theologische Jahrbücher. 1855. Heft 3.
42. *Ritschl*. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn. 1857.
43. *Sauer*. De essenis et therapeutis disquisitio. 1829.
44. *Seinecke*. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II. Göttingen. 1884.
45. *Schürer*. Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte. Leipzig. 1874.
46. *Смирновъ*. Книга Эноха. Казань 1888.

47. *Смирновъ*. Объ ессеяхъ въ ихъ отношенія къ христіанству. Приб. къ твор. св. отцовъ. 1871 г. ч. XXIV.

48. *Spiegel*. Avesta. Bd. I—III. Leipzig. 1852.

49. *Stapfer*. La Palestine au temps de Jésus-Christ. Paris. 1887.

50. *Uhlhorn*. Real-Encyclopädie von Herzog. Bd. IV. Artik. Essener. ss. 174—177. 1855.

51. *Weber* und *Holtzmann*. Geschichte des Volkes Jsraël und der Entstehung des Christenthums. Bd. II. Leipzig. 1867.

52. *Wellhausen*. Die Pharisäer und die Sadducäer. Greifswald. 1874.

53. *Zeller*. Die Philosophie der Griechen. Bd. III. Abth. 2. Leipzig. Zweite Auflage 1868 und dritte Auflage 1881.

54. *Ен. Хрисановъ*. Религія древняго міра. I—III. С.-Петербургъ. 1878.



ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Основные источники свѣдѣній о сектѣ есеевъ.

Поставивъ задачей настоящаго изслѣдованія уяснить, насколько возможно, происхождение и сущность ессенизма, мы должны предварительно остановить свое вниманіе на тѣхъ древнѣйшихъ литературныхъ памятникахъ, которые служатъ основными источниками нашихъ свѣдѣній о сектѣ есеевъ. Это необходимо прежде всего въ цѣляхъ возможно-болѣе точнаго и основательнаго знакомства съ организаціею, учрежденіями, обычаями и воззрѣніями ессейской секты, а затѣмъ—и въ виду того, что рѣшеніе цѣлаго ряда важнѣйшихъ вопросовъ объ ессенизмѣ въ значительной степени зависитъ отъ такого или инаго сужденія объ общемъ характерѣ, направленіи, цѣляхъ и достовѣрности самихъ литературныхъ памятниковъ, заключающихъ въ себѣ свѣдѣнія о сектѣ есеевъ.

Безъ сомнѣнія, первое мѣсто среди этихъ источниковъ должны были-бы занять свѣдѣнія, идущія отъ самихъ есеевъ, т. е. памятники ессейской литературы, такъ какъ въ нихъ можно было-бы найти самое полное и точное изображеніе ессейскихъ нравовъ, обычаевъ и воззрѣній, но, къ сожалѣнію, до насъ не дошло ни одного литературнаго произведенія, о которомъ съ увѣренностью можно было-бы сказать, что оно вышло изъ среды есеевъ ¹⁾. По-

1) Правда, нѣкоторые изъ западныхъ писателей высказывали было предположенія о принадлежности ессеямъ того или другаго изъ такъ называемыхъ псевдэпиграфовъ, или апокалипсическихъ сочиненій; такъ, напр., Геллинекъ приписывалъ имъ „Книгу Юбилеевъ“, или „Малое Бытіе“ (Ueber das Buch der Jubiläen. Leipzig. 1855); тотъ-же Геллинекъ (въ Zeitschrift der Deutsch. Morg. Gesellschaft. 1852. V.VI. s. 249 flg.), а за нимъ и Кэстлинъ (Ueber die Entstehung des Buch Henoch, см. Theolog. Jahrbücher. 1856. s. 384 flg.)

этому для ознакомленія съ эссенизмомъ по необходимости приходится довольствоваться тѣми свѣдѣніями объ этой сектѣ, какія находятся у различныхъ древнихъ писателей, оставившихъ намъ свои свидѣтельства и замѣтки о тѣхъ или иныхъ сторонахъ жизни и отличительныхъ особенностяхъ секты ессеевъ. И нужно сказать, что въ писателяхъ, такъ или иначе касавшихся есеевства, недостатка нѣтъ: секта ессеевъ была столь достопримѣчательнымъ явленіемъ въ жизни послѣднѣннаго іудейства, что она привлекала къ себѣ вниманіе не только писателей іудейскихъ, но также христіанскихъ и даже языческихъ. Однако изъ всѣхъ тѣхъ извѣстій о сектѣ ессеевъ, какими располагаетъ въ настоящее время историческая наука, наибольшее значеніе принадлежитъ, безспорно, свидѣтельствамъ, переданнымъ намъ слѣдующими тремя древними писателями: іудейскимъ историкомъ Іосифомъ Флавіемъ (род. въ 37 г. по Р. Х.), александрійскимъ философомъ Филономъ (род. ок. 20-го г. до Р. Х.) и языческимъ писателемъ Плиніемъ Старшимъ, жившимъ во второй половинѣ I-го в. по Р. Х. Всѣ они были современниками есеевской секты и, по общему мнѣнію, Іосифъ Флавій и Филонъ, а по предположенію нѣкоторыхъ (Кейма, Целлера, Липсіуса, Гаусрата, Клеменса), также и Плиній, лично знали и посѣщали есеевскія колоніи, и потому естественно, что отъ этихъ только писателей можно ожидать болѣе или менѣе достовѣр-

приписывали ессеемъ „Книгу Эноха“; наконецъ, Шмидтъ выводилъ изъ есеевскихъ кружковъ книгу „Вознесеніе Моисея“ (Smidt und Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des Alt. Testam. Halle. Bd. I. Heft 2. 1868. ss. 111—152), — но всѣ эти отдѣльныя мнѣнія не приобрѣли никакого значенія въ наукѣ, такъ какъ вслѣдъ за своимъ появленіемъ они тотчасъ-же встрѣтили противъ себя сильныя возраженія со стороны другихъ изслѣдователей, которые, на основаніи подробнаго и всесторонняго анализа содержанія означенныхъ сочиненій, вполне убѣдительно доказали неосновательность подобныхъ предположеній. (См., напр., Смирновъ. Книга Эноха. Казань. 1888. Нилдеке и Гельд. Die jüdische Apokalyphtik. ss. 91—184. Ланген. Das Judenthum in Palästina. 1866. ss. 84—111. Свингеръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. ss. 462—463; 521—542. Риллеръ. Das Buch Henoch и др.).—Кромѣ этого одинъ изъ іудейскихъ изслѣдователей эссенизма, доказывающій связь ессеевъ съ упоминаемыми въ талмудѣ хасидимами (асидейми), увѣряетъ, что ессеемъ будто-бы принадлежитъ нѣкоторое литературное произведеніе подъ заглавіемъ: „Асидейскій свитокъ“ (סִפְרֵי הַסִּידִים), но можетъ-ли этотъ документъ имѣть какое-либо значеніе для исторіи эссенизма, объ этомъ легко можно судить по тому, что отъ него, какъ свидѣтельствуется тотъ-же ученый, сохранилось единственное наречіе: „оставь ты его (ученіе закона или вообще Св. Писаніе) хотя только на одинъ день, оно оставитъ тебя на два“. Graetz. Geschichte der Juden. Bd. III. s. 109.

ныхъ и во всякомъ случаѣ наиболѣе подробныхъ извѣстій объ ессенизмѣ. Что-же касается другихъ писателей древности, упоминавшихъ объ ессеяхъ, то всѣ они жили въ то время, когда секта ессеевъ, по крайней мѣрѣ въ своемъ первоначальномъ видѣ, уже перестала существовать, такъ что извѣстія ихъ или всецѣло основываются на показаніяхъ трехъ вышеупомянутыхъ писателей, или же столь кратки и невѣроятны, что едва-ли они могутъ имѣть какое-либо значеніе при изученіи ессенизма.

Изъ писателей, современниковъ есейской секты, наибольшаго вниманія въ данномъ случаѣ заслуживаетъ Іосифъ Флавій—не только потому, что въ своихъ историческихъ произведеніяхъ: «О войнѣ іудейской» и «Древнестяхъ іудейскихъ» онъ даетъ намъ самыя подробныя и обстоятельныя извѣстія о сектѣ ессеевъ, но главнымъ образомъ потому, что въ юности онъ находился въ непосредственныхъ, личныхъ сношеніяхъ съ самими ессеями. По собственному разсказу Іосифа въ его «Автобіографіи», онъ былъ ученикомъ ессеевъ, такъ какъ, будучи еще шестнадцатилѣтнимъ юношей, онъ изучилъ (διδάσκων) существовавшія въ его время три іудейскія школы или секты (αἵρέσεις), въ томъ числѣ и секту ессеевъ, съ цѣлью впоследствии примкнуть къ той изъ нихъ, которая оказалась-бы лучшей послѣ тщательнаго ознакомленія съ ея ученіями ¹⁾. Конечно, дѣйствительнымъ членомъ есейской секты Іосифъ не могъ быть, такъ какъ, во-первыхъ, таковыми могли быть только люди зрѣлаго возраста ²⁾, а во-вторыхъ, такъ какъ самъ Іосифъ нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не упоминаетъ о томъ, что-бы онъ въ послѣдующее время своей жизни находился въ какомъ-либо общеніи съ сектою ессеевъ, а, напротивъ, прямо разсказываетъ, что на двадцатомъ году жизни онъ примкнулъ къ сектѣ фарисеевъ ³⁾. Но такъ какъ, съ другой стороны, изъ вышеприведенныхъ словъ Іосифа видно, что онъ зналъ ессеевъ не въ качествѣ только лишь простаго, сторонняго наблюдателя, а что онъ стоялъ къ нимъ гораздо ближе, то остается заключить, что Іосифъ состоялъ нѣкоторое время ученикомъ ессеевъ въ одной изъ ихъ многочисленныхъ колоній, что вполне (согласуется съ обычаемъ ессеевъ принимать къ себѣ на воспитаніе чужихъ дѣ-

¹⁾ Юзефъ Флавій. Vita. cap. 2.

²⁾ Рилло. См. отрывокъ, сохраненный у Есепія: Praeparatio evangelica. Lib. VIII, cap. 11. „Ἐσσηαίων γοῶν κομιτὴ νήπιος οὐδεις . . . τέλειται δὲ ἀνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλινασcentes ἤδη“ к. т. л.

³⁾ Vita. ibid.

тей. ¹⁾ Во время своего пребывания у ессеевъ Иосифъ имѣлъ полную возможность точнѣе и ближе ознакомиться со всѣми внѣшними учреждениями и образомъ жизни ессеевъ и изучить ихъ нравы и обычаи, что было совершенно недоступно для другихъ писателей, жившихъ даже внѣ Палестины. Поэтому-то въ тѣхъ частяхъ описанія, гдѣ Иосифъ касается фактическихъ данныхъ, т. е. гдѣ онъ рассказываетъ о внѣшнихъ порядкахъ и образѣ жизни ессеевъ, ихъ нравахъ, учрежденіяхъ и обычаяхъ, онъ, безспорно, заслуживаетъ полнаго довѣрія, и всѣ подобнаго рода свѣдѣнія, сообщаемыя имъ, могутъ быть признаны вполне достовѣрными и соответствующими дѣйствительности, какъ исходящія отъ писателя—очевидца.

Но заслуживаетъ-ли Иосифъ такого-же полнаго довѣрія и тамъ, гдѣ онъ оставляетъ фактическія данныя и трактуетъ объ ученіи, теоретическихкихъ воззрѣніяхъ и принципахъ ессеевъ—это другой вопросъ, и едва-ли онъ можетъ быть рѣшенъ въ пользу Иосифа. Уже одно то обстоятельство, что Иосифъ никогда не былъ дѣйствительнымъ членомъ ессейскаго союза, естественно, заставляетъ сильно сомнѣваться въ томъ, что-бы ему самому во всей точности и надлежащей полнотѣ были извѣстны теоретическія воззрѣнія и догматы ессеевъ, такъ какъ таковыя были сохраняемы въ строгой тайнѣ и въ извѣстной постепенности сообщались только лишь лицамъ посвященнымъ и принятымъ въ полное общеніе ²⁾. Слѣдовательно, Иосифъ, какъ не имѣющій на это права, не могъ быть посвященъ во всѣ тайны секты.

Но кромѣ этого соображенія, при сужденіи о степени достовѣрности Иосифа въ данномъ случаѣ всегда нужно имѣть въ виду тѣ мотивы, какими руководствовался Иосифъ, и цѣли, какія онъ преслѣдовалъ при написаніи своихъ историческихкихъ сочиненій, содержащихъ въ себѣ свѣдѣнія объ ессеяхъ. Эти свѣдѣнія, какъ мы сказали, сообщаются имъ въ различныхъ мѣстахъ двухъ важнѣйшихъ его историческихкихъ произведеній: «О войнѣ іудейской» ³⁾ и «Древностяхъ іудейскихихъ» ⁴⁾, которыя были написаны Иосифомъ

¹⁾ Иосифъ. Флав. De bell. jud. Lib. II. cap. 8. § 2. „Τὸς ἀλλοτρίους καὶδὸς ἐκλαμβάνοντες, ἀπαλοὺς ἔτι πρὸς τὰ μυστήματα, συγγενεὶς ἤρουνται“ к. т. л.

²⁾ Иосифъ. Флав. De bell. jud. Lib. II. cap. 8. § 7.

³⁾ Флавій Иосифъ opera omnia, graece et latine. Vol. I-II. Edit. Navercampi. 1726. Amstellaed. Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου. (De bello judaico.) I, 3. 5; II, 8. 2-13; II, 20. 4; III, 2. 1-2. V, 4. 2.

⁴⁾ Ἰουδαϊκῆ Ἀρχαιολογία. (Antiquitates judaeae). XIII, 5. 9; XIII, 11. 2; XV, 10. 4-5; XVII, 13. 3; XVIII. 1. 2-6.

во время пребывания его въ Римѣ, гдѣ онъ свободно могъ предаваться литературнымъ занятіямъ, пользуясь благосклоннымъ расположеніемъ римскихъ императоровъ и возможными удобствами ¹⁾.

Первое изъ названныхъ сочиненій было написано Іосифомъ въ концѣ царствованія Веспасіана (69—79 гг. по Р. Х.), которому оно и было вручено лично самимъ Іосифомъ ²⁾, а второе—«Древности іудейскія»—было окончено имъ на 56-мъ году его жизни, т. е. въ 93 или въ 94 г. по Р. Х., въ царствованіе Домиціана ³⁾. Въ этихъ историческихъ трудахъ Іосифъ, какъ извѣстно, взялъ на себя задачу представить греко-римскимъ образованнымъ читателямъ судьбы, нравы и учрежденія своего народа—съ тѣмъ, что-бы снискать къ нему нѣкоторое уваженіе и благорасположеніе со стороны римлянъ, презрительно относившихся къ іудеямъ. Цѣль эта съ достаточною ясностію обнаруживается изъ самого содержанія сочиненій Іосифа и даже прямо высказывается этимъ послѣднимъ ⁴⁾. И хотя, какъ признаетъ новѣйшая критика, онъ разрѣшилъ эту свою задачу не безъ искусства, тѣмъ не менѣе не подлежитъ сомнѣнію, что онъ далеко не всегда пользовался съ историческою вѣрностію даже тѣми источниками, которые даны были ему для этой цѣли въ ветхозавѣтномъ канонѣ, а нерѣдко отступалъ отъ нихъ, руководясь тѣми или иными своими личными соображеніями ⁵⁾. Конечно, если подобныя уклоненія и отступленія замѣчаются въ тѣхъ частяхъ сочиненій Іосифа, для которыхъ онъ владѣлъ письменными документами, то тѣмъ болѣе мы въ правѣ отнести съ такимъ-же предположеніемъ и къ мѣстамъ его произведеній, заключающимъ въ себѣ описанія современныхъ ему состояній и учреждений. Здѣсь Іосифъ ведетъ рѣчь на основаніи личнаго на-

1) Такъ, Веспасіанъ отдалъ Іосифу для жительства собственный дворецъ, предоставлялъ ему право римскаго гражданства и даже назначилъ ему опредѣленное ежегодное содержаніе; позднѣе онъ подарилъ ему значительный участокъ земли въ Іудеѣ. Подобнымъ-же благорасположеніемъ пользовался Іосифъ также у Тита и Домиціана. (Vita. cap. 76. См. С с ѿ ѿ е в. Lehrbuch der Neuestam. Zeitgeschichte. s. 21).

2) Contra Apion. Lib. I. cap. 9.

3) Antiquit. jud. Lib. XX. cap. 11—въ концѣ.

4) Antiquit. jud. Lib. XVI. cap. 6. § 8.

5) См. BAUMGARTEN. Der Schriftstellerische Charakter des Josephus въ Jahrb. für deutsche Theolog. 1864 г. 640 flg.—Многія отступленія указаны также и нашимъ русскимъ переводчикомъ «Древностей Іудейскихъ» Іосифа—Самуиловымъ. См. въ концѣ книги стр. 457—466. Спб. 4 изд. 1818 г.

блюденія, или даже на основаніи только лишь устныхъ разсказовъ другихъ, и потому, если онъ и не могъ извращать фактической стороны дѣла, касавшейся внѣшняго хода событій, то все-же, при изображеніи внутренняго состоянія жизни іудейскаго народа, для его собственныхъ субъективныхъ воззрѣній и сужденій былъ предоставленъ въ этомъ случаѣ уже полный просторъ. И дѣйствительно, «новѣйшая критика до очевидности доказала, что тѣ описанія Іосифа, которыя касаются духовной, религіозной и соціальной жизни его народа, принадлежать къ самымъ спорнымъ и сомнительнымъ частямъ его историческихъ произведеній» ¹⁾. Несомнѣнно, Іосифъ писалъ эти свои историческія сочиненія не какъ *безпристрастный* историкъ, а «какъ апологетъ своего народа» ²⁾, вслѣдствіе чего они и получили тенденціозный характеръ. Согласно своимъ апологетическимъ цѣлямъ Іосифъ, при писаніи своихъ сочиненій, главнымъ образомъ руководствовался тѣмъ принципомъ, что-бы, съ одной стороны, восхвалить все то, что можно было найти хорошаго въ народѣ іудейскомъ, могущаго служить къ его славы, а съ другой—устранить то, что могло помрачить эту славу. Поэтому и неудивительно, если многое въ его сочиненіяхъ получило совершенно несвойственную ему окраску и вообще изображено крайне односторонне и фальшиво.

Такая тенденціозность сочиненій Іосифа станетъ для насъ тѣмъ болѣе понятною, если мы примемъ во вниманіе, что онъ писалъ свою исторію не столько для іудеевъ, сколько собственно для греко-римскихъ читателей ³⁾, а эти послѣдніе, безъ сомнѣнія, должны были предъявлять къ автору совершенно другія требованія, чѣмъ тѣ, какія могла предъявлять къ нему іудейская публика. И вотъ для того, что-бы заручиться расположеніемъ своихъ образованныхъ читателей, на которыхъ онъ теперь собственно и рассчитывалъ, Іосифъ, естественно, прежде всего долженъ былъ позаботиться о томъ, что-бы быть возможно-болѣе пріятнымъ и понятнымъ для своихъ неіудейскихъ читателей. Въ этихъ видахъ осторожный іудейскій историкъ, съ одной стороны, предлагаетъ всѣ старанія къ тому, что-бы совершенно затушевать враждебное по

1) L u c i u s. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. Strassburg. 1881. s. 23.

2) H a u s k a t h. Die Neutestam. Zeitgeschichte. Heidelberg. 1877. s. 63.

3) Въ виду чего онъ, между прочимъ, счелъ нужнымъ перевести на греческій языкъ свое сочиненіе „О войнѣ іудейской“, написанное первоначально на его родномъ нарѣчьи, т. е. по арамейски. См. Предисловіе къ Bell. „ud. cap. 1.

отношенію къ римлянамъ настроеніе іудейскаго народа и представить политическія тенденціи своей націи въ благоприятномъ для римлянъ свѣтѣ, почему онъ тщательно избѣгаетъ всякой идеи и всякаго факта, указаніе которыхъ могло-бы возбудить малѣйшее подозрѣніе у римскихъ властей касательно прочности повиновенія Риму его соотечественниковъ ¹⁾; съ другой стороны, стараясь быть возможно-болѣе понятнымъ для своихъ читателей, незнакомыхъ близко съ жизнью іудеевъ, Іосифъ проводитъ, гдѣ только это оказывается сколько-нибудь возможнымъ, параллели между фактами и явленіями изъ жизни народовъ іудейскаго и греко-римскаго. Однако эти параллели не всегда можно признать удачными и соответствующими истинному положенію дѣла. Въ угоду параллелизму Іосифъ неизбѣжно долженъ былъ допускать натяжки, то преувеличивая, то ослабляя сходство или различіе, то проходя молчаніемъ или окрашивая въ другой цвѣтъ то, чего римляне не знали, или что нужно было представить имъ въ другомъ свѣтѣ. то, наконецъ, совершенно видоизмѣняя и искажая что-либо; но такъ какъ въ греко-римскихъ отношеніяхъ, понятно, ничего нельзя было видоизмѣнить, то, естественно, что всѣ искаженія должны были пойти на счетъ незнакомыхъ римлянамъ отношеній іудейскихъ.

Нагляднымъ примѣромъ подобныхъ приспособленій Іосифа къ пониманію и вкусу своихъ читателей можетъ служить тотъ фактъ, что Іосифъ въ угоду римлянамъ, которые во времена императоровъ весьма интересовались философіей, употребляетъ всѣ усилія къ тому, что-бы представить также и іудеевъ народомъ философскимъ. Такъ, по Іосифу, жажда философскаго знанія побудила еще ихъ родоначальника Авраама идти въ Египеть, гдѣ онъ, послѣ законченнаго обученія, самъ философствуетъ, обучая мудрецовъ египетскихъ математикъ и астрономіи ²⁾; далѣе, ихъ законодатель Моисей,

1) Поэтому-то ненависть къ римскому господству онъ приписываетъ только немногимъ „разбойникамъ“, подстрекательствомъ которыхъ онъ пытается объяснить и самое возмущеніе іудеевъ противъ римлянъ. Съ этою-же цѣлью и религиозно-политическую партію фарисеевъ, пользовавшихся неограниченнымъ вліяніемъ на народныя массы и въ то-же время враждебно настроенныхъ противъ римлянъ, Іосифъ старается представить только лишь какъ безобидную философскую школу, не смотря на то, что ихъ антиримская политика явно обнаруживается даже изъ собственныхъ замѣчаній Іосифа; но стремленіе скрыть истину въ особенности замѣтно при изложеніи имъ мессіанскихъ ожиданій іудейскаго народа, о которыхъ онъ говоритъ только мимоходомъ.

2) Antiquit. jud. Lib. I. cap. 8. §§ 1—2.

подобно греческимъ философамъ, также, повидимому, былъ того убѣжденія, что тѣло есть темница души ¹⁾; ихъ величайшимъ царемъ былъ именно «философъ» Соломонъ, превосходившій своею мудростью египтянъ, которые считались мудрѣйшими изъ всѣхъ народовъ ²⁾; вообще-же у іудеевъ съ древнѣйшихъ временъ были три отечественныя философскія школы ³⁾, ученія которыхъ ревностно изучались іудейскими юношами⁴⁾,—такимъ громкимъ именемъ называетъ Іосифъ іудейскія партіи фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ.

Соотвѣтственно такому наименованію, Іосифъ излагаетъ особенности этихъ «φιλοσοφίαι» въ такомъ видѣ и тонѣ, какъ-будто существенное различіе между ними основывалось собственно на различіи ихъ метафизическихъ воззрѣній, побудившемъ іудейскій народъ раздѣлиться на три отдѣльныя школы. Такъ, въ томъ именно мѣстѣ «Древностей іудейскихъ», гдѣ Іосифъ въ первый разъ заговариваетъ объ іудейскихъ сектахъ, онъ говоритъ о нихъ слѣдующее: «были у іудеевъ три секты—αἱρέσεις ⁵⁾, которыя о человѣческихъ дѣйствіяхъ различно мыслили. . . . Фарисеи утверждали, что нѣкоторыя—но не всѣ—вещи суть дѣло судьбы, нѣкоторыя-же зависятъ отъ насъ самихъ—быть-ли имъ, или не быть; по мнѣнію ессеевъ, судьба является владычицею всего и ничто не можетъ случиться съ людьми безъ ея опредѣленія; саддукеи-же совершенно отвергаютъ судьбу, говоря, что она—ничто (считая ее вымысломъ), и что результатъ человѣческихъ дѣлъ нисколько отъ нея не зависитъ, а все приписываютъ намъ самимъ.» ⁶⁾.

Очевидно, Іосифъ, ревнуя о славѣ своего народа, хотѣлъ представить своихъ соотечественниковъ народомъ философскимъ,

1) Говоря объ установленныхъ Моисеемъ омовеніяхъ, необходимыхъ въ случаѣ тѣлесной нечистоты, Іосифъ замѣчаетъ: „если тѣло нечисто, то страдаетъ душа, которая отъ онаго чрезъ смерть опять должна отдѣлиться“. *Contra Apion. Lib. II. cap. 24.*

2) *Antiquit. jud. Lib. VIII. cap. 2. § 5.*

3) „Ἰουδαίους φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάντων ἀρχαίων τῶν πατρίων“. *Antiquit. jud. Lib. XVIII. cap. 1. § 2.*

4) *Vita. Cap. 2.*

5) Слово „αἱρέσις“, очевидно, имѣетъ у Іосифа значеніе философской школы, соотвѣтственно вышеприведенному параллельному мѣсту въ *Antiquit. jud. XVIII. 1. 2*, гдѣ, вмѣсто αἱρέσις, употреблено слово φιλοσοφία. Кромѣ означенныхъ выраженій Іосифъ, въ примѣненіи къ іудейскимъ партіямъ, употребляетъ еще термины: *τάγματα, συντάγματα* (союзы), см. *Bell. jud. I, 5. 2; II, 8. 14*, а также—*μῦρον* (малая часть, частица). *Ibid. VII, 2. 4.*

6) *Antiquit. jud. Lib. XIII. cap. 5. § 9.*

хотѣлъ внушить образованному греко-римскому міру то убѣжденіе, что у іудеевъ была своя туземная философія, и что секты ихъ были обязаны своимъ происхожденіемъ, подобно философскимъ школамъ грековъ, различнымъ направленіямъ философствующей мысли. Нечего и говорить о томъ, что Іосифъ въ данномъ случаѣ крайне преувеличиваетъ дѣло изъ желанія представить свой народъ въ самомъ лучшемъ свѣтѣ и показать, что онъ ни въ какомъ отношеніи не уступаетъ другимъ народамъ. Если-бы мы и ничего не знали объ отличительныхъ особенностяхъ, характерѣ и направленіи іудейскихъ сектъ, ничего общаго съ философскими умозрѣніями не имѣющихъ; если-бы намъ и вовсе была неизвѣстна историческая почва, на которой возникли іудейскія партіи, и та борьба изъ-за политическаго преобладанія, которую вели между собою фарисеи и саддукеи въ теченіе всего послѣдняго періода древне-іудейской исторіи: то уже одинъ этотъ «искусственный схематизмъ»¹⁾, сказывающійся въ сообщеніи Іосифа, долженъ былъ-бы возбуждать сильное подозрѣніе касательно полной достовѣрности Іосифа въ данномъ случаѣ²⁾. Но послѣ того, что рассказываетъ объ этихъ партіяхъ самъ-же Іосифъ въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій³⁾, становится вполне очевидной вся неосновательность подобнаго утвержденія, будто-бы одинъ философскій принципъ, помимо всякихъ жизненно-историческихъ условій, могъ создать въ іудействѣ не только различныя направленія мысли, но также и секты, т. е. общества людей, устроившихъ всю свою жизнь, до послѣднихъ мелочей, согласно какому-нибудь метафизическому началу. Да и мыслимо-ли, въ самомъ дѣлѣ, допустить, что-бы языческія философскія понятія могли стать предметомъ преній въ области іудейства, и что-бы языческое понятіе объ εἰμαρμένη, или фатумѣ, игравшее столь видную роль въ современной Іосифу стоической философіи, могло послужить признакомъ отличія для партій въ сферѣ той религіи, которая въ одномъ Іеговѣ видѣла Вер-

1) L I P S I U S. Bibel-Lexicon von S c h e n k e l. Bd. II. s. 188.

2) Подобный-же схематизмъ замѣчается также и въ томъ мѣстѣ, гдѣ Іосифъ говоритъ, что ессеи вѣрили въ безсмертіе души, но отрицали воскресеніе тѣла, — фарисеи признавали то и другое, а саддукеи отвергали то и другое. Antiquit. jud. XVIII, 1. 2—6; ср. Bell. jud. II, 8. 14.

3) См. въ особенности Antiquit. jud. XIII, 10. 5; ibid. 15. 5; ibid. 16. 2—3; XVII, 2. 3—4, гдѣ Іосифъ указываетъ на то, какъ сильно фарисейская партія втянулась въ политическія дѣла; см. также Antiquit. jud. XVIII, 1. 2—6; Bell. jud. I, 5. 2; II, 8. 2—14. Vita. cap. 38.

ховнаго Владыку всего и въ Немъ одномъ полагала причину всѣхъ превратностей судьбы?

Нѣтъ, только апологетическими тенденціями, преслѣдуемыми Іосифомъ въ его сочиненіяхъ, можно объяснить подобныя сообщенія этого іудейскаго историка. И это вполне естественное желаніе Іосифа—восхвалить своихъ единовѣрцевъ—въ данномъ мѣстѣ станетъ для насъ тѣмъ болѣе понятнымъ, если мы обратимъ вниманіе на контекстъ рѣчи и ту связь, въ какой введено у него это извѣстіе о философскихъ школахъ.

Непосредственно предъ этимъ Іосифъ яркими красками изображаетъ блестящее положеніе іудейскаго государства, которымъ оно обязано было мудрой политикѣ первосвященника Іонаана. Восхваляя военные подвиги и гражданскія заслуги этого первосвященника, который умиротворилъ страну и доставилъ много благодѣяній іудейскому народу, Іосифъ поставляетъ ему въ заслугу, между прочимъ, также и то, что этотъ іудейскій правитель, въ цѣляхъ упроченія благоденствія своего народа, захотѣлъ заключить союзъ съ римлянами и спартанцами, для чего и посылалъ къ этимъ народамъ своихъ пословъ ¹⁾. Для римскихъ читателей Іосифа такіе дерзновенные планы и претензіи со стороны варварскаго народа, находящагося у нихъ въ подчиненіи, могли бы показаться весьма странными и не меньшей мѣрѣ смѣшными; и вотъ для того, что-бы предотвратить возможность подобнаго мнѣнія, Іосифъ нашелъ вполне приличнымъ заговорить въ этомъ мѣстѣ о національныхъ философскихъ школахъ, желая этимъ увѣрять римскихъ читателей, что въ то время, когда Іонаанъ желалъ заключить свои союзы (*κατὰ τὸν χρόνον τούτου*) ²⁾, іудейскій народъ достигъ не только блестящаго внѣшняго политическаго положенія, но также и высокой степени цивилизаціи и культуры.

Что касается другаго историческаго произведенія Іосифа—«Войны іудейской», то и тамъ ясно обнаруживается его апологетическая тенденція: въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ, изображая внутреннее религіозно-нравственное и соціальное состояніе іудейскаго народа, говоритъ о трехъ сектахъ. Самымъ важнымъ мѣстомъ въ данномъ отношеніи является здѣсь глава 8-ая второй книги, гдѣ Іосифъ въ первый разъ заговариваетъ о трехъ іудейскихъ сектахъ, распро-

¹⁾ Antiquit. jud. XIII, 5. 7—8.

²⁾ Antiquit. jud. XIII, 5. 9.

страняясь особенно подробно о сектѣ ессеевъ ¹⁾. Почему Иосифъ нашелъ нужнымъ упомянуть о сектахъ именно здѣсь—это не трудно объяснить, опять-таки если взять во вниманіе связь этого разсказа съ предшествующимъ ему текстомъ. Иосифъ помѣщаетъ свой разсказъ объ іудейскихъ сектахъ непосредственно вслѣдъ за разсказомъ о возстаніи противъ римлянъ Іуды Галилеянина и его партіи. Естественно было ожидать, что римляне, прочтя этотъ разсказъ о существовавшей среди іудеевъ партіи, преслѣдовавшей антиримскія тенденціи, съ полнымъ правомъ могли заключить, что и другія іудейскія партіи (о существованіи которыхъ римляне не могли не знать) имѣли такой-же характеръ и преслѣдовали подобныя-же политическія цѣли. Желая предостеречь читателей отъ такого вполнѣ естественнаго вывода и внушить имъ убѣжденіе, что другія партіи ничего общаго съ первой не имѣютъ, а преслѣдуютъ совершенно иныя цѣли, Иосифъ счелъ необходимымъ заговорить здѣсь и о другихъ партіяхъ, что-бы выяснитъ ихъ характеръ. Такое намѣреніе Иосифа ясно обнаруживается изъ его замѣчанія объ Іудѣ Галилеяннинѣ: «тотъ былъ учителемъ собственнаго толка, ни въ чемъ не сходствующаго съ другими» ²⁾, которые, по убѣренію Иосифа, занимались исключительно только любомудрствованіемъ и вели между собою лишь богословско-философскіе споры. Однако задавшись такою цѣлью, Иосифъ опять долженъ былъ встрѣтиться съ немалымъ затрудненіемъ въ виду того, что фарисейская и саддукейская партіи также имѣли политическую окраску (а фарисеи даже крайне враждебно относились къ владычеству римлянъ), и только одни ессеи, удалившіеся отъ міра и въ своемъ уединеніи предавшіеся тихой благочестивой жизни, были чужды всякихъ политическихъ стремленій. Поэтому Иосифъ не сталъ особенно распространяться о первыхъ двухъ партіяхъ, не смотря на то, что онѣ были гораздо значительнѣе ессеевъ какъ по числу членовъ, такъ и по вліянію на общественныя дѣла ³⁾, а ограничился только лишь общимъ замѣчаніемъ о нихъ. въ которомъ искусно затушевалъ соблазнительныя для римлянъ черты, представивъ ихъ «любомудрствующими въ Іудеѣ» и веду-

1) Иосифъ подробно описываетъ здѣсь организацію секты ессеевъ, условія для вступленія въ нее, ея отличительныя учрежденія, ежедневныя занятія ессеевъ, ихъ нравы, обычаи, теологическія и антропологическія воззрѣнія и пр.

²⁾ Bell. jud. II, 8. 1.

³⁾ По признанію самого Иосифа фарисеи и саддукеи были «главнѣйшими партіями» въ Іудеѣ. Bell. jud. II, 8. 14.

щими между собою споры объ *εἰσαγωγή* и загробной жизни.¹⁾ Обратившись же послѣ этого къ ессеямъ, онъ тутъ уже самымъ подробнымъ образомъ описываетъ ихъ образъ жизни, ихъ учрежденія, нравы, обычай и теоретическія воззрѣнія, при чемъ, при выясненіи этихъ послѣднихъ, Іосифъ, оставаясь вѣрнымъ своей апологетической цѣли, по обыкновенію старается приравниваться къ пониманію языческихъ читателей, и потому сближаетъ вѣрованія и воззрѣнія ессеевъ съ воззрѣніями грековъ.

Такой литературный пріемъ Іосифа вполнѣ обуславливается его тенденціей—разсказывать не столько о главнѣйшемъ и важнѣйшемъ, сколько о томъ, что могло возбудить интересъ въ его читателяхъ и расположить ихъ къ благопріятному сужденію объ іудеяхъ, чему въ особенности могло способствовать ознакомленіе римлянъ съ сектою ессеевъ. Словомъ, Іосифъ въ данномъ случаѣ воспользовался разсказомъ объ ессеяхъ съ тою цѣлью, чтобы прикрыть истинное положеніе политическихъ дѣлъ въ Іудеѣ и выставить его въ иномъ свѣтѣ, такъ какъ естественно можно было ожидать, что читатель, находящійся еще вполнѣ подъ впечатлѣніемъ длиннаго описанія достопримѣчательной «*αἵρεσις*» ессеевъ, будетъ въ такомъ случаѣ прилагать тотъ-же самый масштабъ и къ сужденію о другихъ іудейскихъ партияхъ²⁾.

Выяснивъ побужденія, заставлявшія Іосифа съ особенною настойчивостью выставять мнимыя философскія тенденціи своего народа и тѣмъ исказять истинное положеніе дѣла, мы уже насколько не можемъ удивляться тому, что для возможной полноты своихъ параллелей Іосифъ не стѣсняется прикрывать своихъ іудейскихъ философовъ греческими именами: такъ, книжниковъ онъ безъ обиняковъ называетъ «софистами»³⁾, о фарисейской школѣ замѣчаетъ, что она «подобна такъ называемой у грековъ школѣ стоической»⁴⁾, а ессеевъ сопоставляетъ въ ихъ образѣ жизни съ послѣдователями Пифагора⁵⁾ и съ

1) Bell. jud. II, 8. 2 и 14.

2) Поэтому-то, вѣроятно, Іосифъ, поименовавъ іудейскія партіи, начиная фарисеями и кончая ессеями (Bell. jud. II, 8. 2), тѣмъ не менѣе разсказываетъ раньше объ ессеяхъ, а потомъ уже о фарисеяхъ и саддукеяхъ. Bell. jud. II, 8. 2—14.

3) Bell. jud. II, 17. 8 и 9.

4) Παραπλήσιος ἐστὶ τῆ παρ' Ἑλλήσι Στωϊκῆ λεγομένη. Vita. Cap. 2

5) Γένος δὲ τούτ' ἐστὶ διαίτη χρώμενον τῆ παρ' Ἑλλήσιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδομένην. Antiquit. jud. XV, 10. 4.

дакійскими полкстами¹⁾, а въ отношеніи ихъ ученія о безсмертіи и загробной жизни—съ нѣкоторыми изъ грековъ вообще²⁾. Что въ этихъ сближеніяхъ Іосифа заключается явное преувеличеніе и что имъ нельзя придавать никакого серьезнаго значенія—это съ очевидностью вытекаетъ уже изъ одного того, что Іосифъ, не смущаясь, нарядилъ въ мантию философской секты ортодоксальныхъ фарисеевъ, завязатыхъ враговъ всякой философіи и, по увѣренію самого Іосифа, людей, отличавшихся особеннымъ благочестіемъ и привязанныхъ къ традиціи, къ буквѣ закона и школьному духу³⁾.

Итакъ, не подлежитъ сомнѣнію, что историческія произведенія Іосифа, преслѣдовавшаго при написаніи ихъ апологетическія цѣли и назначавшаго свои труды для греко-римскихъ читателей, въ тѣхъ именно мѣстахъ, гдѣ изображается религіозно-нравственная и социальная жизнь народа іудейскаго, носятъ отчасти тенденціозный характеръ и даютъ нѣсколько одностороннее и фальшивое представленіе дѣйствительности. Это необходимо имѣть въ виду при сужденіи о достоинствѣ и степени достовѣрности извѣстій, сообщаемыхъ Іосифомъ Флавіемъ о сектѣ ессеевъ, такъ какъ нужно строго различать тѣ свидѣтельства, какія касаются теоретическихъ воззрѣній и вѣрованій ессеевъ, отъ тѣхъ, которыя говорятъ намъ о внѣшнихъ фактическихъ данныхъ. Извѣстіямъ перваго рода нельзя безусловно довѣрять, а можно принимать ихъ только послѣ критическаго обсужденія и выдѣленія субъективныхъ взглядовъ самого Іосифа, насколько это оказывается возможнымъ. Что-же касается тѣхъ извѣстій, какія сообщаетъ Іосифъ о внѣшнихъ учрежденіяхъ ессеевъ, ихъ нравахъ и обычаяхъ, гдѣ Іосифу незачѣмъ было приносить свои субъективные взгляды,—тамъ нѣтъ никакого повода подвергать сомнѣнію и заподозривать достовѣрность сообщеній Іосифа. Напротивъ, самое содержаніе разсказа, въ которомъ Іосифъ приводитъ цѣлый рядъ часто незначительныхъ, но почти всегда характерныхъ чертъ и обычаевъ ессеевъ, ясно показываетъ намъ, что мы имѣемъ дѣло съ разсказомъ очевидца, хорошо знавшаго учрежденія и особенности секты и

1) Μάριστα ἐμπερείς ὄντες Δακῶν τοῖς Πολίταις λεγόμενοι. Antiquit. jud. XVIII, 1. 5.

2) Bell. jud. II, 8. 11.

3) См. прим. 3-е на стр. 32-ой,—особ. послѣднія пятаты. Неосновательность предположенія о сродствѣ фарисейства съ стоицизмомъ весьма убѣдительно выясняетъ Г а н в. См. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867. 149 и сл.

имѣвшаго случай лично наблюдать образъ жизни, нравы и обычаи ессеевъ. И дѣйствительно, изъ всѣхъ писателей, оставившихъ намъ свои свѣдѣнія объ ессенизмѣ, только одинъ Іосифъ, жившій нѣкоторое время среди самихъ ессеевъ, а затѣмъ долго остававшійся вблизи ихъ, живя въ Палестинѣ, имѣлъ возможность ближе всего ознакомиться съ организаціей и отличительными особенностями есеевской секты, и только одинъ онъ могъ писать свой рассказъ объ ессеяхъ, почти не нуждаясь въ какихъ-либо письменныхъ источникахъ ¹⁾. Наконецъ, Іосифъ сообщаетъ намъ свѣдѣнія объ ессеяхъ въ двухъ своихъ произведеніяхъ, написанныхъ имъ въ разное время, а это имѣетъ свое значеніе, такъ какъ, съ одной стороны, повтореніе однихъ и тѣхъ-же извѣстій придаетъ имъ ббольшую прочность и достовѣрность, а появленіе новыхъ свидѣтельствуетъ только о болѣе тщательномъ изученіи предмета самимъ авторомъ, нашедшимъ нужнымъ восполнить пробѣлы въ своихъ прежнихъ сообщеніяхъ ²⁾.

Такимъ образомъ сочиненія Іосифа по справедливости должны быть признаны *важнѣйшимъ источникомъ* свѣдѣній о сектѣ ессеевъ,—а если въ сообщеніяхъ іудейскаго историка и попадаются кое-гдѣ неточности, вкравшіяся въ рассказъ или по его собственной винѣ, или-же происшедшія совершенно невольно ³⁾, то это нисколько не отнимаетъ у его повѣствованія того высокаго значенія, какое издавна было приписываемо ему, какъ основному источнику для знакомства съ ессенизмомъ, тѣмъ болѣе, что всѣ эти прикрасы при внимательномъ чтеніи рассказа Іосифа

1) Если Іосифъ и передаетъ нѣкоторые эпизоды изъ жизни отдѣльныхъ членовъ есеевской секты, относящіеся къ давнимъ временамъ—напр., объ есееѣ Іудѣ, современникѣ царя Аристоула (†104 г. до Р. X.; см. Antiquit. jud. XIII, 11. 2. Ср. Bell. jud. I, 8. 5),—то эти свѣдѣнія легко могли быть заимствованы имъ изъ устнаго народнаго преданія.

2) Въ Antiquit. jud.—позднѣйшемъ сочиненіи Іосифа Флавія—мы, дѣйствительно, находимъ нѣкоторыя новыя черты, недостающія въ пространномъ описаніи ессеевъ, помѣщенномъ въ Bell. jud. II, 8. 2—14; это именно: 1) точное опредѣленіе числа ессеевъ—4000; 2) указаніе на земледѣліе, какъ на преимущественное занятіе ессеевъ; 3) отверженіе ими рабства и 4) отверженіе храмовыхъ жертвъ.

3) Такъ какъ кое-что въ ессенизмѣ онъ могъ, конечно, понять неправильно и ложно; о другомъ онъ могъ высказать только свои догадки, не будучи въ состояніи узнать истинныхъ воззрѣній ессеевъ; наконецъ, иное онъ и намѣренно могъ представить въ ложномъ свѣтѣ—въ цѣляхъ апологетическихъ.

фа ясно обнаруживаются сами собой, и потому свободно могутъ быть отброшены.

Послѣ Иосифа наиболѣе подробныя и важныя извѣстія объ ессеяхъ сообщаетъ намъ іудео-александрійскій философъ Филонъ, который, подобно Иосифу, рассказываетъ объ этой сектѣ также въ двухъ своихъ произведеніяхъ: въ трактатѣ подъ заглавіемъ «Объ истинной свободѣ добродѣтельнаго»¹⁾ и въ «Апологіи іудеевъ»²⁾.

Хотя въ послѣднее время нѣкоторыми изъ западныхъ изслѣдователей подлинность сочиненія «*Quod omnis probus liber*» и заподозрена³⁾, но во всякомъ случаѣ она еще не подорвана окончательно, такъ какъ всѣ аргументы противъ подлинности этого сочиненія находятъ для себя вполне основательное опроверженіе со стороны наиболѣе компетентныхъ въ этой области ученыхъ, специально посвятившихъ себя изученію сочиненій Филона. Изложеніе этихъ споровъ о подлинности сочиненія «*Quod omnis probus liber*», могущее стать предметомъ особой монографіи, слишкомъ далеко отвлекло-бы насъ отъ прямой нашей цѣли; поэтому мы не станемъ излагать ихъ здѣсь, а считаемъ вполне достаточнымъ сослаться въ данномъ случаѣ на новѣйшее изслѣдованіе такого выдающагося знатока Филоновыхъ сочиненій, какъ *Massebieau*⁴⁾, въ которомъ онъ съ полною основательностью защища-

1) „Περὶ τοῦ πάντα σπουδαίου εἶναι ἑλευθέριον“; въ латинскомъ переводѣ, въ которомъ обыкновенно цитуются это сочиненіе—„*Quod omnis probus liber*“. *Philonis opera omnia*. Edit. in Francofurti; pag. 876—879. Edit. Мангеу; t. II; pag. 457—459.

2) „Ἀπολογία περὶ Ἰουδαίων“. Отрывки этой Апологіи, содержащія извѣстія объ ессеяхъ, сохранены у церковнаго историка Евсевія. См. *Patrologiae Graecae cursus completus*. Edit. Мigne. t. XXI; pag. 641—644, а также и отдѣльное изданіе—*Praeparatio Evangelica graece et latine*. Edit. Fr. Vegerus. Coloniae 1688. Lib. VIII, cap. 11. (*Philonis opera omnia*. Edit. Мангеу; t. II; pag. 632—634).

3) Изъ таковыхъ можно указать на Франкеля, Гретца, Тидемана, Кюэвена, Оле и др. См. Луисъ „*Der Essenismus*“, стр. 13, а также—*Jahrbücher für protest. Theologie*. 1887. Heft 2.

4) *Le classement des oeuvres de Philon*, Massebieau; Paris. 1889. Авторитетность этого ученаго, посвятившаго много лѣтъ на безпристрастное изученіе сочиненій Филона, въ данномъ случаѣ засвидѣтельствована однимъ изъ серьезнѣйшихъ современныхъ западныхъ ученыхъ—Ширромъ, давшимъ о немъ (въ *Theolog. Literaturzeitung*. 1891 г. № 4) такой отзывъ: „*Massebieau* является учителемъ въ этой области, изслѣдовавши сочиненія Филона съ такою тщательностью и вниманіемъ, какъ никто до сихъ поръ. Его сужденія столь прекрасны, что невольно заставляютъ согласиться съ ними“. Въ дополненіе къ

есть подлинность «*Quod omnis probus liber*», — съ тѣмъ, что-бы безъ колебанія приписывать это сочиненіе Филону и пользоваться имъ какъ источникомъ для ознакомленія съ ессейской сектой. Мы считаемъ возможнымъ вполнѣ ограничиться этимъ тѣмъ болѣе, что рассказъ Филона въ существенномъ согласуется съ повѣствованіемъ Іосифа, а встрѣчающіяся незначительныя разногласія между ними легко могутъ быть приширены, если руководствоваться тѣмъ, что твердо установлено изъ показаній Іосифа¹⁾.

Новѣйшая критика сочиненій Филона приводитъ изслѣдователей къ тому заключенію, что «*Quod omnis probus liber*» есть одно изъ первыхъ по времени произведеній Филона, написан-

этому можно указать еще на Вендланда, который въ статьѣ, специально посвященной разбору сочиненія „*Quod omnis probus liber*“, опровергая возраженія противниковъ, доказываетъ, что въ означенномъ сочиненіи нѣтъ ничего такого, что мѣшало-бы признать авторомъ его не только іудея вообще, но даже самого Филона. См. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1888. Heft 4, s. 509. Ср. также замѣтку того-же Вендланда въ *Jahrbücher für protest. Theologie*. 1888. Heft 1.

а) Не увлекаясь новыми теоріями, но приобрѣвшими еще твердой почвы для себя, а также считая здѣсь неумѣстнымъ входить въ подробный историко-критическій разборъ подлежащихъ источниковъ, мы также и по отношенію къ другимъ нашимъ источникамъ, подлинность которыхъ заподозривается нѣкоторыми западными учеными (такъ, напр., О н л е высказываетъ сомнѣніе въ подлинности нѣкоторыхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Іосифа; см. *Jahrbücher für protest. Theologie*, 1888. Heft 3), будемъ держаться того взгляда на нихъ, какой составлялъ доселѣ достояніе исторической науки, т. е. будемъ признавать подлинность всѣхъ указываемыхъ нами источниковъ какъ истину, не подлежащую сомнѣнію. Нагляднымъ примѣромъ того, насколько еще неустойчивы взгляды новѣйшихъ критиковъ на нѣкоторыя изъ оспариваемыхъ сочиненій Филона, можетъ служить крайнее разногласіе въ сужденіи о его трактатѣ „*De vita contemplativa*“, который также служитъ для насъ однимъ изъ важныхъ пособій. Этотъ трактатъ является однимъ изъ наиболѣе заподозриваемыхъ произведеній Филона, и вопросъ о его подлинности, благодаря изслѣдованію Люціуса (*Die Therapeuten*. Strassburg. 1879 г.), казалось, былъ уже несомнѣнно рѣшенъ въ отрицательномъ смыслѣ (ср. Ш и р к е ръ *Gesch. des jüdischen Volkes*. Bd. II, s. 864. Leipzig, 1886), но въ послѣднее время вышеупомянутый Massebleau снова поднялъ этотъ вопросъ и въ своемъ сочиненіи: „*Le traité de la Vie Contemplative et la question des Therapeutes*“ (Paris. 1888), „на основаніи многолѣтняго занятія сочиненіями Филона и безпристрастнаго изученія трактата *De vita contempl.*“, обстоятельно выясняетъ, что Люціусъ ошибся въ своемъ сужденіи, и что точное и подробное сравненіе трактата съ общепризнанными сочиненіями Филона ручается за его подлинность. (Ср. отавъ Гарнакка о сочиненіи Массевлеау въ *Theolog. Literaturzeitung*. 1888 г. № 14).

ное имъ еще въ юношескомъ возрастѣ ¹⁾. Къ такому выводу приводятъ многіе внутренніе признаки разсматриваемаго сочиненія, какъ-то: отсутствіе строгаго плана въ изложеніи мыслей, неясность, напыщенность и необработанность слога, излишнее многословіе и растянутасть разсказа, частое обращеніе къ историческимъ примѣрамъ для подтвержденія мыслей и, наконецъ, частое пользование чужими мыслями—въ видѣ значительныхъ извлеченій изъ языческихъ поэтовъ и философовъ. Если означенное мнѣніе критиковъ справедливо—а въ этомъ едва-ли можно сомнѣваться—то, слѣдовательно, «*Quod omnis probus liber*» является самымъ древнимъ, дошедшимъ до насъ источникомъ, изъ котораго мы можемъ заимствовать свѣдѣнія объ эссеяхъ; но при оцѣнкѣ этихъ свѣдѣній нужно имѣть въ виду то, что они сообщаются намъ, во-первыхъ, не очевидцемъ, такъ какъ ничего неизвѣстно о томъ, что-бы Филонъ въ молодыхъ годахъ посѣщалъ Палестину, а во-вторыхъ—лицомъ, находившимся подъ сильнымъ вліяніемъ греческой философіи²⁾, и потому судившимъ обо всемъ съ точки зрѣнія этой философіи. Впрочемъ, и самый характеръ изложенія означеннаго сочиненія, тенденціозная цѣль котораго ясно сказывается уже въ самомъ его заглавіи, не вызываетъ въ читателѣ впечатлѣнія личнаго знакомства съ дѣломъ, какое получается отъ разсказа очевидца, что такъ замѣтно въ сочиненіяхъ Іосифа.

Задавшись мыслью доказать то положеніе, что всякій добродѣтельный человекъ обладаетъ истинною свободою, Филонъ приводитъ въ подтвержденіе этого многіе историческіе примѣры и свидѣтельства языческихъ писателей. Сославшись сперва на греческихъ мудрецовъ, персидскихъ маговъ и индійскихъ гимнософистовъ, Филонъ затѣмъ указываетъ также и на палестинскихъ эссеевъ,—и описанію ихъ отличительныхъ особенностей посвящаетъ значительную часть своего сочиненія, такъ что разсказъ объ эссеяхъ выходитъ у него несоразмѣрно длиннымъ сравнительно съ прочими частями сочиненія. Такое предпочтительное вниманіе Филона къ эссеямъ представляется подозрительнымъ для нѣкоторыхъ ученыхъ и, между прочимъ, служить для нихъ однимъ изъ главныхъ поводовъ къ сомнѣнію въ подлинности этого отрывка,

¹⁾ См. Люциусъ. *Der Essenismus*; стр. 14, а также Маззевіаи. *Le classement des oeuvres de Philon*, s.79—87. Ср. Ширеръ. *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*. Bd. II, s. 856.

²⁾ Самъ Филонъ сознается (*De songr.* p. 434), что въ юности онъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ стоической философской школы.

заставляя предполагать здѣсь позднѣйшую интерполяцію. Между тѣмъ внимательное отношеніе къ эссеямъ и сравнительная длина нота разсказа не только не заключаютъ въ себѣ ничего удивительнаго, но, напротивъ, они должны были явиться неизбежно, если только авторомъ этого отрывка былъ не кто иной, какъ Филонъ.

Национальному самолюбію Филона не могло не быть лестнымъ пріятное сознаніе того, что и среди его соотечественниковъ находились люди, которые могли служить образцомъ добродѣтели для другихъ и которые въ этомъ отношеніи стояли наравнѣ съ знаменитѣйшими мужами древности, и потому представляется вполне естественнымъ то, если Филонъ съ такою любовью отнесся къ эссеямъ и довольно подробно остановился на описаніи ихъ обычаевъ и нравственныхъ принциповъ. И тотъ фактъ, что эссеи отведена значительная часть разсказа въ «*Quod omni prob. liber*», по нашему мнѣнію, не только ничего не говоритъ противъ принадлежности его Филону, но, напротивъ, можетъ служить однимъ изъ аргументовъ въ пользу его подлинности, такъ какъ тотъ интересъ, какой обнаруживаетъ авторъ къ сектѣ эссеевъ, ея учрежденіямъ и обычаямъ, можетъ быть понятенъ единственно только у іудея, хотя и отдающаго дань уваженія языческимъ философамъ, но въ то-же время и благоговѣющаго предъ всѣмъ національнымъ, что только заключало въ себѣ какія-либо хорошія черты. Кромѣ этого, образъ жизни эссеевъ, ихъ обычаи и нравственные принципы, дѣйствительно, во многихъ отношеніяхъ были таковы, что они какъ нельзя болѣе подходили для подтвержденія мысли, положенной Филономъ въ основу своего сочиненія. Эссеи, разсказываетъ Филонъ, не терпѣли въ своемъ обществѣ рабовъ, полагая, что всѣ люди созданы свободными; эссеи не занимались торговлей и избѣгали занятій, ведущихъ къ обогащенію, опасаясь сдѣлаться рабами богатства; эссеи не имѣли своей личной собственности, но все у нихъ было общимъ: они ввели у себя общеніе имущества, одежды, пищи, заботясь о томъ, что-бы между ними было полное равенство во всемъ; эссеи однимъ изъ главныхъ принциповъ своей жизни поставляли умѣренность и воздержность, желая быть свободными отъ всякихъ излишествъ и довольствуясь самымъ необходимымъ; эссеи стремились къ вышению духа, что-бы не быть рабами плоти;—словомъ, эссеи, увѣряетъ Филонъ, располагали свою жизнь по троякому канону, требующему любви къ Богу, любви къ добродѣтели и любви къ людямъ. Все это и многое другое въ эссенизмѣ вполне подходи-

ло къ доказательству того положенія, что «всякій добродѣтельный—свободенъ», и если въ виду этого Филонъ такъ подробно распространился объ ессеяхъ, то это отнюдь не можетъ служить основаніемъ къ отрицанію подлинности означеннаго отдѣла въ сочиненіи «*Quod omnis probus liber*». Только люди, руководящіеся тѣми или иными предвзятыми мнѣніями, могутъ въ угоду имъ оспаривать подлинность указаннаго отдѣла, приписывая его то какому-либо компилятору—язычнику, жившему до 70 г. по Р. Х.¹⁾, то кому-либо изъ позднѣйшихъ христіанскихъ писателей—апологету монашества²⁾.

Но рѣшая вопросъ о подлинности сочиненія «*Quod omnis probus liber*» въ пользу Филона, мы тѣмъ не менѣе далеки отъ того, что-бы признавать за всѣми показаніями александрійскаго философа безусловную достовѣрность и считать всѣ высказываемыя имъ мысли и тенденціи за подлинно-ессейскія.

Прежде всего самъ Филонъ, хотя и былъ современникомъ секты ессеевъ, но жилъ не въ Палестинѣ, а въ Александріи египетской; слѣдовательно, по мѣсту своего жительства онъ былъ слишкомъ удаленъ отъ мѣстопребыванія ессеевъ для того, что-бы быть въ состояніи въ точности и во всѣхъ подробностяхъ знать особенности секты. Правда, изъ сочиненія Филона «*О провидѣніи*», отрывки котораго сохранены у Евсевія³⁾, мы узнаемъ, что онъ однажды былъ въ Палестинѣ—главнымъ образомъ съ цѣлью посѣтить отечественное святилище (τὸ πατρῷον ἱερόν), но это путешествіе было совершено Филономъ уже въ зрѣломъ возрастѣ, когда сочиненіе «*Quod omnis probus liber*», по всей вѣроятности, давно уже было имъ написано. Высказывается, впрочемъ, нѣкоторыми предположеніемъ⁴⁾, что Филонъ еще также и въ юности посѣщалъ Палестину, и потому-де могъ лично знать и наблюдать ессеевъ; однако, если-бы и допустить справедливость подобной догадки, ни на чемъ, впрочемъ, не основанной, то во всякомъ случаѣ предполагаемое посѣщеніе Филономъ ессейскихъ колоній, уже въ виду своей непродолжительности и случайности, могло-бы имѣть своимъ слѣдствіемъ только поверхностное знакомство его съ сектой

¹⁾ Какъ, напр., утверждаетъ это А u s e l d. См. Jahrbücher für protest. Theologie. 1888 г. Heft 1,—статья Вендлинда, стр. 105.

²⁾ Подобное мнѣніе высказалъ О n l e. См. Jahrbüch. für protest. Theologie. 1887 г. Heft 2; статья подъ заглавіемъ: Die Essäer des Philo.

³⁾ Praeparatio evangelica. Lib. VIII, cap. 14; p. 398.

⁴⁾ G r e ö r e r. Philo und die alex. Theosophie. Bd. I, s. 6. Ср. однако Bd. I, s. 8 и Bd. II, s. 288.

ессеевъ и отнюдь не давало-бы ему возможности собрать точныя и подробныя свѣдѣнія о всѣхъ особенностяхъ этой замкнутой секты, изложенныя имъ въ своемъ сочиненіи. Уже изъ одного этого съ большею или меньшею вѣроятностью можно было-бы заключать, что извѣстія объ ессеяхъ, содержащіяся въ сочиненіи «*Quod omnis probus liber*», сообщаются Филономъ не на основаніи личнаго наблюденія; а то обиліе цитатъ и историческихъ примѣровъ, какое замѣчается въ этомъ сочиненіи, не оставляетъ почти мѣста сомнѣнію въ томъ, что Филонъ, при написаніи его, располагалъ многими письменными источниками, именно—сборниками изреченій, рассказовъ и анекдотовъ о достопримѣчательныхъ мужахъ древности, откуда онъ и заимствовалъ свои свѣдѣнія о магахъ, гимнософистахъ и пр. Весьма естественно, поэтому, предположить (хотя и нельзя этого доказать), что также и при написаніи отдѣла объ ессеяхъ Филонъ пользовался какимъ-либо не дошедшимъ до насъ рассказомъ объ ессеяхъ, принадлежавшимъ, по всей вѣроятности, какому-либо іудейскому писателю ¹⁾).

Какъ-бы то ни было, но во всякомъ случаѣ вѣрно то, что Филонъ въ своемъ сочиненіи не даетъ намъ такого полного и подробнаго описанія образа жизни и особенностей есеевства, какое представилъ намъ Іосифъ, такъ какъ въ Филоновомъ рассказѣ не только нѣтъ описанія внѣшней организаціи секты, ежедневныхъ обязанностей ессеевъ, обычаевъ при вступленіи въ секту, новіціатства и пр., но не отмѣчаются также и весьма характерныя для есеевства черты: такъ, напр., въ немъ ничего не говорится о безбрачій ессеевъ, объ ихъ отрицательномъ отношеніи ко всему храмовому богослуженію, о предпочтеніи ими своихъ очищеній храмовымъ жертвамъ, объ омовеніяхъ и очищеніяхъ, игравшихъ столь видную роль въ жизни ессеевъ, о претензіяхъ на даръ пророчества и пр. Чѣмъ-бы ни объяснять эти пробѣлы, допущенныя Филономъ,—тѣмъ-ли, что самъ Филонъ или его первоисточникъ не имѣли возможности вполне и всесторонне изучить есеевство, или же тѣмъ, что Филонъ намѣренно допустилъ ихъ, останавливаясь главнымъ образомъ на тѣхъ чертахъ, которыя лучше всего под-

1) Приписывать предполагаемый нами источникъ именно іудейскому писателю побуждаетъ насъ то соображеніе, что только іудей могъ проявить въ своемъ рассказѣ столько любви къ дѣлу, указать столько подробностей и такъ явно обнаружить свое знакомство съ іудействомъ,—какъ объ этомъ позволяетъ заключать рассказъ Филона.

ходили для подтвержденія его основнаго тезиса, но во всякомъ случаѣ они не говорятъ въ пользу Филонова сочиненія, побуждая отводить ему не столь значительное мѣсто въ ряду основныхъ источниковъ для ознакомленія съ ессейской сектой, какое мы признали за сочиненіями Иосифа Флавія.

Но не въ одномъ этомъ сочиненіи «*Quod omn. prob. liber*» уступаетъ произведеніямъ Иосифа: ему недостаетъ также и того объективнаго и безпристрастнаго изложенія, которое составляетъ главное достоинство историка и которое въ особенности внушаетъ довѣріе къ сообщаемымъ извѣстіямъ. Напротивъ, Филонъ, повидимому, мало заботился о томъ, что-бы въ точности передать намъ подлинно-ессейскія воззрѣнія и убѣжденія, а поставивъ себѣ предвзятую цѣль, ясно сказывающуюся уже въ самомъ заглавіи его сочиненія, онъ разсматриваетъ ессейство съ соотвѣтственной точки зрѣнія, и потому вноситъ въ свой рассказъ множество личныхъ соображеній, догадокъ и замчаній, стараясь подыскать какія-либо философскія основанія для объясненія ессейскихъ обычаевъ и учреждений и вообще дать имъ ту или иную мотивировку, съ тѣмъ, что-бы сдѣлать возможно-болѣе убѣдительною мысль, положенную въ основу сочиненія.

Эти субъективныя примѣсы и вставки, разбѣянные по всему сочиненію «*Quod omnis probus liber*», въ особенности замѣтны въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Филонова описанія, гдѣ онъ сразу бросаются въ глаза. Такъ, напримѣръ¹⁾: «ессеи, рассказываетъ Филонъ, жили въ деревняхъ, избѣгая городовъ по причинѣ развращенности нравовъ городскихъ жителей, такъ какъ они знаютъ, что подобно тому, какъ отъ зараженнаго воздуха происходитъ болѣзнь, такъ и отъ общенія съ дурными людьми происходитъ неисцѣлимое зараженіе для души»²⁾. «Ессеи, говоритъ онъ далѣе, не имѣя своего имущества и вообще никакой собственности, считаютъ себя за самыхъ богатыхъ, такъ какъ, наблюдая умѣренность въ своихъ потребностяхъ и обладая спокойствіемъ духа, считаютъ это за богатство, что и вполне справедливо»³⁾. Ессей осуждаютъ имѣющихъ рабовъ, потому что такіе люди «нарушаютъ законъ природы, которая, подобно матерн, родила и воспитала всѣхъ одинаковымъ образомъ (*βροίωσις*), и не словомъ,

¹⁾ Нижеслѣдующіе примѣры мы заимствуемъ изъ сочиненія Люциуса: *Der Essenismus*. s. 18.

²⁾ *Quod omnis probus liber*. p. 876, D.

³⁾ *Ibid.* p. 876, E.

но самымъ дѣломъ сдѣлала братьями по тѣлу, общеніе которыхъ разрушаетъ лукавая и эгоистическая алчность» ¹⁾).

Что въ приведенныхъ положеніяхъ объясненіе ессейскихъ особенностей принадлежитъ самому Филону, а не ессеямъ, которые могли мотивировать ихъ и иначе,—это доказывается поразительнымъ сходствомъ представленныхъ объясненій съ тѣми положеніями, которыя высказываетъ Филонъ какъ въ томъ-же самомъ, такъ и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ, прямо отъ своего лица ²⁾). Точно такъ-же и то тройкое дѣленіе философіи (на логику, физику и этику), какое Филонъ приписываетъ ессеямъ ³⁾, а равнымъ образомъ и объясненіе того, почему ессеи отдавали предпочтеніе этикѣ, всецѣло должны быть отнесены на счетъ самого александрійскаго философа, высказывавшаго точно такіа-же воззрѣнія ⁴⁾, такъ какъ ессеи вовсе не были философами κατ' ἑσθητήν и, по собственнымъ словамъ Филона, они логикой и физикой даже и не занимались. ⁵⁾).

Но гдѣ очевидное всего сказывается субъективизмъ Филона и навязываніе имъ ессеямъ своихъ личныхъ воззрѣній—такъ это именно въ томъ мѣстѣ, гдѣ Филонъ воспроизводитъ содержаніе вступительной ессейской клятвы. Содержащаяся въ клятвенной формулѣ нравственныя обязанности ессеевъ Филонъ распредѣляетъ по тремъ категоріямъ, рассматривая ихъ какъ обязательства любви къ Богу, любви къ добродѣтели и любви къ людямъ ⁶⁾, и согласно этому дѣленію онъ и перечисляетъ добродѣтели ессеевъ. Однако на самомъ дѣлѣ содержаніе ессейской клятвы, которая формулирована у Іосифа весьма точнымъ и обстоятельнымъ образомъ ⁷⁾, не даетъ достаточнаго основанія для такого разграниченія нравственныхъ обязанностей ессеевъ; за то оно вполне согласуется съ тѣмъ сужденіемъ о различіи нравственныхъ обязан-

¹⁾ Ibid. p. 877, В.

²⁾ Ср., напр., собственные сужденія Филона: о городахъ—въ „De decal.“ p. 744, А. и слѣд.; о владѣніи имуществомъ и объ истинномъ богатствѣ—въ „De Abraham.“ p. 353, В. и въ „De somn.“ p. 583, Е. и слѣд.; о социальномъ неравенствѣ людей—въ „De creat. princ.“ p. 734, Е.

³⁾ Quod omnis probus liber. p. 877, С.

⁴⁾ Ср. Ц в л я р з. Die Philosophie der Griechen. Bd. III Abth. 2 s. 357 и сл.

⁵⁾ Quod omnis probus liber. p. 877, С.

⁶⁾ Ibid. p. 877, D.

⁷⁾ Bell. jud. Lib. II, cap. 8. § 7.

ностей человѣка, какое выработалъ самъ Филонъ и какое онъ высказываетъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій ¹⁾).

Итакъ, рассказываетъ-ли Филонъ объ ессеяхъ на основаніи личнаго наблюденія, или же на основаніи какого-либо письменнаго источника,—но во всякомъ случаѣ не подлежитъ сомнѣнію то, что въ сочиненіи „*Quod omnis probus liber*“ нѣтъ столь необходимой для безпристрастнаго историка строгой объективности изложенія, а что въ немъ отводится значительное мѣсто личнымъ воззрѣніямъ и взглядамъ самаго автора, такъ что иногда трудно бываетъ съ точностью опредѣлить, чтѣ собственно принадлежитъ ессеямъ и чтѣ должно быть отнесено на счетъ Филона.

Въ виду всего сказаннаго о сочиненіи „*Quod omnis probus liber*“ его нельзя признать вполне надежнымъ и достовѣрнымъ источникомъ для точнаго ознакомленія съ ессеиской сектой, такъ какъ далеко не все то можетъ быть отнесено къ ессеямъ, что сообщается о нихъ Филономъ. Поэтому названнымъ сочиненіемъ должно пользоваться съ осторожностью, принимая только тѣ свѣдѣнія его, которыя не противорѣчатъ показаніямъ другихъ источниковъ, и отвергая тѣ, которыя въ этихъ послѣднихъ не находятъ себѣ подтвержденія; въ особенности-же это нужно примѣнять въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ рѣчь идетъ о какихъ-либо теоретическихъ воззрѣніяхъ и взглядахъ есеевъ.

Кромѣ извѣстій, сообщаемыхъ въ сочиненіи „*Quod omnis probus liber*“. Филонъ рассказываетъ объ ессеяхъ еще также и въ другомъ своемъ сочиненіи, которое во многихъ отношеніяхъ имѣетъ преимущество предъ только-что разсмотрѣннымъ. Это другое сочиненіе есть именно его «Апология» („*Ἀπολογία περὶ τῶν Ἰουδαίων*“), которая хотя и не дошла до насъ въ полномъ своемъ составѣ, но отрывки изъ нея, относящіеся къ сектѣ есеевъ, сохранены намъ церковнымъ историкомъ Евсевіемъ въ его «*Praeparatio evangelica*» ²⁾). Означенная «Апология», по общему мнѣнію изслѣдователей, была написана Филономъ уже въ позднѣйшій періодъ его жизни (ок. 40 г. по Р. Х.) съ тою именно цѣлью, что-бы воочію обнаружить предъ язычниками благочестіе и добродѣтели, присущія іудейскому народу и тѣмъ самымъ смягчить то непріязненное и презрительное отношеніе, какое проявляли къ іудеямъ язычники.

¹⁾ De septenario. p. 1178, D. Ср. Ц к л л г р ъ. Op. cit. s. 354.

²⁾ Lib. VIII, cap. 11.

По характеру изложения «Апология» резко отличается от сочинения «*Quod omnis probus liber*». В противоположность риторическому и напыщенному языку этого послѣдняго, слогъ «Апологии» въ высшей степени ясный, простой и естественный; кромѣ того тутъ уже не встрѣчается личныхъ философскихъ воззрѣній и положеній автора, а, напротивъ, изложение отличается полною объективностью: здѣсь описываются внѣшнія учрежденія и обычаи ессеевъ, при чемъ передаются одни только фактическія данныя безъ всякихъ прикрасъ и отступленій. Авторъ, сказавъ объ имени ессеевъ ¹⁾ и обозначивъ мѣсто ихъ поселенія, переходитъ къ описанію отличительныхъ учрежденій секты: общей жизни ессеевъ, общенія имущества и общихъ трапезъ, — далѣе дѣлаетъ замѣчаніе объ ессейской заботливости о больныхъ, ихъ безбрачій и, наконецъ, заключаетъ свое описаніе похвалою ессейскаго образа жизни, который-де можетъ служить для всѣхъ людей образцомъ и примѣромъ для подражанія.

Кромѣ этого послѣдняго замѣчанія, личность автора нигдѣ болѣе въ рассказъ не выступаетъ, а дѣло говоритъ само за себя. Этотъ спокойный тонъ, ясность, точность и полная объективность изложения невольно располагаютъ читателя въ свою пользу и не даютъ мѣста сомнѣнію, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ извѣстіями, которыя даютъ намъ подлинное изображеніе особенностей ессейской секты и которымъ вполне можно довѣрять.

Нѣтъ, конечно, ничего удивительнаго въ томъ, что «Апология» по характеру своего изложения стоитъ гораздо выше «*Quod omnis probus liber*», такъ какъ до составленія ея Филонъ успѣлъ уже написать цѣлый рядъ философскихъ сочиненій и потому выработалъ свой слогъ; что-же касается того, почему Филонъ въ «Апологии» сообщаетъ намъ болѣе точныя и болѣе достовѣрныя свѣдѣнія объ ессеяхъ, чѣмъ въ «*Quod omnis probus liber*», то и для этого не трудно найти объясненіе. Очевидно, въ промежутокъ времени, протекшій между составленіемъ означенныхъ сочиненій, Филонъ успѣлъ ближе ознакомиться съ сектою ессеевъ или чрезъ какой-либо письменный источникъ ²⁾, или-же—что вѣроятнѣе—путемъ личнаго наблюденія.

1) Филонъ сопоставляетъ наименованіе «ἑσσαιῶν» съ греческимъ словомъ «θεοῖ»: См. Graefer. evang. t. II, p. 632. Edit. M a g e y.

2) Нужно замѣтить однако, что этимъ источникомъ во всякомъ случаѣ не могли быть сочиненія Юсіфа, написанныя гораздо позже: сочиненіе «О войнѣ

Мы знаемъ изъ словъ самого Филона ¹⁾, что по крайней мѣрѣ однажды онъ былъ въ Палестинѣ, и, конечно, въ бытность свою на родинѣ ессеиста Филонъ не упустилъ случая такъ или иначе ближе ознакомиться съ сектою ессеевъ и собрать на мѣстѣ болѣе точныя свѣдѣнія о тѣхъ образцахъ добродѣтели, которыми онъ такъ много удивлялся еще въ своей молодости ²⁾ и образъ жизни которыхъ такъ много согласовался съ тѣмъ идеаломъ благочестивой жизни, который онъ рисуетъ въ своихъ сочиненіяхъ. Теперь Филонъ съ удобствомъ могъ провѣрить свои прежнія свѣдѣнія и исправить нѣкоторыя неточности, вкравшіяся въ его рассказъ, содержащійся въ «*Quod omnis probus liber*». И дѣйствительно, мы видимъ, что въ «Апологии» въ двухъ пунктахъ даются намъ свѣдѣнія, повидимому, противорѣчащія показаніямъ «*Quod omnis probus liber*», а на самомъ дѣлѣ служащія только дополненіемъ и разъясненіемъ этихъ послѣднихъ. Именно: вопреки сообщенію «*Quod omnis probus liber*» о томъ, что ессеи живутъ только въ деревняхъ и избѣгаютъ городовъ³⁾,—въ «Апологии», напротивъ того, сообщается, что ессеи населяли также многіе города Іудеи и многія другія населенныя мѣста ⁴⁾.

Несомнѣнно, что въ данномъ случаѣ въ «Апологии» Филонъ исправляетъ неточность своего перваго показанія въ «*Quod omnis probus liber*» касательно мѣстожителства ессеевъ,—неточность, которая произошла оттого, что ессеи, жившіе въ городахъ, затерявшись въ массѣ другихъ жителей, ускользнули отъ вниманія того наблюдателя, извѣстіями котораго пользовался Филонъ при составленіи своего сочиненія «*Quod omnis probus liber*», или же отъ вниманія самого Филона, если только онъ писалъ это сочиненіе на основаніи личнаго наблюденія, произведеннаго имъ еще въ юности. И это позднѣйшее измѣненіе въ «Апологии» тѣмъ скорѣе должно быть признано за поправку, что оно вполне согласуется съ свидѣтельствомъ Іосифа ⁵⁾, который, какъ природный Пале-

іудейской—въ семидесятыхъ годахъ по Р. Х., а „Древности іудейскія“—въ 93 или 94-мъ г. по Р. Х. (См. *Contra Apion. Lib. I. cap. 9* и *Ant. jud. XX, 11*, заключеніе).

1) Евсевій. *Praeparatio evangelica. Lib. VIII, 14; 398.*

2) *Quod omn. prob. lib., pag. 878, C.*

3) *Pag. 876. D.*

4) „Οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κάμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους“. *Apologia pro Judaeis, § 1.* (Edit. Mangey, II, 632).

5) *Bell. jud. Lib. II, cap. 8. § 4.*

стинецъ, не могъ не знать о существованіи ессеевъ, населяющихъ города.

Съ подобной-же поправкой первоначальнаго извѣстія мы имѣемъ дѣло также и въ другомъ мѣстѣ «Апологіи»; именно: опредѣляя число ессеевъ въ «*Quod omnis probus liber*»¹⁾. Филонъ насчитываетъ ихъ «свыше 4000» человекъ, а въ «Апологіи»²⁾ онъ обозначаетъ ихъ какъ «*μυρίους*». Конечно, это «*μυρίους*» нельзя принимать за точное обозначеніе числа ессеевъ, т. е. за 10,000, какъ думаютъ нѣкоторые (Беллерманъ, Газе и др.), но все-же должно согласиться съ тѣмъ, что «Апологія» предполагаетъ гораздо большее число ессеевъ, чѣмъ «*Quod omnis probus liber*». И это вполне естественно: если число тѣхъ ессеевъ, которые жили въ деревняхъ, по первоначальному увѣренію Филона, равнялось 4000, то, конечно, эта цифра должна была увеличиться отъ присоединенія къ ней ессеевъ, населявшихъ города, если при этомъ даже и не брать во вниманіе время, протекшее между первымъ и вторымъ сочиненіемъ Филона.

Итакъ, «Апологія» Филона не только должна быть поставлена выше «*Quod omnis probus liber*» по достовѣрности сообщаемыхъ въ ней свѣдѣній о сектѣ ессеевъ, но и вообще она должна быть признана однимъ изъ важнѣйшихъ первоисточниковъ для надлежащаго ознакомленія и выясненія особенностей ессенизма; ея сообщенія можно довѣрять вполне, и даже болѣе—ея извѣстіями должно повѣрять показанія другихъ источниковъ.

Тѣмъ не менѣе, если, не останавливаясь на томъ или другомъ отдѣльномъ сочиненіи, оцѣнить сравнительное достоинство всѣхъ вообще свидѣтельствъ о сектѣ ессеевъ, какія только сообщаются намъ Іосифомъ и Филономъ въ ихъ произведеніяхъ, то во всякомъ случаѣ преимущество по всей справедливости должно быть на сторонѣ Іосифа Флавія. Мало того, что характеръ свидѣтельствъ того и другаго писателя далеко не одинаковъ, такъ какъ «ясно, что Филонъ болѣе *разсуждаетъ* о предметѣ (подробности котораго не вполне ему извѣстны), тогда какъ Іосифъ *описываетъ* со всеми подробностями хорошо извѣстную ему дѣйствительность»³⁾, но самыя свѣдѣнія, сообщаемыя этимъ послѣднимъ, гораздо полнѣе, подробнѣе и обстоятельнѣе сообщеній

1) Pag. 896, C.

2) Apologia pro Judaeis. § 1.

3) Богогородскій. Къ вопросу объ ессейхъ. Прав. Соб. 1873 г. III, 190.

Филона, у котораго ни въ «*Quod omnis probus liber*», ни въ «Апологія» не отмѣчены многія особенности ессеиства, указанныя Іосифомъ. Такъ, напр., Филонъ не останавливается на описаніи ежедневныхъ обязанностей ессеевъ, обрядовъ при вступленіи въ секту, новиціатства и пр., не упоминаетъ объ ежедневныхъ омовеніяхъ, объ отверженіи ессеями храмоваго богослуженія, объ антелогіи ессеевъ, не говоритъ о вѣрѣ ихъ въ безсмертіе, о вѣрѣ въ судьбу, о занятіяхъ предсказываніемъ будущаго; наконецъ, отъ вниманія Филона ускользнуло, повидимому, также и то обстоятельство, что была фракція ессеевъ, вступающая въ бракъ, такъ какъ указанія на это въ его сочиненіяхъ нѣтъ. Все это показываетъ, что Филонъ далеко не столь точно и не столь близко былъ знакомъ съ сектою ессеевъ, какъ Іосифъ, который, благодаря своей непосредственной связи съ самою сектою, могъ точнѣе узнать особенности ессеиства и дать о немъ болѣе полныя и всестороннія свѣдѣнія ¹⁾).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ само собою, что Филонъ не могъ быть источникомъ для Іосифа, какъ это предполагаютъ нѣкоторые ²⁾; равнымъ образомъ невѣроятно также и обратное предположеніе ³⁾, такъ какъ противъ этого говоритъ уже одна хронологія, а также отсутствіе у Филона нѣкоторыхъ весьма характерныхъ для ессеиства чертъ, упоминаемыхъ Іосифомъ. Оба писателя даютъ намъ, слѣдовательно, совершенно независимыя другъ отъ друга описанія этой интересной іудейской секты, и тотъ фактъ, что оба они въ существенномъ согласуются между собою, можетъ только служить доказательствомъ того, что многія изъ существен-

¹⁾ Удивительнымъ поэтому представляется, если нѣкоторые (правда, не многіе) изъ изслѣдователей ессенизма отдають рѣшительное предпочтеніе Филону, утверждая, что ему-де должна быть лучше извѣстна „внутренняя сущность ессеиства“ и что, не останавливаясь на мелочахъ и внѣшнихъ подробностяхъ, онъ „проникаетъ-де въ самую сущность вещей“. (Фридлиндеръ. *Revue des Études Juives*, 1887, t. XIV, april—juin; s. 192. — Грэггеръ. *Philo und die alexandr. Theosophie*. Bd. I, Th. 2, s. 300 и слѣд.). Подобное пристрастное отношеніе къ Филону можно объяснить развѣ только тѣмъ, что оно какъ нельзя болѣе благоприятствуетъ предвзятымъ мнѣніямъ означенныхъ изслѣдователей, пытающихся доказать, что ессен были такими-же философами, какъ и самъ Филонъ, и что они держались тѣхъ-же самыхъ воззрѣній и принциповъ, какіе легли въ основу іудео-александрійской религіозной философіи.

²⁾ Гаусратъ. *Die Neutestam. Zeitgeschichte*. 1868. s. 135.

³⁾ Гретцъ. *Geschichte der Juden*. Bd. III, s. 464, 470.

ныхъ особенностей этой секты воспроизведены ими точно и вполне согласно съ дѣйствительностью.

Указанными сочиненіями Юсіфа и Филона исчерпываются все наши источники свѣдѣній объ ессенизмѣ, принадлежащіе собственно іудейскимъ писателямъ: свѣдѣній, идущихъ отъ какихъ-либо другихъ древнихъ іудейскихъ писателей, исторія намъ не сохранила. Изъ остальныхъ извѣстій, идущихъ отъ языческихъ и христіанскихъ писателей, наибольшаго вниманія заслуживаетъ извѣстіе объ ессеяхъ, сообщаемое намъ языческимъ естествоиспытателемъ Плиніемъ Старшимъ, жившимъ во второй половинѣ I-го вѣка по Р. Х. (23—79 г.) ¹⁾.

Разсказываетъ-ли Плиній объ ессеяхъ на основаніи какихъ-либо письменныхъ документовъ, или-же онъ имѣлъ случай лично наблюдать образъ жизни ессеевъ—трудно рѣшить положительно за отсутствіемъ необходимыхъ историческихъ данныхъ. Одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей ессенизма (Люціусъ) рѣшительно отрицаетъ возможность посѣщенія Плиніемъ ессеискихъ колоній и даже вообще Палестины, указывая главнымъ образомъ на то, что самый тонъ и характеръ его описанія, испещренного многими цифрами, именами и статистическими выкладками, заставляетъ предполагать, что Плиній имѣлъ подъ руками какой-либо письменный документъ, и именно документъ греческаго происхожденія ²⁾. Вопреки этому мнѣнію, другіе ученые (Дэне, Кеймъ, Целлеръ, Липсіусъ, Гаусратъ) склоняются болѣе къ тому предположенію, что Плиній описываетъ ессеевъ на основаніи личнаго знакомства съ ними. Это послѣднее мнѣніе представляется намъ болѣе основательнымъ, такъ какъ, во-первыхъ, статистическія свѣдѣнія о Палестинѣ и ея жителяхъ, встрѣчающіяся у Плинія, сами по себѣ едва-ли могутъ говорить что-либо противъ посѣщенія Плиніемъ этой страны: статистическія данныя и личное наблюденіе другъ друга нисколько не исключаютъ, такъ какъ и при личномъ посѣщеніи какой-либо страны можно имѣть подъ руками сочиненія, относящіяся къ географіи или этнографіи этой страны, и въ потребныхъ случаяхъ пользоваться ими. Во-вторыхъ, трудно допустить, что-бы Плиній во время своихъ обширныхъ путешествій ни разу не былъ въ Палестинѣ, которая въ его время уже давно

¹⁾ САН ПЛИНИ СЕКУНДИ. *Historiae naturalis libri XXXVII*. Edit. Harduini. Parisiis. 1723. I—II. Объ ессеяхъ говорится въ Lib. V, cap. 17.

²⁾ Люціусъ. *Der Essenismus*. s. 32.

привлекла къ себѣ вниманіе римлянъ; а разъ онъ былъ въ Палестинѣ, то изъ естественнаго любопытства и любви къ удивительнымъ явленіямъ онъ, весьма вѣроятно, могъ посѣтить также и есеевскую колонію въ оазисѣ Энгедди; и это тѣмъ вѣроятнѣе, что самое описаніе есеевъ, какое дѣлаетъ Плиній, даетъ чувствовать, что это -- рассказъ очевидца. Наконецъ, тотъ фактъ, что Плиній, не смотря на свою извѣстную ненависть къ іудеямъ ¹⁾, внесъ эту замѣтку объ есеевѣхъ въ свою «Исторію» и отозвался о нихъ одобрительно, говоритъ въ пользу мнѣнія, что Плиній самъ былъ свидѣтелемъ столь поразившаго его образа жизни есеевъ.

Описаніе есеевъ, приведенное у Плинія, отличается отъ вышерассмотрѣнныхъ свидѣтельствъ тѣмъ, что оно даетъ намъ изображеніе секты только въ общихъ чертахъ и не касается подробностей. Плиній указываетъ только на нѣкоторыя поразившія его особенности секты, какъ-то: отсутствіе въ ней женщинъ, безбрачіе, отсутствіе денегъ и пр., совершенно умалчивая о многихъ другихъ характерныхъ особенностяхъ секты ²⁾. Тѣмъ не менѣе, не смотря на свою краткость и сжатость, описаніе Плинія имѣетъ свое значеніе, и его нельзя игнорировать при изученіи есеевства. Во-первыхъ, оно точно указываетъ главное мѣстопребываніе есеевъ, именно: оазисъ Энгедди въ іудейской пустынѣ, лежащей на западномъ берегу Мертваго моря ³⁾; во-вторыхъ, въ немъ отмѣчается та отличительная и немаловажная для характеристики есеевъ черта, что секта эта ежедневно обновлялась множествомъ пришельцевъ, которые, будучи удручены житейскими невзгодами и бѣдствіями, искали здѣсь мира и успокоенія отъ мірской суеты. Эта черта ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что секта есеевъ по преимуществу отличалась мирнымъ и тихимъ характе-

1) Hist. natur. Lib. XIII, cap. 4.

2) Вотъ что говоритъ Плиній объ есеевѣхъ: „Ab occidente litore (Мертваго моря) Esseni fugiunt, usque qua nocent: gens sola est in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus, quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctus agit. Ita per saeculorum millia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam secunda illis aliorum vitae poenitentia est. Infra hos Engadda oppidum fuit“. Hist. natur. Lib. V, cap. 17.

3) Плиній даже ограничиваетъ мѣстопребываніе есеевъ единственно только этимъ мѣстомъ, что вполне объясняется тѣмъ, что онъ, какъ иноземецъ, не могъ знать во всей точности палестинскихъ отношеній. Вспомнимъ, что и Филовъ первоначально не замѣтилъ было существованія городскихъ есеевъ, что явствуетъ изъ сочиненія его „Quod omnis probus liber“.

ромъ и именно этою стороною производила сильное впечатлѣніе на современниковъ. Въ-третьихъ, показаніе Плинія даетъ поводъ нѣкоторымъ изслѣдователямъ заключать, что въ эссенизмъ происходило постепенное развитіе первоначальныхъ принциповъ, которое замѣтно обнаруживалось въ болѣе и болѣе возрастающемъ отреченіи ессеевъ отъ міра, достигшемъ-де наивысшей степени во времена Плинія, когда ессеи удалились въ пустыню и окончательно замкнулись въ своемъ уединеніи. Насколько справедливо это мнѣніе—будетъ выяснено ниже при рѣшеніи вопроса о происхожденіи эссенизма. Наконецъ, описаніе Плинія важно и въ томъ отношеніи, что оно можетъ служить подтвержденіемъ сообщеній Іосифа и Филона, такъ какъ, будучи независимымъ отъ этихъ послѣднихъ, оно между тѣмъ вполне согласуется съ тѣмъ, что мы узнаемъ объ ессеяхъ отъ Іосифа и Филона.



Разсмотрѣнные нами литературные памятники единственно только и могутъ быть названы въ строгомъ смыслѣ слова источниками для знакомства съ сектою ессеевъ; что-же касается извѣстій объ ессеяхъ, принадлежащихъ писателямъ позднѣйшимъ, то они, какъ мы замѣтили выше, могутъ быть приняты только въ качествѣ второстепенныхъ, а не самостоятельныхъ источниковъ, и потому особеннаго значенія при изслѣдованіи эссенизма имѣть не могутъ. Въ виду этого мы ограничимся только краткими замѣчаніями объ этихъ позднѣйшихъ извѣстіяхъ, сообщаемыхъ какъ языческими, такъ и христіанскими писателями.

Такъ, краткое упоминаніе объ ессеяхъ мы находимъ у языческаго писателя конца I-го вѣка—Діона Chrysostom'a ¹⁾, который въ одномъ изъ своихъ разсужденій, посвященныхъ доказательству того положенія, что счастье не зависитъ отъ богатства, между прочими примѣрами указываетъ также и на ессеевъ, называя „счастливыми“ есейскія колоніи, расположенныя на берегу Мертваго моря. Указаніе на эту мѣстность ведетъ въ предположенію, что источникомъ для разсказа Діона, по всей вѣроятности, послужилъ Плиній.

Разсказъ того-же Плинія послужилъ также источникомъ для того описанія ессеевъ, какое даетъ намъ языческой писатель III-го

¹⁾ См. S u n e s i u s. Dio, vel de ipsius vitae instituto. (Edit. Petavii. Paris. 1731). Pag. 39. В—С.

вѣка Солинъ (+238 г.) въ своемъ «Полигисторѣ»¹⁾. Солинъ, подобно Плинію, говоритъ только объ есеевскихъ колоніяхъ вблизи Мертваго моря, замѣчая между прочимъ: «ita per immensum spatium saeculorum, incredibile dictu, aeterna gens est cessantibus puerperiis». Эти слова содержатъ, повидимому, ту мысль, что ессеи жили у береговъ Мертваго моря еще во времена Солина, т. е. въ III вѣкѣ по Р. Х.; но подобный выводъ былъ-бы совершенно ошибочнымъ, такъ какъ онъ не находитъ для себя подтвержденія ни въ одномъ изъ другихъ свидѣтельствъ, относящихся къ тому-же времени. Очевидно, Солинъ самъ не зналъ есеевъ, а прямо скопировалъ рассказъ Плинія, не давъ себѣ труда провѣрить, насколько его рассказъ соответствуетъ дѣйствительности, вслѣдствіе чего и допустилъ столь невѣроятный анахронизмъ. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что Солинъ не только выражается буквально словами Плинія, заимствуя у него нѣкоторые весьма характерныя выраженія, но и вообще изображаетъ есеевъ точно такими-же чертами, какія мы видѣли у Плинія, ни въ чемъ почти не отступая отъ разсказа этого послѣдняго, если не считать того замѣчанія Солина, что члены секты были исключаемы изъ общества даже за самую малую провинность. Правда, есть еще у Солина замѣчаніе о томъ, будто ессеи питались только финиками (*palmis victitant*), о чемъ нигдѣ больше не упоминается, но это выраженіе, по всей вѣроятности, составляетъ только свободный перифразъ словъ Плинія: «*socia palmarum*»²⁾.

Болѣе подробныя извѣстія о сектѣ есеевъ даетъ намъ языческій писатель того-же III-го вѣка—неоплатоникъ Порфирій (233—305 г. по Р. Х.) въ своемъ сочиненіи: «*Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*»³⁾. Эта бѣлая подробность зависитъ главнымъ образомъ оттого, что Порфирій заимствуетъ свои свѣдѣнія о сектѣ есеевъ у Іосифа, на что имѣется указаніе у самого Порфирія. Прямо указывая на сочиненія Іосифа, какъ на источникъ своихъ свѣдѣній о сектѣ есеевъ, Порфирій въ числѣ этихъ сочиненій называетъ, между прочимъ, сочиненіе: «*Πρὸς τοὺς Ἑλληνας*», которое не дошло до насъ⁴⁾.

1) „Polyhistor“, cap. XXXV; §§ 7—12.

2) Р Л И Н., Hist. natur. Lib. V; cap. 17.

3) „De abstinentia ab esu animalium“. Lib. IV, cap. 11—13. (Ed. Jacob. de Rhoe. 1767).

4) Нѣкоторые, впрочемъ, полагаютъ, что подъ означеннымъ сочиненіемъ слѣдуетъ разумѣть известное произведеніе Іосифа „*Contra Apionem*“. См., напр., Ш М Е Р Г Е ВЪ. Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi. Bd. I, s. 68.

но въ которомъ однако Іосифъ, можетъ быть, также касался ессеевъ. Тѣмъ не менѣе едва-ли Іосифъ могъ сообщать въ немъ что-либо новое о сектѣ ессеевъ, такъ какъ рассказъ Порфирія представляетъ изъ себя почти буквальное повтореніе повѣствованія Іосифа объ ессеяхъ, находящагося въ Bell. jud. II, 8. 2—13, и только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ допускаетъ незначительныя уклоненія отъ своего источника. Такъ, Порфирій понялъ, повидимому, рассказъ Іосифа о строгомъ воздержаніи и умѣренности ессеевъ въ пищѣ и нитьѣ въ томъ смыслѣ, что они совершенно воздерживались отъ употребленія мясной пищи; по крайней мѣрѣ этимъ только можно объяснить тотъ фактъ, что рассказъ Іосифа нашель себѣ мѣсто въ сочиненіи, трактующемъ о воздержаніи отъ мясной пищи. Между прочимъ, Порфирій замѣчаетъ, что пища ессеевъ по субботамъ была настолько скудна и плоха, что въ этотъ день они не имѣли нужды въ отправленіи естественныхъ потребностей ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ, рассказавъ объ искусствѣ ессеевъ предсказывать будущее, Порфирій прибавляетъ, что этому способствовали главнымъ образомъ ихъ простой образъ жизни и навѣкъ въ истинѣ и благочестіи. Если къ сказанному прибавить, что Порфирій въ своемъ рассказѣ объ ессеяхъ опускаетъ нѣкоторые параграфы изъ описанія Іосифа ²⁾, то этимъ и ограничивается вся разница, какую только можно отмѣтить между означенными двумя повѣствованіями.

Изъ христіанскихъ писателей, упоминавшихъ объ ессеяхъ, самое древнее свидѣтельство принадлежитъ историку Егезиппу, который, какъ видно изъ отрывковъ, сохранныхъ у Евсевія, называетъ секту ессеевъ первую изъ семи перечисляемыхъ имъ израильскихъ ересей ³⁾.

1) *Ἡ τοσαύτη μὲν ἐστὶν αὐτῶν ἡ λιτότης ἢ περὶ τὴν διαίταν καὶ ἀλιότητος, ὡς τῷ ἔθρῳ μὴ δεῖσαι κινώσεως*. Что Порфирій считалъ именно ессеевъ вегетарианцами, это явствуетъ также изъ того, что непосредственно за означеннымъ замѣчаніемъ онъ затѣмъ продолжаетъ: *τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν Ἰουδαίων παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τάγμα· πᾶσι γὰρ μὴν ἀπηγόρευτο ὄρε ἐσθίειν* и т. д. Lib. IV, cap. 13—14. Такимъ образомъ онъ, повидимому, противопоставляетъ обычай ессеевъ общему иудейскому обычаю: всѣмъ іудеямъ вообще были запрещены только извѣстные роды мяса, а ессеямъ—мясо вообще.

2) Онъ опускаетъ именно параграфы 6-ой, 7-ой, 8-ой, большую часть 9-го, 10-ый, изъ 11-го—весь отрывокъ, начинающійся словами: „по ихъ мнѣнію, которое согласуется съ мнѣніемъ грековъ“ и т. д., и, наконецъ,—13-ый.

3) Евсевій. Hist. eccles. Lib. IV, cap. 22. 7.

Боле подробный рассказ объ ессеях мы находимъ у римскаго епископа Ипполита (III-го вѣка), помѣщенный въ его «*Refutationes omnium haeresum*», или „Фιλοσοφούμενα“¹⁾. Рассказъ Ипполита составленъ, очевидно, на основаніи описанія Іосифа въ *Bell. jud. Lib. II, cap. 8. §§ 2—13*, такъ какъ содержаніе его весьма близко подходитъ къ тому, что сообщаетъ объ ессеяхъ Іосифъ, хотя у Ипполита и встрѣчаются нѣкоторыя отступленія отъ его первоисточника, которыя заслуживаютъ того, что-бы о нихъ упомянуть.

Важнѣйшія отступленія касаются слѣдующихъ двухъ пунктовъ: во-первыхъ, Ипполитъ совершенно видоизмѣняетъ тѣ мѣста Іосифова рассказа, въ которыхъ можно усматривать указаніе на существованіе у ессеевъ солнцепочитанія²⁾. Согласно рассказу Ипполита все дѣло ограничивалось только тѣмъ, что ессеи имѣли обыкновеніе тотчасъ по пробужденіи, не принимаясь за другія занятія, обращаться къ Богу съ молитвою и гимнами. Такимъ образомъ у Ипполита нѣтъ ни малѣйшаго намека на какое-либо солнцепочитаніе со стороны ессеевъ. Трудно только съ точностью опредѣлить, произвольно-ли Ипполитъ измѣнилъ эти показанія Іосифа, усомнившись въ ихъ достовѣрности, или-же онъ имѣлъ для этого какія-либо основанія (напр., дошедшее до него преданіе), и не желая вводить читателей въ заблужденіе, онъ потому и не повторялъ двусмысленныхъ словъ Іосифа. Во-вторыхъ, показаніе Ипполита расходится съ Іосифовымъ рассказомъ также и въ томъ мѣстѣ, гдѣ этотъ церковный писатель излагаетъ эсхатологическое ученіе ессеевъ. Сказавъ о вѣрѣ ессеевъ въ безсмертіе души³⁾, Ипполитъ продолжаетъ, что ессеи не отвергали также и воскре-

¹⁾ *Refutationes omnium haeresum*. Edit. DUNCKER et SCHNEIDEMIN. Götting. 1859. p. 472—486.—Φιλοσοφούμενα. Lib. IX, cap. 18—28. См. между сочиненіями Оригена. *Patrolog. Graecae cursus compl. Migne. t. XVI, 3; p. 3396—3406.*

²⁾ У Іосифа значително: „πρὶν γὰρ ἀναστῆναι τὸν ἥλιον... πατέριος δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὡςπερ ἱκετεύοντες ἀνατίλαι.“ (*Bell. jud. II, 8. 5*). Ипполитъ видоизмѣняетъ это такимъ образомъ: „παρὰμένονσι δὲ εὐτάκτως καὶ ἐπιμόνωσιν εὐχόμενοι: ἑσθῆν, μὴδὲν πρότερον φθεγγόμενοι εἰ μὴ τὸν Θεὸν ὑμνήσωσι.“ *Refut. omn. haeres. Lib. IX, cap. 21*. Другое мѣсто Іосифа, гласящее, что ессеи тщательно закрывали одеждою свою срамоту, „ὡς μὴ τὰς αἰσχὰς ὑβρίζουσιν τοῦ Θεοῦ“ (*Bell. jud. II, 8. 9*),—Ипполитъ передаетъ такимъ образомъ: „φάσκοντες μὴ δεῖν ὑβρίζειν τὰς αἰσχὰς“ (*ibid. Lib. IX, cap. 25*); такимъ образомъ выраженіе „τοῦ Θεοῦ“ у Ипполита прямо опущено.

³⁾ *Refut. omn. haeres. Lib. IX, cap. 26.*

сенія тѣла ¹⁾, и въ заключеніе излагаетъ ессейское ученіе о будущемъ судѣ, гибели міра посредствомъ огня и вѣчномъ мученіи грѣшниковъ. Такимъ образомъ Ипполитъ, въ отличіе отъ Іосифа, которымъ, какъ увидимъ ниже, ессейскому ученію о безсмертіи придана греческая окраска, почти совершенно сближаетъ это ученіе ессеевъ съ общеіудейскимъ вѣрованіемъ, приписывая также и ессеямъ вѣру въ воскресеніе тѣла, на что нѣтъ даже и намека у Іосифа ²⁾.

Кромѣ указанныхъ отступленій отъ Іосифова описанія у Ипполита встрѣчаются еще нѣкоторыя новыя черты сравнительно съ разсказомъ Іосифа. Такъ, въ одномъ мѣстѣ ³⁾ онъ замѣчаетъ, что нѣкоторые ессей по субботамъ не вставали съ своего ложа. Въ другомъ мѣстѣ ⁴⁾ передается нелишнее интереса извѣстіе о томъ, что нѣкоторые ессей запрещеніе закона дѣлать и носить какія-бы то ни было изображенія ⁵⁾ доводили до такой строгости, что не употребляли въ своей средѣ никакихъ монетъ, избѣгая отечеканенныхъ на нихъ изображеній; по этой-же причинѣ они никогда не входили въ тѣ города, ворота которыхъ были украшены статуями. Иные изъ ессеевъ, свидѣтельствуеъ Ипполитъ, требовали, что-бы тѣ язычники, которые разсуждали объ Іеговѣ и Его законѣ, принимали обрѣзаніе: въ противномъ случаѣ ихъ убивали, отчего, замѣчаетъ Ипполитъ, этихъ ессеевъ стали называть зилотами и сикареями ⁶⁾. Возможно, что Ипполитъ заимствовалъ эти новыя черты изъ преданія, которое, сохраняясь въ устахъ народа, могло дойти и до него, но во всякомъ случаѣ извѣстіе о сикареяхъ, составлявшихъ особую, разбойническую партію въ народѣ іудейскомъ ⁷⁾, не можетъ быть отнесено къ древнимъ ессеямъ, такъ какъ однимъ изъ основныхъ принциповъ

1) "Ἐββρωται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσθαι ἀθάνατον, ἐν τρόπῳ ἥδη ἀθάνατός ἐστιν ἡ ψυχὴ". Refut. omn. haeres. Lib. IX, cap. 27.

2) Едва-ли однако можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что Ипполитъ произвольно измѣнилъ показаніе Іосифа, желая, быть можетъ, привести въ согласіе ессейское ученіе съ ученіемъ христіанской религіи. По крайней мѣрѣ Ипполитъ при разсказѣ объ ессеяхъ не имѣлъ подъ руками никакого другаго источника, кромѣ повѣствованія Іосифа.

3) Φιλοσοφούμενα. IX, 26.

4) Ibid. IX, 26.

5) Исх. XX, 4; Второз. V, 8.

6) Φιλοσοφούμενα. Ibid. IX, 26.

7) См. Bell. jud. II, 13. 3.

этихъ послѣднихъ было—миролюбіе. Въ остальномъ у Ипполита нѣтъ ничего такого, что существенно отличалось-бы отъ показаній Іосифа, или противорѣчило-бы его свидѣтельству.

Далѣе, обширными свѣдѣніями о сектѣ ессеевъ обладалъ церковный историкъ Евсевій, еп. Кесарійскій, какъ объ этомъ можно заключать изъ приводимыхъ въ его сочиненіяхъ отрывковъ изъ сочиненій Филона и Порфирія. Такъ, въ 11-ой главѣ VIII-ой книги его «Praeparatio evangelica» приводится вышерассмотрѣнный нами отрывокъ изъ Филоновой „Απολογία περί Ἰουδαίων“, трактующій объ ессеяхъ; а въ 12-ой главѣ той-же VIII-ой книги приводится выдержка объ ессеяхъ изъ Филонова сочиненія «Quod omnis probus liber», буквально сходная съ соотвѣствующими мѣстами означеннаго сочиненія Филона. Наконецъ, въ 3-ей главѣ IX-ой книги того-же сочиненія сообщается описаніе ессеевъ, почти буквально заимствованное изъ сочиненія Порфирія, хотя, впрочемъ, и подъ другимъ заглавіемъ, именно: „Περὶ τῆς τὸ παλαιὸν διαλαμβάσκης κατὰ Ἰουδαίους φιλοσοφίας“. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что Евсевій, собравшій столько свѣдѣній объ ессеяхъ, былъ значительно заинтересованъ этой сектой; тѣмъ не менѣе, не смотря на обширность своихъ свѣдѣній, заимствованныхъ изъ различныхъ источниковъ; Евсевій, къ сожалѣнію, въ своей «Церковной Исторіи», въ томъ именно мѣстѣ, гдѣ онъ перечисляетъ имена различныхъ іудейскихъ сектъ, ограничивается только лишь краткимъ упоминаніемъ имени этой секты, нисколько не распространяясь о ея характерѣ и воззрѣніяхъ¹⁾.

Заключая обзоръ свидѣтельствъ объ ессеяхъ, принадлежащихъ древнимъ христіанскимъ писателямъ, мы должны остановиться еще на извѣстіяхъ Св. Епифанія Кипрскаго, который въ своемъ сочиненіи «Противъ ересей»²⁾ приводитъ имена іудейскихъ еретиковъ, обозначающихъ, повидимому, секту ессеевъ. Перечисляя разнообразныя ереси, Епифаній говоритъ объ ессинахъ³⁾ (Ἐσσηνοί), а такая форма имени обычно прилагается къ нашимъ ессеямъ также и Іосифомъ⁴⁾. Однако этихъ ессиновъ Епифаній

1) Евсевій. *Histor. eccles. Lib. IV, cap. 22. Patr. Graec. curs. compl. t. XX. pag. 381.* Впрочемъ, Евсевій въ данномъ случаѣ только повторяетъ свидѣтельство Егезиппа.

2) „На 80 ересей Панарій или Ковчегъ“. См. Творенія св. отцовъ—въ русскомъ переводѣ. Т. 42.

3) Творенія св. Епифанія Кипрскаго. Ч. I, ересь X; стр. 65.

4) *Antiquit. jud. XIII, 5. 9; XIII, 10. 6; XIII, 11. 2.* и др. *Bell. jud. II, 8. 2; II, 8. 11; II, 8, 13* и др.

считаетъ ересь не чисто іудейскою, а самарянскою, и постав-
ляетъ ихъ въ связь съ другими самарянскими еретиками—досею-
еями, севуеями и горооннами, которыхъ, какъ можно заключать изъ
Епифанія, раздѣляли между собою главнымъ образомъ только
обрядовые споры о времени празднованія общихъ съ іудеями
праздниковъ—Пасхи, Пятидесятницы и Кущей. Дѣйствительно-ли
Епифаній въ данномъ случаѣ имѣлъ въ виду ессеевъ Іосифа, а не
какую-либо другую секту, и если такъ, то почему онъ причислялъ
ессеевъ къ самарянскимъ ересямъ,—трудно сказать, потому что
Епифаній не сообщаетъ ни одной характеристической черты, по
которой мы могли-бы признать въ ессинахъ Епифанія нашихъ
ессеевъ; весь его рассказъ ограничивается только замѣчаніемъ,
что вышеозначенныя четыре самарянскія ереси «одинаково другъ
съ другомъ думали объ обрѣзаніи, субботахъ и другихъ предписа-
ніяхъ закона», и что въ частности «ессины держались первоначаль-
ныхъ правилъ, ничего къ нимъ не прикладывая»¹⁾, но въ чемъ
именно состояли и каковы были эти первоначальные пра-
вила и обычаи—Епифаній не выясняетъ. Такимъ образомъ если
это мѣсто Епифанія и заключаетъ въ себѣ указаніе на ессеевъ,
то все-же оно не даетъ намъ никакихъ новыхъ и достовѣрныхъ
свѣдѣній касательно ихъ секты.

Нѣсколько далѣе въ томъ-же сочиненіи Епифаній рассказы-
ваетъ о нѣкоторой—уже *іудейской*—сектѣ ессеевъ, или оссиновъ
(*Οσσηνοί*), «вышедшихъ изъ страны наватеевъ, изъ Итурен, изъ
страны Моавитской и Аріельской, изъ мѣстности, лежащей по ту
сторону такъ называемой въ божественномъ Писаніи долины
Сланой (Сиддимъ), а это есть такъ называемое Мертвое море.
(Быт. XIV, 3)»²⁾. Нѣкоторые изслѣдователи³⁾, совершенно игно-
рируя то обстоятельство, что Епифаній ясно отличаетъ эту секту
отъ вышеуказанной секты ессиновъ, по имени тождественной съ
ессинами Іосифа, хотя въ видѣтъ въ этихъ оссинахъ нашихъ ес-
сеевъ. Дѣйствительно, созвучіе между этими двумя наименованіями
весьма замѣтно, да и самое мѣстожительство оссиновъ и ессеевъ
было, повидимому, одно и то-же, именно—берега Мертваго моря;
но было-ли у этихъ сектъ такое-же полное соотвѣтствіе и въ
ученіи, и въ правилахъ жизни, и въ обычаяхъ, объ этомъ нельзя

1) Ibid. стр. 65.

2) Ibid., ересь XIX; стр. 83—90.

3) Гольдбахъ. Philo und die alexandr. Theosophie. Th. 2; s. 383—384.

сказать ничего положительнаго, такъ какъ Епифаній и въ данномъ случаѣ не указываетъ ни одной характеристической черты, которая подходила-бы къ ессеямъ Иосифа и Филона. Все, что сообщаетъ Епифаній объ оссинахъ, ограничивается слѣдующимъ ¹⁾: прежде всего онъ даетъ толкованіе имени оссиновъ, которое, по его мнѣнію, означаетъ: «родъ крѣпкій» (очевидно, Епифаній производитъ это слово отъ еврейскаго קָרִי); но если эта этимологія имени вѣрна, то она не имѣетъ ничего общаго съ сущностью и основными стремленіями ессейской секты. Далѣе Епифаній указываетъ мѣстожителство оссиновъ, именно—восточное побережье («по ту сторону») Мертваго моря, но и это указаніе не подходитъ къ нашимъ ессеямъ, такъ какъ они, по свидѣтельству Плинія Натуралиста и Солина ²⁾, жили на западномъ берегу Мертваго моря («ab occidente litore»), населяя оазисъ Энгедди.

Тѣмъ болѣе не подходитъ къ ессеямъ та краткая характеристика оссиновъ, которая находится у Епифанія. «Оссины, говорить этотъ церковный писатель.—лицемѣры нравами и страшные выдумщики» ³⁾, но это рѣшительно противорѣчитъ тому, что мы знаемъ объ ессеяхъ Иосифа и Филона. Нѣсколько далѣе Епифаній объ этой-же ереси дѣлаетъ такое замѣчаніе: «она держится іудейскаго образа жизни въ томъ, что субботствуетъ, обрѣзывается и дѣлаетъ все, требуемое закономъ, а отвергаетъ только, подобно назореемъ, книги» ⁴⁾. Подобная характеристика также не примѣнима къ ессеямъ, которые, какъ увидимъ ниже, уклонялись отъ исполненія закона въ нѣкоторыхъ весьма существенныхъ пунктахъ. Что-же касается книгъ, которыя отрицали оссины, то подъ этими книгами ближайшимъ образомъ, повидимому, должно разумѣть книги Моисея, или пятокнижіе, такъ какъ назореи отрицали именно эти книги ⁵⁾, но въ другомъ своемъ сочиненіи Епифаній свидѣтельствуетъ, что «оссины отвергали также и большую часть позднѣйшихъ пророковъ» ⁶⁾.—а это также едва-ли можно приписать ессеямъ, которые, какъ свидѣтельствуемъ Иосифъ, съ особымъ рвеніемъ изучали «пророческія изреченія» ⁷⁾.

¹⁾ Е п и ф а н і й. Панарій. Стр. 83.

²⁾ См. выше стр. 52 и 54.

³⁾ Е п и ф а н і й. Панарій. Стр. 83.

⁴⁾ Ibid. стр. 88.

⁵⁾ Ibid. стр. 80.

⁶⁾ „Отвѣтъ Епифанія на посланіе пресвитеровъ Акакія и Павла“, Творенія св. Епифанія, ч. I, стр. 19; ересь подъ цифрою 18.

⁷⁾ Bell. jud. II, 8. 12.

Однако, если и не придавать значенія вѣзмъ этимъ различіямъ и считать ессеевъ и оссиновъ за тождественныя секты, то все-же изъ дальнѣйшаго разсказа Епифанія слѣдуетъ, что его извѣстіями объ оссинахъ отнюдь нельзя пользоваться для характеристики древняго ессейства. Епифаній заключаетъ именно свой разсказъ объ оссинахъ свидѣтельствомъ, что во времена императора Траяна къ нимъ присоединился нѣкто Илксай съ своимъ братомъ Іексеємъ, и что эти послѣдніе существенно преобразовали эту секту, введя въ нее совершенно новыя для нея еретическія лжеученія, несогласныя съ первоначальными принципами секты, которыя Епифаній затѣмъ подробно и излагаетъ, замѣчая, между прочимъ, что остатокъ этой секты, подъ именемъ сампсеевъ, существовалъ (въ той-же землѣ Наватеевъ и въ Переѣ) еще и въ его время¹⁾.

Хотя кое-что изъ того, что разсказываетъ Епифаній о воззрѣніяхъ этой видоизмѣненной Илксаемъ секты оссиновъ, и подходитъ, дѣйствительно, къ особенностямъ ессейской секты, какъ, напр., отверженіе жертвъ, воздержаніе отъ мясной пищи, высокое уваженіе къ водѣ и строгое празднованіе субботы, но это еще ничего не доказываетъ, такъ какъ, во-первыхъ, нужно помнить, что вѣ эти особенности приписываются Епифаніемъ не древнимъ оссинамъ, а позднѣйшему остатку этой секты, не только измѣнившему свои первоначальныя воззрѣнія благодаря вмѣшательству Илксая, но принявшему даже новое имя. А во-вторыхъ, не смотря на присутствіе въ ученіи позднѣйшихъ оссиновъ, или сампсеевъ, отдѣльныхъ ессейскихъ элементовъ,—въ ихъ воззрѣніяхъ, согласно Епифанію, замѣчаются также и существенныя уклоненія отъ первоначальныхъ ессейскихъ принциповъ. Изъ такихъ уклоненій важнѣйшими являются: рѣшительное отверженіе безбрачія и строгое соблюденіе заповѣди о бракѣ, употребленіе клятвъ многоразличными предметами,—въ томъ числѣ и масломъ, отъ котораго такъ воздерживались ессей, полное равнодушіе къ соблюденію строгой правдивости и развитіе лицемѣрія, въ особенности обнаруживающееся въ дозволеніи во время гоненій лицемѣрно поклоняться идоламъ, наконецъ, обращеніе при молитвѣ лицомъ не на востокъ, какъ было принято у древнихъ ессеевъ, а къ Іерусалиму²⁾.

1) Епифаній. Панарій. Стр. 84.

2) Ibid. стр. 84 и 86.

Во всемъ этомъ не видно уже и слѣда первоначальнаго есеейства и, слѣдовательно, эти позднѣйшіе оссины, или сампсеи, не могутъ быть названы прямыми продолжателями и хранителями древнихъ традицій есеейства. Поэтому, если-бы и дѣйствительно подъ оссинами Епифанія нужно было разумѣть есееевъ, то во всякомъ случаѣ извѣстія объ оссинахъ не могутъ служить источникомъ для расширенія нашего знанія о древнемъ есеействѣ и для опредѣленія первоначальнаго характера этой секты, такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло вовсе не съ чистыми представителями есеейства, а только лишь съ послѣдними остатками есеейской секты, которые, благодаря воздѣйствію іудео-христіанскихъ еретиковъ, далеко уклонились отъ первоначальныхъ принциповъ есеейства, усвоили себѣ много новыхъ воззрѣній и съ такимъ видоизмѣненнымъ характеромъ сохранились до временъ Епифанія. Извѣстія, сообщаемыя Епифаніемъ объ оссинахъ, могутъ имѣть значеніе только при сужденіи о конечной судьбѣ есеейства, такъ какъ изъ нихъ видно, что ко времени Епифанія есеейство потерпѣло уже полное видоизмѣненіе въ своей сущности, благодаря смѣшенію съ другими, именно іудео-христіанскими элементами, исходящими отъ іудео-христіанскихъ еретиковъ.

Наконецъ, у того-же самаго писателя и въ томъ-же сочиненіи, заключающемъ въ себѣ перечень разнообразныхъ ересей изъ первыхъ временъ христіанства, находится еще одно наименованіе, которое, подобно вышеуказанному, также весьма созвучно съ названіемъ нашей секты и которое, поэтому, нѣкоторые изслѣдователи склонны примѣнять къ есееямъ, дѣлая на основаніи этого нѣкоторыя ложныя заключенія. Мы имѣемъ именно въ виду такъ называемыхъ іессеевъ,—наименованіе, которое Епифаній по недоразумѣнію приписываетъ всѣмъ вообще перво-христіанамъ. Вотъ какъ объ этомъ говоритъ самъ Епифаній ¹⁾). Разсуждая объ ереси назореевъ христіанскихъ временъ, которые усвоили себѣ это имя вмѣсто имени Христова, онъ по этому поводу замѣчаетъ: «увѣровавшіе во Христа, прежде нежели стали называться христіанами, назывались іессеями... или отъ Іессея, отца Давида, или отъ имени Господа нашего Іисуса, потому что Іисусомъ на еврейскомъ языкѣ называется служавацій, или врачъ, и спаситель (Ἐρακλεῖτης ἦτοι ἰατρός καὶ σωτήρ)». И затѣмъ Епифаній при-

¹⁾ Это мѣсто находится въ трактатѣ Епифанія объ ереси назореевъ. См. Парфій, стр. 207—208; ересь XXIX.

бавляетъ, что въ справедливости его свидѣтельства можетъ убѣдиться всякій любословъ, прочитавъ то сочиненіе Филона, которое носитъ заглавіе: «Объ іессеяхъ», такъ какъ, если Филонъ рассказываетъ въ немъ о нѣкоторомъ обществѣ благочестивыхъ мужей, которые жили на Мареотидскомъ озерѣ близъ Александріи и вели отшельническую жизнь, то ясно, что онъ разумѣлъ-де подъ ними не кого-либо иного, какъ именно первохристіанъ». Филонъ посѣщалъ мѣстожительство этихъ отшельниковъ и, находясь тамъ въ пасхальные дни, былъ очевидцемъ ихъ образа жизни и свидѣтелемъ того, «какъ проводили они святую пасхальную седмицу безъ пищи, иные вкушая черезъ два дня, иные-же только вечеромъ»¹⁾.

Изъ приведенныхъ словъ ясно видно, какимъ путемъ пришелъ Епифаній къ тому, совершенно ложному, выводу, будто-бы первые христіане носили имя іессеевъ. Такое убѣжденіе онъ вынесъ изъ сочиненія Филона, озаглавленнаго, по его словамъ, такъ: «Περὶ Ἰησοῦν», и содержащаго въ себѣ описаніе строгаго образа жизни и похвальныхъ качествъ мареотидскихъ отшельниковъ. Такъ какъ Епифаній нисколько не сомнѣвается въ томъ, что въ означенномъ сочиненіи подъ именемъ іессеевъ Филонъ описалъ именно образъ жизни первохристіанъ, то отсюда, естественно, у него сложилось твердое убѣжденіе, что это и было первоначальное имя христіанъ. Между тѣмъ этотъ выводъ Епифанія, какъ мы это сейчасъ увидимъ, построенъ на совершенно ложныхъ основаніяхъ, да и вообще вся эта замѣтка объ іессеяхъ нашла для себя мѣсто у этого церковнаго писателя единственно благодаря недоразумѣнію и отсутствію съ его стороны надлежащей критики при пользованіи тѣми историческими сочиненіями, которыми онъ располагалъ при написаніи своего произведенія.

Прежде всего, между дошедшими до насъ сочиненіями Филона вовсе нѣтъ такого сочиненія, которое носило-бы заглавіе: «Περὶ Ἰησοῦν»; но это обстоятельство отнюдь не даетъ права заключать объ уtratѣ его, такъ какъ все то, что рассказываетъ Епифаній о своихъ мнимыхъ мареотидскихъ христіанахъ—іессеяхъ, составляетъ содержаніе извѣстнаго Филонова сочиненія: «De vita contemplativa»²⁾, въ которомъ описываются жизнь и обычаи

¹⁾ Епифаній. Панарій. Стр. 208.

²⁾ Р и ц о. Περὶ βίου θεωρητικοῦ. Edit. Mangey. t. II, pag. 471—486. Edit. Francofurti. pag. 889 flg.

особой іудейской секты созерцательнаго направленія, жившей въ Египтѣ близъ Александріи и извѣстной въ исторіи подъ именемъ еерапевтовъ. Колоніи этихъ еерапевтовъ, расположенныя вблизи Мареотидскаго озера, дѣйствительно, были посѣщены Филономъ, который при этомъ и былъ свидѣтелемъ ихъ строгаго воздержанія во время пасхальныхъ дней,—воздержанія, совершенно необычнаго для христіанъ, но вполне понятнаго у іудейскихъ сектантовъ.

Но какимъ образомъ случилось то, что Епифаній не только переименовалъ Филоновыхъ еерапевтовъ въ іессеевъ, но также и примѣнялъ это имя къ первохристіанамъ и, наконецъ, искажилъ даже и самое заглавіе Филонова сочиненія? Подобное искаженіе заглавія можно объяснить только тѣмъ предположеніемъ, что самъ Епифаній не имѣлъ подъ руками сочиненія Филона и не читалъ его въ подлинникѣ, а передавалъ общее его содержаніе съ чужихъ словъ, и это тѣмъ вѣроятнѣе, что безъ затрудненія можно указать и самый источникъ, откуда Епифаній заимствовалъ то ложное убѣжденіе, будто Филонъ въ лицѣ мареотидскихъ отшельниковъ описалъ образъ жизни первыхъ послѣдователей Господа нашего Іисуса Христа. Такимъ источникомъ для Епифанія послужила въ данномъ случаѣ замѣтка церковнаго историка Евсевія, находящаяся въ 17-ой главѣ II-ой книги его «Церковной Исторіи». Познакомившись съ Филоновымъ описаніемъ еерапевтовъ и замѣтивъ въ ихъ образѣ жизни нѣкоторыя сходства съ жизнью первохристіанъ, Евсевій послѣдно сдѣлалъ ложный выводъ (высказанный имъ однако только въ видѣ догадки), что въ означенномъ сочиненіи Филонъ описалъ намъ египетскихъ первохристіанъ, которые-де, вѣроятно, вслѣдствіе того, что происходили изъ іудеевъ, сохранили много іудейскихъ обычаевъ ¹⁾. Но такъ какъ для Евсевія, конечно, должно было представляться удивительнымъ то, что эти египетскіе христіане не носили обычнаго въ то время для нихъ (въ устахъ іудеевъ) имени назарянъ ²⁾, то онъ, хотя и нерѣшительно, высказываетъ догадку, что, если это не было первоначальнымъ именемъ египетскихъ христіанъ, то, вѣроятно, Филонъ приписалъ имъ наименованіе еерапевтовъ самъ отъ себя ³⁾.

1) „Ἀποστολικὸς ἄνδρας, ἐξ Ἑβραίων ὡς ἔοικε γεγονότας, ταύτην τε Ἰουδαϊκῶν τερον τῶν παλαιῶν ἔτι τὰ πλείστα διατηροῦντας ἰδῶν“. Eus. e. v. Hist. eccl. II, 17.

2) Что іудеи обычно называли первохристіанъ назарянами—объ этомъ см. у Епифанія: Панарій, стр. 210.

3) Eus. e. v. Hist. eccl. Lib. II, cap. 17. „Ἐὶτ' οὖν ἐξ ἑαυτοῦ ταύτην αὐτοῖς ἐπιτίθειται τὴν προσήγοριάν (θεραπευταί), οἰκείως ἐπιγράφας τῇ τρόπῳ τῶν ἀνδρῶν

Нечего и говорить о томъ, что Евсевій, признавъ въ лицѣ еерапевтовъ египетскихъ первохристіанъ, впалъ въ данномъ случаѣ въ грубое заблужденіе. Самымъ важнымъ основаніемъ, приведшимъ Евсевія къ мнѣнію о христіанствѣ еерапевтовъ, послужило въ данномъ случаѣ то, что еерапевты, согласно свидѣтельству Филона, посредствомъ аллегорическаго толкованія ветхозавѣтныхъ писаній старались находить въ нихъ болѣе глубокой и таинственный смыслъ, при чемъ въ своихъ толкованіяхъ они слѣдовали образцамъ, предложеннымъ имъ въ сочиненіяхъ древнихъ основателей ихъ секты ¹⁾. Въ этомъ обычаѣ еерапевтовъ Евсевій усматриваетъ самый характерный признакъ христіанства (*τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀγωγῆς*“), при чемъ въ этихъ основателяхъ (*καλαὶοὶ ἄνδρες*) онъ видитъ апостоловъ, а въ тѣхъ древнихъ сочиненіяхъ—евангелія и апостольскія посланія ²⁾. Высказывая подобное сужденіе, Евсевій, очевидно, не принявъ во вниманіе того, что Филонъ не могъ назвать мнимыхъ основателей христіанства «древними мужами». Подобное обозначеніе совершенно не подходитъ къ апостоламъ, современникомъ которыхъ былъ Филонъ, и если этотъ послѣдній употребилъ его, то этимъ, очевидно, онъ желалъ показать, что онъ говоритъ вовсе не о такомъ явленіи, которое возникло у него на глазахъ, а объ явленіи, имѣющемъ за собою значительную давность.

Затѣмъ, Евсевій, увлеченный мыслью о христіанствѣ еерапевтовъ, не обратилъ должнаго вниманія на то, что апостольскія посланія и въ особенности евангелія, по характеру своего изложенія, вовсе не могли быть употребляемы въ качествѣ образцовъ, изъ которыхъ извлекались-бы правила для аллегорическаго толкованія Ветхаго Завѣта,—и это тѣмъ болѣе, что въ Александріи были совершенно иного рода книги, изъ которыхъ не только можно было выводить законы аллегорическаго толкованія Св. Писанія, но которыя сами излагали ихъ, о чемъ мы узнаемъ изъ

τοῦνομα, εἶτε καὶ ὄντως τοῦτ' αὐτοὺς ἐκάλουν καταρχὰς οἱ πρῶτοι, μηδαμῶς τῆς Χριστιανῶν πω προσρήσεως ἀνὰ πάντα τόπον ἐπισηφνησομένης, οὔτε πω διατείνεσθαι ἀναγκαῖον“ (Patr. Graec. curs. compl. t. XX; pag. 176—177).

1) P n i l o. De vita contemplativa. Edit. Francofurti, pag. 893.

2) Τὰχα δ' εἰκόσ δ φήσιν (Филонъ) ἀρχαίων παρ' αὐτοῖς εἶναι συγγράμματα, τὰ τε Εὐαγγέλια καὶ τὰς τῶν ἀποστόλων γραφὰς (τυγχάνειν) διηγήσεις τε τινὰς κατὰ τὸ εἶκόσ τῶν πάλαι προφητῶν ἐρμηνευτικὰς, ὁποίας ἦ τε πρὸς Ἑβραίους καὶ ἄλλαις κλειούς τοῦ Παύλου περιέχουσιν ἐπιστολαὶ ταῦτα εἶναι. (Patr. Graecae curs. compl. t. XX. E u s e b. Hist. eccl. II, 17; pag. 180.

словъ самого Филона, свидѣтельствующаго, что онъ не только своимъ методомъ, но даже и многими изъ своихъ толкованій былъ обязанъ своимъ александрійскимъ предшественникамъ, которыми онъ приписываетъ также и значительную древность ¹⁾.

Наконецъ, что самое главное, ошибочность разсматриваемаго предположенія, высказаннаго Евсевіемъ, яснѣ всего обнаруживается изъ того факта, ставшаго нынѣ, благодаря критическимъ изслѣдованіямъ сочиненій Филона, достояніемъ науки, что Филоново сочиненіе, трактующее о еерапевтахъ, именно «*De vita contemplativa*», было уже написано тогда, когда еще не существовало ни одной изъ новозавѣтныхъ книгъ ²⁾.

Такимъ образомъ не подлежитъ сомнѣнію, что Евсевій былъ введенъ въ заблужденіе нѣкоторыми, бросившимися ему въ глаза, случайными сходствами въ образѣ жизни еерапевтовъ и первохристіанъ, и то предположеніе его, что Филоновъ въ «*De vita contemplativa*» описывалъ христіанъ, было высказано имъ только лишь по недоразумѣнію и довольно опрометчиво; отсюда—и догадка его, что названіе еерапевтовъ или было первоначальнымъ именемъ египетскихъ христіанъ, или-же было усвоено этимъ послѣднимъ самимъ Филономъ, представляется лишенною всякаго основанія. Выяснивъ это, мы теперь легко можемъ понять и вышеприведенное нами темное и загадочное на первый взглядъ свидѣтельство Епифанія, которое, какъ показываетъ его сравненіе съ рассказомъ Евсевія, скопировано съ этого послѣдняго. Прочтя рассказъ Евсевія о мнимыхъ египетскихъ христіанахъ, носившихъ будто-бы названіе еерапевтовъ, Епифаній принялъ высказанную Евсевіемъ догадку о томъ, что это наименованіе было-де первоначальнымъ именемъ египетскихъ христіанъ, за несомнѣнную истину, при чемъ съ своей стороны онъ еще болѣе обобщилъ догадку Евсевія, приписавъ это наименованіе всѣмъ первохристіанамъ вообще.

Что-же касается того, чѣмъ объяснить, что Епифаній переименовалъ еерапевтовъ въ іессеевъ, то объ этомъ можно выска-

¹⁾ См. въ особ. *De circumcis.* pag. 810—811 и *De septenario;* pag. 1190. Edit. Francofurti.

²⁾ Ср. Г е р з е р г е р. *Philo und die alex. Theosophie.* Abth. 1, s. 36 и сл. Наша синоптическая евангелія явились не раньше шестидесятихъ годовъ 1-го вѣка. См. Б у т к е в и ч ѣ. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Стр. 78, 93, 103.

зывать только болѣе или менѣе вѣроятныя предположенія. Быть можетъ, Епифанія, какъ видно, вообще мало знакомаго съ сочиненіями Филона, ввело въ заблужденіе то обстоятельство, что связь о еерапевтахъ у Филона имѣетъ ближайшую связь съ непосредственно предшествующимъ ему повѣствованіемъ объ ессеяхъ (*Ἐσσαιῶται*); но вѣроятнѣе всего то предположеніе, что Епифаній, твердо убѣжденный въ томъ, будто первохристиане носили имя еерапевтовъ, сдѣлалъ попытку истолковать это наименованіе— *θεραπεῖται*, и, желая яснѣе выставить отношеніе его къ Господу Иисусу, какъ къ мнимому основателю общества, постарался подыскать такое равнозначущее ему наименованіе (именно— *ἰατροῖται*), которое могло болѣе напоминать объ имени Господа нашего *Иисуса Христа*. Сдѣлать-же это для него было тѣмъ легче, что во времена Епифанія слово «*ἰησοῦς*» объясняли какъ черезъ «*σωτήρ*», такъ и черезъ «*ἰάμενος*» (отъ «*ἰάομαι*», лечу, врачую), а это послѣднее слово равнозначуще слову «*θεραπευτής*»—въ смыслѣ врачъ; поэтому Епифаній счелъ вполне удобнымъ замѣнить одно наименованіе другимъ, по его мнѣнію, болѣе подходящимъ въ данномъ случаѣ. Подтверженіе этой догадки можно находить также и у самого Епифанія, такъ какъ, по его собственнымъ словамъ, имя Иисусъ равняется по своему значенію наименованію «*θεραπευτής*» ¹⁾. Подобной замѣнѣ одного имени другимъ могло способствовать также и то обстоятельство, что Епифаній раздѣлялъ общее всѣмъ древнимъ церковнымъ писателямъ воззрѣніе о тождествѣ ессеевъ и еерапевтовъ ²⁾.

Какъ-бы то ни было, но вѣрно то, что упоминаемые Епифаніемъ въ XXIX ереси загадочные іессеи не имѣютъ ничего общаго съ нашими ессеями, и потому это мѣсто нельзя принимать въ расчетъ при обсужденіи ессейства, и тѣмъ болѣе на данныхъ объ іессеяхъ нельзя основывать какихъ-либо теорій касательно характера и значенія подлиннаго ессейства.

Мы перечислили всѣхъ тѣхъ древнихъ писателей, у которыхъ можно находить какія-либо свѣдѣнія или по крайней мѣрѣ

1) См. выше стр. 62. Если Епифаній упоминаетъ также о возможномъ производствѣ имени „іессеи“ отъ Іессей, отца Давидова, то этому онъ я самъ не придаетъ никакого особаго значенія,—и эта его двойная догадка очень напоминаетъ собою двойную догадку Евсевія объ имени еерапевтовъ.

2) Евсевій. *Histor. eccl. Lib. II, cap. 17.* Ср. Блаж. Иеронимъ. *De viris illustrib. cap. XI.*

краткое упоминание о сектѣ ессеевъ. И если кругъ этихъ писателей не слишкомъ обширенъ, за то онъ разнообразенъ, такъ какъ объ ессеяхъ говорятъ не только іудейскіе, но также языческіе и христіанскіе писатели, изъ чего можно заключать, что секта ессеевъ привлекала къ себѣ общее вниманіе современниковъ. Уже вслѣдствіе этого интереса, возбуждаемаго сектою ессеевъ, естественно было-бы ожидать, что объ ессеиствѣ не могло не сохраниться какихъ-либо свѣдѣній въ талмудѣ—этой обширной энциклопедіи традиціонныхъ раввинистическихъ постановленій съ многочисленными ихъ толкованіями, трактующей о всѣхъ сторонахъ жизни позднѣйшаго іудейства. Но какъ это ни странно, а приходится констатировать тотъ фактъ, что въ талмудической литературѣ не только не находится никакихъ ясныхъ и опредѣленныхъ извѣстій о сектѣ ессеевъ, но не встрѣчается также ни малѣйшаго указанія на нее, не упоминается даже самое имя этой секты.

Правда, нѣкоторые іудейскіе ученые, поставленные въ тунки предъ этимъ фактомъ, неоднократно дѣлали попытки найти въ талмудѣ указаніе на ессеевъ ¹⁾, и съ этою цѣлью они то отождествляли имя «ессей» съ нѣкоторыми сходными наименованіями, упоминаемыми въ талмудѣ, то указывали ессеевъ подъ нѣкоторыми другими наименованіями, то, наконецъ, въ различныхъ неопредѣленныхъ указаніяхъ талмуда пытались открыть хотя какіе-либо намеки на организацію и обычаи этой секты,—но всѣ эти попытки оказывались совершенно безуспѣшными, такъ какъ соображенія и догадки изслѣдователей представлялись слишкомъ уже гадательными и болѣе чѣмъ сомнительными.

Мы укажемъ здѣсь нѣкоторыя изъ болѣе выдающихся означенныхъ попытокъ. Такъ, Франкель, выходя изъ того предположенія, что извѣстныя намъ изъ Іосифа наименованія ессеевъ — *ἑσσαιῶς* и *ἑσσηνοί*—вполнѣ тождественны еврейскимъ: **צדיק** (*chaside*) и **צדיקה** (*цадика*), въ каждомъ мѣстѣ талмуда, гдѣ только встрѣчаются эти послѣднія наименованія, видитъ прямое указаніе на ессеевъ²⁾ Неосновательность подобнаго предположенія обнаруживается прежде всего изъ того, что термины «*ἑσσαιῶς*» и «*ἑσσηνοί*» суть

1). Напр., Франкель, Герцель, Юстъ, Гретцъ, Гейгеръ, Гисбургъ, Деренбургъ и др.

2) См. Франкель. *Zeitschrift für die relig. Interessen des Judenthums*. 1846. в. 449 и слѣд.; а также *Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums*. 1853. в. 32 и слѣд.

не что иное, как столь обычная въ греческомъ языкѣ двойная форма; служащая для обозначенія одного и того-же понятія, — подобно, напр., двойной формѣ Σαμφαίος и Σαμφηρός ¹⁾, и даже Σαμφίτης ²⁾, Ναζωραίος и Ναζαρηός ³⁾, съ которыми можно сравнить Βοστραίος и Βοστρηός; Μελιταίος и Μελιτηός и т. д.—и, слѣдовательно, невѣроятно, что-бы для обозначенія одного и того-же понятія «ессей» понадобились два еврейскихъ слова, совершенно различныхъ по своему корню. Кромѣ этого, подобно тому, какъ греческое слово ἰσοῖσι не тождественно по своему значенію съ еврейскимъ אִשׁוּסִי уже по одному тому, что этому послѣднему слову соответствуетъ греческое ἰσοῖσι, такъ и греческое слово ἰσοτηοί по своей формѣ слишкомъ далеко отъ אִשׁוּסִי, и тѣмъ болѣе ни въ какомъ случаѣ нельзя видѣть въ «zenūim» ессеевъ, что содержаніе цитированныхъ Франкелемъ мѣстъ, гдѣ упоминается слово «zenūim», не только не указываетъ на какую-либо характерную черту ессеевъ, но рѣшительно не подходитъ къ нимъ. Въ первомъ мѣстѣ ⁴⁾ говорится о אִשׁוּסִי, принадлежащихъ къ школѣ Гиллела, а во второмъ ⁵⁾—о «zenūim» изъ священническаго сословія, которымъ единственно только и дозволялось объявлять двѣнадцати-буквенное имя Божіе, первоначально бывшее извѣстнымъ всѣмъ. Въ томъ и другомъ случаѣ слово «zenūim» должно понимать въ общемъ смыслѣ, въ смыслѣ нарицательнаго имени—«скромные, смиренные ⁶⁾, благочестивые», что вполне подтверждается контекстомъ рѣчи, такъ какъ нѣсколькими строками ниже «zapua» употребляется въ такомъ смыслѣ, который ясно показываетъ, что это слово не можетъ быть принимаемо въ качествѣ собственнаго имени. Тамъ именно говорится по поводу сообщенія той-же тайны, что она открывается тому, «кто скромнѣе и кротокъ и достигъ средняго возраста»...и пр. ⁷⁾.

Другіе, производя имя «ессей» отъ אַסִּי (asi)—врачъ, хотя бы видѣть ессеевъ упомянутыми въ талмудѣ подъ этимъ наименова-

1) Епифаній. Панарій. Стр. 84, 94, 218.

2) Ibid. стр. 93.

3) Ипполитъ. Refut. omn. haeres. VI. 7.

4) Mischna Demai. VI, 6.

5) Kidduschin. 71, a.

6) Ср. Притч. XI, 2. Мих. VI, 8.

7) אִשׁוּסִי וְעוֹמֵר בְּחַצְיוֹ שְׁלֹשֶׁת יָמִים Kidduschin. ibid. Ср. Wünschke. Der babilonische Talmud. Zweiter Halbband, Abth. 1 (Leipzig. 1887): „welcher fromm und demüthig ist, in der Hälfte seiner Tage steht“. (s. 122).

іемь¹⁾). Но не говоря уже о томъ, что это производство имени представляется крайне сомнительнымъ какъ съ этимологической, такъ и съ реальной стороны, нужно замѣтить, что также и тѣ мѣста талмуда, на которыя ссылаются въ этомъ случаѣ²⁾, не содержатъ никакого намека на секту ессеевъ, а говорятъ о частныхъ врачахъ. Напр., то мѣсто въ талмудѣ іерусалимскомъ³⁾, гдѣ рассказывается, какъ R. Pincha ben Schama отказалъ одному врачу (נִדְּן) въ его просьбѣ сообщить ему священное имя Божіе на томъ основаніи, что тотъ ѣлъ «десятины» и, слѣдовательно, не соответствовалъ надлежащей степени обрядовой чистоты⁴⁾.—это мѣсто ничего не говоритъ за принадлежность этого врача, обратившагося съ просьбой къ *раввину*, къ сектѣ ессеевъ. Подобнымъ-же образомъ не можетъ быть отнесено на счетъ ессеевъ и мѣсто въ Sanhedrin, 99, b, такъ какъ упоминаемый здѣсь Asi представляется человѣкомъ семейнымъ, что противорѣчило принципамъ ессеевъ. Наконецъ, что касается того мѣста въ талмудѣ, гдѣ говорится, что исправленные, или-же вѣрные, манускрипты были названы «книгами Asi»⁵⁾, то въ данномъ случаѣ слово «Asi» обычно принимается за собственное имя, а если-бы и принимать его за нарицательное, то все-же въ ближайшемъ контекстѣ рѣчи нѣтъ ровно никакого указанія на ессеевъ.

Третьи, предполагая, что имя „ессей“ произошло отъ פְּשׁוּעִים — дѣлать, отождествляютъ ессеевъ съ упоминаемыми въ талмудѣ anschei maase (פְּשׁוּעֵי מַאֲסֵי⁶⁾). Это наименованіе, означающее буквально: «люди дѣла», переводятъ словомъ „чудотворцы“ и поставляютъ въ связь съ тѣми чудесными врачеваніями и предсказаніями, какими, по свидѣтельству Іосифа⁷⁾, славились ессей. Однако выраженіе anschei maase обычно употребляется въ талмудѣ въ связи съ именемъ chasidim, а иногда и прямо замѣняется этимъ послѣднимъ терминомъ⁸⁾, изъ чего можно заключать о родствен-

1) Деренбургъ. Histoire de la Palestine, s. 175.

2) Joma. III, 7; Sanhedrin. 99, b; талм. іерус. Kethuboth. II, 3.

3) Joma. III, 7.

4) Ср. Деренбургъ. Op. cit. p. 170.

5) Талм. іер. Kethuboth. II, 3.

6) Также и Франкель держится этого мнѣнія (См. его Zeitschr. für die relig. Interess. d. Judenth., 1846. s. 438; а также его Monatsschrift, 1853. з. 68—70), хотя онъ и отрицаетъ означенную этимологію.

7) Bell. jud. Lib. II, cap. 8. §§ 6 и 12.

8) См., напр., Mischna Sotah. 49, а. (IX, 15), гдѣ говорится: „когда R. Chaninah ben Dossa умеръ, люди омы прекратились; когда R. Jose Ketinta

ности этихъ понятій, а если такъ, то ясно, что выраженіе «люди дѣла» относится не къ сверхъестественнымъ способностямъ, а къ нравственному достоинству человѣка, его благочестію и добродѣтельной жизни. Такимъ образомъ подъ дѣлами въ данномъ случаѣ скорѣе всего слѣдуетъ разумѣть не чудеса и другія сверхъестественныя дѣла, а вообще добрыя дѣла, подвиги милосердія и благотворительности, совершаемые благочестивыми и добродѣтельными людьми, соотвѣтственно чему и самое наименованіе *anschei maase*, согласно его синониму «*chasideim*», нужно переводить: «люди добродѣтельные», а не—«чудотворцы». Но если бы и принимать переводъ: «чудотворцы», то все-же и въ такомъ случаѣ нѣтъ достаточныхъ основаній относить наименованіе *anschei maase* именно къ ессеямъ, такъ какъ, если они и могли выступать иногда въ роли чудотворцевъ, то все-же это не могло происходить такъ часто (по крайней мѣрѣ этого ниоткуда не видно), что-бы они получили отсюда и свое имя. Кромѣ того, объ этихъ *anschei maase* сообщается, что они принимали дѣятельное участіе при ночномъ факельномъ торжествѣ въ храмѣ во время праздника Кущей¹⁾, что совершенно не примѣнимо къ ессеямъ, избѣгавшимъ храма и всякихъ храмовыхъ церемоній. Поэтому подъ наименованіемъ *anschei maase* ли въ какомъ случаѣ нельзя разумѣть ессеевъ.

Но самая смѣлая попытка указать ессеевъ въ талмудической литературѣ принадлежитъ англійскому писателю Гинсбургу, который въ одномъ изъ своихъ сочиненій рѣшительно заявляетъ, что онъ нашелъ въ талмудѣ мѣсто, не оставляющее, повидимому, и тѣни сомнѣнія въ томъ, что талмудъ знаетъ ессеевъ. Онъ ссылается именно на одно мѣсто въ трактатѣ «Аботъ», носящемъ имя раввина Навана²⁾, которое, по увѣренію Гинсбурга, гласитъ слѣдующее: «есть восемь родовъ фарисеевъ...и тѣ фарисеи, которые живутъ въ безбрачій, суть ессеи»³⁾.

умерь, *chasideim* прекратились». Въ іерус. талмудѣ вышеозначенное мѣсто мишны (*Sotah*, IX, 16) читается такъ: «со смертью раввина *Chaninah ben Dossa* и раввина *Jose Ketinta*, *chasideim* прекратились», между тѣмъ какъ гемара здѣсь поясняетъ, что равнинъ *Chaninah* былъ одинъ изъ «людей дѣла» (*אנשי מעשה*).

1) *Succa*. 51, а.

2) *אבות דרבנן* (cap. XXXVII).

3) Гинсбургъ. *The Essenes*. p. 22: «There are eight kinds of Pharisees...and those Pharisees who live in celibacy are Essenes».

Дѣйствительно, послѣ такого прямого указанія на ессеевъ; повидимому, должны были-бы исчезнуть всякія сомнѣнія касательно того, зналъ-ли о нихъ талмудъ,— и нужно было-бы удивляться только тому, почему другіе изслѣдователи, желавшіе найти въ талмудѣ упоминаніе объ ессеяхъ, игнорировали это мѣсто, а обращались къ разнаго рода гипотетическимъ соображеніямъ и догадкамъ. Это было-бы такъ, если-бы поцитованное Гинсбургомъ мѣсто, которое, кстати замѣтить, онъ передаетъ лишь въ англійскомъ переводѣ, благоразумно воздерживаясь отъ приведенія еврейскаго подлинника, дѣйствительно имѣло тотъ смыслъ, какой придалъ ему самъ Гинсбургъ, и не возбуждало-бы никакихъ недоумѣній. Но въ томъ-то и дѣло, что этого далеко нельзя сказать. Во-первыхъ, трактатъ, изъ котораго приводится означенное мѣсто, вовсе не принадлежитъ раввину Наоану, который былъ вице-президентомъ синедріона при Гамалиилѣ Младшемъ, около 140 г. послѣ Р. X. ¹⁾, а составленъ гораздо позже, въ чемъ согласны почти все іудейскіе изслѣдователи ²⁾. Во-вторыхъ, что самое главное, означенное мѣсто испорчено, и потому затруднительно для пониманія; чтеніе его возстановляютъ лишь по догадкамъ и по сравненію съ мѣстами параллельными, вслѣдствіе чего оно, подобно многимъ другимъ темнымъ мѣстамъ талмуда, имѣетъ нѣсколько различныхъ чтеній. Гинсбургъ, совершенно умалчивая объ этомъ обстоятельстве, прямо принялъ за несомнѣнное слѣдующее чтеніе: **מחופתי עשאוני**, не смотря на то, что подобное сочетаніе словъ—единственное въ своемъ родѣ, потому что нигдѣ болѣе не встрѣчается. Но такъ какъ обычно во всехъ сомнительныхъ случаяхъ наиболѣе вѣрнымъ считается то чтеніе, которое находитъ для себя подтвержденіе въ параллельныхъ мѣстахъ, то и здѣсь гораздо основательнѣе принять иное чтеніе, именно: **מה חובתי ואשונה** ³⁾, для котораго учеными изслѣдователями указываются вполнѣ соответствующія выраженія какъ въ вавилонскомъ, такъ и въ іерусалимскомъ талмудѣ ⁴⁾. При этомъ послѣднемъ чтеніи разсматриваемое мѣсто въ *Aboth*, cap. 37, согласно съ своими параллельными мѣстами, будетъ означать: «фарисей тотъ, кто говорить: что есть мой

1) См. Гинсбургъ. *The Essenes*. стр. 22, прим. 1.

2) См. Гейгеръ. *Zeitschrift für jüdische Theologie*. VI, s. 20.

3) См. Ляйтфутъ. *Epistles to the Colossians*. p. 362.

4) Вавил. *Sotah*. 22, b; іерус. *Sotah*. V, 5; *Berachoth*. IX, 5.

долгъ. и я буду дѣлать то». Такимъ образомъ ни объ ессеяхъ, ни о безбрачїи тутъ нѣтъ и рѣчи. Но если-бы и допустить чтеніе 'אשׁוּ, то совершенно непонятно, какимъ образомъ Гинсбургъ могъ переводить означенный терминъ словомъ «ессей», (хотя-бы даже и производить это имя отъ אשׁוּ—дѣлать),—тѣмъ болѣе, что Гинсбургъ этой этимологіи не признаетъ, по ставляя слово «ессей» въ связь съ אָפֿטֿ—«передникъ», или съ אָפֿטֿ (chazaja = мн. ч. сав. евр. отъ chase)—«благочестивые»¹⁾.

Такимъ образомъ и это столь самоувѣренно высказанное Гинсбургомъ утверженіе относительно упоминанія въ талмудѣ имени ессеевъ не можетъ быть принято какъ потому, что оно основывается на сомнительномъ и произвольномъ чтеніи, такъ и потому, что оно противорѣчитъ взгляду самого автора на этимологию имени ессеевъ.

Но если желаніе найти въ талмудѣ имя «ессей» дало изслѣдователямъ поводъ ко многимъ произвольнымъ сближеніямъ и измышленіямъ, то тѣмъ болѣе просторъ открывался для этихъ субъективныхъ догадокъ, когда изслѣдователи, по тѣмъ или инымъ неопредѣленнымъ намекамъ талмудическихъ писаній, пытались открыть ессеевъ подъ какимъ-либо другимъ наименованіемъ. Можно привести достаточное количество самыхъ различныхъ наименованій, упоминаемыхъ въ талмудѣ, подъ которыми хотѣли видѣть ессеевъ, такъ какъ почти каждый іудейскій изслѣдователь ессенизма, можно сказать, считалъ чуть-ли не своею непремѣнною обязанностью указать въ талмудѣ какое-либо новое наименованіе, подъ которымъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ подразумѣвать ессеевъ.

Такъ, напр., указаніе на ессеевъ хотѣли видѣть въ такихъ наименованіяхъ, какъ слѣдующія: 1, ותיקין (Vathikin), т. е. «благочестивые», или «ученые» люди²⁾; 2, חברים (Chaberim), т. е. «сотоварищи»³⁾; 3, בני הכנסת (Bnei-hakkeneseth), т. е. «сыны общины, или синагоги»⁴⁾; 4, קהלא קדושה עדה קדושה или קהלא קדושה דבירושלים (Eda kedoscha, kahala kedoscha debiruschalim), т. е. «священное собраніе», или «св. кагалъ въ Іерусалимѣ»⁵⁾;

1) Гинсбургъ. The Essenes. p. 30.

2) Berachoth. 9, b. Франкель. Monatsschrift. 1853. s. 32.

3) Mischna Chagiga. II, 5. 6. Франкель. Monatsschrift. 1853. s. 31, 70. Zeitschrift. 1846 s. 450.

4) Zablm. III, 2. Франкель. Monatsschrift. s. 35.

5) Berachoth. 9, b; Midrasch Coheleth. IX. 9. Франкель. Ibid. s. 32, 34; Zeitschrift. s. 458, 461.

5, זקנים הראשונים (Sekenim herischonim), т. е. «древніе или первенствующіе старѣйшины»¹⁾; 6, שובלי שחרית (Toble schacharith), т. е. «утромъ купающіеся»²⁾; 7, בנאים (Banaim), т. е. «строители», или въ переносномъ смыслѣ—«наставники, учителя»³⁾; 8, ביתוסים (Baitusim)—байтусеи⁴⁾; 9, חיצונים (Chizonim), т. е. «внѣшніе»⁵⁾ и др.

Мы не будемъ останавливаться на разборѣ этихъ догадокъ и предположеній іудейскихъ писателей, такъ какъ уже самое количество и разнообразіе ихъ показываетъ, на какой зыбкой почвѣ они коренятся и какъ легко въ тѣхъ или иныхъ туманныхъ и неопредѣленныхъ выраженіяхъ талмуда найти какой-либо намекъ на ессеевъ тому, кто непременно хочетъ этого. Но крайне сомнительно, что-бы кому-либо удалось научно обосновать свою гипотезу и съ убѣдительною доказать, что подъ тѣмъ или другимъ обозначеніемъ талмуда нужно разумѣть именно ессеевъ; по крайней мѣрѣ до сихъ поръ сдѣлать это никому не удалось, и болѣе серьезные и безпристрастные ученые изъ среды самихъ-же іудеевъ должны были придти къ тому, вполне справедливому, заключенію, что «стремленіе указать ессеевъ въ талмудической литературѣ привело только къ замѣчательной погонѣ за гипотезами»⁶⁾.

Итакъ, какъ ни обширна талмудическая литература, но она не представляетъ намъ опредѣленнаго свидѣтельства объ ессеяхъ и не только не даетъ намъ какого-либо прямого указанія на нихъ, но не заключаетъ въ себѣ упоминанія даже имени ессеевъ, хотя тѣмъ не менѣе она имѣетъ нѣкоторое значеніе при изслѣдованіи ессенизма, такъ какъ къ ней не излишне иногда обращаться для сравненія и сопоставленія ессейскихъ обычаевъ и учрежденій съ общепринятыми среди палестинскихъ іудеевъ, что можетъ способствовать болѣе правильному сужденію объ ессенизмѣ.

1) Schabbath. 64, b. Франкель. Monatsschrift. s. 32, 68.

2) Tosifta Jadajim. с. 2. Франкель. Ibid. s. 67.

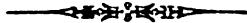
3) Schabbath. 114, a; Mischna Mikvaoth. IX, 6. Франкель. Zeitschr. s. 455.

4) Tosifta Succa. с. 3; Menachoth. 65, a. и др. Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II. s. 397.

5) Megilla. 24, b; Sanhedrin. 90, a. Эддершымъ. The Life and Times of Jesus the Messiah. B. I, p. 332. Фридлиндеръ. Revue des Études Juives. 1887. № 28, p. 215.

6) Герцфельдъ. Op. cit. Bd. II. s. 397.

Въ заключеніе нашего обзора источниковъ свѣдѣній объ ессенизмѣ, считаемъ необходимымъ замѣтить, что въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ не только нѣтъ упоминанія имени ессеевъ, что согласно признають и всѣ ученые отрицательнаго направленія, но нѣтъ даже ни малѣйшаго намека на эту секту. Что-же касается апостольскихъ посланій, то хотя въ нѣкоторыхъ изъ нихъ при обличеніи разнаго рода лжеученій кое-гдѣ и указываются нѣкоторыя отдѣльныя черты, напоминающія обычаи и воззрѣнія ессеевъ¹⁾, но эти мѣста, во-первыхъ, различными комментаторами толкуются различно и приурочиваются къ разнымъ лжеученіямъ, а во-вторыхъ, въ крайнемъ случаѣ они могутъ относиться только къ позднѣйшимъ остаткамъ секты ессеевъ, уже значительно видоизмѣнившимъ и исказившимъ свои первоначальныя воззрѣнія подъ вліяніемъ іудео-христіанскихъ еретиковъ (въ родѣ Илкса и ему подобныхъ), такъ что они не могутъ имѣть особаго значенія для характеристики первоначальнаго, древняго ессейства.



1) Такъ, напр., нѣкоторые (Михаэлисъ, Гейбрихъ, Вегшейдеръ, Ричль и особенно Мангольдъ) хотять видѣть ессеевъ въ лжеученіи, обличаемомъ въ пастырскихъ посланіяхъ ап. Павла (см. особ. 1 Тим. I, 4, 14—15; IV, 3; 2 Тим. II, 16—18; Тит. V, 15—16). Ричль видить слѣды ессейства въ посланіи къ Римлянамъ (гл. XIV), гдѣ апостолъ Павелъ не одобряетъ требующихъ безусловнаго воздержанія отъ употребленія мяса и вина. Далѣе, Ричль считаетъ не подлежащимъ сомнѣнію ессейскій характеръ лжеучителей, обличаемыхъ апостоломъ Павломъ въ посланіи къ Колоссянамъ, такъ какъ они учили воздерживаться отъ мяса и вина, требовали строгаго соблюденія субботы и новомѣсячій, запрещали прикосновеніе къ нѣкоторымъ предметамъ и учили о почитаніи ангеловъ (Колосс. II, 16, 20—23). См. Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. s. 232—233.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Общая характеристика эссенизма по извѣстіямъ Іосифа Флавія, Филона и Плинія Старшаго.

На основаніи тѣхъ свѣдѣній, какія сообщаются намъ о сектѣ эссеевъ древними писателями, и въ особенности современниками этой секты—Іосифомъ Флавіемъ, Филономъ и Плиніемъ Старшимъ, жившими въ первомъ вѣкѣ по Р. Х., общая картина современнаго имъ эссеиства можетъ быть представлена въ слѣдующемъ видѣ¹⁾.

Эссеи составляли строго замкнутое религіозное общество, или братство²⁾, члены котораго, соединяясь въ большія или меньшія ассоціаціи³⁾ и простираясь численностью свыше 4000 человекъ⁴⁾, жили отдѣльными колоніями въ различныхъ мѣстахъ

1) Мы постараемся дать здѣсь чисто объективное изображеніе жизни, обычаевъ и учрежденій эссейскихъ, строго придерживаясь показаній источниковъ и по возможности избѣгая освѣщать ихъ тѣми или иными субъективными сужденіями, которые могутъ только повредить истинному представленію дѣла.

2) По выраженію Іосифа—„τάγμα“. Bell. jud. II, 8, 3 и 4). Замкнутое общество эссеевъ, огражденное строгими и подробными правилами отъ всякаго вмѣшательства стороннихъ лицъ и заботливо охранявшее себя отъ всякаго общенія съ внѣшнимъ міромъ, по своей организаціи близко подходило къ католическимъ монашескимъ орденамъ, почему это послѣднее наименованіе, какъ лучше всего характеризующее секту эссеевъ, обычно прилагается къ ней западными исследователями. Поэтому и мы будемъ держаться предпочтительно этой терминологіи.

3) „Οἰκοδομή... κατὰ θιάσους“. Euseb. в. Praeparat. Evang. VIII, 11.

4) Это именно число согласно показываютъ какъ Іосифъ Флавій (Antiqu. jud. XVІІІ, 1. 5), такъ и Филонъ (Qu. omn. prob. lib., 876, D). Между тѣмъ въ „Апологіи“ (Euseb., Praep. evang. 641, A). Филонъ, говоря о числѣ эссеевъ,

Палестины ¹⁾). Правда, Плиний назначает для них только одно мѣстопробываніе, именно—пустынные мѣста на сѣверо-западномъ берегу Мертваго моря, близъ оазиса Энгедди ²⁾, и съ нимъ отчасти согласенъ, повидимому, и Филонъ, свидѣтельствующій въ сочиненіи «*Quod omnis probus liber*», что ессены, избѣгая растлѣнныхъ нравовъ горожанъ, жили въ деревняхъ ³⁾; однако самъ-же Филонъ въ своемъ позднѣйшемъ сочиненіи—«*Апологіи*»—замѣчаетъ, что они населяли также и многіе города Іудей⁴⁾, а по Іосифу, ессены жили даже въ каждомъ іудейскомъ городѣ ⁵⁾, не исключая, повидимому, и самого Іерусалима ⁶⁾). Поэтому са-

употребляетъ выраженіе «*πόριος*», которое дало поводъ нѣкоторымъ, понимавшимъ это выраженіе слишкомъ буквально, видѣть здѣсь противорѣчіе источниковъ (Беллерманъ. *Geschichtl. Nachrichten über Essäer und Therap.* s. 108; Гариншмахеръ. *De Essenorum apud Judaeos societate*, s. 11); однако, едва-ли можно сомнѣваться, что слово «*πόριος*», аналогично другимъ примѣрамъ у Филона (ср. напр. «*πόρια δειγμάτων*» въ *Qu. omn. prob. lib.* 877, E), употреблено здѣсь въ неопредѣленномъ смыслѣ, въ смыслѣ—«многочисленные», или «весьма многіе». Такъ поняли его Mangey и Migne, у которыхъ это мѣсто въ латинскомъ переводѣ читается такъ: «*maximam multitudinem*» et cet.

¹⁾ Собственно у Филона читается: «*ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία*» (*Qu. omn. prob. lib.* 876, C), и потому нѣкоторые ученые (Кеймъ, Герцфельдъ, Мангольдъ) считаютъ в Сирію мѣстомъ жительства ессеевъ, но по мнѣнію большинства изслѣдователей, это мѣсто читается въ подлинникѣ такъ: «*Παλαιστίνη Συρίας*» к. т. л. Ср. Н е к з о в's *Real-Encyklop.* Bd. IV, s. 174. Последнее чтеніе представляется тѣмъ болѣе вѣроятнымъ, что у Филона встрѣчается такое-же выраженіе—«*Παλαιστίνη Συρίας*»—въ *De nobilitate.* p. 909, A. Ширеръ, признавая, что «*ессены жили только въ Палестинѣ*» (*Gesch. des jüdischen Volkes.* Bd. II, s. 470), считаетъ самымъ вѣрнымъ чтеніе: «*ἡ Παλαιστίνη Συρία*» и принимаетъ первое слово за ближайшее опредѣленіе втораго. (*Ibid.* s. 470, ann. 13).

²⁾ *Hist. natur. Lib.* V, cap. 17. См. выше стр. 52.

³⁾ *Quod omn. prob. lib.* 876, D: «*κωμῆδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτραπέμενοι*»....

⁴⁾ Филонъ у Евсевія, *Præp. Evang.* VIII, 11, A: «*οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὀμίλους*».

⁵⁾ «*Μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί*». (*Bell. jud.* II, 8. 4). Этими словами Іосифа вполне удостовѣряется ошибочность того предположенія Гильгенфельда, будто ессены имѣли свои особые города, населенные исключительно лишь членами ихъ ордена (*Die jüdische Apokalypitik.* s. 259). Если-же Іосифъ и говоритъ о «*πόλεις τοῦ τάγματος*» (*Bell. jud.* II, 8. 4), то подъ этимъ нѣтъ никакой нужды разумѣть чисто ессейскіе отдѣльные города, такъ какъ такимъ терминомъ могъ быть обозначенъ каждый іудейскій городъ, въ которомъ жили ессены.

⁶⁾ Іосифъ упоминаетъ о томъ, что одни изъ іерусалимскихъ воротъ (юго-западные—см. Г и л ь г е н ф е л ь д ь. *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie.* 1882,

мымъ вѣроятнымъ можно признать то, что ессеи, хотя главнымъ образомъ и предпочитали жизнь въ деревняхъ, но не совсѣмъ избѣгали и городовъ. Что-же касается Энгедди, то это мѣсто было, конечно, однимъ изъ самыхъ значительныхъ и любимыхъ ессеискыхъ поселеній, гдѣ жили, быть можетъ, исключительно одни только ессеи, и не было другихъ іудеевъ.

Все общество ессеевъ составляло какъ-бы одну великую семью ¹⁾ и имѣло самую строгую общую организацію: во главѣ общества стояли особыя должностныя лица—начальники ²⁾, или попечители ³⁾, которые были избираемы въ свои должности всѣми членами ордена на неопредѣленное время ⁴⁾. Этими начальникамъ было ввѣряемо: охраненіе общаго порядка ⁵⁾, назначеніе членамъ общины опредѣленныхъ работъ и занятій въ теченіе дня ⁶⁾, завѣдываніе орденскимъ имуществомъ ⁷⁾ и вообще попеченіе о всѣхъ жизненныхъ потребностяхъ каждаго члена общества ⁸⁾. Къ должностнымъ лицамъ ордена принадлежалъ также и попечитель о гостяхъ ⁹⁾, назначаемый для каждой отдѣльной ессеискон общины, который долженъ былъ заботиться о нуждахъ путешествующихъ ессеевъ, прибывающихъ изъ другихъ общинъ, а также—священники, которымъ ввѣрялось приготовленіе, или вѣрнѣе—освященіе трапезъ и совершеніе застольныхъ молитвъ ¹⁰⁾.

s. 269) носили названіе „ессейскихъ“ (Bell. jud. V, 4. 2; это ведетъ къ тому предположенію, что вблизи нихъ находился ессеискій орденскій домъ.

1) J o s e p h. F l a v. Bell. jud. II, 8, 3—4, Рыло. Qu. omn. prob. lib. 877, C.

2) „Κρατῶντες“. Bell. jud. II. 8. 7.

3) „Ἐπιμεληταί“, ibid. 3; „ἐπίτροποι“, ibid. 6.

4) Bell. jud. II, 8. 3.

5) Ibid. II, 8. 5—6.

6) Ibid. 6.

7) Ibid. 3; а также Рыло у Eusev. Praep. evang. VIII, 11. 5.

8) Bell. jud. II, 8. 3—4. Qu. omn. prob. lib. 878.

9) „Κηδεμῶν τῶν ξένων“. Bell. jud. II, 8. 4.

10) Bell. jud. II, 8. 5. Объ ессеискыхъ священникахъ Иосифъ упоминаетъ два раза: въ Bell. jud. II, 8. 5. и въ Antiqu. jud. XVIII, 1. 5, выражаясь въ последнемъ мѣстѣ такимъ образомъ: „ἱερεῖς τε (υετρονομῶν) διὰ ποιήσαν εἶπον τε καὶ βρωμάτων“. Уясненіе этой функціи ессеискыхъ священниковъ вызвало нѣкоторыя разногласія во мнѣніи изслѣдователей, и тогда какъ одни изъ нихъ (Гильевъ и Фельдъ. Die jüd. Apokalyptik, s. 270; Ричль. Theolog. Jahrbüch. 1855 s. 324) выраженіе „διὰ ποιήσαν“ переводили: „для жертвоприношенія“ (für die Opferung“), —другіе (Фелдъ. Theolog. Jahrbüch. 1856.s. 414) хотѣли видѣть въ этихъ священникахъ только простыхъ поваровъ и хлѣбопекоевъ. То и другое пониманіе составляетъ однако крайность: вареніе и печеніе, безъ сомнѣнія, не былъ

Приказаніямъ и распоряженіямъ всѣхъ этихъ начальниковъ, или главъ ордена, каждый ессей обязанъ былъ повиноваться безусловно, чему клятвенно обязывался при своемъ вступленіи въ орденъ ¹⁾; но все-же имъ не принадлежала полная, абсолютная власть во всѣхъ дѣлахъ общества, такъ какъ всѣ важнѣйшія дѣла, какъ, напр., касающіяся исключенія изъ ордена провинившихся его членовъ, вторичнаго принятія этихъ послѣднихъ въ общество и т. п., могли быть рѣшаемы не иначе, какъ на общественныхъ «судахъ», требовавшихъ участія по крайней мѣрѣ ста братьевъ и вообще отличавшихся своею строгою безпристрастностью и справедливостью ²⁾. Подобныя-же общія собранія, по всей вѣроятности, могли дѣлать постановленія о принятіи въ орденъ новыхъ членовъ, что ессей дѣлали всегда съ крайнею осмотрительностью.

Желающій вступить въ орденъ (ὁ ζηλωτής)—а ессей принимали въ свое общество только людей зрѣлаго возраста ³⁾—прежде чѣмъ стать дѣйствительнымъ членомъ общества, долженъ былъ подвергнуться строгому трехлѣтнему испытанію, которое имѣло двѣ степени. Первая степенъ новиціата продолжалась одинъ годъ, въ теченіе котораго новиціи, хотя и считался находящимся еще совершенно внѣ общества и не принималъ участія въ общественныхъ омовеніяхъ ессеевъ ⁴⁾, однако въ доказательство своего воздержанія долженъ былъ вести строгій образъ жизни, предписанный дѣйствительнымъ членамъ секты. Каждому новицію давали небольшую лопатку, служащую ему для охраненія отъ внѣшняго оскверненія ⁵⁾, льяняной передникъ, употребляемый при омовеніи

занятіемъ священниковъ, такъ какъ для этого, согласно прямому свидѣтельству Іосифа (Bell. jud. II, 8. 5), были назначены особые хлѣбники и повара, по тѣмъ же не менѣе то и другое дѣло, вѣроятно, должно было сопровождаться известными молитвами и обрядами, которые имѣли право совершать только избранные священники. Что-же касается того, избирались-ли ессейскіе священники только лишь изъ колѣна Левіина и дома Ааронова, какъ это было въ ортодоксальномъ иудействѣ (см. Числ. XVIII, 7; XVI, 28—40 и др.), или-же ессей не считали нужнымъ держаться этого правила,—объ этомъ Іосифъ опредѣленно не говоритъ, хотя большинство изслѣдователей, основываясь на свидѣтельствѣ Іосифа объ „избранныхъ священниковъ“, держатся того мнѣнія, что у ессеевъ не имѣло мѣста и значенія священство по происхожденію.

¹⁾ Bell. jud. II, 8. 7.

²⁾ Bell. jud. II, 8. 9. Ср. ibid. 7—8.

³⁾ Филонъ у Евсевія. Praepar. evang. VIII, 11.

⁴⁾ Bell. jud. II, 8. 5 и 7.

⁵⁾ Эта лопатка употреблялась для зарыванія испражнений. Bell. jud. II, 8. 9.

яхъ, и бѣлую одежду, составлявшую отличительную принадлежность ессейскаго ордена ¹⁾). По прошествіи года, если испытуемый успѣвалъ показать свою воздержность и умѣренность и вообще зарекомендовать себя съ хорошей стороны, онъ вступалъ въ болѣе близкое общеніе съ орденомъ и могъ уже принимать участіе въ общихъ ессейскихъ омовеніяхъ ²⁾), хотя все еще не допускался къ участію въ общественныхъ трапезахъ ессеевъ. Чтобы достигнуть и этого, и стать дѣйствительнымъ членомъ ордена, новицію нужно было еще новыхъ два года провести въ испытаніи, въ теченіе которыхъ уже вполнѣ должна была обнаружиться его пригодность для вступленія въ орденъ, и лишь тогда, по прошествіи трехъ лѣтъ, новицій былъ принимаемъ въ общество, — *εις τὸ ἔθρονον*.

Однако формальное принятіе въ орденъ необходимо должно было предваряться еще торжественной клятвой со стороны новиція, въ которой онъ обязывался быть вѣрнымъ ученію и установленіямъ секты. Иосифъ подробно передаетъ намъ содержаніе этой вступительной клятвы. По его свидѣтельству, новопоступающій обязывался: «почитать Бога, быть справедливымъ въ отношеніи къ людямъ, никому не наносить обиды ни по собственному побужденію, ни по наущенію другихъ, всегда ненавидѣть несправедливо поступающихъ и всячески содѣйствовать справедливымъ, сохранять вѣрность ко всякому, а особенно къ начальству ³⁾), такъ какъ всякая власть поставляется Богомъ; по достиженіи самимъ власти не превозноситься и не отличаться отъ другихъ ни одеждою, ни какими-либо другими украшеніями, любить всегда правду, а ложь обличать, хранить руки чистыми отъ воровства, а душу—чистою отъ незаконнаго прибытка, ничего не

¹⁾ Bell. jud. II, 8. 7.

²⁾ „Καθαροτέρων τὸν πρὸς ἀργείαν ὕδατων μεταλαμβάνει“. Bell. jud. II, 8. 7.

³⁾ Въ разсматриваемомъ мѣстѣ ессейской клятвы—„τὸ πιστὸν ἀνὶ παρέξειν πάντων, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν“—нѣкоторые относили выраженіе „κρατοῦσιν“ къ политическимъ повелителямъ вообще (Кеймъ. Geschichte Jesu von Nazara, Bd. I, s. 283, 293; Фрэгереъ. Philo und die alex. Theosophie, II, 333). Возможно, что Иосифъ, въ угоду своимъ греко-римскимъ читателямъ, намѣренно избралъ двусмысленный терминъ, но что подъ „κρατοῦσιν“ здѣсь могутъ быть разумѣмы только ессейскіе орденскіе начальники, это удостовѣряется дальнѣйшими словами клятвы, обязывающими ессея „въ случаѣ, если онъ самъ вдругъ станетъ начальникомъ“ („ἂν αὐτὸς ἀρχῆ“), не надмеваться своею властью и не превозноситься надъ подчиненными, а достиженіе подобной власти могло быть заураднымъ явленіемъ для ессея только въ средѣ его секты.

утаивать от своихъ собратьевъ и о дѣлахъ секты ничего не сообщать стороннимъ, даже подѣ страхомъ смерти; учений ордена (*δόγματα*) никогда не передавать другимъ какъ-либо иначе, чѣмъ такъ, какъ каждый самъ получилъ ихъ, воздерживаться отъ грабежа ¹⁾, вѣрно хранить книги секты и имена ангеловъ ²⁾.

Эта торжественная вступительная клятва была единственною, дозволявшеюся въ обществѣ ессеевъ, и послѣ ея произнесенія ессеямъ на будущее время строжайше было запрещено употреблять клятву. Подобное запрещеніе имѣло, по Іосифу, свое основаніе въ томъ, что ессей правдолюбие признавали одною изъ высшихъ добродѣтелей и священнѣйшихъ обязанностей своихъ, и потому они считали клятву, которая, по ихъ мнѣнію, всегда предполагаетъ взаимное недоверіе, совершенно излишнею въ своемъ обществѣ и заслуживающую большаго порицанія, чѣмъ самое клятвопреступленіе. ³⁾

Члены ессейской секты не были равны между собою: ессей раздѣлялись по времени пребывания въ сектѣ (*κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως*) на четыре класса (*εἰς μοίρας τέσσαρας* ⁴⁾), до того строго отдѣленные одинъ отъ другаго, что принадлежащій къ высшему классу чрезъ соприкосновеніе съ членомъ низшаго становился

1) „Ἀφίεσθαι λυστείας“. Подобное обязательство—сохранять руки чистыми отъ воровства—уже упоминается въ клятвѣ раньше, а потому высказано было нѣсколько предположеній относительно подлиннаго значенія этого послѣдняго обязательства. Прекрасною догадкою было-бы предположеніе Герцфельда (*Geschichte des Volkes Israël*, Bd. II, s. 381), предлагающаго читать, вмѣсто *λυστείας*—*λαϊστίαις* (воздерживаться отъ принятія пищи вмѣстѣ съ народомъ), каковое запрещеніе, дѣйствительно, могло-бы имѣть мѣсто въ ессейской клятвѣ, такъ какъ ессей не употребляли кушаній, приготовленныхъ внѣ ихъ ордена. Однако подобной замѣны одного слова другимъ нельзя признать, потому что слово „*λαϊστία*“ нигдѣ болѣе у Іосифа не встрѣчается, и было-бы совершенно непонятно, почему-бы Іосифъ сочинилъ его именно здѣсь—въ клятвенной формулѣ, какъ предполагаетъ это Герцфельдъ (*ibid*). Гостъ (*Geschichte des Judenthums und seiner Secten*, s. 211) видитъ здѣсь нѣчто, имѣющее связь съ охраненіемъ свиты (*„Heiligthümer“*), но гораздо лучше предположеніе, высказанное Люциусомъ (*Der Essenismus*, s. 106), по которому ессей этимъ „*ἀφίεσθαι λυστείας*“ или обязывались устраняться отъ занятія *λυστῶν*, разбойниковъ и бунтовщиковъ противъ римскаго правительства (см. *Antiqu. jud.* XV, 10. 6; XVI, 9. 1), или—что вѣроятнѣе всего—обязывались ничего не похищать изъ общаго имущества“. (Ср. *Bell. jud.* II, 8. 6).

2) *Bell. jud.* II, 8. 7.

3) *Bell. jud.* II, 8. 6.

4) *Bell. jud.* II, 8. 10.

нечистымъ и долженъ былъ въ такихъ случаяхъ подвергаться очистительному омовенію. Нельзя съ точностью разграничить эти классы, но во всякомъ случаѣ самымъ вѣроятнымъ, кажется намъ, слѣдуетъ признать то мнѣніе, по которому первые два класса составляли вышеуказанныя двѣ степени новиціата ¹⁾, третій состоялъ изъ дѣйствительныхъ членовъ, но младшихъ по годамъ подвига—пожилыхъ мужчинъ и старцевъ; и, наконецъ, четвертый классъ состоялъ изъ такихъ, которые, принадлежа къ обществу съ молодыхъ лѣтъ, сосредоточивали въ себѣ наивысшую сумму есеейскаго знанія и опытности,—и изъ ихъ-то среды выбирались всѣ должностныя лица общества.

Уже этотъ строгій и продолжительный новиціатъ съ его двумя степенями, а равно также торжественный обѣтъ при самомъ вступленіи въ орденъ, требующій неизмѣнной передачи ученія и храненія тайнъ ордена, ясно показываютъ, что ессеи хотѣли совершенно замкнуться отъ всякаго сторонняго вмѣшатель-

¹⁾ Ср. К е й м ѣ. Geschichte Jesu von Nazara, Bd. I, s. 296; Л и п с к и с ѣ въ Bibel-Lexicon von Schenkel. * Bd. II, s. 184 и др. Что въ указанное Юсифомъ число нужно включать также и новиціевъ, это видно изъ того, что основаніемъ дѣленія ессеевъ на классы служило „время ихъ подвига“, т. е. время, съ котораго начинался для извѣстнаго лица строгій образъ жизни, предписываемый уставами секты, но вести такой образъ жизни обязаны были, какъ мы видѣли выше, также и новиціи. Были предлагаемы для выясненія этого пункта и другія мнѣнія, но они едва-ли могутъ быть признаны удачными. Такъ Ш и р е р ъ предлагаетъ такое дѣленіе: первый классъ—дѣти, принимаемыя ессеями на воспитаніе; второй и третій—двѣ ступени новиціата; четвертый—дѣйствительные члены (Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte, 603). Такое дѣленіе повторяетъ и С т а п ф е р ъ. (La Palestine au temps de Jes. Chr., s. 440). Однако дѣти ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть причисляемы къ ордену, такъ какъ они, хотя дѣйствительно и были принимаемы ессеями на воспитаніе (Bell. jud. II, 8. 2), но черезъ это они вовсе еще не становились членами секты, которая, какъ рассказываетъ Филонъ (Euseb. Praepar. evang. VIII, 11), состояла только изъ мужей зрѣлаго возраста. Невѣроятность такого предположенія подтверждаетъ примѣръ самого Юсифа, который прошелъ существовавшія въ его время 3 школы іудейства (Vita, cap. 2), и однако не былъ членомъ есеейскаго ордена, а примкнулъ къ фарисеямъ. Кромѣ того при такомъ дѣленіи нисколько не выдѣлялись-бы изъ среды остальныхъ дѣйствительныхъ членовъ секты начальники, которые во всякомъ случаѣ по своему положенію стояли выше другихъ членовъ. Еще неосновательнѣе дѣленіе Г е р ц ф е л ь д а (Geschichte des Volkes Israël, Bd. II, s. 390), по которому новиціи перваго, втораго и третьяго года искуса составляли три класса, а дѣйствительные члены секты—четвертый, наивысшій классъ. Свидѣтельство Юсифа нисколько не благоприятствуетъ дѣленію второй ступени новиціата на два отдѣльные класса.

ства и зажить своею особою жизнью съ особыми обычаями и учрежденіями. И дѣйствительно, въ тѣхъ учрежденіяхъ и обычаяхъ, о которыхъ разсказываютъ намъ источники, вполне обнаруживается строгая замкнутость и полная обособленность есеейскаго ордена; такъ, мы узнаемъ изъ нихъ, что каждый отдѣльный членъ ордена не имѣлъ ни особой собственности, ни свободы въ распоряженіи своею дѣятельностью. Вступающій въ орденъ долженъ былъ вносить все свое имущество въ общую кассу, предоставляя его на нужды общества ¹⁾, въ которомъ такимъ образомъ совершенно исчезало различіе богатыхъ и бѣдныхъ, и устанавливалось полное общеніе имущества—одно изъ отличительнѣйшихъ учрежденій есеейскаго союза. «Что имѣетъ одинъ, то принадлежитъ всѣмъ, и что есть у всѣхъ, то считается достояніемъ каждаго отдѣльнаго члена» ²⁾—таковъ былъ принципъ, которымъ руководились есеи въ этомъ случаѣ. Также и дневную выручку свою за различныя работы каждый есеи обязанъ былъ отдавать особымъ распорядителямъ (*ταμίαι*), которые покупали все необходимое для поддержанія жизни (*τὰ ἐκτετέτα*) ³⁾. Такимъ образомъ само общество заботилось о томъ, что-бы каждый членъ ордена имѣлъ въ достаточной мѣрѣ все необходимое изъ жизненныхъ потребностей: жилище, пищу, одежду и обувь; равнымъ образомъ попеченіе при болѣзни и старческой слабости также составляло общую обязанность. Такъ жили есеи, соединенные между собою узами самой искренней любви ⁴⁾, по замѣчанію Іосифа,—«какъ братья, которые владѣли общимъ имуществомъ» ⁵⁾. Вообще Іосифъ и Филонъ весьма много говорятъ въ своихъ повѣствованіяхъ объ этомъ есеейскомъ коммунизмѣ и отзываются о немъ съ большими похвалами. Іосифъ не можетъ скрыть своего удивленія предъ этимъ замѣчательнымъ учрежденіемъ есеевъ ⁶⁾, а Филонъ, отмѣтивши то, что «только одна касса существуетъ для всѣхъ, и общіе расходы, и общія одежды, и общая пища на общихъ трапезахъ», вслѣдъ затѣмъ прибавляетъ, что это общеніе жилища, и жизни, и стола нигдѣ не установлено

1) Bell. jud. II, 8. 3.

2) Е т в в. Praep. evang. VІІІ, 11. А.

3) Е т в в. Praep. evang. VІІІ, 11; Ed. Mangey. II, 633. Ср. особ. Qu. omn. prob. lib. 878, В.

4) Bell. jud. II, 8. 2.

5) Bell. jud. II, 8. 3.

6) Bell. jud. II, 8. 3—4

такъ твердо и не получило такого развитія, какъ у ессеевъ, потому что у другихъ все это только боаѣе восхваляется, чѣмъ осу-ществляется на дѣлѣ ¹⁾).

Составляя какъ-бы одну великую семью, ессеи подчинились одному и тому-же строго опредѣленному порядку жизни. Вотъ какъ обыкновенно проводили они будничные дни: вставали они очень рано и до солнечнаго восхода не говорили ни о чемъ мірскомъ; при восходѣ солнца, обратившись лицомъ на востокъ, совершали отеческія молитвы²⁾, послѣ чего отправлялись къ своимъ обычнымъ дневнымъ занятіямъ, которыя были назначаемы каждому въ отдѣльности начальниками ордена³⁾. Самымъ любимымъ и преимущественнымъ занятіемъ ессеевъ было земледѣліе⁴⁾, чему благоприятствовала уже жизнь большинства изъ нихъ въ деревняхъ и вообще на провинціи; но наряду съ этимъ ессеи занимались также скотоводствомъ, пчеловодствомъ и другими честными и мирными ремеслами и ручными работами⁵⁾. Изъ занятій запрещены были ессеямъ только такія, которыя могли развивать склонность къ сребролюбію и несправедливости ⁶⁾, какъ, напр., торговля, содержаніе гостинницъ и, между прочимъ, приготовленіе какого-либо оружія—обстоятельство, имѣвшее связь съ тѣмъ, что ессеи питали принципиальное отвращеніе къ войнѣ и даже избѣгали носить съ собою оружіе, прибѣгая къ этому един-

1) Quod omn. prob. lib. 878, A.

2) Bell. jud. II, 8. 5. Это мѣсто читается у Иосифа такъ: „πρὶν γὰρ ἀναστῆναι τὸν ἥλιον, οὐδὲν φθέρουσι τῶν βεβήλων, πατρίους δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὡς περ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι“. Нѣкоторые изъ этихъ, дѣйствительно двусмысленныхъ, словахъ Иосифа хотѣли видѣть указаніе на существованіе у ессеевъ солнцепочитанія; несомнѣтельность подобнаго предположенія будетъ выяснена ниже.

3) Bell. jud. II, 8. 5. Во всемъ безусловно подчиняясь своимъ начальникамъ, члены ессейской секты только въ одномъ отношеніи пользовались извѣстной свободой, это именно—въ дѣлѣ благотворительности, такъ какъ каждому ессею было предоставлено „давать достойнымъ, чего ни потребуютъ, равно какъ и бѣднымъ пищу“ (Bell. jud. II, 8. 6). Тѣмъ не менѣе и въ данномъ случаѣ было сдѣлано характерное ограниченіе, потому что, если нуждающіеся были родственниками членовъ секты, то эти послѣдніе могли помогать имъ только съ дозволенія начальниковъ (Bell. jud., ibid.).

4) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. Praepar. Evang. VIII, 11, C; Qu. omn. prob. lib. 876, E.

5) Praep. evang. VIII, 11, C.

6) P u l l o. Qu. omn. prob. lib. 877, A. Cp. Bell. jud. II. 8. 7.

ственно только во время путешествія съ цѣлью защиты отъ разбойниковъ ¹⁾.

Въ пятомъ часу дня (11 часовъ) работа была прекращаема, и всѣ собирались для общихъ трапезъ, предваряемыхъ общими омовеніями. Только дѣйствительные члены секты и тѣ изъ новицѣвъ, которые вполнѣ удовлетворительно провели уже первый годъ искуса, допускались къ этимъ омовеніямъ въ болѣе частой водѣ ²⁾. Послѣ этого очищенія, имѣвшаго, какъ увидимъ ниже, религиозный характеръ, ессей, надѣвъ чистыя одежды, отправляясь въ особый домъ (*εἰς ἴδιον οἶκον*), куда не дозволялось входить постороннимъ лицамъ, не исключая и новицѣвъ. Тамъ, какъ бы въ освященное святилище ³⁾, входили они въ общую столовую и тихо садились за общій столъ. Тогда хлѣбникъ подавалъ имъ по порядку хлѣбъ, а поваръ поставялъ предъ каждымъ блюдо съ однимъ кушаньемъ ⁴⁾; священникъ произносилъ молитву, и только послѣ нея можно было приступать къ трапезѣ. За столомъ бесѣда велась тихо и не происходило никакого шума, такъ какъ дозволялось говорить только по очереди, одному послѣ другаго ⁵⁾. По окончаніи трапезы священникъ опять совершалъ молитву, въ которой онъ отъ лица всѣхъ прославлялъ Бога, какъ Подателя пищи. Затѣмъ, снявши съ себя священныя одежды, ессей вновь возвращались къ своей работѣ и занимались ею до вечера, когда была совершаема въ томъ же порядкѣ вторая общественная трапеза, къ которой допускались также и «гости», т. е. члены секты, пришедшіе изъ другихъ поселеній ⁶⁾.

Такъ день за днемъ однообразно протекала мирная и трудолюбивая жизнь ессеевъ, всецѣло посвященная строгой заботѣ о чистотѣ тѣла и души, физическому труду, поученію въ законѣ и благотворенію. Только въ субботу нѣсколько измѣнялся обычный порядокъ жизни ессеевъ; этотъ день они проводили еще тише

1) Bell. jud. II, 8. 4.

2) „Καθαριστῆριον τῶν πρὸς ἀγνείαν ὀδάτων“. Bell. jud. II, 8. 7.

3) „Καθάπερ εἰς ἄγιον τι τέμενος“. Bell. jud. II, 8. 6.

4) Что касается того, каковы были кушанья, предлагаемые ессеямъ при ихъ трапезахъ, то наши источники не даютъ на это никакого отвѣта. Большинство изслѣдователей, за исключеніемъ Люціуса, Герцфельда и Гильгенфельда, склонны утверждать воздержаніе ессеевъ отъ мяса и вина, но, какъ увидимъ ниже, это мнѣніе не имѣетъ для себя достаточныхъ и вполнѣ убѣдительныхъ оснований.

5) Bell. jud. II, 8. 5. Antiqu. jud. XV^{III}, 1. 5.

6) Bell. jud. II, 8. 5.

и скромнѣе, и наблюдали празднованіе его еще строже, чѣмъ самыя строгіе изъ ихъ единоплеменниковъ. Строгость соблюденія субботняго дня простиралась у ессеевъ до того, что они въ этотъ, посвященный Богу, день не имѣли права возжигать огня, не смѣли передвигать какихъ-либо сосудовъ съ одного мѣста на другое и даже должны были воздерживаться отъ отправления своихъ естественныхъ потребностей¹⁾. Весь день былъ посвящаемъ исключительно поученію въ отечественномъ законѣ: младшіе члены секты внимательно выслушивали толкованія старшихъ, которые, руководствуясь старинными образцами, раскрывали глубокий смыслъ заключенныхъ въ св. Писаніи символовъ и вообще разъясняли то, что было въ немъ непонятнаго²⁾.

Изъ этого описанія обычнаго времяпровожденія ессеевъ можно видѣть, насколько умѣренная, проста и непритязательна была ихъ жизнь. Эта простота образа жизни зависѣла отъ тѣхъ строгихъ нравственныхъ принциповъ, которыми руководствовались ессеи, смотрѣвшіе на удовольствіе какъ на тяжкій грѣхъ и считавшіе «воздержаніе и побѣду надъ страстями» высшими добродѣтелями³⁾. Иосифъ и Филонъ въ своихъ повѣствованіяхъ представляютъ ессеевъ образцами воздержанія, добродѣтели и безкорыстія: «βαλκτιστοὶ ἄνδρες τὸν τρόπον» — называетъ ихъ въ одномъ мѣстѣ Иосифъ⁴⁾, и вообще онъ пользуется всякимъ обстоятельствомъ, что-бы выставить на видъ ихъ нравственное достоинство: они ѣдятъ и пьютъ только до насыщенія; они избѣгаютъ чувственныхъ удовольствій какъ грѣха; они оказываютъ состраданіе

1) Bell. jud. II, 8. 9. Последнее запрещеніе зависѣло отъ тѣхъ условій, какими обставлялось у ессеевъ совершеніе этого акта. Ессеи въ случаѣ нужды должны были отыскивать возможно уединенныя мѣста и тамъ имѣвшіеся у каждаго изъ нихъ лопаткою вырывать ямку глубиною въ одинъ футъ, куда и зарывались потомъ испраженія. При этомъ ессеямъ нужно было тщательно окутываться одеждами, что-бы скрыть свою наготу, какъ выражается Иосифъ, — «ὡς лучεὶ Βοηθῆς (τὰς ἀβύσσους τοῦ Θεοῦ)», а послѣ всего этого они, считая себя оскверненными, должны были подвергаться очистительному омовенію (Bell. jud. II, 8. 9). Такъ какъ подобное выкапываніе ямы было-бы нарушеніемъ субботы, а между тѣмъ оно считалось у ессеевъ необходимымъ условіемъ въ данномъ случаѣ, то потому ессеевъ и предписано было по субботамъ означенное воздержаніе.

2) Р и л о. Qu. omn. prob. lib., 877, C.

3) Bell. jud. II, 8. 2.

4) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

и благотворительность немущимъ; они гнѣвъ изъясняютъ справедливо, ярость укрощаютъ, хранятъ вѣрность, заботятся о мирѣ, презираютъ богатство¹⁾—такіе и многіе другіе лестные отзывы даетъ объ ессеяхъ Іосифъ. Но особенно щедръ на похвалы ессеймъ Филонъ, съ восторгомъ отзывающійся объ этихъ герояхъ добродѣтели (*ἀδελφαὶ ἀρετῆς*). объ этихъ благочестивыхъ, справедливыхъ, святыхъ мужахъ, которые сдѣлали себя свободными отъ всѣхъ внѣшнихъ вещей, отказались отъ внѣшняго почета и чувственныхъ удовольствій и расположили свою жизнь по троякому закону: любви къ Богу, любви къ добродѣтели и любви къ людямъ. Во свидѣтельство этой троякой любви Филонъ указываетъ слѣдующія добродѣтели ессеевъ: цѣломудріе, искренность, признаніе Бога виновникомъ одного добра, а не зла, презрѣніе богатства, равнодушіе къ почестямъ и удовольствіямъ, воздержаніе, постоянство, непритязательность, скромность, уваженіе къ закону, доброжелательность и общительность, попеченіе о больныхъ и сыновнюю почтительность къ старшимъ.²⁾

Всѣ эти нравственныя черты ессеевъ, изображающія ихъ, по характерному замѣчанію Ширера, «истинными виртуозами нравственности»³⁾, всецѣло могутъ быть изъяснены изъ ученія ветхозавѣтной религіи, такъ какъ основаніе ессейской этики вообще составлялъ, несомнѣнно, законъ Моисеевъ, что Филонъ высказываетъ прямо⁴⁾ и о чемъ позволяетъ заключать Іосифъ, рассказывающій, что самое имя законодателя (Моисея) пользовалось у ессеевъ такимъ высокимъ уваженіемъ, что злословящихъ его они называли смертью⁵⁾.

Однако, наряду съ этими общими чертами простоты и умѣренности,—въ нравственныхъ принципахъ ессеевъ, въ ихъ обрядахъ и обыкновенияхъ можно указать также цѣлый рядъ и такихъ особенностей, которыя рѣшительно отличали ессеевъ отъ

1) Bell. jud. II, 8. 2—6.

2) P n i l o. Qu. omn. prob. lib. 877—878.

3) „Als wahre Virtuosen der Sittlichkeit“. Ш и р е р. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 606.

4) Qu. omn. prob. lib., 877, C. „Τὸ ἡθικὸν εἶς μάλιστα διαποθεῖσθαι, ἀλείπτειας ἡρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοήσαι ψυχὴν ἄνω κατακωχῆς ἐνθεῖου“. Ср. также J o s e f. n. Bell. jud. II, 8. 12. „Βίβλος ἐστὶν ἱεραῖς καὶ διαφοραῖς ἀγνεῖαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαίδετριβομένοις“.

5) Bell. jud. II. 8. 9.

остальныхъ іудеевъ и которыя, повидимому, (по крайней мѣрѣ на первый взглядъ) не могли имѣть своимъ источникомъ ветховавътный законъ, такъ какъ онѣ или не совпадаютъ съ его требованіями, или даже прямо противорѣчатъ ему. Мы укажемъ здѣсь эти особенности ессенизма, не вдаваясь въ обсужденіе ихъ, а ограничившись пока только лишь тѣми объясненіями, какія приведены у Іосифа и Филона. Такъ, мы отмѣчали уже, что ессени въ своемъ требованіи строгой правдивости отъ каждаго члена секты дошли до безусловнаго запрещенія клятвы ¹⁾). Кроме этого они отвергали также и рабство, и не только принципиально, въ теоріи, но и фактически, такъ какъ на самомъ дѣлѣ не терпѣли въ своемъ обществѣ никакихъ рабовъ, довольствуясь взаимными услугами между собой. «Въ рабствѣ, по замѣчанію Іосифа, они видѣли несправедливость» ²⁾, а по объясненію Филона, рабство представлялось для нихъ противорѣчіемъ первоначальному равенству всѣхъ людей, которыхъ природа создала равными³⁾).

Воздерживаясь отъ всякаго рода чувственныхъ удовольствій, ессени пришли также и къ отверженію брачной жизни, и потому они не принимали въ свое общество женщинъ, хотя охотно принимали къ себѣ на воспитаніе чужихъ дѣтей ⁴⁾). Безбрачіе ессеевъ вызываетъ особенное удивленіе у Плинія, что весьма понятно при его убѣжденіи въ слишкомъ продолжительномъ («per millia saeculorum») ихъ существованіи. «Это—единственный народъ, говоритъ онъ объ ессеяхъ, замѣчательнѣйшій между всѣми народами во всей вселенной, безъ женщинъ, отказавшійся отъ брачныхъ удовольствій, безъ денегъ, живущій среди пальмъ. Ежедневно онъ одинаково обновляется множествомъ пришельцевъ, которые, будучи удручены жизненными невзгодами, спѣшатъ присоединиться къ ихъ образу жизни. Такъ живетъ тысячи вѣковъ—невѣроятно сказать (*incredibile dictu*)—вѣчный народъ, въ которомъ никто не рождается» ⁵⁾). Причиной безбрачія ессеевъ Іосифъ и Филонъ считаютъ убѣжденіе ихъ въ невѣрности и непостоянствѣ женщинъ. «Въ бракъ, говоритъ первый, ессени видѣли для своего ордена источникъ нечистоты и безпокойства» ⁶⁾, а

1) Bell. jud. II, 8. 6.

2) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

3) Р и л о. Qu. omn. prob. lib. 877.

4) Bell. jud. II, 8. 2.

5) П л и н. Hist. nat. Lib. V, cap. 17.

6) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

въ другомъ мѣстѣ онъ-же по этому поводу замѣчаетъ: «бракомъ пренебрегаютъ...такъ какъ остерегаются чрезмѣрной похотливости женщинъ и убѣждены, что ни одна изъ нихъ не сохранитъ вѣрности своему мужу» ¹⁾. Согласно съ этимъ рассказываетъ и Филонъ относительно тѣхъ основаній, въ силу которыхъ ессени воздерживались отъ брака: «изъ ессеевъ, говоритъ онъ, никто не беретъ себѣ жены, такъ какъ жена бываетъ самолюбива, чрезвычайно завистлива и способна колебать нравы мужчинъ и соблазнять однѣми забавами; она измышляетъ лъстивыя рѣчи, очаровываетъ взоръ, ласкаетъ слухъ и вводитъ въ заблужденіе умы, поддающіеся ея очарованіямъ. А когда являются дѣти, то жена, исполнившись высокомѣрія и самонадѣянности, смѣло высказываетъ то, на чтò она раньше только намекала, и безъ всякаго труда принуждаетъ дѣлать то, чтò не подобаетъ, ибо всякій, кто связанъ чарами любви къ женѣ, или кто по долгу природы заботится о дѣтяхъ, совершенно какъ-бы перерождается и незамѣтно становится рабомъ вмѣсто свободнаго человѣка ²⁾».

Однако безбрачіе не было всеобщимъ и необходимымъ принципомъ ессенизма: Иосифъ, болѣе точно знавшій всѣ обычаи и вышнія учрежденія ессеевъ, чѣмъ Филонъ, прямо свидѣтельствуетъ, что была фракція ессеевъ, допускавшая въ своей средѣ бракъ, какъ учрежденіе, необходимое для продолженія человѣческаго рода ³⁾. Эти признающіе бракъ ессени тѣмъ не менѣе были весьма осторожны въ выборѣ своихъ супруговъ, и потому подвергали ихъ предварительному трехлѣтнему испытанію, тѣмъ болѣе необходимому, что, по выходѣ замужъ, жены, наравнѣ съ мужьями, раздѣляли ессейскій образъ жизни ⁴⁾. Отмѣченная особенность жизни ессеевъ свидѣтельствуетъ намъ о томъ, что они тщательно оберегали чистоту своего общества и старательно избѣгали всего, по ихъ мнѣнію, нечистаго. И дѣйствительно нужно сказать, что эта постоянная забота о соблюденіи левитской чистоты и мнительная боязнь всякаго малѣйшаго оскверненія составляютъ характернѣйшую черту ессенизма, ярко обнаруживающуюся во всей жизни и обыкновеніяхъ ессеевъ. Такъ, напр., мнительная боязнь оскверненія наглядно сказывалась уже въ томъ, что ес-

1) Bell. jud. II, 8. 2.

2) Praepar. evang. XVІІІ, 11. В.

3) Bell. jud. II, 8. 13.

4) Bell. jud. Ibid.

сея старательно избѣгали всякихъ сношеній съ людьми, не принадлежавшими къ ихъ сектѣ, считая ихъ нечистыми,—и даже прикосновеніе къ своимъ-же собратьямъ, принадлежавшимъ къ низшему классу, считали для себя оскверняющимъ.

Эта-же боязнь оскверненія повела и къ тѣмъ строгимъ предписаніямъ касательно пищи, какія имѣли мѣсто у ессеевъ. Насколько строги были требованія ессеевъ касательно чистоты ихъ кушаній, видно изъ того, что никто изъ нихъ не смѣлъ вкушать другой пищи, кромѣ приготовленной въ средѣ самой секты, такъ что исключенный изъ общества ессей долженъ былъ питаться только кореньями и плодами, и хотя-бы при этомъ подвергался даже опасности умереть отъ истощенія силъ, все-же однако не смѣлъ ни отъ кого принимать пищи, такъ какъ не могъ быть увѣренъ въ ея чистотѣ ¹⁾. Этою-же боязнью оскверненія, по всей вѣроятности, объясняются и тѣ особые обычаи, какіе соблюдали ессеи при отправленіи своихъ естественныхъ потребностей ²⁾. Съ этою-же боязнью оскверненія имѣеть, вѣроятно, связь и воздержаніе ессеевъ отъ помазанія тѣла масломъ—этого столь употребительнаго и даже необходимаго на востокѣ обычая. Ессеи видѣли въ маслѣ особаго рода нечистоту и считали его способнымъ осквернять человѣка, вслѣдствіе чего требовали, что-бы тщательно была стираема всякая капля масла, даже случайно попавшая на тѣло ³⁾. Вообще-же при всякомъ случаѣ, дававшемъ ессеямъ поводъ сомнѣваться въ своей чистотѣ и считать себя оскверненными, они избѣгали къ своимъ очистительнымъ омовеніямъ. Такія очистительныя омовенія, помимо омовеній ежедневныхъ, обязательныхъ для всѣхъ ⁴⁾, были предписаны ессеямъ не только при сношеніи съ людьми, не принадлежащими къ сектѣ, но также и въ случаѣ прикосновенія ессея, принадлежащаго къ высшему классу,

1) Bell. jud. II, 8. 8.

2) См. выше стр. 86, прим. 1-ое.

3) Bell. jud. II, 8. 3. Нѣкоторые сомнѣваются, что-бы ессеи избѣгали масла вообще. Такъ, по мнѣнію Деренбургга (*Histoire de la Palestine*, p. 168), разсматриваемое мѣсто Юсефа говорить только о помазаніи, употребляемомъ древними по выходѣ изъ бани для придачіи гибкости кожѣ; такое помазаніе не мирилось, конечно, съ простотою ессейскаго образа жизни, а потому-де они и воздерживались отъ него. Однако это мнѣніе не согласуется съ прямымъ свидѣтельствомъ Юсефа, по которому ессеи смотрѣли на масло, какъ на нѣчто положительно нечистое: „*καὶ τὰ ἐλαιὰ βλοσυρὰ ἔλεγον*“ (Bell. jud. II, 8. 3).

4) Bell. jud. II, 8. 5.

къ своему-же собрату, стоящему на низшей ступени ¹⁾; требовались также омовенія послѣ отправленія естественныхъ потребностей ²⁾ и, безъ сомнѣнія, также и въ разныхъ другихъ случаяхъ оскверненія съ есеевской точки зрѣнія. Внѣшнимъ знакомъ чистоты есеевъ служила бѣлая одежда, и ессеи, имѣвшие, по свидѣтельству Іосифа, обыкновеніе «λευχεροῦσθαι διαπαντός» ³⁾, не употребляли, повидимому, одежды другихъ цвѣтовъ.

Далѣе, одну изъ самыхъ отличительныхъ особенностей есеевской секты составляло то, что ессеи не принимали участія въ общественномъ богослуженіи храма іерусалимскаго и не приносили тамъ никакихъ жертвъ, составлявшихъ, какъ извѣстно, самую существенную часть и средоточный пунктъ національнаго іудейскаго богопочтенія. Были-ли ессеи отлучены отъ храма, или-же сами держались вдали отъ него—объ этомъ источники опредѣленно не говорятъ, хотя свидѣтельство Іосифа благопріятствуетъ, повидимому, второму пониманію, такъ какъ употребленное имъ въ этомъ случаѣ выраженіе «εἰργόμενοι» ⁴⁾ естественнѣе всего понимать въ значеніи общаго залога. Что-же касается отверженія жертвъ, то Филонъ это отрицательное отношеніе есеевъ къ храмовому іерусалимскому культу отмѣчаетъ лишь краткимъ замѣчаніемъ: «ὁ δὲ ζῶν καταθρόνας» ⁵⁾, не приводя опредѣленнаго основанія для этого, столь необыкновеннаго среди іудеевъ, образа дѣйствія есеевъ. Изъ этихъ словъ Филона можно-бы, повидимому, заключать (какъ это и дѣлаютъ многіе изслѣдователи), что будто-бы ессеи отвергали только кровавыя жертвы храма; однако дальнѣйшія, непосредственно за симъ слѣдующія слова Филона не даютъ права на такое заключеніе: «ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιούντες» — продолжаетъ онъ, давая тѣмъ разумѣть, что

1) Bell. jud. II, 8. 10.

2) Bell. jud. II, 8. 9.

3) На этомъ основаніи предполагають (Zeller, Die Philos. der Griechen, III, 2. s. 290), что тѣ священные одежды, которыя употреблялись есеевми исключительно только при общественныхъ трапезахъ, были именно льняныя, потому что онѣ могли отличаться отъ обычныхъ шерстяныхъ одеждъ есеевъ не цвѣтомъ, но только матеріею. Въ пользу этого говорить и то соображеніе, что льняная одежда считалась вообще болѣе чистою и что также и купальныя одежды есеевъ были изъ льна. (Ср. Bell. jud. II, 8. 5).

4) Ant. jud. XVIII, 1. 5. «Ἐἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἀγνεῶν, ἀς νομίζουσιν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινῆς τεμενίουματος ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν».

5) Qu. omn. prob. lib. 876, D.

есееи отвергали всё священнодѣйствія храма, всю богослужебную вѣщность. И Иосифъ Флавій не оставляетъ насъ въ сомнѣнїи на этотъ счетъ: хотя онъ и замѣчаетъ ¹⁾, что есееи посылали дары (*ἀναθήματα*) въ храмъ ²⁾, но за то гораздо прямѣе и рѣшительнѣе, чѣмъ Филонъ, выражается объ отверженїи есееями жертвъ вообще: «посылая въ храмъ дары, жертвъ тамъ не приносятъ— *«φυσίας οὐκ ἔπιτελοῦσι»*, говорить онъ объ есееяхъ, и причину этого указываетъ въ слѣдующемъ: *«διαφορίῃ τῆς ἀγνεῖων, ἧς νομίζουσιν»* ³⁾. Эти послѣднїя слова нашъ русскій переводчикъ Флавїя передаетъ такимъ образомъ: «потому что святѣйшіе имѣютъ обряды»⁴⁾; точнѣе, пожалуй, было-бы перевести ихъ такъ: «ради-различїя», или еще лучше— «ради предпочтенїя очищенїй, которыя они принимали». Такъ или иначе, но во всякомъ случаѣ изъ этихъ словъ Иосифа явствуетъ, что есееи не принимали участїя въ общественномъ богослужебномъ культѣ, потому что не приписывали жертвамъ храма никакой очистительной силы, а смотрѣли на свои *«ἀγνεῖαι»*, свои очищенїя, какъ на преимущественныя и болѣе дѣйствительныя. Эти *«ἀγνεῖαι»*, насколько можно заключать изъ источниковъ, состояли преимущественно (а по предположенїю нѣкоторыхъ,— даже исключительно) въ омовенїяхъ, или купаньяхъ въ холодной водѣ, которымъ есееи должны были подвергаться не только въ случаяхъ различныхъ оскверненїй, какъ это отчасти имѣло мѣсто и въ Моисеевомъ законодательствѣ ⁵⁾, но также и ежедневно предъ общей трапезой въ 5-мъ (11-мъ) часу дня. Къ участїю въ этихъ ежедневныхъ общихъ омовенїяхъ, какъ мы уже замѣчали,

1) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

2) Въ чемъ состояли эти дары (*ἀναθήματα*)—Иосифъ не опредѣляетъ, и потому по поводу этого высказывались разнообразныя предположенїя. Во всякомъ случаѣ болѣе вѣроятнымъ представляется то мнѣнїе (см. особ. Люциусъ. Der Essenismus, s. 101), что подъ *ἀναθήματα* здѣсь должно разумѣть храмовую подать (см. Ширеръ. Lehrb. der Neutestam. Zeitgesch. s. 638. Ср. Antiqu. jud. XVIII, 9. 1: «τὸ τε δίδραχμον... καὶ ἕκαστα ἄλλα ἀναθήματα»), а можетъ быть—также и десятины, отказъ отъ взноса которыхъ едва-ли былъ-бы оставленъ безнаказанно со стороны іерусалимскихъ первосвященниковъ. Замѣтимъ также, что *ἀναθήματα* посылали въ іерусалимское святилище также и языческіе цари и частные люди. (2 Мак. III, 2; Antiqu. jud. XII, 2. 7; XVIII, 3. 5. Ширеръ. Ibid. s. 292).

3) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

4) Иосифа Флавїя Древности іудейскїя. Перев. Самуїлова. Спб. 1783. ч. III, стр. 194.

5) Числ. XIX, 14—22; Лев. XI, 24—40; XII, XIV и XV главы.

допускались только дѣйствительные члены ордена и новиціи высшей степени. Но кромѣ указаннаго ближайшаго значенія, слово «*ἀγνεῖαι*» въ данномъ случаѣ должно имѣть, по нашему мнѣнію, еще и болѣе широкій смыслъ; именно подѣ «*ἀγνεῖαι*» нужно разумѣть здѣсь не одни только очищенія въ собственномъ смыслѣ, а еще также и священнодѣйствія другаго рода. Это слѣдуетъ изъ словъ Іосифа: «*ἐφ' αὐτῶν τὰς θουσίας ἐπέτελλοτο*»¹⁾, дающихъ право заключать, что ессени сами въ своей средѣ приносили жертвы. Въ чемъ-же состояли эти ессейскія жертвы? Нельзя, конечно, допустить, что-бы ессени, вмѣсто приношенія жертвъ въ храмъ, приносили въ своихъ колоніяхъ тѣ именно виды жертвъ, которые были предписаны Моисеевымъ законодательствомъ²⁾, а скорѣе нужно думать, что они въ какихъ-либо своихъ учрежденіяхъ хотѣли найти нѣчто соотвѣтствующее храмовымъ жертвамъ, или, какъ принято выражаться,—эквивалентъ храмовыхъ жертвъ. Самымъ подходящимъ дѣломъ въ этомъ случаѣ являлись описанныя нами общественныя трапезы ессеевъ, священный характеръ которыхъ не можетъ подлежать сомнѣнію. Вспомнимъ только о томъ, что онѣ предварялись очистительными омовеніями, совершались въ особенно чистомъ мѣстѣ, считаемомъ какъ-бы святилищемъ, сопровождалась тихими и благочестивыми бесѣдами;—что пища, предлагаемая на этихъ трапезахъ, была приготовляема подѣ наблюдениемъ особо избранныхъ лицъ, и потому отличалась совершенною чистотою; наконецъ, что при нихъ присутствовали свя-

1) Antiqu. jud. XVIII, 1 5.

2) Это именно допускаетъ Н е а н д е р ъ (Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. V. I, s. 61) и Ф р а н к е л ь. (Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums. 1846. s. 459), понимающіе означенныя слова Іосифа въ томъ именно смыслѣ, будто ессени дозволяли себѣ въ собственной средѣ приносить истинныя жертвы. (Этотъ-же взглядъ раздѣляетъ, повидимому, также и нашъ русскій ученый Б о г о р о д с к і й. См. Прав. Соб. 1873, III, стр. 189—190). Противъ этого говорятъ однако ясныя свидѣтельства источниковъ: во-первыхъ, Филонъ категорически замѣчаетъ, что ессени „не приносятъ въ жертву животныхъ, но считаютъ справедливымъ посвящать Богу свои собственные сердца какъ достойныя приношенія“ (*οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρατεῖ τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκυβάειν ἀξιοῦντες*. Qu. omn. prob. lib. 876, D); во-вторыхъ, самъ Іосифъ еще рѣшительнѣе говоритъ: „*θουσίας οὐκ ἐπέτελλοτο διαφορέσθαι ἀγνισμῶν, ἀσχομιζομένων*“ (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5), и если онъ тѣмъ не менѣе говоритъ о существованіи у ессеевъ какихъ-то жертвъ, то уже его собственныя выраженія показываютъ, что онъ не думаетъ эти слова понимать строго-буквально: въ одномъ мѣстѣ у него „*θουσίας*“, въ другомъ просто „*ἀγνεῖαι*“.

щенники и предъ началомъ и въ концѣ ихъ совершались молитвы — все это говорить въ пользу того, что ессеи приписывали своимъ трапезамъ значеніе святѣйшихъ богослужебныхъ дѣйствій. Это удаленіе ессеевъ отъ общаго религіознаго святилища іудеевъ и уклоненіе отъ принесенія храмовыхъ жертвъ—существенной части ветхозавѣтнаго богопочтенія, ясно свидѣтельству- ютъ, что ессеи, стремясь къ достиженію своихъ особыхъ иде- аловъ, образовали, по вѣрному замѣчанію Люціуса, «не только общину въ общинѣ, или государство въ государствѣ, но также и какъ-бы церковь въ церкви (eine Art von Kirchlein in der Kirche» ¹⁾.

Религіозная жизнь предполагаетъ всегда также и религіоз- ное міровоззрѣніе: если-же ессеи развили свою религіозную жизнь въ своеобразномъ направленіи, то также и въ своемъ міровоз- зрѣніи они необходимо должны были имѣть нѣчто особенное. Къ сожалѣнію, относительно особенныхъ религіозныхъ воззрѣній ес- сеевъ мы знаемъ очень мало, или по крайней мѣрѣ очень мало опредѣленнаго и достовѣрнаго; и это зависитъ, конечно, отъ то- го, что каждый вступающій въ ихъ общество членъ клятвенно обязывался изъ дѣлъ и ученій общества ничего не сообщать непосвященнымъ и тщательно хранить ²⁾ книги секты, а такъ какъ при этомъ и эти книги не дошли до насъ, то очень трудно возстановить подлинное ученіе ессеевъ.

Несомнѣнно во всякомъ случаѣ то, что основные религіоз- ные воззрѣнія и принципы ессеевъ были заимствованы изъ вет- хозавѣтнаго ученія, такъ какъ въ руководство къ изслѣдованію истины они принимали именно священныя книги Ветхаго Завета, ко- торыя по субботамъ были читаемы и изъясняемы свѣдущими мужами въ есσειскихъ богослужебныхъ собраніяхъ ³⁾. При этомъ, какъ свидѣ- тельствуетъ Филонъ, ессеи не занимались ни физической, ни ло- гической частями философіи, любомудрствуя въ данномъ отноше- ній только о Творцѣ міра и о происхожденіи вселенной ⁴⁾, а

1) Люциусъ. Der Essenismus. s. 53.

²⁾ По переводу нѣкоторыхъ: „въ тайнѣ хранить“, хотя первоначальное значеніе употребленнаго здѣсь выраженія „*σουτηρήσειν...τὰ τῆς αἰρέσεως ἀδῶν βιβλία*“ (Bell. jud II, 8. 7) и не таково.

³⁾ P n l o. Qu. omn. prob. lib. 877 „*Ἐἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγιγνώσκει λαβίων, ἕτερος δὲ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γινώριμα παρελθῶν ἀναδιδάσκει*“. (р. также: „*Τὸ ἡθικὸν εὐ μάλα διαπονεῖσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὐδὲ ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοήσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέρου*“. Ibid.

⁴⁾ „*Φιλοσοφοῦς: περὶ ὑπάρξεως Θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως*“. Ibid. 877, 1.

главное вниманіе свое обращали на изученіе этики, т. е., очевидно, закона, что явствуетъ изъ вышеозначенныхъ словъ Филона. Въ субботнихъ собраніяхъ ессеевъ, продолжаетъ тотъ-же писатель, старѣйшими внушалось младшимъ благочестіе, справедливость, преподавалось понятіе о домоустройствѣ (*oikonomia*) и устройствѣ общественномъ (*politikia*), сообщались понятія о томъ, что истинно добро или зло, и что безразлично, къ чему слѣдуетъ стремиться и чего должно избѣгать ¹⁾. О строгой приверженности ессеевъ къ отечественному закону говорить также то высокое уваженіе, какое они питали къ законодателю Моисею, почитаемому ими послѣ Бога болѣе всего ²⁾, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, уваженіе также и къ тѣмъ ученіямъ и предписаніямъ, которыя заключены въ книгахъ Моисеевыхъ. Подтвержденіемъ этого служить, между прочимъ, въ высшей степени строгое соблюденіе ессеями субботняго покоя, о чемъ мы уже упоминали.

Въ сочиненіяхъ Іосифа мы находимъ указаніе на нѣкоторыя отличительныя есеевскіе догматы, но можно-ли вполнѣ довѣрять этимъ показаніямъ іудейскаго историка и безъ всякихъ ограниченій принимать ихъ,—это, какъ мы выяснили въ предшествующей главѣ, представляется еще дѣломъ спорнымъ и сомнительнымъ. Въ числѣ такихъ специально-есеевскихъ догматовъ Іосифъ первое мѣсто отводитъ вѣрѣ ессеевъ въ неизмѣняемую судьбу. «Ессеи, говоритъ онъ, все дѣлаютъ зависимымъ отъ власти судьбы (садукеев—ничего, а фарисеи занимаютъ среднее положеніе между ними) и утверждаютъ, что ничего не можетъ случиться съ людьми безъ ея опредѣленія» ³⁾. Но эта фраза, по своей мысли слишкомъ напоминающая собою ученія языческаго стоицизма, получаетъ совершенно иной видъ и болѣе правдоподобный смыслъ въ другомъ мѣстѣ того-же сочиненія Іосифа, гласящемъ, что «есееи все, происходящее въ мірѣ, почитаютъ зависящимъ отъ власти единого Бога» ⁴⁾, и такъ какъ наряду съ этимъ отъ Филона мы узнаемъ, что ессеи въ своемъ ученіи о судьбѣ не доходили до того,

1) Qu. omn. prob lib. 877.

2) По свидѣтельству Іосифа, ессеи наказывали смертью злословящихъ ими Законодателя, и даже римскія пытки не могли принудить ихъ къ такому оскорбленію его. Bell. jud. II, 8. 9—10.

3) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

4) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. А въ Bell. jud. II, 8. 14. Іосифъ подобнымъ-же образомъ выражается и о фарисеяхъ: „фарисеи...все приписываютъ судьбѣ и Богу“.

что-бы и на зло смотрѣть какъ на дѣйствіе Божества ¹⁾, то ясно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ языческимъ понятіемъ о рокѣ или фатумѣ (*εἰμαρμένη*), а съ идеей о божественномъ предопредѣленіи, составившей, слѣдовательно, одинъ изъ пунктовъ ессейскаго ученія.

Изъ этой вѣры въ неизмѣняемую судьбу, или, вѣрнѣе сказать, во все опредѣляющее провидѣніе, естественно вытекали претензіи ессеевъ на обладаніе даромъ пророчества, о чемъ свидѣтельствуемъ намъ Иосифъ. Изъ повѣствованія Иосифа ²⁾ мы узнаемъ, что нѣкоторые ессей думали достигать этого дара посредствомъ различныхъ внѣшнихъ средствъ, къ которымъ относились: изученіе свящ. писанія (особенно „изреченій пророческихъ“), а также разнообразныя очищенія. Иосифъ приводитъ даже нѣсколько примѣровъ подобныхъ ессейскихъ предсказаній ³⁾. Кромѣ предсказаній ессей славились еще въ народѣ своимъ искусствомъ врачеванія, такъ какъ, замѣтвая изъ „писаній древнихъ мужей“ ⁴⁾ все то, что полезно для души и тѣла, они узнавали также цѣлебную силу кореньевъ и камней и пользовались этимъ въ своей врачебной практикѣ ⁵⁾.

Но особенно замѣчательно было ученіе ессеевъ о душѣ, которое, если вѣрить Иосифу, состояло въ слѣдующемъ: душа, говорили они, образована изъ тончайшаго эфира и только вслѣдствіе

1) Филозъ говоритъ, что ессей были наставляемы въ томъ, что „τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακῶν δὲ μηδενὸς νομίζον ἔσται τὸ θεῖον“. Qu. omn. prob. lib. 877, E.

2) Bell. jud. II, 8. 12.

3) Antiqu. jud. XIII, 11, 2; XV, 10. 4.

4) Трудно съ точностью рѣшить, что собственно нужно разумѣть подъ „писаніями древнихъ“,—священныя-ли писанія іудейскаго народа (такого мнѣнія держится Люциусъ, Der Essenismus, s. 60; Ср. Bell. jud. II, 8. 12), или-же особенныя сектантскія книги, обращавшіяся исключительно среди членовъ секты (такъ думаютъ: Липсигъ, Bibel-Lexicon von Schneckenl. s. 190; Целлеръ, Die Philosophie der Griechen, Bd. III, 2, s. 299; Гретцъ, Geschichte der Juden, Bd. III, s. 661). Болѣе вѣроятнымъ представляется второе мнѣніе, тѣмъ болѣе, что въ ессейской вступительной клятвѣ содержалось уже обязательство вѣрно хранить (ἐπιτηρεύσειν), или по переводу нѣкоторыхъ—въ тайнѣ хранить книги секты (Bell. jud. II, 8. 7). Есть мнѣніе, что ессей употребляли при своихъ врачеваніяхъ заклинанія, пользуясь въ этомъ случаѣ, между прочимъ, древнею книгою „Sefer Refuoth“, приписываемой царю Соломону, который въ народномъ мнѣніи считался заклинателемъ злыхъ духовъ. (Гретцъ, Geschichte der Juden, B. III, s. 105; ср. s. 661), но проверить достовѣрность этого факта нѣтъ возможности.

5) Bell. jud. II, 8. 6.

своего паденія заключена въ тѣло, какъ въ темницу; освобождаемая смертью изъ этой темницы, она улетаетъ «въ высоту», что-бы наслаждаться безсмертіемъ, а тѣло, принадлежащее матери, разрушается. Посмертная участь душъ будетъ не одинакова: души праведныхъ будутъ находиться въ прекрасной странѣ по ту сторону океана, гдѣ не будутъ беспокоить ихъ ни дождь, ни снѣгъ, ни зной, и гдѣ непрерывно будетъ освѣжать ихъ тихій вѣтерокъ моря; души злыхъ будутъ обитать въ отдаленномъ мѣстѣ, гдѣ царятъ холодъ и мракъ, и гдѣ онѣ будутъ мучимы непрестанными мученіями ¹⁾). Наконецъ, изъ разсказа Іосифа можно заключать, что у ессеевъ было, повидимому, еще какое-то особенное ученіе объ ангелахъ, которому они придавали весьма важное значеніе, такъ какъ требовали отъ новопоступающихъ членовъ точнаго храненія его ²⁾).

Не вдаваясь пока въ подробное разсмотрѣніе и уясненіе этихъ отличительныхъ ученій, приписываемыхъ ессеямъ Іосифомъ Флавіемъ, замѣтимъ только, что всѣ они лежатъ, такъ сказать, на совѣсти самого Іосифа, и слѣдуетъ-ли считать ихъ за подлинно-есейскія, или-же нѣтъ—рѣшеніе этого зависитъ исключительно отъ такого или инаго взгляда на достовѣрность свидѣтельствъ этого іудейскаго историка вообще. Что касается насъ, то мы не находимъ возможнымъ безусловно довѣрять Іосифу въ данномъ случаѣ, на основаніяхъ, отчасти уже разъясненныхъ выше (въ первой главѣ), а отчасти имѣющихъ быть выясненными при дальнѣйшемъ изложеніи. Здѣсь-же считаемъ не лишнимъ замѣтить, что Филонъ въ обоихъ своихъ сочиненіяхъ, трактующихъ объ ессеяхъ, ничего не упоминаетъ ни объ ангелологіи ессеевъ, ни объ ихъ вѣрѣ въ судьбу и претензіяхъ на пророческій даръ, ни о томъ оригинальномъ ученіи о душѣ, какое приводится у Іосифа, и это молчаніе Филона, естественно, еще болѣе увеличиваетъ сомнѣніе въ полной достовѣрности въ данномъ случаѣ показаній Іосифа.

Таковы были учрежденія, обычая, нравственные идеалы и религіозныя воззрѣнія ессеевъ во времена Іосифа Флавія и Филона, т. е. въ первую половину I-го христіанскаго вѣка. Однако, какъ ни подробно говорятъ наши источники объ организациі есейскаго ордена, его ви́шнихъ учрежденіяхъ и обычаяхъ, тѣмъ не менѣе они не даютъ намъ никакихъ свѣдѣній ни о времени происхо-

¹⁾ Bell. jud. II, 8. 11.

²⁾ Bell. jud. II, 8. 7.

жденія ордена, ни о причинахъ, побудившихъ ессеевъ отдѣлиться отъ народнаго цѣлаго и организоватьъ въ особое общество; даже самое имя—«есеев», усвоенное этой сектѣ, не получаетъ для себя въ нашихъ источникахъ надлежащаго объясненія, такъ какъ въ нихъ не приводится еврейская форма этого наименованія, и потому оно остается вполне загадочнымъ ¹⁾. Историческія замѣчанія источниковъ, касающіяся секты ессеевъ, сводятся только къ нѣкоторымъ бѣглымъ указаніямъ относительно древности (объ этомъ говорятъ Филонъ, Іосифъ и Плиній) и судьбы всего ордена (Филонъ и Іосифъ), или отдѣльныхъ его членовъ (Іосифъ).

Всѣ источники согласно приписываютъ ессеюскому ордену большую древность; такъ, Плиній свидѣтельствуетъ, что есеем су-

1) Іосифъ обычно называетъ ессеевъ—'Εσσηνοί; это наименованіе онъ принимаетъ къ нимъ 14 разъ: (въ Antiqu. jud. XIII, 5. 9.—2 раза; XIII, 10. 6; XIII, 11. 2; XV, 10. 4; XV, 10. 5.—2 раза; XVIII, 1. 2; XVIII, 1. 5; Vita, cap. 2; Bell. jud. II, 8. 2; II, 8. 11; II, 8. 13 и V, 4. 2), но уже и у Іосифа встрѣчается также и другая форма имени, именно—'Εσσαίοι; [въ Antiqu. jud. XV, 10. 4; XVII, 13. 3; Bell. jud. I, 3. 5; II, 7. 3; II, 20. 4 и III, 2. 1], и эта послѣдняя форма всюду удерживается Филономъ какъ въ сочиненіи Qu. omn. prob. lib., такъ и въ его „Апологій“. Другіе древніе писатели также употребляютъ безразлично то ту, то другую форму: такъ, Порфирій [De abstinentia ab esu animal. IV, 11. и слѣд.] всегда пишетъ—'Εσσαίοι, хотя въ остальномъ онъ вполне слѣдуетъ Іосифу; напротивъ того Ипполитъ, при одинаковой зависимости отъ Іосифа, всегда употребляетъ—'Εσσηνοί; [Филосоφούμενα. IX, 18. 28 и др.]. Точно такъ-же Епифаній удерживаетъ наименованіе 'Εσσηνοί; [Панарій, стр. 65], а Егезиппъ—'Εσσαίοι; [см. Еусев. Hist. eccles. IV, 22]. Что касается Плинія, то онъ употребляетъ терминъ Εσσηνί [Hist. natur. V, 17]. Но чтѣ обозначаетъ собою та или другая форма наименованія и какому еврейскому слову она соответствуетъ, объ этомъ высказываются самыя разнообразныя догадки и даются самыя разнорѣчивыя объясненія, основанныя на многочисленныхъ и не всегда удачныхъ попыткахъ подыскать наиболее близкій еврейскій корень слова. Находили въ ессеяхъ то „врачей“ [מְרִיבֵי], производя наименованіе отъ глагола מְרִיב—лечить [Гр э р э р ъ. Philo and die alex. Theos. Bd. II, s. 341; Герц ф е л д ъ. Gesch. d. Volkes Israël. Bd. II, s. 371, 395, 397 и др.; Д е р е н е у р г ъ. Histoire de la Palestine. p. 170, 175, примѣч.; Г в й г ъ р ъ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. s. 126; К в й м ъ. Gesch. Jesu v. Nazara. Bd. I, s. 284 и др.];—то „послушниковъ“, или „слугъ Божіихъ“, производя отъ того-же корня, въ смыслѣ „служить“—פְּרָאֲבֵימִי, или-же отъ глагола פָּרַח—служить (Богу) [Э в а л ъ д ъ. Gesch. d. Volkes Israël. Bd. IV, s. 484]; то „кунающихся“ [מְרַחֲצֵי]—отъ арамейскаго מְרַחֵץ—купаться [Г р я т ъ. Geschichte d. Juden, Bd. III. s. 82, 468]; то „молчальниковъ“ [מְשִׁמְרֵי]—отъ שָׁמַר—молчать [Г о с т ъ. Gesch. d. Judenthums. s. 207]; то „прозорливцевъ“, или „пророковъ“ [מְרִיבֵי]—отъ רָאָה—видѣть [Г и л ь г е н ф е л д ъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 278]; то „чудотворцевъ“ (מְרַחֲצֵי) —отъ רָפָא—лѣчать [Ф р а н к е л ъ. Monatschr. für Gesch. und Wissensch. d. Judenth. VII, s. 272]; то, наконецъ, „благочести-

уществовали «въ теченіе многихъ тысячъ вѣковъ»¹⁾, а Филоны въ «Апологиі» основаніе ессейской секты приписываетъ Моисею, замѣчая, что законодатель изъ своихъ многочисленныхъ послѣдователей составилъ общество называющихся ессеями.²⁾ Само собою разумѣется, что этимъ свидѣтельствамъ Плинія и Филона нельзя придавать серьезнаго значенія: онѣ показываютъ только то, что оба писателя не знали ничего опредѣленнаго о времени возникновенія ессенизма и только слышали о глубокой древности этого послѣдняго.

Мало можетъ помочь дѣду и то загадочное замѣчаніе Филона³⁾, въ которомъ онъ, желая восхвалять добродѣтели ессеевъ и ихъ истинную свободу по природѣ, для подтвержденія своей мысли упоминаетъ о какихъ-то жестокихъ и лукавыхъ тиранахъ, которые «толпами приносили въ жертву своихъ подданныхъ», но нисколько не трогали ессеевъ и съ уваженіемъ относились

выхъ—отъ столь обычнаго въ сирійскомъ нарѣчій слова **κρη** [chase] = **τρη** (корень—**κρη**=confugere, прибѣгать, обращаться,—подразумѣвается, къ Богу. Г и т и г ъ. Gesch. d. Volkes Israël. Bd. II, s. 427; Лю ц и у с ъ. Der Essenismus. s. 89; Ш и р е р ъ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 601 и др.). Изъ всѣхъ приведенныхъ этимологій самую подходящую, по нашему мнѣнію, должна быть признана послѣдняя, такъ какъ она и соответствуетъ основному направленію ессейской секты, которое должно быть обозначено въ имени самой секты, и съ наибольшимъ удобствомъ можетъ быть примѣнена къ объясненію двойкой формы имени ессеевъ. Прилагательное **κρη** во множественномъ числѣ должно имѣть такія формы: casus absolutus—**κρη** [chasein]; casus emphatus—**κρη** [chasaia]. Изъ перваго легко могла произойти форма **ἑσσηνοί**, изъ втораго—**ἑσσαιοί**, а подобныя двойкія окончанія, какъ мы упоминали выше (стр. 69), были общепотребительными въ греческомъ языкѣ въ примѣненіи къ названіямъ варварскихъ народовъ и сектъ. Наконецъ, эта этимологія имени ессеевъ находитъ для себя нѣкоторое подтвержденіе и у Филона, который производитъ наименование **ἑσσαιοί** отъ греческаго слова **ἔσσει**, выражаясь такимъ образомъ: „διὰ λέξεως Ἑλληνικῆς παρώνομοι ἑσσηνοί“ [Qu. omn. prob. lib. II, 457], или: „τὸν λεγόμενον ἑσσηνοί τῶν Ἑσσαιῶν ἢ ἑσσηνῶν“ [ibid. II, 459], или еще: „καλοῦνται Ἑσσαιοί κατὰ τὴν ἑσσηνότητα, μοῖ δοκῶ, τῆς προσηγορίας ἀξιοῦσθαι“ [Apologia. II, 632]. Если и нельзя принимать за достовѣрное это мнѣніе Филона о тождествѣ имени ессеевъ съ словомъ **ἔσσει**, то во всякомъ случаѣ оно имѣетъ свое значеніе, поскольку содержитъ указаніе на то, что наименованіе секты имѣетъ ближайшую связь съ значеніемъ „благочестивый“. Всѣ высказанныя соображенія касательно послѣдней этимологій къ остальнымъ этимологіямъ, приведеннымъ выше непримѣнимы, а потому эти послѣднія и не могутъ быть признаны правдоподобными.

¹⁾ „Per saeculorum millia“. Hist. natur. Lib. V, cap. 17.

²⁾ „Μορίους δὲ τῶν γυναικῶν ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωμίαν, οἷ καλοῦνται Ἑσσαιοί“. Εὐσέβ. Praepar. evang. VIII, 11. Α.

³⁾ Qu. omn. prob. lib. 878, D.

къ ихъ общественнымъ трапезамъ и общежитію ¹⁾). Не говоря уже о томъ, что такое милостивое отношеніе къ ессеямъ тирановъ, кто-бы они ни были, представляется вообще дѣломъ довольно сомнительнымъ, такъ какъ нельзя-же въ самомъ дѣлѣ объяснять его однимъ лишь уваженіемъ ихъ къ ессеискимъ трапезамъ,—замѣтимъ, что никакъ нельзя съ точностью дознать, о какихъ тиранахъ говоритъ Филонъ, и въ чемъ именно проявлялась ихъ благосклонность по отношенію къ ессеямъ. Если Кеймъ ²⁾ предполагаетъ видѣть здѣсь указаніе на іудейскаго царя Александра Іаннея (†78 г. до Р. Х.), то Люціусъ ³⁾, на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ второй книги Маккавейской ⁴⁾, сопоставленныхъ съ свидѣтельствами Іосифа, приводитъ, повидимому, болѣе убѣдительныя доказательства въ пользу того, что подъ этими тиранами нужно разумѣть іудейскихъ влaстителей—Антиоха Епифана (†164 г. до Р. Х.) и Ирода Великаго, а Оле ⁵⁾ пытался даже доказать, что въ этомъ отрывкѣ Филонова сочиненія идетъ рѣчь о римскихъ императорахъ христіанской эры. Если и не соглашаться съ этимъ послѣднимъ, произвольнымъ и крайне тенденціознымъ взглядомъ Оле, который считаетъ Филоновыхъ ессеевъ «за аскетовъ древне-христіанскаго времени» ⁶⁾, то во всякомъ случаѣ указанное замѣчаніе Филона имѣетъ весьма мало историческаго значенія, такъ какъ по сознанію самого Люціуса, представляется крайне невѣроятнымъ, чтобы Антиохъ Епифанъ былъ почитателемъ ессейскаго образа жизни. ⁷⁾

Нѣсколько большее значеніе имѣютъ тѣ историческія извѣстія объ ессеяхъ, какія находятся у Іосифа, хотя и этотъ писатель ничего не говоритъ намъ о происхожденіи ессенизма и не указываетъ точно времени его возникновенія. Онъ знаетъ только о глубокой древности этой секты, представляя эту послѣднюю существующею (наравнѣ съ фарисействомъ и саддукействомъ) «съ

1) «Πάντες... προσήνεχθησαν ἄδοντες αὐτῶν τὰ σσασίτια καὶ τὴν παντός λόγου κρείττονα κοινωνίαν». Qu. omn. prob. lib. 879, A.

2) Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 283.

3) Der Essenismus. s. 36—41.

4) 2 Мак. V, 11—12. 26; VII, 4. 35; IX, 5—7.

5) Jahrbücher für protest. Theologie 1887. Heft. 2. (Статья: Die Essäer des Philo), гдѣ авторъ пытается доказать, что разсказъ объ ессеяхъ въ сочиненіи Quod omn. prob. lib. не принадлежитъ Филону, а есть только позднѣйшая интерполляція.

6) О н л е, ibid. s. 380.

7) Лю ц и у с ъ. Der Essenismus. s. 39.

самых древнихъ временъ»¹⁾; въ томъ-же самомъ смыслѣ замѣчаетъ онъ нѣсколькими строчками ниже, что добродѣтели ессеевъ остаются одинаковыми «издревле.»²⁾ Впрочемъ, нѣкоторые изслѣдователи³⁾ хотятъ находить у Іосифа точное указаніе на время возникновенія есеейской секты въ томъ именно фактѣ, что онъ въ первый разъ упоминаетъ объ ессеяхъ⁴⁾ при разсказѣ объ іудейскомъ правитель Іонаванѣ (160—143 г. до Р. X.); предполагая, что Іосифъ въ этомъ случаѣ слѣдуетъ историческому порядку событій, они относятъ происхожденіе ессенизма къ срединѣ второго дохристіанскаго вѣка. Подобное предположеніе представляется довольно вѣроятнымъ, но все-же оно есть не болѣе, какъ только предположеніе, которое раздѣляется далеко не всѣми изслѣдователями⁵⁾, и во всякомъ случаѣ вышеуказанное мѣсто Іосифа—Antiqu. jud. XIII. 5. 9.—само по себѣ не можетъ еще служить вполне надежной и точной хронологической датой и исходной точкой опоры въ вопросѣ объ ессенизмѣ, а можетъ быть принимаемо во вниманіе только постольку, поскольку оно не будетъ противорѣчить другимъ историческимъ даннымъ и тѣмъ выводамъ, къ которымъ можно будетъ придти на основаніи тщательнаго изслѣдованія вопроса о происхожденіи ессенизма.

У Іосифа-же мы находимъ важное свидѣтельство о томъ, что ессеи, вопреки своему принципиальному отвращенію къ войнѣ, принимали однако участіе въ великомъ возстаніи іудеевъ противъ римлянъ⁶⁾, при чемъ они обнаружили великую силу духа, такъ какъ, не смотря на жестокія пытки со стороны враговъ, принуждавшихъ ихъ произнести хулу на законодателя Моисея, или-же вкусить запрещенной для нихъ пищи, ессеи оставались непоколебимы и съ радостью отдавали свою жизнь, «какъ-будто надѣясь, что она къ нимъ снова возвратится», замѣчаетъ Іосифъ⁷⁾.

1) „Ἐκ τῶν πάντων ἀρχαίων τῶν πατρίων“. Antiqu. jud. XVІІІ, 1. 2.

2) „Ἐκ παλαιῶν“. Antiqu. jud. XVІІІ, 1. 5.

3) Напр., Г р к т з. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 650; К в ѣ м з. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 283 и др.

4) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

5) Для примѣра укажемъ на Н и к о л я, по мнѣнію котораго „ессенизмъ образовался въ концѣ царствованія Іоанна Гиркана († 105 г. до Р. X.), или даже при сынѣ его Аристоулу († 104 г. до Р. X.). Des doctr. religieuses des Juifs. s. 106, и на Г е р ц ф е л д а, который относитъ основаніе есеейской секты къ 220 г. до Р. X. Geschichte des Volkes Israel. II, s. 368.

6) Bell. jud. II, 8. 10. Ср. Bell. jud. II, 20. 4 и III, 2. 1.

7) Bell. jud. II, 8. 10.

Остальные историческія замѣчанія Іосифа касаются судьбы отдѣльныхъ лицъ есеейскаго ордена. Такъ, въ *Bell. jud. I. 3. 5.* и въ *Antidu. jud. XIII, 11. 2.* Іосифъ сообщаетъ разсказъ о нѣкоторомъ есееѣ Іудѣ, предсказавшемъ Антигону смерть отъ руки его брата, царя Аристовула. Съ подобнымъ-же предсказаніемъ мы встрѣчаемся въ *Antiqu. jud. XV. 10. 5*, гдѣ есеей Манаимъ возвѣщаетъ мальчику Ироду его будущее восшествіе на престолъ. вслѣдствіе чего Иродъ, достигши царской власти, съ большимъ уваженіемъ, какъ свидѣтельствуемъ Іосифъ, относился къ есееямъ и даже освободилъ ихъ отъ вѣрноподданнической присяги¹⁾. На конецъ, въ *Antiqu. jud. XVII, 13. 3.* выводится есеей Симонъ. въ качествѣ удачнаго истолкователя сна царю Архелаю—преемнику Ирода. Если мы ко всему этому прибавимъ, что Іосифъ упоминаетъ еще²⁾ о нѣкоемъ Іоаннѣ Есееянинѣ, который во время борьбы съ римлянами состоялъ предводителемъ одного изъ народныхъ ополченій и въ одномъ бою поплатился своею жизнью. то этимъ мы исчерпаемъ всѣ тѣ историческія замѣчанія о сектѣ есееевъ, какія только можно найти въ произведеніяхъ Іосифа.

Изъ представленныхъ замѣчаній Іосифа, касающихся судьбы отдѣльныхъ лицъ есеейскаго ордена, наибольшее значеніе принадлежитъ. безспорно, его разсказу объ Іудѣ потому, во-первыхъ, что этотъ разсказъ всѣ изслѣдователи ессенизма единогласно признають³⁾ однимъ изъ самыхъ достовѣрныхъ слѣдовъ существованія этой секты еще въ концѣ II-го дохристіанскаго вѣка⁴⁾; а во-вторыхъ—потому, что нѣкоторые изъ изслѣдователей (Целлеръ, Кеймъ, Липсіусъ и др.) хотятъ обосновать на этомъ разсказѣ свое мнѣніе, о томъ, что въ ессенизмѣ первоначально не было-де такого рѣшительнаго разрыва съ національнымъ культомъ, какой замѣтенъ во времена

1) *Antiqu. jud. XV, 10. 4—5.*

2) *Bell. jud. II, 20. 4; III, 2. 1—2.*

3) Достойно замѣчанія, что даже столь скептической Оле, который въ своемъ стремленіи видѣть на каждомъ шагѣ въ сочиненіяхъ Филона и Іосифа вѣдшія интерполяціи дошелъ даже до отрицанія подлинности разсказовъ Іосифа объ есееяхъ, содержащихся въ *Bell. jud. II, 8. 2—13* и *Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.* (см. его статью: „Die Essener“ въ *Jahrbücher für protest. Theologie. 1888. Heft 2, s. 224* и сл.),—даже онъ, говоримъ мы, признаетъ подлинность и важность этого мѣста (*Antiqu. jud. XIII, 11. 2.*) для исторіи ессенизма. *Ibid. Heft 3, s. 373, 379* и др.

4) Ибо смерть Аристовула, по приказанію котораго былъ убитъ Антигонъ, относятся обыкновенно къ 104 г. до Р. X. (см. III и р к р в. *Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 117*), или-же къ 106 г. (К ѣ ѣ м в. *Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 283* и др.)

Фигиона и Иосифа, и что «вообще отношеніе ессеевъ къ господствующимъ партіямъ было-де вначалѣ менѣе натянутымъ»¹⁾). Названные ученые въ подтвержденіе своего мнѣнія указываютъ на слѣдующія слова Иосифа объ Іудѣ: «ἐπεὶ δὲ τὸν Ἀντίγονον ἐθάσαστο παρόντα διὰ τοῦ ἱεροῦ»²⁾), заключаая отсюда, что ессеи во времена Аристотула еще посѣщали-де храмъ³⁾), и что «знаменитые учителя ихъ, какъ Іуда, находились-де тогда съ своими учениками во дворахъ храма, котораго позднѣе они уже избѣгаютъ»⁴⁾). Однако приведенныя слова Иосифа еще не могутъ быть толкуемы единственно въ томъ смыслѣ, будто есσει Іуда находился во дворѣ храма, или будто онъ сидѣлъ даже въ самомъ храмѣ, тѣмъ болѣе, что въ параллельномъ мѣстѣ, именно въ Antiqu. jud. XIII, 11, 2, гдѣ Иосифъ вторично рассказываетъ объ этомъ случаѣ, прямо сказано: «Ὡς τὸν Ἀντίγονον παρόντα τὸ ἱερόν», т. е. «когда Іуда увидѣлъ Антигона, *идущаго мимо храма*» и т. д. Наконецъ, если-бы и допустить, что Иосифъ, дѣйствительно, желалъ своими словами указать на присутствіе Іуды въ храмѣ (или во дворѣ храма), то, по справедливому замѣчанію Люціуса, «это еще нисколько не доказывало-бы исторической достовѣрности факта, такъ какъ очевидно, говоритъ онъ, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ совершенно свободною композиціею Иосифа,—композиціею, достоинство которой Целлеръ прекрасно оцѣнилъ словами: «само собою разумѣется, что было-бы крайне сомнительно много основывать на такой невѣроятной легендѣ»⁵⁾), вслѣдствіе чего тѣмъ сомнительнѣе основывать цѣлую теорію на одномъ только словѣ (и притомъ совершенно ослабленномъ чрезъ Antiqu. jud. XIII, 11, 2) этой невѣроятной легенды въ доказательство того, что ессеи вначалѣ не держались вдали отъ храма»⁶⁾).

Нѣкоторые изслѣдователи⁷⁾), основываясь на случайномъ

1) Целлеръ. Die Philosophie der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 286.

2) Bell. jud. I, 8. 5.

3) Целлеръ. Op. cit. s. 286. Ср. также О н л к. Jahrb. für protest. Theologie. 1888. Heft 3. s. 379.

4) Клеймъ. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 284.

5) Целлеръ. Въ журналѣ „Theologische Jahrbücher“. 1856. s. 405.

6) Люціусъ. Der Essenismus. s. 44.

7) Клеймъ. Geschichte Jesu. Bd. I, s. 284; Гаусратъ. Neutestam. Zeitgesch., Bd. I, s. 221; Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 178. Последние два ссылаются при этомъ на Mischna Chagiga, II, 2, гдѣ упоминается нѣкій Мананъ въ качествѣ члена синедриона.

тождествѣ именъ и на свидѣтельствѣ Іосифа ¹⁾ о почетѣ, оказанномъ Иродомъ ессею Манайму, высказали было догадку, что этотъ именно ессей находился при Иродѣ во главѣ управленія и былъ даже членомъ синедріона; а Гарнишмахеръ ²⁾ дошелъ даже до столь смѣлаго—что-бы не сказать болѣе—предположенія, что въ ессейскомъ истолкователѣ Архелаева сна—Симонѣ ³⁾ хотѣлъ видѣть не кого иного, какъ именно Симеона Богопринца, о которомъ упоминаетъ св. евангелистъ Лука ⁴⁾. Очевидно, подобныя невѣроятныя предположенія ⁵⁾ не имѣютъ никакого серьезнаго научнаго значенія и нисколько не могутъ служить къ выясненію исторіи ессенизма.

Итакъ, что могутъ дать намъ приведенныя историческія замѣчанія нашихъ источниковъ для правильнаго сужденія о происхожденіи и сущности ессенизма? Если не считать нѣкоторыхъ немногихъ, болѣе или менѣе несомнѣнныхъ, хронологическихъ указаній, сообщаемыхъ намъ Іосифомъ, то историческое пріобрѣтеніе изъ всѣхъ этихъ замѣтокъ, скажемъ мы словами Люціуса ⁶⁾, оказывается весьма незначительнымъ; изъ нихъ мы узнаемъ только, что еще во второмъ дохристіанскомъ вѣкѣ ессей занимались искусствомъ предсказанія, что они покрайней мѣрѣ въ концѣ послѣдняго и въ началѣ перваго вѣка находились въ большомъ уваженіи у сильныхъ міра и, наконецъ, что они принимали участіе въ войнѣ противъ римлянъ. Напротивъ того, изъ всѣхъ этихъ замѣчаній нельзя позаимствовать ни одного опредѣленнаго указанія, которое могло-бы пролить свѣтъ на самое происхожденіе ессейской секты, или на тѣ измѣненія, которыя во время по крайней

1) Antiqu. jud. XV, 10. 5.

2) Гарнишмахер. De essendorum apud Judaeos societate. Bonn 1866. s. 10.

3) Antiqu. jud. XVII, 13. 3.

4) Лк. II, 25.

5) Противъ Гарнишмахера говоритъ уже одно то, что ессей въ началѣ I-го вѣка, согласно прямому свидѣтельству Іосифа и Филона, несомнѣнно, были уже отлучены отъ храма (или-же сами рѣшительно держались вдали отъ него); а что касается предположенія Кейма и другихъ, то въ Antiqu. jud. XV, 10. 5. говорится только о томъ, что „Иродъ, вступивши на престолъ, призвалъ къ себѣ ессея Манайма и спросилъ его: какъ долго продолжится его царствованіе? И хотя Манаймъ [сначала молчалъ, а потомъ не сказалъ ничего опредѣленнаго о числѣ лѣтъ его жизни, тѣмъ не менѣе Иродъ далъ ему правую руку и отпустилъ его“. Очевидно, здѣсь нѣтъ и намёка на то, чтобы Манаймъ находился во главѣ управленія, или же быть членомъ синедріона.

6) Der Essenismus. s. 42.

нѣрѣ двухсотлѣтняго существованія ессеевъ необходимо должны были произойти въ ихъ средѣ». Такимъ образомъ причины происхожденія и внутренняя исторія ессейской секты не могутъ быть выяснены непосредственно изъ свидѣтельствъ нашихъ источниковъ, каковое обстоятельство и вызвало со стороны ученыхъ изслѣдователей цѣлый рядъ разнообразныхъ гипотезъ относительно этого, къ разбору которыхъ мы теперь и переходимъ.



ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ различныхъ системъ греческой философіи.

Въ ессенизмѣ есть много темныхъ и неясненныхъ пунктовъ, которые при наличности тѣхъ историческихъ данныхъ объ этой сектѣ, какими располагаетъ наука въ настоящее время, не могутъ быть освѣщены въ такой степени, что-бы болѣе не вызывать уже никакихъ сомнѣній и недоумѣній. Не извѣстны съ точностью ни причины возникновенія есейской секты, ни время ея происхожденія, ни внутренняя исторія ея, ни принципы, опредѣляющіе собою особенный образъ жизни ессеевъ и постепенный ходъ развитія ессенизма, ни даже самое имя ессеевъ, которое вызвало многочисленныя толкованія, такъ какъ неизвѣстна еврейская форма этого имени. Безспорно однако-же, что въ ряду вопросовъ объ ессенизмѣ самымъ важнымъ является вопросъ о происхожденіи этой секты. То великое значеніе, какое имѣеть при изслѣдованіи ессенизма рѣшеніе этого вопроса, понятно само собою: потому что, коль скоро съ точностью опредѣлены будутъ причины происхожденія ессенизма, выяснены мотивы его отдѣленія отъ общества іудейскаго, обозначены вліянія, которымъ, быть можетъ, онъ подвергался,—словомъ, коль скоро указанъ будетъ (позволимъ себѣ такъ выразиться) «raison d'être» его существованія, тогда легко станутъ понятными всѣ особенности ессенизма, отличающія его отъ традиціоннаго іудейства, и сама собою выяснится его сущность. Неудивительно поэтому, что ученые, стремясь постигнуть сущность ессенизма, всегда главное вниманіе свое сосредоточивали на выясненіи причинъ его происхожденія, пытались указать какъ въ самомъ іудействѣ, такъ и

вѣ его. тѣ факторы, подъ вліяніемъ которыхъ, по ихъ мнѣнію, могла получить свое начало эта загадочная іудейская секта.

Однако, такъ какъ главные источники нашихъ свѣдѣній объ ессеяхъ, сочиненія Іосифа Флавія, Филона и Плинія, ничего, какъ мы видѣли, не говорятъ намъ о причинахъ происхожденія и внутренней исторіи ессеѣйской секты, то этимъ самымъ былъ открытъ полный просторъ для произвольныхъ комбинацій и разнаго рода субъективныхъ предположеній всѣмъ тѣмъ ученымъ, которые занимались изслѣдованіемъ ессенизма. Преслѣдуя тайную или явную тенденцію какой-либо школы, они открывали источники ессенизма тамъ, гдѣ имъ больше нравилось, при чемъ, за неимѣніемъ вполнѣ достаточныхъ аргументовъ въ защиту своего мнѣнія, они нерѣдко прибѣгали къ явному извращенію фактовъ и тенденціозному преувеличенію показаній источниковъ ¹⁾). Благодаря этимъ причинамъ, едва-ли можно указать въ ессенизмѣ какой-либо другой вопросъ, который подвергался-бы болѣе разнообразнымъ истолкованіямъ и спорамъ, чѣмъ вопросъ о происхожденіи ессеѣйства; явилось множество самыхъ противорѣчивыхъ и взаимно другъ-друга исключającychъ теорій о происхожденіи ессенизма. краткій перечень которыхъ мы представили уже во Вве-

1) Такъ, напр., такъ называемая новотюбингенская школа, и въ особенности главный представитель ея—Ф. Хр. Бауръ, поставлявшій происхожденіе христіанства въ зависимость отъ вліянія языческаго эллинизма, для подкрѣпленія этого своего мнѣнія находилъ самымъ подходящимъ поставять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ греческой философіи, усматривая въ этой сектѣ одинъ изъ важѣйшихъ „каналовъ“, чрезъ который проникало въ іудейство греческое александрійское образованіе. (Бауръ. *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie*. Leipzig. 1876. s. 216 и мн. др. соч. Ср. также Целлеръ. *Die Philosophie der Griechen*. В. III, Abth. II, s. 298, zweite Auflage). Этотъ взглядъ на происхожденіе ессенизма и его роль во всемірной исторіи раздѣляетъ также и Герреръ, усиливашійся доказывать, что такіа важѣйшія истины христіанской религіи, какъ догматы о тринитности Божества, Боговоплощеніи и др., первоначально выработались въ ессеѣйствѣ подъ вліяніемъ греческой философіи и отсюда уже перешли-де въ христіанство Герреръ. *Geschichte der christl. Kirche*. Bd. I, s. 120, 123, 128, 130, 133, 146—147), и согласно этой точкѣ зрѣнія заявляющей, что „ессы суть проводники, чрезъ которые александрійская теософія впервые была пересажена на палестинскую почву“. (*Philo und die alex. Theosophie*. Bd. II. s. 356). Съ другой стороны, многіе изслѣдователи, утверждающіе, яко-бы на развитіе христіанской религіи значительное вліяніе оказалъ буддизмъ, въ свою очередь связующимъ звеномъ между этими двумя религіями поставляютъ также ессенизмъ, пытаясь объяснить происхожденіе этого послѣдняго распространеніемъ въ Палестинѣ идей буддизма. (Цитаты см. ниже въ четвертой главѣ).

деніи. Тамъ-же мы сказали, что всѣ эти теоріи удобно могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ группамъ: одну изъ нихъ составляютъ теоріи, въ которыхъ утверждается существованіе въ эссенцизмѣ языческихъ элементовъ и доказывается его иноземное происхожденіе, а другую—теоріи, выводящія эссенцизмъ изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самого іудейскаго народа.

Обращаясь теперь къ изложенію и разбору теорій перваго рода, мы должны прежде всего отмѣтить то, что ученые, видящіе въ эссенцизмѣ слѣды языческихъ вліяній, далеко не согласны между собою въ указаніи того источника, откуда, по ихъ мнѣнію, заимствованы присущіе эссенцизму языческіе элементы. По мнѣнію однихъ (Гильгенфельда¹⁾, Клеменса, Лилли, Бунзена и др.), эссенцизмъ образовался подъ вліяніемъ языческихъ религій Востока—парсизма и буддизма; по мнѣнію другихъ (Люттербека, Гфррера, Дэне, Герцфельда, Целлера, Мангольда, Фридендера и др.), онъ есть продуктъ смѣшенія идей греческой философіи, въ частности, древне-пифагорейскихъ и платоническихъ идей, съ іудейскимъ религіознымъ міросозерцаніемъ. Такъ какъ подобное смѣшеніе впервые произошло въ Египтѣ, гдѣ оно выразилось въ такъ называемой іудео-александрійской религіозной философіи, то потому почти всѣ защитники этого послѣдняго мнѣнія считаютъ именно Египетъ родиной эсейства²⁾ и поставляютъ эссенцизмъ въ тѣсную связь съ образовавшейся тамъ, подъ вліяніемъ этой философіи, сектой ѳерапевтовъ³⁾.

Нѣсколько отличается отъ этого взгляда мнѣніе Люттербека, который, хотя также производитъ отождествляемыя имъ секты эссеевъ и ѳерапевтовъ изъ смѣшенія языческихъ и іудейскихъ воззрѣній, однако не поставляетъ происхожденія ихъ въ непосредственную зависимость отъ религіозной философіи александрій-

1) Который, впрочемъ, неоднократно мѣнялъ свои воззрѣнія относительно даннаго предмета, какъ объ этомъ мы говорили во Введеніи.

2) Исключеніе составляетъ Целлеръ, который въ послѣднемъ (третьемъ) изданіи своего сочиненія: *Die Philosophie der Griechen*, вопреки выказанному имъ раньше мнѣнію, называетъ Палестину родиной эсейства. (Bd. III, Abth. II, s. 333. Leipzig, 1881).

3) ѳерапевты представляли изъ себя не менѣе эссеевъ загадочное общество іудейскихъ отшельниковъ, жившихъ въ Египтѣ; единственное описаніе этой секты оставлено намъ Филономъ въ сочиненіи: *De vita contemplativa* (Περὶ βίωσιν ὁρασητικῆν); Edit. Francofurti, 889 и слѣд.

скихъ иудеевъ, потому что приписываетъ этимъ сектамъ гораздо большую древность¹⁾ и даже допускаетъ вліяніе ихъ на развитіе этой послѣдней²⁾. Для объясненія эссенизма Люттербекъ обращается къ древнему пифагорейству и, находя мнимое согласіе между этими двумя явленіями, пытается доказать, что въ эссенизмѣ произошло именно «почти полное сліяніе иудейства и пифагорейства»³⁾.

Такъ какъ одни изъ защитниковъ греко-александрійскаго происхожденія эссенизма (Гфререръ, Дане) принимаютъ, можно сказать, за аксіому родство эссенизма съ древне-греческой языческой философійю, не приводя въ подтвержденіе этого никакихъ специальныхъ и основательныхъ доказательствъ, а другіе (Мангольдъ, Герцфельдъ) прямо находятъ въ эссеиствѣ элементы пифагорейства, проникшіе будто-бы туда чрезъ посредство александрійцевъ, то поэтому мы и обратимся прежде всего къ разбору гипотезы Люттербека, такъ сильно настаивающаго на зависимости эссенизма отъ древняго пифагорейства.

Свою гипотезу Люттербекъ излагаетъ въ сочиненіи подъ заглавіемъ: «Die Neutestamentliche Lehrbegriffe» (Mainz. 1852), Bd. I, ss. 270—293. Выписавъ прежде всего тѣ немногія историческія извѣстія о судьбѣ эссейскаго ордена и отдѣльныхъ его членовъ, какія находятся у Іосифа и у Филона, Люттербекъ вполне справедливо замѣчаетъ: «какъ, въ какое время и въ какой странѣ возникъ этотъ орденъ, пришелъ-ли онъ изъ Палестины въ Египетъ, или изъ Египта въ Палестину,—объ этомъ умалчиваютъ оба историка». Но нисколько не смущаясь этимъ молчаніемъ писателей—современниковъ эссеиской секты, Люттербекъ находитъ возможнымъ точно указать родину эссеиства. «Тѣмъ не менѣе, продолжаетъ онъ, *нельзя сомнѣваться*, что Египетъ былъ его (эссеиства) родиной»⁴⁾. Въ качествѣ аргументовъ для такого категорическаго заявленія Люттербекъ указываетъ на природу египетской страны, сильное развитіе въ Египтѣ жреческихъ обществъ и процвѣтаніе наукъ и искусствъ; но, помимо этихъ общихъ соображеній, убѣдительнѣйшее и неопровержимѣйшее доказательство

1) Время возникновенія эссейскаго ордена Люттербекъ относитъ къ первой половинѣ II-го дохристіанскаго вѣка, ссылаясь на первое упоминаніе Іосифа (Antiqu. jud. XIII, 5. 9) объ эссеяхъ при Іонаванѣ, т. е. около 150 г. до Р. X. Die Neutestam. Lehrbegriffe von L u t t e r b e c k. Mainz. 1852. B. I, s. 276.

2) Л ю т т е р б е к ъ. Op. cit. Bd. I, s. 293; 392 и др.

3) Л ю т т е р б е к ъ. Op. cit. Bd. I, s. 291.

4) Л ю т т е р б е к ъ. Op. cit. Bd. I, s. 275.

своего мнѣнія Люттербекъ видитъ въ слѣдующемъ: «въ ессенизмѣ, говоритъ онъ, какъ это вѣрно подмѣтили еще Филонъ и Иосифъ (и что впереди подтвердится для насъ самымъ убѣдительнымъ образомъ), *іудейство является тѣсно соединеннымъ съ пифагорействомъ*, а это нигдѣ въ иномъ мѣстѣ не могло произойти, какъ только въ Египтѣ, такъ какъ именно здѣсь іудеи входили въ сношенія съ греками, заимствуя у нихъ ближайшее знакомство съ греческою наукой»¹⁾. Эта громкая тирада, заключающая въ себѣ, по мысли Люттербека, главное доказательство египетскаго происхожденія ессенизма, составляетъ основное положеніе всей гипотезы Люттербека.

Какія-же «убѣдительнѣйшія» доказательства приводитъ Люттербекъ въ подтвержденіе высказаннаго имъ положенія о мнимой связи ессейства съ древне-пифагорейскою философіей? Какимъ путемъ приходитъ онъ къ уясненію того, что именно и какимъ образомъ соединилъ въ себѣ ессенизмъ изъ элементовъ, заимствованныхъ имъ изъ іудейства и пифагорейства? Приемъ, употребленный въ данномъ случаѣ Люттербекомъ, очень простъ и незамысловатъ: совершенно произвольно предположивши напередъ тождество ессеевъ и еерапевтовъ и происхожденіе первыхъ отъ послѣднихъ²⁾, онъ представляетъ подробное описаніе обычаевъ, учреждений и воззрѣній этихъ (какъ увидимъ ниже—различныхъ) сектъ, слѣдуя, повидимому, Иосифу и Филону, но излагая ихъ показанія подъ угломъ своей предвзятой точки зрѣнія; и какъ только въ этомъ описаніи случайно встрѣтится ему пунктъ, имѣющій хотя-бы самую отдаленную аналогію съ тѣмъ, что извѣстно о Пифагорѣ или пифагорейскихъ союзахъ, Люттербекъ тотчасъ-же въ своихъ подстрочныхъ къ тексту примѣчаніяхъ отмѣчаетъ это согласіе, ограничиваясь при этомъ только такими краткими фразами: «подобное находимъ и у Пифагора»; точно такъ-же (учить) и Пифагоръ»; «это было и у пифагорейцевъ» и т. д. въ томъ-же родѣ. Въ этомъ и состоятъ вся сила тѣхъ «вполнѣ убѣдительныхъ» доказательствъ, какія Люттербекъ обѣщалъ привести въ

1) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 276.

2) Совершенно произвольно,—такъ какъ онъ не приводитъ никакихъ доказательствъ въ подтвержденіе этого тождества, ограничиваясь только слѣдующимъ голословнымъ и, какъ увидимъ ниже, совершенно несогласнымъ съ истинной замѣчаніемъ: „все то, что Филонъ говоритъ объ египетскихъ еерапевтахъ *самымъ точнымъ образомъ* (?) согласуется съ тѣмъ, что Иосифъ рассказываетъ о палестинскихъ ессеяхъ“. Op. cit. Bd. I, s. 275.

пользу пифагорейскаго происхожденія эссенизма. Этими доказательствами, какъ оказывается, служатъ *нѣкоторыя* черты сходства, какія по его мнѣнью, можно усматривать между эссенизмомъ и пифагорействомъ, и на этихъ-то немногихъ, глухо отмѣченныхъ и не приведенныхъ даже въ систему, а разбросанныхъ въ разныхъ мѣстахъ его описанія, аналогіяхъ основана вся аргументація Люттербека, служащая опорой всей его гипотезы.

Безспорно, что посредствомъ такого приѣма, какой употребилъ Люттербекъ, легко можно найти извѣстное число сходствъ между эссенизмомъ и пифагорействомъ, равно какъ и между другимъ какимъ-либо обществомъ или сектой, такъ какъ и самыя разнохарактерныя явленія, общества, доктрины или системы всегда могутъ имѣть между собою что-либо аналогичное; но вопросъ только въ томъ, можно-ли признавать достаточно убѣдительными доказательства, состоящія изъ однихъ только случайно открытыхъ и притомъ рѣшительно неразъясненныхъ аналогій, что-бы на основаніи ихъ тотчасъ-же дѣлать заключенія о взаимной связи и зависимости сравниваемыхъ явленій? И затѣмъ, можно-ли считать вполне состоятельною въ научномъ отношеніи ту гипотезу, которая основывается только лишь на подобныхъ аналогіяхъ, не принимая въ расчетъ остальныхъ сторонъ предмета или явленія? А между тѣмъ это именно мы видимъ въ гипотезѣ Люттербека. Этотъ ученый, кратко указывая при описаніи эссеиства нѣкоторыя частныя черты сходства его съ пифагорействомъ, обходитъ молчаніемъ такіе вопросы, которые невольно возникаютъ въ умѣ читателя при чтеніи его теоріи и которые ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть оставлены безъ отвѣта. Слѣдующихъ, напр., вопросовъ: что побудило іудеевъ усвоить себѣ нѣкоторые изъ обычаевъ и воззрѣній пифагорейцевъ? какъ тотъ или другой пунктъ сходства относится къ общему характеру эссеиства? какъ при нѣкоторомъ сходствѣ могли произойти и весьма существенныя различія между эссеями и пифагорейцами? какимъ образомъ вообще эссенизмъ соединилъ въ себѣ столь разнородные элементы, заимствованные имъ, по мнѣнью Люттербека, изъ іудейства и пифагорейства?—этихъ вопросовъ названный ученый совсѣмъ не рѣшаетъ, сознавая, вѣроятно, непригодность своей гипотезы для объясненія всего этого¹⁾.

1) Люттербекъ хотя и ставитъ послѣдній изъ приведенныхъ вопросовъ, внося къ изложенію своей гипотезы, [Op. cit. s. 276], но онъ такъ и остается открытымъ вопросомъ, не получающимъ никакого рѣшенія.

Вслѣдствіе этого существеннаго пробѣла въ изложеніи теоріи Люттербека обнаруживаются странныя метаморфозы: эссеи попеременно являются тамъ то ревностными послѣдователями Пифагора, въ нѣкоторыхъ случаяхъ гораздо строже и послѣдовательнѣе проводившими въ жизнь его философскія положенія и воззрѣнія, чѣмъ даже ближайшіе ученики этого философа, то — истыми іудеями, благоговѣющими предъ именемъ и авторитетомъ Моисея и строго исполняющими постановленія его закона, такъ что рѣшительно нельзя опредѣлить, въ чемъ-же заключается болѣе важная сторона эссенизма, и въ чемъ нужно видѣть истинную сущность этой загадочной секты, являющейся въ представленіи Люттербека какою-то пестрою смѣсью самыхъ разнородныхъ элементовъ безъ всякаго объединяющаго ихъ принципа. Не говоримъ уже о томъ, что при всемъ этомъ вопросъ о причинахъ возникновенія эссеизма отходить у Люттербека совершенно на задній планъ, такъ какъ, увлекшись своими аналогіями, этотъ ученый вовсе и не останавливается на выясненіи этого вопроса.

Но обратимся къ тѣмъ аналогіямъ, или чертамъ сходства, на которыхъ Люттербекъ построилъ всю свою гипотезу и которыя, по его мнѣнію, вполне убѣдительно доказываютъ зависимость эссеизма отъ древняго пифагорейства. На самомъ дѣлѣ аналогій эти, какъ это мы сейчасъ увидимъ, по существу своему далеко не таковы, что-бы онѣ могли служить той цѣли, для какой назначаетъ ихъ Люттербекъ, т. е. что-бы онѣ непременно заставляли заключать о прямомъ вліяніи пифагорейской философіи на возникновеніе и развитіе эссенизма. Однѣ изъ этихъ аналогій совершенно невѣрны, какъ не заключающія въ себѣ дѣйствительныхъ чертъ сходства, другія — слишкомъ преувеличенны и натянуты, третьи, и именно тѣ, которыя относятся собственно къ ѳерапевтамъ, а не къ эссеямъ, совершенно не подходящи въ данномъ случаѣ вслѣдствіе того, что полное отождествленіе эссеевъ и ѳерапевтовъ представляется фактомъ крайне сомнительнымъ¹⁾. Остается такимъ образомъ только самое незначительное число аналогій, которыя отмѣчаютъ дѣйствительныя черты сходства, но и для объясненія этихъ послѣднихъ вовсе нѣтъ нужды обращаться къ пифагорейству. Все сказанное нами постараемся сейчасъ-же выяснитъ на дѣлѣ.

1) Въ виду сказаннаго мы считаемъ совершенно излишнимъ въ дальнѣйшемъ изложеніи своемъ останавливаться на разборѣ этихъ послѣднихъ аналогій.

1. Однимъ изъ первыхъ пунктовъ, долженствующихъ, по мысли Люттербека, доказывать родство эссенизма съ пифагорействомъ, выставляется *безбрачіе*. Безспорно, что отверженіе брака—черта вообще довольно характерная и знаменательная, и эссеи, дѣйствительно, въ этомъ отношеніи рѣзко отличались отъ своихъ единовѣрцевъ, но дѣло въ томъ, что Пифагоръ, какъ этого не могъ не признать и самъ Люттербекъ¹⁾, вовсе не заповѣдывалъ безбрачія, такъ какъ и самъ онъ былъ женатъ и имѣлъ семейство²⁾. Такимъ образомъ, гдѣ же здѣсь отверженіе брака? Правда, Люттербекъ указываетъ далѣе на то, что «Пифагоръ по крайней мѣрѣ сильно настаивалъ на воздержаніи отъ половыхъ наслажденій», и что отсюда-де могло выродиться эссеическое безбрачіе³⁾, но онъ, вѣроятно, и самъ сознавалъ всю слабость этого аргумента, такъ какъ тутъ-же ссылается еще на позднѣйшихъ пифагорейцевъ, и въ частности на Аполлонія Тианскаго, жившаго въ I-мъ вѣкѣ по Р. Х., которые-де «также рекомендовали безбрачіе»; но все это нисколько не можетъ убѣдить насъ въ томъ, что-бы эссеи отступили въ этомъ случаѣ отъ прямого требованія закона Моисеева единственно лишь въ угоду тому, что-бы послѣдовать совѣтамъ Пифагора. Если и относительно дѣйствительныхъ пифагорейцевъ, возобновившихъ въ I-мъ вѣкѣ по Р. Х. ученіе и образъ жизни Пифагора, трудно доказать, что-бы они вообще вели безбрачную жизнь⁴⁾, то тѣмъ болѣе сомнительно, что-бы іудеи заповѣдь Пифагора о воздержаніи отъ чувственныхъ наслажденій возвели въ принципъ безбрачія, не смотря на противорѣчіе этого послѣдняго требованія своей религіи. По истинѣ, эти іудеи, образовавшіе секту эссеевъ, были-бы въ данномъ отношеніи болѣе послѣдовательными учениками Пифагора и болѣе строгими исполнителями его ученія, чѣмъ сами пифагорейцы! Наконецъ, если взять еще во вниманіе, что въ общество, основанное Пифагоромъ, допускались также и женщины⁵⁾, а эссеи, по крайней мѣрѣ без-

1) Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 278.

2) Diog. Laert. VIII, 42. См. у Люттербека, *ibid.*

3) Люттербекъ. *Op. cit.* Bd. I, s. 278.

4) Безбрачіе у новопифагорейцевъ являлось только необыкновеннымъ подвигомъ отдѣльныхъ лицъ. (См. Целлеръ. *Die Philosophie der Griechen*. Bd. III, Abth. II, s. 330). Біографъ Аполлонія Тианскаго (*Philostratus*. I, 15. См. у Целлера, *ibid.* s. 157), прославляя его дѣвство, видитъ въ этомъ подвигѣ нечто особенно выдающееся.

5) Diog. Laert. VIII, 41; Порфир. *Vita Pythag.* 19. См. у Люттербека *op. cit.* s. 278.

брачные, составлявшіе большинство, вовсе исключали ихъ ¹⁾, то невольно возникаетъ вопросъ, не больше-ли на самомъ дѣлѣ замѣчается въ этомъ пунктѣ различія между есеействомъ и пифагорействомъ, чѣмъ дѣйствительнаго сходства?

2. Люттербекъ усматриваетъ далѣе сходство между ессеями и пифагорейцами также и въ ихъ *дѣленіи на классы*. «Пифагорейцы дѣлились на акусматиковъ и математиковъ, говоритъ онъ, и этому, кажется, точно соотвѣтствуетъ указываемое Іосифомъ дѣленіе ессеевъ на младшихъ и старшихъ» ²⁾. Не говоря уже о томъ, что подобная аналогія, если-бы она и была справедливой, слишкомъ малозначительна, что-бы что-либо доказывать, замѣтимъ, что самъ Люттербекъ за три строчки до этого приводитъ прямое свидѣтельство Іосифа о дѣленіи ессеевъ по продолжительности ихъ подвига на *четыре* класса, и только для того, что-бы провести свою аналогію съ пифагорейцами, онъ навязываетъ Іосифу дѣленіе ессеевъ на старшихъ и младшихъ. Вотъ подлинныя слова Іосифа: «есей по времени подвига (κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως) раздѣляются на четыре класса (εἰς μοῖρας τέσσαρας) и младшіе считаются на столько ниже старшихъ, что эти послѣдніе послѣ прикосновенія къ первымъ, какъ-бы послѣ общенія съ иноплемениками, омываются» ³⁾. Ясное дѣло, что Іосифъ означенными терминами: «младшіе», «старшіе»—вовсе не вводитъ какого-либо новаго дѣленія, а хочетъ сказать только то, что каждый въ отдельности младшій классъ считался, по мнѣнію ессеевъ, не вполне чистымъ сравнительно съ высшими классами. А каковы могли быть пѣз ессеевъ математики, можно судить изъ того свидѣтельства Филона ⁴⁾, по которому они совершенно не занимались ни логическою, ни метафизическою частями философіи, считая первую бесполезною для добродѣтели, а вторую—превышающею челоуѣческое разумѣніе; поэтому оставляя эти части философіи болтунамъ (λογοθέταις), есеи, продолжаетъ Филонъ, упражнялись только въ этическихъ наставленіяхъ подъ руководствомъ отечественныхъ законовъ, которые признавались ими за богодухновенные.

3. Нельзя признать достовѣрной и неоспоримой также и ту аналогію между есеействомъ и пифагорействомъ, какая имѣеть

1) Bell. jud. II, 8. 2.

2) Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 288.

3) Bell. jud. II, 8. 10.

4) Qu. omn. prob. lib. 877, C.

своими предметомъ *общеніе имуществъ и общественныя трапезы*. Не подлежитъ сомнѣнію, что ессен дѣйствительно имѣли эти отличительныя учрежденія, столь восхваляемыя Филономъ и Иосифомъ¹⁾, но что касается пифагорейскихъ общественныхъ трапезъ и общенія имуществъ, то существованіе всего этого еще далеко не доказано и представляется дѣломъ весьма сомнительнымъ. «Позднѣйшіе писатели, говоритъ, напр., Риттеръ, слишкомъ далеко простираютъ свои догадки, говоря, что у пифагорейцевъ введено было и общеніе имуществъ; ибо этому сказанію противорѣчатъ многія свидѣтельства, въ которыхъ упоминается о собственности частныхъ лицъ пифагорейской школы и которыя гораздо вѣроятнѣе общаго сказанія»²⁾.

4. Слѣдуя далѣе за Люттербекомъ, мы встрѣчаемъ такую аналогию: ессен, говоритъ онъ, имѣли *тайное ученіе* (по мнѣнію Люттербека—объ ангелахъ). «Также и въ этомъ отношеніи соприкасаются они съ пифагорейскими учрежденіями, ибо также и у пифагорейцевъ молчаніе и сохраненіе въ тайнѣ переданнаго основателемъ ученія было однимъ изъ важнѣйшихъ законовъ ихъ союза»³⁾. Однако, если мы и согласимся съ тѣмъ, что ессен, отдѣлившись по тѣмъ или инымъ побужденіямъ отъ народнаго цѣлаго, имѣли свои тайныя доктрины и принципы, сообщеніе которыхъ непосвященнымъ было непозволительно, то можетъ-ли это говорить сколько-нибудь въ пользу зависимости ессенизма отъ пифагорейства? Вѣдь въ существѣ каждаго замкнутаго мистическаго общества, какимъ былъ орденъ ессеевъ, лежитъ мысль о томъ, что оно обладаетъ именно какимъ-то высшимъ знаніемъ сравнительно съ остальной толпой.—знаніемъ, которое составляетъ его исключительную принадлежность и служитъ причиной его замкнутости и обособленности. Тѣмъ болѣе сомнительно находить здѣсь какое-либо сходство между ессеями и пифагорейцами, что содержаніе тайнаго ученія ессеевъ рѣшительно неизвѣстно, и если Люттербекъ полагаетъ его именно въ особенномъ ученіи объ ангелахъ, то здѣсь уже не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо сходствѣ между ессеями и пифагорейцами, а напротивъ, со всею очевидностью выступаетъ различіе между ними, такъ какъ послѣдніе, безъ сомнѣнія, не могли имѣть никакого ученія объ анге-

1) РИЛО. Qu. omn. prob. lib. 878, A. JOSEPH. Bell. jud. II, 8. 3—4.

2) РИТТЕРЪ. Исторія древней философіи (въ русск. пер.); I, 305—306.

3) ЛЮТТЕРБЕКЪ. Op. cit. Bd. I, s. 283.

лахъ, а нѣкоторые ученые отрицають даже существованіе въ древнемъ пифагорействѣ ученія о монахахъ ¹⁾).

5. Люттербекъ находитъ далѣе аналогію между пифагорейцами и ессеями въ извѣстномъ обычаѣ послѣднихъ *совершать при солнечномъ восходѣ нѣкоторыя отеческія молитвы, обратившись лицомъ на востокъ*. Этотъ пунктъ съ особенною настойчивостью выставляется Люттербекомъ (равно какъ и другими, солидарными съ нимъ изслѣдователями) какъ явный признакъ языческаго, иноземнаго происхожденія ессенизма: «этотъ солнечный культъ ессеевъ, говоритъ онъ, могъ произойти только изъ того, что Пифагоръ считалъ солнце за Божество» ²⁾. Но это было-бы по истинѣ невѣроятнымъ фактомъ, если-бы ессей, будучи истинными іудеями, оставили свой строгій іудейскій монотеизмъ и послѣдовали языческимъ религіознымъ воззрѣніямъ Пифагора. Самъ Люттербекъ долженъ былъ отступить предъ невѣроятностью подобнаго предположенія и въ дальнѣйшемъ своемъ изложеніи значительно ослабить рѣзкость своего сужденія. Вотъ въ какомъ видѣ передаетъ Люттербекъ рассказъ Іосифа объ этомъ обыкновеніи ессеевъ: «очевидно, Іосифъ, говоритъ онъ, желаетъ выставить ессеевъ вполнѣ іудеями; онъ постоянно называетъ ихъ сектой (*αἵρεσις* или *φιλοσοφία*) іудейской, а однажды ³⁾ прямо назвалъ ихъ даже іудеями по происхожденію (*γένος*), соединенными между собою узамъ самой искренней любви (*φιλάλληλοι*); также и ихъ понятіе о Богѣ и то почитаніе законодателя Моисея, какое онъ имъ приписываетъ, являются, очевидно, чисто іудейскими чертами. Подобно Филону также и онъ называетъ ессеевъ «по отношенію къ Богу особенно благочестивыми» (*πρὸς τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς*), ибо прежде чѣмъ взойдетъ солнце, они не говорятъ ничего мірскаго ⁴⁾).

¹⁾ И БЕРВЕГЪ. *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums*. Berlin. 1871. Bd. I, s. 245. Кстати замѣтить, что въ недавнее время въ одномъ изъ нѣмецкихъ философ. журн. [*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1888. s. 28] помѣщена была статья Таннера подъ заглавіемъ: „*Sur le secret dans l' école de Pythagore*“, представляющая историко-филологическое изслѣдованіе основаній для преданія [основаннаго на позднѣйшихъ греческихъ источникахъ о древнемъ пифагорействѣ] о томъ, что древніе пифагорейцы сохраняли въ тайнѣ, доступной немногимъ посвященнымъ, не что иное, какъ нѣкоторыя математическія теоремы, открытыя Пифагоромъ. Если этотъ выводъ хотя сколько-нибудь вѣренъ, то о сходствѣ пифагорейцевъ въ данномъ отношеніи съ ессеями не можетъ быть и рѣчи.

²⁾ Люттербекъ. *Op. cit.* Bd. I, s. 277. [D 10 в. Laert. VIII, 27].

³⁾ Bell. jud. II, 8. 2.

⁴⁾ Βίβλα, т. е. обыденнаго, касающагося земной жизни.

но возсылаютъ къ нему (εἰς αὐτόν, т. е. ἤλιον) опредѣленные древне-переданныя молитвы (πατρίους βυχάς), какъ-бы прося, что-бы оно возшло»¹⁾). Разказавши объ этомъ, Люттербекъ далѣе замѣчаетъ: «согласно данному Филономъ аллегорическому объясненію²⁾ это, только и можетъ означать: «прося, что-бы солнце, т. е. небесный свѣтъ духовно возсіялъ и въ нихъ». Объ идолопоклонническомъ солнечномъ культѣ, продолжаетъ Люттербекъ, Иосифъ, конечно, не могъ и подумать, доказательствомъ чего можетъ служить употребленное имъ выраженіе: «*какъ-бы моля*» (ὡς περ ἱκετεύοντες), а также высказанная непосредственно предъ симъ похвала ихъ особенному благочестію»³⁾). Мы нарочно въ точности привели здѣсь собственныя разсужденія Люттербека, что-бы наглядно показать, какъ не вяжутся они съ высказаннымъ имъ выше рѣзкимъ сужденіемъ о солнечномъ культѣ ессеевъ Тѣмъ не менѣе и послѣ всего сказаннаго Люттербекъ не могъ однако удержаться отъ такой тирады: «все-таки его (Иосифа) выраженіе не допускаетъ сомнѣнія, что форма молитвы еще обличаетъ ея языческо-пифагорейское происхожденіе»⁴⁾).

Такимъ образомъ Люттербекъ согласенъ скорѣе допустить непоследовательность въ своемъ изложеніи, чѣмъ отказаться отъ своего предвзятаго, напередъ составленнаго взгляда. Очевидно, послѣднее замѣчаніе его нисколько не слѣдуетъ изъ всего предыдущаго: напротивъ, все говоритъ за то, что здѣсь не могло имѣть мѣста ничего языческаго, потому что иначе Иосифъ ни въ какомъ случаѣ не могъ-бы восхвалять ессеевъ за ихъ особое благочестіе именно въ этомъ мѣстѣ своего разсказа (а скорѣе благоразумно воздержался-бы отъ своихъ похвалъ), и тѣмъ болѣе не могъ-бы приводить языческаго почитанія солнца, или даже во-

1) Л ю т т е р б е к ъ. Op. cit. Bd. I, s. 281—282. Cp. Bell. jud. II, 8. 5.

2) Люттербекъ имѣетъ здѣсь въ виду свидѣтельство Филона о есеправцахъ, по которому они «ежедневно предъ восходомъ солнца обращались къ Богу съ молитвою, что-бы онъ послалъ имъ счастливый день и исполнилъ ихъ умъ небеснымъ свѣтомъ; а по захожденіи солнца они молились объ освобожденіи ихъ души отъ вліянія внѣшнихъ чувствъ и чувственной суеты, что-бы въ уединенномъ размысленіи съ самими собою имъ можно было отыскивать истину». (Р и л о. De vita contemplativa. II, 475. Edit. Mangey). Однако свидѣтельство о есеправцахъ нельзя цѣлкомъ примѣнять къ ессеямъ хотя-бы уже по одному тому, что самъ Филомъ ясно отличаетъ одну секту отъ другой, посвящая описанію каждой изъ нихъ особое сочиненіе.

3) Л ю т т е р б е к ъ. Op. cit. Bd. I, s. 282.

4) Л ю т т е р б е к ъ. Ibid.

обще какого-либо подражанія языческому обычаю, во свидѣтельство этого особеннаго благочестія ессеевъ, которымъ они превосходили-де остальныхъ іудеевъ ¹⁾).

Люттербекъ особенно настаиваетъ на языческомъ происхожденіи самой формы ессейской молитвы, которую ессеи совершали, обратившись лицомъ на востокъ. По поводу этого мы замѣтимъ, что нѣкоторые изслѣдователи ессенизма ²⁾ рѣшительно утверждаютъ, что въ вышеприведенныхъ словахъ Іосифа нельзя видѣть ничего болѣе, какъ только указаніе на время совершенія ессеями своихъ молитвъ—именно при восходѣ солнца, а употребленное тамъ выраженіе: εἰς αὐτόν, т. е. ἥλιον, говорятъ они, является лишь произвольнымъ и намѣреннымъ комментариемъ самого Іосифа, преслѣдовавшаго по обыкновению въ этомъ случаѣ свои особыя тенденціи. «Іосифъ, замѣчаетъ, напр., Ричль ³⁾, показываетъ только видъ, что въ ессейскихъ молитвахъ идетъ дѣло о восходѣ солнца, съ цѣлью угодить своимъ неіудейскимъ читателямъ; мы-же, напротивъ, можемъ не сомнѣваться въ томъ, что формулированныя молитвы соотвѣтствуютъ ежедневной утренней и вечерней жертвѣ въ храмѣ» ⁴⁾. Это мнѣніе, дѣйствительно, можетъ находить для себя нѣкоторое основаніе въ томъ, что Іосифъ прямо называетъ ессейскія молитвы «πάτερ: εὐχαί», чѣмъ ясно даетъ разумѣть, что здѣсь дѣло идетъ, по всей вѣроятности, объ обычныхъ формулированныхъ молитвахъ, употреблявшихся среди іудеевъ. Можно полагать поэтому, что Іосифъ указываетъ здѣсь именно на такъ называемую молитву «шма» ⁵⁾, которую каждый

1) То мѣсто въ разсказѣ Іосифа, гдѣ говорится объ утреннихъ ессейскихъ молитвахъ къ востоку, стоитъ въ непосредственной связи съ замѣчаніемъ объ особенномъ благочестіи ессеевъ, служа какъ-бы поясненіемъ или подтвержденіемъ этого послѣдняго. „Ессеи, говоритъ Іосифъ, по отношенію къ Богу особенно благочестивы, ибо прежде, чѣмъ взойдетъ солнце, не говорятъ ничего мірскаго, но возсылаютъ къ нему отечественныя молитвы, какъ-бы прося, что-бы оно взошло“. „Ἐσσηνοὶ πρὸς τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς, πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον, φθέγγονται τῶν βεβήλων“ к. т. л. Bell. jud. II, 8. 5.

2) Деренбургъ. Histoire de la Palestine. в. 169; Стапфферъ. La Palestine au temps de Jésus-Christ. p. 437; Ричль. Ueber Essener—въ журналѣ Theologische Jahrbücher. 1855. Heft 3, в. 338; Грятцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 103 и др.

3) Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 338.

4) Исх. XXIX, 39.

5) Эта молитва [ушв] состояла изъ трехъ отрывковъ, извлеченныхъ изъ Пятикнижія, именно: Второз. VI, 4—9; XI, 13—21 и Числ. XV, 37—41, и самое названіе свое получила по первому слову перваго изъ отрывковъ: „слыши, Израиль“ и т. д.

взрослый іудей (за исключеніемъ женщинъ, дѣтей и рабовъ), согласно древне-іудейскому обычаю, обязанъ былъ ежедневно читать утромъ, до восхода солнца, а также и вечеромъ ¹⁾).

Но признавая полную вѣроятность этого предположенія касательно молитвы «шма», мы однако не находимъ возможнымъ до того ослаблять слова Іосифа, игнорируя его выраженіе «*eis autōn*», что-бы видѣть здѣсь указаніе только лишь на время молитвы, хотя этому и благопріятствуетъ свидѣтельство Ипполита, который совершенно видоизмѣняетъ эти двусмысленныя слова Іосифа и передаетъ только объ обычаѣ ессеевъ тотчасъ по пробужденіи, не принимаясь за другія дѣла, обращаться къ Богу съ молитвою и гимнами ²⁾). Если изъ словъ Іосифа: «*φθίγγοντα... πατρίους τινὰς εἰς αὐτὸν (ἥλιον) εὐχάς, ὡς περ ἰκατέοντες ἀνατείλας*» ³⁾ ни въ какомъ случаѣ нельзя заключать о какомъ-либо обоготвореніи солнца со стороны ессеевъ, то, тѣмъ не менѣе, едва-ли можно отрицать, что въ нихъ содержится нѣчто большее, чѣмъ одно указаніе на время молитвы. Іосифъ прямо говорить, что ессеи направляли свои молитвы къ солнцу, или точнѣе (согласно выраженію: «*ὡς περ ἰκατέοντες ἀνατείλας*») — въ ту сторону, откуда имѣло взойти солнце; слѣдовательно, здѣсь содержится именно указаніе на отличительный обычай ессеевъ при совершеніи своихъ молитвъ обращаться лицомъ къ востоку ⁴⁾). Что-же касается Ипполита, то мы не имѣемъ никакого основанія давать предпочтеніе его свидѣтельству предъ

1) Предписаніе это заключается въ мишиѣ—*Berachoth*. I, 2. (См. Шпиреръ. *Lehrbuch der Neutest. Zeitgeschichte*. s. 498, 616). Іосифъ, перечисляя въ своихъ „Древностяхъ іудейскихъ“ важнѣйшіе изъ законовъ Моисеевыхъ, приводитъ, между прочимъ, также и слѣдующее постановленіе: „дважды на всякій день при явленіи утренняго свѣта и при отхожденіи ко сну, воспоминайте Божіи благодаренія, со времени освобожденія изъ Египта вамъ оказанныя“ и т. д. *Antiqu. jud.* IV, 8. 13. Хотя Іосифъ, безъ всякаго сомнѣнія, слишкомъ преувеличиваетъ дѣло, относя установленіе обряда „шма“ ко временамъ Моисея, такъ какъ ни въ Пятикнижїи, ни въ другихъ каноническихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ объ этомъ прямо не говорится, но его свидѣтельство во всякомъ случаѣ удостовѣряетъ, что уже при Іосифѣ былъ широко распространенъ среди іудеевъ обычай молиться при солнечномъ восходѣ. Вообще-же установленіе этого обряда относятъ или ко времени непосредственно послѣ Эздры, или къ эпохѣ Маккавеевъ. По свидѣтельству Гинсбурга, хвалебныя гимны Господу за твореніе свѣта и возвращеніе дня составляютъ часть утренней молитвы іудея и до настоящаго времени. *Ginsburg. The Essenes*. s. 69.

2) *Refut. omn. haer.* IX, 27. См. выше стр. 56.

3) *Bell. jud.* II, 8. 5.

4) Такъ понимаютъ это мѣсто Іосифа: Гербрѣндъ. *Geschichte des*

показаніемъ Іосифа, который и лучше зналъ ессеевъ, чѣмъ Ипполитъ, и во всякомъ случаѣ произвольно, безъ всякаго основанія не могъ внести эту существенно важную черту ессенизма въ свое описаніе. Правда, такой фактъ, какъ молитва на востокъ, самъ по себѣ составляетъ не маловажное отступленіе отъ іудейскихъ традицій¹⁾, такъ какъ всѣ ортодоксальные іудеи, согласно древнему обычаю, при молитвѣ обращались обыкновенно къ Іерусалиму, или точнѣе—къ храму іерусалимскому²⁾, но отсюда еще не слѣдуетъ, что обычай этотъ явился-де у ессеевъ изъ подражанія Пизагору, который «считалъ солнце за Божество»³⁾. Ессеи были іудейскими сектантами, и потому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что они не слѣдовали всѣмъ традиціоннымъ предписаніямъ и обычаямъ ортодоксальнаго іудейства; иначе, если-бы ессеи ничѣмъ не отличались отъ остальныхъ іудеевъ, то они и не составляли-бы

Volkes Israël. Bd. II, s. 408; Э в а л ь д ь. Geschichte des Volkes Israël. Bd. IV, s. 493; Л ю ц к у с ь. Der Essenismus. s. 53, 74 и др.

а) Потому-то Іосифъ, желая, вѣроятно, объяснить своимъ читателямъ, а быть можетъ, даже и себѣ самому, такое столь странное, съ его точки зрѣнія, поведеніе ессеевъ при молитвѣ, и употребилъ выраженіе: „ἄσκη (ἀσκήσεις)“, что, очевидно, является его собственнымъ комментариемъ. Подобное объясненіе такого поведенія ессеевъ при молитвѣ легко могло придти на мысль; вспомнимъ, напр., о томъ, что христіане первыхъ вѣковъ, также вслѣдствіе ихъ обыкновенія при молитвѣ обращаться лицомъ къ востоку, прямо обвинялись язычниками въ почитаніи солнца. „Solem credunt Deum postitum“—такое мнѣніе о христіанахъ приписываетъ Тертуліанъ язычникамъ, объясняя его именно обычаями молитвы на востокъ. Apologet. cap. 16. См. М і е н е. Patrolog. latin. curg. complet. t. I. Ср. Творенія Тертуліана въ русск. переводѣ К а р и е в а. Спб. 1849. Апологія, гл. XVI; стр. 40.

а) Обычай молиться, обратившись лицомъ къ Іерусалиму, возникъ у іудеевъ еще со времени построенія перваго храма; существованіе этого обычая во времена Соломона можно прослѣдить по свидѣтельствамъ каноническихъ ветхозавѣтныхъ книгъ: 3 Пар. VIII, 38. 44. 48; 2 Пар. VI, 34. 38; былъ онъ въ силѣ также и во время плѣна [Дан. VI, 10], а равно также и въ послѣдующее время онъ нисколько не потерялъ своего значенія: мишна также предписываетъ молиться, обращая лицо къ святому святыхъ [Berachoth, IV, 5. 6; см. Ш и р е р ь. Neutest. Zeitgeschichte. 472; то-же самое повторяютъ и позднѣйшія раввинскія постановленія [Comm. in Megill., cap. 8, 36, § 28. Maim. Hilcoth tephilla, cap. 11, § 2]. „Когда кто становится на молитву, читаемъ мы въ Orach Chajim, то, если онъ стоитъ внѣ земли израильской, пусть обращаетъ лицо свое къ землѣ израильской и устремляетъ свой духъ къ Іерусалиму, святынищу и святому святыхъ. Если кто станетъ на молитву въ землѣ израильской, то пусть обращаетъ лицо свое къ Іерусалиму и устремляется духомъ къ святому святыхъ“. Orach Chajim, 94, 1. 2. См. В і т р і н а. De synagoga vetera. p. 179.

а) Л ю т т е р ь е в ь. Op. cit. Bd. I, s. 277.

особой секты. Ототупленіе же ихъ отъ іудейскихъ традицій въ данномъ пунктѣ можно объяснить тѣмъ легче, что ессени, какъ извѣстно, по тѣмъ или инымъ причинамъ заняли отрицательное положеніе ко всему богослужебному культу іерусалимскаго храма¹⁾, почему они и не считали нужнымъ чествовать его. Мы не будемъ входить здѣсь въ подробное выясненіе этого обстоятельства, что будетъ сдѣлано въ своемъ мѣстѣ, а замѣтимъ только, что въ нѣдрахъ послѣпльннаго іудейства, и помимо ессеевъ, находились люди, которые смотрѣли на второй храмъ іерусалимскій, какъ на «оскверненный и оставленный Богомъ»²⁾ въ виду нечестія представителей священства³⁾.

Итакъ, нѣтъ ничего особенно удивительнаго въ томъ, что ессени измѣнили обычай отцовъ и стали обращаться при молитвѣ не къ храму, а къ востоку—странѣ свѣта, которая всегда предпочиталась остальнымъ странамъ; во всякомъ случаѣ этотъ обычай ессеевъ еще не можетъ свидѣтельствовать о пифагорейскомъ происхожденіи ессенизма, тѣмъ болѣе, что нигде не видно, что-бы онъ обязанъ былъ своимъ существованіемъ именно влиянію пифагорейства.

6. Въ виду изложеннаго лишается всякаго значенія и замѣчаніе Люттербека объ *особыхъ обычаяхъ*, наблюдаемыхъ ессеними при отправленіи естественныхъ потребностей, которые, по его словамъ, яено обнаруживаютъ будто-бы языческое происхожденіе есеейства и основаны-де всецѣло на основоположеніяхъ Пифагора⁴⁾. Въ этомъ случаѣ рѣшительно нѣтъ никакой необходимости обращаться для объясненія къ принципамъ пифагорейской философіи, такъ какъ въ законодательствѣ Моисеевомъ находится прямое предписаніе слѣдующаго рода: «мѣсто должно быть у тебя внѣ стана, куда-бы тебѣ выходить.... должна быть у тебя лопатка, и когда будешь садиться внѣ стана, выкопай ею яму, и опять зарой ею испражненіе твое. Ибо Господь Богъ твой ходитъ посреди стана твоего.... и станъ твой долженъ быть святъ, что-бы онъ не увидѣлъ у тебя чего срамнаго и не отсту-

1) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. Р и г л о. Quod. omn. prob. lib. 876, D.

2) См. ветхозав. апокрифъ „Книга Эноха“. Гл. LXXXIX, 78. XC, 28. 29. (см. русск. переводъ этой апокрифич. книги въ приложеніи къ сочиненію С м и р н о в а. Книга Эноха. Историко-критическое изслѣдованіе. Казань. 1888 г.)

3) См. апокрифъ: „Вознесеніе Моисея“. Гл. IV и V. См. F a v r i e r u s. Codex pseudepigr. Veteris Testamenti. Vol. I, (Ed. 2. 1772) p. 889—847.

4) Л ю т т е р б е к ъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 287.

пизль отъ тебя»¹⁾). Итакъ, не исполняли-ли ессеи въ данномъ случаѣ только постановленіе Моисея? Указываютъ, правда, на то, что означенное предписаніе не имѣло силы постоянного закона и что оно было назначено не для повседневной практики, какъ это имѣло мѣсто у ессеевъ, а только для исключительныхъ случаевъ, когда именно іудеи располагались лагеремъ во время похода. Но не говорить-ли самъ Люттербекъ, что ессеи были особенно строгими блюстителями закона Моисея, котораго они послѣ Бога почитали выше всего,—а если такъ, то что мудренаго въ томъ, что они это временное правило возвели во всеобщую и всегдашнюю практику? Да и что это была-бы за секта іудейскаго народа, если-бы члены ея довольствовались только простымъ исполненіемъ предписаннаго въ законѣ, а не развивали-бы самостоятельно до крайнихъ выводовъ нѣкоторыхъ изъ его предписаній? Что-же касается практиковавшагося при этомъ ессейми старательнаго окутыванія себя своими одеждами, то, очевидно, оно вызывалось не какимъ-либо особеннымъ почитаніемъ солнца (которое они и по Люттербеку вовсе не считали за божество, подобно пифагорейцамъ), а вызывалось именно предписаніемъ закона—не открывать своей наготы предъ ходящимъ по стану Іеговою. Ессеи, естественно, могли считать свои благочестивыя колоніи мѣстомъ особаго присутствія Іеговы, и потому они такъ старательно заботились всегда о покрытіи своихъ срамныхъ частей, что-бы не оскорблять «τὰς ἀφ' ἃς τοῦ Θεοῦ»²⁾ — «лучей Божіихъ», или, какъ переводить Люціусъ³⁾, «сіяніи Божія», «всевидящаго ока Божія». Такимъ образомъ слово—«Θεοῦ» въ данномъ мѣстѣ нужно, по нашему мнѣнію, понимать въ буквальномъ смыслѣ, а не разумѣть подъ нимъ солнце, о которомъ здѣсь нѣтъ и рѣчи. Аналогію этому ессейскому обыкновению можно указать въ раввинскомъ запрещеніи отправлять въ Іудеѣ естественныя нужды на востокъ или на западъ (но только на сѣверъ или югъ), что-бы не обнажаться противъ храма⁴⁾.

1) Второз. XXIII, 12—14.

2) Bell. jud. II, 8. 9.

3) Der Essenismus. s. 62.

4) Berachoth. 61, b. См. у Ш и р е р а. Neutestam. Zeit gesch. s. 616
Равнымъ образомъ въ талмудической литературѣ можно также указать аналогію и для приписываемаго Люттербекомъ ессеямъ уваженія къ правой сторонѣ, на которую имъ точно такъ-же, какъ и на средину, запрещено было плевать (Bell. jud. II, 8. 9). Вполнѣ соответственное ессейскому запрещенію высказывается въ Berachoth. III, 5, гдѣ раввины предписываютъ именно при молитвѣ

Подобнымъ-же образомъ и другіе пункты сходства между эссенизмомъ и пифагорействомъ, приводимые Люттербекомъ, должны быть признаны только случайными аналогіями,—не болѣе, такъ какъ для нихъ легко можно подыскать вполне удовлетворительныя и, конечно, болѣе естественныя и правдоподобныя объясненія въ самомъ іудействѣ, чѣмъ въ пифагорействѣ, къ которому нѣтъ надобности и обращаться.

7. Такъ, напр., можно-ли въ самомъ дѣлѣ придавать серьезное значеніе попыткѣ Люттербека объяснить *притязанія эссеевъ на даръ пророчества* изъ того, что «подобное замѣчалось и у Пифагора»¹⁾? Неужели для объясненія этихъ притязаній нужно обращаться къ пифагорейцамъ, когда на всемъ пространствѣ еврейской исторіи мы видимъ особенныхъ вѣстниковъ откровенія Божія въ народѣ,—встрѣчаемъ цѣлые сонмы пророковъ, возставленныхъ Богомъ изъ среды народа іудейскаго, которые возвѣщали волю Божию, утверждали монотеизмъ, раскрывали идею царства Божія, уяснили народу его историческое призваніе, преподавали правила нравственности и грозно обличали пороки и заблужденія человѣческія? Пророчество—это въ высшей степени характерное историческое явленіе въ жизни народа іудейскаго, и нигдѣ оно не получило такого развитія и не достигло столь великаго общественнаго значенія и вліянія на духовное развитіе народа, какъ именно въ народѣ іудейскомъ. Странно было-бы поэтому отыскивать источникъ для эссеискихъ притязаній на пророческій даръ гдѣ-либо внѣ іудейства, если въ самомъ народѣ іудейскомъ до того было сильно сознаніе присутствія среди него Духа Божія, общающаго даръ предвѣднія, что и по прекращеніи ряда истинныхъ пророковъ, равно какъ и наряду съ ними, всегда во множествѣ являлись въ іудействѣ ложные пророки, старавшіеся путемъ искусственныхъ средствъ достигнуть откровеній свыше²⁾. Все это даетъ полное право заключать, что пророческія претензіи эссеевъ, несомнѣнно, имѣли туземное происхожденіе.

8. Столь-же бездоказательна, по нашему мнѣнію, и та аналогія, которая имѣетъ своимъ предметомъ *отверженіе рибства*

не плевать на средину или на правую сторону, такъ что и здѣсь нельзя усматривать ничего пифагорейскаго.

¹⁾ Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 282.

²⁾ З Цар. XXII, 7 и слѣд. Іерем. XXVIII, 1 и сл. XXIX, 21. 24. Неем. VI, 14. Объ этомъ свидѣтельствуетъ также цѣлый рядъ апокалипсическихъ сочиненій, явившихся въ позднѣйшемъ іудействѣ.

у ессеевъ и у пифагорейцевъ. Ессейское отрицаніе рабства вовсе имѣть нужды считать заимствованіемъ отъ Пифагора, такъ какъ уже въ ветхозавѣтной религіи было дано твердое основаніе для этого. Не говоримъ уже о томъ, что сказаніе Бытописателя объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ и о происхожденіи всѣхъ людей отъ одной четы¹⁾ могло послужить для ессеевъ основаніемъ для признанія одинаковаго высокаго достоинства человѣческой природы во всѣхъ, на что указываетъ и Филоноъ²⁾, но по смыслу самого Моисеева законодательства, рабство въ собственномъ смыслѣ не допускалось закономъ. Оно признавалось явленіемъ въ жизни человѣческой ненормальнымъ, прискорбнымъ, которое могло быть терпимо только какъ неизбежное зло, и всѣ постановленія Моисея касательно рабовъ были направлены къ ограниченію этого зла,—къ тому, что-бы современемъ совершенно изгнать его изъ жизни избраннаго Богомъ народа. Такъ, по закону Моисея, рабы не лишались никакихъ религіозныхъ правъ, такъ какъ имъ дозволялось, наравнѣ съ другими членами семьи, вступать въ завѣтъ съ Богомъ чрезъ обрѣзаніе³⁾, праздновать вмѣстѣ со всѣмъ народомъ субботу и принимать участіе въ другихъ священнѣйшихъ торжествахъ, равно какъ и въ принесеніи жертвъ⁴⁾. Рабы не лишены были вполнѣ также и гражданскихъ правъ, такъ какъ за смерть или увѣче рабовъ ихъ владѣльцы несли тѣ или другія наказанія⁵⁾; вообще-же законъ требовалъ по отношенію къ рабамъ возможной снисходительности и мягкости⁶⁾, въ особенности настаивая на этомъ по отношенію къ рабамъ еврейскаго происхожденія⁷⁾. Наконецъ, что составляло исключительную принадлежность древне-еврейскаго законодательства, рабомъ, или невольникомъ въ строгомъ смыслѣ слова, могъ быть по смыслу законовъ только иноплеменникъ; рабъ-же изъ евреевъ считался только временно-обязаннымъ наемникомъ, который не могъ оставаться въ рабствѣ навсегда, а по истеченіи шестилѣтней работы онъ,

1) Быт. I, 26—27; II, 21—22.

2) Р и л о. Qu. omn. prob. lib. 877.

3) Быт. XVII, 12. 13. 23. 27; Исх. XII, 44.

4) Исх. XX, 10; XII, 44; Второз. XII, 11. 12; XVI, 11. 14.

5) Исх. XXI, 20. 21. 26. 27. Ср. *ibid.* ст. 32.

6) Второз. XXIII, 15. 16.

7) „Когда обидѣтъ у тебя братъ твой и продашь будешь тебѣ, то не налагай на него работы рабской. Онъ долженъ быть у тебѣ какъ наемникъ, какъ поселенецъ; до юбилейнаго года пусть работаетъ у тебѣ“. Лев. XXV, 39—40. Ср. Второз. XXI, 10—14; Лев. XXV, 46.

согласно прямому предписанію закона, долженъ былъ отпускатся на волю даромъ¹⁾; въ юбилейные-же годы всѣ рабы, съ своими женами и дѣтьми, должны были возвращаться на свободу²⁾. Такимъ образомъ рабы были у евреевъ предметомъ только временнаго пользованія, но не владѣнія въ строгомъ смыслѣ слова, не собственностью владѣльца. Неудивительно послѣ этого, что подъ вліяніемъ такихъ возрѣній закона, представлявшихъ рабство только какъ-бы срочной обязательной работой за долги, ессеи весьма легко пришли къ отверженію рабства какъ въ теоріи, такъ и на практикѣ; сдѣлать это для нихъ было тѣмъ легче, что въ ихъ обществѣ и не мыслимо было существованіе рабовъ: какъ, въ самомъ дѣлѣ, могли существовать рабы у тѣхъ, у которыхъ все было общимъ,—которые практиковали у себя общеніе имущества, не занимались торговлей, не знали никакихъ долговъ и отвергали войну,—которые, однимъ словомъ, не имѣли даже никакихъ источниковъ для приобрѣтенія рабовъ? А разъ ессеи отвергали рабство фактически, на дѣлѣ, то здѣсь уже не далеко было и до теоретическаго отверженія рабства вообще.

Разсмотрѣнныя нами аналогіи, приводимыя Люттербекомъ, наглядно показываютъ, къ какимъ явнымъ натяжкамъ прибѣгаетъ названный ученый, что-бы подыскать возможно большее количество сходствъ между ессенизмомъ и пифагорействомъ съ цѣлью доказать ихъ взаимную связь. Если ко всему сказанному мы прибавимъ, что запрещеніе клятвы, кровавыхъ жертвъ и употребленія мяса и вина, въ чемъ Люттербекъ и нѣкоторые другіе³⁾ также усматриваютъ сходство пифагорейцевъ съ ессеями, по увѣренію одного изъ лучшихъ изслѣдователей древнихъ философскихъ системъ—Ибервега, «вовсе не принадлежитъ древнему пифагорейству, а встрѣчается только лишь въ новопифагорействѣ, куда все это перешло съ востока»⁴⁾, то останутся послѣ этого уже весьма немногія и совершенно незначительныя черты сходства между ессенизмомъ и

1) Исх. XXI, 2—4.

2) Лев. XXV, 41.

3) Напр. Герцфельдъ. *Geschichte des Volkes Israel*. Bd. II, s. 400.

4) Ибервегъ. *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums*. Bd. I, s. 245. Достойно замѣчалъ, что даже въ древнѣйшихъ новопифагорейскихъ системахъ, по свидѣтельству вполне компетентнаго въ этой области ученаго Целлера, не находится запрещенія ни брака, ни употребленія мясной пищи, ни убійенія животныхъ. Целлеръ. *Die Philos. der Griechen*. Bd. III, Abth. II, s. 78 (по втор. изд.).

пифагорействомъ, которыя рѣшительно не пригодны для доказательства того положенія, что «въ эссенизмѣ произошло-де почти полное слияніе іудейства съ пифагорействомъ»¹⁾. Можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, придавать много значенія такимъ пунктамъ сходства между эссеями и пифагорейцами, какъ ихъ одинаковое взаимное дружелюбіе, ихъ совмѣстная простая жизнь, повиновеніе старшимъ, ношеніе бѣлой одежды, дѣленіе на классы? Все это—такія внѣшнія черты сходства, которыя легко могли оказаться согласными совершенно случайно, безъ всякаго заимствованія, и которыя рѣшительно не заключаютъ въ себѣ какого-либо убѣдительнаго ручательства въ пользу родства и зависимости эссенизма отъ пифагорейства.

До сихъ поръ мы, слѣдуя за Люттербекомъ, останавливали свое вниманіе только лишь на мнимыхъ и дѣйствительныхъ сходствахъ между эссеиствомъ и пифагорействомъ; посмотримъ-же теперь и на обратную сторону дѣла и отмѣтимъ тѣ значительныя различія, какія существуютъ между означенными явленіями и отъ указанія которыхъ благоразумно воздерживается Люттербекъ. Общій сводъ этихъ различій представленъ въ сочиненіи одного изъ іудейскихъ изслѣдователей эссенизма—Герцфельда, и мы съ тѣмъ большею готовностью послѣдуемъ здѣсь за этимъ ученымъ, что въ данномъ случаѣ его уже никакъ нельзя заподозрить въ пристрастномъ отношеніи къ дѣлу, такъ какъ онъ и самъ, допуская присутствіе въ эссенизмѣ языческихъ элементовъ, многое выводитъ изъ пифагорейства.

Вотъ какія различія между эссеиствомъ и пифагорействомъ указываетъ Герцфельдъ: 1, пифагорейцы вступали въ бракъ. 2. Они занимались математикою, музыкою и естествовѣдѣніемъ въ обширнѣйшемъ объемѣ; объ эссеяхъ ничего подобнаго не извѣстно, и Филонъ рассказываетъ даже, что физику, какъ превышающую человѣческое пониманіе, эссеи предоставляли болтунамъ и любомудрствовали только о бытіи Бога и происхожденіи міра²⁾. 3, Эссеи признавали «владицицею всѣхъ вещей судьбу и утверждали, что ничто не случается съ человѣкомъ помимо ея опредѣленія»³⁾; Пифагоръ же именно ограничивалъ силу судьбы и допускалъ вліяніе чело-вѣческой свободы и случая на теченіе событій. 4, У пифагорей-

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 291.

2) Philo. Qu. omn. prob. lib. 877. C.

3) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

цевъ, какъ извѣстно, весьма важную роль играло ученіе о числахъ, которое примѣнялось даже къ физиологій и этикѣ; объ ессеяхъ не разсказывается ни малѣйшей доли чего-либо подобнаго¹⁾. 5. У Пифагора величайшею добродѣтелью считалась справедливость. у ессеевъ—«*ἰσχυράτα καὶ τὴ μὴ τοῖς κἀδὲσαν ὀνομαστέον*»²⁾. 6. О душѣ ессей и пифагорейцы, хотя подобно, но не одинаково мыслили. 7. Пифагорейцы признавали душепереселеніе. ессей—нѣтъ. 8. У пифагорейцевъ искусъ новопоступающихъ продолжался пять лѣтъ. у ессеевъ—только три года. 9. На поступающихъ въ пифагорейскій союзъ налагалось въ теченіе этого времени молчаніе, т. е. они не должны были вступать въ сослззанія при философскихъ изысканіяхъ; объ ессейскихъ новиціяхъ ничего подобнаго неизвѣстно. 10. Нововступающіе въ орденъ ессей распались на три класса³⁾; у пифагорейцевъ былъ только одинъ. 11. Совершенные пифагорейцы, равно какъ и ессей, хотя раздѣлялись на два разряда, однако у ессеевъ различіе заключалось только въ томъ, что одинъ классъ допускалъ бракъ; напротивъ, у пифагорейцевъ были экзотерики и эсотерики⁴⁾. 12. Пифагорейцы облакали свои ясныя мысли въ аллегоріи; ессей, напротивъ, извлекали ясныя мысли изъ предполагаемыхъ аллегорій священнаго писанія, т. е. толковали писаніе аллегорически, находя въ немъ таинственный смыслъ. 13. Пифагорейцамъ было заповѣдано помазаніе масломъ; ессеямъ это было воспрещено⁵⁾.

Итакъ, уже въ виду одного количества приведенныхъ отличій представляется слишкомъ смѣлымъ видѣть въ ессенизмѣ «почти полное сліяніе іудейства съ пифагорействомъ», какъ утверждаетъ это Люттербекъ. Но неосновательность этого положенія ставеть еще очевиднѣе, если мы обратимъ вниманіе на самый характеръ этихъ отличій, сопоставивши ихъ съ аналогіями Люттербека. Самъ

1) „Von den Essäern wird nicht das Geringste derart berichtet“. Op. cit. Bd. II, s. 401.

2) Bell. jud. II, 8. 2.

3) Въ данномъ случаѣ Герцефельдъ судить неправильно, считая три года зкуса за три отдѣльные класса новицевъ, такъ какъ Юсифъ ясно указываетъ у ессеевъ только двѣ степени, или два класса новиціата (Bell. jud. II, 8. 7), но сущность дѣла отъ этого нисколько не измѣняется.

4) Опредѣляя такъ различіе совершенныхъ ессеевъ между собою, Герцефельдъ высказываетъ не вполнѣ вѣрное сужденіе, такъ какъ Юсифъ считаетъ ессеевъ, вступающихъ въ бракъ, за особую фракцію, а не за извѣстный классъ ессеевъ (Bell. jud. II, 8. 13).

5) Герцефельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401.

Герцфельдъ, не смотря на то, что и онъ допускаетъ значительное влияние пифагорейства на развитие эссенизма, называетъ однако указанныя отличія «величайшими различіями» (die grössten Unterschiede¹⁾) и прямо заявляетъ, что «то, въ чемъ замѣтно сходство между эссенизмомъ и пифагорействомъ, относится болѣе къ внѣшнимъ вещамъ, между тѣмъ какъ то, въ чемъ обнаруживается различіе между ними, касается болѣе внутренней и существенной стороны дѣла»²⁾. И въ самомъ дѣлѣ, что могутъ значить указываемыя между эссеями и пифагорейцами сходства, напр., въ томъ, что они повиновались старшимъ, или что они питали взаимное дружелюбіе, сравнительно съ тою глубокою разницею, какая существовала въ ихъ воззрѣніяхъ на бракъ, на женщинъ, на свободу человѣческой воли? Или что можетъ доказывать присутствіе у тѣхъ и другихъ претензій на пророческій даръ, если наряду съ этимъ сходствомъ стоитъ существенная разница во взглядѣ на занятія метафизикой, естествовѣдѣніемъ, математикой? Или, далѣе, можно-ли придавать большее значеніе такимъ чисто внѣшнимъ и случайнымъ чертамъ сходства, какъ ношеніе бѣлой одежды и дѣленіе на классы (совершенно однако не совпадающіе), игнорируя при этомъ ту глубокую разницу, какая существовала между эссеями и пифагорейцами въ ихъ воззрѣніяхъ на душу, ея участь по смерти тѣла и загробную жизнь? Достойно замѣчанія, что даже Люттербекъ, вообще воздерживающійся отъ указаній какихъ-бы то ни было различій между эссеями и пифагорейцами, все-же не могъ не отмѣтить разницы между ними въ этомъ послѣднемъ пунктѣ, соглашаясь, что «въ своемъ ученіи о загробной жизни эссеи уклоняются отъ Пифагора, который училъ о душепереселеніи»³⁾. Между тѣмъ рѣшительно непонятно, почему-же эссеи, соглашаясь, повидимому, съ пифагорейцами во взглядѣ на тѣло, какъ на темницу души, въ то-же время не позаимствовали-бы отъ нихъ близко сроднаго съ этимъ и столь существенно-важнаго въ пифагорействѣ ученія о переселеніи душъ? И точно такъ-же невозможно объяснить, почему-бы эссеи, если-бы они дѣйствительно были послѣдователями пифагорейцевъ, уважавшихъ масло, имѣли къ нему такое рѣшительное отвращеніе, что и малѣйшую каплю, случайно попавшую на тѣло, должны были заботливо стирать⁴⁾?

1) Герцфельдъ. *Gesch. des Volkes Israël*. Bd. II, s. 401. § 12.

2) Герцфельдъ. *Op. cit.* s. 402. § 13.

3) Люттербекъ. *Neutestam. Lehrbegriffe*. Bd. I, s. 284.

4) *Bell. jud.* II, 8. 3.

Но безспорно, что наибольшее и притомъ, по нашему мнѣнiю, рѣшающее (именно въ отрицательномъ смыслѣ) значенiе въ вопросѣ о предполагаемой зависимости эссенцизма отъ пифагорейства принадлежитъ тому не подлежащему сомнѣнiю факту, что у эссеевъ замѣчается полное отсутствiе ученiя о числахъ. Мы придаемъ такое важное значенiе этому именно пункту въ виду того, имѣющаго мѣсто во всѣхъ областяхъ знанiя, общаго научнаго принципа, что внутреннее родство между двумя предметами или явленiями можетъ считаться вполне удостовѣреннымъ лишь въ томъ случаѣ, когда ясно и неопровержимо будетъ доказано согласiе между ними въ самыхъ существенныхъ и характерныхъ чертахъ. Если-же этого не сдѣлано, или если сходство, указываемое между предметами, относится только къ нѣкоторымъ несущественнымъ и второстепеннымъ чертамъ, а самой сущности предмета оно не касается, тогда внутреннее родство между сравниваемыми предметами представляется болѣе, чѣмъ сомнительнымъ.

Примѣняя эту точку зрѣнiя къ теорiи Люттербека, утверждающей ближайшее родство и зависимость эссенцизма отъ пифагорейства, спросимъ: какой-же основной принципъ пифагорейства? Что составляетъ главную идею и существенную черту этого ученiя? Несомнѣнно—ученiе о числахъ. У каждаго и не имѣющаго специальныхъ познанiй въ философи, но хотя сколько-нибудь знакомаго съ ея исторiей, съ именемъ Пифагора тотчасъ-же соединяется представление о его пресловутомъ ученiи о числахъ и невольно приходитъ на мысль его не менѣе пресловутое положенiе, что число есть сущность всѣхъ вещей. «Въ этой формулѣ, замѣчаетъ Риттеръ, пифагорейцы выражали главную мысль своего ученiя, такъ какъ они признавали, что число, или гармонiя, есть начало всѣхъ вещей: весь мiръ, какъ физическiй, такъ и нравственный, по мнѣнiю ихъ, есть гармонiя единицъ или чиселъ, соединенныхъ извѣстными отношенiями»¹⁾. Но послушаемъ однако въ этомъ случаѣ самого Люттербека, который въ томъ-же сочиненiи своемъ резюмируетъ древнепифагорейское ученiе такимъ образомъ: «всѣ вещи существуютъ чрезъ подражанiе числамъ (*ἀριθμοῖς*), т. е. что составляетъ сущность чиселъ, то составляетъ и сущность вещей. Но элементы (*στοιχεῖα*) числа суть: четное и нечетное, между тѣмъ какъ единица (*τὸ ἓν*), изъ которой первоначально происходятъ всѣ числа, соединяетъ въ себѣ то и дру-

1) Р и т т е р ъ. Исторiя древней философи. Т. I, стр. 320, 34*.

гое, т. е. она есть четное и нечетное вмѣстѣ. Четное есть въ то же время и неограниченное, потому что оно, какъ таковое, дѣлимо до безконечности, а нечетное есть ограниченное, и въ то же время ограничивающее, потому что оно, будучи прилагаемо къ четному, отнимаетъ у него дѣлимость и ограничиваетъ его. Эти два—неограниченность и ограниченіе—вмѣстѣ съ обнимающимъ то и другое единствомъ (а не матерія, какъ огонь, земля и т. п., къ которой первыя прилагались-бы только какъ предикаты), суть существенные принципы (*ἀρχαί*) всѣхъ вещей, или короче: число есть сущность всѣхъ вещей,—оно есть то, изъ чего состоятъ вещи и изъ чего проистекаютъ всѣ ихъ состоянія и свойства. Только посредствомъ числа все познаваемо; • безъ него все было-бы неограниченно, слѣдовательно—неопредѣленно, неизвѣстно и темно... Міръ и все въ немъ содержащееся составлены изъ ограничивающаго и вмѣстѣ неограниченнаго... Соединеніе того и другаго въ благоустроенную вселенную (*κόσμος*) происходитъ посредствомъ гармоніи... Соединеніе ограничивающаго и ограничиваемаго элемента, или принципа, сообщаетъ міру (*kosmos*) и всѣмъ вещамъ, въ немъ находящимся, не только ихъ количественную, но и качественную опредѣленность».... Въ дальнѣйшемъ изложеніи древне-пифагорейскаго ученія Люттербекъ выясняетъ, что все: божество, вселенная, ближайшій видимый міръ, жизнь природы, сама душа человѣческая, согласно этому ученію, должны быть разсматриваемы какъ различныя комбинаціи числовыхъ отношеній. Съ этой-же точки зрѣнія объясняются даже и всѣ явленія нравственнаго міра: «сумма всѣхъ добродѣтелей есть справедливость, которая должна быть понимаема какъ пропорціонально равное число»¹⁾.

Изъ этихъ словъ Люттербека является несомнѣннымъ выводомъ то, что ученіе о числахъ составляетъ главный элементъ и краеугольный камень, словомъ,—самую сущность древне-пифагорейской философіи, которая приписывала числамъ какое-то мистическое значеніе и пыталась посредствомъ нихъ опредѣлить не только законы явленій міра физическаго и духовнаго, но и самую сущность всѣхъ этихъ явленій. Несомнѣнно поэтому, что въ каждой философской школѣ или мистико-религіозной сектѣ, происшедшей подъ вліяніемъ пифагорейства, ученіе о числахъ необходимо должно было-бы отразиться самымъ ощутительнымъ образомъ.

1) Л ю т т е р б е к ъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 372—376.

должно было-бы составить въ ней, допустимъ, если и не главный, то все-же значительный и важный элементъ. Люттербекъ не могъ не сознавать логической необходимости подобнаго заключенія, и потому въ своемъ изслѣдованіи онъ прилагаетъ всѣ старанія къ тому, что-бы найти въ эссенизмъ признаки пифагорейскаго ученія о числахъ, но, какъ это мы сейчасъ увидимъ, всѣ подобныя попытки его должны быть признаны совершенно безуспѣшными.

Допустивши безъ всякихъ на то доказательствъ тождество эссеевъ и еерапевтовъ, Люттербекъ прежде всего старается найти ученіе о числахъ у этихъ послѣднихъ, и хотя мы ничѣмъ не уполномочены раздѣлять мнѣніе Люттербека о тождествѣ этихъ двухъ сектъ, но въ виду важности дѣла посмотримъ, на что указываетъ этотъ изслѣдователь. Люттербекъ цитуетъ Филона: «еерапевты постоянно памятовали о Богѣ, такъ что имъ даже и во снѣ ничего другаго не представлялось, какъ только красота божественныхъ силъ»¹⁾, и по этому поводу замѣчаетъ: «это понятіе божественныхъ «силъ», согласно *Филонову* ученію, имѣетъ подобное-же значеніе, какъ «числа» у Пифагора и какъ «идеи» у Платона»²⁾. Однако, если и согласиться, что «силы» Филона имѣли подобное-же значеніе, какъ и «числа» Пифагора, то это отнюдь еще не можетъ служить доказательствомъ солидарности сонныхъ мечтаній и грезъ еерапевтовъ съ философскими воззрѣніями Филона, такъ какъ послѣдній вовсе и не принадлежалъ къ обществу еерапевтовъ. Кромѣ того, въ виду гиперболическаго способа выраженія Филона, едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что въ означенномъ мѣстѣ онъ слѣдуетъ своей обычной привычкѣ—примѣшивать въ своихъ разсказахъ объ іудейскихъ сектахъ много собственныхъ философскихъ терминовъ, взглядовъ и сужденій³⁾, и потому такъ же и здѣсь приписываетъ еерапевтамъ чуждыя имъ воззрѣнія.

Такой-же субъективный характеръ явно носить и другая замѣтка Филона, содержащая описаніе торжественныхъ собраній еерапевтовъ по пятидесятымъ днямъ, на которую также ссылается Люттербекъ. «Еерапевты, разсказываетъ Филонъ, всегда собирались (для празднества) въ семью-седьмой день, потому что они почитаютъ не только седмичное число, но и его множе-

¹⁾ Рилло. De vita contemplativa. p. 893.

²⁾ Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 277.

³⁾ Люциусъ. Der Essenismus. s. 18—19.

не, — ибо они знают, продолжаетъ даѣе Филонъ (очевидно, отъ своего лица), что это число свято и всегда дѣвственно. Это есть канунъ ихъ величайшаго праздника, который всегда падаетъ на 50-ый день; именно 50 есть святѣйшее и знаменательнѣйшее въ природѣ число, такъ какъ въ немъ открывается сила прямоугольнаго-треугольника, который есть начало бытія всѣхъ вещей¹⁾. Это разсужденіе Филона, явно носящее на себѣ печать субъективизма, Люттербекъ сопоставляетъ съ тѣмъ, что «пифагорейцы называли седмичное число ἀπάρθενος καὶ ἀμήτωρ и παρθένος πατρὸς ἄτος, т. е. числомъ, которое имѣетъ только отца и не имѣетъ никакой матери, потому что оно именно между всѣми числами декады есть единственное, которое не представляетъ ни произведенія изъ двухъ другихъ, ни множителя для какого-либо произведенія: *pes generatur, pes generat*»²⁾. Очевидно, что если здѣсь и есть какое-либо родство или связь между ученіемъ, приписываемымъ Филономъ ерапейцамъ, и ученіемъ пифагорейцевъ о значеніи нѣкоторыхъ чиселъ, то оно должно быть всецѣло поставлено на счетъ Филона, а не ерапейцевъ. Несомнѣнно по крайней мѣрѣ, что приводимыя у Филона основанія для празднованія ерапейцами седьмаго и 50-го дня составляютъ собственный философскій комментарий этого александрійскаго философа, о чемъ даетъ право заключать уже одна точная формулировка словъ Филона и что вполне можетъ быть удостовѣрено тѣмъ фактомъ, что Филонъ весьма подробно трактуетъ о значеніи седмичнаго числа въ своемъ сочиненіи: «*De mundi orificio*» (pag. 1—40), ссылаясь при этомъ на седьмой день творенія—субботу. Но помимо всего этого, указанія на существованіе у ерапейцевъ ученія о числахъ не могутъ имѣть значенія для доказательства зависимости эссеизма отъ пифагорейства, потому что, какъ увидимъ ниже, нельзя безусловно отождествлять объ эти секты и безъ всякихъ колебаній переносить тѣ или иные воззрѣнія и принципы отъ одной изъ нихъ къ другой.

Гораздо важнѣе, повидимому, указаніе Люттербека на существованіе ученія о числахъ собственно у эссеевъ, каковое онъ хочетъ находить въ ихъ доктринѣ объ ангелахъ. «Хотя, говорить онъ, мы не знаемъ подлиннаго содержанія хранившагося въ тайнѣ эссейскаго ученія объ ангелахъ, все-таки съ большой вѣроятностью можно догадываться, что въ немъ заключалось также уче-

1) Р и л о. *De vita contemplativa*. p. 899.

2) Л ю т т е р б е к ъ. *Op. cit.* Bd. I, s. 279.

ніе о Мессіи; ибо въ пользу этого говорить уже древне-іудейское ученіе объ ангелѣ Божіемъ (מלאך יהוה), затѣмъ—изложенное въ «Книгѣ Эноха» ученіе объ ангелахъ и о «двухъ Господахъ», далѣе, происшедшее безъ сомнѣнія, изъ іудейскихъ представлений и изложенное іудео-христіанскимъ писателемъ «Вознесенія пророка Исаи» ученіе, что существуютъ два высочайшихъ «ангела», которые, хотя оба стоятъ ниже Бога, однако, поелику Богъ непосредственно отрывается въ нихъ и нисходитъ къ міру тварей, они пользуются божественнымъ почитаніемъ. Также и Филоново ученіе о «силахъ»¹⁾, повидимому, должно было заключаться въ этомъ (т. е. въ ученіи объ ангелахъ),—высказываетъ свою догадку Люттербекъ; равнымъ образомъ и ученіе о числахъ, гдѣ въ особенности выступаетъ седмичное число²⁾. Можетъ быть, добавляетъ онъ, принадлежать сюда также *четыре* класса ангеловъ, которые принимали есеевско-гностическіе лжеучители (?) въ Колоссахъ и Ефесѣ, именно: θρόνοι, χοριότητες, ἀρχαὶ и ἐξουσίαι³⁾; возможно, что вмѣстѣ съ тѣмъ и ученіе каббалы о четырехъ свѣтахъ имѣло свое основаніе здѣсь-же. Напоминать при этомъ, заключаетъ свою тираду Люттербекъ, о пифагорейскомъ ученіи о числахъ, объ ихъ десяти началахъ (ἀρχαὶ) и пр., послѣ всего сказаннаго имѣть никакой нужды⁴⁾.

Нечего и говорить о томъ, какъ все въ этомъ разсужденіи Люттербека натянуто и ничтожно для того, что-бы можно было хотя съ нѣкоторою основательностію заключать отсюда о существованіи у есеевъ ученія о числахъ. Собственно говоря, уже самая формулировка аргументаціи Люттербека ясно обнаруживаетъ ея несостоятельность; тутъ все есть: и древне-іудейское ученіе объ ангелѣ Божіемъ, и ученіе объ ангелахъ ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, и философскія умствованія Филона, и новозавѣтное ученіе о чинахъ ангельскихъ, и ученіе каббалы о четырехъ свѣтахъ, —нѣтъ только есеевскаго ученія о числахъ, что собственно и нужно было доказать Люттербеку. Желая найти у есеевъ какіе-либо слѣды ученія о числахъ, Люттербекъ высказалъ цѣлый рядъ предположеній, но каково должно быть ихъ истинное значеніе, объ этомъ лучше всего судить по той оцѣнкѣ, какую даетъ имъ самъ Люттербекъ. «Однако, говорить онъ, все это только гаданье,

¹⁾ Рилло. De vita contemplativa. p. 893.

²⁾ Рилло. Ibid. p. 899.

³⁾ Колосс. I, 16; Есс. I, 21.

⁴⁾ Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 284.

такъ какъ ученіе ессеевъ объ ангелахъ—безъ сомнѣнія, важнѣйшая часть ихъ догматики—остаётся для насъ совершенно неизвѣстнымъ»¹⁾). Такой приговоръ, произнесенный Люттербеккомъ всѣмъ своимъ соображеніямъ, нельзя не признать вполне справедливымъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно въ столь важномъ пунктѣ, который долженъ имѣть рѣшающее значеніе для всей гипотезы, придавать силу и значеніе серьезныхъ доказательствъ простымъ гаданьямъ о томъ, что рѣшительно неизвѣстно, и произвольнымъ, ни на чемъ не основаннымъ сближеніямъ этого неизвѣстнаго съ явленіями, не имѣющими, быть можетъ, ни малѣйшаго отношенія къ данному предмету?

Люттербекъ однако еще въ одномъ мѣстѣ хочетъ находить мнимо-присущее ессеямъ ученіе о числахъ: «ессеи считали справедливымъ, передаетъ онъ разсказъ Іосифа, повиноваться старшимъ и большинству, и потому, если ихъ сидѣло вмѣстѣ *десять* человекъ, то ни одинъ не говорилъ, коль скоро остальные девять не давали на это своего согласія. Такъ какъ они въ своихъ рѣшеніяхъ желали быть весьма осмотрительными и справедливыми, то они производили судъ не иначе, какъ если ихъ собиралось *сто* человекъ»²⁾). Подчеркнувши слова: десять и сто, Люттербекъ замѣчаетъ: «числа десять и сто являются, кажется, здѣсь знаменательными»³⁾). Мы съ своей стороны замѣтимъ, что, кажется, одинъ только Люттербекъ способенъ былъ видѣть въ приведенныхъ мѣстахъ Іосифа указанія на существованіе у ессеевъ пифагорейскаго ученія о числахъ, такъ какъ едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію, что означеннымъ цифрамъ нельзя здѣсь придавать никакого особеннаго значенія, а просто нужно понимать ихъ только лишь въ смыслъ круглыхъ обозначеній, вовсе не претендующихъ на строгую точность. Во всякомъ случаѣ всѣ другіе изслѣдователи, и даже именно тѣ, которые, подобно Люттербеку, допустяютъ присутствіе въ есенизмѣ пифагорейскихъ элементовъ, но судяты о дѣлѣ болѣе безпристрастно, рѣшительно утверждаютъ, что «въ нашихъ источникахъ не находится ни малѣйшаго намека на присутствіе у ессеевъ ученія о числахъ»⁴⁾).

Этими гадательными соображеніями и исчерпываются всѣ тѣ доводы, какіе только могъ привести Люттербекъ, всячески пыта-

1) Люттербекъ. Op. cit. ibid.

2) Bell. jud. II, 8. 9.

3) Люттербекъ. Op. cit. Bd. I, s. 287.

4) Герцфельдъ. Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 401.

ль найти въ ессенизмѣ что-либо, напоминающее собою пифагорейское ученіе о числахъ,—ученіе, составлявшее главную сущность древней пифагорейской философіи. Такъ какъ половина этого относится къ ерапейцамъ, или, вѣрнѣе сказать, къ умствованіямъ самого Филона, а другая половина ничего не доказываетъ, то все это сводится къ нулю: существованіе у ессеевъ ученія о числахъ, не смотря на всѣ натяжки и все желаніе Люттербека, не можетъ быть, слѣдовательно, удостовѣрено никакими достаточными и солидными основаніями.

Такимъ образомъ при ближайшемъ разсмотрѣніи гипотезы Люттербека, утверждающей историческую связь и зависимость ессенизма отъ древняго пифагорейства, вполне обнаруживается ея несостоятельность. Во-первыхъ, тѣ аналогіи между ессенизмомъ и пифагорействомъ, которыя приводитъ Люттербекъ въ подтвержденіе своего мнѣнія и которыя служатъ единственными опорами для обоснованія всей его гипотезы, въ большинствѣ случаевъ оказываются или невѣрными, или-же крайне преувеличенными; во-вторыхъ, Люттербекъ совершенно не принимаетъ въ расчетъ того, что ессеиство имѣетъ не малое число значительныхъ отличій отъ пифагорейства, которыя, въ противоположность указываемымъ сходствамъ, касаются именно внутренней и существенной стороны дѣла, что, конечно, далеко не благопріятствуетъ мнѣнію Люттербека; въ-третьихъ, оказывается, что въ ессенизмѣ не достаеъ самаго характернаго и наиболѣе важнаго пункта въ ученіи пифагорейцевъ, именно—ученія о числахъ, а это уже въ самомъ корнѣ подрываетъ гипотезу Люттербека. Наконецъ, что касается тѣхъ немногихъ аналогій, какія, дѣйствительно, можно усматривать между ессенизмомъ и пифагорействомъ, то онѣ совершенно ступшевываются предъ означенными отличіями, касаясь только лишь второстепенныхъ частныхъ, и вообще онѣ такъ малозначительны, что рѣшительно не могутъ служить достаточно сильными и вполне убѣдительными аргументами для доказательства существованія исторической связи между ессеями и пифагорейцами, что собственно и имѣлъ въ виду доказать Люттербекъ, утверждая, что «ессенизмъ стоитъ въ самой ближайшей связи съ пифагорействомъ, и даже болѣе,—что въ немъ произошло почти полное сліяніе иудейства и пифагорейства»¹⁾).

Между тѣмъ, что-бы болѣе или менѣе положительно уста-

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 291.

повить историческую связь или зависимость между какими-либо двумя историческими явлениями, для этого далеко еще недостаточно привести известное число аналогій, могущих оказаться совершенно случайно у явленій, ничего общаго между собою не имѣющихъ, а необходимо подкрѣпить эти аналогіи какими-либо положительными историческими данными, которыя или прямо удостовѣряли-бы наличность генетической связи между известными явлениями, или по крайней мѣрѣ свидѣтельствовали-бы о полной вѣроятности этой послѣдней. Въ данномъ случаѣ указаніе на какое-нибудь положительное свидѣтельство древности въ пользу сношеній ессеевъ съ послѣдователями Пифагора представляется тѣмъ болѣе необходимымъ, что дѣло идетъ о явленіяхъ самыхъ разнородныхъ,—объ обществахъ, и по мѣсту, и по времени, и по самому характеру своему весьма далекихъ и наиболѣе разобщенныхъ другъ отъ друга. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, объяснить то, что палестинскіе іудеи, занимавшіе исключительное положеніе среди другихъ народовъ древняго міра, благодаря обладанію божественнымъ откровеніемъ и истинною религіею, и вслѣдствіе этого отличавшіеся наибольшою замкнутостью и преданностью своей отечественной вѣрѣ и традиціоннымъ обычаямъ,—какъ они, говоримъ мы, настолько могли поддаться вліянію языческихъ послѣдователей Пифагора, что-бы образовать въ своей средѣ цѣлое общество, вполне усвоившее себѣ, какъ утверждаетъ Люттербекъ, образъ жизни, обычан и воззрѣній этого греческаго философа? Люттербекъ, впрочемъ, и не думаетъ входить въ рѣшеніе этого послѣдняго вопроса, не смотря на всю его важность, но такъ какъ онъ тѣмъ не менѣе не могъ, конечно, не сознавать того, что его гипотеза, построенная, какъ мы видѣли, на весьма шаткихъ основаніяхъ, много выиграла-бы, если-бы она была подкрѣплена какимъ-либо положительнымъ свидѣтельствомъ въ пользу связи ессеевъ съ пифагорейцами, то онъ и дѣлаетъ въ этомъ направленіи нѣкоторыя слабыя попытки. Не имѣя возможности сослаться на какое-либо прямое историческое свидѣтельство, удостовѣряющее связь ессеевъ съ пифагорейцами, за рѣшительнымъ отсутствіемъ такового, Люттербекъ останавливаетъ свое вниманіе на нѣкоторыхъ малозначительныхъ замѣчаніяхъ Іосифа и, своеобразно комментируя ихъ, старается обратить ихъ въ пользу своего мнѣнія.

Такъ, прежде всего онъ хочетъ, повидимому, провести ту мысль, яко-бы самъ Іосифъ Флавій зналъ объ исторической связи

между ессействомъ и пифагорействомъ. Выказываясь нѣсколько разъ въ этомъ смыслѣ, онъ, между прочимъ, замѣчаетъ: «въ томъ, что ессей были иудеями и вѣрно хранили какъ иудейское понятіе о Богѣ, такъ и иудейское понятіе о законѣ, Филонъ и Иосифъ точно такъ-же согласны между собой, какъ и въ утверженіи, повидимому, совершенно противоположнаго, именно—что ихъ институтъ имѣлъ весьма большое сходство, даже *фактическую связь* съ нѣкоторыми религиозными институтами язычества, въ особенности съ институтомъ пифагорейства»¹⁾).

Для выясненія этого вопроса возстановимъ прежде всего подлинныя слова нашихъ источниковъ, которыя могъ имѣть въ виду Люттербекъ въ настоящемъ случаѣ, такъ какъ онъ, очевидно, видитъ въ нихъ гораздо больше, чѣмъ сколько они содержатъ въ себѣ на самомъ дѣлѣ. Филонъ, желая историческими примѣрами доказать то положеніе, что добродѣтель дѣлаетъ человека истинно-свободнымъ, въ своемъ сочиненіи, посвященномъ развитію этой мысли, замѣчаетъ между прочимъ: «нѣчто подобное тому, что въ Эладѣ семь мудрецовъ, у варваровъ—среди персовъ—маги, среди индійцевъ—гимнософисты, представляли у иудеевъ въ Палестинѣ Сирійской такъ называемые 'Εσσηαιοι»²⁾; вотъ все, что знаетъ Филонъ объ отношеніи ессеевъ къ греческимъ философамъ. Очевидно, здѣсь не можетъ быть и рѣчи объ утверженіи какой-либо фактической связи ессеевъ съ пифагорейцами, такъ какъ Филонъ и не указываетъ въ частности на этихъ послѣднихъ, говоря вообще только о семи греческихъ мудрецахъ, и это обстоятельство должно служить весьма важнымъ аргументомъ противъ теоріи Люттербека, такъ какъ совершенно непонятно, почему Филонъ, если-бы только онъ зналъ что-либо о связи ессеевъ съ пифагорейцами, не указалъ-бы на этотъ фактъ именно здѣсь, когда ему представлялся такой удобный случай это сдѣлать? А что касается Иосифа, то, дѣйствительно, онъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что «образъ жизни ессеевъ походилъ на указанный у эллиновъ Пифагоромъ»³⁾; но если даже взять это мѣсто само по себѣ, какъ оно есть, и толковать его безотносительно къ личности автора и другимъ обстоятельствамъ, то и тогда вѣрнѣе рѣшительно нельзя видѣть какого-либо положительнаго кон-

1) Л ю т т е р б е к ъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 277.

2) Р и л о. Qu. omn. prob. lib. pag. 876.

3) «Γένος δὲ τοῦτ' ἐστὶ διαίτη χρώμενον τῆ παρ' Ἑλλήσιν ἐπὶ Πυθαγόρου καταδειγμένῃ». (Antiqu. jud. XV, 10. 4).

статирования со стороны Иосифа фактической связи ессеевъ съ пнеагорейцами, какъ утверждаетъ это Люттербекъ. Здѣсь говорится только лишь о нѣкоторомъ сходствѣ первыхъ съ послѣдними въ образѣ жизни,—сходствѣ, которое было подмѣчено іудейскимъ историкомъ.

Но что-бы вполнѣ правильно судить о вышеприведенномъ замѣчаніи Иосифа, для этого необходимо сопоставить его съ другими аналогичными выраженіями этого іудейскаго историка, а равно также принять въ соображеніе общій характеръ и главную цѣль его историческихъ трудовъ. Мы имѣли уже случай¹⁾ говорить о томъ, что Иосифъ, преслѣдуя въ своихъ историческихъ произведеніяхъ чисто апологетическія тенденціи, намѣренно выставляетъ тамъ іудеевъ народомъ философскимъ, раздѣляющимся на партіи яко-бы изъ-за однихъ только метафизическихъ принциповъ, и что для возможной полноты своихъ параллелей онъ прикрываетъ своихъ іудейскихъ философовъ именами философовъ греческихъ, называя книжниковъ «софистами»²⁾, совершенно чуждыхъ всякой философіи фарисеевъ уподобля «стойкамъ»³⁾, а ессеевъ—пнеагорейцамъ. Тамъ-же мы сказали, что вообще этимъ сближеніямъ Иосифа нельзя придавать серьезнаго значенія. Не говоря даже объ основательности или неосновательности такого сравненія іудейскихъ партій съ греческими философскими школами, мы замѣтимъ только, что оно вовсе не уполномочиваетъ изслѣдователя производить однѣ отъ другихъ. Потому, и самое сравненіе неудачно. «Нѣтъ ничего неестественнѣе обращенія къ греческимъ философамъ для пониманія іудейскихъ расколовъ, справедливо замѣчаетъ одинъ изъ новѣйшихъ историковъ іудейства; Иосифъ Флавій показываетъ въ этомъ случаѣ лишь пустую ученость (*eitel Gelehrsamkeit*), которая не имѣетъ рѣшительно никакого основанія»⁴⁾. Что-же касается именно ессеевъ, то Иосифъ могъ высказать свое мнѣніе въ виду тѣхъ нѣкоторыхъ внѣшнихъ сходствъ между есенизмомъ и пнеагорействомъ, какія, быть можетъ, встрѣтились ему и при его поверхностномъ знаніи послѣдняго могли показаться болѣе или менѣе значительными; но что самъ Иосифъ фактически не придавалъ особенной цѣны этому своему сопоставленію ессеевъ съ пнеагорейцами и совсѣмъ не думалъ указывать имъ на

1) См. главу первую, стр. 28—26.

2) *Bell. jud.* II, 17. 8 и 9.

3) *Vita.* cap. 2.

4) *Юстъ. Geschichte des Judenthums und seiner Secten.* Bd. I, s. 198.

какую-либо историческую связь первых съ послѣдними, это видно изъ того, что въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ проводить уже совершенно инныя параллели. Такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ категорически утверждаетъ, что ессеи по своему образу жизни «съ особенностями были похожи на такъ называемыхъ дакийскихъ полистовъ¹⁾», а въ другомъ мѣстѣ говорить, что въ своемъ ученіи о безсмертіи и загробной жизни ессеи согласовались съ нѣкоторыми изъ грековъ вообще²⁾. Уже одна эта неустойчивость въ воззрѣніяхъ Іосифа даетъ разумѣть, что для самого Іосифа не было вполне ясно происхождение есеевства, и что высказывая свои сравненія, онъ главнымъ образомъ заботился только о томъ, что-бы возможно лучше пояснить своимъ греко-римскимъ читателямъ столь замѣчательное явленіе въ іудействѣ, какимъ долженъ былъ показаться для нихъ ессенизмъ. Это желаніе указать своимъ читателямъ на такое извѣстное имъ явленіе въ области язычества, съ которымъ хотя нѣсколько можно было-бы сравнить имѣвшую заинтересовать ихъ іудейскую секту, послужило, конечно главнымъ поводомъ и къ тому замѣчанію, что ессеи похожи также и на пифагорейцевъ. И замѣчательно при этомъ, что Іосифъ проводитъ эту аналогію между есеевскимъ и пифагорейскимъ образомъ жизни не тамъ, гдѣ она была-бы болѣе всего уместна и хотя сколько-нибудь понягна, не въ 8-ой главѣ II-ой книги своей «Войны іудейской», содержащей подробное описаніе образа жизни и обычаевъ есеевъ,—а тамъ, гдѣ онъ только мимоходомъ упоминаетъ объ этихъ послѣднихъ³⁾. Между тѣмъ, если-бы предположить, что Іосифъ изъ тѣхъ традицій, которыя существовали въ есеевскихъ кружкахъ, узналъ что-либо болѣе близкое о предполагаемой связи есеевскаго ордена съ пифагорейскимъ, то онъ, по всей вѣроятности, нисколько не скрывалъ-бы своего знанія, а прямо и опредѣленно указалъ-бы на эту связь, не прибѣгая къ другимъ параллелямъ.

1) Въ Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. Іосифъ пишетъ о есеевяхъ: „ὅτι μάλοισα ἰσχυροῦς ἕνεκεν Δακίων τοῖς Πολιστοῖς λεγομένοις“. Кого разумѣетъ Іосифъ подъ этими полистами—съ точностью неизвѣстно, и большинство изслѣдователей прямо отказывается отъ рѣшенія этого вопроса. Между прочимъ Гильгенфельдъ (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1882. v. 287) высказываетъ предположеніе, что имя Πολιστοί, быть можетъ, равнозначуще имени Κτίστοι (Begründer) у ераклійцевъ, ссылаясь въ этомъ случаѣ на слѣдующее свидѣтельство Псудонія (у Страбона VII, 3. 3): „εἶναι δὲ τινὰς τῶν Ἑρακίων, οἱ ἕφαρις γυναικὸς ζῶσιν, οἷς κτίστοις καλεῖσθαι ἀνθρώπων τε διὰ τιμῆς καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν“.

2) Bell. jud. II, 8. 11.

3) Antiqu. jud. XV, 10. 4.

Иосифъ тѣмъ скорѣ могъ-бы это сдѣлать, что подобная связь ессеевъ съ пифагорейцами какъ нельзя болѣе подходила-бы къ апологетическимъ цѣлямъ его сочиненія, такъ какъ она не только не умаляла-бы достоинства іудеевъ, но даже еще болѣе возвышала-бы ихъ въ глазахъ римлянъ. Иосифъ, какъ извѣстно, былъ того мнѣнія, что Пифагоръ «не только зналъ постановленія іудеевъ, но и во многихъ случаяхъ имъ слѣдовалъ и съ ними соображался, внесе много іудейскаго въ свою философію»¹⁾. Поэтому, если-бы Иосифъ хотя сколько-нибудь догадывался о близкой связи ессеевъ съ пифагорейцами, то чтó помѣшало-бы ему представить также и самихъ послѣдователей Пифагора подражателями ессеевъ, приноровлявшимися-де къ образу жизни этихъ послѣднихъ? Принимая во вниманіе общераспространенную тенденцію іудейскихъ писателей послѣднихъ вѣковъ предъ Р. Х. приписывать родоначальникамъ своего народа особое благодѣтельное значеніе для духовнаго развитія всѣхъ другихъ народовъ, будто-бы только лишь заимствовавшихъ все лучшее въ области наукъ и искусствъ у евреевъ²⁾,—тенденцію, «однимъ изъ видныхъ выразителей и проводниковъ которой былъ также и Иосифъ³⁾, можно думать, что этотъ послѣдній ничуть не усомнился-бы представить дѣло именно такимъ образомъ. Однако, на самомъ дѣлѣ, онъ ограни-

1) F l a v. J o s e p h. Contra Apion. Lib. I, cap. 22.

2) Такъ, напр., у іудейскихъ писателей—Эвполема и Артапана, [отрывки ихъ сочиненій см. у Е в с в ѣ я. Ptaeraq. Evang. Lib. IX; изъ Эвполема: Lib. IX, cap. 17. 26. 30—34. 39; изъ Артапана—ibid. cap. 18. 23. 27] еврейскіе праотцы представляются изобрѣтателями наукъ и искусствъ и учителями народовъ. Энохъ, по Эвполему, является изобрѣтателемъ астрономіи; Авраамъ учитъ астрономіи самого египетскаго царя (по Артапану, ср. также Иосифъ, Antiqu. jud. I, 8. 1—2) и вліопольскихъ жрецовъ (по Эвполему); Иосифъ въ Египтѣ способствуетъ развитію земледѣлія и изобрѣтаетъ мѣры; наконецъ, Моисей изобрѣтаетъ письмена. Другіе іудейскіе писатели (Иосифъ, Филохъ, Аристовулъ)—многое, что находили они лучшаго въ произведеніяхъ языческой науки и литературы, стараются объяснить заимствованіемъ отъ іудеевъ. Такъ, въ сочиненіяхъ Филона часто проводится та мысль, что многое, чтó считается плодомъ греческой мудрости, издревле содержалось въ іудейскомъ законѣ (см. напр. De mundi incorrupt. 941; De nomin. mutat. 1071; Quis rer. div. haer. 509 и др.); иногда-же онъ прямо выражается такимъ образомъ, что языческіе писатели заимствовали свои позрѣнія изъ іудейскаго закона. (Напр. De leg. alleg. 60; De vita Mos. 656; De judic. 719; Qu. omn. prob. lib. 873 и др.).

3) Иосифъ неоднократно утверждаетъ, что греческіе философы все лучшее въ своихъ ученіяхъ заимствовали отъ евреевъ. F l a v. J o s e p h. Contra Apion. Lib. II, cap. 36. Cp. Lib. I, cap. 22.

чивается только тѣмъ, что лишь мимоходомъ и вскользь замѣчается, что ессеи представляются-де ему по своему образу жизни похожими, между прочимъ, и на пифагорейцевъ, каковое замѣчаніе рѣшительно ослабляется тѣмъ, что въ томъ-же самомъ отношеніи Іосифъ уподобляетъ ихъ и дакійскимъ полистамъ.

Такимъ образомъ Іосифово сопоставленіе ессеевъ съ послѣдователями Пифагора, столько-же какъ съ полистами и съ нѣкоторыми изъ грековъ вообще, не имѣетъ, по нашему мнѣнію, никакого историческаго значенія, являясь только лишь риторической фразой, а не выраженіемъ солидной мысли іудейскаго историка. Въ частности-же замѣчаніе Іосифа о томъ, что ессеи вели родъ жизни, подобный указанному Пифагоромъ, не только не даетъ права на то заключеніе, будто Іосифъ зналъ о существованіи какой-либо фактической связи между ессеями и пифагорейцами, какъ предполагаетъ это Люттербекъ¹⁾, но отнюдь не можетъ быть признано и надежнымъ основаніемъ для построения гипотезы о зависимости ессенизма отъ пифагорейства. «Ради означенныхъ словъ Іосифа, скажемъ мы словами одного изъ изслѣдователей ессенизма, еще не можетъ быть признано родство между ессенизмомъ и пифагорействомъ, такъ какъ Іосифъ въ силу характера своей литературной дѣятельности нисколько не можетъ быть для этого надежнымъ поручителемъ. Отношенія, среди которыхъ онъ жилъ, и кругъ читателей, для которыхъ онъ писалъ, имѣли рѣшительное вліяніе на его воззрѣніе и побудили его ради отдѣльныхъ сходныхъ чертъ сблизить ессеевъ и поставить ихъ въ параллель съ такой греческой философской школой, которая вовсе не оказала никакого обуславливающаго вліянія на происхожденіе іудейской секты»²⁾.

Кромѣ этого Люттербекъ еще инымъ путемъ пытался доказать возможность связи между пифагорейцами и ессеями. Такъ, упомянувъ о томъ засвидѣтельствованномъ у Іосифа фактѣ, что Иродъ благосклонно относился къ ессеямъ³⁾, Люттербекъ далѣе уже лично отъ себя высказываетъ такіа соображенія: «заслуживаетъ особеннаго вниманія то, что Глафира, бывшая прежде въ супружествѣ съ Александромъ, сыномъ Ирода, вступила въ бракъ во второй разъ съ Юбою, ученымъ и любившимъ литературу

1) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 277.

2) Клеменсъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1869. s. 337.

3) Antiqu. jud. XV, 10. 4—5.

царемъ Ливіи, или Мавританіи, и въ третій разъ—съ Архелаемъ, другимъ сыномъ Ирода. Такъ какъ она, какъ объ этомъ можно заключать не только изъ ея близкаго родства съ Иродіанами, но и изъ факта, передаваемого Іосифомъ, касательно сбывавшихся на самомъ дѣлѣ ея сновъ, *весьма вѣроятно*, имѣла связь съ ессеями, то и ея второй супругъ, царь Юба, *воплоть мою* при ея посредствѣ стать въ близкую связь съ ессеями. Этимъ обстоятельствомъ проливается неожиданный и дающій знаменательное объясненіе свѣтъ на другой фактъ, который разсказывается объ этомъ царѣ, а также на явленіе въ области литературы того времени, которое до сихъ поръ едва-ли умѣли вѣрно объяснить. Объ упомянутомъ мавританскомъ царѣ Юбѣ (Joba oder Juba) комментаторъ Аристотеля, между прочимъ, разсказываетъ, что онъ, желая увеличить свою бібліотеку, скупилъ многія пифагорейскія сочиненія и этимъ самымъ болѣе, чѣмъ кто-либо другой, далъ поводъ къ вымысленію таковыхъ. Между тѣмъ новѣйшая критика несомнѣнно доказала, что многія сочиненія этого рода, носящія стчаси очень древнія имена, напр., творенія Оцелла Лукана о природѣ универсума, творенія Тимея Локра о міровой душѣ, о натурѣ и т. п., и не менѣе анонимныя сочиненія, напр., «пифагорейскіе комментаріи»,—эти сочиненія могли явиться на свѣтъ именно около этого времени, т. е. въ послѣднемъ столѣтіи предъ Р. X. и вскорѣ за симъ. Теперь спрашивается: гдѣ мы должны искать фабрикацію этихъ книгъ? То обстоятельство, заключающее Люттербекъ, что (какъ это будетъ доказано впереди) ессеи прежде всего занимались пифагорейскою философіею и что между ними и главнѣйшимъ распространителемъ этой новопифагорейской литературы доказана (?) связь вышеприведеннымъ фактомъ, приводитъ къ тому, что мы должны предполагать преимущественно въ ессеяхъ сочинителей подобныхъ произведеній¹⁾.

Уже при одномъ чтеніи этой тирады Люттербена сразу бросается въ глаза неосновательность его выводовъ и крайняя гипотетичность всѣхъ его сужденій, на которыхъ онъ строитъ свои заключенія, не принимая въ расчетъ того, что одно, необоснованное надлежащимъ образомъ и потому какъ-бы висящее въ воздухѣ, предположеніе не можетъ служить надлежащею точкою опоры для другаго подобнаго-же предположенія. Желая сообщить вѣроятность тому предположенію, что составителями упомянутыхъ

1) Л ю т т е р б е к ъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 270—271.

пифагорейскихъ сочиненій были именно ессей (чѣмъ, конечно, доказывалась-бы историческая связь есейства съ пифагорействомъ), Люттербекъ хочетъ опереться въ этомъ случаѣ на мнимую связь ессеевъ съ «главнѣйшимъ распространителемъ новопифагорейской литературы», мавританскимъ царемъ Юбою, — связь, несомнѣнное существованіе которой онъ считаетъ вполне доказаннымъ вышеприведенною имъ комбинаціею фактовъ. Однако несомнѣнности этого послѣдняго вывода, а, слѣдовательно, и пригодности его въ качествѣ аргумента для доказательства той главной мысли, которую имѣеть въ виду провести здѣсь Люттербекъ, рѣшительно нельзя признать. такъ какъ все тутъ основано у него на однѣхъ только догадкахъ, и догадкахъ притомъ крайне невѣроятныхъ. Въ самомъ дѣлѣ: съ одной стороны, нѣкая Глафира, «*по всей вѣроятности*», имѣла связь съ ессеями, потому что состояла въ замужествѣ за сыновьями Ирода, благоволившаго къ ессеямъ, и потому что, по свидѣтельству Іосифа, ея сны сбывались; съ другой стороны, Юба, царь мавританскій, также *могъ* стоять въ близкой связи съ ессеями, потому что онъ былъ вторымъ мужемъ этой родственницы Ирода, сны которой сбывались. Нечего и говорить о томъ, что благосклонное отношеніе Ирода (а не его сыновей) къ ессеямъ еще нисколько не свидѣтельствуетъ ни о его сочувствіи къ ихъ міровоззрѣнію, ни о какой-либо близкой связи его съ этой сектой¹⁾, а исполненіе сновъ Глафиры не можетъ имѣть никакого отношенія къ ессеямъ, такъ какъ эти послѣдніе остаются здѣсь рѣшительно ни при чемъ. Іосифъ рассказываетъ о странномъ снѣ Глафиры и послѣдовавшей вскорѣ за симъ ея кончинѣ²⁾ непосредственно послѣ своего упоминанія о (не имѣющемъ особаго значенія) фактѣ истолкованія ессеемъ Симономъ сна Архелаву³⁾, а потому въ случаѣ, если-бы, допустимъ, и Глафира обра-

1) Все дѣло, какъ известно, ограничивалось только тѣмъ, что Иродъ призывалъ къ себѣ ессея Манаима, предсказавшаго ему царскую власть, съ цѣлью узнать отъ него еще что-либо о своемъ царствованіи, но не узнавъ ничего, далъ ему правую руку и отпустилъ его“ (Antiqu. jud. XV, 10. 5), да кромѣ этого еще тѣмъ, что онъ, уваживъ принципы ессеевъ, запрещавшихъ употребленіе клятвы, освободилъ ессеевъ отъ клятвы на вѣрность (Antiqu. jud. ibid. 10. 4). Нужно однако замѣтить, что Иродъ не добился этой вѣрноподданнической присяги и отъ фарисеевъ, при чемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ наказалъ денежнымъ штрафомъ (Antiqu. jud. XVII, 2. 4), а другихъ освободилъ и отъ этого. (Antiqu. jud. XV. 10. 4.).

2) Antiqu. jud. XVII, 13. 4.

3) Antiqu. jud. XVII, 13. 3.

щалась за истолкованіемъ своего сна къ ессеямъ, то Іосифъ, конечно, не преминулъ-бы замѣтить объ этомъ. Между тѣмъ Іосифъ говоритъ только: «этотъ (видѣнный ею) сонъ Глафира рассказала женщинамъ, своимъ пріятельницамъ, и по прошествіи нѣсколькихъ дней скончалась»¹⁾. Наконецъ, не нужно забывать и того, что Глафира видѣла свой сонъ за нѣсколько дней до своей смерти; слѣдовательно, уже тогда, когда она, оставшись вторично вдовою послѣ смерти Юбы Ливійскаго, была въ замужествѣ за Архелаемъ. Поэтому не-можетъ-ли тутъ быть рѣчь о какомъ-либо посредствѣ Глафиры между ессеями и ея покойнымъ мужемъ, и вообще о какихъ-либо сношеніяхъ съ ессеями этого ливійскаго царя Юбы? Нужно только удивляться тому, какимъ образомъ Люттербекъ могъ придать серьезное значеніе подобнаго рода гипотетическимъ предположеніямъ, поставивъ ихъ (точно-бы они были общепризнанными и вполне удостовѣренными историческими фактами) исходной точкой опоры для дальнѣйшихъ своихъ заключеній. И неужели, спрашивается, онъ серьезно думалъ утвердить на нихъ несомнѣнность связи есеейства съ пифагорействомъ и приписать ессеямъ даже составленіе безспорно пифагорейскихъ сочиненій? Мы, по крайней мѣрѣ, позволимъ себѣ усомниться въ этомъ, тѣмъ болѣе, что и самъ Люттербекъ, сознавая, должно быть, крайнюю натянутость своихъ логическихъ комбинацій, не придавъ приведенному разсужденію значенія самостоятельнаго доказательства въ общемъ вопросѣ о связи есеейства съ пифагорействомъ, а представилъ его (именно въ началѣ главы, трактующей объ ессенизмѣ) только въ видѣ частнаго доказательства, получающаго полную свою силу и цѣну только отъ послѣдующихъ доводовъ его въ пользу пифагорейскаго происхожденія ессенизма. Мы уже видѣли однако, какъ слабы, малозначительны и неосновательны всѣ эти его доводы, состоящіе исключительно въ разсмотрѣнныхъ нами аналогіяхъ, для того, что-бы сколько-нибудь убѣдительно доказывать зависимость есеейства отъ пифагорейства.

Въ виду всего сказаннаго о гипотезѣ Люттербека едва-ли можетъ показаться слишкомъ рѣзкимъ то сужденіе, какое высказалъ о ней французскій ученый Николя, не входившій въ подробный разборъ этой гипотезы, но въ немногихъ словахъ мѣтко оцѣнившій ея достоинство. «Изъ всѣхъ гипотезъ о происхожденіи ессенизма, говоритъ онъ, самая слабая, наименѣе правдоподобная

1) Antiqu. jud. XVII, 13. 4.

та, которая производит его изъ греческой философіи, между прочимъ, изъ пифагорейства, какъ хочетъ Люттербекъ. Какимъ путемъ пифагорейская философія проникла въ Палестину—этого не умѣютъ сказать, да кромѣ того нѣтъ ничего менѣе вѣроятнаго, какъ сходство, которое думаютъ находить между пифагорейскимъ союзомъ и іудейскою сектою. Здѣсь дѣло идетъ о двухъ фактахъ, одинаково темныхъ и еще мало извѣстныхъ, и сходство, указываемое между ними, подобно сходству, какое глазъ путешественника гадательно распознаетъ между двумя отдаленными и погруженными въ утренній туманъ зданіями». Далѣе тотъ-же ученый продолжаетъ: «насколько немислима эта теорія, объ этомъ нечего и говорить: за сто или за сто пятьдесятъ лѣтъ до христіанской эры,—эпоха, къ которой съ нѣкоторою вѣроятностью можно относить возникновеніе ессенизма—не видно никакой школы пифагорейской»¹⁾).

Къ такому-же въ сущности выводу касательно древней пифагорейской школы пришелъ также и извѣстный нѣмецкій философъ Целлеръ въ своемъ весьма серьезномъ и обстоятельномъ трудѣ: «Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung», гдѣ онъ, ссылаясь на свидѣтельство Аристоксена, замѣчаетъ именно, что «пифагорейская школа, какъ школа философская, въ теченіе IV вѣка предъ Р. Х. совершенно исчезаетъ изъ исторіи»²⁾ и прекращаетъ свое существованіе. Последними пифагорейцами были ученые Филолай и Евритъ, современники Сократа и Платона³⁾; затѣмъ, въ продолженіе цѣлыхъ двухъ столѣтій послѣ ихъ смерти ничего не слышно о пифагорейцахъ и до самаго перваго вѣка нельзя встрѣтить ни малѣйшихъ слѣдовъ ихъ существованія. «Ни въ III-мъ, ни во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. нельзя найти никакого достовѣрнаго слѣда дальнѣйшаго продолженія (Fortleben) или вторичнаго возобновленія (Wiederaufleben) пифагорейской философіи»—къ такому выводу привели Целлера самыя тщательныя изслѣдованія его объ этомъ предметѣ. «Даже тѣ, продолжаетъ тотъ-же ученый, которые впослѣдствіи снова возобновили ее и для которыхъ всякое доказательство ея непрерывнаго существованія должно было быть крайне желательнымъ,

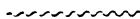
1) N I C O L A S. Des doctrines religieuses des Juifs. Paris. 1866. s. 96.

2) Z E L L E R. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritte Auflage. Leipzig. 1881. Bd. III, Abth. II, s. 79. О свидѣтельствѣ Аристоксена см. ibid. s. 82.

3) Ц е л л е р ъ. Op. cit. ibid. s. 68 [по 2-му изд.]. Ср. Bd. I, s. 24.

все-таки ничего не могут сообщить о ней, такъ какъ они несомнѣнно предполагаютъ ея временное исчезновеніе. Напротивъ того, она снова появляется вскорѣ послѣ начала I-го вѣка¹⁾).

Такимъ образомъ гипотеза Люттербека, противорѣча историческимъ и хронологическимъ даннымъ о древней пифагорейской школѣ, не выдерживаетъ критики также и съ этой стороны, и потому рѣшительно должна быть признана несостоятельною.



Разсмотрѣвъ гипотезу Люттербека, мы тѣмъ не менѣ далеко еще не можемъ считать вопросъ о связи ессейства съ пифагорействомъ и происхожденіи перваго отъ послѣдняго рѣшеннымъ окончательно. Только что названный нами ученый—Целлеръ, не смотря на высказанный имъ и процитированный нами выше выводъ о древне-пифагорейской школѣ, или вѣрнѣе, быть можетъ, именно вслѣдствіе него, выдвигаетъ на сцену такъ называемыхъ новопифагорейцевъ и предлагаетъ свою, нѣсколько сходную съ разсмотрѣнною нами, теорію для рѣшенія ессейской проблемы, поставляя происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ новопифагорейства, такъ какъ онъ не сомнѣвается въ томъ, что «побудительная причина для происхожденія ессенизма вышла все-же изъ греческой религіи и философіи»²⁾).

Безспорно, что при такомъ рѣшеніи вопроса дѣло значительно видоизмѣняется, особенно если взять во вниманіе то обстоятельство, что Целлеръ, какъ увидимъ, полагаетъ родину ессейства не въ Египтѣ, какъ Люттербекъ, а въ самой-же Палестинѣ. Тѣмъ не менѣ нужно замѣтить, что методъ, употребляемый Целлеромъ для защиты своей теоріи, тотъ-же, что и у Люттербека, равно какъ и самыя доказательства въ большинствѣ случаевъ также сходны и очень напоминаютъ собою доказательства этого послѣдняго: и Целлеръ, подобно Люттербеку, останавливается главнымъ образомъ на аналогіяхъ, усматриваемыхъ имъ между ессеями и *новотемпорейцами*, а равно также приводитъ историческія соображенія въ пользу связи первыхъ съ послѣдними; различіе же состоитъ по преимуществу въ иномъ, болѣе цѣлесообразномъ примѣненіи частичнѣйшихъ приѣмовъ и самомъ расположеніи доказательствъ. Разсказавъ объ обычаяхъ и учрежденіяхъ ессеевъ (ко-

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 88.

2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 324.

мечно, подь угломъ своей предвзятой точки зрѣнія) и сдѣлавъ нѣсколько критическихъ замѣчаній относительно мнѣній другихъ изслѣдователей. Целлеръ вслѣдъ затѣмъ группируетъ всѣ собранныя имъ аналоги въ одномъ мѣстѣ, что уже само по себѣ производитъ болѣе сильное впечатлѣніе на читателя, чѣмъ разбросанныя въ разныхъ мѣстахъ сочиненія и глухо отмѣченныя аналоги Люттербека; наконецъ, въ заключеніе своего изслѣдованія онъ переходитъ къ изложенію нѣкоторыхъ историческихъ соображеній, представленныхъ въ видѣ особыхъ, самостоятельныхъ доказательствъ, пытаясь ими подкрѣпить свое мнѣніе о связи есеевъ съ новопифагорейцами. Но обратимся къ аргументаціи самого Целлера.

«Изъ всѣхъ явленій, относящихся къ началу I-го дохристіанскаго столѣтія, говоритъ онъ, ни одно не имѣетъ столь разительнаго сходства съ эссенизмомъ, какъ новопифагорейзмъ. Оба явленія удивительно согласуются прежде всего уже въ своемъ общемъ характерѣ. Главная черта эссенизма и внутреннѣйшая основа всей его оригинальности заключается въ томъ дуалистическомъ міровоззрѣніи, которое считаетъ чувственное за что-то нечистое, а умерщвленіе страстей—за первое нравственное требованіе. Это міровоззрѣніе находитъ свое непосредственнѣйшее выраженіе въ эсеевскомъ аскетизмѣ, во всей той системѣ воздержаній и очищеній, которыя должны служить къ тому, что-бы освободить духъ отъ чувственнаго міра и предупредить имъ всякое оскверненіе. Свое теоретическое обоснованіе получаетъ этотъ аскетизмъ въ тѣхъ антропологическихъ и метафизическихъ ученіяхъ, которыя имѣли въ глазахъ партіи столь высокое достоинство; а его практическимъ слѣдствіемъ является отчужденность эсеевъ отъ міра, монашеская замкнутость ихъ жизни. Такое-же самое духовное направленіе, продолжаетъ Целлеръ, выступаетъ предъ нами изъ новопифагорейскаго ученія объ отношеніи между Божествомъ и матеріей, душою и тѣломъ, и еще непосредственнѣе—изъ того аскетизма, который требовался позднѣйшему пифагорейскою этикою, практиковался пифагорейскими мистиками еще въ IV-мъ вѣкѣ и вообще достигъ своего наивысшаго развитія въ лицѣ Пифагора и Аполлонія»¹⁾).

Указавъ на сродство эсеевства и новопифагорейства въ ихъ основномъ духовномъ направленіи, Целлеръ приводитъ затѣмъ цѣ-

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 325—327.

мый рядъ параллелей между ессеями и новопифагорейцами, которые, по его мнѣнію, «проходятъ въ обѣихъ явленіяхъ до мельчайшихъ подробностей въ такомъ объемѣ, что невозможно и думать о случайномъ только сходствѣ». Такъ, по Целлеру, ессеи, какъ и пифагорейцы, посредствомъ аскетической жизни хотѣтъ достигнуть высшей святости, и потому тѣ и другіе: 1, отвергаютъ кровавыя жертвы; 2, воздерживаются отъ употребленія мяса и вина, а также 3, и елей; 4, тѣ и другіе предпочитаютъ безбрачіе; 5, воздерживаются отъ омовеній теплою водою; 6, при богослуженіяхъ носятъ бѣлыя одежды; 7, придають великое значеніе омовеніямъ и очищеніямъ; 8, тѣ и другіе отвергаютъ клятву, и именно на одинаковыхъ основаніяхъ: потому что благочестивый не имѣетъ въ ней нужды. Далѣе, тѣ и другіе полагаютъ свой общественный идеалъ въ учрежденіяхъ, къ осуществленію которыхъ на самомъ дѣлѣ, долженъ сознаться Целлеръ, пришли только лишь ессеи, именно: 9, въ совместной жизни съ полнымъ общеніемъ имуществъ, 10, съ строгимъ раздѣленіемъ на классы и безусловнымъ подчиненіемъ всѣхъ членовъ общества своимъ начальникамъ, 11, въ строго замкнутомъ совнѣ союзѣ, куда принимали новыхъ членовъ только послѣ долготѣннаго старательнаго испытанія и изъ котораго недостойные были немедленно исключаемы. 12, Тѣ и другіе требуютъ строгой тайны школы и неизмѣннаго храненія своего ученія, полученнаго отъ мужей, которыхъ они считаютъ орудіями Божества и которымъ воздаютъ высочайшее уваженіе; 13, тѣ и другіе любятъ образное изложеніе своего ученія и смотрятъ на древнія преданія, какъ на символы болѣе глубокихъ истинъ, которыя должны быть извлечены изъ нихъ путемъ аллегорическаго толкованія, а для завѣренія согласія позднѣйшей формы ученія съ первоначальною—14, тамъ, какъ и здѣсь, вновь составленныя произведенія прикрываются несомнѣнно славными именами древности. 15, Обѣ партіи, далѣе, почитаютъ въ стихіяхъ божественныя силы; 16, обѣ призываютъ восходящее солнце и стараются удалить все нечистое отъ его взора; 17, обѣ раздѣляютъ вѣру въ существа, посредствующія между Богомъ и міромъ; 18, обѣ, кажется, не пренебрегаютъ занятіемъ магіею; 19, смотрятъ на даръ пророчества, какъ на плодъ мудрости и благочестія, и обѣ, въ лицѣ своихъ знаменитѣйшихъ членовъ, славятся обладаніемъ этого дара»¹⁾. Слѣдующая

¹⁾ ЦЕЛЛЕРЪ. Op. cit. Bd. III, Abth. П, s. 326—328.

за сльмъ аналогія, указываемая Целлеромъ, въ различныхъ изданіяхъ его сочиненія формулируется различно; такъ, во второмъ изданіи онъ говоритъ: «объ партіи согласны въ своихъ представленіяхъ о происхожденіи души, объ ея отношеніи къ тѣлу и о жизни по смерти,—и только, кажется, душепереселеніе оставалось чуждымъ ученію ессеевъ»¹⁾, а въ третьемъ изданіи Целлеръ видоизмѣняетъ это мѣсто уже такимъ образомъ: 20), «объ, наконецъ, согласны въ своихъ представленіяхъ о происхожденіи души, ея отношеніи къ тѣлу и о жизни послѣ смерти, а что у ессеевъ *не находится никакого слѣда ученія о переселеніи души*, то это едва-ли причиняетъ ущербъ означенному согласію, такъ какъ это мнѣніе было молча оставлено (stillschweigend aufgegeben war) многими также и въ новопифагорейской школѣ²⁾. Итакъ, заключаетъ Целлеръ, между ессени съ одной стороны и новопифагорейцами—съ другой, находится рѣшительное сродство, и это сродство касается не только второстепенныхъ подробностей, но именно того самаго, въ чемъ состоитъ ихъ отличительная особенность: тѣ ученія, учрежденія и обычаи, которыми ессени отличаются отъ древнѣйшаго и современнаго имъ іудейства, почти вполнѣ находятъ себѣ соотвѣтствіе у новопифагорейцевъ»³⁾.

Оставляя до времени выясненіе того, насколько вообще справедливо мнѣніе Целлера объ ессейскомъ дуализмѣ и можно-ли выводить этотъ послѣдній именно изъ новопифагорейства⁴⁾, мы остановимъ свое вниманіе прежде всего на указываемыхъ Целлеромъ пунктахъ сходства между ессенизмомъ и новопифагорействомъ

1) Целлеръ. Op. cit. II-te Auflage; Leipzig. 1868. Bd. III, Abth. II, s. 283.

2) Целлеръ. Op. cit. Bd. III. Abth. II, s. 329.

3) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 330.

4) Здѣсь достаточно пока замѣтить, что это сродство обонхъ разсматриваемыхъ явленій въ основномъ мировоззрѣніи само по себѣ еще нисколько не говоритъ за то, что-бы на ессенизмѣ сказалось вліяніе именно новопифагорейства, такъ какъ подобное мировоззрѣніе въ разсматриваемую эпоху было вообще весьма распространеннымъ, въ особенности на Востокѣ, откуда собственно оно и перешло въ новопифагорейство; а затѣмъ, что самое главное, новопифагорейство, какъ увидимъ, составляетъ болѣе позднее историческое явленіе сравнительно съ ессенизмомъ. Замѣчательно, что въ древнѣйшихъ, извѣстныхъ намъ новопифагорейскихъ сочиненіяхъ (I-го вѣка до Р. Х.) не выступаетъ еще, по словамъ самого Целлера, „ни сверхчувственности и непостижимости Божества, ни рѣзкаго противоположенія тѣлеснаго и духовнаго въ человѣкѣ“ (Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 92); слѣдовательно, тамъ нѣтъ еще слѣдовъ рѣзкаго дуализма.

и постараемся рассмотреть и оцѣнить ихъ безпристрастно. Нельзя не сознаться, что значительное число представленныхъ Целлеромъ аналогій съ перваго раза производить на читателя весьма сильное впечатлѣніе, какъ-бы поражаетъ умъ своею мнимой неотразимостью и заставляетъ, повидимому, каждаго согласиться съ справедливостью высказаннаго имъ мнѣнія. Однако въ дѣйствительности это далеко не такъ; и объ этомъ краснорѣчиво можетъ свидѣтельствовать хотя-бы, напр., слѣдующее краткое, но характерное замѣчаніе Гильгенфельда, высказанное имъ, нужно замѣтить, уже послѣ знакомства съ теоріей Целлера¹⁾: «я не могу усмотрѣть въ эссенизмѣ, выражается онъ, даже и малѣйшей доли эллинскаго вліянія (*das geringeste von hellenischen Einfluss*) на іудейство». И дѣйствительно, если разобраться во всѣхъ этихъ аналогіяхъ, то оказывается, что и Целлеръ, подобно Люттербеку, аналогій котораго онъ часто повторяетъ, далеко не можетъ быть свободенъ отъ упрековъ въ преувеличеніяхъ и тенденціозномъ отношеніи къ дѣлу, — оказывается, что и изъ его аналогій далеко не всѣ могутъ быть признаны правильными и безусловно справедливыми, а если и есть у него вѣрно указанная аналогія, то онъ не могутъ имѣть особенной доказательной силы, такъ какъ содержащееся въ нихъ или касается предметовъ малозначительныхъ, или-же съ полнымъ удобствомъ можетъ быть выведено изъ іудейства.

Такъ какъ въ числѣ приведенныхъ Целлеромъ аналогій встрѣчается не мало такихъ, съ которыми мы уже имѣли дѣло при разборѣ гипотезы Люттербека, то поэтому, во избѣжаніе повтореній, мы остановимся здѣсь нѣсколько подробнѣе только на тѣхъ изъ нихъ, которыя представляютъ какія-либо новыя черты сходства и о которыхъ намъ еще не приходилось говорить, а объ остальныхъ сдѣлаемъ лишь краткія замѣчанія.

Необходимо отмѣтить прежде всего тотъ фактъ, что на нѣкоторыхъ изъ аналогій Целлера до того замѣтно сказывается ихъ явное преувеличеніе, что самъ Целлеръ, можно сказать, невольнo сознается въ этомъ, стараясь только какъ-нибудь смягчить эту сторону дѣла. Несомнѣнно, напр., что эссеяскаго безбрачія (4-я аналогія) нельзя считать заимствованіемъ отъ новопитнеагорейцевъ.

1) Первое изданіе Целлеровой «Исторіи греческой философіи» вышло въ 1852 году, а нижеприведенныя слова Гильгенфельда заимствованы нами изъ его статьи: „Der Essäismus und Jesus“, помѣщенной въ *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*. 1867. Heft I, s. 103.

такъ какъ, по словамъ самого Целлера, «въ древнѣйшихъ ново-пифагорейскихъ системахъ требованія безбрачія совсѣмъ нѣтъ»¹⁾, въ позднѣйшихъ—оно никогда абсолютно не требовалось²⁾, вообще же «на самомъ дѣлѣ оно принадлежитъ только къ идеалу ново-пифагорейцевъ и является у нихъ чаще только въ качествѣ необыкновеннаго подвига отдѣльныхъ лицъ», между тѣмъ какъ большинствомъ ессеевъ оно возводится въ общій законъ для ихъ партіи»³⁾. Такимъ образомъ отсюда слѣдуетъ, что дѣвство въ сущности никогда не можетъ быть названо пифагорейскимъ принципомъ, хотя оно и могло быть высшимъ идеаломъ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ послѣдователей школы Пифагора. Подобное-же можно сказать и относительно очистительныхъ омовеній ессеевъ (7-я аналогія); такія омовенія хотя и существовали у новопифагорейцевъ, однако «они не имѣли у нихъ, какъ сознается самъ Целлеръ⁴⁾, столь высокаго богослужебнаго значенія», какое получили они у ессеевъ. Далѣе, подобное есеевскому воздержаніе отъ елѣя (3-я аналогія), по сознанію самого-же Целлера, не удостоверяется прямо у новопифагорейцевъ⁵⁾, равно какъ съ другой стороны, не можетъ быть съ несомнѣнностью доказано воздержаніе ессеевъ отъ омовеній теплой водой (5-я аналогія), а также ихъ занятіе магическимъ врачеваніемъ (18-я аналогія)⁶⁾. Что касается общей совмѣстной жизни съ полнымъ общеніемъ имуществъ и строгою замкнутостью общества (9-я и 11-я аналогіи), то нужно сказать, что въ противоположность ессеямъ, которые *на самомъ дѣлѣ* въ своей общинѣ осуществляли все это, «новопифагорейцы, по словамъ Целлера, только мнѣчески переносили эти учрежденія въ свои первобытныя времена»⁷⁾, да и тамъ, въ древнемъ пифагорействѣ, согласно вышеприведенному свидѣтельству Риттера⁸⁾, существованіе этого общенія имуществъ является дѣломъ крайне сомнительнымъ. Въ этой-же группѣ аналогій можно отнести также еще и аналогію, касающуюся отверженія ессеями рабства.

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 77—78 (по второму изданію).

2) Целлеръ. Op. cit. ibid. s. 129 (по второму изданію). Ср. также Зюсклеръ. Krit. Gesch. der Askese. Frankf. 1863. s. 209.

3) Целлеръ. Op. cit. ibid. III-te Auflage, s. 390.

4) Op. cit. s. 327 и 330.

5) Op. cit. ibid. s. 326, anm. 2.

6) Целлеръ. Op. cit. ibid. s. 326 и 328.

7) Целлеръ. Ibid. s. 330.

8) Риттеръ. Исторія древней философіи (въ русск. пер.), т. I, 303—306.

что Целлеръ хочетъ вывести «изъ мысли о природномъ равенствѣ всѣхъ людей, значеніе которой выставлялось греческими философами, и въ особенности стоиками»¹⁾. Не говоря уже о томъ, что подобная мысль содержится уже на первыхъ страницахъ пято-книжія и что эссеи и вполнѣ самостоятельно могли придти къ отверженію рабства подь вліяніемъ законодательства Моисеева, предписывавшаго крайне гуманное отношеніе къ рабамъ и представлявшаго рабство только какъ-бы срочной обязательной работой за долги²⁾, замѣтимъ, что заимствование эссеями означеннаго принципа у греческихъ философовъ представляется тѣмъ болѣе сомнительнымъ, что въ области язычества нигдѣ не видно практическаго слѣдствія его—фактическаго отверженія рабства, а между тѣмъ эссеи, даже по заявленію Целлера, «*первые признали непригодность рабства и въ своемъ обществѣ осуществили также и на практикѣ вышеозначенный принципъ*»³⁾.

Итакъ, самъ Целлеръ, какъ видимъ, въ значительной мѣрѣ, ограничиваетъ доказательную силу многихъ (восьми) изъ своихъ аналогій, вслѣдствіе чего нѣкоторые, между прочимъ, даже очень характерные пункты выставляемаго имъ согласія между эссенизмомъ и пифагорействомъ, какъ, напр., отверженіе брака, общеніе имущества, отверженіе рабства, совершенно должны быть исключены изъ общаго числа аналогій, какъ не представляющіе полнаго тождества, и потому совершенно не подходящіе въ данномъ случаѣ. Правда, Целлеръ пытается, насколько возможно, смягчить этотъ фактъ, утверждая, что «*всѣ указанныя отличія не наносятъ никакого ущерба однородности разсматриваемыхъ нами явленій, такъ какъ они отчасти представляютъ-де только дальнѣйшее развитіе и примѣненіе новопифагорейскихъ принциповъ, отчасти-же непосредственно были вызваны переносеніемъ этихъ послѣднихъ на почву іудейства*»⁴⁾; но это объясненіе Целлера едва-ли можетъ быть признано удовлетворительнымъ, такъ какъ тогда возникаетъ вопросъ: почему-же эссеи, которые, по Целлеру, «*желали быть ничѣмъ инымъ, какъ истыми іудеями (als ächte Juden)*»⁵⁾, непремѣнно должны были развить эти пифагорейскіе принципы до такой степени и такихъ выводовъ, до какихъ не доходили и

1) Целлеръ. Op. cit. ibid. s. 330.

2) См. объ этомъ выше, стр. 124—125.

3) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 330.

4) Целлеръ. Ibid. s. 331.

5) Op. cit. Ibid. s. 285.

самые ревностные адепты новопифагорейской философіи? Почему, напр., нѣкоторая часть іудеевъ должна была развить присущій новопифагорейцамъ ригористическій взглядъ на чувственныя наслажденія до абсолютнаго требованія безбрачія, если сами новопифагорейцы не практиковали этого послѣдняго, и—главное—если это находилось въ полномъ противорѣчій съ общеіудейскими воззрѣніями? Іудеи всегда съ величайшимъ уваженіемъ относились къ браку, какъ къ учрежденію божественному¹⁾, и въ многочадіи видѣли благословеніе Божіе²⁾; новопифагорейцы не имѣли такихъ воззрѣній, почему, конечно, имъ было-бы гораздо легче и естественнѣе придти къ фактическому осуществленію безбрачія, чѣмъ ессеямъ, а между тѣмъ они «смотрѣли на это только какъ на необычайный подвигъ и переносили его только въ мнѣшескія времена». И если Филостратъ, прославляя полумнѣшескаго Аполлонія Тіанскаго, въ особенности восхваляетъ его за дѣвство³⁾, то о чемъ можно можетъ свидѣтельствовать этотъ фактъ, какъ не о томъ, какъ рѣдки и чрезвычайны были среди новопифагорейцевъ примѣры подобнаго рода, потому что Аполлонія Тіанскій, по воззрѣнію новопифагорейцевъ, былъ единственнымъ въ своемъ родѣ, необыкновеннымъ человѣкомъ, одареннымъ божественною силою и многими сверхъестественными дарами⁴⁾? Или возьмемъ другой примѣръ: несомнѣннымъ фактомъ является то, что новопифагореизмъ въ своей исторіи не создалъ общества, которое по своимъ учрежденіямъ походило бы на орденъ ессеевъ съ его отличительными установленіями; это всегда оставалось для него недостижимымъ идеаломъ, который если иногда и проводился въ сочиненіяхъ позднѣйшихъ пифагорейцевъ, то все-же предполагаемое осуществленіе его относилось лишь къ первобытнымъ, мнѣшескимъ временамъ школы⁵⁾. Поэтому опять и здѣсь является непонятнымъ то, какимъ образомъ новопифагореизмъ, который самъ никогда, хотя-бы только до нѣкоторой степени, не приходилъ къ осуществленію своего идеала, могъ тѣмъ не менѣе побудить къ этому іудеевъ? Подобное-же недоумѣніе можно высказать и относительно другихъ, только что указанныхъ пунктовъ мнимаго сходства, дѣйствительное различіе которыхъ

1) Быт. II, 21—24.

2) Напр. Псал. СХХVІІ, 3—7; СХХVІІІ, 3—4.

3) Vita Apollonii. I, 15. См. у Целлера. Op. cit. v. 157, ann. 3.

4) О мнимыхъ чудесахъ Аполлонія см. статью А. Ревилля: „Языческій Христосъ III-го вѣка“, перев. въ Труд. Кіев. Дух. Акад. за 1865 г. Т. III.

5) Целлеръ. Op. cit. Ibid. Bd. III, Abth. II, s. 327. 330.

Целлеръ думалъ объяснить дальнѣйшимъ развитіемъ новопифагорейскихъ принциповъ. Такимъ образомъ тотъ несомнѣнный фактъ, что у ессеевъ возведено было въ непреложный принципъ многое изъ того, что у новопифагорейцевъ составляло только лишь тенденцію, вовсе не такъ легко можетъ быть объясненъ, какъ утверждаетъ это Целлеръ.

Если мы обратимся послѣ этого къ дальнѣйшимъ аналогіямъ, приведеннымъ Целлеромъ, то увидимъ, что и среди нихъ находится не мало аналогій преувеличенныхъ, имѣющихъ лишь призрачный, воображаемый характеръ сходства, а въ сущности невѣрныхъ. Такъ, напр., Целлеръ, находя вполне аналогичной вѣру ессеевъ и новопифагорейцевъ въ посредствующія между Богомъ и міромъ существа, хочетъ вывести ессейское ученіе объ ангелахъ изъ демонологіи новопифагорейцевъ (аналогія 17-я). Это «видимое различіе, поясняетъ онъ, неизбежно должно было явиться при перенесеніи новопифагорейскихъ воззрѣній на іудейскую почву, такъ какъ греческія божества, естественно, не могли бытъ признаны іудейскими пифагорейцами»¹⁾, и потому-то «на мѣсто демоновъ у нихъ должны были явиться ангелы, а вмѣсто того, что-бы поклоняться (anbeten) солнцу при его восходѣ, они могли обращаться къ нему только какъ-бы моля (gleichsam flehend)»²⁾. Не говоря уже о крайней сомнительности подобнаго рода метаморфозъ³⁾, замѣтимъ, что подобно тому, какъ для объясненія ессейскихъ претензій на даръ пророчества (у Целлера 19-я аналогія) странно было-бы (какъ мы говорили объ этомъ выше) обращаться къ какому-либо иноземному влиянію, такъ-же точно и ессейскую ангелологию совершенно излишне, что-бы не сказать—рѣшительно невозможно, поставлять въ зависимость отъ демонологіи новопифагорейцевъ. Ученіе объ ангелахъ, издревле извѣстное іудеямъ, какъ одинъ изъ существенныхъ пунктовъ ветхозавѣтной догматики⁴⁾, въ послѣдній періодъ было уже до-

а) Хотя это не мѣшаетъ, однако, Целлеру утверждать, что ессей, какъ и во пифагорейцы, почитали въ стихіяхъ божественныя силы.

б) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 329—330. Что хотѣлъ Целлеръ сказать своею послѣднею фразою, признаемъ, мы затрудняемся понять.

в) Демоны, которые въ пифагорейской системѣ занимаютъ посредствующее мѣсто между Богомъ и человекомъ, явившись въ ней какъ результатъ компромисса между политеизмомъ и философіей, не имѣютъ никакого отношенія къ ангелологіи ессеевъ, которая возникла совершенно изъ другихъ мотивовъ.

г) Быт. III, 24; XIX, 1; XXXII, 1; Нав. V, 14; Псал. XLVII, 11; XCVIII, 1; 1 Цар. IV, 4; 2 Цар. VI, 2; 3 Цар. VIII, 6—7; Іезек. I, 1—28; X, 14; XXVIII, 13. 14. 16; Ис. VI, 1—7; Дан. VIII, 16; XII, 1; X, 13. 21 и пр.

волью развито въ іудействѣ, во свидѣтельство чего достаточно указать здѣсь на апокрифическую «Книгу Эноха», принадлежащую, по мнѣнію большинства изслѣдователей, ко II-му вѣку до Р. Х.¹⁾, гдѣ авторъ ея знаетъ 30 именъ ангельскихъ и назначаетъ для ангеловъ значительный кругъ дѣйствія²⁾; повтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, если ессеи и въ самомъ дѣлѣ имѣли у себя весьма развитую ангелологию.

Далѣе, наши источники вовсе не даютъ основанія для вывода, сдѣланнаго Целлеромъ, будто «ессеи почитали вообще въ стихіяхъ божественныя силы» (15-ая аналогія)³⁾, а что касается есеейскаго призванія (*Anrufung*) солнца (аналогія 16-я), то мы уже имѣли случай говорить, что здѣсь нисколько нельзя видѣть какого-либо идолопоклонническаго обоготворенія его⁴⁾, или даже «обращенія къ нему какъ къ живому, надѣленному особенною силою и святостію существу»⁵⁾, а все дѣло заключается здѣсь только лишь въ томъ фактѣ, что ессеи совершали свои «отеческія» молитвы, обращаясь лицомъ не къ Іерусалиму, какъ было обычно, а именно на востокъ.

Затѣмъ, хотя у ессеевъ и у пифагорейцевъ практиковалось аллегорическое толкованіе писаній, однако несправедливо то утвержденіе Целлера, будто «тѣ и другіе любятъ символическое изложене своего ученія» (13-я аналогія)⁶⁾, потому что это было свойственно только пифагорейцамъ, между тѣмъ какъ ессеи, по мнѣнію большинства изслѣдователей, къ которому склоняется также и самъ

1) См. Люциусъ. *Der Essenismus*, s. 65. Также и Смирновъ въ своемъ „Историко-критическомъ изслѣдованіи Книги Эноха“ относитъ время ея происхожденія ко II-му вѣку, частіе къ 162 или 161 году до Р. Х. Стр. 166.

2) Книга Эноха, гл. VI, 6; XX, 1; LXXXII, 10 и др. Намъ нѣтъ нужды входить въ рѣшеніе вопроса: было-ли заключенное здѣсь ученіе объ ангелахъ чисто-палестинскимъ, или-же развилось оно подъ иноземнымъ вліяніемъ; намъ достаточно только констатировать фактъ, что еще задолго до возникновенія новопифагорейства оно было уже извѣстно въ обширныхъ кружкахъ іудеевъ. Достойно замѣчанія, что Герцфельдъ, доказывающій александрійско-пифагорейское происхожденіе ессенизма и съ этой точки зрѣнія объясняющій всѣ воззрѣнія ессеевъ, тѣмъ не менѣе приходитъ къ тому выводу, что есеейское ученіе объ ангелахъ было скорѣе палестинскимъ, чѣмъ александрійскимъ. *Gesch. des Volkes Israél*, Bd. II, s. 404; § 14. Ср. s. 407, § 17.

3) Целлеръ. *Op. cit.* Bd. III, Abth. II, 327—328.

4) Чего, впрочемъ, не рѣшается допустить и самъ Целлеръ. *Op. cit.* Bd. III, Abth. II, s. 299.

5) Целлеръ. *Ibid.* s. 299.

6) Целлеръ. *Ibid.* s. 327.

Целлеръ¹⁾, извлекали именно ясныя мысли изъ словъ свящ. Писанія и, поучаясь въ своихъ субботнихъ собраніяхъ различнымъ нравственнымъ истинамъ²⁾, вовсе не облакали своихъ сужденій въ аллегорическую одежду³⁾.

Несправедлива также и та аналогія, въ которой Целлеръ приписываетъ ессеямъ обыкновеніе прикрывать свои сочиненія именами древнихъ и славныхъ мужей (14-я аналогія), такъ какъ о самостоятельной есеейской литературѣ намъ ничего достовѣрнаго не извѣстно⁴⁾; да кромѣ того и самъ Целлеръ замѣчаетъ, что въ настоящемъ случаѣ «со стороны ессеевъ единственными примѣрами подобныхъ поддѣлокъ могутъ служить: «Книга Премудрости Соломона» и «Книга Эноха», но эти слова его лишены всякаго значенія, ибо вслѣдъ за этимъ онъ-же продолжаетъ: «и обѣ эти книги не могутъ быть названы подлинно (eigentlich) есеейскими произведеніями, хотя онѣ и касаются ессенизма»⁵⁾.

Что касается отрицанія ессеями клятвы (8-ая аналогія), то и самъ Целлеръ, указывая на IX-ую главу, 2-й ст. книги «Екклезіастъ», заключаетъ отсюда, что еще въ концѣ III-го вѣка до Р. Х. были въ Палестинѣ люди, которые воздерживались отъ клятвы⁶⁾. Прибавимъ къ этому, что также и въ неканонической «Книгѣ Иисуса сына Сирахова» совѣтуется возможное воздержаніе отъ клятвы⁷⁾; кромѣ того

¹⁾ См. Op. cit. s. 294.

²⁾ R i l o. Quod. omn. prob. lib. 877, D.

³⁾ Особеннаго вниманія въ настоящемъ случаѣ заслуживаетъ мнѣніе Герцфельда, который, не смотря на свою готовность усматривать многія согласія ессеевъ съ пнеагорейцами, все-же ясно отмѣчаетъ рѣзкое различіе между ними въ этомъ отношеніи. Герцфельдъ. *Gesch. des Volkes Israël*. Bd. II, s. 401, 12.

⁴⁾ См. выше стр. 24—25.

⁵⁾ Новѣйшая критика однако рѣшительно отрицаетъ есеейское происхожденіе и даже какое-либо отношеніе означенныхъ книгъ къ ессеямъ. См. объ этомъ у Д. П о с п ѣ х о в а. Историко-критическое изслѣдованіе „Книги Премудрости Соломона.“ Кіевъ, 1873 г., а также у С м и р н о в а. Историко-критическое изслѣдованіе „Книги Эноха“. Казань, 1888 г.

⁶⁾ „Всему и всѣмъ—одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому.... какъ добродѣтельному, такъ и грѣшнику, какъ клянущемуся, такъ и блящемуся клятвы“. [Еккл. IX, 2]. Эта ссылка должна имѣть въ нашихъ глазахъ тѣмъ большее значеніе, если принять во вниманіе, что, вопреки мнѣнію Целлера, самымъ позднимъ временемъ для происхожденія книги Екклезіастъ какъ выиснили это тщательныя изслѣдованія одного изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ, слѣдуетъ считать „періодъ персидскаго владычества надъ іудейскимъ народомъ, продолжавшійся отъ 538 до 332 года до Р. Х.“ М. О л ь ш и ц к і й. Критико-экзегетическое изслѣдованіе книги Екклезіастъ. Стр. 162.

⁷⁾ Кн. Ис. сына Сирах. XXIII, 11—15. Ср. XXXVII, 16.

и фарисеи дѣлали уже строгое различіе между дозволенными и недозволенными клятвами¹⁾, а изъ разсказа Іосифа о рѣшительномъ отказѣ нѣкоторыхъ изъ фарисеевъ принести клятву Ироду²⁾ нѣкоторые не безъ основанія заключаютъ³⁾, что были и между фарисеями такіе (какъ Полліонъ и Самей), которые совершенно отвергали клятву. Поэтому означенный принципъ могъ возникнуть у ессеевъ совершенно самостоятельно и безъ всякаго воздѣйствія на него со стороны новопифагорейства.

То-же самое нужно сказать и относительно бѣлыхъ одеждъ, которыя носили ессеи, равно какъ и пифагорейцы (6-ая аналогія), а также относительно очищеній и омовеній, употребляемыхъ тѣми и другими (7-ая аналогія). Это—обычай часто іудейскіе, отмѣченные еще въ Библии⁴⁾, такъ что, если угодно, естественнѣе было-бы говорить о заимствованіи ихъ новопифагорейцами у ессеевъ, чѣмъ наоборотъ, хотя и это невѣроятно, потому что бѣлый цвѣтъ одежды считается у всѣхъ народовъ символомъ радости и торжества, а омовенія, въ свою очередь, слишкомъ обычныя очистительныя средства, что-бы нужно было предполагать здѣсь какое-либо заимствованіе.

Целлеръ безъ всякихъ оговорокъ проводитъ еще также рѣшительную аналогію между новопифагорейцами и ессеями въ ихъ будто-бы согласномъ воздержаніи отъ употребленія мяса и вина (2-ая аналогія). По поводу этого нужно прежде всего замѣтить, что вопросъ о томъ, употребляли-ли ессеи мясо и вино, или нѣтъ, является однимъ изъ тѣхъ неуясненныхъ вопросовъ въ ессенизмѣ, на который трудно дать вполне опредѣленный и надлежащимъ

1) См. ДЕРЕНБУРГЪ. Histoire de la Palestine. p. 169.

2) Antiqu. jud. XV, 10. 4.

3) Напр. ОНЬЕ. См. Jahrbücher für protest. Theologie. 1888. Heft 3, s. 374.

4) Іудейскимъ священникамъ закономъ предписано было одѣваться въ бѣлыя льняныя одежды, символизирующія ихъ чистоту (Исх. XXVIII, 39—42; Лев. XVI, 10; XVII, 4), и святые на небесахъ, омытые и очищенные отъ всякой скверны, по изображенію ветхозавѣтныхъ апокрифическихъ книгъ, представляются одѣтыми въ бѣлыя одежды. (3 Эздр. II, 39—45; Ки. Эноха, LXI, 18). Аналогичное этому представленіе мы находимъ также и у св. Іоанна Богослова (Апок. III, 4; VI, 11; VII, 9—14; XIX, 8). Наоборотъ, грязныя, или вообще злѣпанные одежды представляются въ Ветхомъ Завѣтѣ символомъ нечистоты (Захар. III, 3). Тѣсно связаны съ этимъ очищенія, равно какъ и омовенія, которыя предписано было совершать іудейскимъ священникамъ предъ отправленіемъ ими ихъ религіозныхъ обязанностей (Лев. XVI, 4. 24; 2 Паралип. XXX, 19); также и всему іудейскому народу вообще они предписаны были въ случаяхъ оскверненія какою-нибудь нечистотою (Лев. XI, 25. 40; XV, 5—27).

образомъ обоснованный отвѣтъ и который съ равными основаніями рѣшается учеными различно. Что касается нашихъ древнѣйшихъ источниковъ, то они ни слова не говорятъ намъ о томъ, что-бы у ессеевъ имѣло мѣсто подобное воздержаніе, и это согласное молчаніе ихъ нельзя не признать многозначительнымъ. Тѣмъ не менѣе Целлеръ (равно какъ и многіе другіе изслѣдователи) безъ всякаго колебанія приписываетъ ессеямъ воздержаніе отъ мяса и вина, ссылаясь въ этомъ случаѣ на отверженіе ессеями кровавыхъ жертвъ (что, по его мнѣнію, и послужило причиной отверженія мясной пищи), на аналогичный обычай евіонитовъ и позднѣйшее свидѣтельство новоплатоника Порфирія¹⁾ (233—305 г. по Р. Х.). Однако, во-первыхъ, нигде не видно, что-бы ессеи уклонялись отъ принесенія только лишь кровавыхъ жертвъ, а прочія храмовыя жертвы признавали; если Филонъ и выражается объ ессеяхъ такимъ образомъ: «οὐ ζῶα καταθροντες»²⁾, то все-же дальнѣйшія слова его: «ἀλλ' ἑροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν δικαιοῦς κατακελεύειν ἀξιοῦντες»³⁾ ясно показываютъ, что онъ рѣшительно не думалъ приписывать ессеямъ приношеніе въ храмѣ какихъ-либо безкровныхъ жертвъ въ видѣ полевыхъ плодовъ, или хлѣбныхъ приношеній. Филонъ отрицаетъ у ессеевъ всю богослужебную внѣшность вообще, и если онъ въ приведенномъ мѣстѣ упоминаетъ только о животной жертвѣ, то, нужно полагать, потому, что она составляла наиболѣе церемоніальную часть ветхозавѣтнаго богослуженія. Что-же касается Иосифа, то тотъ прямо утверждаетъ, что ессеи не приносятъ никакихъ жертвъ — «θεοῦς οὐκ ἐπιτελοῦσι»⁴⁾, ни кровавыхъ, ни безкровныхъ. Ко всему этому нужно добавить, что отверженіе кровавыхъ жертвъ вовсе не всегда и не вездѣ ведетъ за собою обязательное воздержаніе отъ мяса. Въ паризмѣ, напр., нѣтъ кровавыхъ жертвъ, и тѣмъ не менѣе употребленіе мясной пищи вообще не запрещается⁵⁾. Во-вторыхъ, ссылка на обычай евіонитовъ не можетъ имѣть въ данномъ случаѣ особеннаго значенія; она имѣла-бы доказательную силу только тогда, если-бы можно было съ несомнѣнностью установить тотъ фактъ, что еві-

1) РОМАНУСЪ. De abstinentia ab esu animalium. Lib. IV, cap. 14. Въ пользу воздержанія отъ вина, такимъ образомъ, говоритъ только примѣръ евіонитовъ.

2) РИЦО. Quod. omn. prob. lib. 876. D.

3) РИЦО. Ibid.

4) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

5) ШПИГЕЛЬ. Avesta. [Изд. 1869 г.] Bd. II, s. 71.

ониты должны быть разсматриваемы какъ христіанскіе потомки ессеевъ, но это, по словамъ Люціуса, «не только еще не доказано, но и вообще не можетъ быть доказано»¹⁾). Наконецъ, что касается Порфирія, то его свидѣтельству нельзя придавать въ настоящемъ случаѣ большой цѣны и вполне ему довѣрять, такъ какъ даже и самъ Целлеръ причисляетъ его къ тѣмъ писателямъ, которыхъ отнюдь нельзя считать за самостоятельныхъ свидѣтелей о сектѣ ессеевъ²⁾). И дѣйствительно, Порфирій, какъ извѣстно, въ своемъ разсказѣ объ ессеяхъ почти буквально повторяетъ лишь описаніе Іосифа, и его собственностью является здѣсь только замѣтка о крайне скудной пищѣ ессеевъ по субботамъ и миѣніе (впрочемъ, нигдѣ прямо не высказанное) о воздержаніи ессеевъ отъ мяса. Это миѣніе, которое такъ подходило къ собственной системѣ Порфирія, по всей вѣроятности, возникло у него вслѣдствіе ложнаго вывода, сдѣланнаго имъ изъ невѣрно понятыхъ словъ Іосифа объ умѣренности ессеевъ въ пищу и питьѣ. По крайней мѣрѣ трудно подыскать какое-либо другое основаніе для его объясненія, такъ какъ у Іосифа цѣль подобнаго свидѣтельства, хотя оно и было бы у него вполне умѣстно для подтвержденія столь восхваляемыхъ Іосифомъ умѣренности и воздержанія ессеевъ.

Въ противоположность этому миѣнію объ ессеискомъ аскетизмѣ въ разсматриваемомъ отношеніи, Люціусъ, повидимому, съ гораздо большимъ правомъ заключаетъ изъ нѣкоторыхъ указаній Филона и Іосифа, что ессен и ѣли мясо и пили вино. Къ такому заключенію касательно перваго пункта приводитъ его уже то замѣчаніе Филона, что ессен имѣли стада³⁾, которыя служили, конечно, для ихъ пропитанія,—а также слова того-же Филона, что «управитель доставляетъ каждому ессею изобильную пищу—*τροφὰς ἀφθόνοος*»⁴⁾. «По истинѣ неудачное выраженіе, замѣчаетъ по этому поводу Люціусъ, для обозначенія небольшого ломтя хлѣба и овощей, которыми, по предположенію нѣкоторыхъ, должны были жить ессеи»⁵⁾. Целлеръ не могъ, конечно, игнорировать свидѣтельства Филона о занятіи ессеевъ скотоводствомъ, но онъ все-же высказалъ предположеніе, что ессеи пользовались только лишь продуктами скотоводства—молокомъ, шерстью и кожей, а самихъ жи-

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 56.

2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 279.

3) Етсеевъ. Praepar. Evang. Lib. VIII, cap. 11, § 8.

4) Рилло. Ibid. § 10.

5) Люціусъ. Der Essenismus. s. 57.

вотныхъ, какъ не употребляемыхъ ими въ пищу, продавали»¹⁾. Противъ этого нужно однако сказать, что разъ ессей не считали грѣхомъ убивать животныхъ (такъ какъ съ павшаго скота они не могли снимать кожъ—во избѣжаніе оскверненія), то естественно допустить, что они также ѣли ихъ мясо, тѣмъ болѣе, что вообще скотоводство и употребленіе мяса едва-ли могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга. Что-же касается того возраженія, что ессей могли-де держать скотъ для продажи, то, во-первыхъ, по справедливому замѣчанію Люціуса, «ессей оказались-бы сами по себѣ крайне непослѣдовательными, если-бы, принципиально отвергая употребленіе мяса вообще, они въ то-же время разводили (*aufgezogen hätten*) убойный скотъ для другихъ»²⁾; а во-вторыхъ, прибавимъ мы съ своей стороны, нельзя предполагать у ессеевъ занятія скотоводствомъ исключительно только съ коммерческими цѣлями, такъ какъ всякая торговля была имъ рѣшительно запрещена³⁾.

Пытались иногда выводить ессейское воздержаніе отъ мяса и вина изъ словъ Іосифа въ *Bell. jud. Lib. II, cap. 8, § 5*, но Люціусъ именно изъ этого мѣста выводитъ совершенно противоположное заключеніе. Коснемся прежде всего перваго пункта—воздержанія отъ мясной пищи. Іосифъ, рассказывая въ означенномъ мѣстѣ объ общихъ трапезахъ ессеевъ, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «въ тишинѣ садятся они въ общей столовой, и затѣмъ хлѣбникъ предлагаетъ каждому по порядку хлѣбы, а поваръ ставитъ предъ каждымъ отдѣльный сосудъ, заключающій въ себѣ одно кушанье (*...ὁ δὲ μάγειρος ἐν ἀγγεῖον ἕξ ἑνὸς ἐίδεσματος ἕκαστω παρίσθηται*). Хотя и говорится здѣсь объ одномъ кушаньи, но о томъ, что-бы оно состояло только лишь изъ растительной, а не изъ мясной пищи, рѣшительно нѣтъ и рѣчи, а между тѣмъ Іосифъ, заговоривъ о пищѣ ессеевъ, долженъ былъ-бы ясно отмѣтить такую важную особенность ессейской секты, если-бы таковая дѣйствительно существовала. Эту послѣднюю мысль высказываетъ, между прочимъ, Герцфельдъ, который также склоняется въ пользу того мнѣнія, что ессей употребляли въ пищу мясо. «Я не думаю, говорить онъ, что-бы ессей, подобно инаогорейцамъ, воздерживались отъ животной пищи и вообще боялись убивать животныхъ.... ибо такую особенность, какъ воздержаніе отъ всякой животной пищи, едва-ли бы

¹⁾ Целлеръ. *Die Philos. der Griechen*. Bd. III, Abth. II, s. 287, ann. 1.

²⁾ Люціусъ. *Der Essenismus*. s. 57.

³⁾ Рылло. *Quod. omn. prob. lib. 877*, A. Ср. *Bell. jud. II, 8. 7.*

оба—Филонъ и Иосифъ—оставили неупомянутой при описаніи ессенизма». И дѣйствительно, рѣшительно нельзя указать мотива, почему ни Иосифъ, ни Филонъ ни въ одномъ изъ своихъ описаній не отмѣчаютъ этой черты, не смотря на то, что первый имѣлъ для этого такой удобный случай и что вообще она могла-бы послужить для вѣщаго восхваленія ессеевъ. Но вслѣдъ за высказаннымъ соображеніемъ Герцфельдъ приводитъ еще новый и, дѣйствительно, важный аргументъ въ подтвержденіе своего мнѣнія¹⁾: «кромѣ того, продолжаетъ онъ, воздержаніе пифагорейцевъ отъ всякой животной пищи основывается, какъ извѣстно, на ученіи о душепереселеніи, а это послѣднее, по Bell. jud. II, 8. 11, не было признаваемо ессейми»²⁾. Силы у этого аргумента отнять нельзя, тѣмъ болѣе, что у самого Целлера можно найти свидѣтельство о томъ, что именно подобное-же основаніе имѣло, между прочимъ, мѣсто также и у новопифагорейцевъ. Нѣкто Соціонъ, жившій во времена Августа въ Александріи, рассказываетъ онъ, говоря о запрещеніи новопифагорейца Секстія употребленія животной пищи, объясняетъ его ученіемъ о душепереселеніи³⁾.

Всѣ эти доводы въ пользу мнѣнія относительно употребленія ессейми мясной пищи кажутся намъ по крайней мѣрѣ столько-же, если не болѣе, убѣдительными, какъ и доводы contra. Не менѣе также убѣдителенъ и доводъ Люціуса въ пользу того, что ессей употребляли вино. Онъ обращаетъ въ этомъ случаѣ вниманіе именно на слѣдующія слова Иосифа въ Bell. jud. II, 8. 5: «тишина господствуетъ во время ессейскихъ трапезъ, никогда не бываетъ при нихъ ни крика, ни шума... и причину этого служить, по объясненію Иосифа, постоянная *трезвость* ессеевъ и то обстоятельство, что они соблюдаютъ умеренность въ пищѣ и питьѣ, употребляя ихъ *только до насыщенія*»⁴⁾. «Это положеніе, говоритъ Люціусъ, имѣетъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если ессей пили вино, потому что Иосифъ по истинѣ не за-

1) А его мнѣніе въ настоящемъ случаѣ тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія и тѣмъ больше имѣетъ цѣны, что въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ онъ поставляетъ ессеевъ въ связь съ пифагорейцами.

2) Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 403.

3) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. [1-е изд.]. Bd. III, s. 500; 384. anm. 4.

4) Ἡ τῶν αἰσίων [т. е. тишины] δὲ αἰσίων ἢ ἀσυνεχῆς νῆψις καὶ τὸ μετρίως παρ' αὐτοῖς τρῶσθαι καὶ ποτῶν μὴ εἶναι κόρον». Bell. jud. II, 8. 5.

служиваль-бы вѣры, утверждая, что вода опьяняетъ»¹⁾. Убѣдительность этого довода Люціуса очевидна, и Целлеръ могъ поддержать свое мнѣніе о «новопнагорейскихъ ессеяхъ» только тѣмъ замѣчаніемъ, что «есееи и всѣ хмѣльные напитки, точно такъ-же, какъ и мясо, могли-де причислить къ тому, что выходитъ за предѣлы необходимаго для насыщенія»²⁾. Однако въ означенномъ мѣстѣ мы имѣемъ дѣло съ разсужденіемъ самого Іосифа, для котораго подобное мнѣніе является совершенно чуждымъ. Іосифъ объясняетъ есеейскую тишину при трапезахъ тѣмъ, что есееи вслѣдствіе своей умѣренности ѣли и пили только «до сытости», а умѣренность ихъ отнюдь не приводитъ еще къ полному воздержанію отъ хмѣльныхъ напитковъ, но лишь къ умѣренности ихъ питья, т. е. другими словами: говорить только объ умѣренномъ употребленіи ессеями хмѣльныхъ напитковъ. Если мы прибавимъ къ этому, что единственнымъ основаніемъ для мнѣнія о воздержаніи есееевъ отъ употребленія вина служить лишь ссылка на аналогичный этому обычай евіонитовъ, тождество которыхъ съ ессеями вообще едва-ли можетъ быть удостовѣрено, то еще болѣе рѣзко выступаетъ сомнительность подобнаго факта, вовсе не засвидѣтельствованнаго притомъ нашими источниками.

Такимъ образомъ, въ виду отсутствія достовѣрныхъ и точныхъ данныхъ, принципіальное и абсолютное воздержаніе есееевъ отъ употребленія мяса и вина, собственно говоря, не можетъ быть удостовѣрено съ полной несомнѣнностью и очевидностью. Но если-бы это заключеніе, главнымъ образомъ вслѣдствіе общераспространенности мнѣнія объ есеейскомъ вегетаріанизмѣ и воздержаніи отъ вина³⁾, и показалось чрезчуръ смѣлымъ, то мы, на основаніи всего вышесказаннаго, считаемъ себя въ правѣ сдѣлать по крайней мѣрѣ такой выводъ: если, съ одной стороны, и нельзя считать за безусловно несомнѣнный фактъ то, что есееи употребляли мясо и вино, такъ какъ для этого нѣтъ положительныхъ данныхъ, прямо удостовѣряющихъ это, то, съ другой стороны, нельзя также категорически и отвергать возможности подобнаго факта, потому что историческія замѣчанія объ ессеяхъ

1) Люціусъ. *Der Essenismus*. s. 57.

2) Целлеръ. *Op. cit.* Bd. III, Abth. II, s. 287, anm. 2.

3) Мнѣніе объ этихъ воздержаніяхъ есееевъ издавна получило, такъ сказать, права гражданства въ научной литературѣ по вопросу объ ессенизмѣ и такъ утвердилось среди большинства изслѣдователей, что они и представивъ себѣ не могутъ есеейскую секту безъ означенныхъ воздержаній.

Иосифа и Филона, пользующихся отчасти такого рода выражениями, подлинный смысл которых трудно установить, безусловно не противоречат этому суждению, тем более, что если где-либо, то именно здесь должен иметь свое применение аргументъ а silentio. Но во всякомъ случаѣ, такъ какъ вопросъ о томъ, употребляли-ли ессеи мясо и вино, по меньшей мѣрѣ долженъ быть признанъ открытымъ, то, безъ сомнѣнія, этотъ пунктъ нельзя дѣлать исходной точкой опоры для какихъ-либо важныхъ выводовъ и предположеній: а посему и рассматриваемая нами аналогія не только должна потерять то значеніе, какое придаетъ ей Целлеръ при доказательствѣ связи ессеевъ съ новопифагорейцами, но и вовсе должна быть исключена изъ числа достовѣрныхъ аналогій, какъ трактуемая о предметѣ, еще не вполне уясненномъ, и въ сущности не констатирующая полного согласія между сравниваемыми явленіями¹⁾.

Что касается указываемаго Целлеромъ согласія между ессеями и новопифагорейцами въ отверженіи кровавыхъ жертвъ (1-ая аналогія), то не говоря уже о томъ, что ессеи, по всемъ даннымъ, уклонялись отъ принесенія всѣхъ вообще храмовыхъ жертвъ, слѣдовательно, въ томъ числѣ и безкровныхъ, замѣтимъ, что здѣсь еще далеко до полного сходства: не принося жертвъ въ храмъ, ессеи темъ не менѣе имѣли свои особыя священнодѣйствія, которыя Иосифъ называетъ то *ἀγνῆσαι*²⁾, то даже прямо *θυσίαι*³⁾, имѣли своихъ особо избираемыхъ священниковъ⁴⁾ и посвящали извѣстныя времена дня для молитвы⁵⁾. Между темъ новопифагорейцы, насколько это можно заключать изъ оставшихся послѣ нихъ сочиненій, отвергали не только кровавыя жертвы, но даже и всю богослужебную внѣшность. Соответственно своему ученію о верховномъ Божествѣ, какъ неизмѣримо возвышающемся надъ міромъ и чуждомъ всякаго соприкосновенія съ матеріею—источникомъ всякаго зла и оскверненія, о божественной сущности человѣческой души, о ея стѣсненіи и оскверненіи матеріею, о необходимости освободить душу изъ темницы плоти и возвести къ божествен-

1) Основаніе для отверженія мяса, если таковое было у ессеевъ, во всякомъ случаѣ должно было быть иное, чѣмъ у новопифагорейцевъ, такъ какъ ессеи не вѣрили въ переселеніе душъ.

2) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

3) Ibid.

4) Bell. jud. II, 8. 5.

5) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5; Bell. jud. II, 8. 5.

ному,—соотвѣтственно такимъ своимъ воззрѣнiямъ, новопиѳагорейцы признавали единственно правильнымъ богопочтенiе, состоящее не въ жертвахъ вообще и словесныхъ молитвахъ, но въ религіозномъ возвышенiи духа и въ строгой аскетической жизни, благодаря чему человѣкъ получалъ возможность еще на землѣ подняться выше обыкновенной человѣческой природы, приобрести особенную прозорливость и чудодѣйственную силу, а послѣ смерти тѣла—освободиться отъ очистительныхъ странствованiй по разнымъ тѣламъ и прямо перейти въ лучшее, блаженное состоянiе¹⁾. Но помимо этого обратимъ вниманiе на другую сторону дѣла. Извѣстенъ принципъ, что во многихъ случаяхъ, когда еще нельзя дать надлежащаго объясненiя данному факту, съ полною вѣроятностью можно утверждать, какое объясненiе не можетъ быть принято. Этотъ принципъ вполне приложимъ и здѣсь. Заслуживаетъ-ли, въ самомъ дѣлѣ, какого-либо вѣроятiя то предположенiе, что-бы ессени оставили предписанныя закономъ жертвы единственно только влѣдствiе простаго подражанiя новопиѳагорейцамъ и усвоенiя ихъ принциповъ? Мыслимое-ли дѣло, что-бы извѣстная часть iудеевъ рѣшилась на нарушенiе этого установленнаго самимъ Богомъ, составляющаго душу ветхозавѣтнаго богопочтенiя, религіознаго учрежденiя, не имѣя для этого никакихъ другихъ, болѣе серьезныхъ основанiй, какъ только желанiе слѣдовать примѣру и воззрѣнiямъ новопиѳагорейцевъ? По нашему мнѣнiю, никакое влiянiе новопиѳагорейской, да и вообще какой-бы то ни было языческой школы, какъ-бы ни было оно сильно, не произвело-бы подобнаго факта, если-бы въ тогдашнемъ состоянiи iудейства не было дано какихъ-либо важныхъ основанiй для этого. А разъ такiя основанiя въ iудействѣ дѣйствительно существовали (несомнѣнность чего будетъ удостовѣрена ниже), тогда уже рѣшительно нѣтъ нужды обращаться къ новопиѳагорейцамъ для объясненiя разсматриваемой особенности ессенизма.

Обращаясь, наконецъ, къ аналогiи, указываемой Целлеромъ въ ученiи о душѣ (аналогiя 20-я), замѣтимъ, что и въ этомъ пунктѣ не

¹⁾ Изъ дошедшаго до насъ отрывка изъ сочиненiя Аполлонiя о жертвахъ [См. у Евсевiя. Praepar. evang. Lib. IV, cap. 13] видно, что, по ученiю этого новопиѳагорейца, Верховный Богъ отличенъ отъ подчиненныхъ боговъ, что Онъ выше всякаго сопряженiя съ міромъ, что всѣ земныя существа, не только животныя, но и растенiя, осквернены матерiей, и что, поэтому, Верховное существо должно быть чтимо *не жертвами, и даже не мольбами*, выражаемыми въ словахъ, но чисто духовнымъ поклоненiемъ.

только нѣтъ полнаго согласія между ессеями и новопифагорейцами, но, напротивъ, обнаруживается весьма и весьма существенное различіе. Новопифагорейцы учили именно о переселеніи душъ, какъ необходимомъ очистительномъ средствѣ для освобожденія отъ узъ матеріи и грѣха и для достиженія блаженнаго состоянія; у ессеевъ же нѣтъ и намекъ на что-либо подобное, что констатируетъ и самъ Целлеръ. Уже это одно дѣлаетъ невѣроятнымъ предположеніе о заимствованіи ессеями ученія о душѣ отъ новопифагорейцевъ, потому что въ такомъ случаѣ было-бы рѣшительно непонятно, почему ессей, усвоивъ себѣ, допустимъ, нѣкоторыя черты изъ антропологическаго ученія новопифагорейцевъ, вмѣстѣ съ тѣмъ не позаимствовали-бы также и существеннаго пункта этого ученія — ученія о душепереселеніи? Аналогія, какъ одинъ изъ видовъ доказательства и получаетъ свою силу именно тогда, когда указываемое ею сходство между предметами или явленіями въ известномъ отношеніи распространяется на всѣ относящіяся сюда существенныя черты или свойства.

Правда, Целлеръ, въ угоду параллелизму, желаетъ свести до минимума неблагоприятное для его теоріи впечатлѣніе, производимое означеннымъ различіемъ, и видоизмѣняя свои прежнія слова¹⁾, въ послѣднемъ (3-мъ, 1881 г.) изданіи своего сочиненія замѣчаетъ, что «это отсутствіе у ессеевъ ученія о душепереселеніи едва-ли причиняетъ ущербъ ихъ согласію съ новопифагорейцами, такъ какъ это мнѣшное представленіе было-де молча оставлено многими также и въ новопифагорейской школѣ»²⁾. Однако едва-ли можетъ быть вполне убѣдительно это замѣчаніе, или вѣрнѣе — предположеніе Целлера, такъ какъ оно не имѣетъ для себя достаточныхъ основаній и противорѣчитъ даже собственнымъ показаніямъ этого ученаго. Излагая исторію новопифагорейства, Целлеръ въ одномъ мѣстѣ замѣчаетъ: «ученіе о переселеніи душъ въ остаткахъ школы пифагорейской *выступаетъ* все-таки только взрѣдка, и мнимый Тимей Локръ довольно ясно даетъ разумѣть, что онъ видитъ въ ученіи о душепереселеніи только вымыселъ, который является вполне цѣлесообразнымъ съ практической точки зрѣнія, а въ отношеніи своей теоретической истинности стоитъ на одной линіи съ мнѣніемъ относительно анда»³⁾. Какъ-бы то ни

¹⁾ См. объ этомъ выше стр. 149.

²⁾ Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 329. [Вопреки замѣчаніямъ, высказаннымъ въ I-мъ (1852 г.) и во II-мъ (1868 г.) изд.]

³⁾ Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 188.

было, но во всякомъ случаѣ уже на основаніи самой вышеприведенной тирады нельзя отрицать того факта, что этому пифагорейскому ученію, хотя, быть можетъ, и рѣдко, согласно замѣчанію Целлера, но все-же давалось мѣсто въ сочиненіяхъ новопифагорейцевъ, и самъ Целлеръ указываетъ въ этомъ случаѣ на Александра Полигистора, Филострата, Нуменія, Бронія и др.¹⁾ Такъ, въ Филостратовомъ жизнеописаніи Аполлонія Тианскаго «ученіе о душепереселеніи, говоритъ онъ, не только предлагается самымъ настойчивымъ образомъ, но также подтверждается примѣрами самаго необыкновеннаго свойства»²⁾. Такъ, напр., по разсказу Филострата, Аполлоній встрѣтилъ въ Египтѣ ручнаго льва, который подошелъ къ нему въ храмѣ, высказывая необыкновенное расположеніе. Аполлоній, приласкавши его, сказалъ присутствовавшимъ, что левъ проситъ его открыть всѣмъ, чья душа въ немъ находится, и что въ немъ живетъ именно душа египетскаго царя Амазиса³⁾. Въ Индіи одинъ мудрецъ показалъ Аполлонію мальчика, въ котораго переселилась душа троянскаго героя Паламеда⁴⁾. Эти и имъ подобные недѣльные вымыслы имѣютъ однако то значеніе, что они нагляднымъ образомъ удостовѣряютъ существованіе у новопифагорейцевъ ученія о душепереселеніи, согласно которому нечистыя души, странствуя изъ одного тѣла въ другое, переходятъ даже въ неразумныя твари. Вообще нужно замѣтить, что ученіе о душепереселеніи не только должно было сохраняться у новопифагорейцевъ въ виду того, что оно составляло для нихъ древнее священное преданіе (а они, по замѣчанію Целлера⁵⁾, «сами желали считать себя за истинныхъ учениковъ самосскаго философа»), но оно даже получило у нихъ особенное и преимущественное значеніе, потому что прямо вытекало изъ ихъ антропологическаго ученія. Человѣкъ, по взгляду новопифагорейцевъ, есть механическое смѣшеніе или соединеніе двухъ противоположныхъ и враждебныхъ другъ другу началъ—души, сущность которой божественна, и тѣла, принадлежащаго матеріи, которое такимъ образомъ неизбежно являлось узами, или темницею для души. Поэтому, если человѣкъ желаетъ освободиться отъ узъ матеріи и

1) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 138, 155 и др.

2) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 138.

3) Риглоств. Vita Apollonii. Lib. V, cap. 42. См. у Целлера въ первомъ изданіи. Bd. III, s. 550; анм. 3.

4) Vita Apollonii. Lib. III, cap. 22.

5) Целлеръ. Op. cit. Bd. III. Abth. II, s. 111.

грѣха, онъ долженъ подавить въ себѣ всѣ чувственныя потребности и стремленія, всѣ ощущенія, привязывающія его къ чувственному міру, чему можетъ способствовать истинная мудрость, состоящая въ чистотѣ жизни, различныхъ аскетическихъ воздержаній и правильномъ богопочтеніи; въ противномъ-же случаѣ душа подвергается необходимости переселеній, которыя, по Плу-тарху, ограничиваются человѣческими тѣлами¹⁾, а по Филострату, Нуменію и Кронію, простираются и на животныхъ. У новопи-агорейцевъ душепереселеніе является такимъ образомъ тяжелою и неизбѣжною необходимостью, потребою для очищенія души, и если это ученіе не всегда (или не во всѣхъ сочиненіяхъ) у новопи-агорейцевъ высказывается прямо, какъ утверждаетъ это Целлеръ, то надо полагать—потому, что оно подразумѣвается у нихъ, какъ для всѣхъ извѣстный и понятный пунктъ ихъ ученія. Во всякомъ случаѣ самъ Целлеръ свидѣтельствуетъ, что ученіе о переселеніи душъ составляло главную составную часть въ новопи-агорейскихъ мистеріяхъ²⁾.

Отсутствіемъ у ессеевъ ученія о душепереселеніи еще не ограничивается ихъ значительное отличіе отъ новопи-агорейцевъ: у ессеевъ, какъ мы знаемъ, не было также и ученія о числахъ, которое составляло одинъ изъ членовъ ученія новопи-агорейцевъ, возобновившихъ доктрины Пиагора. Целлеръ, соотвѣтственно своей точкѣ зрѣнія, естественно, желаетъ ослабить значеніе также и этого различія, замѣчая по этому поводу: «мало можетъ говорить противъ связи обѣихъ школъ то, что въ нашихъ повѣствованіяхъ не упоминается о присутствіи у ессеевъ пи-агорейскаго ученія о числахъ; кто допускаетъ, что ессенизмъ произошелъ изъ новопи-агорейства, тотъ еще въ силу этого не имѣетъ нужды принимать, что онъ усвоилъ себѣ новопи-агорейское умозрѣніе во всемъ его объемѣ»³⁾. Но дѣло въ томъ, что Целлеръ вообще выставляетъ ессеевъ до того ревностными послѣдователями Пиагора, что они, по его увѣренію, нѣкоторыя изъ пи-агорейскихъ доктринъ доводили до болѣе крайнихъ выводовъ, чѣмъ сами ново-

¹⁾ Плу-тархъ. De defectu oraculor. X. „Ἐνιαίς δὲ (ψυχαῖς) συμβαίνει μὴ κρατεῖν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑπεριμένας καὶ ἀναθορμένας πάλιν σώμασι θνητοῖς ἀλαμπῆ καὶ ἀποδρᾶν ζωῆν, ὡσπερ ἀναθορμάσθη ἴσχυει“. Также и Филостратъ. Vita Apollonii. III, 19; VIII, 7. 18.

²⁾ Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 83; ср. ibid. s. 121. anm. 1 [по 2-му изданію].

³⁾ Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 329.

пифагорейцы (напр., въ отношеніи безбрачія, общенія имущества, фактическаго отверженія рабства и пр.). Поэтому трудно согласиться съ тѣмъ, что-бы ученіе о числахъ, составлявшее самую характерную черту и существенный элементъ въ пифагорейской доктринѣ, было рѣшительно отвергнуто ессеями и что-бы оно совсѣмъ не отразилось въ эссенизмѣ, если-бы онъ дѣйствительно происходилъ отъ новопифагорейства. Сознвая, быть можетъ, справедливость подобной мысли, Целлеръ счелъ себя вынужденнымъ замѣтить: «мы не знаемъ, дѣйствительно-ли для эссенизма оставалось чуждымъ умозрѣніе о числахъ и не входило-ли оно въ отдѣльныя части ессеискаго ученія, какъ именно ученіе объ ангелахъ, врачебное и магическое искусство»¹⁾). Подобныя догадки однако нисколько не пособляютъ дѣлу и не подкрѣпляютъ выводовъ, основанныхъ на эфемерныхъ, въ большинствѣ случаевъ, аналогіяхъ, тѣмъ болѣе, что и самъ Целлеръ не считаетъ возможнымъ повторять въ этомъ случаѣ тѣ соображенія Люттербека, посредствомъ которыхъ тотъ пытался было доказать существованіе у ессеевъ ученія о числахъ.

Съ другой стороны, Целлеръ желаетъ смягчить разсматриваемое отличіе еще слѣдующимъ образомъ: «ученіе о числахъ, замѣчаетъ онъ, не имѣло вообще для всей новопифагорейской школы одинаковаго значенія. Напр., Аполлоній у Филострата не хочетъ ничего и слышать о немъ; изъ нашихъ фрагментовъ оно большинствомъ (именно этическими и политическими) совершенно игнорируется, — даже Оцеллъ, для космологіи котораго, должно полагать, оно необходимо, ни однимъ словомъ не касается его; въ выдержкахъ Александра (Diog. VIII, 25) оно весьма кратко упоминается и въ «золотомъ стихотвореніи» пифагорейская клятва (V, 47) является единственнымъ, что напоминаетъ его»²⁾). Однако, если въ нѣкоторыхъ новопифагорейскихъ сочиненіяхъ, или, вѣрнѣе сказать, въ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ именно фрагментовъ ихъ, которые сохранились до насъ, и не упоминается о числахъ, то это еще не свидѣтельствуетъ о томъ, что-бы это ученіе не имѣло существеннаго значенія въ новопифагорейской школѣ вообще. Напротивъ, у самого Целлера можно находить многочисленныя свидѣтельства въ пользу того, что новопифагорейцы въ этомъ отношеніи твердо стояли на почвѣ древняго пифагорейскаго уче-

1) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 329.

2) Целлеръ. Op. cit. Ibid.

нія и продолжали учить, что «число есть первообразъ міра, первоначальная мысль Божества, владыка формъ и идей, орудіе мірообразования, основа и принципъ всѣхъ вещей, истинная и вѣчная сущность, послужившая образцомъ для всѣхъ вещей», — что также и «міровая душа, равно какъ и душа человѣческая, есть именно число, и частнѣе—число самодвижущееся, содержащее въ себѣ всѣ гармоническія отношенія» и т. п.¹⁾. А въ одномъ мѣстѣ Целлеръ прямо замѣчаетъ, что «такъ какъ числа разсматривались новопифагорейцами какъ посредствующій членъ между Богомъ и міромъ, творческой причиной и ея произведеніями, какъ первообразъ и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ орудіе мірообразования, то ученіе о числахъ получало для новопифагорейской философіи величайшее значеніе (den höchsten Werth); только, добавляетъ онъ, у адептовъ этой философіи трактуется гораздо меньше о математическихъ свойствахъ чиселъ, — хотя, впрочемъ, и это не остается безъ вниманія, — чѣмъ объ ихъ высшемъ теологическомъ, метафизическомъ и натурфилософскомъ значеніи»²⁾, и вслѣдъ затѣмъ Целлеръ приводитъ выдержки изъ сочиненій тѣхъ новопифагорейскихъ писателей, у которыхъ находится подобное ученіе. Изъ таковыхъ можно указать въ особенности на Модерата изъ Гадеса, который «сдѣлалъ предметомъ своихъ изслѣдованій преимущественно теоретическую, научную сторону пифагорейства, и, слѣдовательно, также именно и относящееся сюда ученіе о числахъ»³⁾; затѣмъ, на Теона изъ Смирны, «который также занимался ученіемъ о числахъ и писалъ о математикѣ и музыкѣ»⁴⁾; на Никомаха изъ Геразы, который «написалъ два замѣчательныхъ (еще сохранившихся и донныѣ) произведенія: «Объ арифметикѣ» и «О гармоникѣ», а также «Θεολογούμενα Ἀριθμητικά» (не дошедшее до насъ), гдѣ онъ разсматривалъ числа отъ единицы до десяти, что-бы доказать ихъ болѣе глубокое значеніе и божественную природу»⁵⁾; на Нуменія, развивавшаго ту мысль, что сущность души состоитъ въ числѣ, и на многихъ другихъ. Все это, говоримъ мы, ясно свидѣтельствуєтъ о томъ, что новопифагорейцами вообще вовсе не было оставлено древне-пифагорейское ученіе о числахъ, и что полнѣйшее отсутствіе этого послѣдняго въ ессенизмѣ само по себѣ мно-

1) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 120. 121. 125. 136 и мн. др.

2) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 122.

3) Люттербекъ. Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. I, s. 383.

4) Люттербекъ. Ibid. s. 383.

5) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 122, 123, анм. 31.

го подрываетъ предположеніе Целлера о новопиѳагорейскомъ происхожденіи эссенизма.

Итакъ, всё эти разсмотрѣнныя нами, столь искусно подобранныя и сгруппированныя въ одномъ мѣстѣ, аналогіи Целлера, которыя съ перваго взгляда могутъ показаться несокрушимымъ оплотомъ его теоріи, при ближайшемъ изслѣдованіи ихъ, оказываются довольно слабыми и далеко недостаточными аргументами для того, что-бы сообщить всякому безпристрастному читателю непоколебимое убѣжденіе въ полной справедливости того мнѣнія, яко-бы эссенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ новопиѳагорейству. Безспорно, что изъ всѣхъ аналогій, приведенныхъ Целлеромъ, наибольшій интересъ въ данномъ случаѣ представляютъ тѣ именно аналогіи, въ которыхъ, по увѣренію Целлера, особенно ярко обнаружилось, съ одной стороны, полное сходство съ новопиѳагорействомъ, а съ другой—рѣзкое отличіе отъ іудейства, т. е. другими словами: тѣ аналогіи, которыя касаются такихъ особенностей, какими эссенъ наиболѣе отличался отъ древнѣйшаго и современнаго имъ іудейства. Эти-то именно аналогіи въ случаѣ, если-бы онѣ оказались вѣрными, только и могли-бы быть разсматриваемы въ качествѣ важныхъ аргументовъ, говорящихъ въ пользу мнѣнія Целлера. Что-же касается тѣхъ аналогій, которыя относятся къ второстепеннымъ частностямъ, или-же отмѣчаютъ такіе пункты сходства съ новопиѳагорействомъ, какіе вполне согласовались также съ обычаями и ученіемъ ортодоксальнаго іудейства, то само собою разумѣется, онѣ не могутъ имѣть никакого особеннаго значенія при рѣшеніи означеннаго вопроса, такъ какъ, безъ сомнѣнія, болъшую силу доказательности должно приписать аналогіямъ, въ которыхъ сравниваются, такъ сказать, единицы одинаковаго порядка (въ данномъ случаѣ—ортодоксальное іудейство и эссеиство, составляющее извѣстную отрасль его), чѣмъ аналогіямъ, говорящимъ о предметахъ или явленіяхъ болѣе или менѣе отдаленныхъ другъ отъ друга, каковымъ должно представляться по отношенію къ іудейству новопиѳагорейство.

Но что-же однако оказывается изъ сдѣланнаго нами разбора аналогій Целлера? Оказывается, что для тѣхъ именно важнѣйшихъ особенностей, какими эссенъ болѣе всего отличался отъ остальныхъ іудеевъ и какія, слѣдовательно, наиболѣе нуждаются въ объясненіи, нельзя указать вполне соответственныхъ параллелей въ новопиѳагорействѣ, и наоборотъ: многія существенныя особенности этого послѣдняго не встрѣчаются въ эссеиствѣ. Такъ,

напр., такія существенно важныя и наиболѣе отличительныя особенности есеевства, какъ безбрачіе, строгая обособленность и тѣсная сплоченность есеевъ, составлявшихъ особый замкнутый орденъ, общеніе имущества, общественныя трапезы, особыя есеевскія священнодѣйствія, замѣнившія собою храмовыя жертвы, фактическое отверженіе рабства, воздержаніе отъ помазанія масломъ, особое ученіе о душѣ, чуждое, однако, мысли о душепереселеніи и пр.,—особенности, въ которыхъ больше всего сказывается отличие есеевъ отъ іудеевъ, тѣмъ не менѣе не находятъ себѣ полнаго или-же точно удостовѣреннаго соответствія также и въ новопифагорействѣ. Съ другой стороны, многія существенныя особенности новопифагорейства, какъ-то: научныя занятія новопифагорейцевъ математикой, астрономіей и естествовѣдѣніемъ, ихъ философскія умозрѣнія, имѣющія цѣлью указать надлежащія средства къ истинному богопознанію и богопочтенію, ученіе о посредствующихъ существахъ между Богомъ и міромъ, почитаніе стихій за божественныя силы, ученіе о двухъ душахъ въ человѣкѣ—разумной и неразумной ¹⁾, ученіе о душепереселеніи, ученіе о символическомъ и таинственномъ значеніи чиселъ и, наконецъ, строгій аскетизмъ новопифагорейцевъ, требующій воздержанія отъ мяса и вина—не говоря уже о нѣкоторыхъ второстепенныхъ частностяхъ—остаются совершенно чуждыми, или-же точно не удостовѣряются въ есеевствѣ.

Остается, такимъ образомъ, весьма незначительное число аналогій, о которыхъ можно сказать, что онѣ отмѣчаютъ дѣйствительно существовавшія черты сходства между есеевствомъ и новопифагорействомъ, но не столько по своему ограниченному количеству, сколько именно по своему характеру, эти аналогіи отнюдь не даютъ несомнѣннаго права на тотъ выводъ, къ которому пришелъ Целлеръ, утверждающій близкое родство и взаимную зависимость этихъ двухъ историческихъ явленій. Можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, придавать много значенія такимъ чертамъ сходства между есеевцами и новопифагорейцами, какъ ихъ дѣленіе на классы и повиновеніе старшимъ, ихъ одинаковое взаимное дружелюбіе и простая жизнь, ихъ общій обычай омовеній и ношенія бѣлой одежды, храненіе ученія въ тайнѣ, отверженіе клятвы? Во-первыхъ, все это такія, по большей части внѣшнія, черты сходства,

1) „Ὅμο φύλας ἔχον ἡμᾶς—τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δὲ ἄλογον“, говоритъ, напр., Нумений. П о в и к и й. Постепенное развитіе древнихъ философовъ. Ч. IV, стр. 33.

которыя могли оказаться согласными совершенно случайно въ обществахъ, одушевленныхъ болѣе или менѣе одинаковыми стремленіями, направленными къ достиженію высшей святости жизни, будучи естественнымъ проявленіемъ внутренняго существа чело-вѣческаго духа, при извѣстныхъ условіяхъ обнаруживающагося во внѣ у самыхъ различныхъ людей и обществъ одинаковымъ образомъ. Это въ особенности примѣнимо къ такимъ мистическимъ обществамъ, стремящимся къ созерцательно религіозной жизни, къ которымъ должно отнести и разсматриваемыя нами: мистическое направленіе являлось независимо у самыхъ различныхъ народовъ, и проявленія его всегда были сходны. «Можно придти къ великимъ погрѣшностямъ, замѣчаетъ одинъ изъ лучшихъ западныхъ церковныхъ историковъ послѣдняго времени, если изъ сходства такихъ религіозныхъ явленій, родство которыхъ нужно объяснять изъ общаго внутренняго основанія въ существѣ чело-вѣческаго духа, стануть дѣлать заключенія о вѣдѣнномъ происхожденіи одного отъ другаго»¹⁾. Во-вторыхъ, что самое главное, всѣ тѣ обычаи и воззрѣнія ессеевъ, въ какихъ обнаруживается дѣйствительное, а не мнимое, сходство съ новопиѳагорейцами, находятъ для себя (какъ мы это отчасти уже видѣли выше и какъ выяснится это еще съ большею убѣдительностью впереди) или полнѣйшую аналогію, или-же достаточное основаніе для своего развитія въ самомъ іудействѣ, и потому, конечно, совершенно не требуютъ для своего объясненія обращенія къ какимъ-либо иноземнымъ вліяніямъ, такъ какъ едва-ли кто станеть спорить противъ того, что гораздо естественнѣе искать этого объясненія въ нѣдрахъ самого-же палестинскаго іудейства, послужившаго, такъ сказать, материнскимъ лономъ для ессейства, чѣмъ въ совершенно чуждой для него языческой философской системѣ новопиѳагорейцевъ.

Не смотря на то, что и въ аналогіяхъ Целлера въ достаточной степени обнаружались уже слабыя стороны его теоріи, все-же, нужно замѣтить, самое слабое мѣсто его теоріи—не здѣсь, а именно въ тѣхъ историческихъ и хронологическихъ затрудненіяхъ, которыя она вызываетъ. Исторически нельзя установить того факта, что-бы новопиѳагорейцы какимъ-либо образомъ оказывали вліяніе на палестинскихъ іудеевъ. Посмотримъ, въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ Целлеръ хочетъ исторически обосновать генетическую связь ессеевъ съ новопиѳагорейцами.

1) Н и л а н д е р ъ. Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Bd. I, s. 76.

Въ первомъ изданіи (1852 г.) своей «Исторіи греческой философіи», гдѣ Целлеръ проводилъ, между прочимъ, ту мысль, что палестинскіе ессеи были именно потомками и подражателями египетскихъ ерапевтовъ, онъ съ увѣренностью указывалъ на Египеть, какъ на родину эссенизма, такъ какъ тамъ іудеи впервые вошли-де въ тѣсныя сношенія съ греками и усвоили себѣ греческое образованіе и греческую философію. Но во второмъ (1868 г.) и третьемъ (1881 г.) изданіяхъ своей книги Целлеръ измѣнилъ свое мнѣніе о первенствѣ ерапевтизма и призналъ историческое старшинство за эссенизмомъ¹⁾, вслѣдствіе чего ему по необходимости пришлось признать Палестину родиной эссенизма и доказывать, какъ это ни трудно, непосредственное вліяніе новопифагорейцевъ на палестинское іудейство. Целлеръ дѣлаетъ это такимъ образомъ: указавши на то, что время происхожденія эссенизма, въ виду свидѣтельства Іосифа въ *Antiqu. jud.* XIII, 5, 9, нужно полагать около середины второго дохристіанскаго вѣка, онъ замѣчаетъ, что Палестина, находясь уже болѣе полутора вѣка подъ властью египетскихъ, а потомъ сирійскихъ царей, подверглась въ то время сильному вліянію со стороны эллинизма. «Въ послѣднее время предъ возстаніемъ Маккавеевъ, говоритъ Целлеръ, увлеченіе греческими обычаями и образомъ мыслей сдѣлало даже въ самомъ Іерусалимѣ такіе успѣхи, что нечестивый первосвященникъ (Іасонъ, или Язонъ) могъ отважиться въ виду храма построить греческую гимназію, что его подчиненные (т. е. священники) оставляли храмовое богослуженіе и жертвы ради посѣщенія палестры²⁾, а слѣды обрѣзанія старались прикрыть искусственнымъ образомъ³⁾. Очевидно, что этого не могло-бы быть, если-бы въ самой столицѣ іудейской національной жизни не образовалась сильная партія эллинофиловъ (*Griechen-freunde*). Можемъ ли мы удивляться тому, продолжаетъ Целлеръ, если при такомъ направленіи умовъ находило для себя вниманіе такое столь распространенное въ тѣ вѣка явленіе, какъ ореико-пифагорейская жизнь, и если здѣсь, наряду съ тѣми легкомысленными, которые готовы были промѣнять вѣру своихъ отцовъ на иноземную сущность, и съ тѣми фанатиками, которые съ крайнимъ презрѣніемъ

¹⁾ Во второмъ изданіи: *Vd. III, Abth. II, s. 289*, а въ третьемъ—*Vd. III, Abth. II, s. 333*.

²⁾ Палестрою называлось у грековъ мѣсто для кулачныхъ боевъ и разнаго рода другихъ тѣлесныхъ упражненій.

³⁾ 1 *Макк. I, 11—15*; 2 *Макк. IV, 7—20*.

относились ко всему чуждому, были, именно среди «благочестивыхъ» (chasideim—צ'סידים), также и такіе, которые хотя и со всею рѣшительностью держались вѣры и закона своего народа, но которые также и внѣ этого признавали истинную мудрость и благочестіе и не хотѣли отвергать доброе и сродное ихъ собственному образу мыслей тамъ, гдѣ только они могли находить его? Таковые могли тогда найти для себя много привлекательнаго въ пифагорейскомъ аскетизмѣ, въ религіозныхъ и общественныхъ идеалахъ, заключенныхъ въ сагѣ о Пифагорѣ, и въ ученіи о небесномъ происхожденіи души и ея безсмертіи, которое, по свидѣтельству Юсифа (Bell. jud. II, 8. 11), имѣло столь великую притягательную силу для его соотечественниковъ. Но въ секту образовался этотъ оттѣнокъ (diese Schattirung) іудейства, безъ сомнѣнія, лишь вслѣдствіе Маккавейскаго возстанія. Строгость, съ которою послѣ сверженія иноземнаго ига былъ возстановленъ національный культъ и законный образъ жизни; преувеличенное значеніе, которое стала приписывать господствующая партія всѣмъ внѣшностямъ этого культа; ревность, съ какою она возставала противъ вторженія греческаго образа мыслей,—все это было вполне благопріятно тому, что-бы тѣхъ людей, для которыхъ этимъ была закрыта возможность болѣе внутренняго благочестія, побудить къ удаленію въ пустыню и къ образованію отрешагося отъ міра, со внѣ строго замкнутаго общества и усилить ихъ оппозицію противъ такихъ составныхъ частей культа, отъ которыхъ они отвращались согласно всей своей точкѣ зрѣнія». И вотъ тогда-то, по мнѣнію Целлера, могло сказаться въ полной силѣ вліяніе новопифагорейства. «Когда, наконецъ, пифагорейцы, замѣчаютъ онъ, снова начали принимать живое участіе въ философскихъ движеніяхъ времени, и пифагорейскій образъ жизни въ новопифагорейской философіи снова былъ соединенъ съ научнымъ умозрѣніемъ и въ немъ получилъ свое обоснованіе, то и эссеи также не остались незатронутыми этимъ умозрѣніемъ и, быть можетъ, лишь теперь эссенизмъ получилъ тотъ видъ и то развитіе, съ какимъ онъ является намъ по повѣствованіямъ Филона и Юсифа. Что его отдѣленіе отъ главнаго тѣла теократическаго общества совершилось только постепенно, что партія благочестивыхъ асидеевъ, или та часть асидеевъ, которая, какъ кажется, составила основной корень позднѣйшихъ эсеевъ, лишь спустя продолжительное время послѣ Маккавейскихъ войнъ стала одной изъ отлученныхъ отъ общаго святилища сектъ,—это, говоритъ Целлеръ, подтвержда-

ется также и тѣмъ свидѣтельствомъ (Bell. jud. I, 3. 5), что есей Иуда находился съ своими учениками въ храмѣ, когда появленіе Антигона († 106 г. до Р. Х.) дало ему поводъ высказать сужденіе о его смерти. Именно возрастающее вторженіе эллинскихъ элементовъ могло усилить уклоненія партіи отъ вѣры и обычая большинства народа до открытаго разрыва»¹⁾.

Обращаясь къ оцѣнкѣ этихъ разсужденій Целлера, остановимъ свое вниманіе на слѣдующихъ пунктахъ: 1, Целлеръ, указывая на распространеніе эллинизма въ Палестинѣ предъ эпохой Маккавеевъ, видитъ доказательство его широкаго распространенія и сильнаго вліянія на умы іудеевъ въ томъ фактѣ, что въ самомъ Иерусалимѣ была построена греческая гимназія и что именно «даже въ этомъ городѣ, столицѣ іудейской національной жизни, образовалась-де сильная партія эллинофиловъ». Мы далеки отъ мысли отрицать распространеніе въ данную эпоху эллинизма въ Палестинѣ, что составляетъ не подлежащей сомнѣнію историческій фактъ, но по поводу означенной ссылки Целлера мы считаемъ нужнымъ замѣтить, что сама по себѣ она еще не можетъ имѣть большаго значенія: если эллинизмъ предъ возстаніемъ Маккавеевъ и имѣлъ, дѣйствительно, много приверженцевъ въ Иерусалимѣ и приобрѣлъ тамъ большую силу и значеніе среди представителей власти и аристократовъ іудейскихъ, приходившихъ въ частыя и разнообразныя сношенія съ греками, то это, собственно говоря, не даетъ еще права заключать о столь-же широкомъ распространеніи и столь-же сильномъ вліяніи его во всей Іудеѣ. Иерусалимъ-то и былъ по преимуществу гнѣздомъ эллинизма, главнымъ центромъ, куда стекались и гдѣ сосредоточивались всѣ эллинофилы: тутъ была гимназія, тутъ была и Акра—сильное укрѣпленіе, гдѣ эллинофилы неоднократно укрывались отъ ярости іудеевъ подъ защитой сирійскихъ гарнизоновъ; и замѣчательно, что даже тогда, когда, благодаря геройскимъ подвигамъ Іуды и его сподвижниковъ, было очищено іерусалимское святилище и возстановлено въ немъ служеніе истинному Богу²⁾, когда даже среди окрестныхъ народовъ были усмирены всѣ враги Іуды и поражены отступники отъ закона³⁾, Акра все-же оставалась единственнымъ убѣжищемъ эллинистовъ, которымъ не могъ овладѣть Іуда,

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 335—338.

2) 1 Макк. IV, 41—59. Ср. 2 Макк. X, 1—8.

3) 1 Макк. гл. V и VI. Ср. 2 Макк. X, 15—38.

не смотря на неоднократныя къ тому попытки, и отсюда-то за-сѣвшіе тамъ эллинисты, пылая мщеніемъ, еще долгое время продолжали угрожать храму и строить козни противъ своихъ едино-племенниковъ—истинныхъ патриотовъ¹⁾. Что-же касается юго-восточныхъ границъ Іудей, примыкающихъ къ Мертвому морю, которыя, согласно свидѣтельству Плинія²⁾, обычно признаются родиной и главнымъ мѣстопребываніемъ ессеевъ, то есть основа-нія познать, что эта область была почти совершенно изъята отъ вліянія эллинской цивилизаціи; по крайней мѣрѣ Іуда, до-стигнувъ торжества своей партіи, не направляетъ сюда своихъ походовъ съ цѣлью отмщенія и наказанія отступниковъ отъ вѣ-ры и вообще эллинистовъ³⁾; напротивъ, горы и уединенныя мѣ-ста пустыни Іудейской всегда привлекали къ себѣ вѣрныхъ за-кону іудеевъ, укрывавшихся здѣсь отъ неистовствъ и насилій сирійскихъ войскъ⁴⁾. Впрочемъ, мы не имѣемъ въ виду придавать особенную силу этому возраженію, на которомъ мы остановились главнымъ образомъ съ цѣлью указать на то, что выводъ Целлера заключаетъ въ себѣ больше, чѣмъ сколько даютъ его послышки. Кон-статировавъ это, мы перейдемъ къ указанію болѣе серьезныхъ возраженій, какія можно поставить противъ мнѣнія Целлера.

2. Хотя не подлежитъ, конечно, сомнѣнію, что въ послѣд-нее время предъ возстаніемъ Маккавеевъ вліяніе эллинизма ска-зывалось въ іудействѣ весьма замѣтнымъ образомъ, но этотъ домаккавейскій филоэллинизмъ палестинскихъ іудеевъ вовсе не былъ способенъ вызвать среди нихъ, а въ особенности среди асидеевъ, общество подобное ессеямъ. Эллинская цивилизація и культура, какъ она заявляла себя предъ іудеями въ ея отноше-ніи къ ихъ вѣрованіямъ, законамъ и народнымъ обычаямъ, особенно въ лицѣ сирійскихъ властителей, не представляла уму и чувству ихъ ничего особенно привлекательнаго, облагораживающа-

1) 1 Макк. VI, 18. 21—27; VII, 5—11; 2 Макк. XIV, 3—10 и др.

2) Р L I n. Historia natur. V, 17.

3) Іуда, по свидѣтельству книгъ Маккавейскихъ, поражалъ враговъ іу-действа среди идумеевъ (1 Мак. V, 3. 5; 2 Мак. X, 15—18), аммонитянъ (1 Мак. V, 6—8), въ Галаадѣ (1 Мак. V, 9—13; 24—53; 2 Мак. X, 24—38), въ Гали-леѣ (1 Мак. V, 20—23); ведя наступательные походы противъ своихъ враговъ, Іуда отнялъ у идумеевъ Хевронъ (Ibid. V, 66), прошелъ Самарію (Ibid. ст. 66), овладѣлъ Азотомъ, всюду «разрушая жертвенники идольскіе и сожгая огнемъ рѣзныя изображенія языческихъ боговъ» (1 Мак. V, 68).

4) 1 Макк. II, 28—29. 43; 2 Макк. V, 27; X, 6 и др.

го и достойнаго уваженія: сирійскій эллинизмъ являлся іудеямъ большею частью въ формахъ самыхъ негуманныхъ и отталкивающихъ, — или грубо насилующихъ и оскорбляющихъ національно-религіозное чувство, или же увлекательныхъ для одной только чувственности и вносящихъ одну порчу и раслабленіе нравовъ. Поэтому онъ долженъ былъ представляться для истинныхъ іудеевъ только силой враждебной религіи и нравственности, и способенъ былъ развивать у нихъ только чувство вражды и ненависти ко всей вообще эллинской цивилизаціи и культурѣ. Если же историческіе документы говорятъ намъ о появленіи въ рассматриваемое время среди іудеевъ приверженцевъ эллинизма, то тѣ-же документы прямо свидѣтельствуютъ, что эта партія эллинистовъ была именно партией политической, и притомъ самаго дурнаго свойства и направленія, — партией антинаціональною и измѣнническою. Это ясно видно изъ того, что во главѣ ея стоятъ люди, которые, побуждаемые своимъ честолюбіемъ и корыстными, эгоистическими расчетами, стремятся только къ тому, что-бы захватить въ свои руки власть надъ народомъ, и для достиженія этой цѣли вступаютъ въ преступный союзъ съ чужеземною языческою властью и при ея поддержкѣ рѣшаются на явную измѣну отечественнымъ преданіямъ, нравамъ и даже вѣрованіямъ¹⁾. Эта партія, которая не столько по внутренней, разумно сознанной и оцѣненной потребности духа, сколько по внѣшнимъ политическимъ расчетамъ и еще болѣе по видамъ личнаго властолюбія, вопреки настроенію общественнаго народнаго духа, усиливалась ввести въ народную жизнь іудейства формы эллинской жизни (гимназіи, амфитеатры, празднества и церемоніи въ честь языческихъ боговъ), заклеямена была со стороны истинныхъ патриотовъ и ревнителей благочестія позорнымъ именемъ «беззаконниковъ», «нечестивцевъ» и «предателей отечества»²⁾.

Итакъ, вотъ какія два теченія можно усматривать въ средѣ народа іудейскаго, обнаружившіяся въ немъ въ эпоху Маккавеевъ, благодаря различному отношенію его къ эллинской цивилизаціи. Что-же касается того, что-бы кромѣ этихъ двухъ крайнихъ партій была въ іудействѣ въ то время еще какая-либо партія

1) 1 Макк. I, 11—15; 34—37. VI, 18—27. VII, 5—8 и др. 2 Макк. IV, 9—15; 19—20; V, 15; XIV, 3—10 и ми. др.

2) 1 Макк. I, 11. 34; III, 5—6; VI, 21; VII, 5 и ми. др. 2 Макк. IV, 13. 17. 19. 50. V, 15.

средняя, партія умѣренныхъ, существованіе которой предполагать Целлеръ, то объ этомъ историческіе документы рѣшительно ничего не говорятъ; по крайней мѣрѣ въ этихъ документахъ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на то, что-бы въ числѣ эллинистовъ были именно такіе «благочестивые», какихъ создаетъ воображеніе Целлера, т. е. «благочестивые», которые, съ одной стороны, со всею рѣшительностью держались-бы вѣры и закона своего народа, а съ другой—охотно усвоили-бы себѣ греческую мистику, присоединили-бы къ своему строго-законному образу жизни также рядъ пифагорейскихъ обыкновений, обычаевъ и воздержаній, и вообще стали-бы нормировать свою жизнь воззрѣніями и идеалами послѣдователей Пифагора.

3. Не говоря уже о томъ, что домаккавейскій филоэллинизмъ рѣшительно не имѣлъ въ себѣ ничего мистическаго, что могло-бы благотворно дѣйствовать на религиозное чувство іудеевъ, нужно замѣтить, что именно въ томъ-то и состоитъ слабая сторона теоріи Целлера, что ею предполагается дѣйствіе эллинизма именно на ту часть іудейскаго общества, которая болѣе всего стояла за національную исключительность и была наиболѣе враждебной по отношенію къ эллинизму, такъ какъ тѣ «благочестивые», или асидеи, которыхъ Целлеръ считаетъ «основнымъ корнемъ» есеейства, всѣми историками іудейства согласно признаются не только самой благочестивой партіей въ народѣ іудейскомъ, но также именно и самой фанатичной и наиболѣе оппозиціонной по отношенію къ эллинистамъ и грекамъ вообще, потому что ко всему иноземному они относились съ крайнимъ отвращеніемъ. Вотъ какъ, напр., характеризуетъ ихъ Гретцъ: «асидеи, говоритъ онъ, не только строго слѣдовали предписаніямъ Моисеева законодательства, но также въ точности исполняли всѣ нововведенія, установленныя Эздрой и великой синагогой для огражденія народныхъ учреждений отъ иноземнаго вліянія.... Особенно враждебно относились они къ греческимъ воззрѣніямъ, которыя мало по малу начали проникать въ Іудею, такъ какъ практическое, мірское направленіе грековъ во всемъ расходилось съ аскетическими воззрѣніями асидеевъ, каждый шагъ дѣятельности которыхъ согласовался съ опредѣленіями закона»¹⁾). Для подтвержденія справедливости этихъ словъ достаточно вспомнить, что асидеи были одними изъ первыхъ, присоединившихся къ Маттаѳіи и его спод-

1) Г р е т ц ъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 3—4.

влжникамъ, поднявшимъ открытое возстаніе противъ сирійцевъ¹⁾). Въ виду этого, какъ можно допустить, что-бы эти строгіе ревнители законнаго благочестія, столь недоступные по отношенію ко всему языческому, измѣнили вдругъ своему принципу и усвоили себѣ греческіе обычаи, иноземныя воззрѣнія и идеалы пнеагорейцевъ, во многомъ, напр., въ отверженіи жертвъ, отверженіи брака и т. п., такъ рѣзко противорѣчащіе истинному іудаизму?

4. Но Целлеръ не останавливается на этомъ, а высказываетъ еще болѣе невѣроятное предположеніе, именно: что эти благочестивые асиден, «вскорѣ послѣ возстановленія при Іудѣ національнаго культа и законнаго образа жизни», должны были отдѣлиться отъ народнаго цѣлаго и образовать особую секту именно по причинѣ своего недовольства «строгостью возстановленнаго культа и тѣмъ преувеличеннымъ значеніемъ, которое стала придавать его внѣшностямъ господствующая партія». Однако почему-же, спрашивается, эти ревнители благочестія вдругъ должны были стать недовольными внѣшностями культа? Въ чемъ причина ихъ недовольства? Если Целлеръ полагаетъ эту причину въ ихъ «знакомствѣ съ пнеагорейскимъ аскетизмомъ и съ религіозными воззрѣніями, заключенными въ сказаніяхъ о Пнеагорѣ», то это должно признать еще крайне недостаточнымъ для того, что-бы побудить асидеевъ отказаться отъ вѣры своихъ отцовъ, отъ божественныхъ религіозныхъ учрежденій своего народа, и изъ такихъ ревнителей законнаго благочестія, какими они до сихъ поръ были, превратиться въ столь оппозиціонную по отношенію къ храмовому культу секту; притомъ-же вопросъ о причинахъ, побудившихъ асидеевъ выдѣлиться въ секту остается все-же нерѣшеннымъ, такъ какъ подобное знакомство ихъ съ иноземными идеалами предполагается Целлеромъ существовавшимъ еще до возстанія Маккавеевъ, а выдѣленіе въ секту, по его мнѣнію, произошло лишь по окончаніи Маккавейскихъ войнъ. Далѣе, если-бы по возстановленіи культа въ какой-нибудь партіи іудейской, дѣйствительно, выступилъ на первый планъ пнеагорейскій аскетизмъ и оръяческая мистива, то іудейскіе фанатики, ревностно возставшіе противъ всего греческаго и всячески преслѣдовавшіе отступниковъ отъ вѣры, конечно, не отнеслись-бы къ этому равнодушно, и о такомъ раздѣленіи едва-ли бы исчезъ всякій историческій слѣдъ.

1) 1 Макк. II, 42. Лучшіе и наиболѣе авторитетные комментаторы читаютъ здѣсь: „Σουαγωγῆ Ἀσδαίων“. Ср. 2 Макк. XIV, 6.

Наконецъ, съ другой стороны, кто, какъ не ессеи, «желавшіе, по признанію самого Целлера, быть истыми іудеями»¹⁾, были именно самыми строгими исполнителями разныхъ предписаній закона касательно внѣшняго благочестія? Они хранили субботу далеко строже, чѣмъ всѣ остальные іудеи; крайне заботились о своей внѣшней, тѣлесной чистотѣ, и потому старательно избѣгали всего нечистаго, даже соприкосновенія съ членами своего-же ордена, принадлежавшими къ низшему классу, а въ случаѣ малѣйшаго подозрѣнія въ оскверненіи тотчасъ-же подвергались очистительнымъ омовеніямъ; строго соблюдали постановленія закона относительно чистоты пищи, сосудовъ и пр.—все это ясно свидѣтельствуеетъ о томъ, что ессеи не только не игнорировали, а напротивъ, придавали большое значеніе также и внѣшностямъ культа, и во многихъ отношеніяхъ въ этихъ внѣшнихъ вещахъ, напр., въ различеніи чистаго и нечистаго, въ частыхъ омовеніяхъ и пр., превосходили даже служеніе буквѣ фарисеевъ²⁾.

5. Наконецъ, сильное возраженіе находитъ для себя гипотеза Целлера еще также и въ томъ, что ею предполагается столь могущественное вліяніе пифагорейства на палестинскихъ іудеевъ именно въ то время, когда оно представляется наиболѣе невѣроятнымъ, такъ какъ древняя пифагорейская школа къ тому времени уже прекратила свое существованіе, а о новопифагорействѣ еще ничего не было слышно. Мы видѣли, что и самъ Целлеръ признаетъ, что «пифагорейская школа, какъ школа философская, перестала существовать еще съ IV-го вѣка до Р. Х.»³⁾, но не смотря на это, онъ все же пытается доказать дальнѣйшее существованіе пифагорейской мистики, пифагорейскихъ воззрѣній, воздержаній и вообще всего аскетическаго образа жизни, рекомендованнаго Пифагоромъ, который, по увѣренію Целлера, продолжали-де сохраняться въ такъ называемыхъ оронико-пифагорейскихъ мистеріяхъ. Однако болѣе или менѣе достовѣрные слѣды этихъ мистерій онъ можетъ прослѣдить только до конца IV-го вѣка, ссылаясь въ данномъ случаѣ на нѣкоторые незначительные фрагменты изъ сочиненій поэтовъ

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 285.

2) Никола, напр., замѣчаетъ объ ессеяхъ, что «религіозные предрасудки были укоренены въ нихъ еще сильнѣе, чѣмъ у фарисеевъ», и именно «въ томъ ригоризмѣ, съ какимъ они соблюдали обрядовыя Моисеевы постановленія, имѣвшія мѣсто въ ихъ организаціи», онъ видитъ даже ясное свидѣтельство ихъ фарисейскаго происхожденія. Nicol. Des doctrin. religieuses des Juifs. p. 101.

3) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 79.

средней аттической комедии, дающие Целлеру повод думать, что любимым предметом насмѣшекъ этихъ поэтовъ былъ именно орѣическій пифагорейзмъ, откуда онъ приходитъ къ выводу, что эготъ пифагорейзмъ въ послѣдніи десятилѣтія IV-го вѣка пріобрѣлъ въ Афинахъ нѣкоторое значеніе и имѣлъ тамъ приверженцевъ¹⁾. Что же касается исторіи пифагорейства въ послѣдующіе вѣка, вплоть до возникновенія новопифагорейства, первые слѣды котораго можно указать только «вскорѣ послѣ начала перваго столѣтія»²⁾, то Целлеръ могъ представить объ этомъ только одни догадки и предположенія, достоинство которыхъ лучше всего можно опредѣлить, приведя слова самого Целлера. «Такъ какъ, говоритъ онъ, распространеніе орѣико-діонисовыхъ мистерій, съ которыми (по его мнѣнію) пифагорейскія имѣли сначала тѣсную связь, для столѣтій послѣ Александра Великаго стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, и такъ какъ онѣ, какъ доказываетъ исторія римскихъ вакханалій, имѣли свое главное мѣсто въ первоначальной родинѣ пифагорейства, и именно въ Тарентѣ—сценѣ его послѣдняго блестящаго процвѣтанія,—такъ какъ, наконецъ, пифагорейскія мистеріи суть тѣ, изъ связи которыхъ съ іудействомъ во второмъ столѣтіи до Р. Х. произошелъ ессенизмъ, то нельзя сомнѣваться, заключаетъ Целлеръ, что эготъ пифагорейзмъ, какъ форма религіозной жизни и культа, сохранялся также и во время александрійскаго періода»³⁾. Такимъ образомъ Целлеръ ссылается здѣсь на ессенизмъ, какъ на одинъ изъ важныхъ аргументовъ, подтверждающихъ распространеніе орѣико-пифагорейскаго образа жизни; а между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ, трактую объ ессенизмѣ, онъ хочетъ, какъ мы видали, утвердить истинность своей гипотезы о зависимости этого послѣдняго отъ пифагорейства именно на выведенномъ вышеуказаннымъ путемъ фактѣ (?) значительнаго распространенія орѣико-пифагорейскихъ обыкновеній. Очевидно, въ настоящемъ случаѣ Целлеръ допускаетъ такъ называемый въ логикѣ «логическій кругъ» (*circulus in demonstrando*), такъ какъ въ своихъ доказательствахъ попеременно обращаетъ тезисъ въ аргументъ и аргументъ въ тезисъ, попеременно доказывая одно неизвѣстное другимъ неизвѣстнымъ или проблематическимъ положеніемъ, истинность котораго можетъ быть выведена только изъ доказываемаго посред-

1) Целлеръ. *Op. cit.* Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 79.

2) Целлеръ. *Op. cit.* Ibid.

3) Целлеръ. *Op. cit.* s. 81—82.

ствомъ него-же тезиса. Если, слѣдовательно, и вообще широкое распространеніе ореико-пифагорейской мистики и пифагорейскаго образа жизни не можетъ быть съ точностью удостовѣрено для времени послѣ IV-го вѣка, то тѣмъ болѣе должно подлежать сомнѣнію распространеніе въ это время пифагорейскихъ воззрѣній и обыкновений въ Палестинѣ, да еще именно среди іудейскихъ асидеевъ, въ особенности если принять во вниманіе, что доктрины эти сохранялись въ строгой тайнѣ, доступной только немногимъ посвященнымъ въ истинную сущность таинственныхъ мистерій.

Поставляя самое возникновеніе эссенизма въ ближайшую связь и зависимость отъ пифагорейской мистики, нашедшей будто-бы доступъ и въ Палестину и обнаружившей тамъ свое вліяніе въ средѣ асидеевъ, Целлеръ, однако, только лишь въ позднѣйшемъ вмѣшательствѣ новопифагорейскаго умозрѣнія видитъ главную причину того, что «эссенизмъ получилъ тотъ видъ и то развитіе, какое удостовѣряется намъ показаніями источниковъ». Противъ этого можно-бы, конечно, возразить, что еще сомнителенъ тотъ фактъ, что-бы умозрѣніе и учрежденія эссеевъ были въ столь значительной степени моложе самого происхожденія секты, такъ какъ нѣтъ рѣшительныхъ основаній въ пользу такого предположенія вообще¹⁾, и напротивъ, то обстоятельство, что по *Bell. jud.* II, 8. 7 новопоступающій членъ долженъ былъ давать обѣтъ «передавать ученія (*διδασκαλία*) секты въ томъ именно видѣ, въ какомъ самъ принялъ», говоритъ за весьма раннее установленіе эссеяйскаго умозрѣнія. Но если-бы это показалось еще недостаточнымъ или-же нѣсколько сомнительнымъ, то нельзя однако отнять силы у того возраженія, которое имѣетъ своимъ предметомъ хронологическія данныя, рѣшительно не допускающія возможности поставлять эссенизмъ въ зависимость отъ новопифагорейской философіи. Самъ Целлеръ, принимая во вниманіе первое упоминаніе Іосифа объ эссеяхъ при Маккавѣѣ Іонаанѣ (160—

1) Что касается ссылки на *Bell. jud.* I, 3. 5 (гдѣ содержится разсказъ объ Іудѣ), то мы уже имѣли случай говорить (стр. 102—103), что это мѣсто не даетъ еще права съ несомнѣнностью заключать о томъ, будто въ эссенизмѣ первоначально не было такого рѣшительнаго разрыва съ національнымъ культомъ, какой замѣтенъ при Филоѣ и Іосифѣ, ибо, во-первыхъ, оно ослабляется другимъ параллельнымъ мѣстомъ, гдѣ говорится: „Іуда, увидя Антигона, идущаго мимо храма“.... (*Antiqu. jud.* XIII, 11. 2), а во-вторыхъ, самъ Целлеръ однажды высказался, что „много основывать на такой невѣроятной легендѣ было-бы крайне сомнительно“. (*Theolog. Jahrbücher.* 1856. в. 405).

143 до Р. Х.)¹⁾, « съ увѣренностью предполагаетъ, что ессеи, въ качествѣ опредѣленно сложившейся партіи, выступили около средины втораго столѣтія до Р. Х. »²⁾. Если даже и допустить нѣкоторую ненадежность этого заключенія изъ указаннаго мѣста Іосифа, то во всякомъ случаѣ изъ тѣхъ мѣстъ его сочиненій, гдѣ онъ упоминаетъ объ ессеѣ Іудѣ³⁾, выступившемъ въ качествѣ предсказателя при царѣ Аристовулѣ (†106 г. до Р. Х.), уже съ несомнѣнностью можно заключать, что секта ессеевъ съ ея отличительными особенностями существовала еще до истеченія втораго дохристіанскаго вѣка, « составляя къ тому времени тѣсное, хорошо организованное общество съ особою системою ученія и опредѣленными правилами жизни.

А между тѣмъ самыя раннія слѣды новопифагорейской школы, согласно собственнымъ указаніямъ Целлера, явившимся плодомъ его тщательныхъ историческихъ изысканій, почти не выходятъ за предѣлы христіанской эры, такъ какъ « Нигидій Фигулъ, первый извѣстный намъ по имени человекъ, который причисляется къ новопифагорейской школѣ, былъ лишь современникомъ и другомъ Цицерона и умеръ только за нѣсколько лѣтъ до него, именно—въ 45-мъ году до Р. Х. »⁴⁾. Этотъ человекъ, судя по свидѣтельству Цицерона⁵⁾, задался спеціальною цѣлью оживить исчезнувшую философію, но ея развитіе шло такъ медленно, что даже въ теченіе всего послѣдующаго столѣтія, вельдѣ за Сенекою⁶⁾, могли еще говорить объ этой школѣ, какъ о фактически не существующей. Это и понятно: потому что Нигидій Фигулъ стоитъ еще совершенно изолированно, и въ его философской системѣ « не выступаетъ еще ни сверхчувственность и непостижимость Божества, ни рѣзкая противоположность тѣлеснаго и духовнаго въ человекѣ, что у позднѣйшихъ новопифагорейцевъ играетъ столь великую роль »⁷⁾. Дальнѣйшіе-же явные представители этой школы, проповѣдывавшіе строгій дуализмъ и аскетическими подвигами домогав-

1) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 334. Ср. s. 278.

3) Bell. jud. I, 3. 5. Antiqu. jud. XIII, 11. 2.

4) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 93.

5) „Sic judico, пишетъ Цицеронъ, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina exstincta est quodammodo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, nunc exstitisse, qui illam renovaret“. Timaeus, I.

6) „Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeseptorem non invenit“.

Сенека. Quaestion. natural. Lib. VII, cap. 32.

7) Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 92.

шіея освободиться отъ узъ чувственности и достигнуть религіознаго обновленія, принадлежатъ уже ко временамъ послѣ Рождества Христова, напр., Аполлоній Тіанскій и Модератъ къ I-му вѣку (второй его половинѣ), Никомахъ и Нуменій—ко второму, Филостратъ—къ третьему и т. д.¹⁾

Итакъ, послѣ всего сказаннаго о гипотезѣ Целлера необходимо придти къ тому выводу, что ни въ какомъ случаѣ нельзя поставлать происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ новопифагорейства и предполагать непосредственное воздѣйствіе этого послѣдняго на развитіе ессеискихъ учреждений, обычаевъ и воззрѣній, такъ какъ ни аналогіи, приводимыя Целлеромъ, ни историческія, ни хронологическія данныя не только не говорятъ въ пользу этого мнѣнія, но даже рѣшительно ему противорѣчатъ, констатируя, между прочимъ, несомнѣнность того факта, что ессеизмъ на сто или на сто пятьдесятъ лѣтъ древнѣе новопифагорейства. Но разъ признана справедливость этого вывода, то отсюда уже съ логической необходимостью вытекаетъ несостоятельность также и того утвержденія Целлера, будто-бы предполагаемый имъ ессеискій аскетизмъ, а также частыя омовенія и очищенія ессеевъ имѣли своей причиной не что-либо иное, какъ именно тотъ-же теоретическій философскій дуализмъ, который проповѣдывался въ позднѣйшей новопифагорейской школѣ и которымъ, дѣйствительно, обуславливались тамъ аскетическія воздержанія ея адептовъ. Несомнѣнно, что, если-бы и былъ у ессеевъ подобный дуализмъ, то онъ не могъ быть заимствованъ ими у новопифагорейцевъ, какъ утверждаетъ это Целлеръ; но дѣло въ томъ, что даже и самое существованіе въ ессенизмѣ такого теоретически-метафизическаго дуализма представляется фактомъ далеко еще не безспорнымъ, а довольно сомнительнымъ. И въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ собственно Целлеръ и нѣкоторые другіе послѣдователи думаютъ находить указанія на присутствіе въ ессенизмѣ дуалистическаго міровоззрѣнія?

Отвѣчая на этотъ вопросъ, мы оставимъ Целлера, не давшаго надлежащаго развитія означенной мысли и ограничившагося однимъ только общимъ указаніемъ на присутствіе дуализма въ ессеискомъ міровоззрѣніи, а обратимся къ Мангольду, который въ своемъ сочиненіи «Die Irrlehrer der Pastoralbriefe» (Marburg, 1856) весьма отчетливо и подробно указываетъ всѣ тѣ пункты, которые, по его

¹⁾ Целлеръ. Op. cit. Ibid. s. 108.

мнѣнію, служатъ несомнѣннымъ ручательствомъ существованія у ессеевъ «языческаго философскаго дуализма»¹⁾.

1. Однимъ изъ такихъ пунктовъ выставляется у Мангольда есеевскій аскетизмъ, въ частности воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина, въ чемъ обычно усматриваютъ явное обнаруженіе присущаго будто-бы есеевству философскаго дуализма.

Разбирая данное положеніе, мы не станемъ указывать здѣсь на то, что воздержаніе ессеевъ отъ мяса и вина, какъ мы видѣли выше, не можетъ быть точно удостовѣрено, а допустивъ несомнѣнность этого факта, обратимъ вниманіе на другую сторону дѣла. Мангольдъ и другіе защитники того мнѣнія, что «есенизмъ былъ проникнутъ строго философскимъ дуализмомъ и что лишь изъ этого дуализма легко могутъ быть выведены всѣ религіозныя и социальныя учрежденія секты»²⁾, встрѣчаютъ однако камень преткновенія для полнаго проведенія своего взгляда въ томъ несомнѣнномъ фактѣ, что ессеи учредили у себя ежедневныя общественныя трапезы, къ которымъ они собирались дважды въ день и за которыми подавался не одинъ только хлѣбъ да вода, но каждый разъ также и особое кушанье³⁾.

Самъ Мангольдъ сознается, что «есеевскія трапезы—этотъ именно наивысшій и отличительнѣйшій институтъ ордена—имѣютъ, кажется (впрочемъ, по его мнѣнію, только на первый взглядъ), мало связи съ дуализмомъ»⁴⁾, но не смотря на это, онъ все-же пытается и здѣсь провести свой взглядъ и найти желательное подтвержденіе предполагаемаго имъ дуалистическаго основнаго воззрѣнія секты. Для этого онъ прибѣгаетъ къ такимъ соображеніямъ. Произвольно предположивши, что есеевскія трапезы, аналогично ерапевтскимъ, символизировали собою именно пасхальныя трапезы, Мангольдъ разсуждаетъ: «такъ какъ Египетъ, какъ извѣстно, означаетъ въ александрійской символикѣ тѣло, а пасха напоминаетъ объ освобожденіи отъ египетскаго рабства, то пасхальною трапезою, въ смыслѣ аллегоризирующихъ александрійцевъ—а аллегорическое толкованіе употребляли также и ессеи—празднуется переходъ изъ узъ матеріи въ царство чистаго духа. Этими

1) Мангольд. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. s. 45.

2) Мангольдъ. Op. cit. s. 53.

3) Bell. jud. II, 8. 5.

4) Мангольдъ. Op. cit. Ibid.

путемъ также и трапезы ессеевъ, полагають онъ, могутъ быть введены въ систему дуалистическаго аскетизма; тогда цѣль этого аскетизма ежедневно, по крайней мѣрѣ въ идеѣ, была-бы примѣняема каждымъ членомъ секты»¹⁾). Но не говоря уже о томъ, что еще далеко не можетъ быть съ несомнѣнностью утверждено какъ существованіе у ессеевъ аллегорическаго толкованія именно *по способу alexandrijsкому*²⁾, такъ и воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина, нельзя назвать удачною означенную попытку Мангольда уже потому, что ерапевты совершали свои пасхальные трапезы только по праздничнымъ днямъ³⁾, между тѣмъ какъ ессен должны были-бы въ такомъ случаѣ переносить подобную идею о пасхальной трапезѣ на всѣ свои ежедневныя трапезы, совершаемыя у нихъ притомъ даже дважды въ день⁴⁾. Мангольдъ не могъ, конечно, игнорировать этого послѣдняго факта, стоящаго въ такомъ противорѣчій съ его мнѣніемъ объ аскетическомъ дуализмѣ ессеевъ, но, по его мнѣнію, «эти небольшія (?)» отступленія отъ теоріи легко могли-де явиться у ессеевъ въ виду того, что они, въ противоположность ерапевтамъ, предававшимся только одному мистическому созерцанію и мало заботившимся о

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 54.

2) Гильгенфельдъ, напр., утверждаетъ, что «ессен, безъ сомнѣнія, держались такого-же способа изъясненія писанія, какой былъ употребляемъ въ синагогахъ также и у прочихъ іудеевъ». (Zeitschr. für wissensch. Theolog. 1868. v. 352. Ср. также Zeitschrift. 1882. s. 271). Въ свою очередь и Ричль, подобно этому, замѣчаетъ, что «не всякое направленіе, практикующее аллегорическое толкованіе св. писанія, есть непремѣнно филионизирующее: аллегоріей пользовались при изъясненіи св. писанія еарисен, ап. Павелъ, ап. Варнава, тѣмъ не менѣе они не имѣли философскихъ тенденцій, присущихъ Филону [Die Entstehung der altkatholischen Kirche; s. 198], а въ другомъ своемъ сочиненіи Ричль, на основаніи анализа словъ Филона, пытался было даже доказать, что у ессеевъ и вовсе не было аллегорическаго толкованія свящ. писанія [Ueber die Essener въ Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 339—340]. Замѣтимъ еще, что Мангольдъ основываетъ свое мнѣніе на предполагаемой имъ зависимости ессеевъ отъ ерапевтовъ, но подобное предположеніе касательно историческаго старшинства ерапевтовъ, какъ увидимъ ниже, вовсе не можетъ быть принято.

3) Въ субботу, и особенно торжественнымъ образомъ—въ каждую седьмую субботу. Ричль о. De vita contemplativa. p. 899, В. Нѣкоторые даже утверждаютъ, что у Филона вовсе нѣтъ указанія на совершеніе ерапевтами своихъ трапезъ въ каждую субботу, а что Филономъ упоминается объ общихъ собраніяхъ ерапевтовъ для торжественной трапезы только лишь въ день ихъ «величайшаго» праздника [μεγίστη ἑορτή], т. е. въ каждый 49-й или 50-й день. Lucius. Die Therapeuten. s. 28; ср. v. 38. Также О н л е. Jahrb. für prot. Theol. 1888. s. 481.

4) Bell. jud. II, 8. 5.

пожрѣвленіи тѣла, вели крайне трудолюбивую жизнь, полную тѣлеснаго напряженія; поэтому-де они и должны были употреблять пищу два раза въ день. А что-бы примирить, или сдѣлать менѣе чувствительнымъ это, по признанію самого Мангольда, вопиющее (schreiende) противорѣчіе практики съ ихъ теоріей, то въ виду этого (нисколько не сомнѣвается допустить Мангольдъ) всякая пища, которую употребляли ессеи, была подводима ими подъ понятіе пасхальной пищи, и такимъ образомъ именно въ нарушеніи аскетически-дуалистическаго принципа была спасаема основная идея секты, ибо пасхой праздновали освобожденіе отъ узъ матеріи. Но вслѣдствіе этого, заключаетъ Мангольдъ свое разсужденіе, ессеи могъ вкушать только такую пищу, которую есейскій священникъ освящалъ при общественныхъ трапезахъ именно въ пасхальную пищу, и потому каждый исключаемый изъ секты ессеи, связанный страшной клятвой не касаться никакой другой, какъ только есейской пасхальной пищи, неизбежно становился жертвой голода»¹⁾).

Нечего и распространяться о томъ, какъ натянуто и неправдоподобно подобное объясненіе Мангольда, желающаго во что-бы то ни стало провести свое мнѣніе о философскомъ дуализмѣ ессеевъ, такъ какъ дѣло говорить здѣсь само за себя²⁾; да и самъ Мангольдъ въ концѣ концовъ принужденъ былъ замѣтить: «разумѣется, тѣ уже есть непослѣдовательность, если дуалистически мыслящій аскетъ доставляетъ тѣлу—сѣдалищу грѣха—пищу»³⁾. Что же касается замѣчанія Мангольда объ исключаемыхъ изъ секты ессеяхъ, то Іосифъ ясно говоритъ, что они питались «травами»⁴⁾, т. е. кореньями и плодами, каковая пища, съ точки зрѣнія Мангольда, вовсе не подходитъ подъ понятіе пасхальной пищи, такъ какъ она, конечно, не была освящаема есейскими священниками.

Такимъ образомъ, если и допустить, что ессеи, дѣйствительно, воздерживались отъ мяса и вина, то для объясненія этого обычая нѣтъ еще надобности предполагать у нихъ существованіе философскаго дуализма. Если-бы было констатировано, что при-

1) Мангольдъ. Op. cit. v. 56.

2) Въ особенности такое объясненіе совершенно не подходитъ къ точкѣ зрѣнія Целлера, такъ какъ онъ считаетъ родиной эссенизма не Египетъ, а Палестину [Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 333] и признаетъ историческое старшинство именно за ессеями, а не за ерапейтами. [Ibid., v. 334. Sp. s. 306].

3) Мангольдъ. Op. cit. v. 56.

4) Bell. jud. II, 8. 8.

чиной воздержанія ессеевъ отъ мяса было не что иное, какъ отвращеніе отъ кровавыхъ жертвъ, то въ такомъ случаѣ еще можно было-бы видѣть въ этомъ элементъ чисто дуалистическаго аскетизма; но такъ какъ подобный фактъ не только не можетъ быть доказанъ, но и вообще представляется довольно невѣроятнымъ въ виду того, что ессеи не ограничивались отрицаніемъ исключительно однѣхъ только кровавыхъ жертвъ, а отвергали всѣ вообще храмовыя жертвы, то предположеніе въ данномъ случаѣ каго-либо дуалистическаго элемента должно потерять свою силу, а слѣдуетъ обратиться здѣсь къ болѣе простому и естественному объясненію. Не объясняется-ли лучше это воздержаніе ессеевъ изъ того, что всякій аскетизмъ, имѣющій своею цѣлью обуздать чувственные порывы и возвышать духъ, начинается обычно запрещеніемъ питательной и поддѣпляющей тѣло пищи, съ цѣлью ослабить его въ пользу души? Если допустить у ессеевъ аскетическія стремленія, то запрещеніе вина и мяса слѣдуетъ у нихъ само собою, являясь дѣломъ вполне естественнымъ и нисколько не ведущимъ къ мысли о дуализмѣ.

2. Кромѣ разсмотрѣннаго пункта Мангольдъ указываетъ еще на слѣдующія черты въ ессенизмѣ, которыя, по его мнѣнію, «несомнѣнно удостовѣряютъ присутствіе въ ессенизмѣ изыскаемаго метафизическаго дуализма и которыя-де не могутъ быть объяснены изъ внутренняго іудейскаго принципа аскетизма»¹⁾. «Прежде всего, говоритъ онъ, это доказываетъ ессейскій солнечный культъ», который Мангольдъ, подчеркивая выраженіе Іосифа о молитвѣ ессеевъ *εις αὐτόν*, т. е. *ἥλιον*, поставляетъ въ параллель съ оренко-пифагорейскими воззрѣніями на солнце, какъ «на чистое, вполне недоступное для всѣхъ помраченій (Trübungen) со стороны матеріи, творящее всякую жизнь и свѣтъ божество»²⁾. Мы уже имѣли случай выяснять, что изъ данныхъ словъ Іосифа, какъ это ясно показываетъ связь рѣчи, нельзя выводить обоготворенія солнца со стороны ессеевъ, а только—обращеніе ихъ при молитвѣ лицомъ на востокъ: Іосифъ, съ одной стороны, непосредственно предъ симъ высказанною похвалою ессеямъ за ихъ особенное благочестіе, а съ другой—своимъ выраженіемъ: *ὁ σ π ε ρ* (*καταβόρας*)

1) Мангольдъ. *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*. в. 48.

2) Мангольдъ. *Ibid.* в. 50. „О Пифагорѣ, поясняетъ Мангольдъ, разсказывается, что онъ почиталъ за божества солнце, луну и планеты“ [*Diog. Laert.* VIII, 27].

даетъ ясно разумѣть, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о какой-либо дѣйствительной молитвѣ къ солнцу, заключающей въ себѣ обращенную къ нему мольбу о его восходѣ, а что только ессеи своимъ обращеніемъ къ востоку давали поводъ къ подобному предположенію. Впрочемъ, Мангольдъ далѣе и самъ отказывается отъ того предположенія, что-бы ессеи молились солнцу, какъ Божеству, а допускаетъ только, что «солнце представлялось для нихъ самымъ прекраснымъ образомъ духовной свѣтлой природы божественнаго существа и что они молились о восхожденіи божественнаго свѣта въ ихъ душахъ»¹⁾. Не будемъ спорить о томъ, справедливо-ли это предположеніе или-же нѣтъ, такъ какъ для этого нѣтъ достаточно твердыхъ данныхъ; замѣтимъ только, что если-бы ессеи и на самомъ дѣлѣ имѣли подобное воззрѣніе и видѣли въ солнцѣ символъ божественнаго свѣта²⁾, то тутъ еще вовсе не видно того метафизическаго дуализма, о которомъ говоритъ Мангольдъ.

3. Гораздо важнѣе, повидимому, дальнѣйшая черта, приводимая Мангольдомъ во свидѣтельство есеейскаго дуализма,—это именно мнительный страхъ, который проявляютъ ессеи при отправленіи естественныхъ потребностей. «Только при мысли о нечистотѣ матеріи вообще, замѣчаетъ онъ, могли они считать это (конечно, только съ тѣлесной стороны человѣка связанное) дѣйствіе за столь оскверняющее, что они, по разсказу Іосифа, по субботамъ совѣмъ воздерживались отъ него, а въ другіе дни окружали его рядомъ (извѣстныхъ уже намъ) обычаевъ, которые дозволяютъ себя достаточно объяснять только изъ дуалистическаго страха предъ всѣмъ, что принадлежитъ матеріи»³⁾. Можетъ быть, и дѣйствительно эти обычаи приводили-бы насъ къ мысли о дуализмѣ есееевъ, если-бы намъ неизвѣстно было цитованное уже

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 50.

2) Такое воззрѣніе высказываетъ Филонъ, который часто говоритъ о солнцѣ, какъ о символѣ Божества, центрѣ всякаго свѣта (De somn. I, p. 13 sq. 631 sq.) и даже называетъ небесныя тѣла «видимыми и чувственными богами» (De mundi orificio; 7, 1, p. 6). Но наряду съ этимъ нужно замѣтить, что также и въ ветхозавѣтныхъ апокрифахъ встрѣчаются соответственныя представленія о солнцѣ, какъ живомъ существѣ, имѣющемъ особенное, высшее значеніе во вселенной. Такъ, по Эноху, это «великое вѣчное свѣтило, которое на вѣки именуется солнцемъ» (Книга Эноха. LXXII, 35), видитъ всѣ грѣхи и преступленія людей и въ послѣднія времена оно будетъ свидѣльствовать предъ ангелами небесными о беззаконіяхъ человѣческихъ [гл. С]. Ср. также Псалт. Соломона. II, 13, 14; IV, 21; VШ, 8 и Малое Бытіе, гл. 12'.

3) Мангольдъ. Op. cit. s. 51.

нами выше постановленіе закона Моисеева, касающееся означеннаго предмета¹⁾ и если-бы ничего подобнаго нельзя было указать въ ортодоксальномъ іудействѣ вообще. Между тѣмъ ессейская идея о нечистотѣ, соединенной съ отправленіемъ естественныхъ потребностей, не представляла чего-либо исключительнаго и небывалаго среди іудеевъ, и для нея можно указать соответствующія параллели въ ортодоксальномъ іудействѣ вообще. Подобно тому, какъ ессей не долженъ былъ обнажаться вообще противъ солнца, такъ іудей, согласно талмудическимъ постановленіямъ, не долженъ былъ этого дѣлать противъ храма²⁾. Съ другой стороны, служащимъ священникамъ послѣ отправленія нуждъ предписываемо было полное омовеніе тѣла, а если кто-либо изъ нихъ имѣлъ малую потребность, то онъ долженъ былъ омыватъ по крайней жѣрѣ руки и ноги³⁾. Помимо этого ессейское окутываніе одеждами въ означенныхъ случаяхъ находить для себя параллели также и въ одномъ изъ апокалипсическихъ сочиненій позднѣйшаго іудейства, именно—въ «Маломъ Бытіи», или «Книгѣ Юбилеевъ». Въ главѣ третьей тамъ, между прочимъ, говорится: «на скрижаляхъ повелѣлъ Богъ всѣмъ, которые знаютъ праведность закона, что-бы они покрывали свою наготу, и не раскрывали себя, какъ раскрываютъ язычники»⁴⁾; также въ седьмой главѣ того-же апокрифа Ной предписуетъ своимъ внукамъ это прикрытіе срамоты, какъ одну изъ главныхъ обязанностей. Что-же касается мотива, указываемаго Іосифомъ для заботливаго окутыванія ессеевъ, именно боязни «не оскорбить лучей Божіихъ», т. е. сіянія Божественнаго, или всевидящаго ока Божія⁵⁾, то этотъ-же самый мотивъ указывается также и въ законѣ⁶⁾; имѣлъ онъ силу также и у остальныхъ іудеевъ, которымъ предписывалось скрывать срамныя части

¹⁾ Второз. XXIII, 12—14. См. выше стр. 121.

²⁾ Berachoth. 61, b.

³⁾ Joma. 28, a. См. у Герцфельда. Geschichte des Volkes Israel. Bd. II, s. 389; ср. также Гейгеръ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. s. 409.

⁴⁾ См. у Порфирьева. Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ. Казань, 1872. стр. 237.

⁵⁾ Хотя употребленное здѣсь Іосифомъ слово *Θεοβ* отнюдь нельзя понимать въ переносномъ смыслѣ и разумѣть подъ нимъ солнце, какъ предполагаютъ некоторые, тѣмъ не менѣе можно замѣтить, что и такое толкованіе не мало бы къ какимъ-либо особеннымъ заключеніямъ касательно ессеевъ, потому что и самъ Іосифъ считаетъ оскорбленіемъ Бога то, если кѣмъ-либо допускается лежаніе труповъ умершихъ подъ солнцемъ (Bell. jud. IV, 6. 3; ср. Antiqu. jud. XII, 2. 3).

⁶⁾ Второз. XXIII, 14.

тѣла, какъ что-то нечистое¹⁾. Такимъ образомъ, наблюдая въ данномъ отношеніи своеобразные обычаи, ессеи только лишь строго и точно исполняли прямое постановленіе закона; если-же они это временное постановленіе закона возвели въ общій принципъ и постоянную заповѣдь, сдѣлавъ его однимъ изъ главныхъ условій теократической чистоты своей общины, безъ котораго эта послѣдняя была-бы оскверненнымъ мѣстомъ, то этому нисколько нельзя и удивляться, такъ какъ не подлежитъ сомнѣнію, что однимъ изъ основныхъ принциповъ ессейства было—возможно строгое исполненіе обрядовыхъ предписаній закона и забота о соблюденіи левитской чистоты.

4. Далѣе, ессейскія омовенія и очищенія, на которыя вслѣдъ затѣмъ ссылается Мангольдъ, также не даютъ права съ несомнѣнностью заключать о существованіи въ ессенизмѣ языческаго метафизическаго дуализма, такъ какъ они были весьма распространены среди іудеевъ въ послѣднее время предъ Р. Х. Уже въ Моисеевомъ законодательствѣ находится много опредѣленій касательно того, что должно быть считаемо нечистымъ и оскверняющимъ для іудея, обязаннаго для возстановленія своей чистоты подвергнуться очистительному омовенію²⁾, и это различіе закономъ чистаго и нечистаго, «способное къ безконечному расширенію»³⁾, привело затѣмъ къ развитію многочисленныхъ постановленій раввиновъ, изложенныхъ въ мишнѣ, двѣнадцать трактатовъ которой говорятъ исключительно о чистотѣ и нечистотѣ. Іудей, стремящійся къ строгому соблюденію постановленій закона, находился въ постоянной опасности какъ-либо, даже совершенно ненамѣренно, оскверниться, такъ какъ не только всѣ жизненные припасы, происходившіе отъ язычниковъ, считались нечистыми⁴⁾, но даже собственныя и одно прикосновеніе къ не-іудею считалось оскверняющимъ⁵⁾. Въ виду этого ревнителямъ благочестія никакъ

1) Подобно тому, какъ ессеи при своихъ омовеніяхъ всегда употребляли льняные передники [Bell. jud. II, 8. 5. 7. 13], такъ точно по Bergachoth, 24, b, согласно предписанію раввиновъ, требовалось, что-бы каждый іудей, если только онъ былъ обнаженъ тогда, когда наступало время для произнесенія обычной ежедневной молитвы „шма“, передъ чтеніемъ этой молитвы обматывалъ вокругъ шеи или вокругъ сердца „таллисъ“ съ тою цѣлю, „что-бы верхнія части тѣла не видѣли срамоты“. (Г е р ц е л ь д т. Op. cit. Bd. II, s. 389).

2) Напр. Лев. XI, 25. 40; XV, 5—24; XIV, 9; XVI, 4; 2 Парал. XXX, 19 и др.

3) К е й м э. Geschichte Jesu von Nazara. Bd. I, s. 288.

4) Bell. jud. II, 21. 2.

5) Ш и р е р г. Lehrbuch d. Neutestam. Zeitgeschichte. s. 387.

нельзя было обходиться безъ очистительныхъ омовеній, которыми придавалось великое значеніе въ позднѣйшемъ іудействѣ. Хотя эти омовенія и состояли главнымъ образомъ въ обливаніяхъ и погруженіяхъ рукъ въ воду, но въ виду того, что уже законъ Моисеевъ прямо предписывалъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ омовеніе всего тѣла¹⁾, можно съ вѣроятностью предположить, что этому послѣднему могли подвергать себя по крайней мѣрѣ ревностнѣйшіе блюстители закона изъ среды іудеевъ²⁾. Если мы прибавимъ къ этому, что по предположенію нѣкоторыхъ (Гаусрата, Липсіуса, Гретца и др.) главною побудительною причиною для возникновенія ессенизма, какъ особой замкнутой партіи въ народѣ іудейскомъ, и послужило не что иное, какъ именно стремленіе къ соблюденію высшей степени левитской чистоты, то послѣ этого частыя омовенія и очищенія ессеевъ станутъ вполне понятными и вовсе не будутъ нуждаться для своего объясненія въ какомъ-либо языческомъ дуализмѣ.

5. Но самый замѣтный (ausgeprägteste) дуализмъ Мангольдъ усматриваетъ въ томъ ученіи ессеевъ о душѣ, какое приписываетъ имъ Іосифъ³⁾. Въ виду важности вопроса мы приведемъ здѣсь это ученіе въ полномъ и точномъ видѣ. «Ессени, говоритъ Іосифъ, твердо убѣждены, что тѣла человѣческія смертны и переходящи, а души безсмертны и вѣчны. Происходи изъ тончайшаго ээира, души, привлекаемыя нѣкоторою естественною прелестью, заключаются въ тѣла, какъ-бы въ темницу. По разрѣшеніи-же отъ узъ плоти онѣ радуются, какъ-бы освободившись отъ продолжительнаго рабства, и улетаютъ въ высоту. Души добрыхъ людей, какъ объ этомъ согласно думаютъ также и греки, добавляетъ Іосифъ, переселяются въ нѣкоторое мѣсто по ту сторону океана, гдѣ нѣтъ ни дождя, ни снѣга, ни зноя, но воздухъ вѣетъ постоянно мягкою прохладою, благодаря всегда дующимъ отъ океана тихимъ зефирамъ. Души-же злыхъ идутъ въ мрачную и холодную бездну, гдѣ терпятъ вѣчныя мученія»⁴⁾.

¹⁾ Напр. Лев. XIV. 9; XV, 5. 16. и др.

²⁾ Ш и р е р ь. Op. cit. s. 495, 615.

³⁾ М а н г о л ь д ь. Op. cit. s. 45.

⁴⁾ Bell. jud. II, 8. 11: „Ἐβραῖοι παρ' αὐτοῖς ἴδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν βλῆν οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους αἰεὶ διαμένειν καὶ συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτήσας αἰθέρος, ὡσπερ εἰρηταῖς τοῖς σώμασιν ἰσχυροῖ τινι φορικῇ κατασπυμένας. Ἐπειδὴν δὲ ἀνεθώσιν τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρὰς δουλείας ἀπῆλλαγμέναις τότε χαίρειν καὶ μετῴρους φέρεσθαι. Καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς ἰμοδοξοῦντες πασιβῶν Ἑλλήνων ἀποφαίνονται τὸν ὑπὲρ ὠκεανῶν διαίταν ἀπο-

Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что, если ессен, дѣйстви- тельно, имѣли подобное ученіе о душѣ и отношеніи ея къ тѣлу, то тогда не можетъ быть мѣста сомнѣнію, что имъ присуще бы- ло именно дуалистическое міровоззрѣніе. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что здѣсь представляется еще далеко не без- спорнымъ то обстоятельство, можно-ли, въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ случаѣ вполне довѣрять Іосифу и безъ малѣйшей тѣни сомнѣнія полагаться на достовѣрность его свидѣтельства? Мы уже упоми- нали о томъ, какими тенденціями руководился Іосифъ при состав- леніи своихъ историческихъ произведеній, назначенныхъ для гре- ко-римскихъ читателей, и съ какою недовѣрчивостью относится новѣйшая критика къ тѣмъ мѣстамъ его описаній, гдѣ онъ изобра- жаетъ духовную, религиозную и социальную жизнь своего на- рода. Подобныя описанія заключаютъ въ себѣ много искаженій и невѣрностей сравнительно съ дѣйствительностью, такъ какъ Іосифъ, желая быть возможно болѣе понятнымъ и приятнымъ для своихъ читателей, старался по мѣрѣ возможности проводить парал- лели между іудейскими и греческими воззрѣніями, и потому намѣ- ренно эллинизировалъ іудейскія представленія, нерѣдко придавая имъ философскую окраску. Эта слабость Іосифа согласно удосто- вѣряется всеми учеными, не исключая даже и тѣхъ, которые утверждаютъ зависимость ессенизма отъ эллинизма и въ интересахъ которыхъ, слѣдовательно, было-бы замалчивать этотъ фактъ; такъ, напр., Гфререръ, а равно также и Дәне, утверждающіе родство ессенизма съ іудео-александрійскою религиозною философіею, поста- вляютъ внѣ всякаго сомнѣнія то, что «Іосифъ позволялъ себѣ эллинировать іудейскіе обычаи и воззрѣнія»¹⁾. Крайне вѣро- ятно поэтому, что Іосифъ также и въ настоящемъ случаѣ остался вѣренъ своей основной тенденціи, «своей обыкновенной привычкѣ всѣмъ іудейскимъ вѣрованіямъ придавать греческій колоритъ»²⁾; и что касается прежде всего эсхатологическихъ воззрѣній ессеевъ, то относительно этого едва-ли можно и сомнѣваться, что Іосифъ намѣренно сближаетъ ихъ здѣсь съ ученіемъ грековъ и нарочито

κρίσται, καὶ χῆρον, οὗτε ὄμβροισ, οὗτε νεφετοῖς, οὗτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὅν ἐξ ἀλεξανδρου πρῶτος αἰ: ζήφορος ἐπιπέτων ἀναψύχου: ταις δὲ φαύλαις, ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μωχόν, γίμοντα τιμωριῶν ἀδialeiptων*.

1) Г ф р е р е р. *Philo und die alexandr. Theosophie.* [Stuttgart, 1831]. Bd. II, s. 319. Д а н е н е. *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie* [Halle, 1834]. Bd. II, s. 486.

2) Н и к о л а. *Des doctrines religieuses des Juifs.* p. 103.

излагаетъ яхъ такимъ образомъ, что-бы его читателямъ не показалось невѣроятнымъ то его сужденіе, будто ессеи въ данномъ отношеніи были «*δημοδοξότες παρὶν Ἑλλήνων*», такъ какъ, по его предположенію (μοί δοκεῖ), «и греки, согласно этому-же (т. е. ессейскому) мнѣнію, храбрѣйшимъ язъ своихъ мужей, которыхъ называютъ героями и полубогами, приписали блаженные острова, а душамъ злыхъ—соотвѣтственное нечестивымъ мѣсто въ адѣ, гдѣ, какъ рассказываютъ, мучатся Сизифы, Танталы, Иксионы и Титія»¹⁾. Такимъ образомъ Іосифъ находитъ въ эсхатологическомъ ученіи ессеевъ полное согласіе съ эллинской вѣрой въ острова блаженныхъ для героевъ и полубоговъ, и въ адѣ съ его муками для Сизифа, Тантала и др. Но нельзя, конечно, не признать, скажемъ мы словами Гильгенфельда, что онъ это ессейское ученіе о безсмертіи эллинизируетъ такъ много, какъ только это возможно (*so viel, als möglich*)... И если самъ Іосифъ представляетъ ученіе ессеевъ такимъ образомъ, что души по смерти не возвращаются въ эфиръ, что было-бы по крайней мѣрѣ послѣдовательно, но напротивъ того—въ нѣкую страну по ту сторону океана, добрые—въ мѣсто невозмутимаго блаженства, злые—въ исполненную мученій тьму, то все это есть именно только форма еврейской эсхатологии, въ особенности сродная съ изображеніемъ посмертной участи душъ, находящимся въ «Книгѣ Эноха»²⁾. Также и Ричль нисколько не сомнѣвается, что въ вышеприведенномъ мѣстѣ Іосифа нельзя видѣть ничего болѣе, какъ только указаніе на существованіе у ессеевъ обще-іудейскихъ представленій о шеолѣ и раѣ,—представленій, на которыя онъ налагаетъ чуждую окраску греческой мѣологии (*aufträgt die fremden Farben griechischer Mythologie*)³⁾. И дѣйствительно, выраженія, какія употребляетъ Іосифъ, формулируя ессейское ученіе о загробной жизни, слишкомъ близко напоминаютъ собою изложеніе ученія о посмертной участи человѣческой души у греческихъ поэтовъ. У Гомера и Гезіода жизнь души въ адѣ, или въ царствѣ тьней, изображается точно такими-же чертами, какъ и у Іосифа.—то какъ источникъ невозмутимаго блаженства и радостей, то какъ

1) „Δοξότες δὲ μοί, παραδέξασθαι Ἰωσήφω непосредственно послѣ воспроизведенія ессейскаго ученія о душѣ, κατὰ τὴν αὐτῆν ἔννοιαν Ἑλλήνες τοὺς δὲ ἀνδρείους αὐτῶν... τοὺς μακάρων νήσους ἀνατεθειμένας, τοὺς δὲ τῶν πονηρῶν ψυχαίς, καθ' ἕκαστον τῶν ἰσσηίων χωρῶν“. *Bell. jud.* II, 8. 11.

2) Гильгенфельдъ. *Die jüdische Apokalypitik.* s. 276.

3) Ричль. *Ueber die Essener in Theolog. Jahrbücher.* 1855. s. 340.

безотрадное скитаніе въ подземномъ мірѣ безъ свѣта и надежды, безъ цѣли и конца. Въ Одиссеѣ, напр., разсказывается, что по смерти человѣка душа его улетаетъ, какъ призракъ (*αἴθωλον*), и становится неудовимою тѣнью (*σκιά*)¹⁾; Гермесъ душеводитель (*ψυχάγωγος*, или *νεκροπομπικός*) отводитъ душу въ аидъ, или на Елисейскія поля (*Ἠλυσίων πεδίων*), гдѣ нѣтъ ни вѣтровъ, ни суровой зимы, ни дождя, но океанъ всегда освѣжительно вѣетъ сладостными зефирами²⁾. Гомеръ полагаетъ царство тѣней то на землѣ, то подъ землею, то гдѣ-то еще глубже—въ тартарѣ, куда Зевесъ низвергъ возмущившихся титановъ³⁾, но на землѣ область аида представляется находящеюся именно на западѣ, гдѣ земля Киммеріанъ, вѣчно покрытая туманомъ и мглою, гдѣ ночь безотрадная искони распростерта надъ живущими около древняго океана, окружающаго землю и принимающаго въ себя заходящее солнце⁴⁾. При сличеніи этихъ и имъ подобныхъ мѣстъ съ разсказомъ Іосифа становится очевиднымъ то, что Іосифъ, при изложеніи эсхатологическаго ученія есеевъ, пользовался греческими поэтами, такъ какъ въ его разсказѣ попадаются выраженія, даже буквально сходныя съ выраженіями этихъ послѣднихъ.

Если-же выдѣлать всѣ эти явныя прикрасы Іосифа, то тогда ученіе есеевъ о посмертной участи душъ въ томъ видѣ, въ ка-

1) Одиссея. XI, 207 и др. Илиада. XXIII, 99—101; 104—105.

2) Одиссея. IV, 561—663.

....Ὅθι νεφέες, οὐτ' ἄρ' χειμῶν πόλις, οὔτε ποτ' ἔμβροσ,

„Ἄλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὲ πνεύοντασ ἀήτασ

„Ὠκεανὸσ ἀνέησιν ἀναφύχειν ἀνθρώπουσ“ (566—568).

У Гезіода (*Ἔργα καὶ ἡμέρα*, 171) эти поля называются „островами блаженныхъ“ (*μακάρων νήσοι*).

3) Илиада. VIII, 16, 479.

4) Одиссея. XI, 13—19.

„Ἡ δ' ἐσ πείριθ' ἴκανε βαθυρρόωσ ὠκεανοῖο

„Ἐνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμόσ τε πόλισ τε,

„Ἡέρι καὶ νεφέησ κεκαλυμμένοισ οὐδὲ ποτ' αὐτοῦσ

„Ἡέλιωσ φαέθωσ καταδέριμτασ ἀκτίεσσιν,

„Ὅθθ' ὁπότ' ἄν στείχησ πρὸσ οὐρανὸν ἀστερόεντα,

„Ὅθθ' ὅτ' ἄν ἄψ ἐπὶ γαίαν ἀπ' οὐρανόθεν προτρέπηηται

„Ἄλλ' ἐπὶ νδὲ βλοή τέταται δειλοῖσιν βροτοῖσιν“.

Ср. Одиссея. X, 508—515.

„Ἄλλ' ὁπότ' ἄν δὴ νηῖ δι' ὠκεανοῖο περήγησ.

„Ἐνθα....

„Μακραὶ τ' αἰγίε:ροὶ καὶ ἰτέα: ὠλεσείκαρπο:,

„Νῆα μὲν αὐτοῦ κέλευσ ἐπ' ὠκεανῶ βαθυδίνησ,

„Αὐτοῦσ δ' εἰσ Αἴδωσ ἰένα: δάμον εὐρώεντα“.

комъ нужно его предполагать, а не въ томъ, въ какомъ его представляетъ Иосифъ, могло быть самостоятельнымъ иудейскимъ ученіемъ безъ всякаго отношенія къ греческимъ воззрѣніямъ, такъ какъ несомнѣнно, что вѣра въ безсмертіе и будущее воздаяніе, равно какъ предположеніе райа, какъ мѣстопребыванія благочестивыхъ, и геенны, какъ мѣстопребыванія злыхъ, существовали въ иудействѣ вообще. По ученію Пятюннижія, человекъ созданъ былъ не для смерти, а для жизни, и только благодаря грѣхопадению человекъ подчиненъ закону смерти¹⁾. Но и павшіе люди не лишились надежды достигнуть состоянія первоначальной жизни и безсмертія, и первымъ выразителемъ этой надежды былъ праотецъ Адамъ, назвавшій свою жену Евой, что значить «жизнь», такъ какъ отъ ея потомства надѣялся онъ получить эту жизнь. Съ теченіемъ времени идея безсмертія полнѣе и яснѣе раскрывается среди народа иудейскаго, и въ немъ все больше и больше распространяется и укрѣпляется то убѣжденіе, что смерть тѣлесная не есть полное прекращеніе существованія человека. Изъ многочисленныхъ свидѣтельствъ свящ. писанія, удостоверяющихъ, что идея безсмертія души человеческой составляла одинъ изъ существеннѣйшихъ пунктовъ ученія ветхозавѣтной религіи, достаточно указать здѣсь на слѣдующія мѣста: на Быт. V, 24, гдѣ разсказывается о судьбѣ Эноха, за свое благочестіе взятаго живымъ на небо, чѣмъ наглядно засвидѣтельствована была истинность вѣры въ безсмертіе и жизнь съ Богомъ; на псаломъ XV, 10, гдѣ Псалмопѣвецъ высказываетъ твердую увѣренность и надежду на безсмертіе²⁾; на книгу Іова, XIX, 25—27, гдѣ праведный и невинно страдающій Іовъ, исповѣдуя свою вѣру въ правосудіе Божіе, имѣющее открыться уже послѣ его смерти, вмѣстѣ съ тѣмъ высказываетъ и непоколебимую увѣренность свою въ томъ, что у него есть Искупитель, который воскреситъ и возставитъ изъ праха его страдающее тѣло и дастъ ему возможность получить блаженство, какъ воздаяніе за настоящія страданія³⁾; и, наконецъ,

1) Быт. гл. II и III.

2) „Ты (Господи) не оставишь души моей во адѣ, и не дашь святому Твоему увидѣть глѣніе“. Псал. XV, 10.

3) „А я знаю, что Искупитель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу сію, и я во плоти моей узрю Бога, я узрю Его самъ; мои глаза, не глаза другаго, увидятъ Его“. Іов. XIX, 25—27. Въ славянскомъ переводѣ: „вѣмъ, яко приспосущенъ есть Иже имать искупити мя и на земли воскресити кожу мою, терпящую сія“.

въ особенности на книгу Екклесіастъ, гл. XII, ст. 7: «и возвратится прахъ въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его». Въ этихъ словахъ ветхозавѣтнаго мудреца самымъ яснымъ образомъ выражается мысль о безсмертіи духа человѣческаго. Желая опредѣлить посмертное состояніе тѣла и духа человѣческаго, Премудрый прямо и рѣшительно указываетъ на различіе этого состоянія: тѣло, говоритъ онъ, возвратится въ землю, превратившись въ то, чѣмъ оно и было (עַל הָאָרֶץ כִּשְׁהָיָה), духовная-же природа человѣка, духъ человѣческой, и послѣ смерти тѣла будетъ продолжать свое самостоятельное существованіе¹⁾, возвратившись къ Тому, Кто его далъ, (אֶל הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַנָּה),—къ Богу, Который при рожденіи вложилъ его въ человѣческой организмъ.

Вышеприведенныя мѣста могутъ служить яснѣйшимъ выраженіемъ ученія о безсмертіи, раскрываемаго въ Ветхомъ Завѣтѣ. Что-же касается въ частности мысли о будущемъ воздаяніи и посмертной участи душъ, то она съ особенною подробностью раскрывается въ учительныхъ и пророческихъ книгахъ Ветхаго Завета²⁾, гдѣ содержатся также многочисленныя свидѣтельства о томъ, что души умершихъ нисходятъ въ шеолъ³⁾, который въ библейскомъ описаніи противопоставляется высшей сферѣ свѣта и жизни⁴⁾ и представляется мѣстомъ, лежащимъ гдѣ-то внизу, въ

1) Употребленное здѣсь слово נָתַן, согласно параллельнымъ мѣстамъ (Екклес. III, 9, 21; X, 4; II, 26 и др.), должно быть понимаемо въ смыслѣ самостоятельнаго духовнаго начала въ человѣкѣ. Такое значеніе этому слову въ данномъ случаѣ придавали и древніе переводы: LXX переводитъ его посредствомъ κείρα, Вулгата—черезъ spiritus. Замѣчательно здѣсь также и то глубокое внутреннее различіе въ смыслѣ рѣчи, устанавливаемое употребленіемъ различныхъ предлоговъ לָ (לָאֱרֶץ) и אֶל (אֶל־הָאֱלֹהִים), обозначающихъ нѣчто гораздо большее, чѣмъ одно только направленіе (al—внизъ, el—вверхъ). Древніе переводчики переводили „al“ чрезъ in, желая обозначить этимъ превращеніе во что-нибудь, или же полное объединеніе, а „el“ передавали посредствомъ словъ: pro, ad, обозначающихъ собственно присоединеніе (съ сохраненіемъ самостоятельности присоединяемаго). Справедливость этого мнѣнія можно подтвердить слѣдующими параллельными мѣстами: Ис. Нав. III, 16, Іер. VII, 31 (для לָ); Исх. III, 13; Ис. Нав. VII, 23; 3 Цар. I, 15 (для אֶל). Ср. Ю и г л р о въ. Ученіе Ветхаго Завета о безсмертіи души, стр. 64, прим. 1.

2) Напр. Екклес. III, 17; VIII, 12, 13; XI, 9; XII, 14. Іов. XVI, XIX, 25—27. Іезек. XVIII. Ис. XXVI; LX, 2. Дан. XII, 13 и др.

3) Псал. XXX, 18; XLVIII, 16—20; Быт. XXXVII, 36; Числ. XVI, 30—33 и др.

4) Притч. XV, 24; Іезек. XXVI, 20.

какой-то величайшей глубинѣ, почему и называется иногда бездною и преисподней¹⁾). Въ шеолѣ будутъ пребывать грѣшники²⁾, которые лишены будутъ лицезрѣнія и прославленія Бога³⁾, и посему лишены будутъ также свѣта, счастья и блаженства⁴⁾. Что касается праведныхъ, то Псааломѣвецъ вѣруетъ, что они не увидятъ тлѣнія⁵⁾, воскреснутъ⁶⁾, наследуютъ землю⁷⁾, будутъ вписаны въ книгу жизни⁸⁾, увидятъ свѣтъ и жизнь⁹⁾. Подобныя-же воззрѣнія высказываются и въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, въ поцитованныхъ выше мѣстахъ. Изъ нихъ въ примѣненіи къ рассматриваемому нами вопросу наибольшаго вниманія заслуживаетъ одно мѣсто изъ книги Притчей, гласящее: *«путь жизни мудраго направляется вверхъ»*¹⁰⁾, *«что-бы уклониться отъ преисподней внизъ»*¹¹⁾, т. е. отъ мрачнаго шеола. Не повторяетъ-ли также и Іосифъ этого библейскаго воззрѣнія, когда онъ говоритъ, что «души (праведныхъ), освободившись отъ узъ плоти, улетаютъ въ высоту»¹²⁾, тѣмъ болѣе, что иначе трудно объяснить, откуда явилась въ ученіи ессеевъ эта черта, стоящая, повидимому, въ противорѣчій съ ученіемъ о происхожденіи души, такъ какъ, если ессеи, какъ увѣряетъ въ этомъ Іосифъ, дѣйствительно учили, что душа образована изъ тончайшаго ээира, то естественнѣе всего было-бы ожидать отсюда такого заключенія, что послѣ своего отдѣленія отъ тѣла она снова должна возвратиться въ это свое первоначальное состояніе, а не оставаться въ странѣ «по ту сторону океана»¹³⁾.

1) Псал. LXXXVII, 7; XLVIII, 16. Притч. I, 12; IX, 18; XXVII, 20, Іезек. XXVI, 20. Ис. VII, 11. Іов. XIV, 13. 15 и мн. др.

2) Напр., Псал. IX, 18: «да обратятся нечестивые въ адъ, всѣ народы, забывающіе Бога». Псал. XXX, 18: «Нечестивые да посрамятся, да умолкнутъ въ адъ» (въ славянск.: „и сядутъ во адъ“). Ср. XLVIII, 15—16 и др.

3) Псал. VI, 5.

4) Псал. XLVIII, 20.

5) Псал. XV, 10.

6) Псал. XVI, 15.

7) Псал. XXXVI, 9.

8) Псал. LXVIII, 29.

9) Псал. LV, 14.

10) XV, 24: לַטֶּהֱלֵךְ т. е. отъ земли къ небу. Ср. Еккл. III, 21. Ис. VII, 11. Притч. XXV, 3.

11) מִשְׁאֵל מִמָּוֶת (освободиться) סוֹר

12) Bell. jud. II, 8. 11.

13) Не лишнее будетъ замѣтить, что также и фарисеи твердо держались вѣры въ безсмертіе души (Antiqu. jud. XVIII, 1. 2—3 и др.). Также и мишна учитъ о шеолѣ, какъ убѣжищѣ умершихъ [Aboth. IV, 22], о гееннѣ и раѣ (ibid. I,

Но если мы вслѣдъ за каноническими ветхозавѣтными книгами обратимся также къ апокрифической «Книгѣ Эноха», то увидимъ, что тамъ загробная жизнь изображается въ весьма сходныхъ чертахъ съ воззрѣніями ессеевъ. Такъ, въ этой книгѣ, упоминается о существованіи «на западѣ¹⁾ прекрасныхъ мѣстъ, предназначенныхъ для жилища душъ умершихъ людей до наступленія суда». «Эти прекрасныя мѣста, говоритъ Эноху его путеводитель—ангелъ Руфайлъ, назначены для того, что-бы на нихъ собирались души умершихъ; для нихъ они созданы, что-бы всѣ души сыновъ человѣческихъ собирались здѣсь... пока не совершится надъ ними великій судъ»²⁾. Тамъ находятся особыя отдѣленія для душъ праведныхъ и для грѣшниковъ; въ отдѣленіи, назначенномъ для первыхъ, «есть источникъ воды, надъ которымъ свѣтъ»³⁾, а вообще «для праведныхъ уготовано всякое благо, и радость, и почестъ.... имъ будетъ воздано многими благами за ихъ труды, и участь ихъ лучше, чѣмъ участь живущихъ»⁴⁾. Съ другой стороны, «Книга Эноха» знаетъ, какъ и ессеи, о мрачныхъ и холодныхъ мѣстахъ наказаній для злыхъ, потому что въ ней упоминается и объ «особомъ отдѣленіи» тамъ-же—«на западѣ», «гдѣ заключены души грѣшниковъ, находящіяся въ великомъ мученіи, пока не наступитъ великій день суда, и наказанія, и мученія для хулятелей до вѣчности и мщенія для ихъ душъ»⁵⁾. Она знаетъ также о нѣкоей «проклятой долини», назначенной, по словамъ ангела, для тѣхъ, которые прокляты до вѣчности, которые говорятъ своими устами непристойныя рѣчи противъ Бога и дерзко говорятъ о Его славѣ; здѣсь соберутъ ихъ и здѣсь мѣсто ихъ наказанія»⁶⁾. Это наказаніе будетъ состоять въ томъ, что «будутъ падать на нихъ иней и снѣгъ вмѣстѣ съ ихъ холодомъ, и всѣ свѣжныя вѣтры со всѣми своими бѣдствіями»⁷⁾.

Б; V, 9), о наказаніяхъ временныхъ и вѣчныхъ, о будущемъ вѣкѣ, о воскресеніи, судѣ и воздаяніи (Berachoth, V, 2; Sota, IX, 15) и опирается при этомъ на библейскія данныя. Въ гомарѣ тоже можно находить ученіе о шеолѣ (Berachoth, XV, 2), о тройкомъ воздаяніи на посмертномъ судѣ [Sota, 72], о геснѣ и раѣ (Berachoth, XVI, 2) и пр.

1) Черта, аналогичная ессейской: „по ту сторону океана“. Bell. jud. II, 8. 11.

2) Книга Эноха. XXII, 1. 3—4.

3) Ibid. XXII, 9.

4) Ibid. CIII, 2—3.

5) Ibid. XXII, 10—11. Ср. 1.

6) Ibid. XXVII, 2.

7) Ibid. C, 13.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что въ «Книгѣ Эноха» заключается такое эсхатологическое ученіе о загробной жизни, которое весьма сродно эсхатологіи ессеевъ, и такъ какъ «Книга Эноха» считается именно чисто іудейскимъ произведеніемъ¹⁾, вышедшимъ притомъ изъ среды не сектантскаго, а строго ортодоксальнаго іудейства²⁾, то, слѣдовательно, представленное ученіе о посмертной участи душъ составляло, очевидно, достояніе не однихъ только ессеевъ, а имѣло мѣсто также и въ ортодоксальномъ іудействѣ того времени³⁾. А если такъ, то, значить, и нѣтъ нужды обращаться для объясненія этого, повидимому, столь оригинальнаго ученія ессеевъ, къ какимъ-либо иноземнымъ вліяніямъ, такъ какъ тѣ нѣкоторые отступленія, которые встрѣчаются въ разсказѣ Іосифа, очевидно, всецѣло должны быть отнесены на счетъ самого же Іосифа. Поэтому, если этотъ послѣдній, нѣсколько видоизмѣнивъ⁴⁾ въ своемъ разсказѣ это, собственно говоря, общеіудейское эсхатологическое ученіе, въ своихъ особыхъ цѣляхъ сближаетъ и поставяетъ его въ параллель съ воззрѣніями грековъ относительно посмертной участи души, выражаясь: «ἐξουσίᾳ βροδοβουτικῆς πασῶν Ἑλλήνων», то этому сравненію Іосифа нельзя придавать никакого серьезнаго значенія и нельзя находить въ немъ основанія поставяать ессенизмъ въ генетическую связь съ эллинизмомъ.

Выяснивши этотъ пунктъ, обратимся къ ессеискому ученію о взаимномъ отношеніи души и тѣла. Безспорно, что оно въ той

1) См. Ширеръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 535.

2) См. Смирновъ. Историко-критическое изслѣдованіе „Книги Эноха“, гдѣ авторъ приходитъ именно къ слѣдующему выводу: „апокрифическая Книга Эноха, говоритъ онъ, какъ по догматическому, такъ и по нравственному ученію, не можетъ быть отнесена ни къ произведеніямъ христіанскимъ, ни къ писаніямъ древняго іудейскаго сектантства. Не смотря на нѣкоторую, впрочемъ очень незначительную, примѣсь иноземныхъ идей, эта книга отличаетъ чисто ортодоксальнымъ іудейскимъ направленіемъ, чуждымъ крайняго ригоризма фарисейства, либерализма саддукейства и строгой замкнутости ессеиства“. [Стр. 120].

3) Происхожденіе „Книги Эноха“ [именно основной ея части, заключающей въ себѣ главы: I—XXXVI и LXXII—CV], Ширеръ относитъ „къ послѣдней трети II-го вѣка до Р. X.“ [Op. cit., s. 583], а Смирновъ относитъ „къ послѣднимъ годамъ правленія Іуды Маккавея, т. е. около 126-го или 161-го г. до Р. X.“ [Op. cit. стр. 166].

4) Такъ, напр., Іосифъ при описаніи вѣнскихъ благъ, которыми будутъ наслаждаться души праведныхъ, видимо старается подобрать такія выраженія и черты, которыя возможно ближе подходили-бы къ представленіямъ грековъ объ островахъ блаженныхъ и андіи ясенѣ напоминали-бы имъ ихъ собственныя воззрѣнія.

формѣ, въ какой приводится у Іосифа, дѣйствительно, говорить въ пользу дуализма; однако уже то обстоятельство, что Іосифъ въ приведенномъ тутъ-же описаніи ессеискіхъ воззрѣній о раѣ и шеолѣ чисто іудейскимъ представленіямъ намѣренно придаетъ чуждую окраску, присоединяя черты греческой мифологіи, наводитъ сильное подозрѣніе на полную достовѣрность даннаго свидѣтельства Іосифа и требуетъ нѣкоторой осторожности въ сужденіи объ истинномъ значеніи его словъ. Неудивительно, поэтому, что нѣкоторые изъ изслѣдователей, руководствуясь вышеприведеннымъ соображеніемъ, рѣшительно не довѣряютъ Іосифу въ данномъ случаѣ и не допускаютъ того, что-бы представленіе ессеевъ, дѣйствительно, было таково, что «души, происходя изъ тончайшаго эира, привлекаются нѣкоторою естественною прелестью и окружаются тѣлами, какъ темницами»¹⁾. Въ этихъ «философски выраженныхъ» словахъ Іосифа Ричль, напр., видитъ «только простую, весьма обычную для всего позднѣйшаго іудейства вообще, мысль, что земная жизнь есть рабство,—мысль, которая еще далеко недостаточна для того, что-бы приписывать ессеймъ философскій дуализмъ»²⁾. И если именно должно согласиться съ тѣмъ, заключаетъ Ричль, что ессеи смотрѣли на земную жизнь, какъ на рабство, то для объясненія этого представленія нѣтъ нужды ни въ какомъ метафизическомъ дуализмѣ, но можно безъ затрудненія найти объясненіе въ томъ супранатуралистическомъ направленіи позднѣйшаго іудейства, въ которомъ, очевидно, приняли участіе также и ессеи»³⁾. Это сужденіе Ричля заслуживаетъ полнаго вниманія, тѣмъ болѣе, что въ пользу его можно привести еще слѣдующія соображенія. Мы ни въ какомъ случаѣ не имѣемъ права смотрѣть на относящіяся сюда слова Іосифа, какъ на ясныя и точныя формулы, въ которыхъ-бы нашли свое опредѣленное выраженіе философскія или теософическія умозрѣнія ессеискіи секты, такъ какъ, во-первыхъ, эссенизмъ вовсе не былъ философскою

1) Bell. jud. II, 8. 11.

2) Въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи „Die Entstehung der altkath. Kirche“ [Вопп, 1857] Ричль выражается по поводу разсматриваемаго мѣста еще рѣшительнѣе: „то представленіе, говоритъ онъ, что безсмертныя души, происходя изъ тончайшаго эира, ниспадають вълѣдствіе естественнаго очарованія и окружаются тѣлами, какъ темницами, само по себѣ ничуть не есть подлинно дуалистическое, и оно, такимъ образомъ, нисколько не можетъ ручаться за то, что ессеи основывали свой взглядъ на міръ и жизненную практику на дуализмѣ между духомъ и матеріей“ [в. 199].

3) Ritzsch v. L. Ueber die Essener в Theolog. Jahrb. 1855. s. 340—341.

школой, подобной школамъ греческихъ философовъ, а во-вторыхъ, такъ какъ тѣ выраженія, какими пользуется Иосифъ при изложеніи этого ученія ессеевъ слишкомъ близко напоминаютъ собою философскія формулы греческихъ философовъ, и въ частности Платона¹⁾). Произведенія этихъ философовъ, конечно, не могли быть извѣстны палестинскимъ іудеямъ въ эпоху возникновенія ессенизма, между тѣмъ Иосифъ Флавій свободно могъ дѣлать изъ нихъ нѣкоторыя заимствованія. Если мы прибавимъ еще къ этому, что Филонъ, самъ держащійся чисто дуалистическихъ антропологиче-

1) Ср. въ особенности діалоги Платона: Федръ, Федонъ и Тимей, гдѣ этотъ философъ подробно и обстоятельно излагаетъ ученіе о предсуществованіи душъ [мысль эта проводится во всемъ Федонѣ, Ср., Phaedo, 92, D; 76, E и др.], ниспаденіи ихъ въ тѣла вслѣдствіе уклоненія отъ истины и пристрастнаго влеченія къ привлекательнымъ образамъ чувственнаго міра (Tim. 41, E; Ср. Phaedr. 248, A—C), о необходимости постоянного очищенія душъ посредствомъ борьбы съ чувственными влеченіями и страстями и ихъ переселенія въ различныя тѣла (Tim. 42, B—D, 76, D—E; 90—91; Phaedo, 80, E—81; A), которыя тѣмъ необходимѣе для души, чѣмъ больше она была привязана къ своей тѣлесной оболочкѣ, чѣмъ больше она „служила тѣлу, любила его, была очаровываема пожеланіями и страстями, такъ что ничего не почитала истиннымъ, кромѣ тѣлообразнаго, что можно осязать, пить, видѣть, ѣсть и прилагать къ дѣламъ любовнымъ“ [Ibid. 81, B—C]. Желая нагляднѣе показать зависимость души отъ тѣла, Платонъ употребляетъ такой образъ: когда душа живетъ въ тѣлѣ, то, по его словамъ, у всякаго удовольствія и у всякой скорби есть какъ будто гвоздь, которымъ душа пригвождается и прикрѣпляется къ тѣлу и дѣлается тѣловидною [σφιδάται δὲ, Ibid. 83, D]; вообще-же Платонъ неоднократно сравниваетъ тѣло съ темницей или гробомъ, въ которомъ заключена душа. (Phaedo, 82, E; 62, B; Phaedr. 250, C; Gorgias, 498, A; Cratyl, 400). „Любознательные понимаютъ, говоритъ, напр., Платонъ въ одномъ мѣстѣ, что философія, находя душу заключенною въ тѣлѣ и будто связанною, принужденною смотрѣти на существующее не чрезъ саму себя, а сквозь тѣло, какъ сквозь рѣшетку темницы [ἄσπερ δι' ἐρείθρων], и вращаться во всякомъ невѣжествѣ и видящему, что эта темница укрѣпляется пожеланіями, побуждающими узника еще тѣснѣе вязать самого себя,—любознательные понимаютъ, что философія, находя душу въ такомъ состояніи, поемногу утѣшаетъ ее и старается доставить ей свободу“... [Phaedo, 82, E]. „А очищеніе не въ томъ-ли состоитъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, что-бы душа наиболѣе отдѣлялась отъ тѣла и привыкала изъ всѣхъ частей его собираться и сосредоточиваться въ самой себѣ, что-бы по мѣрѣ возможности и въ настоящее время, и послѣ, жила она сама собою, освободившись отъ тѣла, какъ изъ темницы“ [μίοντι καὶ αὐτὴν ἐκλευσίοντι, ἄσπερ ἐκ δεσμῶν, ἐκ τοῦ σφιδάτος. Phaedo, 67, B.—E]. Души однако подвергаются переселеніямъ не тотчасъ по смерти тѣла, а сначала онѣ являются въ адъ на судъ [Phaedo, 107, A, D; 114, B—C; Phaedr. 249, A], и согласно тому или иному приговору, однѣ изъ нихъ нисходятъ въ подземныя жилища и получаютъ тамъ наказанія, а другія возводятся вверхъ, въ небесное жилище [ἄνω, εἰς τὴν κεντρὰν οὐρανόν], гдѣ

кихъ воззрѣній¹⁾), ничего не говорить намъ объ ессейскомъ дуализмѣ въ ученіи ессеевъ о душѣ, хотя и указываетъ многіе другіе пункты ихъ ученія, то этихъ фактовъ, полагаемъ, будетъ достаточно для того, что-бы показать, что на слова іудейскаго историка въ этомъ случаѣ много полагаться нельзя, или что по крайней мѣрѣ имъ нужно придавать нѣсколько иной смыслъ, чѣмъ тотъ, какой придаетъ имъ самъ Іосифъ. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что нѣтъ никакого основанія до того ослаблять значеніе вышеприведенныхъ словъ Іосифа, что-бы, подобно Ричлю, не видѣть въ нихъ ничего болѣе, какъ только лишь указаніе на присущее ессеямъ воззрѣніе о томъ, что земная жизнь есть рабство. Слова Іосифа, безъ сомнѣнія, заключаютъ въ себѣ зерно истины, облеченное только въ скорлупу философскихъ терминовъ, заимствованныхъ іудейскимъ историкомъ у греческихъ философовъ. Ессей ко времени Іосифа, очевидно, успѣли выработать въ своей средѣ такое мировоззрѣніе, которое весьма близко подходило къ тому взгляду, что тѣло есть какъ-бы темница высшечувственной души и что смерть является освобожденіемъ этой послѣдней для болѣе чистаго, болѣе невозмутимаго существованія. Но допуская это, мы тѣмъ не менѣе не можемъ согласиться съ тѣмъ утвержденіемъ Мангольда, яко-бы въ этомъ мировоззрѣніи ессеевъ непремѣнно нужно усматривать *языческій метафизическій* дуализмъ, и яко-бы оно могло произойти въ ессенизмѣ единственно лишь подъ воздѣйствіемъ языческой философіи. По нашему мнѣнію, и безъ всякаго вліянія этой послѣдней означенное воззрѣніе естественно могло развиться среди тѣхъ людей, которые,

живутъ сообразно съ тѣмъ, какъ жили въ образѣ человѣка. [Phaedo, 114, В; Leges, X, 904, D—E]. Въ другомъ мѣстѣ Платонъ говоритъ, что души, очищенные отъ всякаго пристрастія къ чувственности, восходятъ на свое свѣтло, гдѣ жили онѣ прежде, для блаженной и безмятежной жизни съ чистыми духами [Tim. 42, В; καὶ ὁ μὲν εἰς τὸν προσηκουτα χρόνον βίους, πάλιν εἰς τὴν τοῦ ζωνάμου κορυφῆς ἄκρην ἄστρου [у Іосифа: μεταίτερος φέρεσθαι], βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξο; ср. Phaedr. 249, А]. Какъ можно видѣть, не только почти всѣ изъ указанныхъ воззрѣній [за исключеніемъ душпереселенія, но, что самое главное, самыя мнелогически-философскія формулы и выраженія Платона почти съ буквальной точностью передаются въ рассказѣ Іосифа, что невольно возбуждаетъ сомнѣніе въ томъ, что-бы ессей содержали ученіе о душѣ именно въ томъ видѣ какъ оно формулировано у Іосифа.

¹⁾ См., напр., De migratione Abrahami, I, p. 487, 488. Leg. allegor. I, 65, 95, 100 sqq. De gigantib. I, pag. 263, 264 sqq. De mundi opificio, I, 15; De ebriestate, I, pag. 372 и др. [Edit. Mangey].

стремясь къ высшей святости и къ возвышенію духа надъ плотью, имѣли многократные случаи видѣть въ чувственности, въ потребностяхъ и немудреніяхъ тѣлесной жизни постоянное препятствіе своимъ стремленіямъ къ богоугодному развитію своей духовной жизни; а обрядовый законъ Моисеевъ, предписывавшій строгое различіе между чистымъ и нечистымъ и указывавшій много случаевъ оскверненій, происходившихъ вслѣдствіе отправления тѣлесныхъ органовъ¹⁾, не только не противодействовалъ, но, напротивъ, еще способствовалъ развитію воззрѣнія о рабской зависимости души отъ тѣла, о рабствѣ (*δοῦλεια*) души²⁾. Не станемъ отрицать того, что это воззрѣніе, послѣдовательно развитое, могло привести къ дуализму, но если, допустимъ, ессеи сознательно сдѣлали этотъ выводъ, то ничто не препятствуетъ признать, что корни этого есеейскаго дуализма находится въ Ветхонъ Заветѣ и что это было хотя одностороннимъ, но послѣдовательнымъ развитіемъ того основнаго направленія, на которомъ поконятъ вся теорія и практика обрядовыхъ предписаній о левитской чистотѣ, и которое въ достаточной мѣрѣ обнаруживается уже въ фарисействѣ, хотя своего наивысшаго и крайняго развитія оно достигло лишь въ есеействѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, если-бы согласиться съ тѣмъ, что въ есенизмѣ, дѣйствительно, былъ языческой философскій дуализмъ, заимствованный имъ изъ греческихъ философскихъ системъ, то вслѣдъ за симъ неизбежно является вопросъ: какимъ образомъ могло произойти такое заимствование и усвоеніе іудеями чуждаго имъ столь рѣзкаго дуалистическаго міровоззрѣнія? Очевидно, для того, что-бы такое усвоеніе языческаго теоретическаго дуализма со стороны іудеевъ могло произойти на самомъ дѣлѣ и оказаться фактомъ вполнѣ понятнымъ, — для этого требовалась-бы наличность двухъ условій: во-первыхъ, въ самомъ язычествѣ предварительно должна была-бы существовать партія, или общество людей, не только въ теоріи исповѣдующихъ строго дуалистическіе принципы, но и развившихъ этотъ теоретическій дуализмъ до аскетической практики, такъ что-бы они могли послужить образцомъ для подражанія въ средѣ іудеевъ. Во-вторыхъ, и въ іудействѣ, въ свою очередь, должна была существовать извѣстная тенденція,

¹⁾ Лев. гл. XV.

²⁾ Ср. Книгу Премудрости Соломона: „помышленія смертныхъ не тверды и мысли наши ошибочны, ибо тѣнное тѣло отягощаетъ душу, и эта земная хранина подавляетъ многозаботливый умъ“. [IX, 14—15].

благодаря которой оно могло-бы оказаться расположеннымъ къ тому, что-бы послѣдовать примѣру дуалистическаго міровоззрѣнія и аскетизма.

Что касается перваго пункта, то мы видѣли уже, что ко времени возникновенія эссенизма—новопифагорейской школы, въ которой дуализмъ игралъ весьма важную роль, еще не существовало; а могущественное вліяніе на палестинскихъ іудеевъ до-маккавейскаго времени тогда уже «или вовсе исчезнувшего, или во всякомъ случаѣ мало распространеннаго, древняго пифагорейства»¹⁾ представляется крайне сомнительнымъ для того, что-бы хотя сколько-нибудь помочь дѣлу. Слѣдовательно, остается рѣшительно непонятнымъ то, какимъ образомъ іудейство могло-бы усвоить себѣ языческій принципъ дуализма, и—какъ слѣдствіе его—суровый аскетизмъ, если оно не находило для себя нагляднаго и живаго побудительнаго примѣра въ сферѣ язычества. Съ другой стороны, очевидно, что исходной точкой для іудеевъ въ данномъ случаѣ могъ быть не чуждый имъ метафизическій дуализмъ, а только лишь собственный внутренній принципъ; и этимъ принципомъ, дѣлавшимъ іудей способнымъ къ усвоенію такой жизненной практики, которая встрѣчается и въ обществахъ съ міровоззрѣніемъ чисто дуалистическимъ, долженъ былъ явиться до извѣстной степени развитый аскетизмъ, такъ какъ едва-ли можно серьезно оспаривать то положеніе, что гораздо естественнѣе, съ точки зрѣнія іудейства, не дуализмомъ объяснять аскетизмъ, а наоборотъ, изъ аскетизма выводить дуализмъ. Остается, такимъ образомъ, единственно возможнымъ и вполне правдоподобнымъ только то предположеніе, что іудейство само развило въ себѣ расположеніе къ аскетизму (что, какъ сейчасъ увидимъ, само по себѣ не представляетъ ничего невѣроятнаго), а затѣмъ уже, благодаря дальнѣйшему развитію этого аскетизма, могло самостоятельно придти, въ лицѣ тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ лицъ и даже обществъ, къ какимъ-либо дуалистическимъ воззрѣніямъ.

Хотя въ ветхозавѣтной религіи аскетизмъ не выступалъ на первый планъ, такъ какъ законъ предписывалъ одинъ только публичный строгій постъ въ день очищенія²⁾, въ прочее-же время іудей постились только тогда, когда ихъ постигали семейныя или общественныя бѣдствія, тѣмъ не менѣе нельзя сказать,

1) Ибергагъ. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. I, s. 246.

2) Лев. XXIII, 27.

что-бы аскетизмъ былъ совершенно чуждъ иудейству. Уже въ весьма ранній періодъ библейской исторіи можно встрѣтить такихъ людей, которые охотно налагали на себя аскетическіе подвиги и воздержанія, что-бы всецѣло посвятить себя служенію Богу и путемъ умерщвленія плоти и возвышенія духа заслужить Его благоволеніе. Достаточно только обратить вниманіе на существованіе у иудеевъ обѣта назорейства, имѣвшаго значительное вліяніе на развитіе религиозной жизни въ Палестинѣ; на жизнь такихъ личностей, какъ Сампсонъ, Самуилъ, Илія Освятянинъ, Елисей и др., на строгіе обычаи Рихавитовъ¹⁾, на особенное развитіе назорейства, и именно пожизненнаго, въ послѣднѣе время²⁾ и, наконецъ, на появленіе среди иудеевъ цѣлой школы такъ называемыхъ апокалиптиковъ, которые путемъ различныхъ воздержаній и аскетическихъ подвиговъ думали сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію откровеній свыше³⁾, — достаточно, говоримъ мы, обратить вниманіе на все это, что-бы видѣть, что аскетическія тенденціи, вытекающія изъ стремленія заслужить особое благоволеніе Божіе и вступить въ болѣе близкое общеніе съ Богомъ, — тенденціи, требующія возвышенія духа, очищенія и исправленія чувственной жизни — далеко не были чужды иудейскому народу. Эти аскетическія тенденціи, сдѣлавшись достояніемъ такой замкнутой мистической секты, какою была секта ессеевъ, и получивъ дальнѣйшее развитіе, легко могли привести къ міровоззрѣнію, которое можетъ быть названо дуалистическимъ.

Итакъ, если ессеямъ по справедливости можно приписывать дуалистическое міровоззрѣніе, то этому должно было предшествовать чисто внутреннее, самостоятельное аскетическое развитіе въ сферѣ самого-же иудейства. Въ пользу этого мнѣнія говоритъ также и то обстоятельство, что тотъ аскетизмъ, который практиковали ессеи, имѣлъ иной характеръ, чѣмъ аскетизмъ языческій: онъ не былъ умерщвленіемъ плоти, подобно этому послѣднему, такъ какъ ессеи, какъ мы выяснили выше, заботились не только о здравіи и благосостояніи души, но также и тѣла. Такимъ образомъ ессеискій аскетизмъ былъ аскетизмомъ чисто мистическимъ, имѣвшимъ въ виду главнымъ образомъ одухотвореніе плоти, а не ея умерщвленіе. Это вполне согласуется и подтверждается тѣмъ свидѣтельствомъ

¹⁾ Іер. XXXV, 2 и сл.

²⁾ Гретцъ. *Geschichte der Juden*. Bd. III, s. 658.

³⁾ Гильгенфельдъ. *Die jüdische Apokalypik*. s. 8 — 16, 252 и сл. д.

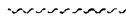
Иосифа, что у ессеевъ знаніе природы и медицины имѣло религіозный, теософическій характеръ. «Они, говоритъ Иосифъ объ ессеяхъ, ревностно изучали древнія писанія, особенно выбирая изъ нихъ тѣ, которыя касались пользы души и тѣла. Поэтому для предохраненія отъ болѣзней они изслѣдовали свойства камней и кореньевъ»¹⁾. Подъ влияніемъ такого аскетическаго направленія ессеи легко могли придти къ тому, что стали предпочитать міръ духовный, сверхчувственный, міру тѣлесному, матеріальному: первому они давали значеніе вѣчнаго, постояннаго, второму—временнаго, преходящаго. Въ этомъ-же взглядѣ на міръ матеріальный лежитъ также основаніе и того, почему ессеи имѣли слишкомъ невысокій взглядъ на плоть. Мы уже упоминали о томъ, какъ сильно должна была давать себя чувствовать рабская зависимость души отъ тѣла тѣмъ, которые стремились къ высшему духовному совершенству; не удивительно поэтому, что при дальнѣйшемъ развитіи означеннаго взгляда, ессеи дошли даже до отверженія воскресенія тѣла. Наконецъ, такъ какъ чрезъ всю жизнь іудея, соотвѣтственно предписаніямъ закона, красною нитью проходила рѣзкая противоположность чистаго и нечистаго, то отсюда—въ той именно сектѣ, которая по тѣмъ или инымъ причинамъ поставила свою цѣлью самымъ тщательнымъ образомъ заботиться о своей левитской чистотѣ и избѣгать всякаго малѣйшаго повода къ оскверненію—уже не далекъ былъ переходъ и къ выводу о нечистотѣ матеріи вообще; но что-бы ессеи смотрѣли на матерію, какъ на нѣчто самостоятельно злое, какъ на произведеніе особаго самостоятельнаго существа, стоящаго наряду съ Богомъ, то на это нѣтъ прямого указанія въ нашихъ источникахъ²⁾.

Мы разсмотрѣли всѣ тѣ основанія, какія обычно приводятся въ доказательство присутствія въ ессенизмѣ языческаго метафизическаго дуализма, и выводъ, который мы считаемъ возможнымъ сдѣлать послѣ всего сказаннаго, долженъ быть таковъ: изъ метафизическаго дуализма не только не могутъ быть выведены

1) Bell. jud. II, 8. 6.

2) Ессеи были строгими монотеистами в Богу, по свидѣтельству Иосифа (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5), приписывали они все, происходящее въ мірѣ, такъ что выраженіе Филона о томъ, что Бога призывали они виновникомъ одного добра, а не зла, вовсе не говоритъ за то, что-бы ессеи допускали существованіе какого-либо злаго божества, а свидѣтельствуетъ только, что они, согласно ветхозавѣтному ученію, признавали Бога только допускающимъ зло, вошедшее въ природу человѣка благодаря грѣхопадению прародителей

всѣ религиозныя и социальныя учрежденія секты, какъ утверждаютъ это нѣкоторые¹⁾, но даже и самое существованіе у ессеевъ такого философскаго дуализма, источникъ для котораго непрѣменно нужно было-бы искать въ язычествѣ и который не могъ-бы быть объясненъ иначе, какъ только путемъ заимствованія отвнѣ, не можетъ быть установлено съ полною рѣшительностью и несомнѣнностью. Но если тѣмъ не менѣе нельзя отрицать того, что въ ессенизмѣ имѣли, между прочимъ, мѣсто и такія обыкновенія и воззрѣнія, которыя, если угодно, можно называть дуалистическими, то возникновеніе и развитіе ихъ невозможно поставлять въ зависимость отъ языческихъ дуалистическихъ системъ, а слѣдуетъ предполагать самостоятельное развитіе ихъ въ сферѣ самого іудейства, или точнѣе сказать, въ той его части, которая образовала собою секту ессеевъ.



Мангольдъ, соглашаясь съ Целлеромъ въ томъ предположеніи, будто въ міровоззрѣніи ессеевъ вполнѣ обнаруживается языческій философскій дуализмъ, сознается однако, что ни въ какомъ случаѣ «нельзя выводить ессейскаго дуализма изъ вліянія новопалеогорейства, такъ какъ ессенизмъ, замѣчаетъ онъ, возникъ, несомнѣнно, гораздо ранѣе этого послѣдняго»²⁾. Тѣмъ не менѣе Мангольдъ находитъ возможнымъ указать для этого ессейскаго дуализма новый источникъ, полагая его именно въ іудео-александрійской философіи. «Еще при Птоломеяхъ, говоритъ онъ, вслѣдствіе тѣснаго сближенія іудейства съ египетскимъ язычествомъ и греческой философіей, въ живомъ взаимодействіи этихъ противоположностей, должно было произойти то смѣшеніе двухъ міровоззрѣній, которое нашло себѣ научное выраженіе въ іудео-александрійской философіи, самое полное выраженіе которой дано въ сочиненіяхъ Филона. Изъ этой-то философіи, по мнѣнію Мангольда, происходятъ тѣ дуалистическіе элементы, которые указаны въ ессенизмѣ, и самый ессенизмъ, по Мангольду, есть, слѣдовательно, попытка ревностныхъ приверженцевъ этой философіи практически осуществить дуалистическіе принципы іудейскаго александринизма»³⁾.

Необходимо замѣтить однако, что въ основаніи этого вывода Мангольда объ александрийскомъ происхожденіи ессенизма ле-

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 53.

2) Мангольдъ. Op. cit. s. 56.

3) Мангольдъ. Op. cit. s. 57.

жать слѣдующія два (по мнѣнію этого ученаго, несомнѣнные) предположенія: во-первыхъ, «что палестинскіе ессеи и египетскіе ерапейты въ сущности были одной сектой», и во-вторыхъ, «что эти послѣдніе именно древнѣе, чѣмъ ессеи». «Такъ какъ въ Египтѣ впервые возникла греческо-іудейская философія, замѣчаетъ Мангольдъ, то потому здѣсь-же должна была явиться и первая попытка на практикѣ осуществлять принципы этой философіи; лишь позднѣе эта-же самая теорія и практика, а быть можетъ лишь чрезъ практику теорія, были перенесены въ Палестину»¹⁾. Итакъ, ерапейты, по мнѣнію Мангольда, необходимо должны быть разсматриваемы въ качествѣ посредниковъ между египетско-александрійскою философіей и палестинскими ессеями. Эта мысль составляетъ общее предположеніе всѣхъ ученыхъ, выводящихъ происхождение ессенизма изъ іудео-александрійской философіи²⁾, такъ что при разсмотрѣніи этой теоріи мы неизбежно прежде всего встрѣчаемся съ вопросомъ о томъ, какое отношеніе существовало между названными двумя сектами—есеевъ и ерапейтовъ, и какой именно изъ нихъ должно быть приписано историческое старшинство. Такое или явное рѣшеніе этого вопроса имѣетъ весьма важное и даже рѣшающее значеніе для упомянутой теоріи, такъ какъ, собственно говоря, вся она заимствуетъ для себя силу доказательности и даже всецѣло покоится лишь на убѣжденіи защитниковъ ея въ тождествѣ есеевъ и ерапейтовъ и происхожденіи первыхъ отъ послѣднихъ. Эти положенія составляютъ краеугольный камень названной гипотезы, и если онъ будетъ поколебленъ, то и вся гипотеза вмѣстѣ съ этимъ, можно сказать, лишится всякой опоры.

Собрать данныя въ пользу предполагаемаго тождества есеевъ и ерапейтовъ взялъ на себя трудъ нѣмецкій ученый Гфрэреръ, являющийся однимъ изъ самыхъ горячихъ защитниковъ мнѣнія объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма. Данныя эти не заключаются однако въ какихъ-либо историческихъ доказательствахъ, а состоятъ лишь въ указаніи нѣкоторыхъ сходствъ, замѣчаемыхъ между ессеями и ерапейтами въ ихъ обычаяхъ и учрежденіяхъ. Свои весьма многорѣчивыя, но часто крайне натянутыя сближенія и сопоставленія Гфрэреръ излагаетъ въ сочиненіи: «*Philo und die alexandrinische Theosophie*» (Stuttgart, 1831). Намъ однако нѣтъ нужды слѣдить за всею аргументаціею Гфрэре-

1) Мангольдъ. Op. cit. s. 58.

2) За исключеніемъ Герцельда.

ра, такъ какъ свои окончательные выводы онъ резюмируетъ въ другомъ, позднѣйшемъ своемъ сочиненіи подѣ заглавіемъ: *Allgemeine Kirchengeschichte* (Stuttgart, 1841 г.), къ которому мы и обратимся. Здѣсь въ доказательство полнаго тождества ессеевъ и еерапевтовъ, Гфрэреръ перечисляетъ слѣдующіе усмотрѣнные имъ пункты сходства между названными сектами: «обѣ секты, говоритъ онъ, 1, отвергаютъ бракъ; 2, обѣ живутъ въ отдаленіи отъ міра, практикуя общеніе имущества; 3, обѣ рѣшительно отвергаютъ рабство; 4, обѣ раздѣляются на классы по времени вступленія въ общество и имѣютъ различныя степени освященія; 5, обѣ находятся въ безусловномъ повиновеніи у своихъ начальниковъ; 6, обѣ носятъ одинаковую одежду; 7, обѣ молятся въ одно и то-же время и одинаковымъ образомъ, именно при солнечномъ восходѣ и обратившись лицомъ на востокъ; 8, обѣ празднуютъ субботу строже, чѣмъ прочіе іудеи; 9, обѣ имѣютъ таинственныя трапезы, которымъ приписываютъ богослужебное значеніе; 10, обѣ практикуютъ у себя аллегорическое толкованіе св. писанія; 11, обѣ видятъ въ солнцѣ символъ Высочайшаго; 12, обѣ имѣютъ одинаковый взглядъ на матерію, считая ее источникомъ всякаго зла; 13, обѣ согласны въ ученіи о безсмертіи и одинаково отрицаютъ воскресеніе тѣла; 14, обѣ высоко цѣнятъ любовь и состраданіе. Наконецъ, *что самое важное*, 15, имена обѣихъ сектъ одни и тѣ-же, ибо, по правильному производству, выраженіе «*εσσαίος*» происходитъ отъ сиро-халдейскаго «*asa*», которое означаетъ—«лечить»; оно есть, слѣдовательно, заключаетъ Гфрэреръ, буквальный переводъ наименованія «*Φαρμακότης*»¹⁾).

Указавъ эти пункты сходства и не принявъ въ соображеніе тѣхъ существенныхъ различій, какія при всемъ томъ существуютъ между ессеями и еерапевтами, Гфрэреръ приходитъ къ тому выводу, что «столь значительное согласіе можетъ быть объяснено только чрезъ производство одной секты отъ другой», и здѣсь онъ отдаетъ первенство еерапевтамъ по слѣдующему соображенію: «или есеем, говоритъ онъ, могли быть первоначальнымъ обществомъ (*Muttergesellschaft*), по образцу котораго образовалось общество еерапевтовъ, или наоборотъ; но первый случай немислимъ, потому что какъ изъ палестинскаго народа, недоступнаго чуждому образованію, могло произойти общество, которое признавало многія положенія, очевидно, происшедшія изъ смѣшенія Моисеевыхъ и языческихъ идей;—общество.

¹⁾ G F R Ö R E R. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 111.

которое отвергало жертвенный культ храма іерусалимскаго и уходило от святилища, составлявшего гордость для всѣхъ остальныхъ іудеевъ; наконецъ, общество, которое пренебрегало бракомъ и рожденіемъ дѣтей—этими высочайшими обязанностями человѣка и вмѣстѣ благословіемъ Божиимъ, по закону Моисееву и по древнимъ вѣрованіямъ іудеевъ»¹⁾?

Гфререръ указываетъ не малое количество пунктовъ сходства между ессеями и ерапейтами, но если-бы даже и всѣ они оказались вѣрными (чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ), то и въ такомъ случаѣ еще нельзя было-бы съ несомнѣнностью заключать о совершенномъ тождествѣ обѣихъ сектъ, такъ какъ «легко показать, скажемъ мы словами Николая, между египетскими отшельниками и ессеями столь очевидныя отличія, что нечего и думать о томъ, что-бы одни имѣли съ другими когда-нибудь какую-либо реальную связь»²⁾. Постараемся показать на дѣлѣ справедливость этого замѣчанія, отмѣтивъ ниже, на основаніи точныхъ показаній подлежащихъ источниковъ, существеннѣйшія отличія между ессеями и ерапейтами, какія, несомнѣнно имѣли у нихъ мѣсто. Такъ какъ при изложеніи этихъ отличій мы вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо коснемся и большей части приведенныхъ Гфререромъ аналогій, то въ виду этого мы считаемъ излишнимъ специально останавливаться на разборѣ всѣхъ его аналогій, несостоятельность которыхъ, въ большинствѣ случаевъ, выяснится сама собою. Тѣмъ не менѣе мы находимъ небезинтереснымъ остановиться нѣсколько на аналогіяхъ, имѣющихъ своимъ предметомъ «догматы» есеевъ и ерапейтовъ (аналогіи подъ номерами: 11, 12 и 13),—какъ въ виду важности самого предмета, такъ и для наглядной характеристики того, какимъ путемъ добываются иными рационалистами подходящія данныя для проведенія тѣхъ или иныхъ своихъ предвзятыхъ и тенденціозныхъ мнѣній, какихъ-бы важныхъ вопросовъ они ни касались.

Гфререру весьма желательно было провести то мнѣніе, что ессеи и ерапейты имѣли одни и тѣ-же «догматы», вполне согласныя-де съ доктринами іудео-александрійской философіи, и такъ какъ наши источники не распространяются о теоретическихъ взглядахъ есеевъ и ерапейтовъ, (или, быть можетъ, именно вслѣдствіе этого), то Гфререръ счелъ себя въ правѣ пуститься

1) ГФРЕРЕРЪ. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 111—112.

2) НИКОЛАЯ. Des doctrines religieuses des Juifs. p. 98.

въ безграничную область догадокъ и предположеній, на которыхъ онъ пытается построить однако несомнѣнные, по его мнѣнiю, выводы. Вотъ какъ, напр., приходитъ Гфрэреръ къ тому несомнѣнному (?) заключенiю, что «есенн, какъ и еерапевты, допускали существованiе посредствующаго существа между Богомъ и міромъ, которое они называли: «Логось». Сославшись на двусмысленное свидѣтельство Иосифа о томъ, что есенн «до солнечнаго восхода не говорятъ ничего мірскаго, но возносятъ къ нему нѣкоторыя отеческія молитвы, какъ-бы моля, что-бы оно взошло»¹⁾, Гфрэреръ отсюда съ полною увѣренностью заключаетъ, что есенн «видѣли въ солнцѣ чувственный образъ Высочайшаго и считали его за чистую свѣтовую сущность». Сдѣлавъ такой выводъ онъ продолжаетъ: «этотъ взглядъ на природу Бога, въ связи съ аллегоріей, доказываетъ, что они не могли вѣрить въ грубыя богоявленiя, описанныя въ книгѣ Бытія, а относящимся сюда словамъ свяд. писанiя придавали нѣкоторый высшій смыслъ и, слѣдовательно, по всей вѣроятности, допускали и божественныя посредствующія существа». Какъ-бы чувствуя ненадежность этого вывода, Гфрэреръ спѣшитъ подкрѣпить его новыми ссылками на Филона и Иосифа, которыя, однако, нисколько не помогаютъ дѣлу. Прочитировавъ то мѣсто Филона, гдѣ онъ говоритъ о томъ, что есенн любознательствовали о бытіи Бога и о творенiи міра, Гфрэреръ останавливаетъ свое вниманiе на первой половинѣ цитаты и комментируетъ ее такимъ образомъ. «Слова: *πλῆθὺ θεῶν περὶ ἀκέραιος Θεοῦ φιλοσοφίται* находятъ для себя объясненiе въ богословiи александрійцевъ, учившихъ, что Богъ по своему внутреннему существу непостижимъ, — человекъ-же можетъ постигнуть только то, что Онъ существуетъ. Поэтому, если есенн, продолжаетъ онъ далѣе, согласно вышеозначенному свидѣтельству, считали Бога непостижимымъ и считали возможнымъ только доказательство Его существованiя, а затѣмъ дѣлали творенiе любимымъ предметомъ своихъ мистическихъ изслѣдованiй, то слѣдуетъ, что они признавали также и посредствующее Существо, Логось, или по халденскому выраженiю — *Memra di Jehovah*»²⁾.

Такимъ образомъ Гфрэреръ высказываетъ цѣлый рядъ предположеній, которыя тотчасъ-же обращаются у него въ несомнѣнные положенiя, что-бы послужить посылками для дальнѣйшихъ

1) Bell. jud. II, 8. 5.

2) ГФРЭРЕРЪ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 317.

заключеній. Легко можно судить о томъ, какова должна быть достовѣрность окончательнаго заключенія, выведеннаго такимъ путемъ и основаннаго на такихъ сужденіяхъ, изъ которыхъ, можно сказать, ни одно съ внутреннею необходимостью не вытекаетъ изъ другаго. Почему словамъ Іосифа о молитвѣ ессеевъ нельзя придавать никакого другаго смысла, кромѣ приписаннаго имъ Гфререромъ; почему, далѣе, на основаніи этихъ словъ слѣдуетъ заключать, что ессеи не могли вѣрить словамъ Библии, свидѣтельствующимъ объ явленіяхъ Іеговы людямъ, а должны были приписывать этимъ «грубымъ богоявленіямъ» нѣкоторый высшій смыслъ; какъ изъ этого слѣдуетъ, что ессеи, по всей вѣроятности, должны были вѣрить въ посредствующія божественныя существа; откуда видно, что ессеи непремѣнно должны были такъ понимать и толковать св. писаніе, какъ александрійскіе богословы, или точнѣе, какъ самъ Филонъ; и какъ изъ словъ Филона о томъ, что ессен, занимаясь болѣе всего этикой, въ то-же время удѣляли мѣсто и размышленіямъ о бытіи Божіемъ и твореніи міра,—какъ изъ этого слѣдуетъ тотъ, уже несомнѣнный, выводъ, что ессеи вѣрили въ посредствующее Существо, которое называли Логосомъ—трудно понять. Можно только сказать одно, что Гфререръ не ошибся, высказавъ предположеніе, что «сдѣланный имъ выводъ легко можетъ показаться *слишкомъ смѣлымъ*». Съ своей стороны скажемъ, что онъ не только можетъ, но и долженъ показаться таковымъ, такъ какъ въ цѣломъ рядѣ силлогизмовъ, построенныхъ Гфререромъ для того, что-бы дойти до желательнаго для него вывода, невольно бросается въ глаза то, что, вопреки всѣмъ правиламъ логики, у него тѣмъ болѣе возрастаетъ степень достовѣрности выводимыхъ имъ сужденій, чѣмъ слабѣе и неосновательнѣе предварительныя посылки силлогизма. Желая, повидимому, нѣсколько сгладить неблагопріятное впечатлѣніе и придать болшую основательность своему выводу, Гфререръ находитъ нужнымъ обратиться еще къ Іосифу и цитируетъ приводимую у него формулу вступительной клятвы ессеевъ. Подчеркнувъ то мѣсто въ ессейской клятвѣ, гдѣ содержалось обязательство тщательно хранить отъ искаженія книги секты и имена ангеловъ, и придавъ ему желательный для него смыслъ, Гфререръ заключаетъ: «слѣдовательно, въ ученіи объ ангелахъ ессеи должны были полагать самую завѣтную и самую важную тайну своего ордена. Теперь если спросить: что составляло самую важную и самую возвышенную часть александрійской теософіи, то всякій, конечно,

укажетъ на ученіе объ «Архангелѣ», о «второмъ Богѣ», о «Логосѣ». При такомъ столь разительномъ признакѣ, восклицаетъ Гфререръ, какъ мы можемъ еще сомнѣваться въ согласіи ессеевъ съ александрійцами, и именно съ еерапевтами, въ этомъ важномъ пунктѣ? Ибо хотя и допускаютъ, что они употребляли имена ангеловъ для заклинанія и врачеванія болѣзней, и уже на этомъ основаніи они могли хранить ихъ въ тайнѣ, но этотъ обычай предполагаетъ уже высшее воззрѣніе на ангеловъ и на ихъ отношеніе къ Богу и, безъ сомнѣнія, предполагаетъ также и понятіе о самомъ высшемъ изъ нихъ, такъ какъ ихъ повсюду раздѣляли на классы и разряды»¹⁾. Не знаемъ, въ самомъ дѣлѣ, кого могутъ убѣдить патетическіе возгласы Гфререра, желающаго взять если не основательностью, то смѣлостью и оригинальностью своихъ выводовъ, но по крайней мѣрѣ можемъ констатировать тотъ фактъ, что Герцфельдъ, также подобно Гфререру горячо защищающій александрійское происхожденіе ессейства, но только нѣсколько болѣе его безпристрастный, послѣ тщательнаго изслѣдованія предмета, пришелъ къ тому довольно знаменательному выводу, что «ессейское ученіе объ ангелахъ должно было быть болѣе близкимъ къ палестинскому, чѣмъ къ александрійскому ученію о томъ-же предметѣ»²⁾. Не беремся судить о степени достовѣрности этого вывода, такъ какъ источники не говорятъ намъ о томъ, въ чемъ состояло это ессейское ученіе объ ангелахъ и даже о томъ, что собственно нужно разумѣть подъ именами ангеловъ, но не можемъ обойти молчаніемъ того многозначительнаго факта, что самъ Гфререръ (можно догадаться, по какимъ соображеніямъ) въ позднѣйшемъ сочиненіи своемъ, откуда мы взяли перечень его аналогій, уже благоразумно воздержался отъ проведенія аналогіи между ессеями и еерапевтами въ ихъ будто-бы согласномъ ученіи о посредствующемъ существѣ между Богомъ и міромъ»³⁾.

¹⁾ Г ф р э р е р ь. Op. cit. II, s. 318—319.

²⁾ Г е р ц ф е л ь д ь. *Gesch. des Volkes Israël*. Bd. II, s. 405, § 14. Op. § 17, s. 406—408.

³⁾ Насколько основательно мнѣніе Гфререра о томъ, что еерапевты вѣрили въ посредствующія существа, можно судить по тому, что все оно основывается лишь на слѣдующихъ словахъ Филона о еерапевтахъ: „они молятся два раза въ день, при утренней зарѣ, и предъ вечеромъ: при восходѣ солнца они молятся о благополучномъ днѣ, именно, что-бы небесный свѣтъ восіялъ въ ихъ душахъ, а при солнечномъ закатѣ—о томъ, что-бы ихъ души, всенѣло освободившись отъ бремени чувственныхъ органовъ и вѣшняго міра, погружившись въ свое внутреннѣйшее святилище, могли узрѣти истину.“ (*De vita con-*

Точно такіе-же приемы употребляет Гёрреръ и такую-же степень достовѣрности имѣютъ его доводы и при аргументаціи предполагаемаго имъ согласія ессеевъ и еерапевтовъ также и въ другихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ. Прочитавъ, напр., свѣдѣтельство Іосифа объ антропологическомъ ученіи ессеевъ, Гёрреръ замѣчаетъ, что всѣ существеннѣйшія черты этого ученія «*вторяются въ такой-же формѣ (in eben der Gestalt) у Филона или*

templ. 893, В]. Приведенныя слова Филона, извѣстнымъ образомъ освѣщенныя Гёрреромъ и восполненныя нѣкоторыми его личными догадками, которыя онъ такъ склоненъ принимать за аксіомы, заключаютъ въ себѣ, по мнѣнію Гёррера, вполне достаточныя данныя для несомнѣннаго вывода о вѣрѣ еерапевтовъ въ посредствующія существа. „Еерапевты, разсуждаетъ Гёрреръ, молятся не объ обыкновенномъ свѣтѣ, который посылаетъ видимое солнце, но о нѣкоторомъ высшемъ. Но этотъ высшій свѣтъ, *по всей вѣроятности*, не есть само Божественное Существо, но Логосъ, или Небесная Софія; потому что такіе люди, какъ наши еерапевты, которые смотрѣли на матерію, какъ на источникъ зла и мрака, никакъ не могли думать, что-бы Богъ существенно входилъ въ души смертныхъ. Притомъ они считали, какъ объ этомъ можно судить по всему описанію ихъ жизни, какъ βίος θεωρητικός, высшее безпредѣльное знаніе, мудрость, превосходящую земную мѣру, за полную добродѣтелей, что необходимо ведетъ къ тому-же понятію о Σοφία, которое мы находимъ у Филона и у прочихъ александрійцевъ. Если мы примемъ еще къ свѣдѣнію, что они особенно уважали седмичное число, которое Филонъ и Аристовулъ согласно ставили въ отношеніи къ Логосу и къ Софіи, равно какъ и то, что Псевдо-Соломонъ [т. е. писатель книги Премудрости Соломона], который, *по всей вѣроятности*, принадлежалъ къ еерапевтамъ, проникнуть былъ уваженіемъ къ Софіи, то мы можемъ быть убѣжденными, что отношеніе между Богомъ и видимымъ солнцемъ, между умственнымъ свѣтомъ и видимымъ, они точно такъ-же опредѣляли, какъ это изображено у Филона: „Богъ есть чистый первосвѣтъ; отображеніе его и умственный отблескъ, который просвѣщаетъ человѣческія души, есть „Софія“, или „Логосъ“; этого послѣдняго представляетъ опять солнце, какъ видимое отображеніе“. [G r a e r. Op. cit. s. 296—297]. Какъ можно видѣть, и здѣсь Гёрреръ доходитъ до требуемаго вывода посредствомъ цѣлага ряда всевозможныхъ предположеній и силлогизмовъ, въ которыхъ исходной точкой служатъ сужденія только лишь проблематическія, а выводы неожиданно оказываются „нѣсколько не подлежащими сомнѣнію“. Но если въ данномъ случаѣ разсужденія Гёррера могутъ имѣть хотя нѣкоторый видъ основательности вслѣдствіе того, что еерапевты, подобно Филону, были александрійскими іудеями, и потому можно еще допустить, что они могли усвоить себѣ нѣкоторыя доктрины александрійской философіи [во что вообще ихъ доктрины не были тѣ-же, что у Филона, объ этомъ см. у Л ю ц и у с а: Die Therapeuten, s. 47—52], то это предположеніе неумѣстно по отношенію къ палестинскимъ ессеямъ, гдѣ сперва нужно было-бы точно доказать ихъ зависимость и близкое родство съ александрійской философіей, а потомъ уже на основаніи этого факта дѣлать предположенія объ ихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ, нравственныхъ принципахъ и пр. Гёрреръ-же поступаетъ совершенно наоборотъ.

же у Псевдо-Соломона, и что, вѣроятно, также и еерапевты вообще вѣрили этому, *хотя объ этомъ прямо и не говорится*¹⁾, замѣчаетъ самъ Гфререръ. Такъ-же обстоитъ дѣло и съ эсхатологическимъ ученіемъ есеевъ, ничего соотвѣтственнаго которому въ описаніи еерапевтовъ не говорится, но не смотря на это Гфререръ счелъ возможнымъ и въ этомъ случаѣ выставить аналогію между есееями и еерапевтами, какъ фактъ непреложный, сославшись на то, что это ученіе есеевъ, за немногими исключеніями, сходно-де съ ученіемъ Псевдо-Соломона, а отчасти даже и съ ученіемъ Филона²⁾. Позволительно, конечно, высказывать предположенія тамъ, гдѣ нѣтъ положительныхъ данныхъ и гдѣ, при полномъ и точно удостовѣренномъ тождествѣ явленій или-же при несомнѣнной взаимной зависимости ихъ, нужно восполнить ту или другую, оставшуюся неизвѣстной, черту; но если, подобно Гфререру, начать дѣлать произвольныя догадки относительно такихъ историческихъ явленій, взаимное родство которыхъ еще не установлено; если только по своимъ личнымъ соображеніямъ восполнять то, что о нихъ не разсказывается, а затѣмъ, тотчасъ-же обращая эти свои предположенія какъ-бы въ аксіомы, дѣлать ихъ исходной точкой опоры для построенія цѣлаго ряда «несомнѣнныхъ» заключеній, имѣющихъ своимъ предметомъ ни болѣе, ни менѣе, какъ установленіе полнаго тождества въ доктринахъ и воззрѣніяхъ извѣстныхъ обществъ, — то такимъ путемъ можно зайти слишкомъ далеко... Что-бы не распространяться больше объ аналогіяхъ Гфререра, считаемъ умѣстнымъ привести здѣсь приговоръ, произнесенный Герцфельдомъ касательно разсужденій Гфререра, относящихся къ тождеству есеевъ и еерапевтовъ въ ихъ теоретическихъ воззрѣніяхъ: «что касается, говорить онъ, того, что Гфререръ приписываетъ есееямъ и еерапевтамъ, будто они смотрѣли на тварь (Creatur), на матерію, на плоть, какъ на принадлежность мрака, а посему и на чувственныя наслажденія, какъ на нѣчто злое—такъ какъ они почитали солнце за видимый образъ Божества и, слѣдовательно (!), смѣшивали Божество съ нѣкоторою свѣтообразною сущностью—то это есть остроумная фикція, и ничего болѣе»³⁾.

Какъ-бы то ни было, но вмѣсто гаданій о сомнительныхъ сходствахъ между есееями и еерапевтами въ томъ или иномъ

¹⁾ Г ф р е р е р ъ. Op. cit. Th. II, s. 336.

²⁾ Г ф р е р е р ъ. Op. cit. Th. II, s. 339.

³⁾ Г е р ц ф е л ь д ъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 408.

отношенія мы, на основаніи точныхъ показаній нашихъ источниковъ, можемъ привести здѣсь такія несомнѣнно присущія этимъ сектамъ черты отличія, что о полномъ тождествѣ ихъ не можетъ быть и рѣчи.

1. Весьма важное значеніе въ настоящемъ случаѣ имѣетъ прежде всего тотъ фактъ, что самъ Филонъ отмѣчаетъ одну изъ самыхъ существенныхъ разницъ, отличавшихъ ессеевъ отъ еерапевтовъ: «разсказавъ объ ессеехъ, которые высоко почитали и вели практическую жизнь (*πρακτικὸν βίον*), такъ начинается онъ свое сочиненіе о еерапевтахъ, скажу за симъ надлежащее по предположенному плану и о тѣхъ, которые посвятили себя созерцанію (*θεωρίαν*)»¹⁾. Филонъ такимъ образомъ проводитъ рѣшительную грань между этими двумя обществами, такъ какъ представляетъ ессеевъ обществомъ людей исключительно практическаго религіознаго направленія, которые далеки были отъ всякой теософій и нисколько не думали спеціально предаваться праздному созерцательному умозрѣнію, что составляло существенную черту еерапевтизма. Гфрэреръ не могъ, конечно, игнорировать этихъ словъ Филона, однако онъ крайне легко отнесся къ нимъ, отозвавшись о нихъ, что тутъ указывается только лишь «маленькое различіе». Мало того: онъ хочетъ даже видѣть въ нихъ подтвержденіе своего взгляда, замѣчая, что въ этихъ словахъ самъ Филонъ «объявляетъ объ секты за вѣтви одного корня»²⁾. Подобный искусный приемъ, употребленный Гфрэреромъ, можетъ дѣлать честь только находчивости и изворотливости автора, но сущности дѣла онъ нисколько не измѣняетъ, такъ какъ, во-первыхъ, если-бы Филонъ имѣлъ въ виду отмѣтить родство ессеевъ съ еерапевтами, то совершенно непонятно, почему онъ не сказалъ объ этомъ прямо и опредѣленно, тѣмъ болѣе, что онъ имѣлъ къ этому самый удобный поводъ; а во-вторыхъ, приведенныя слова Филона не только не говорятъ въ пользу того, что-бы этотъ послѣдній счталъ ессеевъ и еерапевтовъ «за вѣтви одного корня», но, напротивъ, ясно даютъ разумѣть, что Филонъ признавалъ ихъ людьми совершенно различныхъ направленій и что поэтому онъ нашелъ необходимымъ, соотвѣтственно дѣйствительности, ясно разграничить эти секты и даже посвятить ихъ описанію два совершенно от-

1) P h i l o. De vita contemplativa. p. 889: „Ἐσαίων ἡμετέροις περὶ διαλεχθεῖς, οἱ τὸν πρακτικὸν ἐζηλωσαν καὶ διακόνησαν βίον ἐν ἀπασιν, αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασιμῶν ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἐπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω“.

2) Г Ф Р Э Р Е Р Ъ. Philo und die alex. Theosophie. Bd. I, Theil II, s. 342.

дѣльныя сочиненія¹⁾. «Нашъ авторъ такъ мало думаетъ о томъ, что-бы отождествлять ессеевъ и еерапевтовъ, замѣчаетъ Люціусъ, что въ томъ единственномъ мѣстѣ, гдѣ онъ касается ессеевъ въ «De vita contemplativa», онъ отмѣчаетъ именно тотъ рѣзкій контрастъ, какой составляли они по отношенію къ еерапевтамъ. И въ самомъ дѣлѣ, если при сравненіи ессеевъ и еерапевтовъ должно чему-либо удивляться, то это, конечно, не тому, что существовали между ними нѣкоторыя аналогіи, но скорѣе—тому, что при данныхъ отношеніяхъ объ секты могли вообще такъ отлично образоваться»²⁾.

2. Вслѣдствіе такого различія въ своемъ основномъ характерѣ и направленіи у ессеевъ и еерапевтовъ замѣчается также и существенно различное отношеніе ихъ къ физическому труду и работѣ. Относительно ессеевъ мы знаемъ, что они въ теченіе цѣлаго дня были заняты разнообразными работами, указываемыми имъ ихъ начальниками, и только во время трапезъ они пользовались отдыхомъ³⁾; ессени были по большей части земледѣльцы, пастухи, ремесленники⁴⁾ и пр., и за свой трудъ они не отказывались брать вознагражденіе, которое все цѣликомъ должно было поступать въ кассу общества⁵⁾. У еерапевтовъ, напротивъ того, о работѣ не могло быть и рѣчи: все свое время они посвящали исключительно философскому умозрѣнію и уединенному религиозному созерцанію, и именно въ томъ, что они нисколько не заботились о пріобрѣтеніи денегъ, Филонъ видитъ источникъ ихъ совершенства⁶⁾.

Указанное различіе, состоящее въ томъ, что еерапевты были чистые теоретики, а ессени—практики, Гфререръ, говоримъ мы, считаетъ только «маленькимъ отличіемъ», «незначительною разницею», которая, по его мнѣнію, объясняется столько же изъ практическаго духа палестинскаго іудейства, сколько и изъ особенности тѣхъ странъ, гдѣ тѣ и другіе—еерапевты и ессени—жили. Последніе жили «на священной почвѣ (auf heiligen

1) Ессеевъ—сочиненіе подъ заглавіемъ „Quod omnis probus liber“, равно какъ и „Апологію“, а еерапевтамъ—сочиненіе: „De vita contemplativa“.

2) Люціусъ. Die Therapeuten. s. 45.

3) Рилло. Еусев. Praeparatio evangelica. VIII, 11; Quod omn. prob. liber. 876, E. Жозефи. Flav. Bell. jud. II, 8. 5—6.

4) Рилло. Qu. omn. prob. lib. 877, C; Praeparat. evang. VIII, 11.

5) Quod omn. prob. liber. 878, B; Praeparat. evang. VIII, 11.

6) De vita contemplativa. 809, C.

Boden), въ землѣ обѣтованія, которую Моисей для тщательнаго воздѣлыванія раздѣлилъ по жребію между всѣми іудейскими ко-
лѣнами, сдѣлавъ земледѣліе главнымъ и почетнѣйшимъ занятіемъ
своего народа». И вотъ ессеи единственно изъ «повиновенія къ
Моисею, «котораго послѣ Бога они почитали болѣе всего», и за-
нимались земледѣліемъ, желая также и въ этомъ отношеніи выпол-
нить законъ. «Ферапевты, напротивъ того, жили въ землѣ про-
клятія, считавшейся у аллегористовъ символомъ нечестія и зла;
поэтому они не связаны были никакими религіозными обязатель-
ствами къ ея обработкѣ и даже могли думать, что имъ нужно
держаться какъ можно далѣе отъ почвы, на которой тяготѣло
проклятiе Божіе»¹⁾. Нечего и говорить о томъ, что это объясне-
ніе, столь мало служащее къ разрѣшенію такой существенной
разницы между двумя сектами, совершенно неудовлетворительно. Мы
уже не говоримъ о томъ, что ессеи занимались не однимъ только
земледѣліемъ, а также и скотоводствомъ, и пчеловодствомъ, и
разнаго рода ремеслами, но спросимъ лишь: почему, въ самомъ
дѣлѣ, ессеи сочли для себя непремѣнною обязанностью повиновать-
ся Моисею именно въ данномъ случаѣ, при исполненіи его запо-
вѣди о земледѣліи, такъ что ради этого они не побоялись даже
нарушить основное направленіе той секты, которой они, по мнѣ-
нію Гфрэрера, подражали,—между тѣмъ какъ ничто не воспре-
пятствовало имъ съ легкимъ сердцемъ отказаться отъ исполненія
несравненно болѣе важныхъ и существенныхъ постановленій Мо-
исеева законодательства? Подобное измѣненіе въ основномъ нап्रा-
вленіи секты рѣшительно непонятно при томъ предположеніи, что
ессеи произошли отъ еерапевтовъ, для которыхъ именно филосо-
фствованіе было задачей жизни, созерцаніе—главною цѣлью ихъ,
а все прочее, что не имѣло отношенія къ этому, было ими пре-
небрегаемо. Они, по свидѣтельству Филона, ежедневно молились
о прозрѣніи очей разума, о томъ, что-бы «духъ ихъ исполнился небес-
нымъ свѣтомъ». Въ молельняхъ еерапевтовъ находились только «за-
коучь, пророческія писанія, псалмы и иное, что способствуетъ дости-
женію совершенства въ знаніи и добродѣтели», и все время между
утренней и вечерней молитвой они проводили въ томъ, что искали
мудрости въ священныхъ писаніяхъ, стремясь достигнуть своимъ
постояннымъ изученіемъ писанія высшаго познанія, предметомъ
котораго были Богъ и высшія истины. «Они всегда имѣютъ Бога

1) Г Ф Р Э Р Е Р Ъ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 341—342.

въ своей мысли, замѣчаетъ о еерапевтахъ Филонъ, и даже въ своихъ сновидѣніяхъ созерцають красоту божественныхъ свойствъ, такъ что отъ нѣкоторыхъ во время ихъ сна можно слышать главные догматы священной философіи»¹⁾). Напротивъ того, у ессеевъ умозрѣніе отступало совершенно на задній планъ, такъ что Филонъ въ «Апологіи» совсѣмъ ничего не говоритъ о немъ, а въ «*Quod omn. prob. lib.*» замѣчаетъ, что ессей логической и метафизической частями философіи совсѣмъ не занимались, предоставляя ихъ болтунамъ, а всему предпочитали только этику²⁾); также и вступительная клятва ессеевъ содержала главнымъ образомъ лишь чисто нравственные обязательства.

Отъ этого рѣзкаго различія двухъ разсматриваемыхъ сектъ въ ихъ основномъ характерѣ зависѣли также еще и другія отличія въ ихъ образѣ жизни. 3, Ессей, какъ извѣстно, населяли различные города и деревни Палестины³⁾, еерапевты-же искали полного уединенія и жили исключительно только въ своихъ особыхъ колоніяхъ. 4, Ессей жили сообща въ своихъ орденскихъ домахъ, еерапевты по одиночѣ въ своихъ кельяхъ⁴⁾, при чемъ они строили свои кельи не сплошнымъ рядомъ одну подлѣ другой, а на извѣстномъ разстояніи другъ отъ друга, потому что любили одиночество. 5, Стремясь къ уединенному созерцанію, еерапевты не только почти никогда не оставляли своихъ жилищъ, но даже не выглядывали за порогъ ихъ⁵⁾, и только по субботамъ и въ пятидесятые дни собирались для общаго назиданія; ессей, напротивъ, послѣ работъ ежедневно по два раза собирались для общихъ омовеній и общихъ трапезъ. 6, Еерапевты принципиально избѣгали всякаго общества и, ведя отшельническую жизнь, оставались, такъ сказать, какъ-бы потерянными для остальнаго общества, не принося ему никакой пользы, между тѣмъ объ ессеехъ извѣстно, что они съ охотою принимали на воспитаніе чужихъ дѣтей⁶⁾, занимались дѣлами благотворительности⁷⁾, а также и врачеваніями⁸⁾, пытались иногда предсказывать будущее и истолко-

1) De vita contemplativa. p. 893, B—C.

2) Quod. omn. prob. liber. p. 877, B—C.

3) Bell. jud. II, 8; 4; Praeparat. evang. VIII, 11. A.

4) De vita contemplativa. p. 893. E; 903, B.

5) De vita contemplat. Ibid.

6) Bell. jud. II, 8. 2.

7) Bell. jud. II, 8. 6.

8) Bell. jud. Ibid.

вывать сны лицам не ихъ круга¹⁾), наконецъ, принимали даже участіе въ войнѣ противъ римлянъ²⁾), — все это показываетъ, что они не были вполнѣ чужды общественной жизни.

Далѣе, различенъ былъ также и составъ членовъ той и другой секты. 7. Ессей, какъ извѣстно, принимали въ свое общество въ качествѣ дѣйствительныхъ членовъ только взрослыхъ и зрѣлыхъ мужей³⁾), между тѣмъ какъ у еерапевтовъ принимались и становились дѣйствительными членами секты также и юноши⁴⁾). 8. Съ другой стороны, ессей, ведущіе безбрачный образъ жизни, не терпѣли въ своемъ обществѣ женщинъ, опасаясь, по словамъ Юсіафа, ихъ легкомыслія и дурнаго нрава и вообще крайне пренебрежительно относясь къ нимъ⁵⁾); между тѣмъ какъ у еерапевтовъ женщины, наравнѣ съ мужчинами, были равноправными членами секты, и о какомъ-либо презрѣніи къ нимъ, или даже только о подчиненіи женскаго пола мужскому, нельзя найти у Филона въ «*De vita contemplativa*» ни малѣйшаго слѣда. Напротивъ, тамъ восхваляются женщины, которыя «остаются дѣвами до старости, сохраняя однако дѣвство не по принужденію, какъ нѣкоторыя изъ эллинскихъ жриць, а по свободному произволенію, побуждаясь ревностью и любовью къ мудрости»⁶⁾). Не маловажное отличіе (совершенно однако игнорированное Гфрэреромъ) составляетъ также и то, что извѣстная фракція ессеевъ не отказывалась отъ брака, тогда какъ еерапевты всѣ безъ исключенія вели безбрачную жизнь.

9. Относительно ессеевъ, далѣе, извѣстно, что при своемъ вступленіи въ орденъ они предоставляли все свое имущество въ распоряженіе общества, и оно дѣлалось съ той поры общественной собственностью, такъ какъ у ессеевъ было полное общеніе имуществъ⁷⁾); между тѣмъ еерапевты передъ тѣмъ, какъ удалиться въ уединеніе, раздавали свое имущество своимъ друзьямъ и родственникамъ⁸⁾), и о существованіи у нихъ общенія имуществъ (вопреки аналогіи Гфрэрера) въ «*De vita contemplativa*» ничего не

1) Antiqu. jud. XIII, 11. 2; XV, 10. 4; XVII, 13. 3.

2) Bell. jud. II, 20. 4; III, 2. 1—2.

3) Praeparatio evangelica. VIII, 11.

4) De vita contemplativa. 900, C.

5) Bell. jud. II, 8. 2.

6) De vita contemplativa. p. 899, D.

7) Bell. jud. II, 8. 3.

8) De vita contempl. Ibid.

говорится. Гфрэреръ, правда, высказываетъ догадку, что, «вѣроятно, и у еерапевтовъ было нѣчто подобное,—что также и у нихъ люди со средствами, поступая въ общество, не все оставляли своимъ роднымъ, но нѣчто приносили съ собой и для общества, хотя это нѣчто, по причинѣ ограниченныхъ потребностей общины, могло-де и не заслуживать упоминанія»¹⁾),—но это значитъ рѣшительно предпочитать свои личные предположенія положительнымъ даннымъ источниковъ; а между тѣмъ для возможно большей достовѣрности нашихъ выводовъ о взаимномъ отношеніи есеевъ и еерапевтовъ мы, безъ сомнѣнія, должны руководствоваться отнюдь не личными догадками и субъективными соображеніями, а прямыми показаніями источниковъ, если только мы не желаемъ лишиться опредѣленной опоры для точности своихъ сужденій. Если-же Гфрэреръ предполагаетъ видѣть здѣсь случайный пробѣлъ въ нашемъ источникѣ, то, по нашему мнѣнію, такая догадка здѣсь не умѣстна: была-бы крайне невѣроятной такая небрежность и невнимательность со стороны Филона (историческій авторитетъ котораго Гфрэреръ къ тому-же ставитъ гораздо выше, чѣмъ Иосифа), что-бы онъ при описаніи общества еерапевтовъ забыть, или оставить безъ вниманія такой существенно-важный пунктъ, какъ общеніе имуществъ, которое онъ такъ подробно изобразилъ и такъ много возвеличилъ, говоря о сектѣ есеевъ²⁾).

10. Значительная разница замѣчается также и въ организациі обѣихъ сектъ. Ессей имѣли строго опредѣленную организацию, съ особыми выборными предстоителями, распорядителями и управителями, которымъ они оказывали безусловное повиновеніе; съ строгимъ подраздѣленіемъ на классы, рѣзко отдѣленные другъ отъ друга; съ двойнымъ новіціатомъ и пр.; о еерапевтахъ ничего подобнаго не извѣстно (снова вопреки аналогіи, проводимой въ данномъ отношеніи Гфрэреромъ). «О существованіи у еерапевтовъ, говорить даже Целлеръ, орденскаго устройства и орденской дисциплины, какія были-бы подобны ессейскимъ, не можетъ быть и рѣчи. Хотя и замѣчается въ «*De vita contemplativa*» (р. 899, С), что они при своихъ общихъ трапезахъ садились въ порядкѣ, соотвѣтственномъ времени вступленія ихъ въ общество, и называются предѣдателями и служителями при ихъ трапезахъ, но рѣшительно нѣтъ никакого упоминанія объ ихъ дѣленіи на классы и под-

1) Гфрэреръ. *Philo und die alex. Theosophie*. Th. II, s. 312.

2) *Quod omn. prob. liber.* 878, В. Ср. *Praeparat. evang.* VIII, 11. А.

чиненіи начальникамъ ордена, какъ это было у ессеевъ¹⁾. У ерапейтовъ всѣ были равны и свободны²⁾, и организація, подобная ессейской, была-бы даже противна ихъ принципамъ.

11. Ерапейты, далѣе, были аскетами въ полномъ смыслѣ слова: никто изъ нихъ у себя въ кельѣ не принималъ пищи и не пилъ воды до захожденія солнца, такъ какъ они считали приличнымъ свѣтъ дня посвящать мудрости и только малую часть ночи отдавать на удовлетвореніе потребностей тѣла. Нѣкоторые изъ нихъ, предавшись глубокому созерцанію, часто обходились безъ пищи въ теченіе трехъ дней; были и такіе, которые, услаждаясь и питаясь мудростью, удерживались отъ тѣлесной пищи вдвое болѣе, и едва только чрезъ шесть дней вкушали необходимое. Пища ерапейтовъ была самая простая, какую только можно себѣ представить: хлѣбъ, соль и иссопъ, а питьемъ служила для нихъ чистая ключевая вода³⁾. Что касается ессеевъ, то хотя источники и восхваляютъ ихъ умѣренность въ пищѣ и питьѣ, но умѣренность еще нисколько не обозначаетъ собою аскетизма; п во всякомъ случаѣ несомнѣненъ тотъ фактъ, что ессеи не только не постились по три и по шесть дней, но, напротивъ, ежедневно, и даже по два раза, собирались всѣ вмѣстѣ для вкушенія пищи. Достаточно извѣстно также, что при ессейскихъ трапезахъ подавался не одинъ только хлѣбъ, но также и особое кушанье⁴⁾; если-же и не указывается прямо, состояло-ли оно изъ мясной, или-же только изъ растительной пищи, то во всякомъ случаѣ выраженіе Филона, что ессеямъ обычно предлагалась «изобильная пища»⁵⁾, показываетъ, что нельзя и сравнивать пищу ессеевъ съ пищею ерапейтовъ.

12. Если, далѣе, обѣ севты имѣли общія трапезы, то все-же также и въ этомъ пунктѣ обнаруживается болѣе различія, чѣмъ сходства, потому что общія трапезы, предваряемыя омовеніями⁶⁾, совершались у ессеевъ ежедневно, и притомъ дважды въ день⁷⁾, между тѣмъ какъ ерапейты устраивали общія трапезы только въ каждый седьмой, а по увѣренію нѣкоторыхъ⁸⁾, даже

1) Целлеръ. Die Philosophie der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 302.

2) De vita contemplativa. 900, B.

3) Ibid. 895, C.

4) Bell. jud. II, 8. 5.

5) „Τροπὸς ἀφθόνου“; Граер. evang. VIII, 11.

6) Bell. jud. II, 8. 5.

7) Ibid. Ср. также Quod. omn. prob. liber. p. 874, B.

8) Л ю ц и у с ъ. Die Therapeuten. s. 27—28. О н и е. Jahrb. für prot.

только въ каждый 50-ый день¹⁾. Самъ ГФрреръ не могъ не признать здѣсь (впрочемъ, по своему обыкновенію, только «незначительнаго») отличія²⁾.

13. Объ ессеяхъ извѣстно, что они гнушались масломъ (κτρίδα ἀκολαβάνουσι τὸ ἔλαιον) и считали оскверненіемъ малѣйшее прикосновеніе масла къ тѣлу³⁾; о ерапейтахъ не только ничего подобнаго не говорится, но даже замѣчается, что по субботамъ, въ знакъ своей радости, они помазывали тѣло⁴⁾.

14. Извѣстно также, что въ жизни ессеевъ весьма большую роль играли очистительныя омовенія, которыя составляютъ вообще одну изъ отличительныхъ чертъ въ ессенизмѣ, между тѣмъ въ Филоновомъ описаніи ерапейтовъ нѣтъ ни малѣйшаго намёка на существованіе у этихъ послѣднихъ подобныхъ омовеній, хотя въ то-же время трудно допустить, что-бы при столь подробномъ описаніи «величайшаго праздника» ерапейтовъ, какое дѣлаетъ Филонъ⁵⁾, онъ могъ опустить эту черту, если-бы она дѣйствительно имѣла у нихъ мѣсто.

15. Ессеи, какъ извѣстно, запрещали употребленіе клятвы, между тѣмъ о ерапейтахъ ничего подобнаго не говорится.

16. Ессеи, по замѣчанію Іосифа, предпочитали свои очищенія храмовымъ жертвамъ⁶⁾ и вообще отрицательно относились ко всему храмовому культу и левитскому священству, имѣя своихъ особыхъ священниковъ, между тѣмъ какъ ерапейты, по Филону, питали глубочайшее уваженіе къ храму іерусалимскому и его священству⁷⁾.

17. Если и ессеи и ерапейты при молитвѣ обращались на востокъ, то все-же здѣсь можно усматривать значительную разницу. Обычай ессеевъ самъ по себѣ представлялъ, несомнѣнно, силь-

Theolog. 1888. s. 481. Нерѣшительно выражается относительно этого пункта и самъ ГФрреръ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 316.

¹⁾ De vita contemplativa. 899, D.

²⁾ ГФрреръ. Op. cit. Th. II, s. 316.

³⁾ Bell. jud. II, 8. 3.

⁴⁾ De vita contemplativa. p. 895.

⁵⁾ De vita contemplativa. Ibid.

⁶⁾ Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

⁷⁾ Рилло. De vita contemplativa. 902, А. Филонъ, между прочимъ, рассказываетъ, что ерапейты нарочно употребляли въ своей обмытой жизни кислый хлѣбъ, а соль всегда смѣшивали съ испопомъ—для отличія отъ священныхъ хлѣбовъ предложенія храма іерусалимскаго, изготовляемыхъ изъ прѣснаго тѣста, и той несмѣшанной ни съ чѣмъ соли, которая лежала на этихъ хлѣбахъ.

ное уклоненіе отъ общенароднаго обычая іудеевъ совершать молитву, обратившись лицомъ къ Іерусалиму¹⁾. Что-же касается еерапевтовъ, то хотя они также молились къ востоку, но на востокъ по отношенію къ нимъ находился также и Іерусалимъ; слѣдовательно, они, собственно говоря, въ данномъ случаѣ нисколько не отступали отъ іудейскихъ традицій.

18. Наконецъ, и самыя имена обѣихъ сектъ, вопреки увѣренію Гфррера, совершенно различны, и ихъ вовсе нельзя отождествлять. Если даже и согласиться съ Гфрреромъ, что имя Ἰεσαῖος произошло отъ Ἰσδδ (лѣчить)²⁾, то все-же нельзя признать справедливымъ, что-бы наименованіе Φαρασειῶτες произошло отъ глагола Φαρασέω, употребленнаго именно въ смыслѣ «лѣчить». Намъ рѣшительно ничего неизвѣстно о какихъ-либо врачеваніяхъ еерапевтовъ, за которыя они могли-бы получить свое наименованіе, да это и не подходило-бы къ ихъ замкнутости и вообще ко всему ихъ характеру и направленію, а потому нужно признать, что слово Φαρασειῶτες въ этомъ случаѣ, въ примѣненіи къ еерапевтамъ, можетъ быть понимаемо только въ смыслѣ «служить», «почитать», «colere Deum», а не въ смыслѣ «лѣчить», что гораздо больше согласуется съ самою сущностью общества еерапевтовъ и съ тѣмъ значеніемъ, какое обычно придаетъ этому слову Филонъ³⁾.

Итакъ, ни въ основномъ характерѣ и направленіи, ни въ составѣ членовъ, ни въ образѣ жизни, ни въ организаціи, ни въ отличительныхъ учрежденіяхъ и воззрѣніяхъ, ни въ самомъ имени разсматриваемыхъ нами сектъ есеевъ и еерапевтовъ, не только

¹⁾ См. объ этомъ выше, стр. 120, прим. 2.

²⁾ Что однако не согласно съ мнѣніемъ большинства ученыхъ [Ширера, Гитцига, Целлера, Эвальда, Люціуса и др.], останавливающихъ преимущественно на производствѣ имени отъ Ἰσδδ—ἴσδδ „благочестивый“.

³⁾ Напр. De sacrificantibus [Edit. Mangey], Т. II, pag. 258, § 10; De praes. et poenis, § 18, pag. 425, гдѣ Филонъ упоминаетъ о „Φαρασειῶται“ Божіихъ; De profugis, § 7. I, pag. 552; Vita Mosis, II, p. 164, III, p. 23, гдѣ Филонъ говоритъ о „Φαρασειῶτων ἕνεος“.—Достойно замѣчанія, что Герцельдъ, признающій то-же самое производство наименованій Ἰεσαῖος и Φαρασειῶτες, что и Гфрреръ [отъ „asa“ и „Φαρασειῶτες“ въ смыслѣ „лѣчить“], на основаніи этого имени предполагаетъ имя тождества имени, приходяще къ совершенно обратному заключенію, чѣмъ Гфрреръ, утверждая именно, что еерапевты по своему происхожденію гораздо моложе есеевъ и что они заимствовали отъ этихъ послѣднихъ свое имя; это во всякомъ случаѣ представляется болѣе основательнымъ предположеніемъ, такъ какъ объ есеехъ по крайней мѣрѣ извѣстно, что они занимались врачеваніемъ [Gesch. des Volkes Israël. Bd. II, s. 403].

не обнаруживается полного согласія, какъ утверждаетъ это Гфрэреръ, но, напротивъ, замѣтно довольно рѣзкое и далеко не мало-важное различіе. Поэтому никакъ невозможно говорить о полномъ тождествѣ этихъ сектъ и признавать вмѣстѣ съ Гфрэреромъ, что это была «одна и та-же секта»¹⁾. Гдѣ рѣчь идетъ о полномъ тождествѣ какихъ-либо двухъ явленій, тамъ нельзя довольствоваться нѣкоторыми сходствами только лишь въ отдѣльныхъ чертахъ, которыя такъ естественны и понятны въ сектахъ, не только имѣющихъ одинаковыя стремленія, направленные къ достиженію святости, но и принадлежащихъ къ одному и тому-же народу и къ одной и той-же религіи, а нужно требовать возможно полного совпаденія или согласія обоихъ явленій во всѣхъ существенныхъ чертахъ, или въ крайнемъ случаѣ—вполнѣ удовлетворительнаго объясненія происшедшихъ отличій; и это правило особенно строго нужно наблюдать въ томъ случаѣ, если въ пользу тождества нѣтъ никакихъ другихъ положительныхъ данныхъ, кромѣ извѣстнаго числа аналогій, находящихъ притомъ для себя или вполнѣ естественное объясненіе, или-же касающихся вещей совершенно безразличныхъ.

Пунктовъ отличія между ессеями и еерапевтами такъ много²⁾ и они оказываются иногда столь существенными, что неудивительно, если нѣкоторые ученые, въ противоположность Гфрэреру, Мангольду и др., не только рѣшительно отрицаютъ тождество этихъ сектъ, но признаютъ ихъ совершенно независимыми другъ отъ друга по своему происхожденію обществами, самостоятельно развившимися въ различныхъ областяхъ и подъ различными вліяніями. Съ особенною ясностью высказываетъ эту мысль Неандеръ: «нѣкоторое родство между сектами ессеевъ и еерапевтовъ, говоритъ онъ, могло-бы сдѣлать вѣроятнымъ происхожденіе ихъ одной отъ другой... Но сходство между обоими обществами, какъ въ формѣ ихъ союза, такъ и въ томъ, что они от-

1) Г ф р э р е р ъ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 299, 343 и др.

2) Мы указали 18 отличій—цифра довольно значительная, что-бы ее игнорировать, тѣмъ болѣе, что она больше, чѣмъ вдвое, превосходитъ число действительныхъ сходствъ, такъ какъ изъ всего числа [15] выставленныхъ Гфрэреромъ аналогій нужно исключить пункты: 1, 2, 4, 6, 7, 9 и 15, касающіеся предметовъ, въ которыхъ обнаруживается не столько сходство, сколько различіе между обоими сектами. Помимо этого сомнительными нужно признать также и тѣ аналогіи, гдѣ Гфрэреръ говоритъ о теоретическихъ воззрѣніяхъ ессеевъ и еерапевтовъ, такъ какъ здѣсь нѣтъ достаточныхъ данныхъ для точнаго сужденія о дѣлѣ.

вергали рабство, какъ нѣчто противоестественное, вовсе не такого рода, что-бы давать право на предположеніе между ними внѣшней связи. Родственное направленіе іудейскаго духа въ Палестинѣ и іудео-александрійскаго въ Египтѣ легко могло вызвать два такихъ мистическихъ общества независимо другъ отъ друга и въ формѣ, соотвѣтствующей различнымъ странамъ. Ессеи образовались подъ вліяніемъ практическаго мистицизма, который обыкновенно всегда вызывается такими противоположностями, какія были въ то время въ Палестинѣ¹⁾, а общество еерапевтовъ представляется намъ естественнымъ плодомъ того особеннаго религіознаго направленія, которое развилоь среди александрійскихъ іудеевъ²⁾. Подобнаго-же мнѣнія держится и Клеменсъ, который въ своемъ изслѣдованіи о еерапевтахъ³⁾ пришелъ къ тому выводу, что «египетскіе еерапевты не имѣютъ ни малѣйшаго отношенія къ палестинскимъ ессеямъ, а что они суть аскеты, вышедшіе именно чисто изъ александрійской религіозной философіи⁴⁾. Высказанное этими учеными мнѣніе на первый взглядъ представляется, повидимому, довольно правдоподобнымъ, и вѣроятность его увеличивается еще оттого, что «нѣтъ ни одного такого факта, скажемъ мы словами Николая, который бы могъ убѣждать насъ въ томъ, что еерапевты старались о приобрѣтеніи прозелитовъ возлѣ себя, а еще тѣмъ болѣе въ Палестинѣ⁵⁾. Въ виду этого проще всего было-бы признать есеевъ и еерапевтовъ двумя обществами, совершенно независимыми другъ отъ друга по своему происхожденію и образовавшимися вполнѣ самостоятельно, и въ такомъ случаѣ теорія объ александрійскомъ происхожденіи есеннизма при посредствѣ еерапевтизма, основывающаяся на тождествѣ и взаимной связи этихъ сектъ, должна была-бы пасть сама собою.

Но какъ ни правдоподобно мнѣніе о вполнѣ самостоятельномъ образованіи сектъ есеевъ и еерапевтовъ, однако, за отсутствіемъ

1) Неандеръ разумѣетъ здѣсь фарисейство и саддукейство.

2) Неандеръ. Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. Bd. I, s. 77—78.

3) Клеменсъ. Die Therapeuten. См. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1871. s. 420; ср. *ibid.* s. 56.

4) Мы не говоримъ уже о Люціусѣ [равно также о Гретцѣ, Оле и др.], который, на основаніи сдѣланнаго имъ анализа Филонова сочиненія „De vita contemplativa“, пришелъ къ столь крайнему выводу, что призналъ еерапевтовъ вовсе не іудейскою сектой, а обществомъ христіанскихъ аскетовъ III-го вѣка. (Die Therapeuten. s. 196—198).

5) Николай. Des doctrin. relig. des Juifs. p. 98.

прямыхъ историческихъ данныхъ въ пользу этого, мы не рѣшаемся взять на себя смѣлость признавать это положеніе за несомнѣнную истину¹⁾, тѣмъ болѣе, что только немногіе ученые держатся такого взгляда (Неандеръ, Клеменсъ, Никола, отчасти Герцфельдъ). Большинство-же ученыхъ, хотя и признають существенное различіе обѣихъ сектъ во многихъ отношеніяхъ, но все-же не допускають той мысли, что-бы ессеи и ерапевты—эти столь оригинальныя секты въ древнемъ іудействѣ—организовались въ общества, нисколько не заимствуясь другъ отъ друга и не подражая въ чемъ-либо одни другимъ. Нужно сказать однако, что и при такой постановкѣ дѣла, какъ это мы сейчасъ увидимъ, теорія Гфррера нисколько не выигрываетъ. Если допускать историческое родство между сектами ессеевъ и ерапевтовъ, то при этомъ, естественно, возникаетъ вопросъ: какой-же изъ нихъ нужно приписать первоначальность, или историческое старшинство? Мы видѣли, что Гфрреръ, Мангольдъ, да и вообще почти всѣ защитники мнѣнія объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма, признають первенство за ерапевтизмомъ; однако они не представляютъ для этого никакихъ достаточныхъ основаній, такъ какъ предполагаемое ими присутствіе языческихъ элементовъ въ ессенизмѣ еще не можетъ быть съ несомнѣнностью доказано, а отверженіе ессеемъ жертвъ и брака, на что ссылается Гфрреръ, нисколько не говоритъ за зависимость ессенизма отъ ерапевтизма. Въ самомъ дѣлѣ, если Гфрреръ высказываетъ сомнѣніе въ томъ, что-бы іудейская жизнь могла вызвать у нѣкоторыхъ подобныя отступленія отъ законнаго мозаизма, то то-же самое сомнѣніе вполне сохраняетъ свою силу и при предполагаемомъ воздѣйствіи египетскихъ іудеевъ на палестинскихъ: послѣдніе, строго держась закона Моисея, не должны были-бы поддаться чуждому вліянію, или-же соблазниться примѣромъ своихъ совратившихся съ истиннаго пути александрійскихъ собратьевъ. Съ другой стороны, подобныя отступленія отъ закона, какъ мы увидимъ ниже, могли явиться естественнымъ результатомъ нѣкоторыхъ особенныхъ обстоятельствъ въ политической и религіозно-нравственной жизни самого-же палестинскаго іудейства, такъ что къ стороннему вліянію здѣсь незачѣмъ и обращаться.

Въ противоположность этому мнѣнію значительное большинство изслѣдователей, напр. Эвальдъ, Ричль, Гильгенфельдъ, Тиде-

1) Это одинъ изъ тѣхъ вопросовъ церковно-исторической науки, который еще ждетъ для себя рѣшенія.

ванъ, Герцфельдъ, Юстъ и др., съ гораздо большимъ правомъ настаиваютъ на историческомъ старшинствѣ ессеевъ и утверждаютъ, что возникновеніе и развитіе еерапевтизма, если только между нимъ и ессействомъ существовала какая-либо связь, во многомъ должно было находиться въ зависимости отъ ессенизма. Общимъ основаніемъ для такого мнѣнія служить именно та вполне справедливая мысль, что вообще все крайнее, чрезмѣрное и усиленное развивается всегда изъ умѣреннаго и болѣе простаго, а не наоборотъ. Примѣняя эту точку зрѣнія къ нашимъ сектамъ, названные ученые согласно признаютъ, что, такъ какъ еерапевты, несомнѣнно, усилили и довели до крайнихъ выводовъ все то, что они имѣли общаго съ ессейми, то отсюда должно слѣдовать, что «египетскій типъ, какъ выражается, напр., Кеймъ, есть усиленное, форсированное и нездоровое развитіе (*eine gesteigerte, forcierte und ungesunde Weiterbildung*) палестинскаго явленія»¹⁾. «Образъ жизни ессеевъ, утверждаетъ Эвальдъ, нашелъ себѣ подражаніе въ Египтѣ среди эллинистовъ, т. е. іудеевъ, получившихъ греческое образованіе: еерапевты были болѣе развитыми и утонченными ессейми (*Verfeinerung und Steigerung der Essäer*), соотвѣтственно тому, какъ болѣе богатая и болѣе утонченная египетская жизнь различалась отъ болѣе простой палестинской»²⁾. Подобную-же мысль высказываетъ и Герцфельдъ, говоря: «орденъ еерапевтовъ гораздо моложе, чѣмъ орденъ ессеевъ, отъ котораго тотъ заимствовалъ не только нѣкоторыя особенности, но даже самое имя («врачей»); однако для основателей ордена ессейскій аскетизмъ показался еще недостаточнымъ, и еерапевты поэтому приняли болѣе строгія правила»³⁾. И въ самомъ дѣлѣ, едва-ли кто станетъ возражать противъ того, что у еерапевтовъ многіе изъ ессейскихъ принциповъ оказываются именно развитыми до самыхъ крайнихъ выводовъ, до послѣдней степени: если ессей отказывались отъ владѣнія личной собственностью и практиковали

1) Кеймъ. *Geschichte Jesu von Nazara*. В. I, с. 298.

2) Эвальдъ. *Gesch. des Volkes Israël*. В. IV, с. 426 [Zweite Auflage].

3) Герцфельдъ. *Gesch. des Volkes Israël*. В. II, с. 514. Не можемъ не отмѣтить здѣсь двухъ важныхъ основаній, приведенныхъ Герцфельдомъ въ опроверженіе мнѣнія о первенствѣ еерапевтовъ: „въ такомъ случаѣ, говоритъ онъ, оказалось-бы, что то, что составляетъ самое существенное у еерапевтовъ, не перешло-бы къ ессеймъ, равно какъ, съ другой стороны, для объясненія происхожденія многого существеннаго въ ессенизмѣ все-таки нужно было-бы искать причинъ гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ“. *Op. cit.* с. 406.

у себя общеніе имущества, то еерапевты отрекаются уже отъ всякаго владѣнія чѣмъ-бы то ни было вообще, оставляя все свое имущество друзьямъ и родственникамъ. Если ессей, въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ членовъ, допускали еще у себя бракъ, то у еерапевтовъ принципъ безбрачія проводится съ полною рѣшительностью, такъ какъ всѣ они безъ исключенія вели безбрачную жизнь. Если ессей при всемъ своемъ благочестіи не оставляли и физическаго труда, занимаясь земледѣіемъ, ручными ремеслами и пр., то у еерапевтовъ благочестивый аскетизмъ уже совершенно вытѣсняетъ дневной трудъ, на мѣсто котораго является у нихъ одно лишь уединенное созерцаніе и размышленіе. Если ессей имѣли у себя ежедневныя общественныя трапезы, то еерапевты совершаютъ ихъ только по праздничнымъ днямъ, а въ будничные дни они постятся до самаго вечера, и только послѣ захода солнца вкушаютъ немного скудной пищи, нѣкоторые-же изъ нихъ не принимаютъ никакой пищи по три и даже по шести дней. Если ессей только въ своихъ субботнихъ собраніяхъ упражнялись въ этикѣ и разсуждали о Богѣ и происхожденіи вселенной, то еерапевты все свое время, всѣ дни съ утра до вечера, посвящаютъ духовнымъ упражненіямъ, занимаясь чтеніемъ св. писанія и иносказательнымъ изъясненіемъ любомудрія отеческаго, предаваясь умозрѣнію и философствованію. Все это ясно показываетъ, гдѣ нужно признать простое, первоначальное, и гдѣ—производное и усиленное,—усиленное именно вслѣдствіе перенесенія ессенизма въ Египеть, гдѣ подъ вліяніемъ духовной атмосферы іудейскаго александринизма, подъ вліяніемъ той философской культуры, какая была развита въ Египтѣ, ессенизмъ необходимо долженъ былъ усвоить себѣ нѣкоторыя новыя черты и стать тѣмъ, что мы соединяемъ съ понятіемъ еерапевтизма. Прибавимъ еще къ этому, что у самого Филона можно находить нѣкоторыя намеки въ пользу историческаго старшинства ессеевъ. Такъ, не даромъ Филонъ теоретически-созерцательную жизнь ставитъ гораздо выше жизни практической, и потому послѣдній родъ жизни считаетъ необходимымъ приготовленіемъ къ жизни созерцательной; не напрасно онъ требуетъ, что-бы тѣ только переходили къ жизни созерцательной, которые испытали себя въ гражданской жизни дѣятельною добродѣтелью, подобно тому, какъ левиты только на 50-мъ году могли успокоиться отъ дѣятельнаго служенія въ храмѣ,—«добродѣтель человѣческая, какъ онъ выражается, должна предшествовать, потомъ божественная—слѣдо-

вать»¹⁾; наконецъ, не безъ особенной мысли Филонъ знакомить прежде съ обществомъ ессеевъ, посвятившихъ себя практически-религіозной жизни, а потомъ уже—съ обществомъ еерапевтовъ, избравшихъ религіозно-созерцательную жизнь²⁾). Изъ всего этого съ нѣкоторою вѣроятностью можно дѣлать, кажется, то заключеніе, что самъ Филонъ считалъ секту ессеевъ болѣе раннимъ въ исторіи обществомъ, чѣмъ орденъ еерапевтовъ, и что на жизнь еерапевтовъ онъ смотрѣлъ какъ на высшій и болѣе совершенный типъ жизни, сравнительно съ жизнью ессеевъ, считая его какъ-бы дальнѣйшимъ развитіемъ образа жизни этихъ послѣднихъ³⁾).

Отмѣтимъ, наконецъ, еще тотъ характерный фактъ, что нѣкоторые изъ изслѣдователей, первоначально съ особенною настойчивостью защищавшіе мнѣніе объ историческомъ старшинствѣ еерапевтовъ, впоследствии—конечно, послѣ болѣе тщательнаго изслѣдованія дѣла—должны были отказаться отъ такого взгляда, хотя это и противорѣчило ихъ общему воззрѣнію на ессенизмъ. Такъ было, напр., съ Целлеромъ. Поставляя происхождение ессенизма въ зависимость отъ новопиѳагорейской философіи, Целлеръ въ подтвержденіе своего мнѣнія⁴⁾ опирался, между прочимъ, на то, что родиной ессенизма былъ Египетъ, и что посредствующимъ звеномъ между новопиѳагорейцами и ессеями были именно еерапевты, которыхъ онъ считалъ за несомнѣнныхъ родоначальниковъ ессеевъ. Это служило, конечно, весьма важнымъ аргументомъ для его теоріи, такъ какъ гораздо естественнѣе допустить вліяніе новопиѳагорейцевъ на александрійскихъ іудеевъ, чѣмъ непосредственно на іудеевъ палестинскихъ; но уже во второмъ изданіи своего сочиненія⁵⁾ Целлеръ рѣшительно склоняется въ пользу того мнѣнія, что еерапевты были лишь потомками ессеевъ, хотя вслѣдствіе этого теорія его лишалась уже значительной доли своей основательности. Въ послѣднемъ⁶⁾ изданіи онъ повторяетъ это же свое мнѣніе, хотя подъ вліяніемъ изслѣдованія Люціуса о еерапевтахъ⁷⁾ высказываетъ нѣкоторое сомнѣніе въ томъ, были ли они, дѣйствительно, іудейской сектой.

1) Рилло. De profugis; pag. 455, E.

2) Рилло. De vita contemplativa. 899, B.

3) Рилло. Ibid.

4) Въ первомъ изданіи своей „Исторіи греческой философіи“ 1862 года.

5) Zweite Auflage, 1868. Bd. III, Abth. II, s. 289.

6) Dritte Auflage, 1881. Bd. III, Abth. II, s. 334.

7) Люціусъ. Die Therapeuten. Strassburg, 1879. s. 1—210.

Итакъ, если и допускать взаимную связь между обществами ессеевъ и еерапевтовъ въ ихъ происхожденіи и развитіи, то во всякомъ случаѣ, согласно съ мнѣніемъ большинства ученыхъ и съ самою сущностью дѣла, нужно признать историческое старшинство за ессеями, а не за еерапевтами, вслѣдствіе чего и гипотеза Гфрэрера, основанная на томъ предположеніи, что еерапевты были именно посредниками между іудео-александрійской философій и ессеями, лишается всякой опоры.

Взявши въ основу своей гипотезы то ложное положеніе, что орденъ ессеевъ по своему происхожденію моложе общества еерапевтовъ, Гфрэреръ большую часть своего изслѣдованія объ ессеяхъ посвящаетъ напрасному и неблагодарному труду доказать тождество ессеевъ и еерапевтовъ, думая найти въ этомъ самый убѣдительный аргументъ въ пользу защищаемаго имъ мнѣнія объ александрійскомъ происхожденіи ессенизма. Занявшись этимъ вопросомъ съ рвеніемъ, достойнымъ лучшей участи, Гфрэреръ не приводитъ однако какихъ-либо другихъ, болѣе подходящихъ доводовъ, которые могли-бы сколько-нибудь говорить въ пользу его мнѣнія. Все, что онъ нашелъ возможнымъ сказать по этому поводу, ограничивается лишь двумя-тремя замѣчаніями, но и они въ свою очередь рѣшительно не могутъ быть признаны убѣдительными доказательствами въ пользу иноземнаго, и въ частности египетскаго, происхожденія ессенизма. Такъ, Гфрэреръ въ подтвержденіе своего мнѣнія приводитъ слѣдующій аргументъ: «какъ, спрашиваетъ онъ, изъ ограниченнаго и столь недоступнаго чуждому образованію народа іудейскаго могло произойти общество, которое признавало многія ученія, очевидно, происшедшія изъ смѣшенія эллинскихъ и восточныхъ идей, — общество, которое столь далеко уклонилось отъ древнихъ религіозныхъ обычаевъ, что даже устранилось отъ храма іерусалимскаго, этого высшаго святилища для каждаго іудея? Это *одно* основаніе достаточно сильно, заключаетъ Гфрэреръ, что-бы приписывать ессеямъ неіудейское происхожденіе»¹⁾). Въ данномъ случаѣ Гфрэреръ прибѣгаетъ къ своему излюбленному приему доказательства, доказывая что-либо важное на основаніи положенія, которое еще имѣетъ быть доказано, или которое по крайней мѣрѣ должно быть напередъ доказано: въ основу своего вывода онъ полагаетъ то, по его мнѣнію, несомнѣнное положеніе, что въ уче-

1) Г Ф Р Э Р Е Р Ъ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 348.

ии и жизни ессеевъ явно обнаруживается-де присутствіе языческихъ, именно эллинскихъ и восточныхъ идей; но если это составляетъ личное убѣжденіе самого Гфрэрера, то отсюда еще не слѣдуетъ, что на этомъ основаніи онъ имѣетъ право безъ всякихъ околнчностей прямо дѣлать его исходной точкой опоры для своихъ дальнѣйшихъ выводовъ, не приводя въ подтвержденіе его никакихъ специальныхъ доказательствъ.

Самъ Гфрэреръ, охарактеризовавъ іудейство, какъ «замкнутое и недоступное чуждому образованію», только затруднилъ рѣшеніе вопроса, но дѣла нисколько не выяснилъ, такъ какъ онъ не выяснилъ того, какимъ-же образомъ это іудейство, въ нѣкоторой своей части, могло до того подчиниться чуждому иноземному влиянію, что не только усвоило себѣ языческія идеи, но и устроило всю свою жизнь согласно этимъ идеямъ. Что-же касается уклоненія ессеевъ отъ храма іерусалимскаго, то не говоря уже о томъ, что этотъ фактъ трудно объяснить однимъ влияніемъ язычества, замѣтимъ, что этого еще нельзя считать рѣшительнымъ признакомъ ихъ неіудейскаго происхожденія. Въ своемъ мѣстѣ (при разсмотрѣніи іудейскихъ теорій) мы увидимъ, какъ думаютъ объяснять подобный фактъ изъ внутренняго развитія самого іудейства, а теперь пока замѣтимъ, что изъ ветхозавѣтныхъ апокрифическихъ сочиненій, какъ это убѣдительно доказываетъ Люциусъ¹⁾, съ несомнѣнностью можно заключать о томъ, что и помимо ессеевъ были среди іудеевъ люди, которые не придавали почти никакого значенія жертвамъ втораго храма и которые съ пренебреженіемъ относились ко всему храмовому культу вообще. Для подтвержденія этого мы ограничимся пока нѣкоторыми выдержками изъ «Книги Эноха». Здѣсь, между прочимъ, говорится: «и тотъ домъ (Іерусалимъ) сталъ великимъ и широкимъ, и тѣмъ овцамъ была выстроена высокая башня (храмъ) надъ тѣмъ домомъ для Господа овецъ....И Господь овецъ стоялъ на той башнѣ, и предъ Нимъ поставили полный столъ....И я сильно опечалился изъ-за башни, такъ какъ этотъ самый домъ овецъ былъ разрушенъ»²⁾. Въ этихъ словахъ ясно высказывается высокое уваженіе автора «Книги Эноха» къ первому храму іерусалимскому, который, по его убѣжденію, есть «воздвигнутый навсегда и

¹⁾ Люциусъ. Der Essenismus. s. 109—124.

²⁾ „Книга Эноха“. Гл. LXXXIX, 50 и 67. Выдержки изъ „Книги Эноха“ мы приводимъ по переводу, сдѣланному Смирновымъ въ сочиненіи: „Книга Эноха; историко-критическое изслѣдованіе“. Казань. 1888 г.

вѣчный»¹⁾). Но не таково его отношеніе ко второму храму іерусалимскому; онъ говоритъ: «и онѣ (овцы) начали опять ставить столъ предъ башнею, *но весь хлѣбъ на немъ былъ скверенъ и нечистъ*»²⁾),—и въ другомъ мѣстѣ: «и я всталъ, чтобы видѣть, какъ Онъ (Господь овецъ) украшалъ тотъ древній домъ: и выломали въ немъ всѣ столбы, и всѣ балки, и всѣ украшенія этого дома были завернуты вмѣстѣ съ ними; и выломали ихъ совѣмъ и положили ихъ въ одно мѣсто на югъ страны. И я видѣлъ Господа овецъ, какъ Онъ принесъ новый домъ больше и выше того перваго, и поставилъ его на мѣстѣ перваго, который былъ завернутъ»³⁾)...

Эти выраженія не могутъ оставлять насъ въ сомнѣніи касательно сужденія автора «Книги Эноха» о значеніи жертвъ и вообще всего богослуженія втораго храма. Это служеніе не имѣло, по его взгляду, никакой цѣны, потому что Господь, по псевдо-Эпоху, не возвращается во второй храмъ⁴⁾); потому что хлѣбъ, который лежитъ на столѣ, т. е. всѣ обряды и жертвоприношенія храма, «скверны и нечисты»; потому что Господь, совершая свой судъ, совѣмъ разрушаетъ этотъ храмъ. Между тѣмъ авторъ нигдѣ не высказывается принципиально противъ храмоваго служенія вообще, и какъ первый храмъ онъ считалъ святымъ, такъ и въ Мессіанскія времена, по его убѣжденію, будетъ существовать новый и большій храмъ⁵⁾). Гильгенфельдъ и Дилльманъ, посвятившіе спеціальныя изслѣдованія ветхозавѣтнымъ апокрифамъ, понимаютъ, по свидѣтельству Люціуса⁶⁾), вышеприведенныя мѣста именно въ томъ смыслѣ, что псевдо-Энохъ «отвергаетъ весь жертвенный культъ втораго храма и полагаетъ, что Господь, однажды оставивши храмъ іерусалимскій⁷⁾), не возвращается болѣе въ построенный послѣ плѣна храмъ, такъ что для Него этотъ послѣдній не имѣлъ значенія истиннаго святилища Божія». И Люціусъ вполне соглашается съ этимъ взглядомъ, прибавляя съ своей стороны: «кто осмѣлился объявить несвященнымъ и оскверненнымъ тотъ храмъ, который прославили пророкъ Аггей

1) Ibid. Гл. СХІІІ, 7.

2) Ibid. Гл. LXXXIX, 73.

3) Ibid. Гл. XC, 28—29.

4) Ibid. Гл. LXXXIX, 56—58.

5) Ibid. Гл. XC, 29; XXV, 5.

6) Люціусъ. Der Essenismus. s. 70—71.

7) Книга Эноха. Гл. LXXXIX, 58.

и другіе божественные мужи, къ которому миллионы людей относились съ истиннымъ благоговѣніемъ, тотъ по истинѣ долженъ былъ имѣть для этого важныя основанія»¹⁾. Не входя пока въ выясненіе этихъ причинъ, что будетъ сдѣлано въ своемъ, болѣе подходящемъ для этого, мѣстѣ, мы здѣсь считаемъ достаточнымъ констатировать только тотъ фактъ, что во времена втораго храма «въ нѣдрахъ іудейства существовала, слѣдовательно, опредѣленная партія, которая, нисколько не считая себя отступницей отъ національной религіи и вовсе не находясь подъ вліяніемъ иноземныхъ идей, въ болѣе или менѣе значительной степени порвала связь съ жертвеннымъ и храмовымъ культомъ втораго храма»²⁾. Отсюда и отрицательное отношеніе ессеевъ къ храмовому культу еще не можетъ быть считаемо столь исключительнымъ и чрезвычайнымъ явленіемъ въ іудействѣ, какъ представляеть это Гфрэреръ, и во всякомъ случаѣ оно не можетъ служить вѣрнымъ ручательствомъ иноземнаго происхожденія ессенизма.

Вслѣдъ за симъ Гфрэреръ приводитъ еще другой аргументъ въ пользу иноземнаго происхожденія ессенизма, придавая ему особенное значеніе и называя его «неотразимѣйшимъ». Онъ ссылается именно на то обстоятельство, что ессеи клялись не сообщать своего ученія никому чужому, не принадлежащему къ ихъ сектѣ, а съ другой стороны, обязывались передавать это свое ученіе новымъ членамъ общества не иначе, какъ только «въ томъ видѣ, въ какомъ каждый самъ принялъ его». «Эта клятва, говоритъ онъ, предполагаетъ, во-первыхъ, что орденъ владѣлъ ученіями, которыя не были согласны съ общепринятыми вѣрованіями страны и разоблаченіе которыхъ могло навлечь опасность—отсюда строгое запрещеніе сообщенія стоящимъ внѣ ордена; во-вторыхъ,—что отличительныя воззрѣнія общества не развивались самостоятельно чрезъ постепенное внутреннее развитіе, а распространялись, слѣдовательно, только лишь чрезъ историческое преданіе—отсюда запрещеніе передавать ихъ въ иномъ видѣ, чѣмъ въ томъ, въ какомъ каждый самъ получилъ ихъ, и необыкновенная заботливость о чистотѣ преданія. Последнее я считаю, заключаетъ Гфрэреръ, за неотразимѣйшее доказательство (für den unumstösslichsten Beweis) иноземнаго происхожденія ессейской секты». Однако такіе выводы Гфрэрера являются крайне произвольными и неосновательными: во-первыхъ, Гфрэреръ для того, что-бы сообщить болѣ-

¹⁾ Люциусъ. Der Essenismus. s. 111.

²⁾ Люциусъ. Ibid. s. 71.

шую основательность сдѣланному имъ выводу, произвольно видоизмѣняетъ подлинныя слова Іосифа, придавъ имъ желательный для него смыслъ, вслѣдствіе чего мысли іудейскаго историка получаютъ ложный отбѣнокъ. Іосифъ, передавая содержаніе той части есеевской клятвы, гдѣ запрещалась излишняя откровенность съ посторонними, выражается такимъ образомъ: «есеев обязывались μήτε κρύβειν τι τοὺς αἰρετιστάς, μήτε ἐτέροις αὐτῶν τι μυστήριον, καὶ ἐν μύθῳ θανάτου τις βιάζεσθαι»¹⁾). Такимъ образомъ Іосифъ, какъ видно, совершенно не говоритъ здѣсь специально объ ученіи есеевъ; онъ даже не употребляетъ здѣсь и самого слова: «*ученіе*», а выражается болѣе общо; относить-же означенное запрещеніе именно къ ученію есеевъ тѣмъ неестественнѣе, что параллельно съ нимъ поставляется запрещеніе не утаивать ничего (т. е. ничего вообще изъ дѣлъ, поступковъ, обычаевъ и пр.) отъ сочленовъ секты. Во-вторыхъ, подобное запрещеніе, требующее отъ есеевъ соблюденія строгой осторожности въ словахъ и въ сообщеніи непосвященнымъ чего-либо относительно дѣлъ секты, не должно представляться чѣмъ-то чрезвычайнымъ и удивительнымъ въ такой строго замкнутой и изолированной сектѣ, какою былъ есенизмъ, потому что общеизвѣстный фактъ составляетъ то, что всякому замкнутому, какъ религіозному, такъ и политическому обществу, образовавшему союзъ людей для достиженія тѣхъ или иныхъ цѣлей, присуща тенденція скрывать эти цѣли и средства къ ихъ достиженію отъ постороннихъ, не принадлежащихъ къ нему лицъ. Наконецъ, подобное запрещеніе, спросимъ мы, даетъ-ли право на заключеніе, что ученіе того или другаго общества заимствовано изъ иной страны? Неужели ученіе секты можетъ быть не согласнымъ съ дозволенными вѣрованіями страны только въ томъ единственномъ случаѣ, если оно заимствовано изъ иной земли? Что-бы не ходить далеко за примѣромъ, вспомнимъ только о саддукеяхъ, теоретическія воззрѣнія которыхъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ такъ далеко расходились съ воззрѣніями ортодоксальныхъ іудеевъ, и тѣмъ не менѣе изъ за одного этого едва-ли кто станеть утверждать иноземное происхожденіе саддукейства. Эти-же саддукеи насколько не скрывали своихъ отличительныхъ мнѣній, состоявшихъ въ отверженіи устнаго преданія, воскресенія мертвыхъ, загробной жизни, будущаго воздаянія и пр., и не смотря на это они не только не терпѣли никакихъ притѣсненій вслѣдствіе этого ра-

1) Bell. jud. II, 8. 7.

зоблаченія, а напротивъ, занимали высшія должности въ государствѣ. Поэтому, если ессеи требовали отъ членовъ своего общества соблюденія тайнъ ордена, то дозволительно думать, что причиною этого была во всякомъ случаѣ не боязнь какой-либо внѣшней опасности, а что-либо другое.

Что-же касается втораго вывода Гфрарера, то неужели, спросимъ мы опять, забота о чистотѣ преданія въ какомъ-либо религіозномъ обществѣ можетъ служить, какъ этого хочетъ Гфрареръ, «неотразимѣйшимъ» доказательствомъ того, что ученіе этого общества развилось не самостоятельно, не чрезъ постепенное внутреннее образованіе, а пересажено совнѣ посредствомъ историческаго преданія? Преданіе составляетъ одно изъ необходимыхъ условій всякаго человѣческаго развитія, и въ особенности развитія религіознаго, такъ что во всемірной исторіи нельзя и указать такой религіозной доктрины, «которая, самостоятельно развившись въ извѣстной странѣ, не держалась-бы строго прежде выработанныхъ и освященныхъ временемъ и авторитетомъ положеній,—другими словами: которая отрицала-бы всякое значеніе преданія»¹⁾). Такимъ образомъ клятва ессеевъ неизмѣнно хранить принятое ученіе и передавать его другимъ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ кто самъ принялъ его, если только она, дѣйствительно, имѣла этотъ смыслъ²⁾), не представляетъ ничего исключительнаго, а является обычнымъ требованіемъ замкнутыхъ религіозныхъ обществъ. Поэтому видѣтъ въ этой ессейской

1) Б о г о р о д с к і й. Къ вопросу объ ессеяхъ. Прав. Собес. 1873 г. III, 206.

2) Мы дѣлаемъ эту оговорку въ виду того, что относящаяся сюда слова Юсифа можно понимать двояко; Юсифъ говоритъ:....., «πρὸς τοὺτοὺς ἑμυνοῦσιν: μηδενὶ μὲν μεταδοῦναι τὰν δογματικὴν ἑτέρωσ, ἢ ὡσ ἀπὸσ μεταλαβεῖν» [Bell. jud. II, 8. 7]. Если Гфрареръ понимаетъ употребленное здѣсь слово ἑτέρωσ въ смыслѣ неизмѣнности самихъ передаваемыхъ по преданію доктринъ, то ничто не мѣшаетъ намъ относить это слово только лишь къ формѣ и способу передачи этихъ доктринъ; другими словами: не то требовалось, что-бы разъ навсегда опредѣленные доктрины болѣе никогда не измѣнялись по своему существу, а то, что-бы онѣ передавались не иначе, т. е. не инымъ порядкомъ, не инымъ способомъ, чѣмъ какъ каждый самъ ихъ принялъ; однимъ-же изъ существеннѣйшихъ требованій этого способа передачи было то, что-бы доктрины сообщались въ извѣстной постепенности, и притомъ только посредствомъ новиціата, т. е. только по истеченіи трехъ лѣтъ того испытанія, которое должны были обязательно проходить всѣ члены секты. Интересно, что такъ, кажется, понялъ это мѣсто и нашъ русскій переводчикъ Юсифа Флавія, такъ какъ онъ передаетъ его такимъ образомъ: «сверхъ того клянутся ученія другимъ не передавать инымъ образомъ, какъ только тѣмъ, которымъ пріялъ самъ». [См. О войнѣ іудейской. Перев. А л е к с ѣ в а. С-Петербургъ. 1786 г. ч. I, стр. 206].

клятвѣ «неотразимѣйшее доказательство» иноземнаго происхожденія ессенизма болѣе, чѣмъ странно. Кромѣ того, если стать на точку зрѣнія Гфрэрера и предположить, что ессеи, позаимствовавъ, допустимъ, свои принципы, воззрѣнія и обычаи отъ египетскихъ оерапевтовъ, нисколько не развивали ихъ самостоятельно, а хранили въ строгой неизмѣнности, то тогда будетъ совершенно непонятно, какимъ-же образомъ у ессеевъ могло явиться то своеобразное практическое направленіе, которое такъ рѣзко отличало ихъ отъ оерапевтовъ, чего не могъ не признать и самъ Гфрэреръ. Нѣтъ, нельзя допустить того, что-бы есеевская доктрина, разъ возникнувъ, такъ и застыла въ одной неизмѣнной формѣ и не потерпѣла-бы въ послѣдующее время рѣшительно никакого измѣненія. Несомнѣнно, она развивалась, хотя это нисколько не противорѣчитъ тому, что ессеи, заботясь о чистотѣ первоначальнаго преданія и первыхъ его основъ, предписали членамъ секты передавать ученіе не иначе, чѣмъ какъ кто самъ принялъ его; и это предписание опять-таки нисколько не говоритъ непремѣнно за иноземное происхожденіе ессенизма, такъ какъ оно легко могло явиться и подъ условіемъ самостоятельно-палестинскаго происхожденія есеевства, не говоря уже о томъ, что слова Іосифа: «*μῆδ' ἐστὶν ἀπὸ τῶν ἰουδαίων*» можно относить не къ самому ученію, а только къ способу передачи его.

Заключая разборъ гипотезы Гфрэрера, отмѣтимъ, наконецъ, то, что названный ученый, доказывая египетское происхожденіе ессенизма, не приводитъ однако ни одного историческаго свидѣтельства, которое фактически подтверждало-бы связь ессеевъ съ Египтомъ и съ тамошнею іудейскою философіею, такъ какъ такового на самомъ дѣлѣ рѣшительно и не существуетъ. Но усвоивъ себѣ привычку при аргументаціи своей гипотезы основывать свои доводы и заключенія болѣе на догадкахъ и личныхъ соображеніяхъ, нежели на положительныхъ и достовѣрныхъ данныхъ, Гфрэреръ примѣняетъ этотъ-же приемъ и здѣсь. Такъ, онъ пытается сообщить вѣроятность своему предположенію о связи ессеевъ съ Египтомъ косвеннымъ путемъ, обращаясь именно къ доказательству того положенія, что «слѣдуетъ-де допустить возможность «вліянія александрійскаго образованія на палестинскую теологію вообще»¹⁾). Въ подтвержденіе этой мысли Гфрэреръ приводитъ прежде всего то теоретическое соображеніе, что «перенесеніе мп-

1) Г Ф Р Э Р Е Р Ъ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 348.

стики изъ Египта въ Палестину весьма-де понятно, по причинѣ близости обѣихъ странъ, частыхъ тѣрговыхъ сношеній и узаконенныхъ путешествій на праздники»¹⁾, а затѣмъ это свое соображеніе о возможности вліянія Египта на Палестину въ религіозномъ отношеніи Гфрэреръ старается подкрѣпить нѣкоторыми свидѣтельствами, изъ которыхъ одно заимствовано имъ у карайтскаго писателя, а два другія изъ талмуда. «Одинъ карайтскій писатель, по имени рабби Калель, названный Мудрымъ, говоритъ Гфрэреръ, приведа у себя рассказъ Іосифа объ іудейскомъ правителѣ Іоаниѣ Гирканѣ, воспылавшемъ ненавистью къ фарисеямъ и перешедшемъ на сторону саддукеевъ²⁾, прибавляетъ отъ себя еще слѣдующее: Гирканъ, въ отмщеніе за нанесенное ему оскорбленіе, умертвилъ всѣхъ фарисеевъ; (что, замѣчаетъ Гфрэреръ, нисколько не представляется совсѣмъ невѣроятнымъ). Только одинъ изъ нихъ, рабби Симеонъ-бенъ-Сетахъ, избѣгнувъ этой кровавой расправы и бѣжалъ въ Александрію, откуда онъ возвратился въ слѣдующее царствованіе: *et tunc (quum redux factus esset ex Alexandria Aegypti) coepit palam jactare, quod ipsi esset Kabalah, sive lex oralis, cujus ne minimum quidem indicium exstat in lege scripta, adeoque docuit multa extra legem scriptam, quemadmodum sapientes nostri passim meminerunt.* Это далѣе ниже объясняется такъ: *itaque interpretationes induxit pro beneplacito, atque in ejus manu fuit elevare vel aggravare, et quodcumque tandem visum foret addere, demere de lege scripta, interpretamenta docere, quae doctores, quibus veritas cordi est, neutiquam ferre neque se illorum judicio probare potuissent. Ad sensum tamen ei praebuit pars magna hominum istius aetatis, quoniam rem ad maximum in Israële virum retulit, dicendo quod sit traditio Mosis ex Sinai»*³⁾. Соглашаясь съ тѣмъ, что въ приведенномъ изъ

¹⁾ Г ф р э р е р ъ. Ibid. s. 345.

²⁾ Antiqu. jud. XIII, 10. 5—6.

³⁾ Г ф р э р е р ъ. Op. cit. s. 349. „И тогда [когда возвратился изъ Александрии египетской] началъ открыто проповѣдывать о томъ, что у него есть Каббала, или устный законъ, даже и малѣйшаго признака котораго не находится въ законѣ писанномъ, и такимъ образомъ онъ научилъ многому, что не содержится въ писанномъ законѣ, какъ объ этомъ и упоминаютъ въ разныхъ мѣстахъ наши мудрецы...Итакъ, онъ ввелъ толкованія по благоусмотрѣнію, и въ его власти было облегчать или усиливать и, наконецъ, что-бы ни вздумалось ему, прибавлять или отнимать у писаннаго закона, учить толкованіямъ, какихъ тѣ учителя, которымъ дорога истина, никоимъ образомъ не могли предложить и одобрить своимъ сужденіемъ. Однако весьма многіе изъ его современниковъ приняли его

вѣстип «Симеонъ выставляется главою раввинистической школы, т. е. фарисеевъ. и что, слѣдовательно, онъ не имѣеть ничего общаго съ ессеями», Гфрэреръ считаетъ однако это обстоятельство безразличнымъ для его цѣли и признаетъ предлагаемое преданіе «важнымъ потому, что оно свидѣтельствуетъ-де о раннемъ влияніи александрійской теософіи на палестинское ученіе». Къ этому приводитъ его то предположеніе, что «тѣ *interpretamenta*, о которыхъ ничего не знаетъ писанный законъ, едва-ли могли быть чѣмъ-либо инымъ, какъ аллегоріями во вкусъ египетскихъ іудеевъ»¹⁾).

Напрасно однако Гфрэреръ приписываетъ означенному свидѣтельству карайтскаго писателя какую-то особенную важность при рѣшеніи разсматриваемаго нами вопроса о возможности связи ессенизма съ египетско-александрійской философійю. Разсказъ этотъ, не смотря на увѣреніе Гфрэрера, нисколько не относится къ дѣлу, такъ какъ во-первыхъ, объ ессеяхъ въ немъ не говорится ни слова, а разсказывается только, повидимому, о началѣ раввинистической школы фарисеевъ; во-вторыхъ, содержаніе его относится ко времени Іоанна Гиркана, слѣдовательно,—къ тому времени, когда секта ессеевъ, какъ увѣрлетъ въ другомъ мѣстѣ самъ Гфрэреръ, относящій происхожденіе есеейства въ Палестинѣ ко времени Манкавея Іонаана (170 г. до Р. Х.)²⁾, уже давно существовала, но, очевидно, слѣдствіе не могло произойти ранѣе своей причины. Въ-третьихъ, самое содержаніе разсказа, принадлежащаго карею, представляется до того невѣроятнымъ и несообразнымъ съ истиннымъ положеніемъ дѣла, что рѣшительно подрываетъ всякую вѣру въ его достовѣрность: мы уже не говоримъ о томъ, что поголовное избіеніе фарисеевъ—фактъ самъ по себѣ рѣшительно невѣроятный уже въ виду одного того авторитета, какимъ пользовались фарисеи у народа³⁾, но самая сущность разсказа, поставляющаго главу фарисеевъ въ ближайшую связь съ Египтомъ, т. е. именно утвер-

сторону, такъ какъ онъ приписалъ это дѣло величайшему во Израилѣ мужу, утверждая, что это есть преданіе Моисея, [полученное имъ] на Синаѣ⁴⁾.

1) Г ф р э р е р ь. Op. cit. Th. II, s. 349—350.

2) Г ф р э р е р ь. Op. cit. Th. II, s. 347—348.

3) Іосифъ, разсказывая о столкновеніи Гиркана съ фарисеями, тутъ-же замѣчаетъ: „фарисеи находились въ такомъ уваженіи у народа, что хотя-бы они говорили что-либо противъ царя или первосвященника, немедленно имъ въ томъ вѣрили“. [Ant. jud. XIII, 10. 5]. Судя по этому, народъ былъ слишкомъ привязанъ къ доктринамъ и обычаямъ фарисейскимъ, что-бы Гирканъ могъ безнаказанно оскорблять его чувства, не вызывая народнаго возстанія.

жденіе того положенія, что фарисейская доктрина развилась подъ влияніемъ египетской теологіи, совершенно не согласуется съ дѣйствительностью, такъ какъ самъ Гфрэреръ нисколько не сомнѣвается въ томъ, что «фарисеи и саддукеи суть чисто палестинскія общества»¹⁾. Всѣ эти данныя показываютъ, что не только далеко не безразлично то, что въ приведенномъ свидѣтельствѣ ничего не говорится объ ессеяхъ, какъ это угодно утверждать Гфрэреру, но что и вообще едва-ли можно что-либо основывать на столь ненадежномъ и подозрительномъ свидѣтельствѣ, заключающемъ въ себѣ завѣдомую и умышленную ложь, происхождение которой столь естественно въ устахъ кареевъ, рѣшительно отвергавшихъ устный законъ, которому фарисеи, наоборотъ, приписывали гораздо большее значеніе, чѣмъ закону писанному. Естественно, что кареи. всячески стараясь унижить противорѣчащее ихъ взглядамъ ученіе фарисеевъ, произвольно комментировали рассказъ Юсифа объ отношеніи Гиркана къ фарисеямъ и затѣмъ охотно повторяли созданную ихъ фантазіей невѣроятную легенду о томъ, яко-бы Гирканъ избилъ всѣхъ фарисеевъ и яко-бы фарисейская доктрина получила свое начало въ «нечестивомъ и презрѣнномъ» Египтѣ.

Что касается другихъ свидѣтельствъ, заимствованныхъ Гфрэреромъ изъ талмудическихъ рассказовъ, то одно изъ нихъ состоитъ въ слѣдующемъ: «Cum principes familiae Hasmonaeorum inter se (de dominatu) contenderent, цитируетъ Гфрэреръ рассказъ талмуда²⁾, erat Hircanus foris, Aristobulus intra. Solebant quotidie in corbe demittere denaros. atque agnos referre, quibus ad celebrandum endelechismum opus fuit. Forte erat ibi senex quidam sapientiae jonicae gnarus, qui insusurrat graece in hanc sententiam: «quamdiu istos sua sacra peragere concedetis, non venient in vestram potestatem». Ergo cum postero die denaros in corbe demitterent, in eorum locum repositus est porcus, qui, cum ad medium murum fuisset evectus, unguis eidem infixit, ex qua re tota iudaica regio, per universa, quaeque patet quadringenta milliaria contremuit. Tum dixerunt (Rabbini): execrabilis esto, quisquis nutrit porcos, execrabilis item esto, quisquis filium suum edocet sapientiam graecam»³⁾. «Можно думать объ этомъ рассказѣ какъ

1) Г ф р э р е р ь. Op. cit. Th. II, s. 348.

2) Трактаты: Baba kamma, fol. 82; Menachoth, fol. 64 и Sotah, fol. 49.

3) „Когда князья въ дома Асмонеевъ враждовали между собою изъ-за господства, Гирканъ былъ внѣ [крѣпости], Аристовулъ внутри. [Осажденные]

угодно, добавляетъ отъ себя Гфререръ, но все-же онъ долженъ содержать зерно истины, именно (какъ ему кажется) онъ, по-видимому, доказываетъ, что во времена Гиркана и Аристовула была известна въ Палестинѣ нѣкоторая греческая философія и что она уже издавна была презираема¹⁾. Другое мѣсто талмуда²⁾ прямо запрещаетъ заниматься греческой мудростью на томъ основаніи, что, согласно словамъ писанія, книга закона не должна «отходить отъ устъ» іудея и что «пучаться въ ней онъ долженъ день и ночь»³⁾; слѣдовательно, ни одна минута не можетъ быть удѣлена на изученіе греческой мудрости. Такъ какъ подъ этой «sapientia jonica», или «граеса», по предположенію Гфререра, нельзя разумѣть ни ученія греческихъ философовъ, ни греческаго языка, а скорѣе всего—александрійскій способъ толкованія, или искусство аллегорій⁴⁾, то онъ считаетъ себя въ правѣ сдѣлать тотъ выводъ, что египетско-александрійская теософія вообще находила себѣ доступъ среди палестинцевъ, а если такъ, заключаетъ онъ свои разсужденія, то почему-бы послѣ этого и есеейская секта не могла возникнуть изъ совершенно сходнаго съ ней египетскаго общества «ерапевтовъ»⁵⁾?

Также и эти приведенныя Гфререромъ свидѣтельства, по нашему мнѣнію, вовсе не доказываютъ того, что хотѣлъ доказать этотъ ученый;

обыкновенно каждый день спускали въ корзины динаріи и получали взаменъ ихъ ягнятъ, въ которыхъ они нуждались для постоянного жертвоприношенія. Случайно былъ тамъ нѣкоторый старикъ, знакомый съ эллинскою мудростью, который по гречески навелъ (осаждающихъ) на слѣдующую мысль: „пока вы дадите имъ возможность совершать эти ихъ жертвы, они не подпадутъ подъ вашу власть“. Поэтому, когда на слѣдующій день спустили въ корзины динаріи, то на ихъ мѣсто положена была свинья, которая, будучи втащена на средину стѣны, утвердилась на ней своими копытами, вслѣдствіе чего вся іудейская страна, на протяженіи четырехсотъ миль вокругъ затрепетала. Тогда раввины изрекли: да будетъ проклятъ каждый, кто выкармливаетъ свиней; да будетъ проклятъ также и тотъ, кто сына своего научитъ греческой мудрости“.

1) Г ф р э р е р ъ. Op. cit. Th. II, s. 350—351.

2) Menachoth, fol. 99 [см. у Гфререра, op. cit. s. 351]. „Dumae filius, qui ex sorore R. Ismaëlis genitus erat, quaesivit ex hoc suo avunculo: Num mihi, qui legem sacram universam addidici, fas est studere sapientiae jonicae? Tum inculcavit ei avunculus dictum: „Ne discedito liber iste legis ex ore tuo, sed meditaaberis de eo interdiu ac noctu. Jam reputa, quaeso tecum, quae sit illa hora, quae nec ad diem, nec ad noctem pertinet, atque hac disce sapientiam graecam“. [Ср. Talm. jer. Peach. c. I].

3) Ис. Нав. I, 8.

4) Это мнѣніе Гфререръ основываетъ на авторитетѣ Маймонида: „quod dicunt sapientiam graecam, sunt ἀλλυγοῖαι in lingua, quae declinant a via recta“.

5) Г ф р э р е р ъ. Op. cit. s. 352.

они, бесспорно, свидѣтельствуютъ о томъ, что во время Гиркана и Аристовула—слѣдовательно, въ то время, когда орденъ ессеевъ уже существовалъ—вліяніе эллинизма сказывалось въ Палестинѣ весьма замѣтнымъ образомъ, и въ несомнѣнности этого факта мы можемъ еще болѣе убѣдиться изъ разсказа книгъ Маккавейскихъ, но что-бы этотъ эллинизмъ распространился именно изъ Египта и что-бы онъ состоялъ ни въ чемъ иномъ, какъ именно въ александрійскомъ аллегоризмѣ, для этого Гфрэреръ не привелъ еще вполне достаточныхъ данныхъ. Правда, свое мнѣніе о томъ, что собственно нужно разумѣть подѣ «греческою мудростью», Гфрэреръ подкрѣпляетъ сужденіемъ объ этомъ предметѣ ученаго раввина Маймонида, но пониманіе Маймонида, равно какъ и вообще позднѣйшихъ талмудистовъ, не можетъ еще свидѣтельствовать о томъ, что и палестинскіе іудеи II-го вѣка до Р. Х. съ именемъ «греческая мудрость» соединили понятіе именно объ александрійскомъ аллегоризмѣ, и это тѣмъ болѣе сомнительно, что смыслъ приведеннаго разсказа совершенно не благоприятствуетъ такому пониманію. Кромѣ этого нужно замѣтить, что означенное запрещеніе изучать греческую мудрость, согласно приведенному свидѣтельству, относится только лишь ко времени Гиркана и Аристовула; отсюда слѣдуетъ, что раньше, когда этого запрещенія еще не существовало, ессеямъ незачѣмъ было и составлять особую замкнутую секту и хранить свои ученія въ тайнѣ изъ мнимой боязни раввинистической школы, какъ предполагаетъ Гфрэреръ¹⁾). Такимъ образомъ самое возникновеніе секты ессеевъ оказывается у Гфрэрера совершенно необоснованнымъ.

Остается такимъ образомъ одно теоретическое соображеніе Гфрэрера о возможности перенесенія мистики изъ Египта въ Палестину, благодаря дѣятельнымъ сношеніямъ, существовавшимъ между этими странами. Однако этому соображенію Гфрэрера можно противопоставить другія соображенія совершенно противоположнаго характера, и на первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить собственное замѣчаніе Гфрэрера (высказанное имъ въ одномъ изъ цитованныхъ нами выше сочиненій его), въ которомъ онъ констатируетъ столь сильную отчужденность египетскихъ іудеевъ отъ своей метрополиса—Палестины, что для нихъ даже еврейскій языкъ сдѣлался чужимъ, такъ что самые видные представители александрійской учености, какъ Филонъ, ничего не понимали по

1) Г Ф Р Э Р Е Р Ъ. Op. cit. II, s. 352.

еврейски¹⁾). Подобный фактъ говорить далеко не въ пользу существованія живыхъ сношеній, и въ особенности не въ пользу дѣятельнаго обмѣна умственнаго богатства между египетскими и палестинскими іудеями. а онъ былъ-бы совершенно не мыслимъ, если-бы и на самомъ дѣлѣ послѣдніе подчинились даже религіозному міросозерцанію первыхъ, какъ допускаетъ это Гфрэреръ. Если такая отчужденность отъ бывшей своей метрополи замѣчается среди египетскихъ іудеевъ, которые во всякомъ случаѣ не могли порвать всякой связи съ своимъ отечествомъ, будучи обязаны посылать дань въ пользу храма іерусалимскаго и священниковъ, какъ свидѣтельствуеть Іосифъ Флавій²⁾ и Филонъ³⁾, и совершая даже по временамъ путешествія на праздники въ Іерусалимъ, то тѣмъ болѣе палестинскіе іудеи не имѣли никакой нужды подчиняться вліянію іудеевъ египетскихъ. Мало этого: они должны были старательно избѣгать чего-либо подобнаго согласно своимъ убѣжденіямъ и взглядамъ на Египетъ и все, происходящее изъ Египта. И въ особенности въ религіозномъ отношеніи не мыслима была зависимость Палестины отъ Египта, такъ какъ не только палестинскіе іудеи относились къ Египту и ко всему, происходящему оттуда, крайне подозрительно, считая Египетъ землею проклятiя⁴⁾, но, что замѣчательно, и сами египетскіе іудеи вполне сознавали превосходство Палестины. Краснорѣчивымъ выразителемъ подобнаго взгляда является александрійскій іудей Филонъ, который не обинуясь считаетъ Египетъ образомъ чувственности, въ узахъ которой томится несовершенная душа; напротивъ Ханаанъ, или Палестину, онъ считаетъ образомъ небеснаго жилища, къ которому духъ долженъ стремиться⁵⁾. Послѣ этого отзыва можно судить о томъ, съ какимъ омерзеніемъ должны были смотрѣть на все египетское іудеи палестинскіе! И дѣйствительно, талмудическія свидѣтельства говорятъ намъ, что тотъ день (8-го Тебетъ), когда былъ совершенъ въ Александріи переводъ священныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ на греческій языкъ, былъ объявленъ палестинскими раввинами днемъ національнаго несчастія,—подобнымъ тому дню, въ который былъ воздвигнутъ въ пустынѣ въ качествѣ бога

1) Г Ф Р Э Р Е Р Ъ. Allgem. Kirchengeschichte. Bd. I, s. 53.

2) Antiqu. jud. XIV, 7. 2.

3) De legat. ad Cajum. p. 1023.

4) Г Ф Р Э Р Е Р Ъ. Philo und die alex. Theosophie. Th. II, s. 342.

5) См. Г Ф Р Э Р Е Р Ъ. Allgem. Kirchengesch. V. I, s. 60. Ср. также Христ. Чт. 1885, № 9—10, статья подъ заглавіемъ: „Приготовленіе къ евангелію“.

золотой телець¹⁾); а исторія говорить намъ, что палестинскіе іудеи въ умственномъ отношеніи нисколько не находились въ зависимости отъ іудеевъ египетскихъ. Такъ напр., іудео-александрійскіе писатели: псевдо-Аристей, Аристовуль и даже Фллонъ, творенія которыхъ были очень знакомы отцамъ церкви, тѣмъ не менѣе въ теченіе вѣковъ оставались неизвѣстными ихъ единовѣрцамъ²⁾. «Неоспоримый фактъ, говоритъ Никола, что палестинскіе іудеи не имѣли съ своими александрійскими единовѣрцами такихъ-же сношеній, какъ съ единовѣрцами Вавилоніи. Между знаменитыми мужами, которые учили въ Іерусалимѣ и которыхъ имена упоминаются въ іудейскихъ преданіяхъ, есть много такихъ, которые родились на берегахъ Евфрата; но не упоминается ни объ одномъ учителѣ изъ Александріи, который-бы училъ въ святомъ городѣ. Талмудъ не считаетъ Египеть въ числѣ странъ, въ которыхъ процвѣтало іудейство... Александрійскіе іудеи, продолжаетъ тотъ-же ученый, образовали какъ-бы маленькій изолированный мірокъ, который легко могъ подчиниться вліянію метрополи, а самъ не чувствовалъ никакой нужды дѣйствовать на нее³⁾».

Наконецъ, помимо историческихъ данныхъ, также и хронологическія не дозволяютъ поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ іудео-александрійской философіи. «Конечно, не филонизмъ произвелъ ессеиство, болѣе древнее, чѣмъ онъ, скажемъ мы словами Никола; если-же хотять видѣть его въ александрійской философіи, предшествовавшей Филону, то не окажется надлежащаго отношенія между причиною и дѣйствіемъ: въ сектѣ ессеевъ есть масса элементовъ, рѣшительно неизвѣстныхъ Премудрому и Аристовулу⁴⁾. Подобно этому также и Целлеръ, тщательно разсмотрѣвъ дошедшія до насъ произведенія александрійцевъ, приходитъ къ тому выводу, что до Филона не существовало александрійской философіи въ собственномъ смыслѣ этого слова⁵⁾, и что даже у Аристовула, который считается самымъ значительнымъ представителемъ египетскаго александринизма вто-

1) Sopherim, I, 7. Ср. Гретцъ. *Gesch. der Juden*. Bd. III, s. 42. Преданіе іудейское говоритъ даже, что въ этотъ день установленъ былъ на будущее время строгій постъ.

2) См. Никола. *Des doctrines relig. des Juifs*. p. 206.

3) Никола. *Op. cit.* s. 205—207.

4) Никола. *Ibid.* s. 97.

5) Целлеръ. *Die Philos. der Griechen*. Bd. III, Abth. II, s. 253 и слѣд. 340—341 и сл.

раго дохристiанскаго вѣка¹⁾ (вопреки мнѣнiю Гфрэрера, Дәне и Герцфельда, берушихъ своей исходной точкой при сужденiи объ александрийской философи до Филона сочиненiя самого Филона). «нельзя найти никакого достовѣрнаго слѣда тѣхъ вполне отличительныхъ ученiй Филона, благодаря которымъ онъ получилъ значенiе въ исторiи философи»²⁾). Такимъ образомъ нельзя съ полною достовѣрностью установить тотъ фактъ, что-бы еще въ началѣ II-го вѣка до Р. Х., т. е. до возникновенiя ессенизма, александрийскiя доктрины получили такое развитiе и распространенiе, что-бы онѣ могли повлiять на иудеевъ и вызвать среди нихъ общество, подобное ессейскому. И тѣмъ болѣе невѣроятно такое предположенiе, если стать на точку зрѣнiя Гфрэрера, Мангольда и др., утверждающихъ, что ессени прежде всего усвоили у александрийцевъ ихъ дуалистическое мировоззрѣнiе, а изъ этого дуализма, положеннаго-де въ основу ихъ общества, развились потомъ все религiозныя и социальныя учрежденiя секты³⁾: такого философскаго дуализма, какой предполагаютъ означенныя защитники александрийской теорiи, въ то время еще не выработала въ себѣ и сама александрийская философи, находившаяся въ то время еще въ периодѣ своего первоначальнаго развитiя⁴⁾). Кромѣ этого Целлеръ обращаетъ еще вниманiе и на другую сторону дѣла: «иудейскiй александринизмъ.

1) Онъ жилъ при Птоломѣ Филометорѣ (181—145 г. до Р. Х.).

2) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. V. III. Abth. II. s. 224. По 2 изд.

3) Мангольдъ. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. s. 53.

4) Достойно замѣчанiя, что даже въ Книгѣ Премудрости Соломона—одномъ изъ значительныхъ произведенiй александрийской философи, относимомъ обычно къ I-ой половинѣ послѣдняго до-христiанскаго вѣка,—нельзя еще найти всѣхъ основныхъ и характерныхъ чертъ иудео-александрийской философи. „Самъ Дәне, который такъ усиленно и напряженно старается доказать, что иудео-александрийскiй писатель этой книги былъ „хорошо знакомъ и глубоко сродненъ съ духомъ иудейскаго александринизма“, замѣчаетъ въ своемъ изслѣдованiи проф. Поспѣховъ, сознается, что основной характеръ и направленiе религiозно-философской мысли иудейскаго александринизма выражается въ книгѣ Премудрости такъ неопредѣленно и неполно, что если-бы мы не имѣли никакихъ другихъ письменныхъ памятниковъ иудео-александрийской философи, и особенно сочиненiй Филона, то при одной книгѣ Премудрости „оставались-бы въ совершенномъ невѣдѣнiи о самыхъ основныхъ принципахъ этой философи, которые, естественно, обнимаютъ въ себѣ все частныя, отдѣльныя положенiя ея и объясняютъ настоящiй ихъ смыслъ“, такъ какъ „и о самомъ коренномъ принципѣ этой философи, который прямо или косвенно выражается во всѣхъ отдѣльныхъ направленiяхъ философствующей мысли александрийскихъ иудеевъ, во всей этой книгѣ не сказано ни одного яснаго философскаго слова“. (Поспѣховъ. Книга Премудрости Соломона. стр. 378).

говорить онъ, въ отличіе отъ ессенизма, имѣеть совершенно теоретическое направленіе; практическихъ вопросовъ, которые опредѣляли-бы его отношеніе къ ортодоксальному іудейству (напр., о допущеніи кровавыхъ жертвъ, объ очищеніяхъ и пр.) въ немъ вовсе не поднимается, и даже самъ Филонъ вовсе не касается ихъ. Въ то время, на которое падаетъ происхожденіе ессейской секты, продолжаетъ онъ, платоно-пифагорейское умозрѣніе далеко еще не было такъ широко распространено у александрійскихъ іудеевъ, что-бы изъ него могла выйти рѣшительная причина къ образованію этой секты»¹⁾). Прибавимъ съ своей стороны, что поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ александрійской философіи тѣмъ болѣе неосновательно, что аскетическія общества вообще образуются не вслѣдствіе отвлеченныхъ религіозно-философскихъ взглядовъ, всегда слишкомъ слабыхъ для того, что-бы долгое время опредѣлять собою дѣйствительную жизнь значительнаго числа людей (а такъ какъ есен при безбрачной жизни существовали болѣе двухсотъ лѣтъ, то нужно было-бы предполагать постоянное и непрерывное воздѣйствіе на іудеевъ однихъ и тѣхъ-же философскихъ доктринъ), а вслѣдствіе религіозной потребности духа и подъ вліяніемъ какихъ-либо особенныхъ историческихъ обстоятельствъ. Многозначительнымъ подтвержденіемъ этого положенія можетъ служить тотъ фактъ, что ни александрійская философія, ни неопифагорейство, ни даже неоплатонизмъ, во все время своего существованія не создали подобныхъ аскетическихъ обществъ; а нагляднымъ примѣромъ можетъ служить Филонъ, этотъ самый видный представитель религіозной александрійской философіи, впервые облекшій ее въ строгую систему и метафизически обосновавшій ее,—который не только не былъ основателемъ какого-либо аскетическаго общества, но не былъ даже и его членомъ²⁾).

¹⁾ Целлеръ. *Ibid.* Bd. III, Abth. II, s. 334.

²⁾ Въ сочиненіяхъ Филона мы находимъ откровенное признаніе этого іудейскаго философа относительно неудачныхъ попытокъ его вести болѣе совершенную жизнь, чѣмъ окружающіе. „Часто я оставлялъ родныхъ, друзей и отечество, говорить онъ, и удалялся въ пустыню, что-бы возвыситься къ достойнымъ созерцаніямъ, но ничего не достигалъ тѣмъ; напротивъ, мой духъ, или подъ вліяніемъ разсѣянія, или подъ гнетомъ нечистыхъ впечатлѣній, обращался на противоположные пути. А иногда я нахожу себя одинокимъ въ своей душѣ, среди множества тысячъ, когда Богъ уничтожаетъ мятежь въ душѣ, и Онъ поучаетъ меня такимъ образомъ, что не различіе мѣстъ производитъ дурное или худое, но во власти Бога—направить корабль души, куда Онъ хочетъ“. [*Leg. allegor.* I, 11. § 21].

Итакъ, нельзя поставлять происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ александрійской философіи и представлять дѣло такимъ образомъ, будто-бы ессенизмъ былъ ничѣмъ инымъ, какъ только «попыткой ревностныхъ приверженцевъ этой философіи (въ подражаніе еераневтамъ) на практикѣ осуществить дуалистическіе принципы іудейскаго александринизма», какъ утверждаетъ это Мангольдъ, а равно также и другіе защитники рассмотрѣнной нами теоріи ¹⁾.



1) Изъ разнообразныхъ варіацій теоріи, выводившей ессенизмъ изъ египетскаго александринизма, выдѣляется нѣкоторыми своими особенностями мнѣнію Герцфельда, сущность котораго состоитъ въ слѣдующемъ: по Герцфельду, орденъ ессеевъ былъ основанъ около 220 г. до Р. Х. какимъ-либо іудеемъ, который, переселившись изъ Іудеи въ Александрію, познакомился тамъ съ аллегорическимъ толкованіемъ александрійцами Библии, съ нѣкоторыми обычаями и учрежденіями египетскихъ жрецовъ, съ ученіемъ греческихъ философовъ и въ особенности съ сочиненіями древне-пифагорейской школы, и затѣмъ, обогащенный этими разнообразными знаніями, задумалъ изъ своихъ единоплеменниковъ создать аскетическое общество, основанное на принципахъ александрійской и пифагорейской философіи. Для осуществленія своего плана онъ возвратился на свою родину, въ Палестину, «гдѣ назорей и нѣкоторые приверженцы фарисейскаго направленія уже практиковали усиленный аскетизмъ», и тамъ плодомъ его стремленій былъ орденъ ессеевъ, въ которомъ «совершенно оригинально соединились крайнія фарисейскія и александрійскія воззрѣнія съ пифагорействомъ и нѣкоторыми обрядами египетскихъ жрецовъ» (Герцфельдъ. *Geschichte des Volkes Israëli*, сокращ. изд., Leipzig, 1870. в. 406). Высказанное Герцфельдомъ мнѣніе о происхожденіи ессенизма представляетъ еще большія трудности, чѣмъ рассмотрѣнная нами гипотеза Гэррера, такъ какъ, во-первыхъ, оно приписываетъ образованіе ессейской секты вліянію одного человѣка, а не дѣлаю обществу еераневтовъ [которыхъ Герцфельдъ считаетъ потомками ессеевъ], что во всякомъ случаѣ представляется дѣломъ весьма сомнительнымъ; во-вторыхъ, оно вызываетъ недоумѣніе, почему этотъ неизвѣстный основатель ессейской секты не вздумалъ вербовать своихъ послѣдователей среди іудеевъ александрійскихъ, которые, повидимому, были болѣе подготовлены къ усвоенію иноземныхъ обычаевъ и воззрѣній, чѣмъ живущіе замкнутою жизнью, столь недоступные чуждому вліянію іудеи палестинскіе. (Ср. Грѣбневъ. *Philo und die alex. Theos. Th. II*, в. 343; въ-третьихъ, съ точки зрѣнія Герцфельда нельзя объяснить продолжительнаго, трехвѣковаго существованія ессейской секты, которая отрицала бракъ и обновлялась только случайными пришельцами, потому что въ такомъ случаѣ пришлось-бы допустить постоянное и могущественное вліяніе на палестинскихъ іудеевъ чуждыхъ имъ философскихъ идей, что невѣроятно; наконецъ въ-четвертыхъ, всѣ возраженія [и въ особенности касающіяся историческихъ и хронологическихъ данныхъ], высказанныя нами противъ гипотезы Гэррера, сохраняютъ свою полную силу также и по отношенію къ гипотезѣ Герцфельда.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Критическій разборъ мнѣній, поставляющихъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ языческихъ религіозныхъ системъ Востока.

До сихъ поръ мы имѣли дѣло съ мнѣніями тѣхъ ученыхъ, которые считаютъ ессенизмъ продуктомъ смѣшенія идей греческой философіи съ религіозными вѣрованіями іудеевъ. Однако далеко не всѣ ученые, утверждающіе иноземное происхожденіе ессенизма, согласны съ такимъ взглядомъ: находятся среди нихъ и такіе, которые рѣшительно отрицаютъ какую бы то ни было связь ессенизма съ греческой философіей, а поставляютъ его происхожденіе въ зависимость отъ языческихъ религій Востока—парсизма и буддизма, и ихъ вліяніемъ желаютъ объяснить происхожденіе въ ессенизмѣ тѣхъ особенностей, какія отличаютъ его отъ традиціоннаго іудейства. Однимъ изъ первыхъ изслѣдователей, высказавшимъ мнѣніе, что ессен усвоили себѣ верхне-азиатскія и именно персидскія ученія, былъ Крейцеръ¹⁾; затѣмъ также Креднеръ²⁾, Неандеръ³⁾, Клеменсъ⁴⁾, Ляйтфутъ⁵⁾, допускали присутствіе въ ессенизмѣ нѣкоторыхъ халдейскихъ элементовъ, но всѣ эти ученые, можно сказать, только между прочимъ упоминали о возможности вліянія на ессенизмъ со стороны восточныхъ религій, не

¹⁾ Крейцеръ. *Symbolic*. Bd. IV, s. 433 flg [1812].

²⁾ Креднеръ. *Ueber Essäer und Ebjoniten* въ журналѣ *Winer's Allgem. Zeitschrift für wissensch. Theologie*. I, s. 318 lg.

³⁾ Неандеръ. *Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche*. Bd. I, s. 49—62.

⁴⁾ Клеменсъ. См. *Zeitschrift für wissensch. Theologie*. 1869. s. 328—352.

⁵⁾ Ляйтфутъ. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. p. 385—387.

придавая этому влиянію слишкомъ большаго значенія и не распространяя его на все частности. Только Гильгенфельдъ, принявши подъ свою защиту это мнѣніе, сдѣлалъ попытку болѣе обстоятельно и подробно обосновать его и вообще придать ему видъ научной гипотезы, а потому при разсмотрѣніи этого мнѣнія мы будемъ имѣть въ виду главнымъ образомъ Гильгенфельда.

Первоначально Гильгенфельдъ высказалъ свой взглядъ на ессенизмъ въ изданномъ имъ въ 1857 году сочиненіи «Die jüdische Apokalyphtik», гдѣ онъ со всею убѣдительною доказывалъ, что ессенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ религиозно-нравственнымъ стремленіямъ послѣдннаго іудейства, и что ессени представляли изъ себя только школу апокалиптиковъ, которые посредствомъ аскетизма думали сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію высшихъ откровеній¹⁾. Но впоследствии Гильгенфельдъ оставляетъ уже эту точку зрѣнія и въ дальнѣйшихъ своихъ статьяхъ объ ессенизмѣ, помѣщенныхъ въ издаваемомъ имъ научно-богословскомъ журналѣ²⁾, пытается доказать, что въ ессенизмѣ нужно видѣть «оплодотвореніе іудейства религіею Востока»³⁾. Обстоятельнѣе всего Гильгенфельдъ излагаетъ это мнѣніе въ *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* за 1867 г., гдѣ онъ заявляетъ: «мои изслѣдованія привели меня къ тому убѣжденію, что въ ессенизмѣ сказывается значительное влияние на іудейство парсизма и его родственной іудейскому пророчеству магіи, — даже влияние буддизма». Гильгенфельдъ однако не представляетъ никакихъ историческихъ свидѣтельствъ въ подтвержденіе своего мнѣнія, а только вскользь упомянувъ о томъ, что посредниками предполагаемаго имъ влияния на іудейство со стороны парсизма могли быть именно вавилонскіе іудеи, названный ученый, слѣдуя обычному приему всехъ другихъ изслѣдователей, утверждающихъ иноземное происхожденіе ессенизма, приводитъ въ защиту своего мнѣнія пятнадцать пунктовъ сходства, усматриваемаго имъ между ессенизмомъ и парсизмомъ.

Вотъ эти пункты: 1. маги религіи Ормузда, говоритъ онъ, были предсказателями, провозвѣстниками будущаго; также и ессени прежде всего выступаютъ предъ нами (еще въ 106 г. до Р. X)

1) Съ этимъ мнѣніемъ мы обстоятельно познакомимся далѣе, при изложеніи теорій, выводящихъ ессенизмъ изъ іудейства.

2) *Zeitschrift für wissensch. Theologie*. III, 1860, s. 358 flg. X, 1867, s. 97 flg. XI, 1868, s. 343 flg. XIV, 1871, s. 50 flg. и др.

3) *Zeitschrift*. 1867, s.97.

въ качествѣ учителей предсказанія—«*τοῦ προλέγειν τὰ μέλλοντα*». 2, Ессей раздѣлялся на три класса: новицiевъ перваго года искуса, новицiевъ двухъ слѣдующихъ годовъ искуса и дѣйствительныхъ членовъ ордена; также и маги дѣлились на три класса: гербедовъ (учениковъ), мобедовъ (учителей) и дестуръ-мобедовъ (совершенныхъ учителей, или жрецовъ)¹⁾. 3, Ессейскіе новици получали топоръ (*ἀξινάριον*), передникъ и бѣлую одежду. Этотъ топоръ, по догадкѣ Гильгенфельда, былъ ручнымъ орудіемъ маговъ, а о подобномъ-же употребленіи топора (объ аксиномантии) у персидскихъ маговъ свидѣтельствуетъ Плиній²⁾; точно также и передникъ (*περίζωμα*), полагаетъ Гильгенфельдъ, есть, безъ сомнѣнія, священный поясъ (*kuṣti*) служителей Ормузда. Бѣлая одежда, особенно въ виду упоминанія Іосифа³⁾ о «священныхъ одеждахъ», снимаемыхъ ессеями предъ отправленіемъ на работу, есть персидскій «садеръ»⁴⁾, который, подобно упоминаемому у Филона «*ἔξωμίδες ἐβάτελες*»⁵⁾, былъ безъ рукавовъ. 4, Священныя омовенія, къ которымъ были допускаемы уже новици высшей степени, весьма согласуются съ тѣмъ уваженіемъ къ водѣ, какое замѣчается въ религіи Ормузда, а въ особенности съ 29-ти дневнымъ очищеніемъ водою при магическомъ освященіи. 5, Ессей торжественной клятвой при вступленіи въ орденъ обязывались всегда говорить истину и никогда боѣе не употреблять клятвы; подобныя-же требованія предъявлялись и къ служителямъ Ормузда⁶⁾. 6, Особенность образа жизни ессеевъ состояла въ отверженіи собственности и въ общеніи имуществъ; также и о магахъ рассказываетъ Діогенъ Лаэртій⁷⁾, что они отказывались отъ всякихъ украшеній и драгоценностей—«*προκοσμήματα τε καὶ χρυσοφορίας ἀπαγορεύουσιν*». 7, Ессей жили, по крайней мѣрѣ со времени Филона, Іосифа и Плинія, въ особыхъ поселеніяхъ; подобнымъ образомъ жили и маги. 8, Ессейскія трапезы своею серьезностью и важностью, а также своей предварительной молитвой, могутъ напоминать персидскія трапезы, которыя также открывались моли-

¹⁾ S P I E G E L. Avesta. Bd. II, s. XV, XXIV.

²⁾ Histor. Natur. Lib. XXXVI, cap. 19; 34.

³⁾ Bell. jud. II, 8. 5.

⁴⁾ Садеръ—это низкая короткая одежда изъ хлопчатой бумаги, льна или шелка.

⁵⁾ Ρηγίο apud Euseb. Praepar. evang. Lib. VIII, cap. 11.

⁶⁾ S P I E G E L. Avesta. Bd. II, s. LV.

⁷⁾ D I O G. L A E R T. Prooem. VI.

твою и совершались въ полномъ молчаніи, безъ всякихъ разговоровъ. 9, Воздержаніе ессеевъ отъ кровавыхъ жертвъ имѣеть также для себя примѣръ уже и у персовъ. 10. Если къ тайному ессейскому ученію относились, между прочимъ, имена ангеловъ, то въ этомъ случаѣ вполнѣ можно думать объ амшаспандахъ и изедахъ Ормуздовой религіи. 11, Почитаніе, оказываемое ессеями солнцу, къ которому они при утренней молитвѣ обращались съ особеннымъ усердіемъ и, «подобно молящимъ», скрывали предъ его лучами все нечистое и недостойное, оказывается чисто персидскимъ. 12, Вѣра ессеевъ въ судьбу также имѣеть свою аналогію, въ ученіи персидской религіи о нормальной смѣнѣ періодовъ, вѣковъ и тысячелѣтій, въ которые должна происходить до окончательнаго рѣшенія борьба добра и зла. 13, Ученіе ессеевъ о происхожденіи душъ и ниспаденіи ихъ въ тѣла, а также эсхатологическія воззрѣнія ессеевъ (не смотря на то, что Иосифъ намѣренно все это эллинизировалъ) вполнѣ согласны съ ученіемъ персидской религіи объ этомъ предметѣ¹⁾, и едва-ли можно сомнѣваться, прибавляетъ еще Гильгенфельдъ, что ессеи заимствовали-де у персовъ также и ученіе о воскресеніи, составляющее отличительную принадлежность Ормуздовой религіи. 14, Ессеи, подобно персидскимъ магамъ, являются также въ своемъ родѣ іудейскими магами, такъ какъ они, по разсказу Иосифа²⁾, преимущественно занимались изученіемъ писаній древнихъ мужей главнымъ образомъ съ цѣлью найти въ нихъ, что именно полезно для тѣла и души, а также изучали свойства корнейвъ и камней для врачеванія болѣзней. 15, Накопецъ, заключаетъ Гильгенфельдъ, двойная форма самого имени ессеевъ— *ἑσσαιῶν, ἑσσηνοί* (арам. *ἶשׂן*) и *ἑσσηνοί* (евр. *עֲשֵׂי*)—обозначаетъ ихъ преимущественно какъ «пророковъ» и вполнѣ подтверждаетъ ихъ происхожденіе отъ предсказателей—маговъ³⁾.

Изъ представленнаго перечня аналогій, проводимыхъ Гильгенфельдомъ между ессенизмомъ и парсизмомъ, легко видѣть, что здѣсь неоднократно повторяются тѣ-же самые пункты сходства, въ которыхъ, какъ мы указывали, нѣкоторые другіе изслѣдователи думали находить свидѣтельство въ пользу родства ессенизма съ грече-

1) Ср. ученіе персидской религіи о „свервахъ“. Spiegel. Avesta. Bd. III, s. 84.

2) Bell. jud. II, 8. 6.

3) Гильгенфельдъ. Der Essäismus und Jesus въ Zeitschrift für wissenschaft. Theologie. 1867, s. 99—103.

своей философией и которые были уже рассмотрены нами в своем мѣстѣ. Въ виду этого мы считаемъ излишнимъ подробно останавливаться на разборѣ всѣхъ этихъ аналогій, а ограничимся лишь краткими замѣчаниями о нихъ въ той мѣрѣ, насколько это требуется самимъ дѣломъ.

Уже одно то обстоятельство, что однѣ и тѣ-же аналогіи по произволу могутъ быть выставлены въ качествѣ опоръ для самыхъ противоположныхъ мнѣній и приводить къ самымъ различнымъ выводамъ, смотря по тому, какое мнѣніе въ данное время болѣе нравится тому или другому изслѣдователю, достаточно показываетъ, какъ слабы въ научномъ отношеніи должны быть тѣ гипотезы, которыя основываются исключительно на однѣхъ только аналогіяхъ, этихъ столь шаткихъ, ненадежныхъ и неустойчивыхъ опорахъ, которыя каждый можетъ подтасовывать и комбинировать, какъ ему угодно. Что-же касается собственно гипотезы Гильгенфельда, то хотя онъ и привелъ не малое число аналогій, но всѣ онѣ несколько не убѣдительны и не достаточны для того, что-бы на основаніи ихъ съ несомнѣнностью можно было поставятъ происхожденіе ессенизма въ зависимость отъ парсизма.

1. Такъ, въ претензіяхъ ессеевъ на пророческій даръ рѣшительно нѣтъ никакой нужды видѣть подражаніе персидскимъ магамъ, такъ какъ у самихъ іудеевъ, какъ мы уже говорили, пророчество имѣло весьма важное значеніе и получило у нихъ весьма большое развитіе. Тѣмъ болѣе странно слышать отъ Гильгенфельда о какомъ-либо заимствованіи со стороны ессеевъ въ этомъ случаѣ, когда онъ самъ, въ виду ессейскихъ предсказаній, хотѣлъ ранѣе видѣть въ орднѣ ессеевъ не что иное, какъ только подражаніе древнимъ пророческимъ обществамъ¹⁾.

2. Слѣдующая аналогія касательно дѣленія ессеевъ и маговъ на три класса вовсе не можетъ быть принята, какъ совершенно произвольная и не соответствующая истинному положенію дѣла. Хотя нельзя съ точностью опредѣлить, какъ именно распредѣлялись ессеи по своимъ классамъ, но во всякомъ случаѣ одно можетъ быть установлено съ полною несомнѣнностью, — это то, что ессеи, какъ ясно свидѣтельствуетъ Іосифъ²⁾, дѣлились не на три, какъ принимаетъ это въ угоду параллелизму Гильгенфельдъ, а на четыре класса (*eis moiras tetraparas*). Никто изъ изслѣ-

¹⁾ Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalypitik. s. 254, 258, 264, 271 и др.

²⁾ Bell. jud. II, 8. 10.

дователей не дѣлать ессеевъ на три класса, и самъ Гильгенфельдъ въ другихъ мѣстахъ, между прочимъ даже и въ настоящей, цитованной нами статьѣ, нѣсколькими строками ниже, опредѣленно выражается, повторяя слова Иосифа, что «есеем по продолжительности своего подвига (κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως) раздѣлялись именно на четыре класса»; если-же онъ, быть можетъ, хотѣлъ отбѣнить здѣсь различіе дѣйствительныхъ членовъ ордена отъ новиціевъ, то въ такомъ случаѣ нужно-бы скорѣе дѣлать ессеевъ не на три, а только на два класса. Наконецъ, и тѣ три класса ессеевъ, какіе указываетъ Гильгенфельдъ, не соотвѣтствуютъ вполнѣ тремъ классамъ маговъ, такъ какъ ессейскихъ новиціевъ второй степени уже никакъ нельзя приравнивать къ персидскимъ мобедамъ—учителямъ.

3. Далѣе, Гильгенфельдъ въ тѣхъ вещахъ, какія давались каждому новицію при его вступленіи въ ессейскій орденъ, усматриваетъ ближайшую связь съ принадлежностями персидскихъ маговъ. Но употребленіе ессеями топора для цѣлей магіи составляетъ чистое предположеніе самого Гильгенфельда,—предположеніе, которое не только не имѣетъ для себя никакого фактическаго основанія, но, напротивъ, даже противорѣчитъ собственному объясненію Иосифа, который даетъ точное указаніе того, какое назначеніе имѣло это орудіе¹⁾; при этомъ Иосифъ прямо называетъ его лопаткой, или заступомъ («σκαλῖς»), что вполнѣ можетъ быть приравняваемо къ лопаткѣ (πάσσαλος), упоминаемой во Второзак. XXIII, 14. Также и περίζωμα вовсе не есть поясъ, похожій на употребляемый въ Персіи, а скорѣе—передникъ, или панталоны (вообще, нижняя одежда), какъ это безспорно явствуетъ изъ Bell. jud. II. 8. 5 и 7; самъ Гильгенфельдъ впоследствии долженъ былъ сознаться, что «такъ какъ здѣсь говорится объ омовеніи, то должно думать, конечно, о нѣкотораго рода панталонахъ»²⁾. Такъ, или иначе, но какъ поясъ³⁾, такъ и панталоны, т. е, короткое нижнее платьѣ, простиравшееся только отъ бедръ до чреслъ⁴⁾, принадлежали

1) Bell. jud. II, 8. 9.

2) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1868. s. 347.

3) Исх. XXVIII, 40; XXXIX, 29.

4) „Miknasim“; см. Исх. XXVIII, 42; XXXIX, 28. Въ греческой Библии въ данномъ случаѣ употреблено выраженіе: περιζαλή; Иосифъ, описывая эту священническую одежду, употребляетъ для ея обозначенія терминъ: διάζωμα [Antiqu. jud. III, 7. 1], а Филовъ прямо называетъ ее: περίζωμα εἰς αἰδοσιν σκέπτου. [De monarchia. Т. II, p. 225].

именно къ іудейскимъ священническимъ одеждамъ. То-же самое нужно сказать и о бѣлой одеждѣ, которую употребляли ессеи: она была іудейской священнической одеждой¹⁾, и потому гораздо естественнѣе предположить, что ессеи, стремившіеся къ высшему благочестію и строгой левитской чистотѣ²⁾, подражали въ этомъ случаѣ скорѣе священникамъ своего народа, чѣмъ персидскимъ магамъ. Наконецъ, нельзя согласиться съ тѣмъ, что-бы ессеи въ своихъ одеждахъ подражали магамъ еще и потому, что къ священнымъ одеждамъ послѣднихъ, кромѣ садера и пояса (Kuṣṭi), принадлежалъ также и такъ называемый *пеномъ*. Пеномъ состоялъ изъ четырехугольнаго неширокаго куска матеріи, который какъ жрецами, такъ и мірянами прикрѣплялся къ устамъ во время молитвы, что-бы не осквернить дыханіемъ священнаго огня—этого представителя свѣта и божественной чистоты, по взгляду персовъ. Такъ какъ пеномъ составлялъ самую выдающуюся особенность въ одеждѣ персовъ и считался необходимою принадлежностью ихъ священныхъ одеждъ³⁾, то непонятно, почему-бы ессеи, если-бы они въ самомъ дѣлѣ заимствовали свои священныя одежды отъ персовъ, не позаимствовали также и пенама, тѣмъ болѣе, что, съ точки зрѣнія Гильгенфельда, они въ своихъ воззрѣніяхъ на солнце такъ сходились съ послѣдователями Ормуздовой религіи.

4. Далѣе, ничего не могутъ говорить въ пользу персидскаго происхожденія ессенизма также и священныя омовенія ессеевъ, такъ какъ этотъ родъ очищенія, основаніе для котораго было дано уже въ законѣ Моисеевомъ, былъ весьма распространенъ среди іудеевъ въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х.⁴⁾, что признаетъ и самъ Гильгенфельдъ⁵⁾. Съ другой стороны, персидскія очищенія представляли много отличнаго отъ очищеній ессеевскихъ. У персовъ средствами очищенія были именно: вода, земля и урина коровы или вола; при большихъ очищеніяхъ сначала все тѣло омывалось, затѣмъ вытиралось землею и, наконецъ, снова омы-

1) Исх. XXXIX, 27.

2) Въ этомъ, какъ увидимъ ниже, многіе изслѣдователи полагаютъ главную сущность ессенизма, напр. Грегъцъ, Юстъ, Ричль, Линсіусъ, Гаусратъ, отчасти и самъ Гильгенфельдъ въ „Die jüdische Apokalyphtik“.

3) Шпигельъ. Avesta. Bd. II, s. 48—49.

4) Свидѣтельства въ пользу этого мы уже приводили выше на стр. 191—192. Кромѣ указанного тамъ можно еще сослаться на Sienkewitz's Bibel-Lexicon. Bd. II, s. 185.

5) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyphtik. s. 268.

вазось водою. Важнѣйшимъ изъ обрядовъ очищенія былъ такъ называемый «барашномъ» (baraschnom), продолжавшійся девять ночей; для этой продолжительной церемоніи очищенія устроалось особое мѣсто, углубленное въ землѣ и раздѣлявшееся на нѣсколько отдѣловъ, служившихъ степенями постепеннаго очищенія; послѣдовательно проходя чрезъ эти отдѣлы очищенія въ продолженіе девяти ночей, очищаемый при чтеніи молитвъ и гимновъ многократно омывалъ все тѣло то тою, то другою очистительною жидкостью, то всѣми вмѣстѣ¹⁾). Ничего подобнаго у ессеевъ не было, и очистительнымъ средствомъ служила для нихъ единственно только холодная вода²⁾).

5 и 7. Такъ-же мало въ данномъ случаѣ имѣеть значенія и то, что ессеи, какъ и маги, имѣли свои особыя колоніи, и что тѣ и другіе требовали отъ желающихъ присоединиться къ нимъ извѣстной вступительной клятвы. Каковы-бы ни были причины отдѣленія ессеевъ отъ народнаго цѣлаго, однако несомнѣнно, что въ своемъ уединеніи они стремились вести вполне благочестивую жизнь и въ то-же время строго соблюдать всѣ предписанія закона касательно чистоты, почему они такъ тщательно и избѣгали всякаго малѣйшаго оскверненія. Уже по одному этому ессеи по необходимости должны были жить особыми поселеніями, гдѣ ничто не мѣшало-бы имъ предаваться избранному ими образу жизни. Отсюда-же, какъ и всякое отдѣлившееся общество, какъ всякая секта, и ессеи, прежде чѣмъ принять кого-либо въ свое общество «благочестивыхъ», требовали напередъ отъ желающаго вступить объта, или клятвы въ томъ, что онъ будетъ исполнять всѣ правила и обычаи общества. Такое требованіе вполне естественно въ такой замкнутой сектѣ, какою былъ ессенизмъ, и потому проводимая Гильгенфельдомъ параллель въ этомъ пунктѣ между ессеями и магами еще нисколько не доказываетъ ихъ взаимной зависимости другъ отъ друга. Вполнѣ естественно также и то, что ессеи, посвятившіе себя благочестивой жизни, требовали отъ членовъ своего ордена постоянной правдивости.

8. Нѣтъ нужды, далѣе, обращаться къ магамъ и для объясненія ессейскихъ общественныхъ трапезъ и соблюдаемыхъ при нихъ обычаевъ. Также и въ іудействѣ были въ большомъ распространеніи общественныя трапезы, общимъ образцомъ для кото-

1. Шпигель. Avesta. Bd. I, s. 160—162; Bd. II, s. LXXXVI.

2. Bell. jud. II, 8. 5.

рыхъ служила пасхальная трапеза, для вкушенія которой іудеи обычно соединялись группами не менѣ десяти человекъ¹⁾ и которая сопровождалась благословеніемъ вина и опрѣсноконъ и громкимъ пѣніемъ установленныхъ псалмовъ²⁾). Прежде всего священники, приходившіе поочередно на череду служенія въ Иерусалимъ—къ храму, живя далеко отъ своихъ семействъ, имѣли общіе столы. Достоинство сотрапезниковъ и особенность подаваемыхъ яствъ, приготовлявшихся изъ приношеній, десятинъ и жертвоприношеній, придавали этимъ обѣдамъ особенный торжественный характеръ и требовали большой заботы о чистотѣ лицъ и предметовъ. Прежде чѣмъ сѣсть за столъ, участники трапезы обыкновенно умывались, затѣмъ благословляли хлѣбъ и вино (такъ какъ хлѣбъ и вино входили во всѣ жертвоприношенія), послѣ трапезы снова благословляли Бога за Его благодѣянія,—и такимъ образомъ превращали столъ въ родъ алтаря, и самая трапеза получала священный религіозный характеръ³⁾. Кромѣ этого уже въ довольно раннее время (во II-мъ вѣкѣ до Р. Х.) среди строго-благочестивыхъ ревнителей закона, и особенно среди фарисеевъ, были организуемы тѣсно замкнутыя общества, или братства, члены которыхъ, съ самою крайнею строгостью соблюдая законы левитской чистоты, имѣли обыкновеніе въ субботу и въ дни праздничныя, особенно-же на Пасху, устраивать общія трапезы на подобіе тѣхъ, которыя существовали у священниковъ. Если они не могли воспользоваться для устройства ихъ десятинами и жертвенными остатками, то могли однако пользоваться разными очистительными приготовлениями и обрядами. Поэтому, точно такъ-же, какъ и у ессеевъ, члены общества, называвшіеся «shaberim», принимали участіе въ этихъ общихъ священныхъ трапезахъ не иначе, какъ только очистившись напередъ водою⁴⁾; какъ и у ессеевъ кушанья приготовлялись тамъ съ самою крайнею заботливостью въ отношеніи ихъ левитской чистоты; какъ и у ессеевъ, предъ принятіемъ пищи произносилась предварительная молитва, а во время самихъ трапезъ велись благочестивыя и поучительныя бесѣды⁵⁾). Этою послѣднею чертою трапезы ессеевъ

1) Bell. jud. VI, 9. 3.

2) Гейгеръ. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. в. 122 и сл.; в. 216.

3) Дернбургъ. Histoire de la Palestine. p. 141—142.

4) Ширеръ. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. г. 616.

5) Гейгеръ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. в. 123; в. 216. p. 6. Histoire de la Palestine. p. 142.

даже рѣшительно отличались отъ трапезъ маговъ, которыя, какъ говоритъ Гильгенфельдъ, проходили въ полномъ молчаніи.

6. Далѣе, если отверженіе эссеями собственности и ихъ общеніе имущества Гильгенфельдъ хочетъ поставить въ какую-то связь или параллель съ тѣмъ, что персидскіе маги, по свидѣтельству Діогена Лаэртія, не носили никакихъ украшеній, то это очевидно, явная натяжка, и подобное сравненіе еще далеко отъ того, что-бы хотя сколько-нибудь свидѣтельствовать о зависимости эссеевъ отъ персидскихъ маговъ.

9. Что касается приведенной Гильгенфельдомъ аналогіи относительно отверженія эссеями и персами кровавыхъ жертвъ, то она не можетъ имѣть въ этомъ случаѣ никакого особеннаго значенія, такъ какъ, съ одной стороны, нельзя допустить, что-бы эссеи только лишь изъ одного подражанія язычникамъ—персамъ отказались отъ кровавыхъ жертвъ, составлявшихъ главный пунктъ и существенную часть всего іудейскаго богопочтенія, а съ другой стороны, эссеи, по всѣмъ даннымъ, уклонялись не только отъ принесенія кровавыхъ жертвъ, но и отъ всѣхъ храмовыхъ жертвъ вообще.

10. Принадлежація къ тайному ученію эссеевъ имена ангеловъ, говоритъ далѣе Гильгенфельдъ, вполнѣ могутъ напоминать о персидскихъ амшаспандахъ и вздахъ. Относительно этого замѣтимъ прежде всего, что еще далеко не уяснено то, какъ именно должно понимать выраженіе эссеиской глгты: «вѣрно хранить (отъ искаженія = σωτηρήσειν) имена ангеловъ»¹⁾. Одинъ изъ іудейскихъ изслѣдователей по этому поводу говоритъ: «существуютъ ясныя указанія на то, что подъ этими именами слѣдуетъ разумѣть святыя имена Божіи, сообщавшіяся только высшему классу посвященныхъ, которые послѣ и сами не осмѣливались произносить ихъ»²⁾. Это мнѣніе не лишено нѣкоторой вѣроятности, такъ какъ извѣстно, что позднѣйшіе іудеи считали недозволннымъ произносить имя «Іегова», окружали его особенною таинственностью и приписывали священнымъ согласнымъ этого слова (יהוה) мистическія добродѣтели³⁾. По іудейскимъ преданіямъ, во времена втораго храма имя Іегова произносилось только первосвященникомъ при благословеніи народа въ великій день очищенія, а со времени смерти Симона Праведнаго, т. е. съ пер-

¹⁾ Bell. jud. II, 8. 7.

²⁾ Jos. Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. Bd. I. s. 212.

³⁾ Старкер. La Palestine au temps de Jésus-Christ. p. 442.

вой половины III-го вѣка предъ Р. Х., оно стало замѣняться словомъ «Адонай»¹⁾. А благочестивые іудеи, достигшіе извѣстныхъ степеней святости, по увѣренію талмуда, кромѣ имени Іегова, знали еще другое имя Божіе изъ 12 буквъ и третье изъ 42 буквъ²⁾,—и вотъ эти-то имена Божіи, обладавшія, по возрѣнію позднѣйшихъ іудеевъ, чудодѣйственной силою³⁾ и служившія поэтому предметомъ глубокихъ размышленій, и должны были, по мнѣнію нѣкоторыхъ, храниться ессеями въ строгой тайнѣ, или—по болѣе вѣрному переводу—должны были охраняться отъ всякаго искаженія. Но если даже разумѣть здѣсь и въ собственномъ смыслѣ имена ангеловъ, что представляется болѣе правдоподобнымъ, то это нисколько не говоритъ еще въ пользу зависимости ессенизма отъ парсизма, такъ какъ ученіе объ ангелахъ, составлявшее вообще одно изъ отличительныхъ и древнихъ ученій іудейской религій⁴⁾, получило особенно широкое развитіе въ іудействѣ въ послѣднѣе время. «Мы хорошо знаемъ по іудейскимъ книгамъ этой эпохи, говоритъ Стапферъ, что фарисеи имѣли весьма полную и весьма развитую доктрину объ ангелахъ. Іудеи, продолжаетъ онъ, вѣровали въ существованіе небесныхъ духовъ, служащихъ посредниками между Богомъ и людьми; отсюда очень естественно, что ессеи вѣровали въ этомъ случаѣ также подобно своимъ соотечественникамъ и давали каждому классу ангеловъ особое названіе»⁵⁾. Въ «Книгѣ Эноха», напр., какъ мы уже замѣчали, перечисляется до 30-ти именъ ангельскихъ и каждому классу ангеловъ назначается особая сфера дѣятельности⁶⁾. Все это показываетъ, что ученіе объ ангелахъ не составляло въ ессенизмѣ чего-либо исключительнаго и специфическаго, и если-бы даже и соглашались съ тѣмъ предположеніемъ, что ангелология «Книги Эноха» и даже, пожалуй, нѣкоторыхъ неканоническихъ книгъ

1) О е н л е в. Theolog. d. Alt. Testam. Bd. I, s. 140. Ср. также Г р а е т з. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 103.

2) Kidduschin. 71, а. См. выше стр. 69.

3) Позднѣйшіе евреи—талмудисты, какъ извѣстно, даже чудеса Спасителя объясняли тѣмъ, что Онъ будто-бы похитилъ священное имя Іеговы, скрытое въ ковчегѣ и затѣмъ исчезнувшее [Еп. Х р и с т и а н о в ъ. Религій древняго міра. т. III, стр. 26. Ср. А л е к с т е в ъ. Бесѣды объ истинахъ св. вѣры и заблужденійхъ талмудическихкихъ [Новгородъ, 1874]. Стр. 21.

4) Это ученіе проходитъ по всемъ священнымъ ветхозавѣтнымъ книгамъ, начиная съ самыхъ первыхъ главъ Книги Бытія.

5) С т а п ф е р ъ. La Palestine au temps de Jésus-Christ. p. 441.

6) Книга Эноха. VI, 6; XX, 1; LXXXII, 10 и др.

Ветхого Завета (напр., книги Товита) развилась подъ влияніемъ персидскаго ученія объ ангелахъ ¹⁾, то это, съ одной стороны, не служитъ еще доказательствомъ того, что-бы іудейское ученіе объ ангелахъ вообще цѣликомъ было заимствовано у персовъ ²⁾, а съ другой стороны, все это нисколько не подрываетъ того мнѣнія, что ессей, организовавшіеся въ особую секту только уже во II-мъ вѣкѣ до Р. Х., когда, слѣдовательно, не могло быть в рѣчи о сильномъ влияніи на іудеевъ со стороны персовъ, и безъ всякаго непосредственнаго заимствованія у этихъ послѣднихъ могли имѣть у себя развитую ангеологію.

11. Что касается ессейскаго «почитанія солнца», о которомъ говорятъ Гильгенфельдъ, искусственно сопоставляя для этого два различныя свидѣтельства Іосифа ³⁾, то мы уже замѣчали, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо языческомъ идолопоклонническомъ культѣ, какимъ былъ культъ парсизма. «Ессей являются вообще слишкомъ истыми іудеями, скажемъ мы словами Герцфельда ⁴⁾, что-бы на основаніи столь неопредѣленныхъ выраженій Іосифа ⁵⁾ приписывать имъ нѣчто языческое». То обстоятельство, что Іосифъ при этомъ разсказѣ хвалитъ ессеевъ за ихъ особенное благочестіе, а также за ихъ уваженіе къ Моисею, а слѣдовательно, и къ его закону, вполне достаточно для того, что-бы лишить подобное предположеніе всякаго вѣроятія. Если и

1) См. у преосв. Хрисанеа. Религій древняго міра. т. III, стр. 140.

2) По мнѣнію преосв. Хрисанеа, „Вавилонскій плѣнъ и знакомство съ вѣрованіями Вавилона могли имѣть и, по всей вѣроятности, имѣли нѣкоторое значеніе въ раскрытіи библейскаго ученія объ ангелахъ, но значеніе только внѣшнее: они возбуждали къ болѣе частному раскрытію этого вѣрованія, параллельно или въ сопоставленіи съ ученіемъ чуждой религій“. Но наряду съ этимъ внѣшнимъ факторомъ, внѣшними историческими обстоятельствами, преосв. Хрисанеъ поставляетъ и придаетъ наибольшее значеніе внутреннимъ причинамъ, требовавшимъ раскрытія библейской ангеологіи. „Съ болѣе полнымъ раскрытіемъ мессіанской идеи и приближеніемъ эпохи Новаго Завета, говоритъ онъ, небесный міръ становился ближе и ближе къ человѣку и принималъ болѣе опредѣленные очертанія“. [Религій древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. т. III, стр. 133—134].

3) Употребленныя Іосифомъ слова, что ессей обращались къ солнцу, „какъ-бы моля“ [Bell. jud. II, 8. 5], Гильгенфельдъ поставляетъ въ непосредственную связь съ тѣмъ замѣчаніемъ іудейскаго историка, что ессей крайне заботились о святости и чистотѣ своихъ колоній [Ibid. II, 8. 9], гдѣ собственно и рѣчи нѣтъ о солнцѣ.

4) Герцфельдъ. Geschichte des Volkes Israël. Bd. II, s. 408.

5) Bell. jud. II, 8. 5.

не соглашаться съ тѣмъ мнѣніемъ, что Іосифъ желалъ обозначить здѣсь только время молитвы ессеевъ, именно при восходѣ солнца, то все-же въ словахъ Іосифа едва-ли можно видѣть что-либо большее, какъ только указаніе на обычай ессеевъ совершать свои молитвы, обратившись лицомъ на востокъ, что такъ не гармонировало съ обычаемъ остальныхъ іудеевъ. Не свидѣтельствуешь о почитаніи солнца также и обычай ессеевъ старательно закутываться одеждою при отправленіи естественныхъ потребностей, на что указываетъ Гильгенфельдъ, такъ какъ они исполнили въ этомъ случаѣ только предписаніе Моисеева законодательства о чистотѣ израильскаго «стана, среди котораго ходитъ Іегова»¹⁾. Ессеев, считая свои колоніи именно такимъ станомъ, въ которомъ имѣетъ свое особенное мѣстопробываніе Богъ, и скрывали поэтому свои срамные члены и вообще все, по ихъ мнѣнію, нечистое—не предъ лучами солнца, но предъ сіяніемъ, или всевидящимъ окомъ Божиимъ.

12. Нельзя также производить вѣру ессеевъ въ божественное предопредѣленіе изъ персидскаго ученія о нормальной смѣнѣ мировыхъ періодовъ, такъ какъ эти представленія нисколько не аналогичны, а совершенно разнородны: вопросъ о божественномъ предопредѣленіи не имѣетъ никакого отношенія къ борьбѣ Ормузда и Аримана, а есть именно вопросъ іудейскаго богословія; и различныя рѣшенія этого вопроса, если вѣрить Іосифу, служили даже характернымъ и главнымъ признакомъ отличія между фарисеями, саддукеями и ессеями²⁾.

13. Далѣе, Гильгенфельдъ проводитъ параллель между ученіемъ ессеевъ и ученіемъ персовъ о душахъ, говоря: «тотъ взглядъ, что душа происходитъ изъ тончайшаго ээира, заключена въ тѣло, какъ въ темницу,—что добрыя души смертию освобождаются какъ-бы отъ продолжительнаго рабства, достигаютъ на Западѣ (по ту сторону океана) счастливаго и спокойнаго мѣста, напротивъ того, души злыхъ подвергаются наказаніямъ въ мрачномъ и холодномъ мѣстѣ,—этотъ взглядъ есть вполне персидскій»³⁾. Мы замѣчали уже, что только въ томъ случаѣ можно усматривать въ этомъ пунктѣ вліяніе язычества на ессенизмъ, если признавать, что Іосифъ вполне точно передаетъ намъ здѣсь под-

1) Второз. XXIII, 13—14.

2) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

3) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 102.

линное учение самих ессеевъ. Однако (какъ мы замѣчали также) полная достовѣрность свидѣтельства Іосифа, пользующагося при изложеніи этого ученія выраженіями древнихъ греческихъ поэтовъ и философовъ, представляется крайне сомнительною. Самъ Гильгенфельдъ по крайней мѣрѣ нисколько не колеблется заподозрить справедливость словъ Іосифа, замѣчая, что «онъ эллинизируетъ ессейское учение о душѣ такъ много, какъ это только возможно (so viel, als möglich)»¹⁾; тѣмъ не менѣе это признаніе все-же не помѣшало Гильгенфельду выразиться такимъ образомъ: «то представленіе ессеевъ, что безсмертная душа, которая какъ-бы магическимъ волшебствомъ была привлечена въ тѣло и которая затѣмъ смертію освобождается изъ этой темницы, вполне соответствуетъ персидскому учению о ферверахъ»²⁾. Какъ-бы то ни было, но такое сопоставленіе, дѣлаемое Гильгенфельдомъ, едва-ли можетъ быть принято, такъ какъ ферверы, по учению персовъ, совершенно не тождественны понятію о душѣ человѣческой. Подъ ферверами разумѣются гении, присущіе не только всѣмъ людямъ, но и животнымъ, и вообще всѣмъ формамъ бытія. Дѣятельность ферверовъ обнимаетъ собою и небо, и землю: они—помощники Ормузда, они—защитники и покровители отдѣльныхъ лицъ, отдѣльныхъ тварей, отдѣльныхъ человѣческихъ учреждений и разныхъ частныхъ формъ жизни³⁾. «Хотя ферверы, замѣчаетъ Целлеръ, временно и соединяются съ своими избранныками, однако нигдѣ не высказывается того представленія, будто они на столь-же продолжительное время, какъ и души, входятъ въ тѣло чело-вѣка или животнаго»⁴⁾. Также и представленіе ессеевъ о раѣ «по ту сторону океана» едва-ли можетъ быть произведено изъ Персіи, такъ какъ трудно допустить, что-бы жители внутренней области въ верхней Азіи могли имѣть такое именно представленіе. Правда, Гильгенфельдъ допускаетъ здѣсь передѣлку ессейми ученія персовъ, замѣчая, что «персидское учение о пребываніи разлученныхъ отъ тѣлъ душъ благочестивыхъ на Западѣ, гдѣ солнце заходитъ, въ іудейской приморской странѣ едва-ли могло быть понимаемо иначе»⁵⁾, но во всякомъ случаѣ это объясненіе

¹⁾ Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyptik. s. 276. Ср. также Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 102; 1868, s. 350; 1882, s. 283.

²⁾ Гильгенфельдъ. Zeitschr. für wissensch. Theologie. 1868, s. 350.

³⁾ Еп. Хрисановъ. Религія древняго міра. Т. I, стр. 532—533.

⁴⁾ Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III. Abth. II, s. 323.

⁵⁾ Гильгенфельдъ. Zeitschrift. 1868, s. 350, anm. 3.

—уже явная натяжка, тѣмъ болѣе, что и самъ Гильгенфельдъ признаеть, что «это ученіе ессеевъ есть преобразование іудейской народной вѣры въ призрачную жизнь душъ умершихъ въ преисподней до воскресенія, и что оно вполне согласуется съ представленіемъ «Книги Эноха», которая знаетъ «на Западѣ четыре прекрасныхъ мѣста для душъ умершихъ людей до дня суда»¹⁾). Мы уже приводили соотвѣтственные выдержки изъ «Книги Эноха», удостовѣряющія, что эсхатологическое ученіе этой книги, дѣйствительно, весьма подходит къ ученію ессеевъ; слѣдовательно, это послѣднее во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. имѣло уже, такъ сказать, право гражданства и въ средѣ самихъ іудеевъ. Наконецъ, въ данномъ случаѣ нельзя упускать изъ вниманія и того обстоятельства, что эсхатологическія воззрѣнія персовъ представляли значительныя отличія отъ воззрѣній ессеевъ; такъ, души умершихъ, по ученію персовъ, должны проходить мостъ «чинневадъ», или «цинвать»²⁾, страшный для нечестивыхъ и безопасный для праведныхъ: только тѣ благополучно проходятъ черезъ него, которые вѣрно служили Ормузду, нечестивые-же низвергаются въ бездну ада³⁾. Добрыхъ сопровождаетъ на ихъ пути молодая дѣвица, олицетворяющая собою добрыя дѣла, а нечестивыхъ встрѣчаетъ по смерти злая, пенавистная женщина, которую съ ругательствами отводятъ въ адъ злые дѣвы; по переходѣ черезъ мостъ чинневадъ добрые вступаютъ подъ покровительство доброй собаки Несошорумъ и покрываются блескомъ⁴⁾. Для нихъ есть три отдѣленія, соотвѣтственно добрымъ мыслямъ, добрымъ словамъ и добрымъ дѣламъ; съ другой стороны, есть также и три ада для нечестивыхъ, гдѣ находится змѣй Ашмогъ съ двумя ногами⁵⁾. Всего этого, какъ извѣстно, нѣтъ въ эсхатологіи ессеевъ; между тѣмъ, если-бы ессен, дѣйствительно, были знакомы съ персидскимъ эсхатологическимъ ученіемъ и подверглись его вліянію, какъ предполагаетъ это Гильгенфельдъ, то не видно причины, почему-бы они заимствовали у персовъ только лишь менѣе оригинальныя черты ихъ ученія, притомъ такія черты, которыя имъ нужно было еще переработывать, чтобы примѣнить ихъ къ своей странѣ, а такія отличительныя особенно-

1) Гильгенфельдъ. Ibid. 1868, s. 350.

2) III пигель. Avesta. Vendidad, XIX farg.

3) См. первую часть Яснъ [однѣ изъ древнѣйшихъ религіозныхъ памятниковъ персовъ] XVII, 2; XIX, 4 и 9.

4) Vendidad. XIX.

5) III пигель. Avesta. Bd. III, s. LXXIV.

сти и образы, какъ мостъ, собака, змѣй, не привлекли ихъ вниманія¹⁾. Гильгенфельдъ высказываетъ еще предположеніе, что ессеи заимствовали изъ персидской религіи также и ученіе о воскресеніи тѣлъ. Но въ говоря уже о томъ, что ессеи, по всѣмъ даннымъ, совершенно отрицали воскресеніе тѣлъ, такъ какъ Иосифъ ничего не говоритъ о немъ, хотя и подробно трактуетъ о вѣрѣ ессеевъ въ безсмертіе²⁾, замѣтимъ, что ученіе о воскресеніи составляло одинъ изъ существенныхъ членовъ вѣры іудейскаго народа³⁾, и если-бы даже оно дѣйствительно было у ессеевъ, то это еще нисколько не свидѣтельствовало-бы о какой-либо зависимости ессенизма отъ парсизма въ данномъ отношеніи.

14. Что касается магіи ессеевъ, то прежде всего существованіе ея у нихъ не можетъ быть доказано съ полною несомнѣнностью. Изъ того, что ессеи извлекали изъ писаній древнихъ мужей то, чтò полезно для души и для тѣла, еще не слѣдуетъ съ необходимостью, что-бы они употребляли именно какія-либо магическія формулы заклинаній, такъ какъ прямо замѣчается, что при

1) Совершенно противоположное мы видимъ у магометанъ, которые заимствовали изъ персидской религіи представленіе о Чинисвадѣ.

2) Гильгенфельдъ основываетъ свое мнѣніе о присутствіи у ессеевъ ученія о воскресеніи на свидѣтельствѣ Ипполита, который хотя въ своемъ разсказѣ объ ессеяхъ и слѣдуетъ Иосифу, но видоизмѣняетъ слова Иосифа въ Bell. jud. II, 8. 11: Ἐρρώταται παρ' αὐτοῖς ἤδη ἡ δόξα, φάρσα μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν βλῆν οὐ μόνον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, такимъ образомъ: Ἐρρώταται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὅτι τῆς ἀναστάσεως λόγος ἠρολογῶσιν γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι“ [Φιλοσοφούμενα, IX, 27]. Очевидно, этому позднѣйшему свидѣтельству [отъ III вѣка по Р. X.] нельзя придавать большой силы и предположить его свидѣтельству Иосифа.

3) Въ подтвержденіе этого достаточно сослаться на слѣдующія мѣста св. ветхозавѣтныхъ писаній: „я знаю, [что] Икупитель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію, и я во плоти моей узрю Бога“ (Іов. XIX, 25—26),—воскликаетъ праведный Іовъ, ясно исповѣдывая этимъ свою вѣру въ единичное воскресеніе. Также и Псалмопѣвецъ высказываетъ вѣру въ истлѣніе тѣла: „Ты не оставишь души моей въ адѣ, и не дашь святому твоему увидѣть тлѣніе“ [Пс. XV, 10]. Пророки еще рѣшительнѣе говорятъ объ имѣющемъ быть всеобщемъ воскресеніи: „оживутъ мертвецы твои, Господи, возстанутъ мертвыя тѣла!—взываетъ пророкъ Исаія. Восприните и торжествуйте поверженные въ прахъ: ибо роса Твоя—роса растений, и земля извергнетъ мертвецовъ“. [Ис. XXVI, 19]. Точно такъ-же отъ лица Бога говорить и современный Исаіи пророкъ Осія: „отъ власти ада Я искуплю ихъ, отъ смерти избавлю ихъ“. [Ос. XIII, 14]. Подобное-же читаемъ у пророка Даниила: „и многіе изъ спящихъ въ прахѣ земли пробудятся, одни—для жизни вѣчной, другіе—на вѣчное поруганіе и посрамленіе“ [Дан. XII 2].

своихъ лѣченіяхъ они пользовались извѣстными имъ цѣлебными свойствами кореньевъ и камней. Но если-бы и допустить существованіе у нихъ магическихъ заклинаній, то это еще не говоритъ о происхожденіи таковыхъ именно изъ Персін. «Волшебство, волшебныя формулы и волшебныя книги въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х. повсюду были слишкомъ распроstrаненнымъ явленіемъ, скажемъ мы словами Целлера, такъ что изъ склонности ессеевъ къ этимъ вещамъ нельзя заимствовать никакого указанія относительно ихъ происхожденія»¹⁾. Кромѣ этого Юсіфъ Флавій своимъ рассказомъ о заклинателѣ Елеазарѣ²⁾ прямо удостовѣряетъ насъ въ томъ, что этотъ родъ врачеванія практиковался въ его время и въ Іудеѣ, подтвержденіе чего мы можемъ находить также у Іустина Мученика, писателя II-го вѣка, который указываетъ на существованіе въ его время далеко немалочисленныхъ и явныхъ заклинателей среди іудеевъ³⁾. Слѣдовательно, заклинаніе совершенно не было специально ессейской чертой.

15. Наконецъ, и самое производство имени ессеевъ отъ Ἰσσοί нисколько не говоритъ въ пользу персидскаго происхожденія ессенизма, а, напротивъ, если-бы оно было справедливо, то скорѣе указывало-бы на связь ихъ съ древнимъ еврейскимъ пророчествомъ. Однако самъ Гильгенфельдъ впоследствии отказался отъ этой этимологіи, сознавши, что «двойная сигма ($\sigma\sigma$) въ словѣ Ἰσσοί не можетъ быть объяснена изъ еврейскаго « שׁשׁ »⁴⁾.

Такимъ образомъ оказывается, что аналогіи, приведенныя Гильгенфельдомъ, отчасти невѣрны, отчасти малозначительны, отчасти гораздо проще и естественнѣе могутъ быть объяснены изъ самого іудейства⁵⁾, чѣмъ изъ религіи Ормузда, а вообще все онѣ, въ виду сказаннаго, недостаточны для того, что-бы убѣдительнымъ образомъ доказывать историческую связь и генетическую

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 322.

2) Antiqu. jud. VIII, 2. 5.

3) Разговоръ св. Іустина съ Трифономъ іудеемъ. Гл. 86. См. Памятники древней христ. письм. въ перев. Пржебранскаго. Т. III, стр. 288.

4) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1868. s. 346.

5) Достойно замѣчаніе, что Ляйтгутъ, раздѣляющій мнѣніе Гильгенфельда о значительномъ влияніи парсизма на образованіе ессенизма, тѣмъ не менѣе упрекаетъ названнаго ученаго за мелочность и случайность приводимыхъ имъ сходствъ (Epistles to the Colossians. p. 386, прим. 1), и самъ онъ съ своей стороны отмѣчаетъ только лишь пять пунктовъ сходства, считаемыхъ имъ наиболѣе характеристичными: дуализмъ, почитаніе солнца, ученіе объ ангелахъ, занятіе магіей и очищенія [Ляйтгот. Op. cit. 385—386].

зависимость ессенизма отъ парсизма. Но неудовлетворительность гипотезы Гильгенфельда должна обнаружиться еще болѣе, если обратить вниманіе на то, что указанныя имъ аналогіи далеко не обнимаютъ собою всѣхъ отличительныхъ особенностей ессенизма, и что въ этомъ послѣднемъ имѣли мѣсто, между прочимъ, и такія особенности, которыя рѣшительно не могутъ быть выведены изъ парсизма. Это особенно нужно сказать о безбрачїи и постахъ: то и другое стоитъ въ совершенномъ противорѣчїи съ воззрѣніями персовъ. Каждый персъ считалъ вступленіе въ бракъ одною изъ священнѣйшихъ религіозныхъ обязанностей своихъ, вслѣдствіе чего у персовъ бракъ былъ въ весьма большомъ уваженіи¹⁾. По свидѣтельству Геродота, «достоинство человѣка опредѣлялось въ Персіи числомъ его дѣтей, и царь ежегодно посылалъ дары тѣмъ, которые имѣли ихъ наибольше»²⁾. Съ другой стороны, хотя у персовъ не было кровавыхъ жертвъ, тѣмъ не менѣе у нихъ вовсе не запрещалось употребленіе мясной пищи³⁾. Очевидно поэтому, что эти отличительные обычаи не могли возникнуть въ ессенизмъ подъ вліяніемъ парсизма, такъ что если-бы принимать гипотезу Гильгенфельда, то для объясненія ихъ происхожденія все-же нужно было-бы искать причинъ гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ. Мы тѣмъ менѣе обязаны настаивать на этомъ утвержденіи, что самъ Гильгенфельдъ послѣ приведенныхъ имъ аналогій все-же вынужденъ былъ сдѣлать слѣдующее признаніе: «но и парсизмъ, какъ теперь я вижу, говорить онъ, не достаточенъ для того, что-бы объяснить всѣ тѣ особенности, которыя (по его мнѣнію) нельзя вывести изъ внутренняго развитія іудейства»⁴⁾, и потому названный ученый «не сомнѣвается допустить уже весьма значительное вліяніе на ессенизмъ со стороны буддизма»⁵⁾, изъ котораго онъ думаетъ выводить нѣкоторыя изъ отличительныхъ чертъ ессенизма⁶⁾.

1) Шпигель. Avesta. Vendidad. XIV, s. 64—67.

2) Геродотъ. Lib. I, cap. 106.

3) Шпигель. Avesta. Bd. II, s. 71.

4) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1867, s. 103.

5) Гильгенфельдъ. Ibid. s. 105.

6) Въ зависимость отъ буддизма Гильгенфельдъ поставляетъ главнымъ образомъ аскетическія воздержанія ессеевъ: ихъ безбрачіе, воздержаніе отъ употребленія мяса и вина, воздержаніе отъ помазанія масломъ, отверженіе кровавыхъ жертвъ; изъ буддизма-же онъ выводитъ дѣленіе ессеевъ на 4 класса [вопреки своему-же вышеприведенному утвержденію, яко-бы они дѣлились на 3 класса], ихъ безусловное повиновеніе начальникамъ ордена, отверженіе

Наконецъ, разсматриваемая нами гипотеза не можетъ быть оправдана и съ исторической точки зрѣнія. Мы уже не говоримъ о томъ, что Гильгенфельдъ въ защиту ея не приводитъ никакихъ историческихъ свидѣтельствъ, но и помимо этого слабую сторону означенной гипотезы составляетъ то, что ею, вопреки исторіи, предполагается самое сильное вліяніе парсизма на іудейство именно въ то время, когда персидская монархія была разрушена Александромъ Великимъ и когда вся передняя Азія, подчинившись Македонскому господству, вмѣстѣ съ тѣмъ сама подверглась сильному вліянію греческой цивилизаціи. Этотъ фактъ едва-ли могъ способствовать распространенію Зороастровой религіи, да и вообще въ періодъ времени отъ середины III-го столѣтія предъ Р. Х., когда на развалинахъ персидской имперіи основано было парянское государство, до половины III-го столѣтія нашей эры, когда персидская монархія, а вмѣстѣ съ нею и Зороастрова религія, были снова возстановлены, вліяніе этой послѣдней по необходимости должно было ограничиваться самыми тѣсными предѣлами. Правда, защитники разсматриваемой нами теоріи¹⁾ не думаютъ видѣть въ означенныхъ фактахъ препятствія для распространенія парсизма, предполагая, что самое разрушеніе имперіи, которое должно было имѣть своимъ слѣдствіемъ разсѣяніе послѣдователей Зороастровой религіи, могло де отчасти способствовать распространенію религіозныхъ идей и обычаевъ парсизма; но во всякомъ случаѣ, если-бы и допустить присутствіе персидскихъ маговъ въ Палестинѣ, то все-же нельзя слишкомъ преувеличивать значеніе этого факта въ исторіи іудейства. Крайне сомнительнымъ представляется, что-бы послѣдпльнные іудеи, по возвращеніи на свою родину, оказались теперь болѣе склонными къ усвоенію персидскихъ воззрѣній подъ вліяніемъ незначительнаго числа переселенцевъ изъ Персіи, чѣмъ въ то время, когда они сами, находясь въ плѣну у персовъ, должны были входить въ частыя и непосредственныя сношенія съ послѣдователями парсизма и могли нѣсколько ознакомиться съ ихъ религіозными обычаями. Во всякомъ случаѣ нѣтъ никакихъ достаточныхъ оснований видѣть въ ессейхъ общество іудеевъ, сознательно воспріявшихъ Зороастрову религію и философію, или даже только объединившихъ идеи и воззрѣнія персидской религіи

собственности и отверженіе рабства, явившееся, по его мнѣнію, слѣдствіемъ буддйскаго ученія о равенствѣ всѣхъ людей между собою. [Гильгенфельдъ. *Zeitschr. für wissensch. Theol.* 1867. s. 104—105].

1) Напр. Л и й т е у т ъ. *Op. cit.* p. 387.

съ системой іудейскаго вѣроученія,—и предполагать, что это-то именно и побудило ихъ отдѣлиться отъ обще-національной жизни и образовать особый орденъ. Другими словами: нельзя въ предполагаемомъ вліяніи парсизма, идущемъ отъ нѣкоторыхъ послѣдователей этой религіи, переселившихся въ Палестину, видѣть первую причину происхожденія ессенизма, а если, быть можетъ, и нельзя категорически отрицать того, что-бы ессенизмъ во всѣхъ своихъ чертахъ былъ рѣшительно свободенъ отъ всякаго вліянія со стороны парсизма, то все-же это вліяніе можетъ быть допущено только лишь въ качествѣ случайнаго элемента и второстепеннаго фактора, не имѣвшаго большаго значенія въ данномъ случаѣ.

Итакъ, гипотеза о персидскомъ происхожденіи ессенизма не можетъ быть признана вполнѣ состоятельной въ научномъ отношеніи: она не только не рѣшаетъ удовлетворительнымъ образомъ вопроса о происхожденіи этой секты, но не даетъ также объясненія и всѣмъ отличительнымъ особенностямъ ея. По сознанию самихъ защитниковъ означенной гипотезы, изъ парсизма не могутъ быть выведены нѣкоторыя, весьма существенныя особенности ессенизма, и для восполненія этого пробѣла они принуждены искать какого-либо инаго источника, который и указываетя ими именно въ буддизмъ.

Такимъ образомъ мы встрѣчаемся здѣсь съ теоріею, которая еще не такъ давно считалась чуть-ли не самой слабой изъ всѣхъ гипотезъ, предложенныхъ для объясненія происхожденія ессенизма, но въ послѣднія десятилѣтія, подъ вліяніемъ духа времени, эта теорія стала пріобрѣтать все большую и большую популярность, и въ настоящее время она имѣетъ уже не малое число приверженцевъ среди западныхъ ученыхъ рационалистическаго направленія. Говоря это, мы имѣемъ именно въ виду теорію, выводящую ессенизмъ изъ буддизма, къ разсмотрѣнію которой мы теперь и обратимся.

Буддизмъ въ настоящее время не только сталъ предметомъ всесторонняго изученія многихъ выдающихся ученыхъ Западной Европы, но привлекаетъ къ себѣ большое вниманіе также со стороны почти всего западно-европейскаго общества. «Когда лѣтомъ 1889 года, пишетъ профессоръ А. А. Олесницкій, Леонъ де-Росни, читалъ въ Парижѣ, въ Сорбоннѣ, публичныя лекціи о буддизмѣ, то можно было подумать, что Парижъ весь поклоняется

Буддѣ. Необычайный энтузіазмъ владѣлъ публикой; ученые лекціи обратились въ проповѣдь, которую слушали съ благоговѣніемъ; лекціи заканчивались пѣснями въ честь Будды»¹⁾. Въ столицѣ французовъ увлеченіе буддизмомъ дошло до такой степени, что «во многихъ аристократическихъ домахъ Парижа устроятся въ настоящее время изящныя кумирни, гдѣ дымъ сандалнаго дерева курится предъ идолами Будды и возносятся покаянныя молитвы къ Амитабѣ, правителю рая Сукавати,—что присутствующіе на молитвѣ исполняютъ обрядъ индійскаго очищенія, одѣваются въ особенную одежду кающихся буддистовъ, совершаютъ омовенія»²⁾, и, наконецъ, специально выписываютъ изъ Японіи жрецовъ для совершенія торжественныхъ языческихъ обрядовъ³⁾. Вообще во Франціи можно найти теперь не мало такихъ поклонниковъ буддизма, которые усиленно стараются о распространеніи этого языческаго культа среди христіанъ и въ этихъ цѣляхъ серьезно помышляютъ даже о созваніи въ Парижѣ собора буддистовъ, «долженствующаго заняться вопросами формальной пропаганды буддизма во Франціи и въ другихъ странахъ Европы»⁴⁾. Интересъ къ буддизму на Западѣ увеличился въ особенности съ тѣхъ поръ, какъ нѣкоторые изъ раціоналистическихъ писателей, отрицающихъ сверхъестественное происхожденіе христіанства и пытающихся доказать, что оно, подобно всѣмъ остальнымъ, естественнымъ религіямъ, составляетъ продуктъ человѣческаго разума, дерзнули выводить христіанство изъ буддизма, утверждая, яко-бы отсюда всецѣло заимствованы вѣрученіе и правоученіе нашей богооткровенной религіи, основанной Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ, и яко-бы источникомъ христіанскихъ каноническихъ евангелій послужили буддійскія легенды⁵⁾. Изыскивая доказательства въ пользу мнѣнія о возможности вліянія буддизма на христіанство, нѣкоторые изъ означенныхъ изслѣдователей нашли весьма удобнымъ остановить свое вниманіе на ессенизмѣ, и въ ессеяхъ стали видѣть естественныхъ посредниковъ въ передачѣ идей буддизма христіанству. Такой

1) Прибавл. къ Церковнымъ Вѣдомостямъ. 1890 г. № 48; стр. 1611.

2) Приб. къ Церковнымъ Вѣдом. 1891 г. № 10; стр. 303—304.

3) Ibid. 1891 г. № 39; стр. 1357.

4) Ibid. 1890 г. № 48; стр. 1611.

5) Таковы, напр., Лассенъ, Эйтель, Гартманъ, Кэппенъ и др. Но съ особенною настойчивостью защищаетъ это мнѣніе Зейдль въ сочиненіи: Das Evangelium von Jesu. Leipzig, 1882.

взглядъ на ессеевъ, какъ на первоначальныхъ носителей буддйскаго преданія, переданнаго будто-бы ими христіанству, высказали: Станлей¹⁾, Лилли²⁾, Бюрнуфъ³⁾, Бунзенъ⁴⁾ и др. Эти-то рационалисты въ особенности взяли подъ свою защиту мнѣніе о буддйскомъ происхожденіи ессейства и, обставивъ его нѣкоторыми, по ихъ мнѣнію, достаточно основательными аргументами, постарались придать ему видъ научно обоснованной теоріи. Мы имѣли подъ руками главнымъ образомъ сочиненіе Лилли, и потому при изложеніи и разборѣ означенной теоріи будемъ имѣть въ виду по преимуществу этого ученаго. Считаемиъ, однако, нужнымъ оговориться, что это нисколько не повредитъ обстоятельному и безпристрастному обсужденію данной теоріи, такъ какъ другіе изслѣдователи, раздѣляющіе взглядъ Лилли на роль ессенизма во всемирной исторіи, приводятъ въ подтвержденіе своего мнѣнія въ сущности тѣ-же самые аргументы, какіе мы находимъ и у Лилли.

Прежде всего Лилли, подобно всѣмъ тѣмъ ученымъ, теоріи которыхъ мы уже рассмотрѣли, останавливаетъ свое вниманіе на отличительныхъ учрежденіяхъ и обычаяхъ ессеевъ и указываетъ нѣкоторыя подмѣченныя имъ сходства этихъ обычаевъ съ имѣвшими мѣсто въ общинѣ буддистовъ, а затѣмъ переходитъ къ доказательству того положенія, что столь раннее проникновеніе буддизма на Западъ, какое предполагается означенною теоріей, представляется будто-бы фактомъ не только вполне вѣроятнымъ, но и прямо несомнѣннымъ.

Слѣдуя избранному нами плану, мы обратимся прежде всего къ рассмотрѣнію приводимыхъ имъ аналогій. 1, Во-первыхъ, говоритъ Лилли, однимъ изъ главныхъ принциповъ ессеевъ, подобно тому, какъ и буддистовъ, былъ усиленный вегетаріанизмъ. Ессени при этомъ отказывались даже ходить въ Иерусалимъ для приношенія храмовыхъ (кровавыхъ) жертвъ, боясь быть побитыми камнями. 2, Ессени имѣли «синедрионъ справедливости», подобно буддйской сангхѣ⁵⁾. при чемъ исключеніе изъ общества было главнымъ наказаніемъ

1) STANLEY. An Outline of the future Religion. London. 1884.

2) LILLIE. Buddhism in Christendom. London. 1887.

3) BURNOUF. Le Bouddhisme en Occident, въ журналѣ Revue de deux Mondes. 1888, 15 jul.

4) BUNSEN. Die Ueberlieferung. Ihre Entstehung und Entwicklung. I—II В—de. Leipzig, 1889.

5) Такъ называлась община буддйскихъ монаховъ, составляющая буддйское духовенство въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.

у тѣхъ и у другихъ. 3, Ессеи, подобно буддистамъ, запрещали рабство, войну, месть, корыстолюбіе, ненависть и пр. 4, Хотя обращеніе лица на востокъ и поклоненіе солнцу, обратившись на востокъ, есть одна изъ «мерзостей» Іезекииля, однако ессеямъ запрещено было говорить утромъ прежде совершенія утренней молитвы къ солнцу. А солнце есть специальная эмблема Будды, именуемаго «высшимъ солнцемъ, лучи котораго, далеко простираясь, озаряють и освѣщаютъ всё вещи». 5, Ессеи, подобно буддѣйскимъ монахамъ, имѣли странныя постаповленія о томъ, какъ плевать и совершать другія естественныя отправления; у ессеевъ они опредѣлялись суевѣрнымъ почитаніемъ субботняго дня, а у буддистовъ суевѣрнымъ уважаніемъ къ нагодамъ. 6, Въ буддѣйскихъ монастыряхъ господствуетъ строгое повиновеніе вмѣстѣ съ совершенно суевѣрнымъ взглядомъ на личность начальника, старшаго. Въ притчахъ Buddhagosa (Буддагаша) есть наивный рассказъ о злонамѣренномъ Муни, который, воспользовавшись уходомъ своего младшаго собрата, легъ на порогъ входной двери, ведущей въ хижину, гдѣ оба они спали, съ тою цѣлю, что-бы послушникъ нечаянно совершилъ великій грѣхъ, переступивъ черезъ голову своего начальника. У ессеевъ подобныя суевѣрія, были обычны: у нихъ если кто-либо случайно касался края одежды своего собрата, стоявшаго на низшей степени чистоты, то онъ долженъ былъ проходить всё роды очищенія. 7, Принципъ строгой бережливости и простоты въ одеждѣ былъ проведенъ буддистами и ессеями до крайности. Шраманы (аскеты или отшельники) для своего одѣянія должны были шивать негодныя тряпки, собранныя путемъ нищенствованія. Ессеи также употребляли для ношенія изветшавшія одежды своихъ единовѣрцевъ (?), не снимая ихъ до тѣхъ поръ, пока онѣ не превращались въ лохмотья. 8, Ессеи, какъ и буддисты, имѣли 8 степеней совершенства во внутреннемъ, или духовномъ познаніи. Въ заключеніе Лилли сопоставляетъ: 9, ессеискія омовенія съ обрядомъ посвященія, или—по словамъ Лилли—крещенія (abhi-sheka) у буддистовъ, и 10, ессеискія трапезы—съ пищею буддистовъ, учившихъ-де, что тѣ, которые имѣють вѣру, сдѣлаются сынами Будды и примуть участіе въ «пищѣ царства»¹⁾.

Таковы аналогіи, которыя обыкновенно приводятся въ качествѣ аргументовъ въ защиту мифна о происхожденіи ессенизма

¹⁾ Лилли. Buddhism in Christendom. p. 78—83.

подъ вліяніемъ буддизма. Легко видѣть, что всѣ онѣ далеко не обнимаютъ собою всѣхъ существенныхъ особенностей есеевской секты, и что если и есть между ними такія, которыя, дѣйствительно, отмѣчаютъ существовавшее на самомъ дѣлѣ сходство между разсматриваемыми доктринами, то эти черты сходства или касаются мелочей и вещей безразличныхъ самихъ по себѣ (напр., пункты подъ цифрами 2, 5 и 6), или-же должны быть признаны совершенно случайными, происшедшими независимо другъ отъ друга подъ вліяніемъ одинаковыхъ въ обоихъ случаяхъ причинъ, а не вслѣдствіе какого-либо заимствованія или подражанія (напр., пункты 1, 3 и 7) ¹⁾.

Во избѣжаніе излишнихъ повтореній мы не станемъ разбирать въ отдѣльности каждый пунктъ указываемаго сходства, а считаемъ достаточнымъ привести здѣсь сужденіе объ этихъ аналогіяхъ, проводимыхъ между ессенизмомъ и буддизмомъ, одного изъ выдающихся англійскихъ богослововъ и знатоковъ буддизма — Беллога. «Нерѣдко, говоритъ онъ, (для подтвержденія мнѣнія о зависимости христіанства отъ буддизма) указываютъ на есеевъ, ученіе и образъ жизни которыхъ находились будто-бы подъ вліяніемъ буддизма. Но лучшіе авторитеты рѣшительно откажутся признать такую связь между буддизмомъ и ессенизмомъ. Правда, есеев, какъ и буддисты, были монахами своего рода; но вѣдь монашество было въ то время не исключительнымъ, а широко распространеннымъ явленіемъ, — оно встрѣчается и среди такихъ народовъ, на которыхъ буддизмъ, несомнѣнно, не могъ имѣть никакого вліянія. Кромѣ того практиковавшееся у есеевъ совмѣстное занятіе ручными ремеслами стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ буддійскимъ монашествомъ, запрещающимъ такой трудъ и замѣнявшимъ его нищенствомъ. Что касается есеевскаго celibата, воздержанія отъ мясной пищи и заботы о духовной жизни, то правила относительно всего этого настолько часто встрѣчаются въ религіозныхъ системахъ, не имѣвшихъ ни малѣйшей исторической связи между собою, что совершенно неосновательно заключать отсюда о существованіи связи между буддизмомъ и ессенизмомъ» ²⁾.

¹⁾ Остальные пункты должны быть вовсе исключены, такъ какъ отмѣченные въ нихъ аналогіи имѣютъ лишь призрачный, или воображаемый характеръ сходства, что будетъ выяснено ниже.

²⁾ Беллогъ. *The Light of Asia and the Light of the World*. Русск. перев. въ Труд. Кіевской Дух. Академіи, подъ редакціею О. С. Орнатскаго. 1890 г. № 10, стр. 275.

Въ приведенномъ замѣчаніи Беллогъ указываетъ одну изъ самыхъ существенныхъ разницъ между сектою ессеевъ и монашескими общинами буддистовъ, заключающуюся въ томъ, что послѣдователи буддизма, согласно тому принципу, что вся жизнь и всѣ силы монаха всецѣло должны быть посвящены духовнымъ упражненіямъ, рѣшительно отрицали всякое воспитательное значеніе работы, и всю свою жизнь проводили въ праздномъ умозрѣніи; между тѣмъ объ ессеяхъ извѣстно, что они все свое время, исключая субботы, посвящали разнаго рода практическимъ занятіямъ и работамъ, удѣляя только нѣсколько часовъ для принятія пищи. Въ дополненіе къ замѣчанію Беллога мы съ своей стороны отмѣтимъ еще и нѣкоторыя другія болѣе или менѣе существенныя различія между ессенизмомъ и буддизмомъ.

Такъ, весьма существенное различіе обнаруживается уже въ самомъ составѣ той и другой изъ разсматриваемыхъ нами общинъ и въ самомъ способѣ принятія въ нихъ новыхъ членовъ, чего-бы не должно было быть, если-бы ессенизмъ, какъ предполагають, представлялъ изъ себя ни что иное, какъ одну изъ буддійскихъ монашескихъ общинъ. Во-первыхъ, изъ древнѣйшихъ буддійскихъ памятниковъ, между которыми первое мѣсто занимаютъ надписи цари Асоки и такъ называемая *Vinaya Pitaka*¹⁾, съ несомнѣнностью явствуетъ, что уже въ то отдаленное время община послѣдователей Будды, извѣстная и тогда подъ именемъ сангхи, состояла не только изъ монаховъ, но также и изъ монахинь²⁾, и что кромѣ тѣхъ и другихъ—монашествующихъ въ собственномъ смыслѣ слова, къ ней принадлежали еще также «почитатели» (*upāsaka*) и «почитательницы» (*upāsika*) Будды³⁾. Эти послѣдніе, оставаясь въ прежнемъ свѣтскомъ состояніи, продолжали вести брачную жизнь, пользоваться своимъ имуществомъ и пр., и выражали свое сочувствіе къ общинѣ вкладами и разнаго рода благотворительными учрежденіями, сообразно достатку каждаго. Безъ этихъ мірянъ былъ-бы совершенно невысказимъ и ордець ишениствующихъ обоюга пола, потому что они удовлетворяли необхо-

1) О надписяхъ Асоки будетъ сказано подробнѣе ниже; что-же касается *Vinaya-pitaka*, то такъ назывался одинъ изъ древнѣйшихъ отдѣловъ буддійскаго канона, заключающій въ себѣ узаконенія относительно монашеской жизни исповѣдниковъ буддизма.

2) По индійскому выраженію: „*bhikkhu*“ [бикшу] и „*bhikkhuni*“ [бикшуня], что собственно значитъ: „нишѣ“ и „нищенки“.

3) См. у М и н а е в а. Журн. Мин. Нар. Просв. 1879 г. Лив. стр. 6.

димымъ потребностямъ общины и оказывали ея членамъ различныя вспомошествованія¹⁾). Составъ ессейской общины былъ иной. Здѣсь прежде всего совсѣмъ не было никакого раздѣленія членовъ ордена на ессеевъ—монаховъ и ессеевъ—мірянъ, а всѣ вели одинаковый образъ жизни; а затѣмъ, что самое главное, ессей, ведущіе безбрачную жизнь, рѣшительно исключали изъ своего общества женщинъ, чего не дѣлали буддійскіе монахи²⁾).

Во-вторыхъ, ессей, насколько это намъ извѣстно, принимали въ свое общество всѣхъ безъ различія званія и состоянія. не дѣлая въ этомъ отношеніи никакихъ ограниченій и требуя лишь отъ всѣхъ желающихъ присоединиться къ нимъ трехлѣтняго испытанія, имѣвшаго цѣлью показать, что испытуемый былъ способенъ раздѣлить образъ жизни ессеевъ. Между тѣмъ у буддистовъ, даже во времена ближайшія къ Буддѣ, замѣчаются уже въ этомъ отношеніи извѣстныя ограниченія. Такъ, хотя буддизмъ въ принципѣ признавалъ за всѣми безъ различія кастами право вступать въ монашескую общину, тѣмъ не менѣе фактической составъ буддійской первообщины вовсе не соответствовалъ этому, такъ какъ, по тщательному изслѣдованію ученыхъ индологовъ, въ древнѣйшихъ буддійскихъ текстахъ встрѣчаются только единичныя указанія на такихъ, которые вышли изъ простыхъ гражданъ; въ общемъ-же буддійская первообщина носить совершенно «аристократическій характеръ»³⁾. «Миѣ не встрѣчалось въ священннхъ текстахъ, свидѣтельствуеъ такой авторитетный знатокъ буддизма, какъ проф. Ольденбергъ, ни одного указанія на принадлежность чандалы, парія той эпохи, къ числу членовъ буддійской общины»⁴⁾, а въ другомъ мѣстѣ онъ-же говоритъ, что «дѣйствительный составъ лицъ, окружавшихъ Будду, и вся сплошь древнѣйшая община далеко не соответствовали теоріи уравненія правъ для всѣхъ. и что въ средѣ буддизма сказывается рѣшительная наклонность къ аристократіи, какъ наследіе, завѣщанное ему прошлымъ»⁵⁾. Что-же касается послѣдующаго времени, то въ одной изъ книгъ буддійской священной письменности, извѣстной подъ именемъ Ма-

1) Ольденбергъ. Будда, его жизнь, ученіе и община. Русск. перев. Москва. 1884 г. Стр. 312; ср. 137.

2) Женщины были допускаемы въ общину только тою незначительною фракціею ессеевъ, которая не отвергала брачной жизни.

3) Vogt. Buddhismus und Christenthum. s. 12.

4) Ольденбергъ. Будда, его жизнь, ученіе и община. стр. 133.

5) Ibid. стр. 131.

hāvagga¹⁾), содержится цѣлый рядъ постановленій касательно тѣхъ условій, которымъ должны были удовлетворять желающіе вступить въ буддійскую общину, при чемъ перечисляются цѣлыя категоріи такихъ людей, которыхъ запрещено было принимать въ санъ. На первомъ планѣ стоятъ тамъ люди съ тяжкими тѣлесными увѣчьями или извѣстнаго рода болѣзнями, а также и тяжкіе преступники. Затѣмъ исключались также и тѣ, вступленіе которыхъ въ монашество нанесло-бы ущербъ правамъ другихъ; поэтому отнюдь не принимались лица, состоявшія въ царской службѣ, особенно солдаты, должники и, наконецъ, рабы; исключались также и сыновья, не получившіе на то согласія своихъ родителей, и вообще всѣ, не достигшіе двадцатилѣтняго возраста²⁾. Никакихъ подобныхъ ограниченій, насколько объ этомъ можно заключать изъ показаній Іосифа и Филона, ессенизмъ не зналъ.

Наконецъ, самое принятіе въ буддійскую общину было отлично отъ обычаевъ есейства. Такъ, даже въ древнѣйшихъ буддійскихъ памятникахъ (напр. въ винайѣ-питаѣ), говорящихъ намъ о временахъ, ближайшихъ къ первому началу буддизма, принятіе въ буддійскую общину обставлялось уже нѣкоторыми особенными обрядами. По преданію, «оставленіе міра», или «паббаджа» (pabbajja), первоначально совершалось такимъ образомъ: покидающему міръ сбривали волосы на головѣ и лицѣ и облекали его въ желтый одѣяніи. Обнаживъ одно плечо, онъ по приказанію кланялся въ ноги монахамъ; затѣмъ, сѣвъ на корточки и сложивъ почтительно руки, онъ говорилъ трижды: «иду подѣ защиту Будды, иду подѣ защиту закона, иду подѣ защиту сангхи»³⁾. Однако эта простѣйшая форма вступленія въ буддійскую общину позднѣе была замѣнена болѣе сложнымъ обрядомъ: «паббаджа» осталась только низшей формой посвященія, а наряду съ ней явилась высшая степень посвященія, извѣстная подѣ именемъ «упасампада» (upasampada). Такимъ образомъ «паббаджа» стала обозначать лишь выходъ изъ прежняго состоянія, — изъ міра, или другаго какого-либо монашескаго ордена, и только «упасампада» давала уже право на вступленіе въ кругъ бикшу. полноправныхъ членовъ буддійской общины. По правиламъ буддистовъ «упасампада» могла быть совершаема только въ присутствіи всей общи-

1) Такъ называлась третья часть Винайи-питаки.

2) См. объ этомъ у Ми н а л е в а въ почитованномъ выше журналѣ, 1879 г. Яив. стр. 9, а также у О л ь д е н ь б е р г а. Op. cit. стр. 284.

3) Ми н а л е в ъ. Журн. Мин. Нар. Просв. Ibid. стр. 9.

ны и при ея дѣятельномъ участіи, при чемъ самый актъ посвященія сопровождался самыми сложными обрядами и церемоніями, главную составную часть которыхъ составляли разнообразныя вопросы, предлагаемые новопосвящаемому касательно его имени, званія, положенія и пр., извѣстныя формулы, произносимыя этимъ послѣднимъ съ просьбой о принятіи его въ сангху, различными символическія дѣйствія, какъ напр. сидѣніе на корточкахъ и поклоны, подниманіе сложенныхъ рукъ ко лбу, обнаженіе одного плеча и др., и разнаго рода обѣты¹⁾. Послѣ этого посвященнаго научаютъ: 1, измѣрять тѣнь (для опредѣленія часа ѣды); 2, опредѣлять время года (сезонъ дождей, зиму, лѣто); 3, опредѣлять время дня; 4, отвѣчать на распѣвъ и 5, преподають ему четыре правила строгаго монашескаго устава, которыя онъ долженъ соблюдать во внѣшней жизни; это именно: а, до конца жизни онъ долженъ питаться крошками милостыни; б, облекаться въ лохмотья, имъ самимъ подобранныя; с, жить въ лѣсу, подъ деревьями и д, лѣчиться изверженіями²⁾. У ессеевъ принятіе въ общину, насколько это извѣстно намъ изъ Іосифа, совсѣмъ не обставлялось столь многими формальностями, какія практиковались у буддистовъ, даже древнѣйшихъ. Каждый желающій, удрученный жизненными невзгодами и бѣдствіями, могъ вступать въ число ессейскихъ noviceвъ, и по прошествіи года, если онъ показывалъ свою умѣренность и воздержность, изъ noviceвъ первой степени переходилъ во вторую и принималъ участіе въ общественныхъ омовеніяхъ, послѣ чего чрезъ два года, подъ тѣмъ-же условіемъ,

1) Подробности касательно различныхъ обрядовъ посвященія, соблюдаемыхъ въ разныхъ буддійскихъ странахъ, можно читать у М и л л е в а. [Журн. Мин. Нар. Просв. 1879 г. Январь], а также у О л ь д е н ь б е р г а. [Цитов. соч. стр. 286 и слѣд]. Въ свою очередь также и Л и л л и приводитъ описаніе обряда посвященія, совершаемаго въ Непалѣ, гдѣ видную роль играютъ различныя мистическія дѣйствія, совершаемыя наставникомъ посвящаемаго [напр., проводимыя на землѣ круги и кресты, бросаніе зеренъ риса и выливаніе молока на голову неофита и пр.], разнообразныя предметы, имѣющіе особенное символическое значеніе, въ родѣ благовоши, мазей, конфетъ, золотого лотуса и проч., и даже омовенія [Л и л л и. О р. cit. р. 80—81]. Нужно замѣтить однако, что означенный обрядъ въ Непалѣ—уже позднѣйшаго происхожденія, а въ тѣхъ странахъ, гдѣ обряды посвященія сохранились въ наиболѣе первичной формѣ [въ этомъ случаѣ ученые согласно указываютъ на Цейлонъ. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1879 г., январь, стр. 18], тамъ омовенія водою не входятъ въ обрядъ посвященія.

2) Mahavägga, въ главѣ cattāro nissaya. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1879 г. Январь, стр. 20.

онъ становился дѣйствительнымъ членомъ секты, произнося предварительно столь обычную во всѣхъ замкнутыхъ обществахъ известную клятвенную формулу. При этомъ, изъ словъ Юсифа намъ известно, что есеевскимъ новіціямъ при вступленіи въ орденъ давались: лопатка, или заступъ, передникъ и бѣлая одежда, что также не находить для себя соответствія въ буддизмѣ, за исключеніемъ развѣ послѣдняго пункта, такъ какъ и буддійскіе монахи носили одежду свѣтлаго (желтаго) цвѣта.

Далѣе, учрежденія есеевъ также не подходятъ къ учрежденіямъ буддистовъ. Такъ, весьма важную роль въ жизни есеевъ играли общественныя омовенія и общественныя трапезы, безъ которыхъ нельзя себѣ и представить есеевскаго ордена, между тѣмъ какъ у буддистовъ ничего этого не было. Омовенія при посвященіи являются тамъ только въ позднѣйшія времена, и то не во всѣхъ буддійскихъ странахъ; а что касается пищи, то каждый буддійскій монахъ самъ долженъ былъ заботиться о своемъ пропитаніи. «Съ чашкою въ рукѣ, въ которую добродѣтельные датели благодѣтели ему пищу, долженъ онъ ходить изъ дома въ домъ, не разбирая, кто живетъ въ этихъ домахъ, — *втрующіе или невтрующіе*; онъ долженъ миновать только дома бѣдныхъ людей»¹⁾. «Кто хѣлъ, могъ дать обѣтъ ограничиваться только тою пищею, какую онъ выпрашивалъ, ходя изъ дома въ домъ; но никому не воспрещалось также принимать отъ благочестивыхъ мірянъ приглашенія на обѣдъ»²⁾. Какая противоположность есеевямъ, которые не только не могли принимать пищу отъ иновѣрцевъ, но не смѣли даже вкушать пищи, приготовленной только лишь внѣ ихъ ордена, такъ что, въ случаѣ исключенія изъ общества, подвергались опасности умереть съ голоду³⁾! Подобно пищѣ, также и всѣ другія необходимыя жизненныя потребности каждаго буддійскаго монаха и монашескаго ордена вообще, какъ одежда, ночлеги, лѣкарство для больныхъ и пр., легко были удовлетворяемы, благодаря благотворительности мірянъ. «То же, что не относилось къ тѣсному кругу этихъ непосредственныхъ потребностей, не могло составлять собственности *ни каждаго монаха отдѣльно, ни всего монашескаго ордена вообще*. Орденъ не владѣлъ ни полями, ни рабами, ни лошадьми, ни ро-

1) О л ѣ д е н ь б е р г ѣ. Будда, его жизнь, ученіе и община. Стр. 297—298.

2) Ibid. стр. 295.

3) Bell. jud II, 8. 8.

гатымъ скотомъ, и ничего этого онъ не могъ принимать въ даръ. Онъ не занимался сельскимъ хозяйствомъ и не велъ его на свой счетъ черезъ другихъ. «Тотъ монахъ, говорится въ древней покаянной формулѣ, который роетъ землю самъ, или заставляетъ рыть ее другихъ, подлежитъ эпитиміи»¹⁾. Опять какая рѣзкая противоположность ессеямъ, которые, съ одной стороны, широко практиковали у себя общеніе имуществъ, а съ другой—земледѣліе считали однимъ изъ самыхъ почетныхъ занятій и наиблаже ему предавались!

Далѣе, хотя и буддисты, подобно ессеямъ, учили о равенствѣ всѣхъ людей, но у послѣднихъ, что весьма важно, этотъ принципъ былъ осуществляемъ на практикѣ, такъ какъ въ ихъ ордень и на самомъ дѣлѣ не было никакихъ рабовъ; между тѣмъ буддисты содержали означенное ученіе только въ теоріи, фактическаго-же отсутствія рабовъ у нихъ не было²⁾,—и фактъ приведенный у Лилли во свидѣтельство послушанія, введеннаго у буддистовъ³⁾, можетъ служить только подтвержденіемъ сказаннаго.

Считаемъ умѣстнымъ сказать здѣсь также и о дѣленіи ессеевъ и буддистовъ на классы, въ чемъ защитники разсматриваемой нами теоріи усматриваютъ сходство, но въ чемъ на самомъ дѣлѣ обнаруживается значительное различіе между ними. Такъ, Гильгенфельдъ⁴⁾, а за нимъ также и Бунзенъ⁵⁾ (хотя этотъ послѣдній и не столь рѣшительно) сопоставляютъ 4 класса ессеевъ, на которые подраздѣлялся этотъ орденъ, съ четырьмя классами буддистовъ, извѣстныхъ подъ названіями: 1, *Srotāpanna*, т. е. «достигнувшій потока», или пути искупленія; 2, *Sakridagāmin*, «однажды возвратившійся» уничтоженіемъ трехъ узъ: вождельнія, ненависти и обольщенія; 3, *Anāgāmin*, «не возвращающійся» (изъ того міра боговъ, гдѣ онъ достигаетъ нирваны) и 4, архатъ (*Archat*), «святій». Противъ этого достаточно было-бы замѣтить, что подобныя совпаденія въ числахъ могутъ быть совершенно случайны и еще вовсе ничего не доказываютъ, но при ближайшемъ изслѣдованіи дѣла оказывается, что между классами буддистовъ и ессеевъ рѣшительно нѣтъ ничего общаго, исключая только этого совпаденія въ числѣ. Въ ессеиствѣ эти четыре класса имѣютъ отношеніе болѣе къ

1) Ольденбергъ. Ibid. стр. 292.

2) См. у Целлера. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 324.

3) Лилли. Buddhism in Christendom. p. 79.

4) Гильгенфельдъ. Zeitschrift für wissenschaft. Theologie. 1867, s. 104.

5) Бунзенъ. Die Ueberlieferung. s. 330.

вышней организаціи ордена, подраздѣляя его членовъ по времени подвига на четыре разряда, которые только въ послѣдовательномъ порядкѣ могли быть проходимы членами ордена. Совершенно иное значеніе имѣло это подраздѣленіе на разряды у буддистовъ: въ буддизмѣ это были четыре ступени духовнаго прогресса по пути въ нирвану, составляющую конечную цѣль религіознаго воздыханія буддиста. Онѣ рѣшительно не связаны съ организаціей монашескаго буддійскаго ордена, такъ какъ каждый человѣкъ можетъ достигать высочайшей изъ этихъ четырехъ степеней буддійскаго озаренія мгновенно; ему не только нѣтъ необходимости проходить низшія ступени, но нѣтъ необходимости и быть монахомъ: даже и мірянинъ можетъ стать архатомъ. «Вѣрующій мудрый мірянинъ, направившій подъ конецъ всѣ свои помыслы, всѣ послѣднія желанья къ прекращенію земнаго бытія, будетъ причастенъ этой цѣли, т. е. достигнетъ высшей ступени совершеннаго искупленія», — свидѣтельствуетъ Ольденбергъ, ссылаясь въ этомъ случаѣ на буддійскую книгу *Samyuttaka Nikaya*¹⁾. «Поэтому-то принадлежность къ тому или другому изъ этихъ разрядовъ отнюдь не доставляла большаго или меньшаго почета среди общины; насколько каждая единичная личность считала себя близкою къ цѣли святости, это было ея внутреннимъ вопросомъ, насколько не касавшимся общины»²⁾. Что-же касается того утверженія Лилли, будто ессеи, подражая буддистамъ, различали у себя отъ начала посвященія до достиженія высшаго духовнаго состоянія восемь послѣдовательныхъ степеней духовнаго прогресса, возводившихъ къ высшему мистическому состоянію, которое дѣлало ихъ способными, подобно Іліи, быть предтечами Мессіи и совершать сверхъестественныя дѣла, — то это не болѣе, какъ фикція, не имѣющая никакого основанія въ нашихъ источникахъ и явившаяся слѣдствіемъ того предположенія, будто-бы нѣкоторыя талмудическія свѣдѣнія, извѣстнымъ образомъ комбинированныя, могутъ имѣть какое-либо отношеніе къ ессеямъ.

Далѣе, хотя намъ и мало извѣстно о доктринахъ ессеевъ, но по крайней мѣрѣ то, что сообщается намъ источниками, не подходитъ къ ученію буддистовъ, и наоборотъ: то, что проповѣдывалъ буддизмъ, не извѣстно въ ессенизмѣ. Такъ, объ ессеяхъ намъ извѣстно, что они съ особенною любовью занимались из-

1) Ольденбергъ. *Op. cit.* стр. 264.

2) *Ibid.* стр. 263.

слѣдованіями о бытіи Бога и происхожденіи вселенной, и твердо вѣрили въ загробную жизнь и безсмертіе души. Между тѣмъ лучшіе изслѣдователи древняго буддизма, какъ Ольденбергъ, Макс Мюллеръ, Вильямсъ, Келлогъ и многіе другіе ученые, мнѣнія которыхъ сгруппированы у Келлога¹⁾, единогласно признаютъ, что буддизмъ, согласно древнимъ каноническимъ писаніямъ²⁾, отвергаетъ не только бытіе Творца вселенной, но и вообще—бытіе абсолютнаго Существа, или личнаго Бога. «Что Будда былъ атеистъ, говоритъ М. Мюллеръ, этого нельзя отрицать... Какъ-бы ни показалось намъ это непонятнымъ, однако Будда не принимаетъ никакого дѣйствительнаго начала для этого недѣйствительнаго міра. Онъ отрицаетъ не только бытіе Творца, но и вообще абсолютнаго Существа». Ту-же мысль выражаетъ и Вильямсъ: «Будда не признаетъ никакого высочайшаго Божества. Единственнымъ Богомъ служить для него то, чѣмъ можетъ стать самъ человѣкъ»³⁾. Отвергая существованіе Бога, буддизмъ въ то-же время отрицаетъ также и существованіе души человѣческой, какъ особой реальной субстанціи, что признаютъ не только «почти всѣ авторитетные западные ученые, но также и сами буддійскіе авторитеты»⁴⁾. По воззрѣнію буддистовъ, въ человѣкѣ нѣтъ такого субстанціональнаго духовнаго начала, или существа, которое одушевляло-бы и живило тѣло, а по разрушеніи этого послѣдняго могло-бы продолжать свое самосознательное бытіе. Соглашаясь, что «существуетъ зрѣніе, слухъ, самосознаніе и—главное—страданіе, буддизмъ тѣмъ не менѣе не признаетъ никакой видящей, слышащей, страдающей сущности»⁵⁾; а ощущенія, представленія и всѣ вообще процессы, составляющіе внутреннюю жизнь человѣка, равно какъ и самое сознаніе ихъ, являются, по ученію буддизма, только извѣстной комбинаціей силъ, которыя на извѣстное время являются намъ то въ видѣ тѣлесности, то въ видѣ духовна-

¹⁾ Келлогъ. *The Light of Asia and the Light of the World.* p. 182. См. русск. перев. въ Труд. Кіевской Дух. Академіи, 1891 г. январскую книжку.

²⁾ Извѣстнымъ подъ именемъ трехъ писакъ, изъ которыхъ каждая носитъ свое особое имя, а именемъ: *Vinaja, Sutta* и *Abhidhamma*.

³⁾ См. означенныя цитаты въ журн. «Вѣра и Разумъ». 1887 г. № 15, стр. 128.

⁴⁾ Келлогъ. Цитов. соч. Тр. К. Д. А. 1891 г. окт. стр. 252, 254, гдѣ въ довольно пространномъ извлеченіи приводится аргументація Р. Давидса, съ особенною убѣдительностью доказывающаго отрицаніе буддизмомъ бытія души человѣческой, а также указываются согласныя съ этимъ мнѣнія и другихъ ученыхъ изслѣдователей буддизма.

⁵⁾ Ольденбергъ. Цит. соч. стр. 210—211.

го сознанія; но лишь только эта комбинація разрушается, тогда уже не остается ни тѣла, ни души, а только лишь элементы для ихъ составленія. Отсюда понятно, что въ буддизмѣ не могло быть и мысли о продолженіи существованія души человеческой и по смерти тѣла и ея безсмертіи, чтó занимало столь видное мѣсто въ ученіи ессеевъ.

Съ другой стороны, ессеи, вѣря въ безсмертіе души, не имѣли ученія о переселеніяхъ душъ, между тѣмъ какъ буддисты учатъ о такъ называемыхъ перерожденіяхъ или, по мѣткому выраженію Р. Давидса¹⁾, «переселеніяхъ характера». По ученію Будды, перерожденія суть общій удѣлъ всего живущаго: рожденіе не есть начало бытія, такъ точно, какъ смерть не есть ему конецъ, но существо въ новомъ перерожденіи не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, которое было въ предшествующемъ ему, такъ какъ буддисты принимаютъ только одну связь между старымъ и новымъ человѣкомъ, это именно — «сабдствіе дѣлъ»; добро или зло, совершенное въ одной жизни, безъ всякаго посредства высшаго Судіи, доставляетъ человѣку доброе или злое въ перерожденіи. «Единственное, чтó продолжаетъ существовать по смерти человѣка, говоритъ Р. Давидсъ, есть «Карма» т. е. послѣдствіе его словъ, мыслей и поступковъ. Потому нельзя думать, что буддиста, напр., имѣетъ душу, которая, по смерти одного тѣла, переселялась-бы въ другое, но онъ есть лишь наслѣдникъ характеристическихъ чертъ, пріобрѣтенныхъ предшествующими буддистами»²⁾. Далѣе, буддисты принимали, что человѣку по смерти открывается шесть путей: онъ могъ родиться богомъ, человѣкомъ, животнымъ, асуромъ, въ адѣ или, наконецъ, въ мірѣ претъ³⁾. Ничего подобнаго относительно ессеевъ намъ неизвѣстно.

Наконецъ, заслуживаетъ вниманія еще одна, по нашему мнѣнію, довольно существенная разница между эссенизмомъ и буддизмомъ. Буддизмъ всегда предъявлялъ именно претензію быть міровой религіей, и потому исповѣдники его всегда отличались особенною преданностью къ прозелитизму. Между тѣмъ у ессеевъ такого стремленія совершенно не замѣтно: они живутъ замкнуто

1) R. V. DAVIDS. Buddhist Birth Stories, introduction, pag. LXXXV. См. Тр. Кіев. Дух. Акад. 1891 г., № 10, стр. 260.

2) Тр. Кіев. Дух. Акад. Ibid.

3) Преты—это существа, занимающія среднее мѣсто между богами и людьми; они не такъ могущественны, какъ боги, и не такъ ограничены, какъ люди. См. Журн. Мнн. Нар. Просв. 1871 г. ноябрь, стр. 110.

и, повидимому, не прилагаютъ никакихъ стараній къ тому, что-бы заботиться о количественномъ увеличеніи своей общины; не они ищутъ послѣдователей себѣ, а къ нимъ сами добровольно стекаются многіе «удрученные жизненными невзгодами и бѣдствіями, что-бы въ ихъ мирныхъ колоніяхъ найти успокоеніе отъ суеты мірской»¹⁾).

Изъ сказаннаго нами о буддизмѣ и эссенизмѣ съ достаточною ясностью обнаруживается, что тѣ немногія черты сходства, какія дѣйствительно можно усматривать между ними, далеко не достаточны для того, что-бы удостовѣрять существованіе какой-либо генетической связи между такими столь отдаленными другъ отъ друга по мѣсту религіозными системами, какъ индійскій буддизмъ и палестинскій эссенизмъ, и наши дальнѣйшія изслѣдованія еще болѣе подтвердятъ справедливость этого вывода.

Самымъ важнымъ пунктомъ въ данной теоріи является вопросъ о томъ, можно-ли точно установить полную несомнѣнность того факта, что-бы буддизмъ еще задолго до Рождества Христова былъ уже извѣстенъ далеко за предѣлами своей родины и именно въ столь отдаленныхъ отъ мѣста его первоначальнаго происхожденія странахъ, какъ Палестина или-же Египеть. Отъ положительнаго или отрицательнаго рѣшенія этого вопроса данная теорія или пріобрѣтаетъ для себя прочную опору и надлежащую основательность, или-же, напротивъ, совершенно теряетъ всякое значеніе, такъ какъ очевидно, что коль скоро нельзя засвидѣтельствовать проникновенія буддизма въ Палестину по крайней мѣрѣ за два столѣтія предъ Рождествомъ Христовымъ (ибо происхожденіе эссенизма нельзя относить къ болѣе поздней эпохѣ), то и немыслимо допускать возможности какого-бы то ни было вліянія буддизма на происхожденіе и развитіе эссенизма, какъ-бы ни были поразительны сходства между тою и другою религіозною системою,—иначе не оказалось-бы надлежащаго соотношенія между причиною и дѣйствиємъ.

Защитники разсматриваемой теоріи вполне понимаютъ всю важность въ данномъ случаѣ вышеуказаннаго пункта, и потому они прилагаютъ все стараніе къ тому, что-бы подыскать какіе-либо аргументы для убѣдительнѣйшаго обоснованія того положенія, что столь раннее проникновеніе буддизма на Западъ, какое предполагается данною теорією, будто-бы не только не предста-

¹⁾ П л и н і й. Hist. natur. Lib. XV, cap. 17.

вляеть само по себѣ чего-либо невѣроятнаго, но что якобы и на самомъ дѣлѣ можно подтвердить историческими данными распространение буддизма на Западъ еще за нѣсколько вѣковъ до Рождества Христова. Въ виду важности этого вопроса для надлежащей оцѣнки разсматриваемой нами теоріи, мы остановимся на обсужденіи его нѣсколько подробнѣе.

Исходнымъ пунктомъ при доказательствѣ того положенія, что буддизмъ издавна былъ извѣстенъ и на Западѣ, служить обыкновенно указаніе на тотъ фактъ, что между Индіей и Западомъ еще задолго до Р. Х. существовали международныя, по преимуществу торговыя, сношенія, происходившія какъ морскимъ, такъ и сухимъ путемъ. Въ подтвержденіе этого ссылаются на торговлю съ Индіей древнихъ финикійцевъ и на завоевательные походы Александра Великаго. «Финикійяне, читаемъ мы у Лилли, имѣли сношенія съ Индіей рано, еще во время Соломона... Индія тогда, какъ и теперь, имѣла сношеніе съ западнымъ міромъ сухимъ и морскимъ путемъ... Въ промежутокъ времени отъ X-го до III-го вѣка предъ Р. Х. Іеменъ былъ великимъ центральнымъ рынкомъ, на которомъ индійскіе продукты обмѣнивались на товары Запада, при чемъ, что-бы достигнуть Тира, увѣряетъ Лилли, индійскіе товары должны были проходить чрезъ есеейскія колоніи близъ Мертваго моря. Долгое время эта прибыльная торговля была въ рукахъ сабеевъ и составляла главный источникъ ихъ общезвѣстныхъ богатствъ. Ихъ порты посѣщались торговыми кораблями изъ всѣхъ мѣстъ: изъ Краснаго моря, Персидскаго залива, африканскаго берега и особенно изъ устьевъ Инда. Изъ сочиненія (Арріана Александрійскаго) «Pegipus» мы узнаемъ, что Адень былъ главнымъ складочнымъ мѣстомъ этой торговли, между тѣмъ какъ въ началѣ II-го вѣка до Р. Х. островъ Сокотора былъ центромъ обмѣна индійскихъ произведеній»¹⁾).

Далѣе, Лилли указываетъ на то обстоятельство, что сношенія Индіи съ Западомъ должны были способствовать походы Александра Великаго, тѣмъ болѣе, добавляетъ онъ, что Бактрія и Персія долгое время, именно до царствованія Антиоха Великаго, находились въ рукахъ династіи Селевкидовъ; но въ особенности сильный толчокъ къ развитію сношеній съ Индіею моремъ, продолжаетъ онъ, дала постройка великимъ Македонскимъ завоевателемъ Александріи египетской, которая, по мысли основателя ея, не только

1) Лилли. Buddhism in Christendom, p. 231.

должна была служить столицей его обширной монархii, но также и «мостомъ» между Индiей и Западомъ. И проектъ этотъ былъ въ точности выполненъ при преемникахъ Александра, когда основанный имъ городъ, дѣйствительно, сдѣлался первымъ торговымъ городомъ въ мирѣ.

Указавъ затѣмъ на господствовавшую въ Александрiи вѣро-терпимость, Лилли пытается доказать свидѣтельствомъ нѣкоторыхъ историческихъ данныхъ, что «юда будто-бы проникъ также и буддизмъ. Въ данномъ случаѣ онъ ссылается именно на открытыя въ послѣднее время надписи индiйскаго царя Асоки, вырѣзанныя имъ на каменныхъ столбахъ, «которыя, по увѣренiю Лилли, даютъ намъ отвѣтъ на вопросъ: распространялся-ли буддизмъ на Западъ». Одна изъ надписей гласитъ:.....«кромя того во владѣнiяхъ Антиоха, греческаго царя, полководца каковаго Антиоха суть правители, повсюду утверждена двойная система медицинской помощи Пийядаси (Асоки): медицинская помощь для людей и для животныхъ, вмѣстѣ съ медикаментами всѣхъ сортовъ, которые годны для людей и годны для животныхъ». Другая надпись (изъ 13-го эдикта въ Karur di Giri), повидимому, еще важнѣе: «Любимецъ боговъ (Devanampriyasa) желаетъ безопасности для всѣхъ тварей, уваженiя къ жизни, мира и кротости.... Изъ числа соедѣй его суть: Amtiyokena (Антиохъ), царь Явановъ, и по другую сторону этого Антиоха четыре царя: Turāmaуе, Amtikini, Мака, Alikasudāгā.... Здѣсь и въ чужихъ странахъ повсюду (народъ) слѣдуетъ учению Devānampriya, гдѣ-бы оно ни распространилось»¹⁾. Считаю упоминаемаго здѣсь четыре раза Антиоха за Антиоха Великаго, Лилли не сомнѣвается видѣть въ этомъ отрывкѣ прямое историческое свидѣтельство въ пользу того, что «буддiйскiй царь былъ въ союзѣ съ греками, что онъ посылалъ миссионеровъ въ Египетъ и что, наконецъ, онъ во что бы то ни стало старался утвердить въ этой странѣ буддiйскую религiю»²⁾.

Для подкрѣпленiя своего вывода Лилли приводитъ, наконецъ, еще свидѣтельство одного индiйскаго литературнаго памятника о процвѣтанiи буддизма въ нѣкоемъ Алясаддѣ, или Александрiи. Именно: въ хроникѣ «Mahawanso», древней исторiи острова Цейлона, разсказывается, что по случаю постройки буддiйской ступы въ

1) Лилли. Op. cit. p. 232. Ср. Бунзенъ. Die Ueberlieferung. В. I, s. 317. Вторая надпись, приведенная у Лилли въ болѣе краткомъ извлеченiи, воспроизведена нами по Бунзену.

2) Лилли. Op. cit. p. 233.

Руанвелли въ 157 г. до Р. Х. туда сошлось со всѣхъ мѣстъ множество буддійскихъ монаховъ, въ томъ числѣ 30000 изъ окрестностей Алясады, столицы страны, «Юпа», или «Јауапа». Въ томъ же памятникѣ, добавляетъ Лилли, есть положеніе, что Асова послалъ миссіонера Маһатаккхита въ Грецію. Признавъ упоминаемую здѣсь Алясаду за обозначеніе именно Александріи *египетской*, Лилли видитъ здѣсь прямое и безспорное указаніе на то, что буддизмъ въ половинѣ II-го вѣка предъ Р. Х. не только успѣлъ проникнуть въ Египеть, но что онъ даже процвѣталъ въ окрестностяхъ египетской столицы и насчитывалъ тамъ своихъ послѣдователей цѣлыми десятками тысячъ. Мнимое подтвержденіе своего вывода Лилли счелъ возможнымъ найти даже въ сочиненіяхъ Филона, безъ всякаго колебанія порѣшивъ, на основаніи вышеприведенной замѣтки Магавансо, что описываемые Филономъ евреипевты были-де не кто иные, какъ поклонники Будды, образовавшіе вблизи Александріи отдѣльную общину буддійскихъ монаховъ¹⁾.

Таковы основанія, на которыхъ хотять утвердить мнѣніе о раннемъ проникновеніи буддизма на Западъ и о существованіи исторической связи между этимъ послѣднимъ и эссенцизмомъ; постараемся-же безпристрастно обсудить ихъ и дать имъ надлежащую оцѣнку.

Что касается прежде всего торговыхъ сношеній Запада съ Индіей, то безспорно, что они, дѣйствительно, существовали издавна (хотя, быть можетъ, и не съ такой глубокой древности, какъ полагаеть это Лилли), и производились какъ морскимъ путемъ, такъ и по сушѣ. И не одни только финикійцы, впервые установившіе сношеніе съ Индіей морскимъ путемъ, но также и вавилоняне, и жители Египта, а вслѣдъ затѣмъ также и европейскіе народы, еще въ дохристіанскую эпоху дѣйтельно поддерживали это общеніе съ Индіей, обмѣниваясь своими товарами на ея произведенія. Но что-бы правильно судить о томъ значеніи, какое могли имѣть эти торговыя сношенія, нужно имѣть въ виду одно обстоятельство, которое однако совершенно игнорируется Лилли и солидарными съ нимъ изслѣдователями,—это именно тотъ исторически точно установленный фактъ, что эти торговыя сношенія народовъ Запада съ Индіей производились не непосредственно, (такъ какъ даже и финикійскіе купцы сами никогда не ѣздили въ Индію), а чрезъ посредство сабеевъ и геррхеевъ, жившихъ на

1) Лилли. Op. cit. p. 233.

южномъ побережьи аравійскаго полуострова, въ Іемени, или счастливой Аравіи, и почитавшихся въ древности самымъ счастливымъ и богатымъ народомъ вслѣдствіе своего завиднаго положенія въ центрѣ торговли, происходившей между Индіей и Западомъ¹⁾. Многочисленные торговые караваны тянулись изъ Тира, направляясь или прямо сухимъ путемъ (и оставляя при этомъ далеко на западъ Мертвое море) до аравійскаго порта Герры, расположеннаго на западномъ берегу Персидскаго залива, или же по восточному побережью Средиземнаго моря шли къ портамъ, расположеннымъ у Эланитскаго залива на Красномъ морѣ, и отсюда уже морскимъ путемъ поддерживалось сношеніе съ тѣмъ-же восточно-аравійскимъ портомъ Геррою²⁾. Точно такъ же и караваны, шедшіе изъ Египта, складочнымъ мѣстомъ для своихъ товаровъ имѣли главнымъ образомъ портъ Арсиное на Герополитанскомъ заливѣ Краснаго моря, а также—порты Адень на западномъ берегу аравійскаго полуострова и Сабу на южномъ его берегу. Здѣсь-то, и въ особенности въ Геррѣ, происходилъ обмѣнъ товаровъ египетскихъ и финикійскихъ на индійскіе, доставлявшіеся въ вышеозначенные приморскіе порты аравійскаго полуострова сабеями, и тѣ-же сабеи, нагруживъ свои корабли товарами, привезенными съ Запада, доставляли уже ихъ въ главный индійскій портъ Баригазу, расположенный на западномъ побережьи Индостана, именно на восточномъ берегу вышншняго Камбайскаго залива³⁾.

Такимъ образомъ прямыхъ, непосредственныхъ торговыхъ сношеній Запада съ Индіей, производившихся морскимъ путемъ, въ эпоху, ближайшую къ началу процвѣтанія буддизма въ Индіи, — не было, такъ какъ посредницей въ торговлѣ Египта, равно какъ и Финикіи, съ Индіей была Аравія. И это посредство Аравіи въ дѣлѣ общенія Египта съ Индіей сохраняло свою полную силу даже въ царствованіе Птоломея Филометора, т. е. спустя полтора вѣка послѣ смерти Александра Великаго⁴⁾. На этотъ

1) Vignier. The Commerce and Navigation of the ancient in the Indian Ocean. p. 33—34.

2) Самъ Лилли вполне вѣрно указываетъ эти-же самые пути торговыхъ сношеній, ясно отмѣченные на всѣхъ картахъ, изображающихъ „orbis terrarum“ древняго міра, и потому тѣмъ болѣе странно слышать отъ Лилли, яко-бы индійскіе товары должны были проходить черезъ есейскія колоніи, такъ какъ на самомъ дѣлѣ въ томъ и другомъ случаѣ онѣ оставались далеко въ сторонѣ.

3) См. Жури. Мин. Нар. Просв. 1867 г. стр. 325.

4) Александръ Великій, какъ извѣстно, умеръ въ 323-мъ г., а Птоломей Филометоръ царствовалъ между 180—145 гг. предъ Р. X.

фактъ мимоходомъ указываетъ и самъ Лилли, замѣчая: «даже во время Птолемеевъ индiйская торговля велась не прямо, но проходила чрезъ руки сабеевъ, у которыхъ была развита торговля и были большiе корабли»¹⁾); но только Лилли не придаетъ этому факту надлежащаго значенiя и не дѣлаетъ изъ него соответственныхъ выводовъ, а между тѣмъ фактъ этотъ весьма многознаменателенъ, поскольку онъ имѣетъ отношенiе къ рѣшенiю вопроса о проникновенiи идей Востока на Западъ и опредѣленiю степени духовнаго взаимодействiя между народами Индiи и народами Запада. Если финикiйцы, равно какъ и египтяне, въ своихъ торговыхъ сношенiяхъ съ Индiею всегда пользовались услугами и посредствомъ сабеевъ, а сами не проникали въ Индiю, то естественно, что они мало могли быть знакомы съ нравами, обычаями, образомъ жизни, а тѣмъ болѣе съ религiозными вѣрованiями индiйцевъ, такъ какъ источникомъ ихъ свѣдѣнiй о далекой и таинственной странѣ могли быть только рассказы сабейскихъ купцовъ. Но спрашивается: много-ли точныхъ свѣдѣнiй о внутреннемъ бытѣ и религiи индiйцевъ могли имѣть сами сабейцы и много-ли истиннаго и справедливаго могли рассказать они объ этомъ финикiйцамъ, если и сами они во время своихъ торговыхъ путешествiй въ Индiю вовсе не имѣли нужды проникать далеко внутрь страны—гдѣ-бы они могли поближе присмотрѣться къ чужой жизни и ея особенностямъ и изучить нравы и религiю индiйцевъ,—потому что мѣстные индiйскiе товары свозились, конечно, въ прибрежскiе порты, и здѣсь-же они сабейцами и закупались? Поэтому довольно сомнительно предполагать у сабейскихъ купцовъ точное и обстоятельное знакомство съ внутреннею жизнью индiйцевъ вообще, а объ основательномъ и серьезномъ знакомствѣ съ идеями буддизма едва-ли можетъ быть и рѣчь, такъ какъ буддисты, по принципу не принимали никакого участiя въ торговыхъ дѣлахъ, и потому сабейскимъ купцамъ и не было никакой нужды завязывать съ ними какiя-либо сношенiя. Мы не отрицаемъ, конечно, того, что сабейцы могли знать буддистовъ, одинъ виѣшнiй видъ которыхъ долженъ былъ возбуждать ихъ любопытство, могли даже, пожалуй, изъ любознательности побывать у какихъ-либо буддiйскихъ святинь и стать зрителями блестящихъ церемонiй буддiйскаго культа, но все это было-бы только поверхностнымъ знакомствомъ съ виѣшной стороной буддизма; вообще-же, повторяемъ, трудно предполагать въ

¹⁾ Лилли. Op. cit. p. 231.

людяхъ, преслѣдующихъ исключительно лишь коммерческія цѣли, основательное и серьезное знакомство съ основными идеями буддизма. Поэтому, если сабейцы и могли поразсказать своимъ финикійскимъ и египетскимъ товарищамъ не мало диковинокъ про отдаленную Индію, то было-бы чистымъ абсурдомъ предполагать, что-бы эти рассказы, если-бы они и касались буддистовъ, могли способствовать усвоенію буддійскихъ воззрѣній, или-же могли вызвать гдѣ-либо на Западѣ стремленіе къ подражанію образу жизни буддійскихъ монаховъ. По крайней мѣрѣ исторія не знаетъ ни одного точно засвидѣтельствованнаго примѣра перенесенія буддизма на Западъ, благодаря означеннымъ торговымъ сношеніямъ финикійцевъ и египтянъ (черезъ посредство сабеевъ) съ индійцами.

Но сношенія Индіи съ Западомъ, говорятъ намъ, производились не исключительно только морскимъ путемъ, но также и по сушѣ, и эти сухопутныя сношенія уже не ограничивались лишь мирною торговлею, а проявились также и въ воинственномъ походѣ въ Индію великаго Македонскаго завоевателя, каковой походъ, по мнѣнію Лилли, много способствовалъ сближенію и взаимному общенію народовъ Передней Азіи съ Индіей, почему и могъ-де содѣйствовать также и проникновенію буддизма на Западѣ.

Мы не станемъ отрицать справедливости первыхъ двухъ вышеприведенныхъ положеній Лилли: какъ существованіе сухопутныхъ торговыхъ сношеній Передней Азіи съ Индіею, такъ и заслуга Александра Великаго въ дѣлѣ сближенія народовъ Запада съ Индіей—факты безспорные; но мы не можемъ приписывать этимъ фактамъ такого преувеличеннаго значенія, какое хочетъ придать имъ Лилли. Индія, совершенно изолированная своеобразнымъ характеромъ своей природы, своего населенія, своей религіи и образованности, въ теченіе долгихъ вѣковъ, была извѣстна западному міру древности только по имени, только какъ лежащая на восточныхъ окраинахъ земли страна чудесъ¹⁾. На сѣверѣ высочайшія горы съ своими немногими, большею частью занесенными снѣгомъ, проходами, на западѣ сжженные солнцемъ скалистыя ущелья и песчаныя равнины заграждали доступъ въ нее цивилизованнымъ народамъ древняго міра и много препятствовали развитію международныхъ сношеній Запада съ Индіей. Неудивительно поэтому, что до Александра Великаго, который впервые сдѣлалъ попытку установить эти сношенія, греки, какъ это видно изъ Геро-

1) Д р о й з а н ь. Исторія эллинизма. (Въ русск. перев.), т. I, стр. 269.

дота и Ктезіевыхъ отрывковъ у Діодора, не имѣли никакого понятія о странахъ на востокъ отъ Бактріаны и Согдіаны¹⁾). Что же касается послѣдующаго времени, то и тогда дѣло обстоятельнаго знакомства грековъ съ внутреннею жизнью Индіи едва-ли подвинулось далеко впередъ; по крайней мѣрѣ тѣ свѣдѣнія, какія мы имѣемъ отъ писателей, современныхъ походу Александра въ Индію, а также и послѣдующихъ, нисколько не говорятъ въ пользу этого, такъ какъ они не отличаются ни точностью, ни обстоятельностью, а напротивъ, заключаютъ въ себѣ много баснословнаго и невѣроятнаго. И это станетъ вполне понятнымъ, если только судить о походѣ Александра Великаго и его послѣдствіяхъ безпристрастно, отрѣшившись отъ тенденціознаго взгляда Лилли, который въ интересахъ своей теоріи слишкомъ уже преувеличиваетъ значеніе этого похода, приписывая ему такіе важные результаты въ дѣлѣ сближенія западныхъ народовъ съ Индіей, какихъ на самомъ дѣлѣ онъ вовсе не имѣлъ.

Если не подлежить спору тотъ фактъ, что походъ Александра какъ-бы разорвалъ завѣсу, отдѣлявшую культурный западно-европейскій міръ отъ восточно-индійскаго, то вѣрно также и то, что это было только мимолетнымъ лучомъ, лишь на мгновеніе освѣтившимъ таинственный мракъ невѣдомой дотогѣ грекамъ индійской страны и жизнь ея обитателей,—а вскорѣ послѣ этого снова все погрузилось въ прежній мракъ и снова разверзлась такая же пропасть между западными и восточными народами, какая была и раньше. Одною изъ важнѣйшихъ причинъ этого было то, что обширная, обнимающая чуть-ли не три части свѣта, монархія, основанная Александромъ Великимъ, уже вслѣдствіе своей обширности и разнородности населенія, не могла имѣть прочнаго внутренняго единства, и непосредственно-же послѣ смерти великаго завоевателя распалась на нѣсколько независимыхъ другъ отъ друга государствъ, которыя зажили вполне самостоятельную жизнь, такъ что снова разобщили западный культурный міръ отъ Индіи, возстановивъ *status quo ante*. Немного могли способствовать взаимному духовному общенію и обмѣну идеями и тѣ многочисленныя колоніи, которыя Александръ Великій всюду основывалъ на своемъ пути. Нагляднымъ подтвержденіемъ этого мо-

¹⁾ Журн. Мин. Нар. Просв. 1867 г. ноябрь, стр. 355. Бактріана занимала мѣстность, расположенную въ бассейнѣ рѣки Аму-Дарьи, а Согдіана находилась восточнѣе ея.

гуть служить колоніи, основанныя имъ въ Бактріанѣ и Согдіанѣ¹⁾. Не смотря на то, что въ этихъ государствахъ, и особенно въ первомъ, по общему мнѣнію изслѣдователей, греческій элементъ былъ наиболѣе силенъ и получилъ наибольшее распространеніе, все же и здѣсь не было благоприятныхъ условій для этого предполагаемаго духовнаго взаимодействія. Прежде всего греческое населеніе въ Бактріи было въ общемъ немногочисленно даже въ городахъ съ греческими именами. Затѣмъ, главный контингентъ этого населенія, осѣвшаго въ Бактріи со времени Александра, составляли тяжело раненые и вообще негодные къ продолженію военной службы ветераны, т. е. холостые солдаты, съ прибавкою къ нимъ кого попало изъ туземцевъ²⁾. Холостяки эти должны были жениться на туземкахъ, такъ что третье поколѣніе уже совершенно сливалось съ туземцами. Если же и прибывали впоследствии люди греческаго происхожденія, то это были большею частью, какъ и въ сирійскихъ городахъ³⁾, странствующие солдаты, торговцы, ремесленники и пр.—все народъ, не принадлежавшій къ образованнѣйшимъ классамъ своей націи, а заботившійся лишь объ эксплуатаціи страны въ свою личную пользу. Представителей высшей греческой культуры—философовъ, поэтовъ, художниковъ, мы совсѣмъ не видимъ при дворахъ Бактріи, и самымъ краснорѣчивымъ въ данномъ случаѣ явленіемъ представляется тотъ фактъ, что «не извѣстно ни одного греческаго писателя, который-бы проживалъ въ бактрійскихъ владѣніяхъ, или хотя-бы былъ оттуда родомъ»⁴⁾. Наконецъ, вездѣ по городамъ, въ которыхъ жили греки, эти послѣдніе помѣщались, можно полагать, въ особыхъ кварталахъ, гдѣ и управлялись между собою по своему, тогда какъ общественная и семейная жизнь остальныхъ горожанъ-туземцевъ продолжала течь по прежней, тысячелѣтіями пробитой колеѣ, «*нисколько не сливаясь съ греческою и ничѣмъ отъ нея не заимствуясь*»⁵⁾. На основаніи подоб-

1) По словамъ Страбона [Lib. XI, cap. 11. § 4], Александръ построилъ здѣсь 8 городовъ, по словамъ Юстина—12. (Lib. XII, cap. 5). См. у Дройзенъ. Исторія эллинизма, т. I, стр. 76 примѣчаній, 54 прим.

2) См. напр. у Діодора Сицилійскаго [Lib. XVII, cap. 23] о составѣ населенія городовъ, построенныхъ Александромъ на дорогѣ черезъ Гяндукунъ изъ земли Паропамисадовъ въ Бактріану, и у Арріана [Анабасисъ, Кн. IV, гл. 4] о составѣ населенія въ Александріи на Яксартѣ.

3) Дройзенъ. Geschichte der Hellenismus. Bd. II, s. 32.

4) Жури. Мин. Нар. Просв. 1867 г. Ноябрь, стр. 354.

5) Жури. Мин. Нар. Просв. 1867 г. Ноябрь, стр. 351 и 354.

ныхъ данныхъ извѣстный индіанистъ Ляссенъ пришелъ къ тому выводу, что «совсѣмъ невѣроятно, что-бы эллинизмъ (въ лицѣ указанныхъ нами представителей его) имѣлъ на бактрійцевъ какое-либо вліяніе въ нравственномъ или религіозномъ отношеніи»¹⁾; а этотъ выводъ дѣлаетъ вѣроятнымъ и обратное заключеніе, именно то, что греки, поселившіеся въ Бактріи, не могли также имѣть особеннаго стремленія къ воспріятію и усвоенію древне-бактрійской цивилизаціи и къ близкому знакомству съ нравственно-религіозными идеями, заносимыми изъ Индіи. Но если-бы и допустить возможность этого, то во всякомъ случаѣ представители эллинизма вовсе не способны были передавать это духовное достояніе древне-арійской цивилизаціи своимъ западнымъ единоплеменникамъ (на что, между прочимъ, указываетъ и отсутствіе среди нихъ писателей); а съ тѣхъ поръ, какъ греко-бактрійское государство заняло свою особую, самостоятельную жизнь и порвало связь съ своею прежнею метрополіею, о живомъ и дѣятельномъ посредничествѣ бактрійцевъ въ дѣлѣ передачи духовнаго достоянія Индіи Западу не можетъ быть и рѣчи²⁾. Вообще нужно замѣтить, что если походъ Александра и способствовалъ нѣкоторому сближенію народовъ, то это еще не означаетъ того, что-бы благодаря этому произошелъ между ними полный обмѣнъ ихъ духовнаго богатства, такъ какъ «по самой природѣ вещей, скажемъ мы словами Дройзена, перемѣны въ народной жизни въ нравственномъ, социальномъ и религіозномъ отношеніяхъ должны совершаться медленно и, за исключеніемъ отдѣльныхъ взрывовъ, незамѣтно»³⁾.

Важнѣйшимъ слѣдствіемъ похода Александра Великаго въ Индію было установленіе торговыхъ сношеній Запада съ югомъ и востокомъ Индіи, о существованіи которыхъ мы узнаемъ отъ

1) L a s s e n. Indische Alterthumskunde. В. II, s. 341.

2) Этому обособленности жизни греко-бактрійскаго государства и объясняется крайняя скудость извѣстій объ этомъ царствѣ: современныхъ ему историческихъ извѣстій о немъ совсѣмъ нѣтъ, а тѣ, которыя встрѣчаются у дошедшихъ до насъ позднѣйшихъ классическихъ историковъ, крайне скудны и отрывочны, такъ что и до сихъ поръ ученымъ не удалось составить цѣльнаго и строго научнаго понятія о политическихъ судьбахъ и внутренней исторіи этого царства. О немъ извѣстно только, что оно основано было около половины III-го вѣка до Р. X. Θεοδοτὸς или Διοδοτὸς, правителемъ Бактрій, отложившимся отъ Антиоха II, одного изъ Селевкидовъ, подъ власть которыхъ перешла Бактрія послѣ смерти Александра Великаго. Особаго развитія и силы это царство достигло при Димитріи въ началѣ II-го вѣка.

3) Д р о й з е н ъ. Исторія эллинизма. Т. I, стр. 397.

Плинія, рассказывающаго со словъ М. Варрона, что торговля между Индией и Черноморьемъ производилась по теченію Аму-Дарьи, чрезъ Каспій и Закавказье¹⁾. Индійскіе товары отъ Баригазы, или на судахъ вверхъ по Инду и Гангу, или-же по большимъ дорогамъ черезъ область Ужжани или Пенджабъ, поднимались на сѣверо-западъ къ Гиндукушскимъ переваламъ, гдѣ ихъ перекладывали на вьючныхъ животныхъ, далѣе сплавляли по рѣкѣ Оксусу въ Каспійское море, а тамъ черезъ Закавказье они переходили уже въ малую Азію и Европу²⁾. Но заключать на основаніи этихъ сухопутныхъ торговыхъ сношеній о проникновеніи буддизма на Западъ, и именно въ Палестину, еще задолго до Р. Х., по нашему мнѣнію, по меньшей мѣрѣ крайне смѣло и рискованно. Не говоримъ уже о томъ, что финикійскіе и палестинскіе купцы, естественно, должны были предпочитать болѣе удобный для нихъ южный морской путь, чѣмъ крайне затруднительный—сѣверный, проходящій чрезъ громадныя степныя пространства и горныя мѣстности; но и самая эта торговля, уже вслѣдствіе одной отдаленности странъ и трудности сообщеній между ними, должна была производиться не иначе, какъ только чрезъ руки многихъ посредниковъ³⁾, такъ что объ основательномъ знакомствѣ западнаго міра со странами и народами индійскаго міра, которое имѣло-бы своей причиною означенныя торговыя сношенія, не можетъ быть и рѣчи. Во всякомъ случаѣ сношенія эти имѣли болѣе или менѣе случайный характеръ и никогда они не были постоянными или-же особенно дѣятельными и оживленными, чтобы могли способствовать распространенію буддизма на Западъ. По крайней мѣрѣ исторія не знаетъ ни одного факта, который-бы свидѣтельствовалъ о проникновеніи этимъ путемъ буддизма на Западъ. Да и почему, въ самомъ дѣлѣ, буддизмъ, миновавъ всѣ промежуточныя страны, долженъ былъ утвердиться именно въ Палестинѣ и притомъ среди послѣдователей іудейства, болѣе всѣхъ другихъ окрестныхъ языческихъ народовъ приверженныхъ къ своей религіи, которая не имѣетъ рѣшительно ничего общаго

1) Плиній. Hist. natur. Lib. VI, cap. 19. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1867 г. ноябрь, стр. 356.

2) Журн. Мин. Нар. Просв. 1883 г. январь, стр. 153.

3) Въ одной изъ буддійскихъ легендъ встрѣчается указаніе только лишь на бактрійскихъ купцовъ, посѣщавшихъ Индію [Журн. Мин. Нар. Просв. 1871, СЛШ, стр. 191]; указаний-же на какихъ-либо купцовъ изъ болѣе отдаленныхъ странъ не находится.

съ буддизмомъ? Очевидно, подобное предположеніе не имѣетъ и тѣни вѣроятія. Знаменателенъ, наконецъ, и тотъ фактъ, что по свидѣтельству Келлога, «нѣтъ никакихъ доказательствъ существованія іудеевъ разбѣянннхъ въ Индіи до Рождества Христова», а если бы небольшое число ихъ и было тамъ, то эти іудеи «почти уже не имѣли никакихъ сношеній съ своими западными братьями; по крайней мѣрѣ въ древнемъ спискѣ синагогъ въ Іерусалимѣ для виѣ-палестинскихъ іудеевъ нѣтъ никакого упоминанія объ индійской синагогѣ»¹⁾.

Но Лилли, какъ мы видѣли, не ограничивается общими соображеніями о возможности проникновенія буддизма на Западъ благодаря торговымъ сношеніямъ и походамъ Александра Великаго, а ссылается также и на нѣкоторыя историческія данныя, которыя, повидимому, поставляютъ виѣ всякаго сомнѣнія то, что буддизмъ будто-бы еще до Р. Х. былъ хорошо извѣстенъ западнымъ народамъ и имѣлъ среди нихъ многихъ приверженцевъ. Однимъ изъ такихъ свидѣтельствъ, по мнѣнію Лилли, служатъ нѣкоторые отрывки изъ такъ называемыхъ надписей царя Асоки, на основаніи которыхъ онъ заключаетъ, что Асока, заключивъ союзъ съ греками, прилагалъ всѣ старанія къ утвержденію буддизма въ Египтѣ, для чего и посылалъ туда миссіонеровъ. Нѣкоторые изъ рационалистическихъ писателей, солидарныхъ въ данномъ случаѣ съ Лилли, идутъ еще далѣе въ своихъ заключеніяхъ и, основываясь на 13-мъ эдиктѣ, небольшую выдержку изъ котораго мы привели выше, не обинуясь утверждаютъ, что Асока заключилъ-де съ поименованными въ эдиктѣ греческими царями договоры такого рода, которые яко-бы прямо обязывали этихъ царей «защищать живущихъ въ ихъ царствахъ буддистовъ»²⁾.

Не такъ давно открытыя надписи царя Асоки, вырѣзанныя на каменныхъ колоннахъ и скалахъ и разбросанныя по всей сѣверной Индіи, дѣйствительно, считаются однимъ изъ древнѣйшихъ памятниковъ буддійской письменности. Долгое время эти надписи были совсѣмъ недоступны для пониманія ученыхъ изслѣдователей, но благодаря гениальной проицательности англійскаго ученаго Джона Принсепса, впервые открывшаго ключъ къ ихъ чтенію и

1) Келлогъ. Свѣтъ Азін и свѣтъ міра. См. Труды Кіев. Дух. Акад. 1890 г. октябрь, стр. 273—4. Въ данномъ случаѣ Келлогъ ссылается на Гретца. *Gesch. der Juden*. Bd. III, s. 391. Ср. Дьян. Апост. VI, 9.

2) Бунзенъ. *Die Ueberlieferung*. Bd. I, s. 317.

обнародовавшего их¹⁾, надписи эти сдѣланы достояніемъ всего ученаго міра и подверглись всестороннему критическому разбору со стороны лучшихъ знатоковъ Востока. Царь, отъ имени котораго сдѣланы надписи, называется въ нихъ Piyadasi (благочестивымъ)²⁾ или Devānāmpriyasa (любимцемъ боговъ), каковыя эпитеты ученые изслѣдователи согласно относятъ къ царю Асокъ Великому, сыну Биндусары и внуку Чандрагупты, царствовавшему въ III-мъ вѣкѣ предъ Р. Х. (съ 259 года) въ Паталипутрѣ и ревностно заботившемуся о распространеніи буддизма и утвержденіи мирныхъ международныхъ отношеній. Общее содержаніе эдиктовъ, живо рисующихъ намъ симпатичную и оригинальную личность древняго восточнаго властителя, одушевленнаго высокими гуманными чувствами, ревностно заботящагося о нравственно-религіозномъ и умственномъ развитіи своихъ подданныхъ, исполненнаго глубочайшаго уваженія къ исповѣдуемой имъ религіи, но въ то-же время открыто провозглашающаго принципъ религіозной свободы, — вполне оправдываетъ прилагаемыя къ нему эпитеты «благочестиваго» и «любимца боговъ».

Намъ нѣтъ нужды входить въ разсмотрѣніе всѣхъ эдиктовъ царя Асоки, по настоящее время уже достаточно обследованныхъ такими выдающимися учеными критиками, какъ Кернъ, Бюлеръ, Сенаръ и др.; мы остановимся только на томъ эдиктѣ, выдержки изъ котораго, приведенныя нами выше, послужили основаніемъ для нѣкоторыхъ преувеличенныхъ и незаконныхъ выводовъ касательно распространенія буддизма на Западѣ. Для болѣе правильнаго сужденія объ истинномъ смыслѣ этихъ выдержекъ, мы приведемъ здѣсь цѣликомъ весь текстъ означеннаго 13-го эдикта, вырѣзаннаго на скалѣ въ Sapur di Giri³⁾.

Эдиктъ гласитъ: «обширна Калинга⁴⁾, покоренная царемъ Пійядаси, любимымъ богами. Сотни тысячъ людей были взяты въ плѣнъ при

1) Въ шестой и седьмой книгахъ журн. „Journal of the Asiat. Societ. of Beng“.

2) По Б у н з е и у — добросердечный, или человеколюбивый. Op. cit. I. s. 319.

3) Нижеслѣдующій переводъ эдикта Асоки мы заимствуемъ изъ статьи Л е с е в и ч а, помѣщенной въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“ 1889 г. Кн. I., (стр. 167—169), гдѣ можно читать также и другіе эдикты Асоки въ русскомъ переводѣ. Исправности этого перевода можно доверять темъ болѣе, что, по увѣренію автора статьи, онъ сдѣланъ по книгѣ Сенаръ: Les inscriptions de Piyadasi, [Paris, 1881 г.], при чемъ были приняты во вниманіе даже тѣ новѣйшія поправки, которыя сдѣланы были этимъ ученымъ въ статьѣ, помѣщенной въ „Revue des deux Mondes“. 1889, 1 Mai.

4) Калинга — царство, лежавшее на вѣнѣшнемъ Коромандельскомъ берегу.

этомъ завоеваніи, сто тысячъ было умерщвлено и много разъ повторенное то-же число лишлось при этомъ жизни. Освѣдомясь обо всемъ этомъ, царь, любимый богами, немедленно-же обратился къ религіи; онъ приложилъ стараніе къ распространенію религіи, — до такой степени велика была скорбь, восчувствованная царемъ, любимымъ богами, отъ всего того, что произошло при завоеваніи Калинги. Въ самомъ дѣлѣ, при завоеваніи области, прежде нѣе подвластной, я, царь любимый богами, живо и горько почувствовалъ всѣ произведенныя при этомъ убійства, смерти и уводъ въ плѣнъ людей. Но съ большею еще горечью чувствовалъ царь, любимый богами, нижеслѣдующее. Повсюду обитаютъ браманы, или сраманы, или аскеты другихъ сектъ, или хозяева домовъ, и въ средѣ этихъ людей, въ томъ случаѣ, когда пекутся о ихъ нуждахъ, господствуетъ повиновеніе властямъ, повиновеніе отцамъ и матерямъ, сговорчивость по отношенію къ друзьямъ, товарищамъ, родственникамъ, вниманіе къ слугамъ, постоянство въ привязанностяхъ. При завоеваніи всѣ эти люди подвергаются насиліямъ, смерти, разлукѣ съ милыми сердцу. Если-же тѣ, которымъ бываетъ оказано особое покровительство, и не претерпѣваютъ лично никакого бѣдствія, то все-же ихъ друзья, знакомые, товарищи или родственники, оказываются погибшими. Такимъ образомъ и имъ приходится испытывать несчастье. Всѣ насилія этого рода горько чувствуются мною, царемъ любимымъ богами. Не существуетъ страны, въ которой не были-бы извѣстны такія корпораціи брамановъ и срамановъ, и нѣтъ мѣста въ какой-бы то ни было странѣ, гдѣ люди не исповѣдывали-бы вѣру какой-нибудь секты. Вотъ почему царь, любимый богами, въ настоящее время принимаетъ къ сердцу гибель людей, нашедшихъ смерть или плѣнъ при завоеваніи Калинги, во сто тысячъ разъ тягостнѣе....

Въ самомъ дѣлѣ царь, любимый богами, желаетъ водворить безопасность для всѣхъ людей, пощаду жизни, миръ и кротость. И въ этихъ благахъ онъ видитъ побѣду религіи. Въ этихъ побѣдахъ религіи онъ находитъ радость и въ предѣлахъ своего царства, и на всѣхъ его границахъ, на пространствѣ многихъ сотенъ іожанъ¹⁾.

Изъ числа сосѣдей его—Антиохъ, царь Явановъ, и сѣвернѣе этого Антиоха четыре царя: Птоломей, Антигонъ, Магъ и

1) Мѣра длины, соответствующая одному дню пути.

Александръ; южиѣ—Коди, Памдів до Тамбапани, а также царь Гуновъ (?) Висмаваси (?). У Грековъ и Камбожъ, Набхаковъ и Набхапантіевъ, у Бхожъ и Петениковъ, Андровъ и Пулиндовъ—вездѣ сообразуются съ религіозными поученіями царя, любимаго богами. Тамъ, куда были направлены посланные, тамъ тоже, выслушавъ переданное отъ царя, любимаго богами, о религіозныхъ обязанностяхъ, сообразуются теперь и будутъ сообразоваться съ религіозными поученіями, съ религіей. Такимъ образомъ завоеванія религіи распространились повсемѣстно. Я ощутилъ глубокую радость; такова радость, доставляемая религіозными завоеваніями. Но, истинно говоря, радость есть дѣло второстепенное, и царь, любимый богами, придаетъ большое значеніе лишь тѣмъ плодамъ, коими обезпечивается будущая жизнь. Надпись эта и была вырѣзана на камнѣ на тотъ конецъ, что-бы наши сыновья, внуки и правнуки не думали ни о какихъ новыхъ завоеваніяхъ. Пусть они не думаютъ, что завоеваніе мечомъ заслуживаетъ имя завоеванія, а видятъ въ немъ потрясеніе и насиліе. Пусть они считаютъ истинными завоеваніями лишь завоеванія религіозныя. Такія завоеванія имѣютъ значеніе и для того свѣта; пусть они полагаютъ все свое наслажденіе въ удовольствіяхъ религіи, ибо таковыя цѣнны и на этомъ и на томъ свѣтѣ».

Изъ содержанія приведеннаго эдикта видно, что царь Асока глубоко скорбитъ о тѣхъ ужасныхъ бѣдствіяхъ, какія были перенесены его подданными и жителями Калинги при завоеваніи этой послѣдней, когда сотни тысячъ людей были взяты въ плѣнъ и многіе сотни тысячъ заплатились жизнью,—и эта скорбь заставила его обратиться къ религіи, къ распространенію въ народѣ миролюбія и гуманныхъ принциповъ, возвѣщаемыхъ религіей. Но бѣдствія подданныхъ напомнили царю, возвѣщавшему сострадательность и гуманность, что подобнымъ ужасамъ войны должны подвергаться и вообще всѣ жители тѣхъ странъ, гдѣ ведется война, и что многіе тысячи людей «должны переносить много-различныя бѣдствія—насилія, смерть, разлуку съ милыми сердцу при всякомъ завоеваніи вообще». Сознаніе всего этого во сто тысячъ разъ тягостнѣе для сострадательнаго царя, но мысль о томъ, что «повсюду обитаютъ браманы, или сраманы, или *аскеты друишъ секты*», что вообще «нѣтъ мѣста въ какой-бы то ни было странѣ, гдѣ люди не исповѣдывали-бы вѣру какой-нибудь секты», внушаетъ царю радостную надежду на то, что религіозные принципы нѣкогда восторжествуютъ и что благодаря

этому наступить время, когда водворится во всѣхъ странахъ миръ, кротость и безопасность для всѣхъ людей. И эта надежда представляется царю тѣмъ болѣе достижимой и осуществимой, что также и многіе изъ сосѣднихъ съ нимъ правителей, въ томъ числѣ, между прочимъ, Антиохъ, царь Явановъ, Птоломей, Антигонъ, Магъ и Александръ¹⁾, какъ ему извѣстно, вполне раздѣляютъ гуманные взгляды Асоки («вездѣ сообразуются съ религіозными поученіями царя, любимаго богами») и заботятся о поддержаніи мира и кротости въ предѣлахъ своихъ царствъ. «Тамъ, куда были направлены посланные, тамъ также, выслушавъ переданное отъ царя, любимаго богами о религіозныхъ обязанностяхъ, сообразуются теперь и будутъ сообразоваться съ религіозными поученіями, съ религіей». Такимъ образомъ завоеванія религіи распространились повсемѣстно, и царь исполненный радости, приказалъ вырѣзать на камнѣ эту надпись съ тою цѣлью, что-бы преемники его не думали ни о какихъ территоріальныхъ пріобрѣтеніяхъ, а заботились болѣе всего о распространеніи религіозныхъ идей.

Изъ анализа содержанія этого эдикта явствуетъ прежде всего, что тутъ не можетъ быть и рѣчи о заключеніи царемъ Аскою какихъ-либо *формальныхъ* договоровъ съ названными здѣсь правителями, и это отсутствіе всякаго указанія на существованіе формальнаго договора долженъ былъ констатировать даже такой ярый защитникъ мнѣнія о широкомъ распространеніи буддизма на Западѣ до Р. Х., какъ Бунзенъ²⁾. Правда, этотъ ученый вслѣдъ за симъ высказываетъ свое предположеніе, что Асока не указалъ-бы именъ этихъ царей въ связи съ своимъ желаніемъ «безопасности для всѣхъ тварей», если-бы они или ихъ предшественники не пообѣщали его послать или послать его непосредственныхъ предмѣстниковъ, что они *будутъ защищать живущихъ въ ихъ царствахъ буддистовъ*³⁾. Однако это сооб-

1) Въ оригинальномъ текстѣ значатся слѣдующія наименованія: Atiyokena Javanas, Turamaye, Amtikini, Maka и Alikasudara. Подъ этими наименованіями ученые разумѣютъ царей: Антиоха II сирійскаго [260—247 г.], Птолемея Филадельфа [285—247], Антигона Гоната Македонскаго [278—240], Мага Киренскаго [† 248] и Александра Эпирскаго [† между 262 и 258 г.]. Всѣ они были, слѣдовательно, въ живыхъ между 260 и 258 год. до Р. Х., къ какому времени относится вступленіе на престолъ Асоки [259 г.]. См. Бунзенъ. Ueberlieferung. Bd. I, s. 317.

2) Бунзенъ. Die Ueberlieferung. Bd. I, s. 317.

3) Бунзенъ. Ibid.

раженіе Бунзена представляется не только совершенно неосновательнымъ, такъ какъ оно нисколько не согласуется съ принципами царя Асоки¹⁾, но не заключаетъ въ себѣ и слова правды, потому что въ разсматриваемомъ мѣстѣ эдикта нѣтъ и намека на то, что-бы сосѣдніе Асокѣ иноземные цари приняли на себя обязательство защищать живущихъ въ ихъ царствахъ исповѣдниковъ буддизма, или даже вообще какихъ-либо подданныхъ царя Асоки. Подобная мысль есть не болѣе, какъ фикція, которую не рѣшаются защищать даже солидарные съ Бунзеномъ изслѣдователи, какъ, напр., Лилли и другіе. Все, что можно находить въ словахъ эдикта, ограничивается только лишь однимъ, правда не лишеннымъ тщеславія, свидѣтельствомъ Асоки о солидарности съ нимъ многихъ сосѣднихъ правителей, которые раздѣляютъ-де его взгляды касательно важныхъ преимуществъ мира и, подобно ему, заботятся о благоденствіи и религіозномъ просвѣщеніи своихъ подданныхъ²⁾. Таковъ истинный смыслъ словъ Асоки, и онъ находитъ себѣ подтвержденіе въ другихъ его эдиктахъ, трактующихъ о религіозной свободѣ, гдѣ Асока проводитъ ту мысль, что благоденствіе между народами вовсе не зависитъ исключительно отъ распространенія буддизма, а только отъ развитія въ народномъ сознаніи религіозныхъ принциповъ вообще. Такъ, напр., заявляя въ одномъ изъ своихъ эдиктовъ, что онъ оказываетъ почетъ послѣдователямъ всѣхъ сектъ, не смотря на разнообразіе этихъ послѣднихъ, и рекомендуетъ также и другимъ такое-же безпри-

1) Асока уже вслѣдствіе признаваемой имъ широкой вѣротерпимости никакъ не могъ-бы ограничиться требованіемъ защиты для однихъ только буддистовъ, игнорируя исповѣдниковъ другихъ сектъ.

2) Что касается того возраженія Бунзена, будто Асока не могъ-бы привести въ своемъ эдиктѣ самыхъ имевъ царей, если-бы онъ или его предшественники не получили отъ нихъ прямыхъ увѣреній касательно того, что они будутъ защищать живущихъ въ ихъ царствахъ буддистовъ, то уже самое выраженіе, употребленное вслѣдъ за перечнемъ названій царей и странъ: „тамъ, куда были направлены послы, тамъ тоже, выслушавъ передаваемое отъ царя о религіозныхъ обязанностяхъ, сообразуются теперь съ религіозными поученіями, съ религіей“, по нашему мнѣнію, даетъ разумѣть, что Асока велъ личные переговоры далеко не со всѣми тѣми царями, имена которыхъ обозначены въ эдиктѣ. означенное выраженіе ясно различаетъ такія земли, куда послы посылались, отъ другихъ, гдѣ ихъ, очевидно, не было; и если Асока намѣренно не разграничиваетъ ихъ, а дѣлаетъ лишь общій перечень сосѣднихъ странъ и всѣхъ извѣстныхъ ему правителей, изъ тщеславія выставляя ихъ солидарными съ собою, то это было сдѣлано, очевидно, съ цѣлью произвести большее впечатлѣніе на народъ.

страстное отношеніе къ различнымъ сектамъ, Асока заключаетъ свей эдиктъ такими словами: «желаніе царя, любимаго богами, состоитъ въ томъ, что-бы *всѣ секты были извѣщены о чистотѣ ученія каждой изъ нихъ*. Всѣ, какова-бы ни была ихъ вѣра, должны знать, что царь, любимый богами, придаетъ милостыни и обрядамъ меньшее значеніе, *нежели желанію господства и взаимнаго уваженія всѣхъ сектъ*»¹⁾). Въ другомъ эдиктѣ это желаніе поясняется тѣмъ, что по убѣжденію Асоки, «всѣ секты одинаково ставятъ цѣлью преодолѣніе чувственности и душевную чистоту, но человекъ шатокъ въ своихъ хотѣніяхъ, шатокъ въ своихъ привязанностяхъ», и потому Асока высказываетъ только пожеланіе, что-бы «въ каждой сектѣ процвѣтало или всецѣло, или отчасти, осуществленіе того идеала, который преслѣдуется, что было-бы прекрасно»²⁾).

Наконецъ, самое упоминаніе о томъ, что «царь, любимый богами, желаетъ водворить безопасность для всѣхъ людей»³⁾), свидѣтельствуемъ о томъ, что Асока, который провозглашалъ принципъ религіозной свободы, рѣшительно не могъ ограничиваться узкой задачей—доставить благоденствіе однимъ только своимъ единовѣрцамъ, а задавался болѣе широкими цѣлями, желая доставить благоденствіе послѣдователямъ всѣхъ сектъ вообще, и даже не только всѣмъ людямъ, къ какой-бы религіи они ни принадлежали, но также и всѣмъ вообще созданнымъ тварямъ—животнымъ, птицамъ и др. Прямое свидѣтельство объ этихъ широкихъ заботахъ Асоки мы видимъ въ другихъ его эдиктахъ⁴⁾), говорящихъ намъ о томъ, что Асока «излилъ всякія блага на людей и животныхъ четвероногихъ, на птицъ и животныхъ, обитающихъ въ водѣ, даже до снабженія ихъ водою, годною для питья»⁵⁾); «что онъ завелъ два рода лѣчебницъ—для людей и для звѣрей, что онъ заставилъ разводить цѣлебныя травы и рыть по дорогамъ колодцы и насаждать деревья»⁶⁾ и пр. И все это, по мысли

1) Л е с е в и ч ѣ. Религіозная свобода по эдиктамъ царя Асоки Великаго. [Вопросы филос. и психол. 1889 г. кн. I, стр. 181].

2) Ibid. стр. 180.

3) По переводу нѣкоторыхъ: «для всѣхъ тварей», что вполне подтверждается другими эдиктами.

4) Между прочимъ и въ томъ другомъ отрывкѣ изъ втораго эдикта Асоки, который приведенъ у Дилли, (см. выше стр. 284), гдѣ говорится о врачеваніи не только людей, но и животныхъ.

5) Вопросы филос. и психологін. 1889 г. Кн. I, стр. 170.

6) Ibid. стр. 175.

Асоки, стало возможнымъ лишь благодаря развитію религиозныхъ принциповъ, такъ какъ «нѣтъ мѣста въ какой-либо странѣ, гдѣ-бы люди не исповѣдывали вѣру какой-нибудь секты»¹⁾.

Такимъ образомъ вышеприведенный эдиктъ Асоки, не заключающій въ себѣ прямыхъ указаній на присутствіе буддистовъ гдѣ-либо на Западѣ, въ то-же время не даетъ также рѣшительно никакихъ основаній для заключенія о существованіи между Асокою и преемниками Александра Великаго мнимаго договора, имѣвшаго будто-бы цѣлью обезпеченіе религиозной свободы и даже покровительство буддистамъ во владѣніяхъ этихъ царей, т. е. въ областяхъ Египта и Малой Азіи. Если-бы было что-либо подобное, то о немъ не исчезъ-бы всякій слѣдъ въ западной литературѣ, и позволительно было-бы ожидать, что какой-либо изъ западныхъ писателей не преминулъ-бы отмѣтить столь знаменательный въ исторіи древняго міра фактъ.

Послѣ надписей Асоки важную опору для своего мнѣнія о распространеніи буддизма на Западѣ Лилли находитъ въ разсказѣ Цейлонской хроники Магавансо, дающемъ ему поводъ заключать о процвѣтаніи буддизма около половины II-го вѣка до Р. X. въ Египтѣ. Авторъ Магавансы, по имени Маганима (жившій въ V-мъ вѣкѣ по Р. X.), разсказываетъ собственно о томъ, что спустя столѣтіе послѣ третьяго буддійскаго собора²⁾ изъ всѣхъ великихъ буддійскихъ монастырей пришли въ Руанвелли 96000 буддійскихъ монаховъ съ тѣмъ, что-бы присутствовать тамъ при торжественной закладкѣ святилища. Въ числѣ этихъ монаховъ будто-бы 30000, во главѣ съ своимъ наставникомъ Маха-Дхамаракито, явились изъ окрестностей Алясадды, главнаго города въ землѣ Яванской (Jona, или, какъ у нѣкоторыхъ другихъ ориенталистовъ—Javaṇa).

Разсказъ Магавансо, въ общемъ заключающій въ себѣ много невѣроятнаго и завѣдомо ложнаго (такъ какъ, безъ сомнѣнія, нельзя принимать за точное обозначеніе приведенныя въ немъ цифры), заключающій въ себѣ только то зерно истины, что имъ удостовѣряется довольно значительное распространеніе буддизма въ странѣ Яванской, и именно въ окрестностяхъ Алясадды. Для

¹⁾ Ibid, стр. 168.

²⁾ Такъ какъ этотъ буддійскій соборъ обыкновенно относятъ къ половинѣ III-го вѣка до Р. X. [Дяссвиъ. Indische Alterth., Bd. II, s. 229 и др.], то разсказываемый въ Магавансѣ фактъ слѣдуетъ относить къ половинѣ втораго дохристіанскаго вѣка.

правильнаго сужденія объ этомъ извѣстїи важнѣе всего, конечно, точно опредѣлить географическое положеніе упоминаемыхъ здѣсь мѣстностей. Согласно пониманію всѣхъ ориенталистовъ, терминъ *Alasadda* есть индійское названіе Александріи; но если Лилли нѣсколько не отступаетъ въ данномъ случаѣ отъ общаго мнѣнія изслѣдователей, то онъ уже слишкомъ расходится съ ними въ объясненіи того, къ какой странѣ нужно относить эту Александрію. По общепринятому мнѣнію ориенталистовъ, «терминъ *Javana*, или *Jona*, былъ общеиндійскимъ названіемъ для греко-бактрійскаго царства и его владнїи»¹⁾; между тѣмъ Лилли принимаетъ его за обозначеніе Египта и считаетъ упоминаемую въ хроникѣ Александрію за Александрію египетскую, самую знаменитую изъ всѣхъ городовъ, посвящихъ это имя, во множествѣ основанныхъ Александромъ Великимъ во время его походовъ. Замѣчательно, что самъ Кэппенъ, на авторитетъ котораго ссылается Лилли²⁾, свидѣтельствуетъ, что «подъ землей *Javana* разумѣется здѣсь западная пограничная область Индіи», и на этомъ основаніи прибавляетъ, что «подъ *Alasadda*, вѣроятно, разумѣется здѣсь Александрія у Кавказа»³⁾, т. е. Александрія, основанная великимъ Македонскимъ завоевателемъ у подножія высокаго Гинду-Куша или горъ Паропамисскихъ⁴⁾, которыя у грековъ были извѣстны подъ именемъ индійскаго Кавказа⁵⁾. Это мнѣніе раздѣляется и другими болѣе выдающимися индіологами⁶⁾, такъ что Лилли съ своимъ мнѣніемъ стоитъ, можно сказать, совершенно одиноко, если не считать Гильгенфельда, также высказавшагося однажды въ пользу этого предположенія⁷⁾. И тѣмъ болѣе неосновательнымъ предста-

1) Лйлѣутъ. *Epistles to the Colossians*, p. 388.

2) Лилли. *Buddhism in Christendom*, p. 233.

3) Кэппенъ. *Die Religion des Buddha*, Bd. I, s. 193. Ср. Зеллер. *Die Philos. der Griechen*. Bd. III, Abth. II, s. 324, анн. 1.

4) Приблизительно на мѣстѣ теперешняго Беграма, въ 25 миляхъ отъ Кабула. См. Дройзенъ. *Исторія эллинизма*. Т. I, стр. 240.

5) Дройзенъ. *Ibid.* стр. 239. Ср. примѣч. 18, на стр. 66.

6) См. напр. Лассен. *Indische Alterthumskunde*, Bd. II, 236; Вевер. *Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen*, s. 676 въ *Allgem. Monatsschrift für Wissensch. und Literatur.*, 1853; Гарду. *Manual of Buddhism*, p. 516; Келлог. *The Light of Asia and the Light of the World* (русск. перев. въ Тр. Киев. Дух. Акад., 1890 г. окт., стр. 273); Керн. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* и др.

7) Гильгенфельдъ. *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1867 г. в. 105. Достоино замѣчанія, что Бузенъ, столь настойчиво защищающій мнѣніе о проникновеніи буддизма на Западъ, уже не ссылается на хроникѣ Магавансо.

вляется мнѣніе Лилли, что гораздо естественнѣе допустить столь раннее и значительное распространѣніе буддизма, какое предполагается означеннымъ разсказомъ Магавансо, въ Бактріи, въ окрестностяхъ города, отстоящаго всего на разстояніи 25 миль отъ Кабула¹⁾, чѣмъ предполагать существованіе многотысячной общины буддійскихъ монаховъ въ Египтѣ, въ окрестностяхъ города, бывшаго въ то время центромъ западной образованности. и ео ipso въ недоумѣніи стоять предъ той исторически неразрѣшимой загадкой, какимъ образомъ этотъ фактъ остался не засвидѣтельствованнымъ со стороны западныхъ писателей, такъ какъ «ни отъ одного изъ греческихъ и латинскихъ историковъ до насъ не дошло никакого извѣстія о существованіи въ этомъ городѣ буддійской общины»²⁾. Кромѣ того и въ окрестныхъ странахъ нигдѣ не замѣтно какихъ-либо слѣдовъ вліянія буддизма, и если намъ указываютъ въ этомъ случаѣ на ессеевъ, то неужели, спрашивается, многотысячная община исповѣдниковъ буддизма, образовавшаяся будто-бы въ Египтѣ, могла создать только горсть послѣдователей въ Палестинѣ, на берегу Мертваго моря, а затѣмъ оказалась уже безсильною въ дальнѣйшемъ распространеніи своего ученія?

Однако мало того, что классическіе писатели ни единымъ словомъ не упоминаютъ о какомъ-либо буддійскомъ учрежденіи въ окрестностяхъ «міровой столицы», но, что замѣчательно, въ сочиненіяхъ ихъ нельзя также найти ни малѣйшаго указанія на существованіе буддистовъ до Рожд. Христова гдѣ-бы то ни было въ предѣлахъ римской имперіи. «Нѣтъ ни одного свѣдѣнія о какомъ-либо языческомъ или христіанскомъ писателѣ (за исключеніемъ лишь одного, и то сомнительнаго случая), говоритъ Ляйтфутъ, у котораго можно было-бы найти указаніе на присутствіе буддистовъ въ предѣлахъ римской имперіи даже долго спустя послѣ того, какъ ессеи прекратили свое существованіе»³⁾. Приводится только у Страбона разсказъ Николая Дамасскаго о томъ, какъ одинъ индійскій фанатикъ, присоединившійся къ посольству, отправленному царемъ Поромъ къ Августу, сжегъ себя въ присутствіи изумленной толпы въ Афинахъ, предварительно намазавшись масломъ. На его могилѣ была вырѣзана надпись: «Σαρματιο-

1) Лилли. Buddhism in Christendom. p. 233.

2) Келлогъ. Свѣтъ Азии и свѣтъ міра. Въ русск. перев., см. Тр. Киев. Дух. Акад. 1890 г., № 10. стр. 273.

3) Ляйтфутъ. Op. cit. p. 392.

ἡγίας Ἰνδίας ἀπὸ Βαρυόσης κατὰ τὰ πατρία Ἰνδῶν ἔθνη ἐαυτὸν ἀποθανάτισας κείτα,»¹⁾. На основаніи этимологическаго значенія имени и мѣста происхожденія этого фанатика²⁾, ученые заключаютъ, что онъ былъ именно буддистъ, а не браминъ. Если это заключеніе и вѣрно, то во всякомъ случаѣ, согласно самому разсказу, присутствіе буддиста на материкѣ Европы было фактомъ единичнымъ, и притомъ этотъ одинокій буддистъ, присоединившійся къ посольству, преслѣдовавшему, конечно, политическія, а не какія-либо религіозно-миссіонерскія цѣли, почему-то оказался вынужденнымъ окончить свою жизнь самымъ трагическимъ образомъ, рѣшившись на самосожженіе. Своимъ поступкомъ, къ которому, быть можетъ, побудило его убѣжденіе въ бесполезности проповѣди о буддизмѣ, на Западѣ онъ, безъ омиѣнія, удивилъ грековъ и произвелъ на нихъ извѣстное впечатлѣніе, но этимъ, конечно, все дѣло и окончилось, такъ какъ послѣ него уже никому было возвѣщать грекамъ ученіе Будды. Наконецъ, нужно сказать, что извѣстіе о самосожженіи буддиста относится къ тому времени, когда орденъ ессеевъ уже успѣлъ достигнуть своего полнаго расцвѣта, а не только что зарождался³⁾.

Однако, если у западныхъ писателей нельзя найти извѣстій о присутствіи буддистовъ въ предѣлахъ римской имперіи, то, быть можетъ, у нихъ встрѣчаются какія-либо свѣдѣнія о самомъ буддизмѣ, идеи котораго, быть можетъ, могли-бы быть занесены на Западъ кѣмъ-либо изъ посѣтившихъ Индію? Оказывается однако, что и этого нѣтъ. Ни у одного изъ западныхъ писателей, жившихъ не только въ послѣднія столѣтія предъ Р. Х., но даже и въ первые вѣка христіанской эры, нельзя найти сколько-

1) Страбонъ. Γεωγραφικά. Lib. XV, сар. 1. § 73. См. у Ляйтѣута, р. 392.

2) Σαρμανοῦχηγας—индійскому Sramanakaуа, чгѣ значить: „учитель аскетовъ“, другими словами—буддійскій жрецъ; что-же касается втораго наименованія—Βαρυόσα—Баригаза, то это былъ приморскій портъ на западномъ берегу Индостана, гдѣ процвѣталъ буддизмъ.

3) Кромѣ упомянутаго посольства было еще посольство съ острова Цейлона, прибывшее въ Римъ въ царствованіе Клавдія; отъ членовъ этого посольства получилъ нѣкоторыя свѣдѣнія объ этомъ островѣ Плиній (Histor. Natur. Lib. VI, сар. 24), но относительно исповѣдуемой ими религіи онъ говоритъ только два слова, замѣчая, что они „coli Herculem“, подъ которымъ, по мнѣнію ученыхъ, естественнѣ всего разумѣть Раму, а не Будду, и потому-то предполагаютъ, что и послы эти были не сингалезцы, а тамилцы, т. е. что они принадлежали не къ буддійской части острова. (См. у Ляйтѣута. Op. cit. р. 393, прим. 1).

нибудь точнаго и обстоятельнаго знакомства съ буддизмомъ, о которомъ западные народы узнали уже въ болѣе позднее время.

Главнымъ и чуть-ли не единственнымъ источникомъ, откуда западные писатели черпали свои свѣдѣнія объ индійскихъ странахъ, былъ Мегасѣенъ, который путешествовалъ въ Индію около 300 г. до Р. Х., жилъ нѣкоторое время при дворѣ Паталипутр-скаго царя Чандрагушты, дѣда Асоки, и написалъ послѣ этого книгу объ индійскихъ дѣяніяхъ¹⁾. Въ своемъ сочиненіи, заключающемъ въ себѣ много невѣроятныхъ и сомнительныхъ разсказовъ, онъ упоминаетъ также и объ индійскихъ философахъ, которыхъ раздѣляетъ на два класса: брахмановъ и сармановъ (*Sarmanas*), въ которыхъ нѣкоторые ученые хотятъ видѣть указаніе на буддійскихъ жрецовъ срамановъ. Но по мнѣнію такихъ выдающихся ориенталистовъ, какъ Максъ Мюллеръ и Ляссенъ, тѣ черты, какими Мегасѣенъ описываетъ своихъ сармановъ, вовсе не подходятъ къ буддистамъ, и могутъ быть отнесены только къ жрецамъ или аскетамъ религіи браминской. Такъ, говоря о сарманахъ, Мегасѣенъ замѣчаетъ, что изъ нихъ болѣе всѣхъ пользовались уваженіемъ такъ называемые «*ἄλλοιοι*»²⁾, которые жили въ лѣсу, одѣвались въ лиственныя одежды и питались травами и плодами. Такъ какъ по мнѣнію Макса Мюллера³⁾, «одежды, сдѣланныя изъ коры деревьевъ, не суть буддійскія», а по увѣренію Ляссена⁴⁾, названіе «*ἄλλοιοι*» вполне соответствуетъ третьему браминскому ордену⁵⁾—«*vana prasthas*» (лѣсные жители), то эти ученые, съ мнѣніемъ которыхъ согласны и нѣкоторые другіе изслѣдователи⁶⁾, рѣшительно утверждаютъ, что означенныхъ сармановъ Мегасѣена нужно принимать за брамин-

¹⁾ Фрагменты изъ сочиненія Мегасѣена можно найти у Мюллера: *Fragm. Hist. Graec.* Bd. II, p. 437 и у Сцивалевекъ'a. *Megasthenis Indica.* Bonnæ. 1846. См. также Herzog's Real-Encyklop. Bd. IV, 1721. Статья Pauly.

²⁾ Ср. у Климента Александрійскаго, который называетъ ихъ: *ἄλλοιοι*. См. *Patr. Graec. Curs. complet.* Мѳне, t. VIII, Strom. Lib. I; cap. 15, pag. 780.

³⁾ Максъ Мюллеръ. *Preface to Rogers's „Translation of Buddhaghosha's Parables“.* London. 1870. pag. LI. См. у Дяйтфута. *Epistles to the Colossians.* p. 390, прим. 1.

⁴⁾ Ляссенъ. *Indische Alterthumskunde.* Bd. II, s. 700.

⁵⁾ Брамини раздѣлялись на 4 ордена, соответственно четыремъ различнымъ степенямъ аскетической жизни.

⁶⁾ Напр. Целлеръ. *Die Philos. der Griechen.* Bd. III, Abth. II, s. 324, anm. 1; Wilson. *Essays and Lectures.* p. 312—313 и др.

скихъ, а не за буддійскихъ аскетовъ. Но если-бы считать ихъ и за буддистовъ, то это краткое извѣстіе Мегасѳена¹⁾ объ образѣ жизни сармановъ не столь значительно, что-бы на немъ можно было основывать заключеніе объ обстоятельномъ знакомствѣ съ буддизмомъ у западныхъ писателей.

Затѣмъ, извѣстія о буддизмѣ вплоть до Рождества Христова прекращаются, я только Страбонъ²⁾, писатель временъ Августа и Тиверія, повторяетъ вышеприведенное извѣстіе о сарманахъ, заимствованное имъ у Мегасѳена. Изъ писателей послѣдующихъ вѣковъ, упоминающихъ о буддизмѣ, можно назвать Вардесана и Климента Александрійскаго, но и ихъ извѣстія до того кратки и ничтожны, что скорѣе могутъ говорить въ пользу отсутствія на Западѣ въ ихъ время сколько-нибудь точныхъ свѣдѣній о буддизмѣ, чѣмъ о знакомствѣ съ нимъ. Такъ, Вардесанъ, рассказъ котораго приводится Порфиріемъ³⁾, упоминаетъ о буддійскихъ аскетахъ, ставшихъ у грековъ извѣстными подъ именемъ саманеевъ (*Σαρμαναῖοι*); но хотя свои свѣдѣнія онъ заимствовалъ у индійскихъ пословъ, посѣтившихъ Сирію во время своего пути на Западъ въ царствованіе одного изъ Антониновъ (Антонина Пія или Гелиогабала), тѣмъ не менѣе онъ, однако, не упоминаетъ даже имени основателя буддійской религіи, и вообще его рассказъ заключаетъ «такія невѣроятныя исторіи»⁴⁾, которыя ясно показываютъ, какъ мало чего-либо достовѣрнаго о буддизмѣ знали на Западѣ даже во II-мъ или III-мъ вѣкѣхъ по Р. Х. и какъ вообще мало довѣрія заслуживаютъ относящіяся къ этому времени рассказы о буддизмѣ.

Наконецъ, что касается Климента Александрійскаго, то онъ приводитъ у себя вышеупомянутое сообщеніе Мегасѳена о дѣленіи индійскихъ гимнософистовъ на два класса: сармановъ и брахмановъ, упоминаетъ о *Σαρμαναῖοι Βάκτρον*⁵⁾ и объ индійскихъ дѣвственникахъ или аскетахъ, называемыхъ имъ *Σέρμοι*⁶⁾, но самымъ знаменательнымъ свидѣтельствомъ его является то, что онъ пер-

1) Жившаго еще за полстолѣтія до Асоки, при которомъ буддизмъ впервые достигъ своего особаго процвѣтанія.

2) Стр а в о. *Γεωγραφικά*. Lib. XV, cap. 1, § 59.

3) *De abstinent*. Lib. IV, cap. 17.

4) Л я т ф у т ь. *Epistles to the Colossians*. p. 391, прим. 1.

5) *Patrolog. Graec. Cursus Complet. M i e n v*. Tom. VIII, *Strom*. Lib. I, cap. 15. pag. 777 и 780.

6) *Ibid*. *Strom*. Lib. III, cap. 7: pag. 1163. Этихъ *σερμοί* обычно отождествляютъ съ *σαρμαναῖοι*. См. Л я т ф у т ь. *Op. cit.* p. 391, прим. 3.

вый изъ всёхъ какъ языческихъ, такъ и христіанскихъ писателей Запада, называетъ Будду по имени: «εἰς δὲ τῶν Ἰνδῶν, οὗ τοῖς Βούττα περιφέρμενοι παραγγέλματι, ὃν δὲ ὑπερβολὴν σεμνότητος εἰς (ὡς ?) θεῖον τετιμύχασιν.»¹⁾ Столь позднее упоминаніе имени основателя буддійской религіи у западныхъ писателей²⁾—фактъ многозначительный и достаточно краснорѣчивый самъ по себѣ для того, что-бы нуждаться въ какихъ-либо комментаріяхъ. Но какъ мало были распространены свѣдѣнія о буддизмѣ на Западѣ даже и послѣ этого, показываетъ тотъ фактъ, что Ипполитъ, гораздо позже сообщавшій нѣкоторыя весьма понятныя, хотя и краткія, извѣстія о браминахъ³⁾, тѣмъ не менѣе ни слова не говоритъ о буддистахъ. а между тѣмъ если-бы онъ былъ знакомъ съ ихъ ученіемъ. то по всей вѣроятности не преминулъ-бы сослаться на него, какъ на новый аргументъ для подтвержденія своего мнѣнія о родствѣ между христіанскими ересями и прежде существовавшими философскими ученіями⁴⁾.

Всѣ эти факты поставляютъ впѣ всякаго сомнѣнія то, что на Западѣ около времени Рождества Христова и даже въ первые вѣка христіанской эры никакихъ точныхъ и опредѣленныхъ свѣдѣній о буддизмѣ рѣшительно не было—очевидно потому, что онъ здѣсь не былъ распространенъ—такъ какъ только у христіанскихъ писателей третьяго вѣка впервые можно находить вѣрные слѣды прямого упоминанія о буддистахъ, хотя сбивчивыя и неопредѣленные выраженія означенныхъ писателей, при своей краткости и отрывочности, ясно показываютъ, что они говорятъ о явленіи слишкомъ отъ нихъ отдаленномъ и вообще мало для нихъ извѣстномъ⁵⁾. Если такія неудовлетворительныя извѣстія о буддизмѣ идутъ даже отъ III-го вѣка по Р. Х., то поэтому представляется тѣмъ болѣе неосновательнымъ предполагать распространеніе буддизма на Западѣ, пли даже только знакомство съ

1) Ibid. Strom. Lib. I, cap. 15, pag. 780.

2) Климентъ Александрійскій умеръ уже ок. 217 г. по Р. Х.

3) Haer. I, 24.

4) Л и т ф у т т ъ. Op. cit. p. 392.

5) Такъ, напр., Климентъ Алекс., повидимому, совершенно не подозреваетъ о тождествѣ упоминаемыхъ имъ сармановъ [*σαρμᾶνας*] съ буддистами, такъ какъ сказавъ о томъ, что есть два класса индійскихъ гимнософистовъ, называемыхъ имъ: *Σαρμᾶνας* и *Βραχμᾶνας*, этотъ церковный писатель противопоставляетъ имъ еще исповѣдниковъ буддизма: „естъ-же, говоритъ онъ, среди индійцевъ и такіе, которые повинуются предписаніямъ Будды“. Patr. Graec. Curs. Complet. t. VIII, p. 780.

нимъ западныхъ народовъ, по крайней мѣрѣ за два вѣка предъ Р. X. (такъ какъ очевидно, что только въ такомъ случаѣ буддизмъ могъ послужить причиной возникновенія эссенизма), какъ утверждаютъ это изслѣдователи, поставляющіе происхожденіе эссенизма въ зависимость отъ буддизма.

А между тѣмъ исторія распространенія буддизма, насколько она обследована безпристрастными учеными, показываетъ намъ, что въ означенное время буддизмъ достигъ значительной степени своего развитія только лишь въ странахъ ближайшихъ къ Индіи, а въ странахъ даже менѣе удаленныхъ отъ мѣста первоначальнаго зарожденія буддизма, чѣмъ Палестина, напр., въ Персіи, онъ достигъ процвѣтанія только лишь въ первомъ вѣкѣ предъ Р. X. Прежде всего буддизмъ, какъ гласятъ лучшія историческія свидѣтельства, не выступалъ изъ предѣловъ Индіи вплоть до 250 г. до Р. X.¹⁾, т. е. до временъ Асоки, царствованіе котораго составляетъ эпоху въ дѣлѣ распространенія буддизма. Уже одна обширность владѣній этого царя и сношенія съ нѣкоторыми сосѣдними иноземными правителями могли внушить Асокѣ мысль покорить слову Будды чуждыя страны, и при немъ-то именно и началось первое движеніе буддизма за предѣлы Индіи. Самое рѣшеніе послать миссіи въ иноземныя страны было постановлено на такъ называемомъ третьемъ буддійскомъ соборѣ, бывшемъ въ 246-мъ году предъ Р. X. и извѣстномъ подъ именемъ Паталипутрскаго²⁾. Предсѣдатель этого собора—Maggaliputto, выбравъ для миссіонерскихъ цѣлей нѣсколькихъ старѣйшихъ буддійскихъ монаховъ, каждому изъ нихъ указавъ ту страну, куда онъ долженъ былъ отправиться. Подлинный текстъ хроники Магавансы, сохранившей преданіе объ этомъ знаменательномъ событіи, гласитъ, какъ передаетъ Кэпшенъ, слѣдующее: «онъ (предсѣдатель собора) отправилъ ставиру³⁾ Majjhautika въ Кашмиръ и Гандхару и ставиру Mahadevo въ Mahihamandala. Онъ отправилъ ставиру Kakkhito къ Vanavasi и также ставиру Jōna-Dhammarakkhito къ Maharashtra, ставиру Maharakkhito—въ страну Jōna⁴⁾. Онъ

1) Келлогъ. Свѣтъ Азии и свѣтъ міра. (См. Тр. Киевск. Дух. Акад. 1890 г. № 10, стр. 227).

2) Ляссенъ. Indische Alterthumskunde. Bd. II, s. 229.

3) Sthavira или thaira—это имя прилагалось къ старѣйшимъ буддійскимъ монахамъ по истеченіи многихъ лѣтъ со дня ихъ посвященія.

4) На основаніи этого извѣстія Дилли счелъ себя въ правѣ заключить, яко-бы Асокою былъ посланъ миссіонеръ въ Грецію (см. выше, стр. 285-ая),

отправилъ ставиру *Majjhimo* въ страну *Himavanta* и двухъ ставирь—*Sôno* и *Uttano* въ *Sovanabhumi*. Онъ отправилъ ставиру *Mahamahindo* вмѣстѣ съ его учениками: *Ittiyo*, *Uttigo*, *Sambalo*, *Bhaddasalo*, сказавъ этимъ пяти ставирамъ: утвердите радостную религію побѣдителя въ радостной странѣ Ланки¹⁾).

Изъ приведеннаго текста видно, что въ третьемъ вѣкѣ до Р. Х. впервые были отправлены миссіонеры буддизма въ такія столь близкія къ Индіи страны, какъ Кашмиръ и Гандхара,—какъ *Himavanta*, т. е. страны, расположенныя по южному склону Гималайскаго хребта²⁾—какъ Бактрія, извѣстная у индійцевъ подъ именемъ страны *Jôna*³⁾—какъ область *Maharashtra*⁴⁾ въ, находящаяся въ южной части индійскаго полуострова⁴⁾—даже какъ островъ Цейлонъ, извѣстный обычно подъ именемъ Ланки⁵⁾, откуда именно и происходитъ записанное въ Магавансѣ преданіе. Что-бы вполнѣ оцѣнить значеніе этого факта, нужно взять во вниманіе то, что послѣ смерти Будды—основателя буддизма—до Паталипутрскаго собора прошло приблизительно около двухсотъ лѣтъ, если именно соглашаться съ мнѣніемъ Бунзена, что смерть Будды произошла въ 477 г. до Р. Х.⁶⁾ Такимъ образомъ, если даже въ ближайшія къ Индіи страны буддизмъ проникъ только лишь спустя два столѣтія послѣ смерти основателя этой религіи, то о распространеніи его на Западъ въ это-же самое время не можетъ быть

но эта громкая фраза его не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ подъ страной *Jôna*, какъ мы указывали, слѣдуетъ разумѣть греко—бактрійское царство, или вообще пограничную съ Индіей страну, находившуюся сначала подъ властью сатраповъ Александра Великаго, а затѣмъ уступленную Селевкомъ Чандрагуптѣ—дѣду Асоки. (См. Ж. Мин. Нар. Просв. 1874 г. стр. 80).

1) К э п п е н ъ. *Die Religion des Buddha*. Bd. I, s. 139, anm. 2.

2) См. объ этомъ у М и н а е в а. Журн. Мин. Нар. Просв. 1874 г. с. 79.

3) *Ibid.* стр. 80. Ср. Л я й т ѳ у т ѳ. *Op. cit.* p. 388.

4) Л я с с е н ѳ. *Indische Alterthumskunde*. Bd. II, s. 246.

5) Л е п о р м а н т. Ручов. къ древней исторіи Востока. Ч. II, стр. 577.

6) Б у н з е н ѳ. *Die Ueberlieferung*. Bd. I, s. 321 и 324. Невозможно съ точностью опредѣлить время жизни Будды. Сами буддисты, желая опредѣлить годъ рожденія своего учителя, указываютъ цѣлую массу хронологическихъ данныхъ, изъ которыхъ древнѣйшее совпадаетъ съ 3112-мъ годомъ до Р. Х., а позднѣйшее—съ 543 г. до Р. Х. Но ни одно изъ этихъ чиселъ не признается современными учеными за дѣйствительный годъ рожденія Будды, и каждый изъ нихъ держится относительно этого своего особаго мнѣнія. Такъ, М. Мюллеръ (*Ursprung und Entwicklung der Religion*) указываетъ на 477-ой годъ; Рисъ Давидсъ (*Lectures on the Origin and Growth of Religion*)—на 410 г., Бунзенъ къ 477-му году относитъ уже смерть Будды и т. д.

и рѣчи. такъ какъ несомнѣнно, что буддизмъ сперва долженъ былъ прочно утвердиться въ поименованныхъ пограничныхъ съ Индіею странахъ (что однако не могло произойти сразу)¹⁾ для того, что-бы затѣмъ оказывать вліяніе и на дальнѣйшія западныя страны. Подтверженіемъ нашего вывода можетъ служить также и то обстоятельство, что буддизмъ съ самаго начала своего возникновенія и почти вплоть до перваго христіанскаго вѣка въ своемъ поступательномъ движеніи шелъ всегда къ востоку или къ югу, уклоняясь отъ запада. Одинъ изъ выдающихся знатоковъ буддизма относительно этого пишетъ: «область, гдѣ предпочтительно совершались странствованія Будды, принадлежала къ числу «восточныхъ земель», т. е. обнимала древнія царства Бази-Козалы и Магадги, вмѣстѣ съ сосѣдними вольными областями, нынѣшними землями Аудъ и Бигаръ. Наоборотъ, области западнаго Индостана, эта колыбель ведійской культуры и широкаго развитаго браминства, столь враждебно отнесшагося къ возникшему на востокѣ движенію, бывали только изрѣдка, и то мимоходомъ, затрогиваемы странствованіями Будды. Главными станціями послѣдняго, да вмѣстѣ и пограничными пунктами на сѣверо-западѣ и юго-востокѣ той области, въ предѣлахъ которой совершались правильныя странствованія учителя (Будды), были резиденціи царей Казалы и Магадги: Саваттги или Сравасти (нынѣшній Сахетъ—Махетъ) и Раджагаха (нынѣшній Раджигръ, къ югу отъ Бигара»²⁾). Примѣру Будды въ дѣлѣ распространенія буддизма слѣдовали также и его ближайшіе ученики, такъ какъ даже въ то время, когда буддизмъ вышелъ за предѣлы Индіи, онъ «распространялся преимущественно къ востоку, въ Китаѣ»³⁾. И приведенное нами выше свидѣтельство Магавансо не только не противорѣчитъ этому, но даже краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, что буддизмъ не имѣлъ особаго успѣха на западѣ, такъ какъ между странами,

1) Это вполне подтверждается тѣмъ фактомъ, что напр. въ Кашмирѣ, куда, какъ мы видѣли, были посланы Асокою миссіонеры, буддизмъ достигъ своего процвѣтанія только лишь въ вѣкѣ Рожд. Хр., именно во время царствованія Каишки, когда Кашмиръ сдѣлался центромъ буддійской учености и расадникомъ буддизма на сѣверо-западѣ Индіи. См. Труды член. Росс. дух. миссіи въ Пекинѣ, т. II, стр. 141. [С-Петербург. 1853 г.]

2) О льденбергъ. Будда, его жизнь, ученіе и община. [Русск. перев. съ нѣм. Москва. 1884 г.] стр. 121.

3) К в л л о г ъ. Свѣтъ Азии и свѣтъ міра. Тр. К. Д. Ак., 1890 г. № 10, стр. 273. Бунзентъ въ свою очередь замѣчаетъ, что подъ вліяніемъ Асоки было послано 18 миссіонеровъ въ Китай [Ueberlieferung. Bd. I, s. 320].

перечисленными въ означенномъ памятникѣ, ученые изслѣдователи совершенно не находятъ указанія на Персію, извѣстную въ буддійскихъ памятникахъ подъ именемъ Махачицы. Правда, западные раціоналисты, не взирая на это, считаютъ возможнымъ предполагать распространеніе буддизма въ Персіи еще въ царствованіе Артаксеркса (465—424 г. до Р. Х.), основываясь главнымъ образомъ на томъ, что «южные буддійскіе источники упоминаютъ-де о нѣкоторыхъ пунктахъ въ Персіи, гдѣ сосредоточивались послѣдователи буддизма»¹⁾. На это пужно однако сказать, что если и нельзя безусловно отвергать проникновенія въ Персію идей буддизма въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х., то во всякомъ случаѣ относить это къ столь раннему времени, когда, согласно мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, не родился еще и самъ основатель буддизма, или когда, быть можетъ, онъ только-что началъ свою дѣятельность, крайне невѣроятно; а «упоминаніе буддійскихъ источниковъ о существованіи въ Персіи какой-то одной буддійской кумирни, скажемъ мы словами одного изъ нашихъ отечественныхъ ученыхъ, доказываетъ только безсиліе буддизма въ его попыткахъ двинуться на Западъ»²⁾.

Все это показываетъ, что о распространеніи буддизма въ Палестинѣ уже во II-мъ вѣкѣ до Р. Х., вопреки увѣреніямъ нѣкоторыхъ раціоналистическихъ писателей, не можетъ быть и рѣчи. И если ко всему сказанному мы прибавимъ, что согласно разсматриваемой нами гипотезѣ нужно было-бы предполагать первоначальное распространеніе буддизма въ Палестинѣ именно среди іудеевъ, а не среди язычниковъ, что является очевиднымъ абсурдомъ³⁾, то сказаннаго, полагаемъ, будетъ достаточно, что-бы считать мнѣніе о зависимости ессеиства по своему происхожденію отъ буддизма лишеннымъ всякаго основанія.



1) Зейдель. Das Evangelium von Jesu. s. 307.

2) Васильевъ. Религіи востока. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1873 г., ч. CLXVI, стр. 292.

3) Такъ какъ нельзя отрицать того, что ессеи, согласно прямымъ свидѣтельствамъ Юсифа и Филона, были іудеи по происхожденію. Но неужели, спросимъ мы, обладающее божественнымъ откровеніемъ іудейство могло-бы оказаться болѣе удобной почвой для распространенія буддизма, чѣмъ блуждающее безъ надлежащаго руководства, „сидящее во тьмѣ и сѣни смертной“ [Ис. IX, 1—2] язычество?

Мы рассмотрѣли разнообразныя мнѣнія тѣхъ западныхъ ученыхъ, которые, не признавая того, что-бы эссенцизмъ составлялъ продуктъ религіозно-нравственной, національной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, утверждаютъ, что онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ прямому и непосредственному вліянію вышнихъ, иноземныхъ факторовъ. И хотя защитники иноземнаго происхожденія эссеиства указываютъ источники этого вліянія въ самыхъ различныхъ явленіяхъ въ области язычества, обращаясь то къ различнымъ философскимъ школамъ, то къ языческимъ религіознымъ системамъ, тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что аргументы, приводимые ими въ защиту своего мнѣнія, и даже самыя приемы доказательства, имѣютъ между собою много общаго. Обычнымъ методомъ, который примѣняютъ въ данномъ случаѣ всѣ изслѣдователи указаннаго направленія, является тотъ видъ индукціи, который извѣстенъ подъ именемъ аналогіи, а аргументами служатъ главнымъ образомъ тѣ черты сходства, какія, по мнѣнію того или другаго ученаго, можно усматривать между эссенцизмомъ и извѣстнымъ явленіемъ язычества, — съ присоединеніемъ къ нимъ нѣкоторыхъ мало подходящихъ къ дѣлу и не имѣющихъ доказательной силы историческихъ соображеній. И этотъ методъ, и указанные аргументы, по нашему мнѣнію, не могутъ быть признаны достаточными для той цѣли, для какой они назначаются.

Безспорный фактъ составляетъ то, что посредствомъ означеннаго приема, путемъ аналогіи, можно получать вообще только вѣроятныя, приблизительно вѣрныя, но отнюдь не несомнѣнныя заключенія, и что приемъ этотъ можетъ имѣть свое приложение преимущественно только лишь при изученіи и объясненіи связи причинъ и дѣйствій. Именно: мы можемъ съ большею или меньшею вѣроятностью заключать: 1, или отъ сходныхъ явленій къ сходству причинъ, или 2, отъ сходныхъ причинъ къ сходнымъ слѣдствіямъ. Въ остальныхъ случаяхъ заключеніе по аналогіи имѣетъ мало примѣненія или по крайней мѣрѣ мало вѣроятія. Изъ того, что извѣстный предметъ или явленіе сходны съ другимъ въ нѣсколькихъ подробностяхъ, отнюдь не слѣдуетъ достоверно, что они сходны между собою и въ остальныхъ своихъ качествахъ, такъ какъ далеко не всегда можно съ точностью и достоверностью опредѣлить отношеніе между общими двумъ предметамъ признаками и остальными признаками, приписываемыми тому или другому изъ нихъ по аналогіи. Но если представляется всегда дѣломъ рискованнымъ отъ сходства предметовъ въ нѣсколь-

нихъ чертахъ заключать къ сходству также и въ остальныхъ, то тѣмъ болѣе сомнительнымъ и мало вѣроятнымъ должно быть признано то заключеніе, въ которомъ на основаніи сходства предметовъ или явленій только лишь въ нѣкоторыхъ второстепенныхъ признакахъ, *при завѣдомомъ притомъ различіи* ихъ въ другихъ, болѣе существенныхъ чертахъ, дѣлается выводъ о генетической связи и взаимной зависимости этихъ явленій.

Примѣняя эти общія разсужденія къ обсуждаемому нами вопросу, мы должны сказать, что заключенія западныхъ ученыхъ о зависимости ессенизма отъ тѣхъ или другихъ явленій въ области язычества, дѣлаемая на основаніи нѣкоторыхъ усматриваемыхъ ими аналогичныхъ чертъ между первымъ и послѣдними, могутъ имѣть только весьма проблематическій характеръ и вообще заслуживаютъ мало вѣроятія¹⁾. Правда, въ данномъ случаѣ трудно и ожидать другихъ сужденій, за отсутствіемъ положительныхъ данныхъ для достовѣрнаго рѣшенія вопроса, но во всякомъ случаѣ, если ужъ приходится довольствоваться аналогическими заключеніями, то нужно предпочитать болѣе вѣроятныя изъ нихъ менѣе вѣроятнымъ. А несомнѣнно, что тѣ аналогіи всегда имѣютъ большее значеніе и ведутъ къ болѣе вѣроятнымъ заключеніямъ, которыя отмѣчаютъ сходныя черты въ явленіяхъ, взятыхъ изъ одной области, и потому болѣе сродныхъ между собою, чѣмъ тѣ, которыя распространяются на явленія отдаленныя и разнородныя, какими въ данномъ случаѣ являются, съ одной стороны, ессейство, съ другой—различныя системы язычества. Естественнѣе поэтому болѣе полагаться на аналогіи, проводимыя между ессействомъ и ортодоксальнымъ іудействомъ вообще, въ каковыхъ, нужно замѣтить (какъ это отчасти уже выяснилось изъ предшествующаго изложенія, а отчасти еще болѣе выяснится впереди), вообще недостатка нѣтъ, такъ какъ почти всѣ особенности ессейской секты, за самымъ малымъ исключеніемъ, или находятъ для себя точныя параллели въ ортодоксальномъ іудействѣ, или-же безъ особаго затрудненія могутъ быть выведены изъ началъ самаго же іудейства.

Далѣе, у защитниковъ иноземнаго происхожденія ессенизма нѣтъ, можно сказать, никакихъ другихъ положительныхъ аргументовъ для обоснованія своего мнѣнія, кромѣ указываемыхъ ими

а) Аналогіи могутъ говорить скорѣе о сходствѣ причинъ, вызвавшихъ въ различныхъ явленіяхъ тѣ или другія черты сходства, чѣмъ о взаимной зависимости этихъ явленій.

аналогій, ненадежность которых обнаруживается уже из одного того, что одні и тѣ-же аналогичныя черты различными изслѣдователями приводятся въ качествѣ оснований для выводовъ самыхъ противоположныхъ. Это обстоятельство само по себѣ достаточно характерно для того, что-бы дать намъ надлежащее понятіе о степени прочности и основательности тѣхъ данныхъ, на которыхъ строятся претендующія на научную состоятельность гипотезы, представляющія ессенизмъ какимъ-то иноземнымъ растеніемъ, перенесеннымъ на палестинскую почву. Мы не говоримъ уже о томъ, что въ большинствѣ случаевъ, какъ это мы показали, аналогіи эти оказываются сомнительными, эфемерными или даже совершенно ложными. Если кромѣ этихъ ненадежныхъ сближеній, дающихъ, безъ сомнѣнія, изслѣдователямъ полный просторъ для внесенія субъективнаго элемента, и приводятся еще въ качествѣ аргументовъ нѣкоторыя ихъ личныя соображенія, основанныя на историческихъ данныхъ или-же на произвольномъ толкованіи показаній источниковъ, то всѣ они, въ свою очередь, также не могутъ быть призваны аргументами основательными и убѣдительными. Мы выяснили, что историческія соображенія или совершенно не идутъ къ дѣлу, касаясь вещей совершенно стороннихъ, ничего общаго съ ессенизмомъ не имѣющихъ, или-же относятся болѣе къ области предположеній и гаданій, чѣмъ положительныхъ фактовъ, или даже, наконецъ, совершенно искажаютъ дѣйствительность; несомнѣнные-же историческіе факты рѣшительно противорѣчатъ заключеніямъ, дѣлаемымъ означенными изслѣдователями.

Что-же касается указанія на присутствіе будто-бы въ ессенизмѣ языческихъ элементовъ, то мы видѣли, какъ трудно защитникамъ этого мнѣнія сколько-нибудь убѣдительно обставить его. Въ самомъ крайнемъ случаѣ въ ессенизмѣ можно находить только двѣ-три черты такого рода, которыя могутъ напоминать собою нѣчто языческое. Это именно: нѣкоторыя черты антропологическаго ученія и взглядъ на матерію, какъ на источникъ нечистоты и оскверненія, свидѣтельствующія о дуалистическомъ міровозрѣніи ессеевъ, и ихъ обычай при молитвѣ обращаться лицомъ къ востоку, а не къ Іерусалиму¹⁾. Но при сужденіи объ этихъ

¹⁾ Хотя для объясненія и этихъ чертъ, какъ мы говорили, нѣтъ безусловной необходимости обращаться къ язычеству; но если ужъ нужно предполагать вліяніе этого послѣдняго, то естественнѣе всего указывать источникъ его въ парсизмѣ, идеи котораго могли оказать нѣкоторое вліяніе на іудеевъ

особенностяхъ ессенизма нужно имѣть въ виду слѣдующее: что должно признать существеннымъ и первоначальнымъ въ ессенизмѣ? — тѣ-ли многочисленныя обыкновенія и особенности ессеевъ, которыя во всей своей совокупности самымъ нагляднымъ образомъ свидѣтельствуютъ о глубокой преданности ессеевъ ветхозавѣтному Моисееву закону, или-же какіе-либо отдѣльные, повидимому языческіе элементы, указываемые въ этой сектѣ іудейскаго народа? Едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что первыя имѣли болѣе важное значеніе въ ессенизмѣ, чѣмъ послѣдніе, такъ какъ весь образъ жизни ессеевъ былъ расположенъ согласно требованіямъ закона Моисеева, а въ образѣ жизни той или иной секты и должны яснѣе всего отражаться принципы, положенные въ основу этой секты. Такимъ образомъ уже одно это теоретическое соображеніе показываетъ, что, если-бы языческіе элементы и въ самомъ дѣлѣ были присущи ессенизму, то они должны были признаны въ немъ чѣмъ-то второстепеннымъ и случайнымъ;—они не могли явиться въ ессенизмѣ изначала и послужить причиной такого и ли иного устройства этой секты и тѣмъ болѣе причиной самого возникновенія ея, а по всей вѣроятности незамѣтно проникли въ ессенизмъ во время дальнѣйшаго существованія и развитія его.

Къ такому-же именно выводу долженъ привести и сдѣланный нами разборъ теорій, утверждающихъ иноземное происхожденіе ессенизма, такъ какъ наши изслѣдованія показали, что нельзя поставлять первоначальное возникновеніе и зарожденіе ессенизма въ прямую и непосредственную зависимость отъ воздѣйствія тѣхъ иноземныхъ факторовъ, на какіе обыкновенно ссылаются въ этомъ случаѣ нѣкоторые изъ западныхъ изслѣдователей. Не могъ ессенизмъ возникнуть подъ вліяніемъ пифагорейства, такъ какъ древняя пифагорейская школа прекратила свое существованіе уже въ IV-мъ вѣкѣ предъ Рождествомъ Христовымъ и притомъ самое распространеніе оренко-пифагорейскихъ обычаевъ и воззрѣній въ Палестинѣ во время, предшествовавшее образованію ессенизма, не можетъ быть доказано ни на какихъ достаточныхъ основаніяхъ. Далѣе, что касается новопифагорейства, то о вліяніи его на первоначальное зарожденіе ессенизма не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ эта философія возникла только

еще во время плѣна, или-же могли найти доступъ въ Палестину послѣ того, когда персидская монархія была разрушена и послѣдователи парсизма разсѣялись по сосѣднимъ странамъ.

лишь въ концѣ перваго дохристіанскаго вѣка. Подобное-же соображеніе заставляетъ отвергать и ту теорію, которая выставляетъ эссенизмъ продуктомъ іудео-александрійской философіи и считаетъ еерапевтовъ за родоначальниковъ ессеевъ, такъ какъ, во-первыхъ, всѣ данныя говорятъ въ пользу историческаго старшинства ессеевъ предъ еерапевтами, а во-вторыхъ, такъ какъ трудно также допустить, что-бы въ то время, на которое падаетъ происхожденіе эссенизма, александрійская философія, достигшая своего полнаго развитія только лишь въ лицѣ Филона, впервые придавашаго ей строгую систему и научное выраженіе¹⁾, могла оказывать какое-либо значительное вліяніе на чуждавшихся Египта палестинскихъ іудеевъ. Наконецъ, нельзя также поставлять происхожденіе эссенизма и въ зависимость отъ языческихъ религіозныхъ системъ Востока, потому что парсизмъ, по сознанію самихъ защитниковъ этой теоріи, недостаточенъ для объясненія всѣхъ особенностей эссенизма, а вліяніе буддизма на образованіе эссенизма представляется совершенно невѣроятнымъ, такъ какъ не только нѣтъ никакихъ историческихъ данныхъ, которыя свидѣтельствовали-бы о столь раннемъ и столь широкомъ распространеніи буддизма на Западѣ, что-бы онъ уже за два вѣка до Р. Х. могъ создать—въ Египтѣ-ли то, или въ Палестинѣ—цѣлое общество буддійскихъ монаховъ, но и вообще все, что мы знаемъ объ исторіи буддизма, рѣшительно противорѣчитъ подобному предположенію.

Вообще-же нужно замѣтить, что какъ бы ни было сильно вліяніе язычества на іудейство, однако одно это вліяніе само по себѣ, безъ существованія важныхъ побудительныхъ причинъ, коренящихся въ наличныхъ условіяхъ религіозно-нравственной и политической жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, ни въ какомъ случаѣ не произвело-бы среди іудеевъ такого оригинальнаго явленія, какииъ былъ эссенизмъ, такъ какъ этому противорѣчатъ уже тотъ двойственный характеръ, какииъ запечатлѣна эта секта. Уклонившись въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отъ ортодоксальнаго іудейства, ессеи однако оставались въ то-же время самыми усердными читателями Моисея и ревностнѣйшими исполнителями самыхъ мелочныхъ обрядовыхъ постановленій закона Моисеева, въ чемъ положительно удостовѣряютъ насъ неоднократныя свидѣтельства источниковъ и въ чемъ не могутъ отка-

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 341.

зять ессеймъ всѣ изслѣдователи ессенизма, откуда-бы они его ни выводили. Но разъ признается несомнѣнность этого факта, тогда уже одно это служить серьезнымъ препятствіемъ къ тому, чтобы видѣть первоначальный источникъ ессенизма въ язычествѣ, такъ какъ становится невѣроятнымъ то предположеніе, что-бы эти какъ *εφορῶν* благочестивые люди и ревностные почитатели закона Моисеева, только лишь подвліяніемъ одного знакомства съ иноземными языческими доктринами, рѣшились отвергнуть нѣкоторые обще-іудейскіе обычаи и традиции и важнѣйшіе богослужебные обряды, въ томъ числѣ и всѣ храмовыя жертвы, удержавъ однако въ то же время основной характеръ іудейства. Возможно-ли, въ самомъ дѣлѣ, объяснить первоначальное зарожденіе въ іудейскомъ обществѣ мысли объ отверженіи брака или объ отверженіи жертвъ и всего храмоваго культа одними только теоретическими соображеніями и умозрѣніями, если-бы сама общественная и религіозно-правственная жизнь самихъ палестинскихъ іудеевъ не дала для этого никакихъ важныхъ побудительныхъ основаній и не подготовила-бы для этого благоприятной почвы? Нѣтъ, первая причина, произведшая ессенизмъ, должна лежать не внѣ іудейства, а внутри его,—первый толчокъ, побудившій нѣкоторую часть іудеевъ, при сохраненіи ими основныхъ іудейскихъ вѣрованій и самыхъ мелочныхъ постановленій обрядоваго закона, отступить только лишь въ нѣкоторыхъ пунктахъ отъ ортодоксальнаго іудейства и, удалившись отъ обще-національной жизни, организовать свой особый орденъ, долженъ былъ исходить изъ внутреннихъ основъ и условій исторической жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ. Дѣло только въ томъ, что нужно отыскать эту причину и опредѣлить эти факторы въ жизни іудеевъ, вызвавшіе возникновеніе ессенизма,—и попытки къ уясненію этого неоднократно были предпринимаемы повѣйшими западными учеными, высказавшими въ послѣднее время самыя разнообразныя мнѣнія въ указанномъ именно направленіи, къ разсмотрѣнію которыхъ мы теперь и переходимъ.



ГЛАВА ПЯТАЯ.

Критическій разборъ мнѣній, выводящихъ есенизмъ изъ чисто внутренняго разви- тія самого палестинскаго іудейства.

Рѣзкую противоположность всѣмъ доселѣ рассмотрѣннымъ теоріямъ о происхожденіи и сущности есенизма составляютъ мнѣнія почти всѣхъ іудейскихъ¹⁾, а также и многихъ христіанскихъ изслѣдователей, которые утверждаютъ, что есенизмъ вовсе не обязанъ своимъ происхожденіемъ воздѣйствію какихъ-либо чуждыхъ факторовъ, а что онъ развился изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самого іудейскаго народа и во всѣхъ существенныхъ пунктахъ своихъ (за исключеніемъ развѣ отверженія жертвъ) стоялъ на почвѣ строгаго, ревностнаго къ закону іудейства. Такое направленіе изслѣдованію вопроса о происхожденіи и сущности есенизма впервые дано было іудейскимъ ученымъ Франкелемъ, который въ своей статьѣ объ ессеяхъ, помѣщенной въ издаваемомъ имъ журналѣ: *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, 1846 г., впервые сдѣлалъ попытку научно обосновать то мнѣніе, что есенизмъ составлялъ чисто мѣстный продуктъ палестинскаго іудейства и что онъ не представлялъ изъ себя отдѣльной отъ фарисейства секты, а былъ «тотъ-же фарисейзмъ только въ преувеличенной формѣ»²⁾. Есени и фарисеи, первоначально извѣстные подъ общимъ именемъ «благочестивыхъ» — **יְהוּדִים**, по мнѣнію Франкеля, различались между

1) Намъ извѣстны только два такихъ іудейскихъ ученыхъ—Герцфельдъ и Фридендеръ, которые поставляютъ происхожденіе есенизма въ зависимость отъ иноземныхъ вліяній.

2) Спустя нѣсколько лѣтъ Франкель вторично защищалъ высказанный имъ взглядъ въ новой статьѣ, помѣщенной въ журналѣ: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Leipzig. 1853, s. 30 flg.

собою только по степени строгости, съ какою они исполняли одни и тѣ-же правила и постановленія закона: въ то время какъ ессеи не дѣлали никакихъ послабленій въ данномъ отношеніи, фарисеи отличались болѣе умѣренными взглядами. Для подкрѣпленія своего мнѣнія Франкель, сильно умаляя значеніе описаній Иосифа и Филона, вмѣсто нихъ выдвигаетъ въ качествѣ авторитетовъ множество мѣстъ изъ талмудическихъ и раввинистическихъ писаній, въ которыхъ онъ думаетъ находить ссылки на секту есеевъ, предполагая видѣть этихъ послѣднихъ подъ различными встрѣчающимися тамъ наименованіями¹⁾. Мы уже имѣли случай (въ первой главѣ) говорить о томъ, какъ мало значенія имѣютъ подобныя догадки и какъ мало свѣта проливаютъ онѣ на выясненіе сущности дѣла, тѣмъ не менѣе Франкелю принадлежитъ та заслуга, что его изслѣдованія побудили какъ іудейскихъ, такъ и христіанскихъ ученыхъ при рѣшеніи вопроса объ есенизмѣ. обратитъ серьезное вниманіе на само іудейство и попытаться найти въ жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ причины, которыя могли способствовать возникновенію есенизма. Такимъ образомъ, благодаря изслѣдованіямъ Франкеля, явился цѣлый рядъ ученыхъ, выводящихъ есенизмъ изъ чисто внутренняго развитія самого палестинскаго іудейства, изъ которыхъ можно указать на Гретца, Юста, Гейгера, Деренбурга, Гинсбурга, Эвальда, Гаусрата, Рейсса, Николая, Стапфера, Ричля, Люціуса и др. Однако, соглашаясь принципиально въ своемъ взглядѣ на есенизмъ, какъ на секту чисто іудейскую, названные ученые далеко не согласны между собою въ частнѣйшемъ опредѣленіи тѣхъ именно факторовъ іудейской жизни, которые, по ихъ мнѣнію, вызвали возникновеніе есенизма; поэтому и здѣсь нѣтъ единодушія, а замѣчается, напротивъ, большое разнообразіе во взглядахъ, сравнительное достоинство которыхъ мы и постараемся теперь выяснить.

Приступая къ изложенію теорій, выводящихъ есенизмъ изъ чисто внутренняго развитія палестинскаго іудейства, мы остановимся сперва на мнѣніи тѣхъ изслѣдователей, которые продолжали дѣло въ томъ-же самомъ направленіи, въ какомъ велъ свои изслѣдованія Франкель, а затѣмъ уже перейдемъ къ разсмотрѣнію мнѣній, принадлежащихъ ученымъ, которые въ своихъ изысканіяхъ по вопросу объ есенизмѣ пошли самостоятельнымъ путемъ.

1) תרבים הסידים הראשונים. קדמא קרישא דבירושלים. צנועים ותיקין. טובלי
 .שד"ח. Франкель. Zeitschrift für die relig. Interess. des Judenth. 1846.
 Vol. III, s. 441—461.

Самымъ виднымъ послѣдователемъ Франкеля, съ особенною настойчивостью защищающимъ высказанное имъ мнѣніе о тѣсной связи ессеиства съ фарисействомъ, является Деренбургъ, который, подобно Франкелю, въ учрежденіяхъ ессейскаго ордена видитъ только усиленіе и развитіе учреждений фарисейскихъ, и потому совершенно отождествляетъ эти двѣ секты, въ сущности обозначающія собою два различныя направленія религиозной жизни іудеевъ. «Ессей, заявляетъ Деренбургъ, не имѣютъ ни принципа, ни установленія, которые составляли-бы исключительную ихъ принадлежность (*qui leur appartient en propre*); это—фарисей, которые тѣснѣ заключили между собою узы братства и усилели строгость опредѣленныхъ правилъ, развивая ихъ до крайнихъ выводовъ, но вовсе не создавая новыхъ»¹⁾. «Догматы или принципы у тѣхъ и другихъ одни и тѣ-же, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, практическія правила также, только у ессеевъ замѣчается большая строгость въ послѣднихъ»²⁾. Въ подтвержденіе своего мнѣнія Деренбургъ приводитъ значительное число параллелей, какія, по его мнѣнію, можно усматривать между учреждениями и обычаями фарисеевъ съ одной, и ессеевъ—съ другой стороны, при чемъ свои параллели онъ предваряетъ лишь краткимъ замѣчаніемъ, что «единственными отличіями между этими двумя частями іудейскаго общества являются только тѣ, которыя составляютъ результатъ той коммунистической жизни, какую вели ессей, и той свободы, какую сохраняли фарисей».

Вотъ параллели, указываемыя Деренбургомъ: 1, «если вступающіе въ орденъ ессеевъ, говоритъ онъ, отказываются отъ своего имущества въ пользу своего общества, то уже также и фарисей презираютъ богатство и, раздѣляя взглядъ благочестиваго, сказавшаго: «мое есть твое, и твое—твое»³⁾, также готовы раздѣлять свое имѣніе съ своими ближними, но не доводятъ этого презрѣнія до коммунизма. 2, Ессеискимъ общественнымъ трапезамъ съ ихъ предварительными и заключительными молитвами соответствуютъ такъ называемыя «*shaberot*» (שַׁבְּרוֹת), или затрапезныя собранія фарисеевъ, которыя имѣли священный характеръ, почему желающіе принять въ нихъ участіе должны были проходить извѣстныя степени освященія, весьма похожія на гды искуса ессеискихъ новиціевъ. 3, Ессей, заботясь о возможной чи-

1) Деренбургъ. *Histoire de la Palestine* [Paris, 1867]. p. 173.

2) Деренбургъ. *Ibid.* p. 167, прим. 1.

3) Pirke Aboth. V, 10: שְׁלֵי שְׁלֵי וְשֵׁלָה שְׁלֵי

стотъ своихъ яствъ и вообще всего своего общества, не желаютъ принимать услугъ постороннихъ лицъ даже за плату; подобно этому также и фарисеи при своихъ трапезахъ тщательно соблюдаютъ всё постановленія касательно чистоты. 4, Ессейское воздержаніе отъ помазанія масломъ является только усиленіемъ обычая фарисеевъ, воздерживавшихся отъ этого по постнымъ днямъ. 5, Религіозное настроеніе, съ которымъ ессей ожидали обыкновенно восхода солнца, имѣло мѣсто также и у поклонниковъ талмуда. 6, Ессей, питая величайшее благоговѣніе къ имени Божію, отказывались отъ клятвы; раввины также обставляли строгими правилами тѣ случаи, когда дозволялась клятва, и требовали большой осторожности касательно произношенія имени Божія. 7, Уваженіе, которое ессей оказывали Моисею, было раздѣляемо и раввинами, изъ которыхъ никто, кажется, не рѣшался носить имени божественнаго законодателя. 8, Ессей занимались земледѣіемъ и ручными ремеслами; также и фарисей рекомендовали іудеямъ знать какое-либо ремесло и жить своимъ трудомъ. 9, Хотя ессей соблюдали субботу болѣе строго, чѣмъ прочіе іудеи, однако нельзя указать (?) никакого различія между ними и фарисеями въ этомъ отношеніи. 10, Раввины, подобно тому какъ и ессей, предпочитали совершать свои молитвы вдали отъ общихъ собраний. Если-же ессей, замѣчаетъ Деренбургъ, легко держались вдали отъ храма, то они дѣлали это, можетъ быть, съ тѣхъ поръ, какъ первосвященники сдѣлались болѣе покорными слугами Ирода и Иродіанъ, чѣмъ благочестивыми служителями Божіими. Но во всякомъ случаѣ ессей не священнодѣйствовали внѣ святилища. 11, Безбрачіе ессеевъ было однимъ изъ слѣдствій общей жизни: только при этомъ условіи можно было имѣть свои трапезы и жить вмѣстѣ. Однако были ессей, которые не отказывались отъ брачной жизни, хотя, вступая въ бракъ, они имѣли въ виду не столько удовлетвореніе чувственныхъ потребностей, сколько заботу объ исполненіи соціального долга; въ этомъ они согласовались съ раввинами, которые, относясь неблагоприятно къ безбрачію вообще, тѣмъ не менѣе осуждали частыя половыя сношенія и похотливыя стремленія, и полагали высшую цѣль брака въ рожденіи дѣтей¹⁾.

Какъ ни старался Деренбургъ о томъ, что-бы въ фарисействѣ подобрать параллели по возможности для всѣхъ учрежденій

1) ДЕРЕНБУРГЪ. Histoire de la Palestine. p. 168—173.

и обычаевъ есеейскаго ордена, однако все еще оставались нѣкоторыя особенности въ есенизмѣ, составляющія его исключительную принадлежность. Поэтому Деренбургъ для объясненія ихъ при-бѣгаетъ къ есеейскому мистицизму, необходимость появленія котораго онъ хочетъ доказать слѣдующими соображеніями: «природа человѣческая, говоритъ онъ, не выносить такой мелочной регулярности, въ которой шаги жизни превращены какъ-бы въ движеніе маятника; серьезная и холодная обязанность не можетъ одна наполнить существованіе человѣка, а необходимы для него и свободныя движенія и чувствованія, необходимы радости и скорби, столь благотвѣтельно дѣйствующія на все существо чело-вѣка. Но какъ испытать ихъ есееямъ, когда нѣтъ заботы о себѣ, нѣтъ попеченія о семействѣ, и когда устранена возможность добрыхъ дѣлъ уничтоженіемъ всякой личной собственности? Тѣмъ не менѣе, продолжаетъ Деренбургъ, и эти чувствованія удерживают-ся въ духѣ есееевъ, принимая только религіозный колоритъ: они преобразуются въ экстагическія состоянія и озаренія. Отсюда вѣрованіе есееевъ въ ангеловъ, имена которыхъ они знали и о кото-рыхъ они имѣли, повидимому, особое ученіе, несообщаемое непосвя-щеннымъ; отсюда также претензіи, которыя они предъявляли на даръ пророчества; отсюда, быть можетъ, и извѣстное презрѣніе, которое этотъ орденъ и его члены впоследствии времени проповѣдывали противъ ученыхъ фарисеевъ и противъ науки самой по себѣ. Все это было слѣдствіемъ мистицизма, т. е. жизни, пита-емой исключительно религіознымъ чувствомъ и вѣрованіемъ въ обладаніе высшимъ знаніемъ, за глубиною котораго можно прези-рать малое знаніе человѣческое»¹⁾).

Изъ приведенныхъ Деренбургомъ параллелей нельзя, конечно, не видѣть, что между фарисеями и есееями, дѣйствительно, существовало много точекъ соприкосновенія²⁾; однако далеко нельзя еще согласиться съ тѣмъ увѣреніемъ Деренбурга, что послѣдніе не имѣли-де ничего отличительнаго, «ни одного собствен-наго принципа и установленія», кромѣ доведенныхъ до крайно-сти принциповъ фарисейства, и что они были поэтому только лишь фарисеями въ высшей степени. Оригинальность есенизма

1) Деренбургъ. Histoire de la Palestine. p. 174—175.

2) Которыя легко находятъ свое объясненіе въ томъ, что тѣ и другіе вышли изъ общей религіозно-національной жизни, и что тѣхъ и другихъ оду-шевляло одно и то-же ревностное стремленіе къ благочестію, понимаемому ими въ смыслѣ строгаго и точнаго исполненія всѣхъ предписаній за-

выстаетъ уже въ самомъ изложеніи Деренбурга: она явствуетъ изъ одного того обстоятельства, что послѣдній долженъ былъ прибѣгнуть къ мистицизму для объясненія нѣкоторыхъ особенностей ессенизма; но и самыя параллели Деренбурга выдають слабыя стороны его взгляда и явно обнаруживаютъ оригинальность ессенизма, такъ какъ далеко не всѣ параллели въ полной мѣрѣ покрываютъ другъ друга, а для нѣкоторыхъ чертъ и вовсе не указывается соответственныхъ параллелей въ фарисействѣ. Возьмемъ, напр., ессеиское общеніе имущества; оно имѣетъ весьма слабую связь съ предполагаемою готовностью фарисеевъ къ щедрой благотворительности и съ ихъ мнимымъ презрѣніемъ всякаго богатства. Если среди фарисеевъ и почиталось заслуживающимъ одобренія положеніе: «мое есть твое и твое—твое»¹⁾, то, во-первыхъ, по своему подлинному смыслу оно требуетъ только лишь индивидуальнаго отреченія, а не взаимнаго общенія имущества, а во-вторыхъ, во всякомъ случаѣ до практическаго осуществленія среди фарисеевъ чего-либо подобнаго было еще далеко, и въ фарисействѣ мы не видимъ осуществленія на практикѣ такого коммунизма, какой былъ у ессеевъ²⁾.

Далѣе, ессени рѣшительно запрещали всякую клятву, между тѣмъ какъ іудейскіе книжники принципиально никогда не запрещали ея, а различали только обязательныя и необязательныя клятвы; такъ напр. они вмѣняли въ обязанность клятвы на судѣ).

Для ессейскаго безбрачія Деренбургъ не указываетъ соответствующей аналогіи въ фарисействѣ, такъ какъ его и нельзя вывести изъ принциповъ строгаго фарисейства. Въ талмудическихъ писаніяхъ есть много мѣстъ³⁾, удостовѣряющихъ, что фарисеи не

¹⁾ Относящееся сюда мѣсто талмуда, на которое ссылается Деренбургъ, содержитъ въ себѣ слѣдующія положенія: „различаются у людей, говорятъ тамъ, четыре характера (относительно понятій о правѣ собственности); кто говорить: мое—мое и твое—твое, это характеръ обыкновенный, иные полагають —это характеръ содомитянъ. Мое есть твое, а твое—мое—мнѣніе безсмысленной толпы [שלי שלך ושלך שלי עם הארץ]; мое—твое и твое—твое, говоритъ благочестивый [שלי שלך ושלך שלך חסיד]; мое—мое и твое—мое, говоритъ нечестивый [שלי שלי ושלך שלי רשע]. Pirke Aboth. гл. V, 10. См. русск. перев. Левина А. С. Петербургъ. 1868 г. стр. 94.

²⁾ Напротивъ, положеніе: „мое есть твое и твое—мое“ приписывается безсмысленной толпѣ. [См. предыдущ. прим.].

а) См. Герцфельдъ. *Gesch. des Volkes Israël*. Bd. II, s. 393.

б) Напр. *Jebamoth*, IV, 6; *Kethuboth*, V, 6—7; *Gittin*, IV, 5 и др. (р. Ширеръ. *Gesch. d. jüdischen Volkes*. Bd. II, s. 486.

только смотрѣли на бракъ, какъ на «святое учрежденіе, вытекающее изъ обязанностей человѣка»¹⁾, но прямо считали вступленіе въ бракъ «библейскою заповѣдью»²⁾, обязательною для всѣхъ, понимая именно въ такомъ смыслѣ слова св. писанія: «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю»³⁾. Самъ Деренбургъ приводитъ у себя раввинское изреченіе, гласящее, что «всякій іудей, который не женился, не заслуживаетъ имени человѣка»⁴⁾. Все это ясно показываетъ, какая глубокая разница существовала во взглядахъ фарисеевъ и ессеевъ касательно одного изъ самыхъ жизненныхъ вопросовъ, имѣвшихъ вліяніе на весь строй не только религіозной, но и социальной жизни общества. Безбрачіе ессеевъ, рѣшительно противорѣча практикѣ фарисеевъ, является, слѣдовательно, не гиперфарисейскимъ, а антифарисейскимъ принципомъ.

Столь-же существенная разница между ессеями и фарисеями обнаруживается также и въ другихъ пунктахъ. Такъ, если ессеи до солнечнаго восхода не помышляли ни о чемъ мірскомъ и согласовались, быть можетъ, въ этомъ отношеніи съ іудеями—талмудистами, какъ утверждаетъ Деренбургъ, то это еще ничего не значитъ, такъ какъ сущность дѣла заключается въ томъ, что слова Іосифа объ утренней молитвѣ ессеевъ ясно показываютъ, что ессеи при совершеніи своихъ молитвъ обращались лицомъ на востокъ, а это было явнымъ отступленіемъ отъ традицій ортодоксальнаго іудейства⁵⁾.

Далѣе, совершенно глухо замѣчаетъ Деренбургъ о томъ многозначительномъ фактѣ, что ессеи не принимали участія въ общественномъ богослуженіи іерусалимскаго храма. Правда, та его мысль, что ессеи стали избѣгать храма вслѣдствіе недостойнаго поведенія первосвященниковъ, заключаетъ, быть можетъ, въ себѣ глубокую истину; тѣмъ не менѣе нельзя согласиться съ Деренбургомъ, будто это отрицательное отношеніе ессеевъ къ храмовому культу получило свое начало лишь со времени Ирода. Если

1) Гретцъ. Geschichte der Juden. Bd. III, s. 107

2) Гертцфельдъ. Op. cit. Bd. II, s. 398.

3) Быт. I, 28.

4) Jebamath, 68, а: כל דודי שאין לו אשה אינו אדם [Деренбургъ. Op. cit. p. 173, примѣч.]. Ср. Pirke Aboth, V, 21, гдѣ высказывается требованіе, что-бы каждый іудей, достигшій 18 лѣтъ, взялъ себѣ жену, а также см. Pesachim, 113, а—b, гдѣ наглядно иллюстрируется воззрѣніе ортодоксальныхъ іудеевъ относительно разсматриваемаго предмета.

5) См. объ этомъ выше, стр. 120.

бы это было такъ, то Иосифъ или Филонъ навѣрно упомянули-бы объ этомъ фактѣ, совершившимся, такъ сказать, на ихъ глазахъ, а между тѣмъ изъ ихъ свидѣтельствъ можно скорѣе заключать, что это было уже давнишней и существенной чертой есеейскаго ордена, а не новымъ столь позднимъ его приобрѣтеніемъ. Какъ бы то ни было, но уклоненіе есееевъ отъ общественнаго гульты, отъ всякаго участія въ жертвоприношеніяхъ, отъ храмоваго священства, составляетъ столь сильное противорѣчіе всему направленію фарисеевъ, для которыхъ и самый законъ, лишенный жертвъ, храмоваго богослуженія и іерархіи, не имѣлъ-бы никакого значенія, что о какомъ-либо сближеніи есеейства съ фарисействомъ въ данномъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи. Съ точки зрѣнія Деренбурга, утверждающаго, что ессенизмъ есть только преувеличеніе чистаго фарисейства, не можетъ быть дано никакого объясненія этому ненормальному и противозаконному, по воззрѣнію фарисеевъ, явленію. Если-же Деренбургъ и ссылается на обычай раввиновъ молиться вдали отъ общихъ собраній, то это нѣчто совершенно иное, чѣмъ отверженіе общественнаго гульты. Напротивъ, мы можемъ сослаться здѣсь на Гретца, который (какъ увидимъ ниже), хотя также проводитъ ту мысль, что фарисеи и ессеи возникли изъ одного общаго корня и преслѣдовали одну и ту-же цѣль, однако замѣчаетъ, что «ессеи избѣгали храма, вѣроятно, именно потому, что всѣ храмовые обряды совершались по предписаніямъ фарисейскаго ученія, не соответствовавшаго ихъ идеалу»¹⁾.

Наконецъ, однимъ изъ важнѣйшихъ отличій есееевъ отъ фарисеевъ нужно признать также и то, что первые представляли изъ себя строго замкнутое общество, стоящее совершенно оособнякомъ отъ остальнаго іудейства, а въ томъ числѣ и отъ фарисеевъ. Тогда какъ фарисеи и саддукеи, по общепринятому мнѣнію изслѣдователей, были только двумя религіозными направленіями²⁾, или двумя политико-религіозными партіями³⁾ внутри самого іудейскаго общества, ессеи, напротивъ того, отдѣлились отъ этого общества, удалились со сцены іудейской народной жизни и образовали въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова секту, члены которой не только не желали входить съ сторонними людьми въ какія

1) ГРЕТЦЪ. *Gesch. der Juden*. Bd. III, s. 107.

2) ЮСТЪ. *Gesch. des Judenthums und seiner Secten*. Bd. I, s. 197—198.
КВЭЙМЪ. *Gesch. Jesu von Nazara*. Bd. I, s. 251 и др.

3) ШИРЕРЪ. *Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte*. s. 600 и др.

бы то ни было сношенія, но даже одно только прикосновеніе лицъ, не принадлежащихъ къ ихъ обществу, считали для себя оскверняющимъ¹⁾). Замѣчательно также, что самъ Іосифъ всегда представляетъ намъ ессеевъ вовсе не какъ крайнихъ фарисеевъ, но какъ совершенно отличную отъ нихъ секту²⁾, и этого обстоятельства ни въ какомъ случаѣ нельзя игнорировать.

Мы указали только главнѣйшія и существеннѣйшія отличія ессеевъ отъ фарисеевъ³⁾, но и ихъ вполне достаточно для того, что-бы видѣть, какъ неосновательно мнѣніе о полномъ тождествѣ первыхъ съ послѣдними⁴⁾. Поэтому сколько-бы Деренбургъ и солидарные съ нимъ изслѣдователи ни настаивали на томъ, что «ессен имѣли только самую незначительную долю оригинальности» сравнительно съ фарисеями⁵⁾, сколько-бы ни увѣряли, то «фарисеи во многомъ являются въ отношеніи къ ессеямъ тѣмъ-же, чѣмъ оказывается въ католичествѣ частный клиръ по отношенію къ монашескимъ орденамъ»⁶⁾, однако подобными сравненіями они никого не убѣдятъ въ томъ, будто «ессен были тѣ-же фарисеи» и будто «ихъ принципы и практика всецѣло заимствованы изъ фарисейства и только преувеличены туманнымъ мистицизмомъ»⁷⁾.

¹⁾ Bell. jud. II, 8, 10.

²⁾ Въ особ. Antiqu. jud. XV, 10. 4. Также Bell. jud. II, 8. 2.

³⁾ Мы не беремъ здѣсь во вниманіе другихъ отличій, относящихся къ области практическихъ частностей [См. Герцфельдъ. *Gesch. des Volkes Isr* Bd. II, s. 392, § 6], а также и тѣхъ довольно существенныхъ чертъ, присутствіе которыхъ въ ессенизмѣ, въ виду разногласія ученыхъ, не можетъ быть положительно удостовѣрено; такъ, напр., большинство изслѣдователей [и по нашему мнѣнію, вполне справедливо] утверждаютъ, что ессен не вѣрили въ воскресеніе тѣлъ, между тѣмъ какъ этотъ догматъ составлялъ главнѣйшій пунктъ ученія фарисеевъ; нѣкоторые хотя и приписываютъ ессеямъ магическія лѣченія посредствомъ разнаго рода заклинаній, но послѣднія считались для фарисеевъ столь запрещенными, что раввинъ Акиба [Sanhedrin, 90, b; или XI, 1] занимающимся такими отказываетъ въ вѣчной жизни. [Herzfeld. *Op. cit.* Bd. II, s. 393]. Если вѣрить Іосифу, то также и въ ученіи о судьбѣ ессен значительно разнились отъ фарисеевъ [Antiqu. jud. XIII, 5. 9].

⁴⁾ Это не исключаетъ однако возможности того факта, что первоначально, въ моментъ своего зарожденія, ессеиство и фарисейство имѣли между собою много общаго, и что вообще въ раннихъ стадіяхъ развитія ессенизма не было такого строгаго антагонизма между означенными двумя сектами, какой замѣтенъ во времена Іосифа, когда ессенизмъ достигъ уже полной зрѣлости.

⁵⁾ Деренбургъ. *Histoire de la Palestine*. p. 460.

⁶⁾ Деренбургъ. *Ibid.* p. 167, прим. 1.

⁷⁾ Деренбургъ. *Ibid.* p. 460.

Деренбургъ хотя и соглашается съ тѣмъ, что «есееи не составляли партіи, но орденъ»¹⁾, однако вовсе не занимается выясненіемъ того, что-же именно побудило есееевъ, «исполняющихъ-де въ сущности тѣ-же предписанія благочестія, что и фарисеевъ»²⁾, отдѣлаться отъ своихъ воплиѣ будто-бы солидарныхъ съ ними собратьевъ—фарисеевъ и организовать въ особый орденъ. Этотъ вопросъ о причинахъ происхожденія есеейскаго ордена,—вопросъ, рѣшеніе котораго должно имѣть весьма важное значеніе для истиннаго пониманія есееизма, Деренбургъ проходитъ полнымъ молчаніемъ³⁾. Означенный пробѣлъ Деренбурга пополняется другими изслѣдователями, подобно ему защищающими чисто палестинское происхожденіе есееизма, но въ то-же время пытающимися выяснитъ и самыя причины его возникновенія, къ изложенію мнѣній которыхъ мы теперь и перейдемъ.

Во главѣ теорій подобнаго рода могутъ быть поставлены мнѣнія тѣхъ ученыхъ, которые, не останавливаясь на тѣхъ или другихъ характерныхъ особенностяхъ самого есееизма, а принимая главнымъ образомъ во вниманіе общее политическое и религіозно-нравственное состояніе палестинскихъ іудеевъ въ послѣдніе вѣка предъ Рожд. Христовымъ, высказываютъ только лишь общія отвлеченно-философскія сужденія о причинахъ, вызвавшихъ, по ихъ мнѣнію, возникновеніе есееизма. Такъ разсуждаютъ о происхожденіи есеейской секты Рейссъ и Неандеръ.

Рейссъ поставляетъ первоначальное зарожденіе есееизма въ непосредственную зависимость отъ тѣхъ политическихъ нестроений и разнаго рода общественныхъ бѣдствій, которыя тяжелымъ бременемъ обрушились на народъ іудейскій во время господства Селевкидовъ. «Политическій гнетъ, говоритъ онъ, сдѣлавшійся въ особенности невыносимымъ въ періодъ Селевкидовъ... религіозныя преслѣдованія, несправедливыя хищенія, обременительныя налоги.

1) Деренбургъ. Op. cit. p. 166.

2) Деренбургъ. Ibid. p. 167.

3) Деренбургъ дѣлаетъ у себя лишь краткое замѣчаніе о томъ, что есееевъ, по его мнѣнію, нельзя поставятъ въ связь съ асидеями, такъ какъ „послѣдніе полагаютъ онъ, какъ отдѣльная партія, имѣли-де свой *raison d'être* только въ борьбѣ съ Антіохомъ Епифаномъ и сторонниками Менелая и Алкима, и прекратили свое существованіе тотчасъ послѣ того, какъ опасность, угрожавшая имъ религіи, была устранена [Op. cit. p. 461].

бѣдствія междоусобной войны, издѣвательства язычества, продажность судей и вообще цѣлый рядъ всевозможныхъ притѣсненій, столь обычныхъ при всякомъ дурномъ управленіи;—все это вынуждало многихъ іудеевъ искать Іегову въ иныхъ мѣстахъ, чѣмъ подъ сѣнью храма и взывать къ Нему болѣе искренно, нежели устами священниковъ и дымомъ ошміама». Эти печальныя обстоятельства времени Селевкидовъ совершенно преобразовали іудейскую религіозность, имѣвшую до сего времени, по мнѣнію Рейсса, только отвлеченный, обще-національный характеръ, и развили въ іудействѣ особое направленіе людей, стремившихся къ глубокому внутреннему, индивидуальному благочестію; «ибо, замѣчаетъ Рейссъ, во времена бѣдствія, когда національное сознание бываетъ вообще подавлено, каждый отдѣльный индивидуумъ ищетъ утѣшенія отъ этихъ временныхъ бѣдствій въ глубокомъ чувствѣ личнаго внутренняго общенія съ Богомъ и въ этомъ онъ находитъ для себя успокоеніе. Союзъ и миръ съ Богомъ дѣлаются тогда главной заботой человѣка и сознание этого мира становится высшимъ счастьемъ, къ которому всякій индивидуумъ можетъ стремиться. Поэтому-то многіе благочестивые іудеи во времена сирійскихъ преслѣдованій замыкались отъ внѣшняго міра въ свой внутренній міръ и путемъ отреченія отъ міра, презрѣнія всѣхъ внѣшнихъ благъ, искали мира и общенія съ Богомъ, въ чемъ и находили для себя утѣшеніе. Но послѣ того какъ разъ была отвѣдана сладость этого утѣшенія, продолжаетъ Рейссъ, стали смотрѣть на нужду и бѣдность внѣшняго положенія, какъ на необходимое условіе и свидѣтельство этого внутренняго благочестія, даже какъ на заслугу передъ Богомъ. Поэтому начали добровольно пскать бѣдности и понятіе бѣдности стали отождествлять съ понятіемъ благочестія; таковымъ нравилось называться бѣдными (евіонитами), принижеными, притѣсненными (אֲבוֹנִים אֲבוֹנִים). Эта добровольная бѣдность, какъ внѣшнее свидѣтельство болѣе глубокаго, индивидуальнаго благочестія, легла, по Рейссу, въ основаніи новаго религіознаго общества--ессейской секты».

Какимъ-же образомъ произошло развитіе ессенизма? «Внутреннее благочестіе евіонитовъ, продолжаетъ Рейссъ, должно было проявляться въ болѣе или менѣе строгомъ аскетизмѣ, и именно въ такомъ аскетизмѣ, которому всякій могъ предаваться отдѣльно, самъ по себѣ, не имѣи нужды въ священникѣ или какомъ-либо оффиціальномъ приговореніи. Молитва и постъ въ особенности дѣлались принадлежностями этого аскетизма; обществен-

ной-же культъ, особенно въ томъ, что онъ имѣлъ церемоніальнаго, мало представлялъ привлекательнаго для евіонитовъ, которые могли мало по малу охладѣть къ нему и даже совершенно оставить его. съ тѣмъ, что-бы искать для себя духовной пищи въ собраніяхъ болѣе интимныхъ и сердечныхъ. Непосредственнымъ слѣдствіемъ этой тенденціи было отреченіе отъ мірскихъ наслажденій, напр., воздержаніе отъ употребленія вина; отвращеніе къ войнѣ и ко всѣмъ занятіямъ, имѣющимъ какое-либо отношеніе къ ней, говоритъ Рейссъ, насъ могутъ удивлять еще менѣе. Мы понимаемъ также, какъ религиозное уваженіе къ имени Іеговы, столь глубоко запечатлѣнное въ сердцахъ іудея, въ концѣ концовъ привело къ абсолютному отреченію отъ клятвы; наконецъ, мы видимъ, что безбрачіе стало считаться особенною добродѣтелью нѣкоторыми членами той націи, которая всегда восхваляла бракъ. Такъ, если разъ данъ импульсъ, то развитіе идей не остановится, пока не будутъ извлечены ихъ законные или насильственные выводы.

Но евіонизмъ не останавливается на этомъ, а идетъ еще далѣе, замѣчаетъ Рейссъ; именно, его благочестіе дѣлается исключительнымъ, его естественное удаленіе отъ людей, которые не раздѣляли его образа воззрѣнія на жизнь, оканчивается подавленіемъ весьма характернаго чувства іуданзма,—чувства религиозной и національной солидарности. Его предпочтеніе къ своему, такъ сказать, домашнему религиозному развитію (*edification domestique*) заставляеть его покидать храмъ; однимъ словомъ, евіонизмъ изъ тенденціи, какою онъ былъ, дѣлается сектою, т. е. образуетъ въ іудействѣ единственную по истинѣ сепаратистическую партію. Отъ евіонизма родился ессенизмъ. Мы ничего не знаемъ объ эпохѣ этого превращенія, замѣчаетъ Рейссъ; можно только предполагать, что оно не есть дѣло случайной и внезапно дѣйствующей причины, такъ какъ подобныя превращенія готовятся долгое время и не составляютъ дѣла индивидуума». Во всякомъ случаѣ Рейссъ относитъ это преобразование евіонизма въ ессенизмъ, какъ опредѣленно сложившуюся партію, только лишь къ послѣднимъ годамъ дохристіанской эры. «Этотъ шіэтизмъ бѣдныхъ людей, который съ самаго начала стоялъ въ противорѣчій съ прежнимъ характеромъ іудейскаго благочестія, быть можетъ, только лишь весьма незадолго до Р. Х., заключаетъ Рейссъ свою теорію, сдѣлался столь исключительнымъ и сепаратистическимъ, такъ потерялъ чувство религиозной и національной солидарности,

что его члены совершенно удалились от національнаго святилища и организовали секту ессеевъ»¹⁾).

Мнѣніе Рейсса, сдѣлавшаго попытку объяснить происхождение эссеннизма изъ общественныхъ беспорядковъ и бѣдственныхъ обстоятельствъ времени Селевкидовъ, подкупаетъ своею видимою простотою и на первый взглядъ можетъ показаться довольно правдоподобнымъ²⁾. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя не согласиться съ тѣмъ, что въ тяжелыя времена религіозныхъ преслѣдованій и притѣсненій бываетъ не мало такихъ религіозно-настроенныхъ людей, которые, имѣя склонность къ внутреннему благочестію, ищутъ только покоя и мира душевнаго, и бѣгутъ отъ всякаго волненія и борьбы. Вполнѣ естественно поэтому допустить, что и среди іудеевъ во время Селевкидовъ находились такіе люди, которые, спасаясь отъ религіозныхъ преслѣдованій въ уединенныя мѣста³⁾, въ теченіе извѣстнаго времени должны были обходиться безъ всякихъ внѣшнихъ обрядовъ и церемоній общественнаго культа, и потому, естественно, должны были развивать въ себѣ особенную религіозную настроенность; но что-бы этотъ фактъ самъ по себѣ могъ послужить первоначальной причиною возникновенія эссеиства, это довольно сомнительно. Изъ историческихъ свидѣтельствъ намъ извѣстно, что сирійскія гоненія скоро потеряли свой острый характеръ и даже совсѣмъ прекратились, благодаря геройскимъ подвигамъ Іуды Маккавея и его сподвижниковъ, которые, оставивъ пустынные мѣста, куда они первоначально удалились, подняли знамя возстанія противъ притѣснителей и скоро заставили сирійскихъ правителей предоставить іудеямъ полную религіозную свободу⁴⁾. Такимъ образомъ одно указаніе на фактъ сирійскихъ гоненій не можетъ быть признано вполнѣ достаточнымъ объясненіемъ для происхожденія эссеической секты. Объясненіе Рейсса указываетъ только общій мотивъ къ образованію эссеннизма, значенія котораго совсѣмъ отрицать нельзя, но оно не освѣщаетъ намъ историческаго процесса развитія эссеннизма и не указываетъ намъ того, какимъ образомъ въ эссеннизмѣ нашли себѣ мѣ-

1) Reuss. Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. [Paris, 1852]. T. I, p. 122—131.

2) Подобное мнѣніе было высказано также и въ нашей богословской литературѣ. См. Приб. къ твор. св. отцовъ. ч. XXIV, 1871 г. стр. 226.

3) Подобный фактъ прямо засвидѣтельствованъ въ книгахъ Маккавейскихъ. См. 1 Макк. II, 28—30, 31; 2 Макк. V, 27.

4) 1 Макк. VI, 55—61. 2 Макк. XIII, 22—24.

сто тѣ отличительныя особенности, которыя такъ рѣзко отдѣлили ессеевъ отъ остальныхъ іудеевъ. Правда, Рейссъ указываетъ намъ на склонность къ внутреннему благочестію у людей, которые, по его мнѣнію, образовали ессейство, и отсюда пытается вывести нѣкоторыя изъ особенностей этой секты, но эта мысль прежде всего не совѣмѣ-то мирится съ воззрѣніемъ самого Рейсса, какое онъ высказываетъ относительно ветхозавѣтной религій и характера іудейскаго народа. Іудейство, по всему своему направленію, говоритъ онъ, вовсе не было благопріятно развитію внутренняго религіознаго чувства. Іудаизмъ не удовлетворялъ потребностей сердца и чувства, онъ «оставался почти чуждымъ этой стороны духовной жизни; можно сказать даже болѣе: собственный характеръ семитической націи нисколько не былъ расположенъ къ тому, что-бы давать сердечной жизни много мѣста и благопріятствовать ея развитію... Между Іеговою и Его поклонниками, продолжаетъ Рейссъ, религіозныя отношенія не утвердились на сердечной привязанности, на вздохахъ любви; Его величіе (которое въ особенности было изображаемо пророками) безпрестанно напоминало имъ объ ихъ ничтожествѣ»¹⁾.

Если и не соглашаться съ этимъ, очевидно, крайне преувеличеннымъ разсужденіемъ Рейсса, то во всякомъ случаѣ и этой склонности къ внутреннему благочестію, которая, по мнѣнію означеннаго ученаго, вдругъ должна была возникнуть и получить особенное развитіе среди іудеевъ подъ вліяніемъ сирійскихъ гоненій, недостаточно для того, что-бы сдѣлать намъ понятнымъ возникновеніе въ ессенизмѣ всѣхъ его особенностей. Насколько ессейскій аскетизмъ состоитъ въ добровольной бѣдности и личныхъ воздержаніяхъ, онъ, пожалуй, можетъ быть объясненъ изъ того, что благочестивый ессей охотно искалъ и добровольно переносилъ ту «нужду временной жизни», которая, какъ онъ думалъ, поставляла его въ болѣе близкое общеніе съ Богомъ и тѣмъ самымъ давала ему душевный миръ и успокоеніе,—переносилъ именно въ видахъ того, что-бы только не лишиться снова драгоценнаго обладанія этимъ общеніемъ. Но кромѣ аскетическихъ добровольныхъ воздержаній существуетъ въ ессенизмѣ еще много и другихъ особенностей, обыкновеній, порядковъ и установленій, для объясненія которыхъ далеко недостаточно выставленнаго Рейссою принципа. Откуда, напр., въ ессенизмѣ это отверженіе жертвъ, составляющее одну изъ

1) Рейссъ. *Op. cit.* Т. I, p. 122—123.

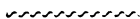
основныхъ чертъ этой секты,—и это именно въ томъ народѣ, весь релігіозный культъ котораго имѣлъ въ нихъ свой средоточный пунктъ? Откуда это отрицаніе брака, которое находилось въ такомъ сильномъ противорѣчіи съ господствовавшимъ среди іудеевъ почитаніемъ семейной жизни и ихъ взглядомъ на многочадіе, какъ на благословіе Божіе? Откуда у ессеевъ строгій орденскій порядокъ и строгая орденская дисциплина? откуда частыя, ежедневныя омовенія? откуда система той необыкновенно развитой левитской чистоты, которая нарушалась уже прикосновеніемъ своего-же собрата, только стоящаго на низшей степени? Откуда обычай при молитвѣ обращаться лицомъ на востокъ?—откуда все это, если у ессеевъ дѣло шло только о внутреннемъ благочестіи?

Очевидно, всѣ эти особенности ессенизма еще не могутъ быть выведены съ точки зрѣнія теоріи Рейсса. Самъ Рейссъ, по-видимому, сознаетъ это, такъ какъ въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи: «Die Geschichte der heiligen Schriften d. Alt. Test.» (1881 г.), гдѣ онъ касается и ессенизма, онъ прямо замѣчаетъ, что, если въ виду указаннаго имъ принципа, и «понятно возникновеніе въ ессенизмъ *нѣкоторыхъ* изъ его особенностей, то все-же находятя въ немъ и такія черты, происхожденіе которыхъ все еще остается загадкой»¹⁾. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что въ этомъ послѣднемъ сочиненіи своемъ Рейссъ высказываетъ ту многозначительную мысль, что ессенизмъ не сразу сталъ вполне образовавшеюся сектою, съ установившимися обычаями и опредѣленнымъ созерпаніемъ, а имѣлъ свои стадіи развитія. «Нельзя думать, говорятъ онъ, что-бы то, что сообщаютъ намъ Филонъ и Иосифъ, какъ существующее въ ихъ время, было уже вполне готовымъ изначала. Что первоначальное благочестіе этихъ людей, бѣжавшихъ въ пустыню отъ сирійскихъ преслѣдованій, было вполне фарисейскимъ—въ этомъ, говоритъ Рейссъ, нисколько нельзя сомнѣваться, а что постепенно приобрѣли у нихъ право гражданства болѣе строгіе принципы и своеобразныя оригинальности—этому нисколько нельзя удивляться; но никто не можетъ утверждать, заключаетъ онъ свою мысль, что эти послѣднія произошли съ самаго начала, или были вынудительными причинами отдѣленія»²⁾. Этотъ выставленный Рейссомъ принципъ постепеннаго

1) Рейссъ. Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments. s. 674—675.

2) Рейссъ. Ibid. s. 675—676.

развитія ессенизма заслуживаетъ вообще полнаго вниманія, и его, по нашему мнѣнью, ни въ какомъ случаѣ нельзя игнорировать при рѣшеніи ессейской проблемы.



Съ такой-же общей точки зрѣнія, какъ Рейссъ, рассуждаетъ о происхожденіи ессейской секты и Неандеръ. Возникновеніе ея онъ поставляетъ въ самую тѣсную связь съ развитіемъ фарисейства и саддукейства, и всѣ эти три различныя направленія считаетъ вполнѣ естественнымъ слѣдствіемъ того упадка положительныхъ религіозныхъ формъ, того разложенія отживающаго іудейства, какое обнаруживалось уже въ іудейскомъ народѣ незадолго предъ пришествіемъ Спасителя.

Ходъ мыслей Неандера можетъ быть представленъ въ слѣдующемъ видѣ: по прекращеніи ряда пророковъ, говоритъ онъ, іудейская мысль лишилась живаго руководительнаго пророческаго слова и, сознавъ себя свободною, подготавливая и отчасти выражая распаденіе отживающаго іудейства, приняла три различныя направленія, соответствующія по своему характеру различнымъ душевнымъ организаціямъ и раздѣлившія между собою всѣхъ іудеевъ. Одни изъ нихъ, твердо держащіеся формы и буквы закона, но не проникающіеся его живымъ духомъ, стали смѣшивать внутреннее и внѣшнее въ религіи или даже изъ-за внѣшняго совершенно забывать о внутреннемъ, придали существенную важность въ религіи множеству человѣческихъ положеній, присоединенныхъ къ первоначальной религіи, и поставили сущность религіи въ мертвомъ измышленномъ формализмѣ. Другіе, не принадлежавшіе къ классу записныхъ ученыхъ, жившіе въ довольствѣ земными благами, естественно, возстали противъ этого ложнаго вида религіи, противъ искаженія ея основъ и истинной ея сущности; но такъ какъ они руководились при этомъ болѣе основаніями разума, чѣмъ потребностями живаго, внутренне-религіознаго смысла и чувства, котораго у нихъ не доставало, — такъ какъ у нихъ преобладалъ больше духъ отрицанія, чѣмъ положительнорелигіозный интересъ, то потому они вдались въ другаго рода крайность, и справедливо нападая на человѣческія положенія, которыя выдавались за божественную истину, вмѣстѣ съ чуждыми элементами отвергли также и много истиннаго. Эти два направленія, страдая крайностями, не исчерпываютъ собою всѣхъ возможныхъ направленій религіознаго духа; въ нихъ такъ много, съ

одной стороны, мертвого и бездушного, съ другой—дерзкаго и безотраднaго, что ими не могла удовлетвориться всякая живая душа съ развитымъ религіознымъ чувствомъ. И вотъ, среди такихъ религіозно настроенныхъ людей появляется инаго рода реакція—«реакція съ преобладаніемъ субъективнаго направленія, съ преобладаніемъ чувства и сердечно-религіознаго созерцанія, которая, выступая въ противовѣсъ двумъ вышеуказаннымъ точкамъ зрѣнія, обозначается именемъ мистицизма». Эти три главныя направленія религіознаго духа, заключаетъ Неандеръ, обыкновенно образуются и выступаютъ другъ противъ друга при упадкѣ положительныхъ религіозныхъ формъ; «онѣ часто повторяются подъ видоизмѣненными формами,—и здѣсь, на почвѣ іудейства, мы знаемъ ихъ подъ именемъ фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ»¹⁾. Такимъ образомъ, мистическое общество ессеевъ, по мнѣнію Неандера, обязано своимъ происхожденіемъ той реакціи, которая вызвана была появленіемъ въ іудействѣ двухъ крайнихъ направленій—фарисейства и саддукейства. Изъ борьбы этихъ двухъ направленій вышелъ союзъ благочестивыхъ, религіозно-настроенныхъ мужей, которые прошли многіе опыты внѣшней и внутренней жизни и образовали новое замкнутое общество. «Это общество благочестивыхъ, еще со II-го столѣтія до Р. Х., въ спокойной мѣстности на западномъ берегу Мертваго моря искало убѣжища отъ повсемѣстно господствующей порчи, отъ бурь и волненій міра и споровъ партій»²⁾.

Таковъ взглядъ Неандера на происхожденіе фарисейской, саддукейской и ессейской партій среди іудеевъ. Легко видѣть, что онъ основанъ болѣе на отвлеченныхъ психологическихъ соображеніяхъ, чѣмъ на положительныхъ историческихъ фактахъ того времени, и потому имъ далеко еще нельзя удовлетворяться. Вполнѣ возможно, конечно, что крайности фарисейскаго направленія, возникшаго, по Неандеру, прежде другихъ, очень рано дали себя почувствовать не только тѣмъ, которые сразу стали въ оппозицію къ этому направленію³⁾, но и тѣмъ, которые вначалѣ сами принадлежали къ фарисейскому направленію,

¹⁾ Неандеръ. Allgem. Gesch. der christl. Relig. u. Kirche [1863]. Bd. I, s. 49—50.

²⁾ Неандеръ. Ibid. Bd. I, s. 54.

³⁾ Хотя, нужно замѣтить, объ открытой враждѣ фарисеевъ и саддукеевъ впервые упоминается уже только въ послѣдніе годы правленія Іоанна Гиркана [Antiqu. jud. XIII, 10. 5].

вообще строго державшемуся законныхъ предписаній и ревниво охранявшему законы о чистотѣ; но трудно однако допустить, что-бы одни только эти основанія—разница во взглядахъ и партійные споры—способны были вызвать въ іудействѣ появленіе столь оригинальнаго общества, какъ общество ессеевъ,—что-бы одна только борьба партій заставила нѣкоторую часть іудеевъ отдѣлиться отъ народнаго цѣлаго и развить въ своей средѣ многія, столь отличительныя учрежденія, воззрѣнія и обычаи, которые въ иныхъ случаяхъ такъ противорѣчили традиціонному іудейству. Для объясненія этихъ особенностей Неандеръ обращается къ ессейскому мистицизму, которому онъ приписываетъ вообще весьма большое вліяніе и значеніе въ ессенизмѣ. Характернымъ свидѣтельствомъ этого можетъ служить, напр., то обстоятельство, что Неандеръ, опираясь на ессейскій мистицизмъ, рѣшается даже утверждать полную вѣроятность того, будто-бы ессеи могли приносить законныя жертвы у себя, внѣ храма. «Такъ какъ ессеи питали глубочайшее уваженіе къ Моисею, говоритъ онъ, то меньше всего можно соглашаться съ тѣмъ, что-бы они должны были отвергать учрежденный имъ жертвенный культъ»,—и вслѣдъ затѣмъ продолжаетъ: «хотя и представляется удивительнымъ, какъ они могли осмѣлиться приносить жертвы внѣ Іерусалима, но произволь въ обращеніи съ положительными установленіями религіи составляетъ даже отличительный признакъ такихъ мистическихъ сектъ»¹⁾. Замѣтимъ относительно этого, что хотя исторія ветхозавѣтной церкви и представляетъ намъ подобные примѣры принесенія жертвъ *всесожженія* (но не какихъ-либо другихъ) внѣ общенароднаго святилища²⁾, однако едва-ли такой фактъ могъ имѣть мѣсто у ессеевъ, о которыхъ во всякомъ случаѣ Филонъ категорически замѣчаетъ: «οὐ ζῶα καταθύοντες»³⁾, а Іосифъ еще рѣшительнѣе говоритъ: «θυσίας οὐκ ἐπιτελεῖσσι διαφόρηται ἀγνείων, ἀς νομίζοιεν»⁴⁾.

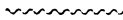
¹⁾ Неандеръ. Op. cit. Bd. I, s. 61.

а) Такъ, напр., Гедеонъ, по повелѣнію Божію, построилъ у себя дома жертвеникъ и вознесъ всесожженіе [Суд. VI, 26]; о Самуилѣ разсказывается, что онъ, избравши своєю резиденціею городъ Раму, „построилъ въ немъ жертвеникъ Господу“ [1 Цар. VII, 17], на которомъ, безъ сомнѣнія, приносилъ жертвы, хотя скинія находилась въ это время, по всѣмъ признакамъ, въ Силоѣ, а ковчегъ Завета—въ Каріаѳаримѣ [1 Цар. IV, 12; VII, 1]; также и о Саулѣ извѣстно, что онъ, готовясь вступить въ сраженіе съ филистимлянами, принесъ всесожженіе въ Галгалахъ [1 Цар. XIII, 9].

а) Quod omn. prob. lib. 876, D.

б) Antiqu. jud. XVII, 1. 5.

Но и изъ этого мистицизма, по сознанию Неандера, также нельзя объяснить всѣхъ особенностей ессенизма; такъ, въ стремленіи ессеевъ къ изслѣдованію сокровенныхъ силъ природы, въ ихъ ученіи о душѣ, а также въ приписываемомъ ессеямъ почитаніи созннца Неандеръ усматриваетъ явные слѣды древне-восточныхъ, персидскихъ вліяній¹⁾. Такимъ образомъ Неандеръ, хотя и признаетъ ессенизмъ продуктомъ мѣстной, національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, утверждая, что ихъ «особенное мистическое направленіе образовалось прежде всего изъ глубокаго религіознаго чувства В. Э., независимо отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній»²⁾.—однако не выдерживаетъ эту свою точку зрѣнія до конца, а допускаетъ все-таки позднѣйшее усвоеніе ессенизмомъ нѣкоторыхъ чуждыхъ, и именно персидскихъ элементовъ. Этою своею особенностью мнѣніе Неандера выдѣляется изъ ряда прочихъ мнѣній, выводящихъ ессенизмъ изъ іудейства³⁾: но мы не станемъ разбирать здѣсь означеннаго предположенія Неандера, такъ какъ, во-первыхъ, мы уже имѣли дѣло съ теоріею Гильгенфельда, всецѣло поставляющею возникновеніе ессенизма въ зависимость отъ парспизма, а во-вторыхъ, такъ какъ позднѣйшее усвоеніе ессенизмомъ нѣкоторыхъ частныхъ отвлѣ еще нисколько не говоритъ противъ первоначальнаго чисто іудейскаго происхожденія его. А такъ какъ мы именно и имѣемъ въ виду главнымъ образомъ выясненіе причинъ происхожденія ессенизма, то потому прямо продолжимъ дальнѣйшее изложеніе теорій, выводящихъ ессейство изъ начала іудейства.



Неандеръ, какъ мы видѣли, ограничивается въ своей теоріи только общими философско-историческими соображеніями касательно происхожденія іудейскихъ партій, а въ томъ числѣ и ессенизма, указывая для этого только общіе мотивы и основанія въ человѣческомъ духѣ. Иной характеръ носятъ изслѣдованія по данному предмету трехъ выдающихся историковъ іудейства—Эваль-

1) Неандеръ. Op. cit. Bd. I, s. 58; 60.

2) Неандеръ. Op. cit. Bd. I, s. 55.

3) Такой-же смѣшанный характеръ имѣютъ мнѣнія Липсіуса и Ширера, такъ какъ эти ученые, допуская чисто палестинское происхожденіе ессейства, въ то-же время, подобно Неандеру, утверждаютъ, что на дальнѣйшее развитіе особенностей этой секты значительное вліяніе оказали иноземные факторы [по Липсіусу—сирійскій эллинизмъ, по Ширеру—пифагорейство].

да, Иоста и Гретца, которые взяли на себя трудъ воспроизвести состояніе іудейскаго общества въ періодъ появленія въ немъ партій фарисейской, саддукейской и есеевской, и согласно этому пытаются объяснить происхожденіе этихъ партій единственно изъ обстоятельствъ времени, при помощи тѣхъ или иныхъ несомнѣнныхъ историческихъ данныхъ. Означенные историки согласно считаютъ есеевъ за потомковъ той партіи палестинскихъ іудеевъ, которая стремилась къ строгому исполненію Моисеева закона и позднѣйшихъ, на его авторитетѣ основанныхъ, преданій, и которая во время владычества Селевкидовъ выступила на борьбу противъ проникавшаго въ іудейскую жизнь эллинизма, вредно вліявшаго на храненіе въ чистотѣ національной вѣры и образа жизни. Эта партія называлась «асидеями» (אֲסִידָיִם), или «благочестивыми»¹⁾, и она-то, по мнѣнію большинства ученыхъ, послужила общимъ источникомъ какъ для есеевства, такъ и для фарисейства, при чемъ одни изъ изслѣдователей, выводившихъ эссеннизмъ изъ асидейства, полагаютъ, что есеи выродились непосредственно изъ асидеевъ, другіе-же держатся того мнѣнія, что они по тѣмъ или инымъ причинамъ отдѣлились отъ фарисеевъ.

Что касается Эвальда, то онъ примыкаетъ къ послѣднему мнѣнію, представляя происхожденіе эссеннизма въ такомъ видѣ: въ то время, говоритъ онъ, когда Іудея, испытывая частую смѣну своихъ повелителей, подпала подъ власть преемниковъ Александра Великаго, нѣкоторые благочестивые люди—«хасидимы», строго державшіеся направленія, даннаго Эздромъ, образовали тѣсно замкнутое общество и заключили между собою тѣсный союзъ съ цѣлю положить предѣлъ проникновенію въ среду іудеевъ греческихъ обычаевъ и греческаго невѣрія. Во время Маккавейскаго возстанія эта партія достигла торжества, одержавши побѣду, но эта великая внѣшняя побѣда, по Эвальду, сдѣлалась для нея пагубной, такъ какъ по достиженіи власти между «благочестивыми» произошло раздѣленіе. Причина раздѣленія заключалась въ слѣдующемъ: «послѣ всякой великой побѣды, достигнутой въ народной жизни, говоритъ Эвальдъ, являются дѣятельные люди, кото-

¹⁾ Асидеи упоминаются въ 1 Макк. II, 42; VII, 13 и 2 Макк. XIV, 6. Въ нашей русской Библии въ первомъ мѣстѣ [1 Макк. II, 42] читается: „іудей“, а не „асидеи“, но по общепринятому мнѣнію изслѣдователей, опирающемуся на чтеніе древнихъ греческихъ списковъ, здѣсь именно нужно читать—„асидеи“. См. К х и л ь. Commentar. über die Bücher der Makkabäer. Leipzig, 1875. s. 63.

рые живо понимают всё выгоды наличнаго порядка вещей и находятъ средства воспользоваться ими для себя. Такими людьми явились теперь фарисеи, которые желали въ особенности сохранить и обратить въ свою пользу пріобрѣтенную побѣду съ ея пріятными плодами. Они вполне хорошо поняли, что только благочестіе могло производить въ великомъ народѣ столь великія дѣла, сплочивать общество и дѣлать его могущественнымъ; а увлекаемые властолюбіемъ и болѣе или менѣе сознательно потворствуя собственному эгоизму, они сдѣлали благочестіе нѣкотораго рода искусствомъ и ремесломъ, именно—въ цѣляхъ сохраненія продолжительной власти надъ народомъ. Вслѣдствіе этого они непроизвольно все дальше отступали отъ первоначальной строгости и суровости прежняго благочестія, и въ концѣ концовъ дошли до того, что стали умалять или даже совершенно отрицать то, что первоначально они больше всего поддерживали и защищали. Тогда, продолжаетъ Эвальдъ, многіе изъ прежнихъ благочестивыхъ, оставшихся вѣрными своему первоначальному принципу, отдѣлились отъ фарисеевъ; мало того: они еще болѣе усилили свой ригоризмъ и, считая все общество, какъ руководимое фарисеями, нечестивымъ и испорченнымъ, образовали свои собственные общества *и блъжали въ пустыню*, что-бы тамъ, предавшись спокойному, внутреннему благочестію, самимъ на дѣлѣ осуществлять строжайшее аскетическое исполненіе закона, а не требовать этого только отъ народа, какъ дѣлали фарисеи. Это и были именно тѣ, заключаетъ Эвальдъ, которыхъ Іосифъ называетъ ессеями и которые преимущественно жили въ пустынныхъ мѣстахъ на сѣверо-западномъ берегу Мертваго моря, и лишь позднѣе стали селиться также и въ городахъ. Хотя, прибавляетъ онъ, и раньше были во Израилѣ примѣры подобныхъ людей, оставлявшихъ общество, что-бы въ уединеніи вести святую жизнь,—назореи и рихавиты, но теперь, въ лицѣ многочисленныхъ ессеевъ, идетъ въ пустыню какъ-бы совѣтъ самого народа. Ибо по истинѣ отличительнымъ является у нихъ то, что они, не довольствуясь той строгостью въ соблюденіи закона, какой требовалъ Эзра и потомъ еще рѣшительнѣе—асиден, усилили теперь до высшей степени требованія этой строгости по отношенію къ самимъ себѣ, стремясь примѣнять ее во всей своей жизни. Ихъ новизна и стремленіе состоятъ поэтому только въ невозможномъ строгомъ примѣненіи требованій закона, какъ его понимали и толковали со времени Эздры; такъ какъ они нашли, что именно

самое строгое и послѣдовательное исполненіе этого закона невозможно въ большомъ обществѣ, особенно при тогдашнемъ руководствѣ его фарисеями, то они и предпочли совмѣстную жизнь въ пустынѣ, а то необыкновенное напряженіе и подъемъ духа, какіе воодушевляли іудейскую націю во времена Маккавеевъ, помогли имъ при этомъ преодолѣть всѣ трудности»¹⁾).

Такимъ образомъ, по Эвальду, ханжество, святошество, лицемѣріе фарисеевъ, скоро замѣченное многими, одушевленными одинаково съ ними ревностью къ исполненію закона и принадлежавшими также къ числу асидеевъ, оттолкнули отъ нихъ этихъ послѣднихъ и вызвали новое пустыннонческое общество ессеевъ, вышедшее изъ того-же начала—ревности къ закону, но сдѣлавшее изъ него другое приложеніе, преслѣдовавшее ту-же цѣль асидеевъ—строгое исполненіе закона, но обратившееся для этого къ другимъ средствамъ.

Прежде чѣмъ дѣлать какія-либо замѣчанія относительно взгляда Эвальда на происхожденіе ессенизма, мы изложимъ еще сходное съ этимъ мнѣніе Юста, который также проводитъ ту мысль, что ессеи выдѣлились изъ фарисеевъ, но онъ, характеризуя первоначальныя задачи и цѣли этихъ послѣднихъ, обращаетъ вниманіе на другую сторону дѣла и указываетъ иные мотивы, послужившіе, по его мнѣнію, причиною обособленія ессенизма.

Въ основу своего мнѣнія Юстъ полагаетъ то положеніе, что тѣ различныя направленія, какія приняла религіозно-нравственная жизнь позднѣйшаго іудейства, образовались въ іудействѣ не вслѣдствіе теоретическаго направленія празднои свободы мысли, а вслѣдствіе практическаго направленія іудейскаго духа, вслѣдствіе строгой заботливости іудеевъ во всей точности исполнять всѣ постановленія закона²⁾). Въ продолженіе сирійскихъ гоненій за вѣру, при всей ревности іудеевъ къ исполненію закона, обнаружались, по словамъ Юста, многія опущенія и ослабленіе его строгихъ предписаній. Вслѣдствіе этого явились благочестивые

1) Эвальдъ. *Gesch. des Volkes Israël* [Göttingen, 1864]. Bd. IV. s. 478—486.

2) Юстъ рѣшительно отрицаетъ то, что-бы фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ можно было считать сектами въ собственномъ смыслѣ этого слова, утверждая, что всѣ они не составляли отдѣльныхъ общинъ такого рода, которыя объявляли-бы другъ друга еретическими, или которыя имѣли-бы у себя какіи-либо особыя богослужебныя учрежденія, считаемыя послѣдователями другихъ партій за незаконныя.

мужи, ревнители закона, которые старались оживить понятія о чистомъ и нечистомъ, пришедшія въ забвеніе не только у народа, но и въ священническомъ сословіи, и возстановить опять левитскую чистоту во всей ея строгости. Эти ревнители, еще во время Маккавейскихъ войнъ храбро выступившіе на защиту религіи и «составлявшіе во время этихъ войнъ, по выраженію Іоса, ядро іудейства, назывались «chassidim», — «благочестивые»; вначалѣ ихъ было немного, но вскорѣ изъ ихъ среды вышли высокочтимые іудеями учителя Іосе бенъ Іоецеръ и Іосе бенъ Іохананъ, которые продолжали развивать тенденціи этой партіи, стремясь главнымъ образомъ къ тому, что-бы опять возстановить во всей строгости левитскую чистоту и точное соблюденіе закона. Они-то и ихъ приверженцы образовали родъ союза, въ который могъ вступать всякій, кто давалъ обѣтъ соблюдать всѣ строгія предписанія закона, истолкованнаго ими. Членъ этого общества назывался «shaber» («חַבֵּר» — товарищъ), и всѣ члены его признавали себя защитниками строгой законности; тѣхъ-же, которые не принадлежали къ нимъ, они называли «am-haagez» («עַם-הָאָרֶץ»), т. е. «толпою», «людьми земли», «неучами». Благочестіе этихъ «shaberim»-овъ, извѣстныхъ послѣ подъ именемъ «ragusch» («רַגּוּשׁ — «отдѣленный»), состояло въ томъ, что-бы удаляться отъ всего, чтò по Моисееву закону считалось нечистымъ, а если-бы они случайно подвергались какому-либо оскверненію, то должны были очищаться посредствомъ предписанныхъ омовеній и купаній. Все болѣе и болѣе распространяющаяся возможность оскверненія произвела то, что здѣсь было установлено безчисленное множество случаевъ и правилъ, соблюденіе которыхъ вмѣнялось въ обязанность «хаберу», такъ что образовалась скала святости воздержной жизни. «Хаберимы» раздѣлялись по степенямъ; для каждой степени требовалось особое наученіе вмѣстѣ съ извѣстнымъ временемъ искуса, а также—особый обрядъ принятія; «хаберимы» носили также особую орденскую одежду, при чемъ одежда низшихъ степеней считалась нечистой и оскверняющей для принадлежащихъ къ высшему классу. Хотя, заключаетъ Іосъ, свѣдѣнія объ этомъ весьма неясны, но все-же изъ этого можно позаимствовать то, что здѣсь мы имѣемъ происхожденіе ессенизма, такъ какъ образовалось обособленное общество, которое стремилось посредствомъ строгихъ формъ сохранять освященіе и святость по примѣру хаберимовъ». Но отчего-же, спрашивается, произошло это выдѣленіе особаго замкнутаго общества изъ сре-

ды означенных хаберимовъ? «Вполнѣ понятно, отвѣчаетъ Іосъ, что въ ихъ средѣ случались также и злоупотребленія благочестіемъ; достаточно было фарисеевъ, которые пользовались видомъ благочестія для прикрытія порочныхъ склонностей. Это не укрылось также и отъ народа, тѣмъ болѣе, что такіе лицеѣры старались привлекать вниманіе разнаго рода преувеличеніями, и потому весьма скоро дошло до того, что тѣхъ-же фарисеевъ стали осыпать насмѣшливыми именами».

Въ своемъ указаніи этого мотива для выдѣленія ессеевъ Іосъ согласуется съ Эвальдомъ, но онъ присоединяетъ къ этому еще и другой мотивъ, говоря немного далѣе: «изъ этого (фарисейскаго) направленія, а, быть можетъ, уже изъ его корня—хассидимовъ, развилось другое направленіе, далеко возвышающееся надъ первымъ,—направленіе ессеевъ, которые смотрѣли на обыкновенныхъ фарисеевъ еще какъ на нечистыхъ, такъ какъ они стремились достигнуть наивысшей степени чистоты, и потому они должны были образовать отдѣльный отъ фарисеевъ союзъ, что-бы не входить въ соприкосновеніе съ нечистыми. Идея вышшаго, господствующаго и проникающаго всѣхъ членовъ освященія дѣлала необходимымъ формальный союзъ съ строгими законами. Но ессен, продолжаетъ Іосъ, точно такъ-же, какъ и фарисей, стояли на почвѣ іудейства и не выставляли никакихъ ученій, которыя противорѣчили-бы ему; только они имѣли въ своей средѣ особенные богослужебные обряды и формы. Ессен, говоритъ онъ далѣе, суть единственно то-же самое, чѣмъ хотѣли быть и остальные книжники, которые стремились соблюдать левитскую чистоту, какъ законъ, ведущій къ высшему освященію; они не имѣли ни другой вѣры, ни другаго закона, но только особые орденскія правила... Ихъ воззрѣнія и ученія высказываются всюду также и въ сужденіяхъ учителей, книжниковъ, которые не вступали въ ихъ орденъ, такъ что эти послѣдніе несколько не видѣли въ ессеяхъ противниковъ или отпадшихъ (еретиковъ), а скорѣе видѣли въ нихъ солидарныхъ себѣ, но только съ болѣе усиленными требованіями и нѣкоторыми недостатками, людей, которымъ также и они приписывали характеръ вышшаго благочестія, усвоеннаго ими изъ ихъ собственной среды. Итакъ, заключаетъ Іосъ, орденъ ессеевъ не есть первоначальный видъ хассидимовъ (такимъ видомъ были фарисей), но его послѣдній односторонній плодъ, который однако не носилъ въ себѣ сѣмени для размноженія. Онъ возвысилъ ихъ претензіи на левитскую чистоту

мыслию о томъ, что только при ней человекъ становится способнымъ всецѣло предаваться возвышеннѣйшимъ созерцаніямъ и составляющимъ его счастье добродѣтелямъ, и такимъ образомъ выполнять послѣднюю цѣль Откровенія и Моисеева закона»¹⁾).

Что сказать относительно этихъ, изложенныхъ нами, мнѣній Эвальда и Юста о происхожденіи ессенизма? Эвальдъ смотритъ на ессеевъ, какъ на отдѣлившихся отъ фарисеевъ и бѣжавшихъ въ пустыню благочестивыхъ людей,—бѣжавшихъ именно послѣ того, какъ имъ было замѣчено лицемеріе фарисеевъ, желавшихъ послѣ достиженія великой народной побѣды сохранить продолжительное вліяніе на народъ. Такимъ образомъ ессеи, по мысли Эвальда, отличаются вообще такою строгостью и ревностью къ закону, что они не могутъ оставаться въ общеніи съ нравственно-испорченнымъ обществомъ, съ лицемерами-фарисеями.—они *удаляются въ пустыню* и тамъ всецѣло посвящаютъ свою жизнь на служеніе Богу и закону, отказываются въ самомъ строгомъ смыслѣ отъ всякой собственности и пользованія ею, вводятъ у себя общеніе имущества, воздерживаются отъ страстей, чувственныхъ удовольствій и наслажденій, считаютъ бракъ нечистымъ, избѣгаютъ употребленія елей и всего мясного, совершаютъ частыя омовенія и очищенія, отказываются отъ кровавыхъ жертвъ и пр.—въ причину всему этому, по Эвальду, должно было служить единственно лишь удаленіе ессеевъ въ пустыню!

Сомнительнымъ прежде всего представляется то обстоятельство, что-бы лицемерное поведеніе фарисеевъ само по себѣ, безъ всякихъ другихъ побудительныхъ мотивовъ, способно было заставить всѣхъ ревнителей закона бѣжать именно въ пустыню, какъ представляеть это Эвальдъ. Почему-бы, спрашивается, ессеи не могли образовать внутри самого іудейскаго общества оппозиціи фарисеямъ, какъ это сдѣлали саддукеи, а непременно должны были удалиться изъ общества и въ пустынь устроить свою жизнь по нѣкоторымъ оригинальнымъ началамъ, противорѣчившимъ, если не существенно, то по видимости, обыкновенному строю іудейской жизни? Но допустимъ пока, что это бѣгство въ пустыню ревнителей закона дѣйствительно произошло и дало первый поводъ къ ихъ преобразованію въ ессеевъ, то все-же одно только удаленіе этой секты отъ общественной жизни далеко не

¹⁾ Юст. Gesch. des Judenthums und seiner Secten (Leipzig, 1857). Bd. I, s. 197—209.

достаточно, что-бы объяснить всѣ особенности ессенизма, и главнымъ образомъ такія отступленія его членовъ отъ закона и традицій іудейскихъ, какъ отверженіе жертвъ, обращеніе при молитвѣ лицомъ не къ Іерусалиму, а на востокъ, какъ признаеть это Эвальдъ¹⁾ и пр. Отверженіе кровавыхъ жертвъ Эвальдъ хочетъ объяснить воздержаніемъ ессеевъ отъ мясной пищи, ссылаясь въ этомъ случаѣ на позднѣйшее свидѣтельство Порфирія²⁾; но мы уже имѣли случай говорить (см. стр. 158—159), что такое объясненіе вообще не можетъ быть принято. А для молитвеннаго обращенія ессеевъ къ востоку Эвальдъ подыскиваетъ такое, довольно оригинальное объясненіе: «ессен, говоритъ онъ, вслѣдствіе необыкновенной интенсивности своего религіознаго чувства почти, выразимся такъ, искали новыхъ божествъ, и гдѣ они думали ихъ находить, тамъ съ усердіемъ къ нимъ относились: молитвенное обращеніе ессеевъ къ востоку не было Заратуштровымъ обоготвореніемъ огня или солнца, а это было усиленнымъ (ringend) исканіемъ и темнымъ предчувствіемъ новаго, имъ самимъ еще невѣдомаго Бога истинной религіи»³⁾. Впрочемъ и самъ Эвальдъ не думаетъ выводить всѣхъ особенностей ессенизма изъ іудейства: такъ, «во внѣшностяхъ, въ дѣленіи ессеевъ на строго разграниченные другъ отъ друга классы, въ строгомъ испытаніи учениковъ съ обѣтомъ молчанія, въ тяжелой клятвѣ при вступленіи въ послѣднюю ступень съ требованіемъ на дальнѣйшее время отказываться отъ всякой клятвы можно-бы, кажется, видѣть, говоритъ Эвальдъ, нѣкоторое подражаніе пифагорейскимъ обществамъ, хотя, добавляетъ онъ, это было-бы во всякомъ случаѣ чѣмъ-то болѣе случайнымъ и неважнымъ въ сравненіи съ самою сущностью ихъ стремленія»⁴⁾.

Ко всему этому нужно добавить, что Эвальдъ совершенно произвольно представляетъ ессеевъ пустынниками «κατ' ἐξοχήν», которые въ цѣляхъ строжайшаго исполненія закона удалились-де въ необитаемыя пустыни на сѣверо-западномъ берегу Мертваго моря. Наши источники вовсе не даютъ основаній для такого заключенія: Иосифъ вообще ничего не знаетъ объ отшельнической жизни ессеевъ; напротивъ, онъ свидѣтельствуетъ, что они жили во многихъ отдѣльныхъ городахъ Палестины⁵⁾. Если-же Филонъ

1) Эвальдъ. *Gesch. des Volkes Israél*. Bd. IV, s. 493.

2) *Ibid.* s. 488.

3) Эвальдъ. *Op. cit.* Bd. IV, s. 492—493.

4) *Ibid.* Bd. IV, s. 489—490.

5) Ἐν ἑκάστῃ πόλει κατοικοῦσι πολλοὶ (ἐσσηαιοί). *Bell. jud.* II, 8. 4.

разсказываетъ объ ессеяхъ, что они избѣгали городовъ вслѣдствіе вѣспорченности правовъ ихъ обитателей, то все-же онъ не называетъ пустыни мѣстомъ ихъ жительства, а свидѣтельствуетъ только, что они жили небольшими колоніями (« κατά θιάσους ») въ деревняхъ, на провинціи¹⁾. и тамъ ревностно занимались земледѣліемъ, скотоводствомъ и мирными ремеслами²⁾. Небольшое противорѣчіе между этими обоими свидѣтельствами касательно города и деревни, какъ мѣстахъ жительства ессеевъ, въ существѣ дѣла примиряется такимъ образомъ, что тѣ ессеи, которые занимались земледѣліемъ и скотоводствомъ, поселились въ провинціи, а ремесленники изъ нихъ—въ городахъ; но оба разсказа согласны въ томъ главномъ пунктѣ, что каждый изъ нихъ приписываетъ ессеямъ мѣста обитанія и занятія, которыя исключаютъ поселеніе въ пустынь, какъ существенный признакъ секты. Такъ какъ только лишь у Плинія находится замѣчаніе о пребываніи ессеевъ на западномъ берегу Мертваго моря³⁾, то легко видѣть, что они не возвращались постепенно изъ пустыни въ города, что было бы даже неестественнымъ въ ихъ положеніи, но только впослѣдствіи, можетъ быть, уже въ I-мъ вѣкѣ, удалились въ пустыню. «Совершенно не исторически представляетъ дѣло Эвальдъ, замѣчаетъ Кеймъ, допуская, что ессеи начали жить въ пустынь, а затѣмъ постепенно стали селиться и въ городахъ»; и въ противоположность этому Кеймъ полагаетъ, что «по мѣстамъ жительства ессеевъ можно еще и теперь прослѣдить ихъ развитіе,—исторію ихъ постепенно возрастающаго отреченія отъ міра: изъ Іерусалима (они удалились) на провинцію («auf's Land»), изъ городовъ въ деревни, изъ деревень, наконецъ, въ пустыню... гдѣ нашель ихъ Плиній»⁴⁾. Также и Юстъ, одобряющій Эвальда и въ общемъ почти согласный съ его взглядомъ, замѣчаетъ: «Эвальдъ хотя не знаетъ принципа левитской чистоты, но все-же весьма хорошо и правильно судить съ своей точки зрѣнія о духѣ ессеискаго ордена; но что онъ былъ прежде въ пустынь, а позднѣе въ городахъ—это невѣроятно»⁵⁾.

Обращаясь къ Юсту, мы не можемъ не признать, что его мнѣніе, сравнительно съ Эвальдовымъ, представляется нѣсколько

1) Κοιτύθων οἰκοδοί. PILL o. Quod omn. prob. lib. p. 877.

2) Ibid. Ср. также ЕУСЕВ. Praepar. evang. Lib. VIII, 11, В.

3) ПЛИНІЙ. Histor. natur. Lib. V, cap. 15.

4) КЕЙМЪ. Gesch. Jesu von Nazara. Bd. I, s. 285.

5) ЮСТЪ. Gesch. des Judenth. und seiner Secten. Bd. I, s. 209.

болѣ правдоподобнымъ и заслуживаетъ вообще ббльшаго вниманія. Хотя нельзя не упрекнуть Іоса въ томъ, что онъ слишкомъ уже сближаетъ ессеевъ съ фарисеями и тѣмъ ослабляетъ оригинальность первыхъ¹⁾, но во всякомъ случаѣ онъ вводитъ у себя еще новый принципъ—левитскую чистоту, къ которой, по его мнѣнію, стремились ессени и которая послужила главнымъ мотивомъ ихъ отдѣленія. «Стремленіе избѣгать («*Die Vermeidung*») всякаго соприкосновенія съ нечистымъ есть первое основаніе для появленія ессейскаго ордена», говоритъ Іосъ, и изъ этого принципа онъ хочетъ вывести всѣ особенности ессенизма. «Отсюда заботливое раздѣленіе на различные классы, изъ которыхъ каждый низшій нечистъ по отношенію къ высшему; отсюда безбрачіе членовъ, изъ которыхъ только весьма немногіе вступали въ бракъ, и то только послѣ продолжительнаго испытанія будущихъ своихъ супруговъ; отсюда простота образа жизни, омовенія, очищенія и пр.»²⁾. Мысль Іоса о стремленіи ессеевъ къ соблюденію левитской чистоты заслуживаетъ полнаго вниманія, такъ какъ дѣйствительно въ ессенизмѣ, во всѣхъ его обрядахъ и учрежденіяхъ, рѣзко бросается въ глаза крайняя заботливость членовъ секты о чистотѣ и мнительный страхъ ихъ предъ великимъ оскверненіемъ; но во всякомъ случаѣ еще непонятно, почему нѣкоторые изъ «*chaberim*»-овъ стали смотрѣть на остальныхъ своихъ сотоварищей, также стремившихся къ чистотѣ, какъ на нечистыхъ, и почему они вслѣдствіе такого своего взгляда должны были не только отдѣлиться отъ нихъ, но и образовать совершенно особый, строго замкнутый орденъ съ столь значительными особенностями. Кромѣ того изъ этого принципа все-же не могутъ быть выведены такія особенности, какъ обращеніе при молитвѣ къ востоку (чего, впрочемъ, Іосъ не допускаетъ), общеніе имуществъ, отверженіе жертвъ. Въ объясненіе этого послѣдняго пункта Іосъ замѣчаетъ: «ессени, повиднимо-

1) Самъ Іосъ высказываетъ въ одномъ мѣстѣ, что «ессени имѣли свои особенныя богослужбеныя обряды и формы» (op. cit. s. 208), и потому никакъ нельзя согласиться съ его взглядомъ, что ессени не были-де сектой въ собственномъ смыслѣ слова. Вообще нужно признать одно изъ двухъ: или ессени были отлучены отъ храмова общенія фарисеями, или-же (что вѣроятнѣе, ибо слово «*ἰρῶμα*» въ *Antiqu. jud.* XVШ, 1. 5. слѣдуетъ понимать скорѣе въ значеніи общаго залога) сами держались вдали отъ храма; такъ или иначе, но во всякомъ случаѣ ессени смотрѣли на остальныхъ іудеевъ, какъ на «*ἰτερῶδοξοι*» (*Bell. jud.* II, 8. 5.), даже прикосновеніе которыхъ уже оскверняло ихъ (*Ibid.* II, 8. 11).

2) Іосъ т. е. Op. cit. Bd. I, s. 209—210.

му, въ особенности чтити тѣ мѣста свѣщ. писанія, въ которыхъ сказано, что Богъ не требуетъ никакихъ жертвъ и что лучшей жертвой для Него служитъ сокрушенное сердце,—какъ они и вообще, и въ жизни, и въ учени, имѣли въ виду духовную сторону религіи¹⁾). Последняя мысль Іоса представляется однако вовсе невѣрной, такъ какъ въ обычаяхъ ессеевъ имѣло мѣсто многое именно мелочно-законное и чисто внѣшнее: таковы, напр., безпримѣрная между прочими іудеями строгость въ соблюденіи субботы, крайняя заботливость о внѣшней, тѣлесной чистотѣ, частыя омовенія, за которыми признана была очистительная сила, разборчивость въ пищѣ и питіи, особенное уваженіе къ правой сторонѣ, на которую не позволялось плевать и т. п. — все это были только внѣшнія мелочи, которымъ ессеи приписывали однако большое значеніе. Что же касается первой мысли Іоса, то дѣйствительно въ свѣщ. книгахъ В. З., особенно у пророковъ, можно находить мѣста, говорящія, повидимому, противъ жертвъ²⁾); но всѣ такія мѣста направлены только противъ злоупотребленій жертвами, а не противъ жертвъ самихъ по себѣ. Не отрицая ни значенія жертвы въ дѣлѣ выраженія внутреннихъ нравственно-религіозныхъ расположеній, ни ея богоучрежденности, пророки указывали только на ничтожность той жертвы, которая была отрѣшена отъ нравственного состоянія приносящаго ее и съ силою обличали только лишь ту мертвую обрядность, которою ограничивалось богопочтеніе современнаго имъ, погрязшаго въ порокахъ общества. Съ другой стороны, у Іоса остается невыясненнымъ то обстоятельство, почему тѣ хаберимы, которые, выдѣлившись изъ общества подобныхъ-же себѣ, но признанныхъ ими за нечистыхъ, фарисеевъ, послужили, по мысли Іоса, основнымъ корнемъ ессейства,—почему они, говоримъ мы, именно послѣ этого своего выдѣленія вдругъ должны были обратить свое вниманіе на эти пророческія мѣста и, неправильно толкуя ученіе пророковъ о жертвахъ, должны были придти къ отверженію этихъ послѣднихъ? Можно, пожалуй, предположить, что что-либо подобное и имѣло мѣсто при первоначальномъ возникновеніи ессенизма, но во всякомъ случаѣ оно могло быть вызвано только какими-либо особенными причинами, корящимися въ историческихъ об-

¹⁾ Іос т. Ibid. Bd. I, s. 212.

²⁾ Напр. Псалт. L, 18—19. Ам. IV, 4—5; V, 21—22. Ос. VI, 6. Ис. I, 10—18, XXIХ, 13 и др.

стоятельствахъ того времени, побудившихъ ессеевъ сдѣлать именно это. Между тѣмъ Юстъ не дѣлаетъ у себя ни малѣйшаго намека на что-нибудь подобное, такъ что разсматриваемый фактъ остается, съ его точки зрѣнія, необъяснимымъ.



Къ мнѣніямъ Эвальда и Юста близко примыкаетъ также мнѣніе Гретца, который въ основу рѣшенія вопроса о происхожденіи ессенизма поставяетъ слѣдующее положеніе: «историко-критическое изслѣдованіе, говоритъ онъ, должно прежде всего принять за несомнѣнное то, что ессенизмъ съ его особенностями, подобно фарисейству и саддукейству, долженъ глубоко корениться въ условіяхъ іудейской исторической жизни и не могъ произойти изъ какихъ-либо чуждыхъ воззрѣній, въ родѣ новопнеагорейской школы»¹⁾. Выходя изъ этого принципа и признавая ессеевъ за потомковъ асидеевъ²⁾, Гретцъ при всемъ томъ обращается также и къ древней іудейской исторіи и дѣлаетъ попытку указать въ ней тѣ прецеденты, которые, по его мнѣнію, только и могутъ объяснить намъ появленіе въ позднѣйшемъ іудействѣ столь загадочной секты, какою былъ ессенизмъ.

«Особенности ессенизма, говоритъ онъ, не могутъ быть достаточно выяснены изъ существа встрѣчающихся въ талмудѣ «chassidim» (חסידים) и упоминаемыхъ во времена Маккавеевъ асидеевъ, а должно принять здѣсь во вниманіе назорейство. Во времена послѣ плѣна назореевъ было весьма большое число³⁾; но они имѣли теперь нѣсколько другой характеръ, чѣмъ назореи библейскаго времени: они были назореями на всю жизнь⁴⁾. Мишна подтверждаетъ существованіе такихъ назореевъ, при чемъ главный признакъ назорея библейскаго времени—рошеніе волосъ—отступилъ теперь на задній планъ, или лучше—не имѣлъ болѣе значенія; за то у пожизненныхъ назореевъ получали особенное значеніе левитская чистота и боязнь оскверненія». Охарактеризовавъ такъ послѣплѣнныхъ назореевъ, Гретцъ продолжаетъ: «та-

1) G r e t z. Gesch. der Juden. (Leipzig, 1878). Bd. III, s. 657.

2) Однако въ отличіе отъ Эвальда и Юста Гретцъ смотритъ на ессеевъ не какъ на отдѣлившіеся отъ фарисеевъ, а какъ на непосредственныхъ преемниковъ асидеевъ.

3) 1 Макк. III, 49; Tosiphta Nasir, с. 4; Babbi berachoth, 48, a; Antiqu. jud. XVIII, 6. 1.

4) Nasir olam—נזיר עולם. Nasir, 4 a.

кимъ образомъ и ессеи были такими назорейми, которые хотѣли представить въ своей частной жизни наивысшую священническую святость. На связь ессеевъ и назореевъ намекаетъ, между прочимъ, одно темное мѣсто талмуда, гласящее, что «всякій посвящаетъ себя полному назорейству уже однимъ тѣмъ, если онъ только желаетъ быть назореемъ настолько, что-бы хранить тайны постыдныхъ семейныхъ отношеній»¹⁾).

Вслѣдъ затѣмъ Гретцъ приводитъ объясненіе нѣкоторыхъ особенностей есенизма съ указанной имъ точки зрѣнія. «Изъ высшей назорейской жизни, къ которой стремились ессеи, говоритъ онъ, выясняются *нѣкоторыя* ихъ особенности. Что-бы не оскверниться чрезъ прикосновеніе къ другимъ, которые не наблюдали такой-же высокой степени левитской чистоты, они должны были выдѣлиться изъ общества и организоваться въ особый орденъ, что-бы въ уединеніи жить для священнической святости. Обособленіе привело ихъ къ «*κοινὸς βίος*», къ коммунистическимъ учрежденіямъ, къ чему присоединился также и нравственный моментъ, что «*chassid*» не долженъ имѣть никакой собственности и все, чѣмъ бы онъ ни пользовался, долженъ считать достояніемъ всего общества. Строгое воздержаніе отъ прикосновенія къ нечистому (съ левитской точки зрѣнія) должно было далѣе привести ессеевъ къ тому, что они стали избѣгать женскаго пола и отказываться отъ брака.... Женскій родъ есть источникъ постоянного оскверненія вслѣдствіе менструацій, родовъ и другихъ случаевъ, и если-бы ессеи стали жить съ женами, то ихъ освященная жизнь нарушалась-бы прикосновеніемъ или къ самимъ женамъ, или къ ихъ одеждѣ и прочимъ принадлежностямъ. Безбрачіе ессеевъ, заключаетъ Гретцъ, было поэтому не принципомъ, но слѣдствіемъ наблюденія строгой левитской чистоты; поэтому была фракція ессеевъ, вѣдущихъ брачную жизнь. Изъ того-же самаго стремленія къ назорейской священнической святости можно объяснить, наконецъ, также и ежедневныя омовенія ессеевъ, предпринимаемыя ими съ тѣмъ, что-бы очиститься отъ случайныхъ ночныхъ оскверненій. Также и лопатка, которую они носили при себѣ для зарыванія своихъ испражнений, служила къ тому, что-бы ихъ лагерь былъ святъ и чистъ. Вѣроятно, въ связи съ этимъ находилось и ношеніе передника. Ношеніе бѣлой одежды также было не случайнымъ дѣломъ, но стояло въ связи съ левит-

1) Tosifta Nasir, cap. I, b.

ствомъ: бѣлая одежда должна была напоминать ессеямъ о свободно избранномъ ими священническомъ состояніи».

Объяснивши довольно удовлетворительно эти особенности, Гретцъ уже не такъ удачно объясняетъ врачеванія ессеевъ и ихъ претензіи на даръ пророчества. По этому поводу онъ говоритъ: «на ряду съ строгимъ наблюденіемъ левитской чистоты, уединенною жизнію, ежедневными омовеніями, общими трапезами, коммунизмомъ и безбрачіемъ, характеристическую черту ессеевъ составляетъ также особенная врачевная практика ихъ—обычай, который еще не вполнѣ уясненъ. Ессейское врачеваніе имѣло магическую или, быть можетъ, магнетическую натуру, на что намекаетъ и Иосифъ. Онъ рассказываетъ, что они при своемъ лѣченіи пользовались не только особыми свойствами кореньевъ и камней, но и древними книгами, которыя, безъ сомнѣнія, заключали въ себѣ заговоры и заклинанія... Не подлежитъ никакому сомнѣнію, продолжаетъ онъ, что у ессеевъ нужно искать если не происхожденія, то усерднаго занятія заклинаніями и магическими лѣченіями. Только ихъ уединенная корпоративная жизнь могла породить такія уродливости... Съ магическими бреднями ессеевъ имѣеть тѣсную связь и ихъ даръ предсказанія, которымъ они хвалились или который имъ приписывалъ народъ»¹⁾.

Теорія Гретца заслуживаетъ гораздо большаго вниманія, чѣмъ всѣ доселѣ разсмотрѣнныя нами мнѣнія о чисто-іудейскомъ происхожденіи ессенизма, такъ какъ въ ней безспорную важность имѣеть указаніе на назорейскую жизнь, какъ на ту древнюю почву, на которой коренится ессенизмъ. Это указаніе имѣеть большое значеніе въ виду уже одного того, что ессенизмъ такимъ образомъ не представляется болѣе какимъ-то оторваннымъ отъ народной жизни и стоящимъ совершенно особнякомъ явленіемъ, а поставляется въ тѣсную связь съ такой формой особенно благочестивой и соединенной съ извѣстными воздержаніями жизни, которая съ самыхъ древнихъ временъ была извѣстна народу іудейскому и которая даже прямо была освящена закономъ²⁾. Хотя законъ отнюдь и не выставлялъ назорейства въ качествѣ обязательной для всѣхъ заповѣди, дѣлая его только добровольнымъ обѣтомъ воздержанія, тѣмъ не менѣе исторія іудейскаго народа говоритъ намъ, что среди іудеевъ всегда находились приверженны

¹⁾ Г р е т ц ъ. *Gesch. der Juden*. Bd. III, s. 658—662.

²⁾ Числ. VI, 1—21.

этого рода жизни, принимавшіе на себя соединенныя съ назорействомъ воздержанія; и число такихъ людей, по увѣренію Гретца, особенно увеличилось въ послѣдствіе время, когда многіе благочестивые іудеи становились назореями уже на всю жизнь. Въ этомъ-то пожизненномъ назорействѣ Гретцъ и хочетъ видѣть переходную ступень отъ древняго назорейства къ позднѣйшему ессеиству. Вполнѣ естественно, конечно, то, что приверженцы назорейскаго образа жизни должны были въ значительной мѣрѣ умножиться въ послѣдствіе время, такъ какъ тогда именно, подъ вліяніемъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, произошло нравственное возбужденіе и обновленіе іудейскаго народа и въ высокой степени поднялось его благочестіе. Въ виду этого весьма вѣроятно, что идеи назорейства уже вслѣдствіе одной своей распространенности должны были оказывать значительное вліяніе на общественное сознаніе—въ частности на кружки всѣхъ благочестивыхъ во Израилѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ могли сдѣлаться однимъ изъ жизненныхъ и основныхъ принциповъ и тѣхъ, которые послѣдствіемъ стали извѣстны подѣ именемъ ессеевъ, подтвержденіемъ чего могутъ служить вышеприведенныя аналоги ессейскихъ и назорейскихъ воздержаній. Но допуская полную вѣроятность того предположенія, что назорейскіе принципы играли видную роль въ жизни ессеевъ и наложили свой отпечатокъ на эту секту, мы тѣмъ не менѣе не находимъ возможнымъ согласиться съ тѣмъ, что-бы одно только назорейство уже вполнѣ разоблало намъ тайну ессенизма и что-бы имъ однимъ можно было объяснить и самое возникновеніе ессейской секты и все ея дальнѣйшее развитіе. Прежде всего далеко не всѣ особенности ессейства могутъ быть вполнѣ удовлетворительно объяснены изъ назорейства, чего, повидимому, не можетъ отрицать и самъ Гретцъ, такъ какъ онъ выражается, что только «*нѣкоторыя* особенности» въ образѣ жизни ессеевъ могутъ быть выведены изъ высшей назорейской жизни¹⁾. Въ числѣ такихъ особенностей онъ перечисляетъ только такія, которыя всего легче могутъ быть объяснены изъ назорейства: отдѣленіе отъ общества, бѣгство отъ женщинъ, безбрачіе, ежедневныя омовенія, употребленіе извѣстной лопатки, пошеніе бѣлой одежды. Всѣ эти особенности ессенизма (за исключеніемъ, впрочемъ, перваго пункта) вполнѣ правдоподобно могли образоваться у ессеевъ вслѣдствіе назорейской сви-

1) Гретцъ. Op. cit. Bd. III, s. 659.

щеннической жизни, и если-бы все дѣло ограничивалось только ими, тогда, пожалуй, теорію Гретца можно было-бы признать вполне подходящей, такъ какъ ею не только весьма удовлетворительно объяснялись-бы все существенныя особенности ессенизма, но также указывалась-бы и ближайшая связь его съ предшествовавшими явленіями въ жизни іудейскаго народа. Но въ томъ-то и дѣло, что это далеко не такъ: во-первыхъ, повторяемъ, помимо тѣхъ особенностей, на которыя обратилъ вниманіе Гретцъ при развитіи своей теоріи, есть въ ессенизмѣ еще много и такихъ чертъ, которыя не могутъ быть выведены съ точки зрѣнія его теоріи, а между тѣмъ онѣ, по словамъ самого Гретца, являются характерными чертами въ ессенизмѣ; а во-вторыхъ, даже нѣкоторыя изъ перечисленныхъ и объясняемыхъ Гретцомъ особенностей на самомъ дѣлѣ едва-ли могутъ быть выведены изъ назорейства.

Такъ, въ числѣ «поразительныхъ характеристическихъ особенностей», какія имѣлъ ессейскій орденъ, Гретцъ, между прочимъ, перечисляетъ: общій столъ, отверженіе частной собственности, страхъ предъ произнесеніемъ клятвы, занятіе какимъ-то мистическимъ ученіемъ и пр.¹⁾ Для объясненія всего этого теорія Гретца оказывается еще недостаточной; не говоримъ уже объ ессейскомъ обычаѣ обращаться при молитвѣ къ востоку, о чемъ Гретцъ умалчиваетъ, видя въ словахъ Іосифа указаніе только на время молитвы («вмѣстѣ съ утреннею зарею»), а также объ уклоненіи ессеевъ отъ принесенія законныхъ жертвъ въ храмъ, относительно чего Гретцъ ограничивается только лишь слѣдующимъ замѣчаніемъ: «ессеи, говоритъ онъ, избѣгали даже храма—вѣроятно, потому, что все храмовые обряды совершались по предписаніямъ фарисейскаго ученія, не соответствовавшаго ихъ идеалу; съ обязанности приносить жертвы ессеевъ самымъ удобнымъ образомъ вошли въ сдѣлку, посылая жертвы въ храмъ, но не присутствуя лично при священнодѣйствіяхъ»²⁾. Если-бы это и было такъ (что однако весьма сомнительно), то все-же здѣсь не указывается Гретцомъ никакихъ онованій, въ силу которыхъ ессеевъ должны были выработать у себя подобную практику.

Далѣе, и врачество ессеевъ, а также и ихъ притязанія на пророческій даръ не подходятъ вполне къ точкѣ зрѣнія Гретца;

1) Г р е т ц ъ. Op. cit. Bd. III, s. 101.

2) Г р е т ц ъ. Op. cit. Bd. III, s. 107.

поэтому онъ лишь презрительно замѣчаетъ о нихъ, что «такія уродливости могла породить только пустынночская, корпоративная жизнь ессеевъ»¹⁾). Также и устройство «общежитій» съ ихъ общими трапезами и общеніемъ имущества едва-ли съ необходимостью должно вытекать изъ одного обособленія назореевъ—ессеевъ, какъ представляеть это Гретцъ, такъ какъ, во-первыхъ, не всякое отдѣлившееся общество неизбѣжно заводитъ у себя общепитательную жизнь съ ея учрежденіями, а во-вторыхъ, нѣтъ подобныхъ примѣровъ въ прошломъ назореевъ.

Наконецъ, самое обособленіе этихъ назорейскихъ ессеевъ еще недостаточно мотивировано у Гретца. Онъ хочетъ объяснить это выдѣленіе именно тѣмъ обстоятельствомъ, что ессеевы думали такимъ образомъ гарантировать себя отъ всякаго соприкосновенія съ людьми, не наблюдавшими назорейской чистоты. Однако, если мы обратимся къ закону о назореехъ²⁾, то увидимъ, что для назореевъ были нечистыми не какіе-либо иные, а тѣ-же самые предметы, которые по закону были нечистыми и для всякаго іудея³⁾, съ тою только разницею, что они какъ-бы въ болѣе сильной степени оскверняли назореевъ, и потому ему предписывались въ случаѣ оскверненія болѣе сложныя, соответствовавшія силѣ оскверненія, очищенія. Такъ, если для обыкновеннаго іудея достаточно было обыкновенныхъ омовеній или въ крайнемъ случаѣ очищенія водой, смѣшанной съ пепломъ рыжей телицы⁴⁾, то для очищенія оскверненнаго назореева требовалось уже принесеніе жертвъ грѣха и всесоженія⁵⁾. Но въ законѣ ничего не сказано о томъ, что-бы назореево могло осквернять прикосновеніе къ людямъ самимъ по себѣ чистымъ, только не наблюдавшимъ назорейской чистоты, такъ что случаи оскверненія вовсе не умножались для назореева сравнительно съ другими людьми⁶⁾. и потому для таковыхъ не было необходимости въ удаленіи отъ общества и самозаключеніи въ особый замкнутый орденъ. Такимъ образомъ этотъ самый главный моментъ въ ессенизмѣ не можетъ быть выведенъ изъ теоріи Гретца, или по крайней мѣрѣ его

1) Гретцъ. Ibid. Bd. III, s. 662.

2) Числ. VI, 1—21.

3) Числ. XIX, 11—14, 22; Лев. XI, 24—40.

4) Числ. XIX, 9, 17—18 и др.

5) Числ. VI, 10—11.

6) Ср. Кейль. Руководство къ Библ. Археологін (въ русск. перев.).

T. I, стр. 407.

можно выводить только съ трудомъ и вовсе не съ такою легко-
стью, какъ прочія указанныя Гретцомъ особенности.

Итакъ, теорія Гретца не можетъ быть принята безъ огра-
ниченій, такъ какъ она, не объясняя съ полною удовлетвори-
тельностью вѣхъ существенныхъ особенностей ессеиства, не ука-
зываетъ также и вполнѣ достаточнаго мотива, побудившаго извѣст-
ную часть іудеевъ выдѣлиться изъ массы народа и организовать
особое замкнутое общество. Но во всякомъ случаѣ. Гретцу при-
надлежитъ та заслуга, что онъ указалъ въ древней іудейской
жизни начало, которое, по всей вѣроятности, оказало не малое
вліяніе на развитіе ессенизма; такимъ образомъ означенный іу-
дейскій ученый своими изслѣдованіями, безспорно способствовалъ
выясненію сущности ессенизма, но если онъ думаетъ, что ессеи-
ство выродилось прямымъ образомъ и единственно только изъ
назорейства, то съ этимъ еще отнюдь нельзя согласиться.



Съ рассмотрѣннымъ мнѣніемъ Гретца о происхожденіи ессе-
низма много общаго имѣетъ мнѣніе, высказанное Гаусратомъ,
которое служить какъ-бы дальнѣйшимъ развитіемъ мыслей, поло-
женной въ основу теоріи Гретца¹⁾. Подобно Гретцу также и Гаус-
ратъ видитъ въ ессеяхъ общество людей, главнымъ образомъ
державшихся предписаній ветхозавѣтнаго назорейства, но этотъ
послѣдній однако не ограничивается уже однимъ назорействомъ,
а приводитъ еще нѣкоторыя новыя данныя, проливающія новый
свѣтъ на ессенизмъ и способствующія объясненію нѣкоторыхъ
его особенностей.

Признавъ за несомнѣнное, что основнымъ жизненнымъ прин-
ципомъ и истиннымъ мотивомъ обособленія ессеевъ было именно
«бѣгство отъ нечистоты», побудившее ихъ для болѣе успѣшнаго
осуществленія требованій левитской чистоты образовать особое
общество, Гаусратъ останавливается надъ рѣшеніемъ вопроса: ка-
кова-же была цѣль этихъ усиленныхъ стремленій ессеевъ къ
строгому исполненію закона и къ наблюденію высшей левитской
чистоты? «Если мы спросимъ, говорить онъ, къ чему должно
было служить это удивительное принятіе на себя со стороны
ессеевъ аскетическихъ воздержаній и подвиговъ, то Іосифъ даетъ

¹⁾ HAUSRATH. Die Neutestamentliche Zeitgeschichte (Heidelberg, 1873).
Vd. I, s. 132—137.

на это ясный отвѣтъ, замѣчая, что «есть между ними и тѣе, которые увѣряютъ, что знаютъ будущее, такъ какъ съ дѣтства постоянно упражняются въ свящ. книгахъ и изреченіяхъ пророческихъ и освящаются различными очищеніями,—и весьма рѣдко бываетъ (прибавляетъ Иосифъ), что-бы ихъ предсказанія не сбывались»¹⁾. У нихъ было, слѣдовательно, заключаетъ отсюда Гаусратъ сильное стремленіе къ ближайшему, непосредственному общенію съ Божественнымъ Существомъ, что составляетъ удѣлъ только освященныхъ и очищенныхъ людей,—было у нихъ страстное желаніе возвыситься за предѣлы конечности, времени и естественнаго знанія и открыть печать будущаго, и это-то именно и побуждало ессеевъ вести жизнь, исполненную отреченій. Эта мысль—посредствомъ строгихъ подвиговъ стать ближе къ Божеству—сдѣлалась господствующею мыслью въ есейскомъ союзѣ, съ тѣхъ поръ какъ ессен пришли къ тому убѣжденію, что цѣною ихъ подвиговъ является столь великая награда»²⁾.

Итакъ, хотя Гаусратъ указываетъ первоначальную причину происхожденія ессенизма въ той асидейской ревности къ исполненію закона, которая «побудила многихъ благочестивыхъ для болѣе безпрепятственнаго достиженія идеала теократической чистоты» отдѣлиться отъ общества, однако онъ вмѣстѣ съ тѣмъ проводитъ уже существенно новую мысль, высказывая догадку, что ессени, предпринимая свои подвиги и воздержанія, имѣли главнымъ образомъ въ виду стать въ болѣе близкое, непосредственное общеніе съ Богомъ.

Эта послѣдняя мысль служитъ исходной точкой для теоріи Гильгенфельда³⁾, который видитъ въ ессеяхъ именно только вѣтвь позднѣйшихъ апокалиптиковъ, путемъ аскетизма думавшихъ сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію откровеній свыше. А такъ какъ, по воззрѣнію Гильгенфельда, апокалиптика вообще была только искусственнымъ подражаніемъ древнему пророчеству, то и ессенизмъ, съ его точки зрѣнія, былъ въ сущности только подражаніемъ древнимъ пророческимъ обществамъ.

Свою теорію Гильгенфельдъ развиваетъ слѣдующимъ образомъ: прежде всего онъ старается установить то положеніе, что такіе аскетическіе подвиги и воздержанія, какіе имѣли мѣсто въ ессе-

1) Bell. jud. II, 8. 12.

2) Гаусратъ. Die Neutestam. Zeitgeschichte. Bd. I, s. 140—141.

3) Именно его первоначальной теоріи, изложенной въ сочиненіи: Die jüdische Apokalypitik (Jena, 1857). s. 253—278.

низмѣ, въ позднѣйшемъ іудействѣ вообще считались именно существенно необходимыми для всѣхъ тѣхъ, которые стремились къ высшему озаренію и воспріятію божественныхъ откровеній. Доказательство своего мнѣнія Гильгенфельдъ находитъ въ различныхъ памятникахъ ветхозавѣтной письменности, а также въ сочиненіяхъ Филона. Уже изъ книги пророка Даніила¹⁾, говорятъ Гильгенфельдъ, можно заключать, что воздержаніе отъ употребленія мяса и вина составляло необходимое приготовленіе къ высшимъ откровеніямъ; мысль эта уже рѣшительно высказывается въ апокалипсисѣ Эздры, гдѣ подобное воздержаніе прямо поставлено необходимымъ условіемъ для спошеній съ высшимъ міромъ²⁾, а въ апокалипсисѣ Эноха присоединяется къ этому еще также требованіе воздержанія отъ брачнаго сношенія³⁾. Вполнѣ согласно съ этимъ разсуждаетъ также и Филонъ, высказывающій въ своихъ сочиненіяхъ ту мысль, что «пока человѣкъ не достигъ еще высшей добродѣтели и не подавилъ еще въ себѣ всѣхъ страстныхъ движеній, онъ можетъ достигать небесной истины только лишь чрезъ догадки, между тѣмъ какъ для вполнѣ очищенныхъ душъ эта истина открывается уже чрезъ сновидѣнія и другія откровенія»⁴⁾. Нисколько не сомнѣваясь въ томъ, что Филонъ въ данномъ случаѣ описалъ тотъ путь, которымъ позднѣйшее іудейство стремилось къ пророческому озаренію, Гильгенфельдъ на основаніи всего этого заключаетъ, что указанная аскетическія воздержанія должна была практиковать именно вся школа апокалиптиковъ, видя въ нихъ необходимое средство къ воспріятію откровеній; «и если намъ встрѣчается, продолжаетъ онъ, такой-же образъ жизни у ессеевъ, то наиболѣе вѣроятнымъ представляется то, что они были въ указанномъ смыслѣ проявленіемъ іудейской апокалиптики». Въ подкрѣпленіе своей догадки Гильгенфельдъ ссылается на тѣ разсказы Іосифа, гдѣ ессеи выступаютъ прямо въ качествѣ предсказателей будущаго. Такъ, Іосифъ упоминаетъ объ ессеѣ Іудѣ, предсказавшемъ Антигону смерть отъ руки его брата Аристеула I-го (106 г. до Р. Х.)⁵⁾ и представляетъ этого ессея находящимся вблизи храма іерусалимскаго и окруженнымъ толпою его «сотоваршей, ради науки предсказы-

¹⁾ Дан. X, 2—7.

²⁾ 3 Эздр. IX, 24—26; XII, 51.

³⁾ Кн. Эноха. LXXXIII, 2; LXXXV, 3.

⁴⁾ Рилло. De incorruptib. mundi. Edit. Mangey, t. II, pag. 487.

⁵⁾ Antiqu. jud. XIII, 11. 2.

вать будущее неотступно находившихся при немъ». Въ другомъ мѣстѣ¹⁾ Іосифъ упоминаетъ объ ессеѣ Мананімѣ, предсказавшемъ Проду, когда тотъ былъ еще юношей и учился съ своими сверстниками, что онъ нѣкогда будетъ царствовать надъ іудеями. Наконецъ, Іосифъ выводитъ еще въ роли пророка ессея Симона, который объяснилъ царю Архелая значеніе видѣннаго имъ сна²⁾. На основаніи этого Гилгенфельдъ считаетъ себя въ правѣ замѣтить, что «главнымъ занятіемъ древнихъ ессеевъ было именно предсказаніе будущаго, которому посвящала себя послѣпророческая апокалиптика. И такъ какъ сама апокалиптика, продолжаетъ онъ, была только отраслью іудейскаго книжничества («Schriftgelehrsamkeit»), то также и для предсказанія будущаго, совершенно аналогично какъ и для обученія закону, образовалась особая школа, которая уже въ 106 г. до Р. X. собиралась въ храмѣ іерусалимскомъ вокругъ ессея Іуды. Такимъ образомъ древнія ессеискія общества уже съ самаго начала должны были имѣть характеръ школьнаго, строго замкнутого союза, но такъ какъ для воспріятія откровеній они должны были всячески воздерживаться отъ чувственныхъ удовольствій, отказываться отъ употребленія мяса и вина, а равнымъ образомъ—и отъ брака, то все это, по Гилгенфельду, естественно привело къ тому, что они отдѣлились отъ народнаго цѣлага и образовали собственныя поселенія внѣ іудейскихъ городовъ. А если мы примемъ еще во вниманіе, замѣчаетъ Гилгенфельдъ, какъ сильно порицается въ книгѣ Эноха нравственное состояніе іудейскаго общества, какъ далеко простираетъ мысль о мірской испорченности апокалипсисъ Эздры, то это будетъ только дальнѣйшимъ шагомъ, если апокалиптическая школа также и совнѣ отдѣлилась отъ іудейскаго общества, что-бы избѣжать всеобщей нравственной испорченности и внѣ городовъ основать свои особыя общества. Этотъ шагъ легко могъ быть сдѣланъ тѣми людьми, сознаніе которыхъ все больше отвращалось отъ наличнаго положенія вещей и обращалось къ прошедшему и будущему. Ессеи, съ одной стороны, старались возстановить въ своихъ союзахъ чистоту простаго образа жизни первобытныхъ временъ, а съ другой—стремились очиститься, что-бы приготовиться для прекраснаго будущаго, котораго они ожидали. Цѣль ихъ воздержаній направлялась къ тому, что-бы снова

¹⁾ Antiqu. jud. XV, 10. 5.

²⁾ Antiqu. jud. XVП, 13. 3.

вступить въ ближайшее общеніе съ Богомъ, подобно древнимъ пророкамъ. Отсюда это возобновленіе древнихъ пророческихъ школъ, которое имѣло также связь съ ожиданіемъ пришествія Іліи, какъ предтечи Мессіанскаго времени¹⁾. Великій пророкъ, возвращеніе котораго считали столь близкимъ, долженъ былъ уже застать достойный кругъ учениковъ, безъ котораго его едва-ли могли и представлять. Все это, заключаетъ Гильгенфельдъ, даетъ намъ ключъ для пониманія двухъ существеннѣйшихъ, по его мнѣнію, особенностей позднѣйшаго ессенизма: его замкнутости, достаточно объясняющейся постепеннымъ развитіемъ школьнаго союза, и его особаго рода жизни, который былъ лишь осуществленіемъ апокалиптическаго аскетизма²⁾.

Изъ этихъ двухъ основныхъ чертъ ессенизма выясняются, по мнѣнію Гильгенфельда, и всѣ остальные его особенности, отличающія его отъ традиціоннаго іудейства. Сюда принадлежатъ: образованіе ессейми своихъ особыхъ поселеній, новіціатъ съ его двумя степенями, торжественная клятва новіціевъ до принятія въ дѣйствительные члены—быть вѣрными и покорными начальникамъ ордена, не скрывать ничего отъ членовъ ордена («*αἰρετικοί*») и не сообщать чужимъ чего-либо изъ ихъ дѣлъ, хранить вѣрно книги секты и имена ангеловъ. Замкнутостью-же ессейской общей жизни объясняются и такія черты, какъ отрицаніе всякой частной собственности, общеніе имущества, общія трапезы, радужное гостепріимство по отношенію къ членамъ другихъ союзовъ и строгій распорядокъ дневныхъ занятій согласно волѣ начальника. Величайшая простота образа жизни этихъ ессеевъ-апокалиптиковъ требовала воздержанія отъ излишней роскоши (напр., отъ помазанія масломъ), простоты въ одеждѣ³⁾, простоты въ пищѣ, которая состояла только изъ хлѣба и овощей. Далѣе, воздержаніе ессеевъ отъ брака (который вообще не могъ вполнѣ мириться съ строгимъ порядкомъ ихъ общей жизни) являлось необходимымъ слѣдствіемъ стремленія, лежавшаго въ основѣ ихъ союза. Подобнымъ образомъ и отверженіе рабства обуславливалось уже отчасти самымъ устройствомъ ордена,—равенствомъ всѣхъ предъ законами и начальниками общества; а болѣе глубокое основаніе упраздненія рабства заключается въ томъ, что ес-

¹⁾ Малах. III, 1.

²⁾ Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalypitik. s. 256—258.

³⁾ Зимніе грубые плащи ессеевъ, замѣчаетъ Гильгенфельдъ, вполнѣ напоминаютъ собою волосяные плащи древнихъ пророковъ.

сенизмъ, какъ истинно братскій союзъ, подобный позднѣйшей апокалиптикѣ, желалъ возвратиться къ первобытнымъ временамъ челоуѣчества и снова упразднить въ своемъ кругу всѣ происшедшія съ тѣхъ поръ разницы богатыхъ и бѣдныхъ, господъ и рабовъ.

Переходя далѣе къ характеристикѣ того положенія, какое заняли ессеи по отношенію къ іудейской религіи вообще, Гильгенфельдъ замѣчаетъ, что хотя ессеи во многихъ отношеніяхъ стояли на почвѣ строго-законнаго іудейства, тѣмъ не менѣе въ есенизмѣ замѣтно сказывается и реформаторское отношеніе его членовъ къ современному имъ іудейству. Свидѣтельствомъ этого служить уже новіціатъ съ его двумя степенями и торжественная клятва, требующая отъ вступающихъ въ орденъ, какъ это можно заключать изъ ея содержанія, полной перемѣны мыслей и обновленія жизни. Но еще очевиднѣе удостовѣряется это тѣмъ, что ессеи и въ богослужебномъ отношеніи представляли изъ себя какъ бы отдѣльную общину внутри іудейства, такъ какъ ихъ очищенія (*Arvetai*) замѣнили для нихъ храмовыя жертвы, а на мѣсто левитскаго священства у нихъ явились свои священники, избираемые ими самими изъ своей среды. На мѣсто кровавыхъ жертвъ, говоритъ Гильгенфельдъ, у ессеевъ явилось молитвенное освященіе хлѣба, которое они стали предпочитать храмовымъ жертвамъ, вслѣдствіе чего и были отлучены отъ святилища. Въ объясненіе такой религіозной практики ессеевъ Гильгенфельдъ указываетъ, съ одной стороны, на отверженіе ессеями кровавыхъ жертвъ, а съ другой стороны, на аналогичные примѣры въ поведеніи древнихъ пророковъ.

«Если ессеи, замѣчаетъ по этому поводу Гильгенфельдъ, имѣли для своихъ молитвъ-жертвъ («für ihre Gebets-Opfer») своихъ-же, или самими избранныхъ, священниковъ, то можно вспомнить о томъ, что также и древніе пророки, какъ Самуилъ, Ілія и Елисей, священнодѣйствовали, — что пророки, отъ Исаи до Малахія, достаточно часто ревновали противъ внѣшности жертвеннаго служенія, — что, наконецъ, въ послѣпророческой апокалиптикѣ презрѣніе къ храмовому культу и левитскому священству дошло до того, что стали утверждать, будто вторичное сооруженіе храма произошло безъ воли Божіей¹⁾».

1) Въ подтвержденіе послѣдняго пункта Гильгенфельдъ ссылается на Книгу Энوخа: LXXXIX, 56. 73.

Обособленность ессеевъ сказалась, даѣе, также и въ томъ, что она имѣли свое особое таинственное ученіе, о чемъ свидѣтельствуетъ вступительная клятва, обязывающая каждаго члена ордена «въ тайнѣ хранить ученія и книги секты, а равно также — имена ангеловъ»¹⁾. Но все это, замѣчаетъ Гильгенфельдъ, составляетъ принадлежность также и апокалиптической школы: она имѣетъ свои таинственные апокалипсисы, составляющіе исключительную принадлежность школы; она придаетъ вообще большое значеніе таинственному общенію съ ангелами и сообщаетъ при этомъ, какъ высшія тайны, также и опредѣленные имена ангеловъ²⁾. Такъ какъ, даѣе, въ апокалиптикѣ на ряду съ ангелами представляются еще небесныя свѣтила и звѣзды одушевленными существами, надзирающими за поступками людей³⁾, то въ этомъ, по Гильгенфельду, вполне находятъ свое объясненіе то, что ессей въ своей утренней молитвѣ съ особеннымъ усердіемъ обращались къ солнцу, «какъ-бы моля», и рассматривали солнечные лучи какъ лучи Божіи, предъ которыми все нечистое и скверное должно быть скрыто. «Въ этомъ, высказываетъ онъ, я не могу усматривать существеннаго отступленія отъ гебраизма»⁴⁾.

Основаніемъ ессейскаго таинственнаго ученія было, по Гильгенфельду, именно толкованіе древнихъ пророческихъ писаній: это, говоритъ онъ, видно изъ того, что ессей при общественномъ объясненіи св. писанія въ синагогѣ, во время котораго присутствовали члены низшей степени и всѣ новіиціи, нѣчто пропускали⁵⁾, ограничиваясь только наставленіями практическаго характера, а между тѣмъ болѣе глубокое пониманіе смысла писаній составляло

1) Bell. jud. II, 8. 7.

2) Книга Эноха. XX и др.

3) Книга Эноха. С, 10.

4) Гильгенфельдъ. Die jüd. Apokalyphtik. s. 273, anm. 2.

5) Такъ понимаетъ Гильгенфельдъ слова Филона: „εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τις τῶν ἱερειωτάτων ὅσα μὴ γινώσκει παρ' ἐλθὼν ἀναδιδάσκει“... (Qu. omn. prob. lib. 877, С), переводя слово „παρ' ἐλθὼν“ чрезъ глаголь „übergehen“ (Гильгенфельдъ. Op. cit. s. 273). Однако подобное объясненіе не согласуется ни съ грамматическимъ строемъ рѣчи, ни съ контекстомъ рѣчи, ни даже съ самою сущностью дѣла, такъ какъ странно было-бы то толкованіе, въ которомъ пропускатось-бы непонятное, т. е. то, чѣмъ болѣе всего нуждалось въ объясненіи; съ другой стороны, для подобнаго объясненія не требовалось-бы „одного изъ самыхъ свѣдущихъ“. Самъ Гильгенфельдъ впоследствии отказался отъ этого объясненія. См. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. 1868, s. 352.

именно принадлежность только членовъ высшей степени и имѣло отношеніе къ пророческимъ предсказаніямъ будущаго. Потому-то и Іосифъ замѣчаетъ объ ессеяхъ, что нѣкоторые изъ нихъ, именно тѣ, «которые съ дѣтства постоянно упражняются въ священныхъ книгахъ и изреченіяхъ пророческихъ» (т. е. по увѣренію Гильгенфельда—въ пророческихъ книгахъ В. З.), убѣждены, что могутъ предсказывать будущее. Яснымъ свидѣтельствомъ того, что ессенизмъ былъ именно только отраслью іудейской апокалиптики, служить, далѣе, по Гильгенфельду, существованіе у ессеевъ идеи божественнаго предопредѣленія, общей всѣмъ апокалиптическимъ сочиненіямъ.

Наконецъ, и есеевское ученіе о душѣ Гильгенфельдъ объясняетъ съ точки зрѣнія своей теоріи. Высказавъ сомнѣніе касательно достовѣрности Іосифа въ этомъ пунктѣ, Гильгенфельдъ вслѣдъ затѣмъ продолжаетъ: «и безъ всякаго вліянія греческой философіи та школа, стремленіе которой направлялось къ тому, что-бы возвышать души отъ мірскаго и земнаго занятія къ сношенію съ сверхчувственнымъ міромъ, всячески преодолевать всѣ препоны («Hindernisse») чувственности, должна была быть склонной смотрѣть на тѣло, какъ на темницу вышечувственной души, и на смерть, какъ на ея освобожденіе для болѣе чистаго, болѣе невозмутимаго существованія. Этому представленію совершенно нѣтъ нужды приписывать эллинское происхожденіе, такъ какъ оно вполне согласуется съ тѣмъ воззрѣніемъ, какое приводится въ апокалипсисѣ Эздры касательно тлѣнности смертнаго тѣла человѣка и его испаденія изъ надземнаго («überirdisch») рая въ этотъ чувственный міръ¹⁾. Что-же касается собственно эсхатологическаго ученія ессеевъ, то оно вполне аналогично положенному въ Книгѣ Эноха».

Въ заключеніе Гильгенфельдъ замѣчаетъ, что его теоріею можетъ быть оправдана также и та удивительная древность, какую приписывала себѣ секта ессеевъ. «Если ессеи смотрѣли на себя только какъ на преемниковъ древнихъ пророковъ и въ своихъ ассоціаціяхъ видѣли только продолженіе древнихъ пророческихъ школъ, то въ подобномъ утвержденіи ихъ нѣтъ ничего уди-

¹⁾ Эзра взываетъ къ Богу, между прочимъ, въ такихъ выраженіяхъ: „Влачыко Господи!... Ты далъ Адаму тѣло смертное... и вдохнулъ въ него духъ жизни... и ввелъ его въ рай, который насадила десница Твоя, прежде нежели земля произрастила плоды. Ты повелѣлъ ему хранить заповѣдь Твою, но онъ шарушилъ ея, и Ты осудилъ его на смерть, и родъ его и пропавшія отъ него поколѣнія и племена, народы и отрасли ихъ, которымъ нѣтъ числа“ (3 Эздр. III, 5—7).

вительнаго; напротивъ, его можно назвать вполне истиннымъ, если только считать эссеннизмъ послѣднимъ отросткомъ іудейскаго пророчества»¹⁾).

Гильгенфельдъ въ своемъ изслѣдованіи объ эссеннизмѣ избралъ вполне правильный методъ, стараясь именно прежде всего выяснитъ самыя существенныя особенности эссеннизма и отсюда уже путемъ обратнаго умозаключенія опредѣлять причины возникновенія секты. Признавъ самыми характерными въ жизни ессеевъ чертами ихъ аскетическіе подвиги и воздержанія, Гильгенфельдъ поставляетъ эссеннизмъ въ связь съ древнимъ пророчествомъ²⁾). Подобная мысль заслуживаетъ полнаго вниманія уже по одному тому, что ветхозавѣтное пророчество было однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ религіозной исторіи іудейскаго народа, и невозможно допустить, что-бы оно, «просуществовавъ болѣе тысячи лѣтъ въ еврейскомъ народѣ и выработавъ для своего проявленія опредѣленныя внѣшнія условія и формы, вдругъ исчезло какъ миражъ, не оставивъ по себѣ никакого осязательнаго слѣда»³⁾). Если истинное пророчество вскорѣ послѣ плѣна прекратилось въ іудействѣ, такъ какъ Духъ Божій съ той поры пересталъ дѣйствовать во Израилѣ подобно тому, какъ онъ дѣйствовалъ въ древнихъ пророкахъ, то его мѣсто заняло пророчество ложное, въ которомъ все дѣло сводилось къ одной формальной сторонѣ, къ усвоенію тѣхъ внѣшнихъ чертъ и обыкновеній, какія отличали истинныхъ пророковъ. Съ одной стороны, вмѣстѣ съ прекращеніемъ истиннаго пророчества едва-ли исчезли ложные пророки — завѣдомые обманщики, которые всегда существовали въ народѣ іудейскомъ на ряду съ истинными провозвѣстниками воли Божіей и которые, усвоивъ себѣ одну внѣшность этихъ послѣднихъ, обычно являлись въ смутныя и безпокойныя времена народной жизни и обольщали народъ⁴⁾); съ другой стороны, и по прекращеніи дѣйствія Духа Божія среди іудеевъ могли оставаться такіе религіозно-настроенные люди, которымъ трудно было примириться съ мыслью объ исчезновеніи живаго пророческаго духа,

1) Гильгенфельдъ. Die jüd. Apokalyptik. s. 263—278.

2) Подобное мнѣніе о связи ессеевъ съ древнимъ пророчествомъ принято также и въ нашей богословской литературѣ, будучи обстоятельно развито проф. Богородскимъ въ одной изъ статей, помѣщенныхъ въ Прав. Соб. 1873 г. III.

3) Богородскій. Къ вопросу объ ессеяхъ. Пр. Соб. 1873 г. III, стр. 618.

4) См. напр., 3 Цар. XXII, 7 и слѣд. Іерем. XXVIII, 1 и слѣд. XXIX, 21, 24; Неем. VI, 14.

такъ долго одушевлявшаго ветхозавѣтную церковь, и которые искренно хотѣли сами быть носителями этого духа. Поэтому весьма правдоподобно появленіе въ іудействѣ цѣлой школы апокалиптиковъ, которые, стремясь къ пророческому озаренію и изыскивая средства къ достиженію этого, обратили все свое вниманіе на внѣшнія формы древняго пророчества и предалися аскетической жизни, равнаго рода воздержаніямъ и лишеніямъ, будучи искренно убѣждены въ томъ, что этимъ путемъ можно сдѣлаться достойными и способными къ воспріятію вышнихъ откровеній. Такіе самообольщенные мечтатели, ложно считая себя истинными учениками и преемниками древнихъ пророковъ, но на самомъ дѣлѣ не владѣя ихъ духомъ и силою, и превратно понимая ихъ ученіе, «могли нечувствительно дойти до грубыхъ заблужденій, до крайностей, и уклониться въ жизни и ученіи отъ строгой законности, не смотря на то, что истинные пророки всегда были ревнителями послѣдней»¹⁾). Если предположить, что и ессеи составляли именно вѣтвь подобныхъ апокалиптиковъ и служили какъ-бы продолженіемъ древнихъ пророческихъ обществъ, то съ этой точки зрѣнія вполне удовлетворительно можно объяснить многія особенности ессенизма, какъ это можно видѣть изъ представленнаго нами выше очерка теоріи Гильгенфельда. «Ессеи, говоритъ одинъ изъ нашихъ отечественныхъ ученыхъ, представившій обстоятельное развитіе означенной мысли о связи есейства съ древне-іудейскимъ пророчествомъ, не только своею внѣшнею жизнью напоминали образцы особой религіозной жизни, данные пророческими обществами, не только были подражателями пророковъ въ предсказываніи будущаго и въ таинственной власти надъ видимою природою, но и по своему религіозному міросозерцанію, по своей нравственной жизни, вообще по своимъ характеристическимъ принципамъ являются горячими приверженцами пророческаго ученія, поскольку оно относилось къ темнымъ явленіямъ религіозно-нравственной жизни общества»²⁾).

Однако не смотря на то, что теорія Гильгенфельда представляется, повидимому, столь правдоподобной и пригодной для объясненія нѣкоторыхъ особенностей ессенизма, все-же справедливость требуетъ замѣтить, что она можетъ вызывать также и довольно серьезные возраженія, направленные именно противъ

1) Богородскій. Ibid. стр. 521.

2) Богородскій. Ibid. стр. 533.

самой основной мысли ея. Въ самомъ дѣлѣ, имѣются-ли достаточныя основанія для того, что-бы не обвиняясь можно было признавать ессеевъ школой апокалиптиковъ, поставившихъ своей задачей посредствомъ аскетическихъ подвиговъ достигнуть внутренняго, тѣснѣйшаго общенія съ Богомъ и озаренія свыше? Хотя весь образъ жизни ессеевъ и говорить, повидимому, въ пользу этого, такъ какъ не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что основной тенденціей ессеяйскаго ордена было стремленіе къ благочестію, но что-бы ессеи желали быть именно апокалиптиками и въ этихъ цѣляхъ отдѣлились отъ обще-національной жизни,—на такое заключеніе свидѣтельства нашихъ источниковъ объ ессеяйской сектѣ несомнѣннаго права отнюдь еще не даютъ.

Мы не говоримъ уже о томъ, что исходной точкой опоры для теоріи Гильгенфельда служить пунктъ не вполне надежный. такъ какъ воздержаніе ессеевъ отъ употребленія мяса и вина не можетъ быть установлено съ полною несомнѣнностью, а обратимъ вниманіе на болѣе существенную сторону дѣла. Такъ, прежде всего «существеннымъ и даже, строго говоря, единственнымъ содержаніемъ всякаго апокалиптического пророчества», скажемъ мы словами Целлера¹⁾, служила идея о Мессіи и Его царствѣ: между тѣмъ наши источники не только ничего не говорятъ о томъ, что-бы мессіанскія ожиданія играли видную роль въ есенизмѣ, но не даютъ даже и малѣйшаго намека на самое существованіе у ессеевъ такихъ ожиданій,—въ виду чего нѣкоторые изъ изслѣдователей есенизма (Кеймъ, Липсіусъ, Ляйтфутъ, Целлеръ и др.) рѣшительно утверждаютъ, что въ числѣ нѣкоторыхъ другихъ пунктовъ ученія ессеи совершенно оставили также и это вѣрованіе іудеевъ²⁾. Безспорно, это молчаніе нашихъ источниковъ можетъ быть объяснено до нѣкоторой степени ихъ апологетическими тенденціями: Іосифъ³⁾ могъ намѣренно умолчать о мессіанскихъ ожиданіяхъ, не желая возбуждать у своихъ греко-

1) Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 315.

2) Кеймъ. Gesch. Jesu von Nazara. Bd. I, s. 305. Липсіусъ. Schenkels Bibel-Lexicon. Bd. II, s. 190. Ляйтфутъ. Epistl. to the Coloss. p. 416. Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 315.

3) Что касается Филона, то у него самого чисто іудейскія мессіанскія ожиданія совершенно ступшевывались и отходили на задній планъ передъ его философскими умозрѣніями, такъ что „въ многочисленныхъ сочиненіяхъ этого писателя находится только одинъ или два, и то слабыхъ и сомнительныхъ намека на личнаго Мессію“. Ляйтфутъ. Epistles to the Colossians. p. 417. Поэтому онъ могъ и не говорить о мессіанскихъ ожиданіяхъ ессеевъ.

римскихъ читателей подозрѣнія въ какихъ-либо революціонныхъ замыслахъ ессеевъ, такъ какъ съ мессіанскими надеждами позднѣйшаго іудейства, какъ извѣстно, всегда соединялась мысль о политической независимости іудеевъ и освобожденіи ихъ изъ-подъ власти римлянъ; тѣмъ не менѣе нельзя сказать того, что-бы Іосифъ вообще въ своихъ сочиненіяхъ совершенно умалчивалъ о существовавшихъ въ его время народныхъ ожиданіяхъ и идеалахъ. Онъ прямо замѣчаетъ, что мессіанскія надежды и ожиданія укрѣпляли и поддерживали іудеевъ въ рѣшительныхъ сраженіяхъ съ римлянами во время осады Іерусалима¹⁾; равнымъ образомъ и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ его сочиненій можно находить мессіанскія черты²⁾. Во всякомъ случаѣ, если и не придавать рѣшающаго значенія въ разсматриваемомъ нами вопросѣ отсутствію извѣстій о мессіанскихъ надеждахъ ессеевъ, то нельзя игнорировать того многозначительнаго обстоятельства, что «ничто ни въ обычаяхъ, ни въ учрежденіяхъ, ни въ культовыхъ обрядахъ ессеевъ не указываетъ на присутствіе у нихъ мессіанскихъ надеждъ, и что даже ессейскія предсказанія, о которыхъ разсказывается, касаются совершенно иныхъ вещей»³⁾. Правда, Гильгенфельдъ пытается истолковать эти предсказанія въ пользу своего мнѣнія, но едва-ли удачно. «Хотя апокалиптикъ, соглашается онъ, была *главнымъ образомъ направлена на великій вопросъ славнаго будущаго Израиля*, но она много занималась для этой цѣли также и отдѣльными событіями. Поэтому вполне-де согласно съ характеромъ апокалиптической школы то, что одинъ ессей предсказываетъ судьбу іудейскаго царскаго сына (который однако, замѣтимъ съ своей стороны, самъ никогда не былъ іудейскимъ правителемъ), другой признаетъ въ молодомъ Иродѣ будущаго царя іудеевъ, третій предсказываетъ іудейскому правителю конецъ его власти. Все это, заключаетъ Гильгенфельдъ, стояло даже въ весьма близкомъ отношеніи къ судьбѣ іудейства, потому что событія, предсказанныя ессеями, касаются іудейскихъ правителей и ихъ семействъ»⁴⁾. Какъ-бы то ни было, но эти ессейскія предсказанія во всякомъ случаѣ не поставляютъ въ какую-либо непосредственную связь съ конечною цѣлью

1) Bell. jud. VI, 5. 4.

2) Bell. jud. V, 9. 3. Cp. III, 8. 9. IV, 6. 3. Antiqu. jud. IV, 6. 5; X, 10. 4; X, 11. 7.

3) Целлеръ. Op. cit. Bd. III, Abth. II, s. 315.

4) Гильгенфельдъ Die jüdische Apokalyphtik. s. 256.

іудейской исторіи, — съ царствомъ Мессіи, и потому вообще **нельзя** подходить къ апокалиптическимъ пророчествамъ въ собственномъ смыслѣ слова.

Но помимо указанного важное значеніе въ данномъ случаѣ имѣеть еще также и то, что мессіанская идея была, повидимому, рѣшительно противна всему духу ессейства. Во-первыхъ, мессіанская идея имѣеть самую тѣсную связь съ вѣрой въ воскресеніе мертвыхъ, между тѣмъ ессеи, по всѣмъ даннымъ, отвергали этотъ догматъ. Во-вторыхъ, мессіанская идея была внутренне связана съ національными надеждами, съ національною жизнью іудеевъ, ожидавшихъ съ пришествіемъ Мессіи освобожденія отъ чужеземнаго ига и политическаго господства надъ народами. Между тѣмъ ессеи, замкнувшись въ свое единеніе, не принимали никакого участія въ общественныхъ дѣлахъ и въ борьбѣ партій и не только оставались совершенно чуждыми политическимъ интересамъ своихъ единоплеменниковъ, но, повидимому, нисколько не интересовались и мессіанскимъ будущимъ израильскаго народа. Съ ихъ точки зрѣнія едва-ли и возможно было ожидать скорого пришествія Мессіи, потому что по воззрѣнію іудеевъ Мессія долженъ былъ явиться только тогда, когда весь народъ станетъ праведнымъ и благочестивымъ¹⁾; между тѣмъ ессеи, основавъ свой сепаратистическій орденъ, повидимому, совершенно отчаялись въ спасеніи всего Израиля и уже нисколько не думали о религіозно-нравственномъ обновленіи всего народа, заботясь только «о спасеніи отдѣльныхъ личностей среди крушенія цѣлаго»²⁾. Все это не говоритъ, конечно, въ пользу существованія мессіанскихъ надеждъ у ессеевъ, но тѣмъ не менѣе категорически отрицать присутствіе въ ессенизмѣ мессіанскихъ ожиданій, подобно означеннымъ изслѣдователямъ, мы считаемъ невозможнымъ, такъ какъ іудеи вообще никогда не могли отказаться отъ нихъ, а ессеи, какъ мы знаемъ, желали быть истыми іудеями. Намъ кажется, что мы будемъ гораздо ближе къ истинѣ, если скажемъ, что мессіанскія надежды во всякомъ

1) „Только ради грѣховъ народа Мессія остается скрытымъ“, а „если бы Израиль только одинъ день сотворилъ покаяніе, то немедленно наступало бы царство Давида“ — такъ учили руководители позднѣйшаго іудейства. См. соответственныя ссылки на талмудическіе трактаты [Taanith, f. 64 и Sanhedrin. f. 97] у Келъма. *Gesch. Jesu von Nazara*. Bd. I, s. 490; Ср. Элеръ въ *Nevezov's Real-Encyklop.* Bd. IX, s. 436. [Artik. Messias].

2) Келъмъ. *Gesch. Jesu von Nazara*. Bd. I, s. 305.

случаѣ не играли въ эссенизмѣ никакой выдающейся роли и не только не заправляли всюю жизнью ессеевъ, но вообще въ ихъ міросозерцаніи стояли совершенно на второмъ планѣ. Этотъ фактъ, какъ-бы его ни объяснять, все же нисколько не благоприятствуетъ тому предположенію Гильгенфельда, что эссенизмъ былъ не что иное, какъ школа апокалиптиковъ.

Далѣе, въ качествѣ втораго возраженія противъ мнѣнія, отождествляющаго эссенизмъ съ апокалиптикой, которая, по опредѣленію самого Гильгенфельда, была «подражаніемъ древне-еврейскому пророчеству»¹⁾, слѣдуетъ указать на то, что въ ессеиствѣ пророчество выступаетъ только въ видѣ единичныхъ фактовъ и вовсе не занимаетъ въ немъ главнаго, выдающагося мѣста. «Наши источники, говоритъ Целлеръ, ничего не знаютъ о томъ, что-бы вся партія ессеевъ хотѣла быть пророческой школой, что-бы весь образъ ихъ жизни имѣлъ только цѣлью сдѣлать своихъ членовъ способными къ воспріятію высшихъ откровеній»²⁾. И дѣйствительно, въ повѣствованіяхъ источниковъ нигдѣ не разсказывается о томъ, что-бы земледѣльцы, пастухи, ремесленники и пчеловоды, составлявшіе орденъ ессеевъ, занимались вмѣстѣ съ тѣмъ, въ цѣлой своей массѣ, также и пророческимъ обученіемъ, или-же что-бы они удѣляли на это слишкомъ много времени. Напротивъ, то замѣчаніе Іосифа, что только нѣкоторые изъ ессеевъ, только тѣ, которые «съ дѣтства постоянно упражняются въ священныхъ книгахъ, различныхъ очищеніяхъ и изреченіяхъ пророческихъ»³⁾, заявляли претензію на знаніе будущаго, ведетъ скорѣе къ той мысли, что Іосифъ отмѣтилъ это какъ фактъ исключительный, и въ подтвержденіе его изъ всей двухсотлѣтней исторіи эссенизма онъ могъ привести только три примѣра. Изъ этихъ словъ іудейскаго историка тѣмъ болѣе нельзя выводить заключенія объ исключительномъ или даже только преимущественномъ занятіи ессеевъ пророчествомъ, что онъ подобный-же даръ предвѣдѣнія будущаго приписываетъ также и фарисеямъ «ради ихъ строго-благочестивой жизни и знанія закона», разсказывая объ одномъ такомъ пророчествѣ въ *Antiqu. jud. XVII, 2. 44*).

1) Гильгенфельдъ. *Die jüdische Apokalyptik*. s. 101.

2) Целлеръ. *Die Philos. der Griechen*. Bd. III, Abth. II, s. 316.

3) *Bell. jud. II, 8. 12.*

4) Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Іосифъ, не обвиняясь, выставляетъ и самого себя въ качествѣ предсказателя, разсказывая, что онъ предвозвѣстилъ императорскій тронъ Веспасіану [*Bell. jud. III, 8. 9. Ср. IV, 10, 7*].

Правда, въ древнихъ пророческихъ обществахъ, по всей вѣроятности, все дѣло не ограничивалось однимъ только пророчествованіемъ въ собственномъ смыслѣ, т. е. возвѣщеніемъ слова Божія, внушеннаго свыше, хотя это и «составляло главное занятіе сыновъ пророческихъ»¹⁾, а видное мѣсто занимало тамъ также религиозное обученіе и назиданіе вообще, имѣвшее цѣлью приготовить достойныхъ учителей вѣры и нравственности, охранителей религіи и благочестія; но во всякомъ случаѣ все это слишкомъ мало согласуется съ отчужденностью ессеевъ отъ общественной жизни народа и его интересовъ, что-бы можно было безъ всякихъ колебаній главную сущность ессенизма полагать въ апокалиптикѣ.

Наконецъ, тотъ общепризнанный фактъ, что ни одно изъ дошедшихъ до насъ ветхозавѣтныхъ апокалиптическихъ сочиненій, согласно изслѣдованіямъ ученыхъ, не можетъ быть приписано ессеямъ, потому что въ каждомъ изъ нихъ встрѣчаются воззрѣнія, рѣшительно противорѣчащія ессеическому міросозерцанію. Наглядно показываетъ, что апокалиптика не только не исчерпывалась ессеичествомъ, но что она прямо представляла изъ себя нѣчто совершенно отличное отъ ессенизма. Очевидно такимъ образомъ, что ессенизмъ существовалъ въ іудействѣ только на ряду съ апокалиптикой, и если, быть можетъ, нельзя категорически отрицать того, что оба эти явленія составляли «близко сродныя направленія въ нѣдрахъ іудейства»²⁾, то все-же отноудь нельзя согласиться съ тѣмъ, что-бы по самой своей сущности ессенизмъ былъ ничѣмъ инымъ, какъ только школою апокалиптиковъ.

Итакъ, самая основная мысль теоріи Гильгенфельда, составляющая сущность его теоріи и служащая исходною точкою опоры для дальнѣйшаго развитія всѣхъ остальныхъ ея положеній, не можетъ быть признана вполне достовѣрною и непреложною, а потому и вся его теорія, какъ построенная на ненадежномъ и зыбкомъ основаніи, не можетъ имѣть надлежащей основательности и не можетъ быть принята безъ всякихъ ограниченій. Самъ Гильгенфельдъ впоследствии отказался отъ этого своего мнѣнія о тождествѣ ессенизма съ іудейскою апокалиптикой, очевидно имъ не удовлетворившись, и поставляя уже ессеичество въ зависимость отъ восточныхъ религіи, самыя ессеическія притязанія на даръ пророчества стали выводить изъ мнимаго подражанія персидскимъ магамъ. Мы

¹⁾ Вер ж е б о л о в и ч ѣ. Пророческое служеніе въ Израильскомъ царствѣ. См. Тр. Кіевск. Дух. Акад. 1891. № 2, стр. 324—325.

²⁾ Л ю ц і у с ѣ. Der Essenismus. s. 125.

выяснили уже несостоятельность подобнаго предположенія, да и самъ Гильгенфельдъ, повидимому, скоро убѣдился въ его слабости, такъ какъ въ послѣднее время¹⁾ онъ опять высказался въ пользу іудейскаго происхожденія ессенизма, представляя на этотъ разъ ессеевъ размяжющимся потомствомъ древнихъ Рихавитовъ, упоминаемыхъ въ книгѣ пророка Іереміи²⁾.

Мнѣніе о родствѣ ессеевъ и Рихавитовъ есть одно изъ древнѣйшихъ; оно было высказываемо нѣкоторыми западными учеными еще въ 17-мъ и 18-мъ вѣкахъ³⁾, въ ту пору, когда ессенизмъ, благодаря отсутствію научныхъ изслѣдованій о немъ, былъ, можно сказать, своего рода terra incognita. Въ послѣдующее время съ появленіемъ множества изслѣдованій, пролившихъ нсвѣтъ на эту загадочную іудейскую секту, оно было совсѣмъ оставлено. Гильгенфельдъ-же снова возобновилъ его, найдя поводъ къ этому въ одномъ довольно сомнительномъ свидѣтельствѣ нѣкоего аббата Нила (Nilus), писателя V-го вѣка, который въ своемъ сочиненіи «De monastica exercitacione» говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: «Ἰουδαίων δὲ ὄσοι τρίτον ἐτίμησαν τὸν βίον (аскетически — созерцательную жизнь) εἰςὶ μὲν τοῦ Ἰωναδὰβ ἀπόγονοι, πάντας δὲ τοὺς ὡσαύτως βιοῦν ἐθέλοντας προσιήμενοι: εἰς τὴν αὐτὴν ἐνάγουσι: πολιτείαν, ἐν σκηναῖς κατοικοῦντες διαπαντός οἶνον τε καὶ πάντων τῶν πρὸς τὸ ἀβρωδιαίων ἀπεχόμενοι: καὶ διαίταν ἔχοντες εὐτελεῖ καὶ τῇ χρεια συμμετρομημένην τοῦ σώματος: σφόδρα μὲν οὖν ἐπιμελοῦνται τῆς ἡθικῆς ἕξεως, τῇ θεωρίᾳ δὲ τὰ πολλὰ παραμένουσιν, ὅθεν καὶ Ἰεσσαῖοι καλοῦνται, αὐτοὺς λογίους δηλοῦντος τοῦ ὀνόματος, καὶ ἀπλῶς ἐστὶν αὐτοῖς πάντοθεν καταρωθῆμένος ἢ τῆς φιλοσοφίας σκοπός, οὐδαμοῦ τῶν πραγμάτων διαμαχομένων τῷ ἐπαγγέλματι⁴⁾»).

¹⁾ Именно въ своей послѣдней статьѣ объ ессенизмѣ, помѣщенной въ его Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1882, 3 Heft. Гильгенфельдъ представляетъ намъ интересный образецъ крайней неустойчивости во взглядахъ на ессенизмъ, что можетъ служить нагляднымъ свидѣтельствомъ того, какъ трудно сказать что-либо положительное объ ессейской сектѣ и какую удобную почву вообще представляетъ ессенизмъ для самыхъ произвольныхъ о немъ заключеній и для проведенія желательныхъ тенденціозныхъ мнѣній всякаго рода тѣмъ ученымъ, которые имѣютъ въ этомъ какую-либо надобность.

²⁾ Іерем. XXXV, 6—10; 14—16.

³⁾ Напр. Цедреномъ, Свидой [Suidas], Скалигеромъ и др. (См. объ этомъ у Б р у к к е р а: Historia critica philosophiae. Lipsiae, 1742. Т. II, pag. 760.

⁴⁾ «Тѣ изъ іудеевъ, которые посвятили себя аскетически-созерцательной жизни, суть потомки Іонадана; принимая всѣхъ выразившихъ желаніе прово-

Предположивши, что «*Ἰουσαῖος*» Иида есть именно «*Ἐσσηῖος*» или «*Ἐσσαῖος*» Иосифа и Филона, Гильгенфельдъ пытается сообщить вѣроятность своей гипотезѣ о «рихавитскихъ ессеяхъ» кое-какими данными, заимствованными изъ нашихъ древнѣйшихъ источниковъ; но такъ какъ въ этихъ послѣднихъ нигдѣ нѣтъ ни малѣйшаго намека на связь ессеевъ съ потомками Ионадава, то все то, что можетъ подыскать Гильгенфельдъ въ пользу своего мнѣнія, ограничивается весьма немногимъ. Онъ ссылается только на согласныя показанія источниковъ о древности ессейской секты, на выраженіе Иосифа объ ессеѣ Иудѣ, что онъ былъ «*Ἐσσηῖος μὲν τὸ γένος*»¹⁾ и, наконецъ, на простоту ессейскаго образа жизни и ихъ организацію, которая, по мнѣнію Гильгенфельда, свидѣтельствуетъ о томъ, что «въ основаніи ессенизма лежитъ патриархальное родовое устройство и древняя отрасль іудейства»²⁾.

Что сказать объ этомъ позднѣйшемъ мнѣніи Гильгенфельда, согласно которому нужно-бы представлять ессеевъ размножившимся потомствомъ Рихава, а основными принципами ессенизма считать именно принципы, возвыщенные въ качествѣ обязательной для нихъ заповѣди однимъ изъ ихъ предковъ Ионадавомъ? Едва ли можно придавать ему вполне серьезное значеніе, такъ какъ все то, что извѣстно намъ объ особенныхъ обычаяхъ Рихавитовъ, совершенно противорѣчитъ обычаямъ ессеевъ, и наоборотъ: извѣстіе о Рихавитахъ вовсе не упоминаетъ о существованіи у нихъ такихъ особенностей, какія имѣли мѣсто въ ессенизмѣ.

Рихавиты, по сказанію пророка Іереміи, въ своей жизни строго слѣдовали предписаніямъ, заповѣданнымъ имъ ихъ родоначальникомъ Ионадавомъ, которыя состояли въ слѣдующемъ: «Ионадавъ, сынъ Рихава, отецъ нашъ, говорили они пророку, дажь намъ заповѣдь, сказавъ: не пейте вина, ни вы, ни дѣти ваши,

дять жизнь такимъ образомъ, они вводятъ ихъ въ свое общество, постоянно обитають въ палаткахъ, воздерживаются отъ вина и отъ всего, что составляетъ роскошь, и ведутъ простой образъ жизни, согласованный съ потребностями организма. Такимъ образомъ они, съ одной стороны, много заботятся о своемъ нравственномъ преуспѣяніи, а съ другой—по большей части предаются умозрѣнію, почему и называются іессеями, такъ какъ это имя обозначаетъ ихъ какъ людей ученыхъ, и вообще есть у нихъ вполне опредѣленная цѣль философіи, такъ какъ вещи никогда не противорѣчатъ своему обозначенію».

1) *Antiquit. jud.* XIII, 11. 2.

2) „Само общеніе имуществъ можетъ быть понято какъ усиленіе почти патриархальной совмѣстной жизни, замѣчающ. въ этомъ случаѣ Гильгенфельдъ, тѣмъ болѣе—общность работы и стола“.

во вѣки, и домовъ не стройте, и сѣмянъ не сѣйте, и виноградниковъ не разводите, и не имѣйте ихъ, но живите въ шатрахъ во всѣ дни жизни вашей. И мы, прибавляютъ они, послушались голоса Ионадава, отца нашего, во всемъ, что онъ завѣщалъ намъ, что-бы не пить вина во всѣ дни наши,—мы, и жены наши, и сыновья наши, и дочери наши, и что-бы не строить домовъ для жительства нашего; и у насъ нѣтъ ни виноградниковъ, ни полей, ни посѣва, а живемъ мы въ шатрахъ»¹⁾). Если мы примемъ во вниманіе, что отъ Ионадава до временъ пророка Іереміи прошло около трехсотъ лѣтъ²⁾, то по истинѣ будетъ удивительна та строгость, съ какою Рихавиты неизмѣнно въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій исполняли заповѣдь своего родоначальника, и потому вполне понятно, если пророкъ Іеремія поставилъ ихъ въ образецъ жителямъ Іерусалима³⁾). Изъ представленнаго сказанія ясно видно, насколько различались обычай Рихавитовъ отъ обычаевъ ессейскихъ. Рихавиты никогда не употребляли вина, объ ессеяхъ же ничего опредѣленнаго по этому поводу въ нашихъ источникахъ не говорится; между тѣмъ этого нужно было-бы ожидать, если-бы подобное воздержаніе составляло одну изъ основныхъ заповѣдей ессеиства. Напротивъ, изъ замѣчанія Іосифа, что они «всегда наблюдали умѣренность, и ѣли и пили только до насыщенія»⁴⁾), Люціусъ, какъ мы видѣли, заключаетъ, что они, несомнѣнно, употребляли вино. Мы не придавали-бы этому увѣренію Люціуса особенно важнаго значенія въ данномъ случаѣ, если-бы самъ Гильгенфельдъ (въ этой-же своей статьѣ) не признавалъ справедливымъ означеннаго вывода Люціуса, замѣчая съ своей стороны, что «умѣренность ессеевъ отнюдь не приводитъ къ воздержанію ихъ отъ употребленія хмѣльных напитковъ, и что совершенное воздержаніе ессеевъ отъ вина отнюдь не можетъ быть установлено съ полною достовѣрностью»⁵⁾).

Далѣе, Рихавиты, исполняя заповѣдь своего предка, жили всегда въ палаткахъ, между тѣмъ какъ ессеи жили въ до-

1) Іерем. XXXV, 6—10.

2) Ионадавъ, сынъ Рихава, по сказанію книги Царствъ [4 Цар. X, 15, 23], вмѣстѣ съ Іуземъ и пророкомъ Елисеемъ, принималъ участіе въ низверженіи царскаго дома Омри и культа Ваала [ок. 884 г. до Р. Х.], а походъ Навуходносора противъ Іудей, заставившій Рихавитовъ придти въ Іерусалимъ, былъ около 588 г. до Р. Х.

3) Іерем. XXXV, 13.

4) Bell. jud. II, 8. 5.

5) Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1882. s. 280.

махъ¹⁾). Наконецъ, что самое важное, Рихавитамъ рѣшительно было запрещено заниматься земледѣліемъ, тогда какъ у ессеевъ земледѣліе составляло именно главнѣйшее и преимущественное занятіе, такъ что Юсифъ, говоря о занятіяхъ ессеевъ, его только и называетъ²⁾. и только изъ свидѣтельства Фллона мы узнаемъ, что на ряду съ земледѣліемъ ессеевъ занимались также скотоводствомъ, пчеловодствомъ и ручными ремеслами³⁾.

Такимъ образомъ Рихавиты во всѣхъ трехъ своихъ характерныхъ чертахъ, каковыми они главнымъ образомъ только и отличались отъ остальныхъ іудеевъ, рѣшительно разнятся отъ ессеевъ, и если считать ессеевъ потомками Рихавитовъ, то необходимо нужно допустить у этихъ послѣднихъ отступленіе отъ своихъ традицій. Между тѣмъ подобный фактъ совершенно не мыслимъ: во-первыхъ, засвидѣтельствовано исторіей, что Рихавиты въ теченіе трехсотъ лѣтъ вѣрно держались своихъ древнихъ традицій, а во-вторыхъ, самъ Богъ, устами пророка Іереміи одобрялъ ихъ за то, что они «хранили всѣ заповѣди отца своего Іонадава и во всемъ поступали, какъ онъ завѣщалъ имъ; и за то, сказалъ Господь, не отнимется у Іонадава, сына Рихавова, мужъ предстоящій предъ лицомъ Моимъ во всѣ дни»⁴⁾). Поэтому нельзя допустить, что-бы Рихавиты, получивъ изъ устъ пророка столь многознаменательное увѣреніе Господа, измѣнили-бы послѣ этого своимъ принципамъ, вмѣсто того, что-бы еще ревностнѣе держаться ихъ. Къ этому нужно добавить, что означенное обѣтованіе Божіе Рихавитамъ само собою требовало отъ нихъ брачной жизни, и уже одно продолжительное существованіе Рихавитовъ говорить въ пользу того, что бракъ паходился у нихъ въ большомъ уваженіи, между тѣмъ какъ въ ессенизмѣ, въ противоположность этому, безбрачіе было однимъ изъ основныхъ принциповъ ордена, и только незначительная часть ессеевъ вступала въ бракъ. Безбрачіе ессеевъ слишкомъ противорѣчитъ обычаю Рихавитовъ для того, что-бы его можно было какъ-либо объяснить съ точки зрѣнія разсматриваемой теоріи.

Въ виду сказаннаго едва-ли можно вполне довѣрять и много полагаться на вышеприведенное свидѣтельство Нила, или по крайней мѣрѣ едва-ли можно вполне отождествлять упоминаемыхъ

1) Bell. jud. II, 8. 5.

2) „Τὸ πᾶν ποιεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμύρονι“, Antiqu. jud. XVІІІ, 1. 5.

3) Praepar. evang. VІІІ, 11; Qu. omn. prob. liber. 876, E.

4) Іерем. XXXV, 16, 18.

у **Нила** исееевъ (*ισσαίοι*) съ ессеями Филона и Иосифа, какъ ни ошутительно для слуха созвучіе этихъ именъ. Тѣмъ болѣе сомнительно такое отождествленіе, что у св. Епифанія, у котораго встрѣчается подобное-же наименованіе—«*ισσαίοι*» (въ очеркѣ 29-й ереси), оно вовсе не обозначаетъ нашихъ исееевъ (упоминаемыхъ въ очеркѣ 10-й ереси подѣ именемъ «*εσσαυροί*»), а относится къ описаннымъ Филономъ египетскимъ ерапевтамъ¹⁾.

Что касается, далѣе, ссылки Гильгенфельда на употребленное Иосифомъ выраженіе объ ессеѣ Іудѣ: «*εσσαυροί μὲν τὸ γένος*»²⁾, и въ другомъ мѣстѣ: «*ισσαίος ἦν γένος*»³⁾, то имъ обозначается просто одна только принадлежность Іуды къ ордену исееевъ или, быть можетъ, частіе—принадлежность его къ той именно вѣтви исееевъ, которая признавала бракъ. Остальныя два указація Гильгенфельда на древность секты и ея организацію еще нисколько не говорятъ въ пользу рихавитскаго происхожденія ессенизма и вообще они слишкомъ неопредѣленны, что бы на нихъ можно было что-либо основывать.



Подобно тому, какъ аскетическіе подвиги и воздержанія исееевъ привели Гильгенфельда къ той мысли, что ессенизмъ былъ только школою апокалиптиковъ, путемъ аскетизма желавшихъ приготовиться къ высшему пророческому озаренію, такъ точно жертвенныя трапезы исееевъ дали поводъ Ричлю видѣть въ ессенизмѣ попытку нѣкоторой части народа іудейскаго осуществить въ своей средѣ идею о всеобщемъ священствѣ⁴⁾.

Ричль выходитъ изъ того положенія, что ессенизмъ со всеми своими характерными особенностями, со всеми своими отличительными формами воздержанія, могъ образоваться въ іудействѣ только благодаря послѣдовательному развитію и примѣненію къ жизни какой-либо ветхозавѣтной идеи, положенной въ основаніи секты. Весь вопросъ только въ томъ, что-бы выдѣлать изъ многихъ присущихъ ессенизму характерныхъ чертъ самую существенную его черту, что-бы найти въ немъ такую основную идею, которая объясняла-бы все его особенности, легко приводила-бы къ аскетизму и вмѣстѣ съ тѣмъ

1) Творенія св. Епифанія Кипрскаго (въ русск. пер.). Т. I, стр. 65—66; 202; 207 и 208. Ср. выше, стр. 62 и слѣд.

2) Antiquit. jud. XIII, 11. 2.

3) Bell. jud. I, 3. 5.

4) Исх. XIX, 6,

вполнѣ принадлежала-бы къ кругу еврейскихъ религіозныхъ идей. Эта основная идея обнаруживается, по Ричлю, при правильномъ взглядѣ на ессеискія трапезы, которыя онъ признаетъ однимъ изъ отличительнѣйшихъ учреждений секты. Описаніе этихъ трапезъ у Іосифа¹⁾, а также свидѣтельство послѣдняго о томъ, что ессене предпочитая свои очищенія («ἀγυσαί») храмовымъ жертвамъ, приносили жертвы въ собственномъ кругу, при чемъ для «жертвеннаго возношенія» («für die Opferung»)²⁾ хлѣба и пищи избирали изъ своей среды особыхъ священниковъ,—приводятъ Ричля къ тому несомнѣнному для него заключенію, что эти ессеискія трапезы суть жертвы, состоящія изъ хлѣба и другихъ яствъ. Жертвенный актъ состоялъ, по Ричлю, въ произносимой надъ кушаньями молитвѣ, и такъ какъ ессене всякую пищу употребляли только подъ этимъ непремѣннымъ условіемъ, то, по его мнѣнію, никакъ нельзя сомнѣваться въ томъ, что всѣ ихъ трапезы были именно жертвенными трапезами. «Какъ ни странно слышать, замѣчаетъ при этомъ Ричль, о нелевитскихъ священникахъ и о жертвахъ внѣ храма, но все-же практика ессеевъ основывается на чисто еврейской идеѣ и широко распространенномъ обычаѣ. Именно, пророческая идея, что молитва есть устная жертва («das Opfer der Lippen»), и обыкновеніе іудеевъ также и внѣ Іерусалима наблюдать часы ежедневной молитвы параллельно съ жертвами въ храмѣ—являются основаніемъ ессеискій жертвенной практики».

Но какъ пришли ессене къ тому, что изъ указанной идеи стали дѣлать такое исключительное примѣненіе ко всѣмъ своимъ трапезамъ?—спрашиваетъ Ричль. Что-бы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно, говоритъ онъ, обратить вниманіе на поведеніе и нѣкоторыя особенныя черты участвующихъ въ этихъ трапезахъ. Участники ессеискій трапезъ стояли въ совершенно иномъ отношеніи къ своимъ священникамъ, чѣмъ какое занимали обыкновенные мірскіе іудеи («die jüdischen Laien») по отношенію къ Ааронову

1) Bell. jud. II, 8. 5.

2) Такъ переводитъ Ричль слова Іосифа: «ἡερωτοῦσθαι ἱερεις τε διὰ ποιησῶν σίτου τε καὶ βρωμάτων» (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.) при первоначальномъ изложеніи своей теории въ „Theolog. Jahrb.“ за 1855 г. 3 Heft; но при вторичномъ изложеніи ея въ „Die Entstehung d. altkat. Kirche“ (Bonn. 1857 г.) онъ соглашается, что выраженіе „διὰ ποιησῶν σίτου“... можетъ означать только приготовленіе пищи, и потому уже переводитъ его посредствомъ: „für die Bereitung“. S. 181.

священству. Изъ разсказа Юсифа слѣдуетъ, что 1, ессен при вступле-
ніи своемъ въ орденъ клятвенно обязывались никогда болѣе не упо-
треблять другой, какъ только посвященной Богу пищи¹⁾; 2, всѣ
участники трапезъ предварительно обязаны были совершать омовенія,
омывая именно все свое тѣло и 3, во время трапезъ ессен
надѣвали бѣлую льняную одежду²⁾.

Эти три черты, замѣчаетъ Ричль, представляютъ поразительную
аналогію съ чертами, характеризующими левитскихъ священниковъ:
эти послѣдніе также питаются исключительно только посвященными
Богу дарами, состоятъ-ли они изъ жертвенныхъ остатковъ, или
изъ начатковъ, первыхъ плодовъ, десятинъ и пр.; они также по
предписанію закона³⁾ должны были предъ всякимъ богослужені-
емъ омыwać руки и ноги; наконецъ, они также носили бѣлую
льняную одежду⁴⁾. Во всемъ этомъ Ричль видитъ несомнѣнное
свидѣтельство того, что въ основаніи ессенизма лежитъ именно
ветхозавѣтная идея всеобщаго священства, что ессени хотѣли осу-
ществить въ своей средѣ то царство священниковъ, которое было
предназначено для всего Израиля⁵⁾, но которое однако не полу-
чило своего развитія, такъ какъ было оттѣснено возвышеніемъ
Левина колѣна и рода Аарона.

Съ этой точки зрѣнія, составляющей основную мысль его
теоріи, Ричль пытается объяснить всѣ особенности ессенизма.
Выходя изъ того предположенія, что ессени, задавшись мыслью
представить изъ себя общество священниковъ, «старались усвоить
себѣ идею священства *въ тѣхъ именно формахъ, какія*

1) У Юсифа собственно нѣтъ такихъ словъ; онъ дѣлаетъ [въ Bell. jud. II, 8.]
лишь то замѣчаніе, что исключенные изъ общества ессени должны были испыты-
вать трагедию, такъ какъ они не смѣли вкушать кушаній, приготовленныхъ виѣ
ихъ ордена; но съ точки зрѣнія Ричля, согласно которой каждая ессейская
трапеза была именно жертвой, дѣйствительно выходитъ, будто ессени могли упо-
треблять только посвященную Богу, жертвенную пищу.

2) Юсифъ объ этомъ прямо не говоритъ, хотя и замѣчаетъ, что ессени
послѣ трапезъ, прежде чѣмъ отправиться на работу, перемѣняли свои одежды.
Отсюда Ричль заключаетъ, что ессейскія одежды, употребляемыя при трапе-
захъ, были именно льняныя, такъ какъ онѣ должны были чѣмъ-нибудь, если
не по цвѣту [ибо ессени всегда носили бѣлыя одежды], то по матеріи, отличать-
ся отъ ихъ обычныхъ шерстяныхъ одеждъ [Praepar. evang. VIII, 11]. Под-
твержденіе своего предположенія Ричль видитъ также и въ томъ, что новіици
получали для омовеній именно льняной передникъ.

3) Исх. XXX, 17—20.

4) Лев. VI, 10.

5) Исх. XIX, 6.

были предписаны левитскому священству»¹⁾), Ричль считает вполне естественнымъ въ ессенизмъ требованіе того, что-бы каждый изъ членовъ секты осуществлялъ въ своей жизни предписанную священникамъ левитскую чистоту. Но ессеи не удовольствовались и этимъ, а съ самою крайнею строгостью хотѣли примѣнять къ себѣ требованія касательно левитской чистоты; отсюда объясняется ихъ строгая аскетическая практика, сказавшаяся въ воздержаніи ессеевъ отъ брака, отъ употребленія мяса и вина, и отъ помазанія масломъ. «Хотя, замѣчаетъ Ричль, не существуетъ никакого такого закона, который-бы требовалъ, что-бы священники въ теченіе своего служенія при храмѣ воздерживались, между прочимъ, и отъ супружескаго сношенія (такъ какъ законъ Лев. XV, 18, понятый въ своемъ истинномъ смыслѣ, не объявляетъ такого оскверняющимъ), но во всякомъ случаѣ у іудеевъ, вслѣдствіе неправильнаго толкованія мѣста—Исх. XIX. 15, издавна было распространено убѣжденіе, что всякое половое сношеніе оскверняетъ человѣка²⁾). Поэтому-то, продолжаетъ онъ, одна часть ессеевъ, желавшая наблюдать всегда священническую чистоту, развила традиціонное недоразумѣніе о нечистотѣ супружескаго сожитія до крайняго вывода, до воздержанія отъ брака; между тѣмъ другая часть ихъ, правильно понимавшая законъ—въ томъ именно смыслѣ, что въ брачной жизни самой по себѣ нѣтъ ничего нечистаго—не отказывалась отъ брака». Предполагаемое Ричлемъ есейское воздержаніе отъ вина имѣетъ, по его мнѣнію, связь съ запрещеніемъ левитскимъ священникамъ употреблять вино во время ихъ служенія въ храмѣ³⁾: такъ какъ ессеи всегда отправляли священническія функціи, то они отказались отъ употребленія вина вообще.

Въ объясненіе воздержанія ессеевъ отъ употребленія мяса Ричль указываетъ на то обстоятельство, что они не приносили въ жертву животныхъ, а такъ какъ они не хотѣли-де употреблять никакой другой пищи, кромѣ жертвенной, то отсюда съ необходимостью слѣдовало, что они должны были отказаться отъ мясной пищи вообще. Такое объясненіе, естественно, вызываетъ недоумѣніе относительно того, почему ессеи, считая себя священниками и вслѣдствіе этого признавая дозволителнымъ для себя приношеніе безкровныхъ жертвъ, тѣмъ не менѣе должны

1) Ричль. Theolog. Jahrbücher. 1855. s. 327.

2) 1 Цар. XXI, 5; 2 Цар. XI, 14; Иосифъ Флавій. Contra Apion. II, 24.

3) Лев. X, 9.

были воздерживаться отъ жертвъ кровавыхъ? Ричль выясняетъ это недоумѣніе слѣдующимъ образомъ: становясь на точку зрѣнія Іосифа, онъ прежде всего устанавливаетъ тотъ фактъ, что ессей уклонялись отъ находящагося въ рукахъ левитскаго священства храмоваго культа именно потому, что свой собственный священническій культъ, состоящій въ очищеніяхъ и жертвахъ, считали болѣе достаточнымъ и лучшимъ. Если ессей думали, говорить онъ, что они въ качествѣ священниковъ могли сами приносить жертвы, то они не имѣли уже болѣе потребности обращаться къ посредству левитскихъ священниковъ, вслѣдствіе чего и были отлучены отъ общаго святилища. Однако, продолжаетъ Ричль, хотя ессей и предпочитали свои собственные очищенія и жертвы, хотя и считали себя въ правѣ самимъ совершать жертвы внѣ храма іерусалимскаго, тѣмъ не менѣе они не могли все-же приносить въ жертву животныхъ... Почему-же?—спрашивается. Потому, отвѣчаетъ Ричль, что они въ этомъ случаѣ строго соблюдали законъ¹⁾, который вообще запрещалъ закланіе животныхъ внѣ одного, специально назначеннаго для этого, священнаго мѣста. Если-же ессей, говоритъ далѣе Ричль, и приносили у себя дома другія безкровныя жертвы, то они въ этомъ случаѣ не поступали-де противъ тѣхъ правилъ, въ которыхъ говорится о привилегіи одного культоваго мѣста, ибо въ XVII-ой главѣ книги Левитъ исключается и клятвенно запрещается приношеніе въ какомъ-либо другомъ мѣстѣ однѣхъ только кровавыхъ жертвъ, чего ессей и не дѣлали. Съ другой стороны, храмъ является привилегированнымъ мѣстомъ только для приношенія даровъ Іеговъ огнемъ («durch Feuer»); ессей однако не сожигаютъ своихъ жертвъ, такъ какъ жертвенный актъ состоитъ у нихъ только именно въ произнесеніи надъ дарами священнической молитвы («die Essener jedoch opfern auch nicht durch Feuer, sondern durch Gebet»). Такъ какъ законъ совершенно не говоритъ объ этомъ различіи, то ессей могли думать, что этимъ законъ не нарушается.

Итакъ, по Ричлю; вполне попятно, почему у ессеевъ имѣло мѣсто воздержаніе отъ употребленія мяса, въ чемъ сказалось уже определенное отреченіе отъ атрибута левитскаго священства. Ессей хотѣли-де употреблять только жертвенную пищу, но такъ какъ въ то-же время они признавали, что кровавыя жертвы могли быть совершаемы только въ храмѣ, то потому, воздерживаясь отъ

1) Лев. XVII, 3. 6.

кровавыхъ жертвъ, они по необходимости должны были воздерживаться также и отъ употребленія мяса вообще.

Наконецъ, совершенно оригинально, съ своей точки зрѣнія, объясняетъ Ричль воздержаніе ессеевъ отъ помазанія елеемъ. Ессей, говоритъ онъ, избѣгали помазанія не потому только, что видѣли, быть можетъ, въ елеѣ только предметъ роскоши, но главнымъ образомъ—потому, что оно, казалось имъ, вовсе не подходитъ къ ихъ священническому характеру. Это воздержаніе ессеевъ можетъ быть понимаемо только какъ намѣренное отличіе и противоположеніе себя левитскому священству, которое получало преемство именно чрезъ помазаніе¹⁾. Можно думать, что ессей въ воздержаніи отъ елея желали выразить ту мысль, что они не нуждались для священства ни въ какомъ освященіи. Они желали быть священниками только лишь вслѣдствіе своего израильскаго происхожденія и вслѣдствіе своей, воспитанной въ аскетизмъ, воли, и потому они остерегались даже подать какой-либо малѣйшій поводъ къ тому предположенію, яко-бы они нуждались въ томъ средствѣ, какимъ были посвящаемы въ священство потомки Аарона. Изъ этого-же принципа, что ессей именно желали осуществить въ своей средѣ идею всеобщаго священства, Ричль объясняетъ также и выдающіяся социальныя особенности секты: отверженіе рабства, которое священнику не подобаетъ;—общеніе имуществъ, которое также и совпѣ должно доказывать внутреннее равенство членовъ ордена;—отверженіе клятвы, въ которой священникъ не имѣеть нужды для удостовѣренія своихъ словъ, такъ какъ онъ постоянно близокъ къ Богу, и потому каждый ессей отрекался-бы отъ этого преимущества, если-бы для подкрѣпленія своихъ словъ сталъ пользоваться еще особеннымъ призываніемъ Бога во свидѣтеліи.

Въ заключеніе Ричль пытается объяснить съ точки зрѣнія своей теоріи также и тѣ особенности, въ которыхъ защитники иноземнаго происхожденія эссенизма видятъ самые ясные слѣды языческаго вліянія. Къ таковымъ, по Ричлю, относятся: такъ называемый солнечный культъ ессеевъ, ихъ ученіе о душѣ и приписываемыя имъ философскія тенденціи. Но то, что обыкновенно выдается за пифагорейскій солнечный культъ, говоритъ Ричль, есть только, согласно общему принципу секты, обращенная въ молитву ежедневная утренняя и вечерняя жертва храма, такъ

а) Исх. XXIX, 7. 21. Лев. VIII, 12. 30; X, 7 и др.

какъ, очевидно, здѣсь идетъ дѣло не о молитвѣ къ солнцу, но только объ опредѣленіи времени для молитвы. «Мы нисколько не можемъ сомнѣваться въ томъ, прибавляетъ Ричль, что формулированныя ессеискія молитвы соотвѣтствуютъ ежедневной утренней и вечерней жертвѣ въ храмѣ¹⁾», согласно указанному положенію, что молитва есть суррогатъ жертвы». А что касается обычаевъ ессеевъ при отправленіи естественныхъ потребностей, то Ричль объясняетъ ихъ мѣстомъ закона во Второз. XXIII, 12—14, замѣчая еще при этомъ, что они самымъ рѣшительнымъ образомъ сомнѣваются, что-бы объясненіе Иосифа («не оскорблять лучей Божіихъ») выражало собственное воззрѣніе самихъ ессеевъ.

Далѣе, тѣ выраженія, въ какихъ Филонъ рассказываетъ о философскихъ стремленіяхъ ессеевъ, исключаютъ, по мнѣнію Ричля, существованіе у нихъ подлинной философіи, такъ какъ самъ Филонъ изображаетъ ессеевъ какъ практиковъ, которые, не занимаясь логикой и физикой, упражнялись только въ этическихъ вопросахъ.—и въ этомъ послѣднемъ отношеніи ихъ занятія не имѣли философскаго характера, но всецѣло покоились на священномъ писаніи, подобно тому, какъ это было и у прочихъ іудейскихъ партій. Ричль отрицаетъ даже присутствіе у ессеевъ аллегорическаго толкованія св. писанія, такъ какъ, говоритъ онъ, то мѣсто Филона, на которое обыкновенно ссылаются въ этомъ случаѣ²⁾, доказываетъ совершенно противное³⁾. Наконецъ, приписываемый Иосифомъ ессеямъ взглядъ на взаимное отношеніе души и тѣла вовсе не удовлетворяетъ, по мнѣнію Ричля, дѣйствительнаго существованія у нихъ дуалистически понимаемой схемы духа и матеріи, такъ какъ данная формулировка этого ессейскаго ученія всецѣло должна быть поставлена на счетъ философски мыслящаго повѣствователя, старающагося всюду придавать іудейскимъ представленіямъ греческій колоритъ. Единственный законный выводъ, какой можно сдѣлать изъ словъ Иосифа—это, по мнѣнію Ричля, тотъ, что ессеи смотрѣли на земную жизнь, какъ на рабство, изъ чего далеко еще нельзя заключать, что ессеямъ былъ присущъ метафизическій дуализмъ. Итакъ, заключаетъ Ричль, у

1) Исх. XXIX, 39.

2) Quod omn. prob. lib. 877, C.

3) Ричль, впрочемъ, послѣ измѣнилъ это мнѣніе и призналъ существованіе у ессеевъ аллегорическаго толкованія фактомъ несомнѣннымъ. См. Die Entstehung der altkath. Kirche, s. 197—198.

палестинскихъ ессеевъ, не смотря на аскетическое направленіе ихъ жизни, нельзя открыть никакихъ вѣрныхъ признаковъ дуалистически-философскаго развитія, и все это, очевидно, также служить въ подтвержденіе того, что ессенизмъ, несомнѣнно, вышелъ изъ основъ истиннаго іудейства и вовсе не обязанъ своимъ происхожденіемъ смѣшенію языческихъ и іудейскихъ элементовъ¹⁾).

Какъ ни остроумна теорія Ричля, старавшагося вывести всѣ особенности ессенизма изъ развитія одной, лежащей въ его основѣ идеи, именно идеи всеобщаго священства, тѣмъ не менѣе она можетъ быть пригодна только для объясненія нѣкоторыхъ отдѣльныхъ чертъ въ ессенизмѣ, въ цѣломъ-же своемъ видѣ, какъ она формулирована у Ричля, она не можетъ быть принята въ виду присущихъ ей довольно значительныхъ недостатковъ. Безспорно, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ связь ессенизма съ ветхозавѣтнымъ священствомъ сказывается слишкомъ замѣтно для того, что-бы можно было рѣшительно ее отрицать, но, не смотря на это, едва-ли можетъ быть принята уже самая основная мысль теоріи Ричля, именно та мысль, что ессенизмъ вызванъ былъ стремленіемъ нѣкоторой части іудеевъ отнять прерогативы священства у рода Ааронова и колѣна Левіица и представить въ своемъ лицѣ общество или «царство священниковъ», воспользовавшись для этого тѣми самыми формами, какія были предписаны левитскому священству. «Все то, что мы знаемъ объ ессеяхъ, повторимъ мы справедливое замѣчаніе Целлера, указываетъ скорѣе на то, что не святость священника, но святость аскета была той точкой зрѣнія, изъ которой вышелъ ихъ особый образъ жизни. т. е. у ессеевъ имѣлось въ виду не то, что-бы по отношенію къ другимъ приобрести для себя положеніе священниковъ—посредниковъ между Богомъ и народомъ, но задачей ихъ было то, что-бы самимъ по себѣ стать въ правильное отношеніе къ Богу. Если-бы ессени хотѣли быть обществомъ священниковъ, то они преимущественно должны были-бы домогаться того, что-бы создать такое общество, которое признавало-бы ихъ за священниковъ; они должны были-бы искать вліянія на народъ, должны были-бы захватить въ свои руки руководство его религіозными дѣлами, а вмѣсто всего этого мы видимъ однако, что ессени предаются уединенной жизни и заключаются въ пустыню»²⁾. Самъ Ричль

¹⁾ Ричль. Ueber die Essener въ Theol. Jahrb. 1855. Heft 3, s. 315—341.

²⁾ Целлеръ. Die Philos. der Griechen. Bd. III, Abth. II, s. 312.

вынужденъ согласиться, что «есеевъ воодушевляло не реформаторское стремленіе пересоздать цѣлое («eine Trieb für das Ganze»), а только лишь сепаратистическая забота о самихъ себѣ»¹⁾; если такъ, то это уже нисколько не согласуется съ тѣми основными тенденціями, какія, по мысли Ричля, вызвали возникновеніе ессеизма и какія должны были сдѣлаться его руководственными принципами. Правда, Ричль пытается объяснить этотъ сепаратизмъ есеевъ ихъ своеобразнымъ отношеніемъ къ левитскому культу въ Іерусалимѣ, но едва-ли его объясненіе можно признать удачнымъ. Ессей, говорить онъ, уклонились отъ храмоваго культа, находящагося въ вѣдѣніи левитскаго священства, такъ какъ они считали болѣе достаточнымъ и лучшимъ свой культъ; и такъ какъ, далѣе, продолжаетъ онъ, они хотѣли употреблять только жертвенную пищу, а кровавыя жертвы могли быть приносимы только въ храмъ, то они по необходимости отказались также и отъ употребленія мяса²⁾. Нужно однако замѣтить, что слова Юсіфа, на которыя ссылается Ричль, именно, что «есей не приносятъ жертвъ ради предпочтенія своихъ очищеній»³⁾, еще ничего не доказываютъ, такъ какъ въ томъ-то и весь вопросъ, почему именно ессей давали предпочтеніе своимъ собственнымъ богослужбнымъ дѣйствіямъ, своимъ общественнымъ трапезамъ, предъ жертвами храма, который они, по мысли Ричля, продолжали все же считать національнымъ святилищемъ и истиннымъ религіознымъ центромъ. Но вопросъ этотъ остается у Ричля безъ всякаго рѣшенія.

Далѣе, хотя ессей дѣйствительно, быть можетъ, смотрѣли на свои трапезы, какъ на жертвенныя, но несправедливо заключаетъ отсюда Ричль, что они ради своего священническаго характера хотѣли употреблять только жертвенную пищу. Во-первыхъ, нечего и говорить о томъ, что левитскіе священники вовсе не ограничивались исключительно только жертвенной, или посвященной Богу, пищей, какъ представляетъ это дѣло Ричль, такъ какъ подобнаго предписанія не содержится въ законѣ; а во-вторыхъ, совершенно неправильно Ричль ссылается въ этомъ случаѣ на Bell. jud. II, 8. 8⁴⁾. Изъ этого мѣста ясно слѣдуетъ, что для есеевъ «клятвою и обычаемъ» была запрещена вовсе не жертвенная

1) Ричль. Ibid. с. 335.

2) Ibid. с. 331.

3) „Διαφορότητα ἀγνείων, ἀς νομίζουσιν—Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

4) Ibid. с. 325.

пища, но только нечистая¹⁾, такъ какъ тѣ травы (т. е. вѣрнѣе— корни и плоды), которыми исключенные изъ общества ессеи только и могли поддерживать свою жизнь, нисколько не были, конечно, жертвенной, или посвященной Богу, пищей. А если-бы ессеи дѣйствительно имѣли этотъ принципъ, т. е. желали-бы употреблять только жертвенную пищу и хотѣли-бы при этомъ такъ строго слѣдовать предписаніямъ закона Моисеева о жертвахъ, то они должны были-бы точно также воздерживаться и отъ всякой другой пищи, какъ и отъ мяса, потому что по закону безкровныя жертвы, вопреки мнѣнію Ричля, такъ-же не могли быть приносимы внѣ храма, какъ и кровавыя. Хотя въ XVII главѣ книги Левитъ, гдѣ рѣшительно воспрещается совершеніе жертвъ внѣ скинии собранія, дѣйствительно, не говорится въ частности касательно безкровныхъ жертвъ, но это и по отношенію къ нимъ подразумѣвается само собою, такъ какъ здѣсь высказывается общій законъ о томъ, что жертвы должны быть приносимы исключительно только въ храмъ, и нигдѣ въ другомъ мѣстѣ жертвоприношеніе не дозволялось²⁾. Эта мысль подтверждается тѣми мѣстами закона, въ которыхъ излагаются предписанія о принесеніи также и хлѣбныхъ жертвъ къ сынамъ Аарона для сожженія ихъ на жертвенникѣ. Такъ, напр., въ Лев. II, 1—2 говорится: «если какая душа хочетъ принести Господу жертву приношенія хлѣбнаго.... пусть принесетъ ее къ сынамъ Аароновымъ, священникамъ,—и возьметъ полную горсть муки съ елеемъ, и со всѣмъ ливаномъ, и сожжетъ сіе священникъ въ память на жертвенникѣ; это—жертва, благоуханіе пріятное Господу». Подобныя-же слова: «и сожжетъ священникъ на жертвенникѣ» повторяются также и касательно приношенія хлѣбнаго изъ горшка³⁾; равнымъ образомъ и относительно приношенія хлѣбнаго изъ первыхъ плодовъ замѣчается: «и сожжетъ священникъ въ память часть зерель и елей со всѣмъ ливаномъ»⁴⁾. Всѣ эти мѣста поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія, что и безкровныя жертвы по закону также должны были приноситься только въ храмъ и что о выключеніи ихъ изъ общаго постановленія не можетъ быть и рѣчи. Если при этомъ Ричль дѣлаетъ оговорку, что законъ не говоритъ о запрещеніи прино-

¹⁾ Собственно, по Иосифу, запрещалась пища, приготовленная не ессеями; слѣдовательно—та, въ чистотѣ которой есеей не могъ быть увѣренъ.

²⁾ Къ ѿлв. Руков. къ библ. археологій [въ русск. перев.]. Т. I, стр. 256.

³⁾ Лев. II, 9.

⁴⁾ Ibid. стихъ 16.

сить жертвы внѣ храма посредствомъ молитвы («durch Gebet»), а запрещаетъ только приношеніе жертвъ посредствомъ огня («durch Feuer»), то это только софистическая уловка со стороны Ричля, такъ какъ законъ вовсе не зналъ такихъ жертвъ, а потому въ немъ не могло быть и рѣчи о чемъ-либо подобномъ. Съ другой стороны, если ессеи, по мысли Ричля, всякую другую (за исключеніемъ мясной) пищу считали за жертвенную, какъ скоро она была освящена молитвою, то не видно, почему это не могло имѣть мѣста также и по отношенію къ мясной пищѣ.

Далѣе, воздержаніе ессеевъ отъ помазанія масломъ Ричль думаетъ объяснить желаніемъ ессеевъ противопоставить себя левитскому священству, которое получало преемство чрезъ помазаніе. Ричль самъ не можетъ скрыть трудности пониманія этого пункта¹⁾; и дѣйствительно, въ его объясненіи нельзя не видѣть натяжки, такъ какъ ессеи не отвергали только лишь помазанія своихъ выборныхъ священниковъ, какъ чего-то не подобающаго имъ или же совершенно излишняго для нихъ, но всѣ они въ высшей степени гнушались елеемъ, какъ веществомъ, даже капля котораго, случайно коснувшаяся тѣла, оскверняетъ ессея²⁾. Но было-ли бы это возможно, если-бы ессеи дѣйствительно хотѣли организовать общество священниковъ именно въ подражаніе левитскому священству, для котораго помазаніе имѣло столь высокое значеніе, какъ знакъ божественнаго освященія? «Ессеи, говоритъ Ричль, старались усвоить себѣ идею священства въ тѣхъ именно формахъ, какія были предписаны для левитскаго священства»³⁾, но въ такомъ случаѣ нужно-бы заключать, что ессеи должны были-бы скорѣе счесть помазаніе необходимымъ актомъ для себя и, не дѣлавъ его исключительною принадлежностью лишь нѣкоторыхъ лицъ, распространить его на все свое общество. Если ессеи сдѣлали это по отношенію къ другимъ атрибутамъ левитскаго священства, распространивъ на всѣхъ членовъ своего ордена, напр., носеніе бѣлой одежды, омовенія, воздержаніе отъ вина и пр., то подобное, естественно, должно было-бы имѣть мѣсто и въ настоящемъ случаѣ—по отношенію къ помазанію елеемъ.

Что касается безбрачія ессеевъ, то хотя основаніе для отверженія брака въ этой сектѣ, быть можетъ, и вѣрно указано

¹⁾ „Этотъ пунктъ въ обычаѣ ессеевъ, говоритъ онъ, конечно, труднѣе всего понимается“. Ibid. s. 332.

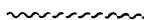
²⁾ „Κηλίδα ἀπολαμπάνουσι τὸ ἔλαιον, καὶ ἐὰν ἀλιφῆ τις ἄκων, σμύχεται τὸ σῶμα“. Bell. jud. II. 8. 3.

³⁾ Ричль. Theolog. Jahrbücher. s. 327.

Ричлемъ, но во всякомъ случаѣ приведенное имъ объясненіе не подходитъ вполнѣ къ высказанному имъ взгляду на ессенизмъ. По собственному предположенію Ричля, священство ессеевъ должно было быть точной копіей священства левитскаго, которому они подражали во всѣхъ своихъ учрежденіяхъ, но это послѣднее, левитское священство основывалось на происхожденіи отъ Аарона. слѣдовательно, на бракѣ. Отсюда, если-бы дѣйствительно ессени желали быть истинными іудейскими священниками, то они едва ли бы отвергли бракъ, бывший главнымъ условіемъ израильскаго священства.

Итакъ, если и согласиться съ тѣмъ, что общественныя таинства ессеевъ имѣли священный и жертвенный характеръ, что признаютъ почти всѣ изслѣдователи ессенизма, то отсюда далеко еще нельзя выводить заключенія, что ессеи хотѣли именно осуществить въ своей средѣ царство священниковъ, позаимствовавъ для этого формы и атрибуты левитскаго священства, и что въ этихъ-то цѣляхъ они и отдѣлились отъ общей религіозной жизни. Какъ далеки были ессеи отъ мысли о всеобщемъ, подобающемъ каждому члену ихъ ордена, священствѣ,—видно изъ того, что они для приготовленія своихъ кушаній и произнесенія надъ ними молитвъ (безъ чего пища не могла быть и употребляема) избирали особыхъ священниковъ¹⁾. Поэтому, если и нельзя отрицать того, что идея священнической святости, на ряду съ другими факторами, могла имѣть нѣкоторое вліяніе на образованіе ессеискихъ обычаевъ и особенностей, то все-же ессенизмъ, какъ цѣлое, не можетъ быть выведенъ изъ подражанія институту, съ которымъ онъ въ нѣкихъ отношеніяхъ стоитъ въ столь рѣзкомъ противорѣчій.

Наконецъ, важный недостатокъ теоріи Ричля составляетъ также и то, что онъ, обративъ главное вниманіе на выясненіе сущности ессенизма съ избранной имъ точки зрѣнія, не далъ себѣ труда указать тѣ факторы въ жизни палестинскаго іудейства, которые были-бы способны вызвать въ нѣкоторой части іудейскаго народа стремленіе къ осуществленію идеи священства. вслѣдствіе чего у него не только не уясняется самое зарожденіе ессеиской секты, но и вообще весь ессенизмъ представляется въ исторіи іудеевъ какимъ-то «*deus ex machina*», такъ какъ существованіе его рѣшительно ничѣмъ не мотивируется.



1) Antiqu. jud. XVІІІ, 1. 5.

Въ послѣднее время (въ 1881 г.) явилась въ свѣтъ специальная монографія объ эссенизмѣ нѣмецкаго ученаго Люциуса¹⁾, въ которой авторъ, заявляя, что «критика имѣетъ право стремиться къ рѣшенію эссеической проблемы на чисто іудейской почвѣ, нисколько не нуждаясь въ привлеченіи какихъ-бы то ни было чуждыхъ вліяній»²⁾, предлагаетъ свою довольно замѣчательную и оригинальную теорію о происхожденіи эссенизма³⁾.

Подобно многимъ другимъ ученымъ, желавшимъ вывести эссенизмъ изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни гамого іудейскаго народа, также и Люциусъ поставляетъ эссеевъ въ непосредственную связь съ аспеями, но самое превращеніе этихъ послѣднихъ въ эссеевъ онъ объясняетъ совершенно своеобразно, въ чемъ именно и состоитъ вся оригинальность его теоріи. Главное вниманіе свое Люциусъ обратилъ на тотъ именно пунктъ въ эссенизмѣ, который, можно сказать, обыкновенно служилъ камнемъ преткновенія для всѣхъ его предшественниковъ, не поддаваясь достаточно удовлетворительному объясненію, — именно на отрицательное отношеніе эссеевъ къ храмовому культу, и сдѣлалъ его исходнымъ пунктомъ своей теоріи, представивъ попытку вывести отсюда всѣ выдающіяся особенности эссенизма.

Разсказавши, согласно свидѣтельствамъ древнѣйшихъ источниковъ, объ обычаяхъ, учрежденіяхъ и воззрѣніяхъ эссеевъ, Люциусъ прежде всего устанавливаетъ тотъ фактъ, что «эссеи составляли секту въ собственномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ они порвали всякую связь съ іудейскимъ жертвеннымъ и храмовымъ культомъ и іудейскимъ священствомъ». Это-же послѣднее съ несомнѣнностью слѣдуетъ изъ того, что эссеи имѣли свои особыя очищенія («ἀγνισαί») и священныя трапезы, заступающія у нихъ мѣсто храмовыхъ жертвъ, что они избирали изъ своей среды собственныхъ, не левитскаго происхожденія, священниковъ, и что они, наконецъ, при молитвѣ обращались лицомъ не къ Іерусалиму,

1) Люциусъ. Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum. (Strassburg, 1881), s. 1—131.

2) Der Essenismus. s. 64.

3) Не входя въ разборъ и даже ни однимъ словомъ не касаясь теорій, доказывающихъ иноземное происхожденіе эссенизма, Люциусъ довольствуется только положительнымъ выясненіемъ и опредѣленіемъ тѣхъ факторовъ іудейской исторіи, которые, по его мнѣнію, послужили причиною возникновенія эссеической секты.

городу святаго храма, но на востокъ. Изъ всего этого, говорить Люціусъ, видно, что въ ессенизмѣ существовало болѣе, чѣмъ простое пренебреженіе храмовыми жертвами, а напротивъ, скорѣе—рѣшительный разрывъ со всѣмъ іерусалимскимъ храмовымъ культомъ («mit dem gesammten jerusalemischen Tempelwesen»¹⁾). Эта особенность, по мнѣнію Люціуса, составляетъ самую главную и существенную черту ессенизма,—составляетъ его основной принципъ, который опредѣлилъ собою все дальнѣйшее развитіе этой секты. Поэтому, пытаясь выяснитъ причины возникновенія ессенизма, Люціусъ все свое вниманіе сосредоточилъ на уясненіи причинъ этого присущаго ессенизму разрыва съ религіозными традиціями іудейства, а главнымъ образомъ—съ жертвеннымъ и храмовымъ культомъ, и на опредѣленіи того момента въ исторіи іудейства, когда этотъ разрывъ естественно всего могъ произойти. Въ этихъ цѣляхъ и принимая во вниманіе свидѣтельство Іосифа о существованіи ессенизма, какъ особой секты, уже около середины втораго дохристіанскаго вѣка²⁾, Люціусъ останавливается на характеристикѣ религіозно-правственнаго состоянія іудейства въ послѣдніе вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ.

Въ послѣдствіиномъ іудействѣ до Маккавейскаго возстанія, говоритъ онъ, верховную власть составляли первосвященники и «патриціи левитской касты», т. е. садокиты вообще; въ ихъ рукахъ сосредоточивались всѣ права, на которыя не высказывалось претензій со стороны языческихъ правителей. Это политически-властное положеніе садокитовъ, вызывавшее ихъ къ постояннымъ сношеніямъ съ языческими правителями и чужими краями, имѣло своимъ необходимымъ слѣдствіемъ то, что они въ значительной мѣрѣ подверглись чуждымъ разлагающимъ вліяніямъ язычества, столь ненавистнаго для всѣхъ истинныхъ ревнителей закона, и въ концѣ концовъ дошли до того, что стали съ небреженіемъ и даже отрицательно относиться къ тому строго закон-

1) Люціусъ. Der Essenismus. s. 73—74; ср. s. 53—55. Если ессей, по свидѣтельству Іосифа (Antiqu. jud. XVIII, 1. 5), и посылали въ храмъ іерусалимскій приношенія (ἀναθήματα), то это, по мнѣнію Люціуса, нисколько не говоритъ противъ сдѣланнаго имъ вывода, такъ какъ подъ этими „ἀναθήματα“, говоритъ онъ, Іосифъ вполне могъ разумѣть храмовую подать, а быть можетъ также и десятины (ср. Antiqu. jud. XVIII, 9. 1: „τό τε δίδραχμον... καί ὅποσα ἄλλα ἀναθήματα). Der Essenismus, s. 101.

2) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

ному направленію, которое со времени Эздры всегда энергично было проповѣдуемо въ іудействѣ. Кромѣ этихъ пагубныхъ вліяній изычества вредно дѣйствовали на нравственность садокитскихъ первосвященниковъ также и тѣ богатые доходы ихъ, которые съ своей стороны тоже должны были способствовать развитію у нихъ суетности и властолюбія. Противъ эгонистическихъ, нечестивыхъ и антинациональныхъ стремленій патриціанскихъ родовъ еще до сирійскихъ войнъ, по мнѣнію Люціуса, несомнѣнно должна была зарождаться въ народѣ нѣкоторая оппозиція, и это тѣмъ вѣроятнѣе, если принять во вниманіе, какіе глубокіе корни пустило въ нѣдрахъ іудейства направленіе, вызванное къ жизни Эздрой и потомъ распространяемое и вѣрно сохраняемое книжниками,—и съ другой стороны, какъ велико было число такихъ «ревнителей закона», которые во время религіозныхъ притѣсненій скорѣе готовы были перенести различные роды мученій, чѣмъ нарушить хотя-бы только одну заповѣдь закона,—которые охотнѣе позволяли себѣ умершвлять цѣлыми толпами, чѣмъ рѣшиться на оскверненіе субботы поднятіемъ оружія. Такіе строгіе блюстители закона, благочестивые мужи, замѣчаетъ Люціусъ, могли подчиняться іерусалимскому священству только по неволѣ (*widerstrebend*) и единственно потому, что это имъ вмѣнялъ въ обязанность законъ, но тѣмъ не менѣе они видѣли въ этомъ священствѣ опаснѣйшаго врага для іудейской религіи, что вполнѣ впоследствии и оправдалось.

Когда съ воцареніемъ Антиоха IV Епифана эллинистическое направленіе въ особенности усилилось въ Іерусалимѣ, то оно нашло себѣ тамъ наиболѣе приверженцевъ именно въ высшихъ слояхъ общества и въ кастѣ патриціевъ священническаго сословія, на что имѣются прямыя свидѣтельства въ обѣихъ Маккавейскихъ книгахъ¹⁾). Хотя при первоначальномъ обнаруженіи религіозной войны само первосвященство имѣло достойнаго представителя въ лицѣ Оніи III, названнаго Праведнымъ, однако это было только исключительнымъ случаемъ, и уже въ средѣ его приближенныхъ, даже въ его собственномъ семействѣ, находились рѣшительные приверженцы эллинскаго направленія. Къ таковымъ принадлежалъ братъ самого Оніи—Іасонъ, благодаря проискамъ котораго Онія былъ лишенъ первосвященническаго достоинства, а самъ онъ, незаконно сдѣлавшись первосвященникомъ,

1) 1 Макк. V, 42; XI, 13, 15. 2 Макк. IV, 11—17.

сталъ во главѣ партіи эллинистовъ и дѣятельно способствовалъ распространенію греческихъ обычаевъ въ Іерусалимѣ¹⁾, что, естественно, должно было вызывать глубокое негодованіе въ сердцахъ всѣхъ истинно преданныхъ закону. Въ такомъ-же антинаціональномъ духѣ дѣйствовалъ также и его преемникъ—Менелая, подобно Іасону за деньги получившій первосвященнической санъ и силою принудившій Іасона оставить Іерусалимъ. Онъ явился узурпаторомъ первосвященническаго достоинства уже въ полномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ, по увѣренію Люціуса²⁾, онъ не принадлежалъ даже къ колѣну Левіиному, а происходилъ изъ Веніамнинова колѣна. «Не доставало, говоритъ Люціусъ, только еще этого послѣдняго униженія и безчестія этого нѣкогда столь славнаго достоинства, представитель котораго долженъ былъ особенно ревновать о высочайшей святости³⁾, который своимъ грѣхомъ навлекалъ вину на цѣлый народъ⁴⁾, который по закону долженъ былъ происходить изъ дома Ааронова, а по древнему обычаю, изъ первосвященнической фамиліи,—не доставало только этого, что-бы вызвать къ нему общее презрѣніе (*um sie in allgemeine Missachtung zu bringen*) у всякаго, кому была дорога святость его религіи». Дѣйствія Менелая въ санѣ первосвященника, десять лѣтъ занимавшаго этотъ высочайшій духовный санъ іудеевъ, были столь-же незаконны, какъ незаконно было и самое вступленіе его въ должность. Онъ храмовымъ сокровищемъ подкупаетъ Андроника, грабитъ съ своимъ единомысленнымъ братомъ Лизимахомъ храмъ, подкупаетъ Птолемея, казнить трехъ обвинителей, выступившихъ противъ него съ обличеніями, запутываетъ народъ въ междоусобную войну съ Іасономъ, вызываетъ своимъ нечестивыми поступками кровавое возстаніе, призываетъ на помощь Антиоха противъ своего собственнаго народа, энергично помогаетъ царю при ограбленіи храма и, наконецъ,—что составляетъ величайшее его преступленіе—убѣждаетъ Андроника казнить «князя союза», «помазанника Божія», первосвященника Онію Ш-го⁵⁾. Преемникомъ нечестиваго Менелая былъ Алкимъ, оказавшійся несколько не лучше двухъ своихъ означенныхъ предшественниковъ. Въ теченіе всего своего управленія онъ является только усерд-

1) 2 Макк. гл. IV.

2) Люціусъ съсылается въ этомъ случаѣ на 2 Макк. III, 4 и IV, 23.

3) Исх. XXVIII, 36—38.

4) Лев. IV, 3.

5) 2 Макк. IV, 34.

нымъ слугою сирійцевъ, со времени отъѣзда Вахиды изъ Іудеи стоять во главѣ сирійской военной силы, преслѣдуетъ ревнителей закона, вслѣдствіе чего нѣсколько разъ долженъ былъ оставлять Іерусалимъ, такъ какъ часто и иноземныя войска оказывались безсильными защитить его отъ гнѣва іудейскаго народа. Онъ умеръ уже въ 159-мъ году, начавъ «разрушать стѣну внутренняго двора храма»¹⁾, и іудейское преданіе отомстило ему за тѣ бѣдствія, которыхъ онъ былъ виною, тѣмъ, что изобразило его смерть по истинѣ ужасающимъ образомъ.

«Какое-же вліяніе, спрашиваетъ Люціусъ, могло оказать на ходъ развитія іудейской религіи это беззаконное, нечестивое, единственное въ своемъ родѣ по своему нечестію, первосвященническое управление (Hohenpriesterwirtschaft) при Іасонѣ, Менелѣ и Алкимѣ? Этотъ вопросъ вполне можетъ быть рѣшенъ, такъ какъ можно доказать, что поведеніе этихъ первосвященниковъ дѣйствовало на всѣхъ самымъ пагубнымъ и развращающимъ образомъ, что оно вызвало поруганіе древнихъ обычаевъ и послужило причиною къ безпримѣрнымъ въ іудейской исторіи беззаконіямъ». Однимъ изъ такихъ беззаконій, вызванныхъ именно нечестіемъ іерусалимскихъ первосвященниковъ, Люціусъ считаетъ основаніе Оніею (сыномъ Онія Праведнаго) новаго храма внѣ Іерусалима, — фактъ, которому, по замѣчанію Люціуса, большею частью придаютъ мало значенія, но въ которомъ однако нельзя не признать одного изъ самыхъ многознаменательныхъ событій всей послѣдней религіозной исторіи. Люціусъ обстоятельно выясняетъ знаменательное значеніе этого факта, что-бы такимъ образомъ подготовить себѣ путь къ дальнѣйшему объясненію того отрицательнаго положенія, какое заняли по отношенію къ іерусалимскому храму ессены. Какимъ образомъ, спрашиваетъ онъ, объяснить поступокъ младшаго Онія? Отрекся-ли онъ отъ древнихъ традицій истиннаго іудейства, его преданія и закона, подобно Іасону, Менелѣю и Алкиму? Или-же, напротивъ того, не былъ-ли онъ такимъ же строгимъ ревнителемъ закона, какъ его отецъ, Онія Праведный, и не побудили-ли его къ основанію новаго храма единственно лишь беззаконныя стремленія іерусалимскихъ апостатовъ, которые не имѣли никакого права на первосвященническое достоинство, которые оскверняли святилище Божіе и тѣмъ

¹⁾ 1 Макк. IX, 54. Эта стѣна служила перегородкой, отдѣляющей собственно внутренней дворъ храма отъ двора язычниковъ.

самымъ лишали жертвы ихъ истинной цѣны,—не побудило-ли Онію все это къ такому поступку, который стоялъ въ противорѣчій съ закономъ?

Люціусъ не сомнѣвается, что Онія руководился именно только этимъ послѣднимъ побужденіемъ, а предположеніе о связи его съ эллинистическою партіею онъ рѣшительно отвергаетъ на слѣдующихъ основаніяхъ. Прежде всего, говоритъ онъ, храмъ Онія былъ основанъ именно въ то время¹⁾, когда эллинистическая партія имѣла въ Іерусалимѣ преобладающее значеніе, а потому, если-бы Онія IV былъ солидаренъ въ стремленіяхъ съ этою партіею, то не понятно было-бы, почему онъ оставилъ Палестину и тѣмъ самымъ отказался отъ всѣхъ претензій на первосвященническое достоинство, которыя онъ, какъ единственный законный наследникъ, былъ въ правѣ предъявить. Съ другой стороны, еще менѣе было-бы понятно поведеніе тѣхъ левитовъ и священниковъ изъ его рода, которые послѣдовали за нимъ въ Египетъ, слѣдовательно, отреклись совершенно отъ іерусалимскаго храма и нарушили законъ, не имѣя при этомъ надежды въ бѣдномъ храмѣ²⁾ леонтопольскомъ достигнуть положенія, соответственнаго тому, отъ какого они отказались въ Іерусалимѣ. Далѣе, справедливость своего мнѣнія о причинахъ поступка Онія Люціусъ подтверждаетъ еще тѣмъ соображеніемъ, что палестинскіе учителя, съ пламенною ревностью возстававшіе противъ всего незаконнаго, не только не высказывали никакого обвинительнаго сужденія относительно храма Онія, но напротивъ того приписывали ему извѣстное полномочіе. Такое отношеніе сказалось въ слѣдующемъ опредѣленіи раввиновъ: «если-бы кто-либо далъ обѣщаніе принести жертву всесожженія съ оговоркой принести ее въ храмъ Онія, то хотя онъ и обязанъ приносить жертвы въ Іерусалимѣ, но если исполнить свой обѣтъ въ храмѣ Онія, то и это будетъ хорошо»³⁾. Точно такъ-же палестинскіе учителя дозволяли всякому, давшему обѣтъ назорейства, разрѣшить этотъ обѣтъ по исполненіи дней назорейства и въ храмѣ Онія. Итакъ, по Люціусу, не связь съ греческой партіею, а напротивъ, то поношеніе первосвященническаго достоинства, какому подверглось это послѣд-

1) Въ 160-мъ году. См. Герцфельдъ. *Gesch. des Volkes Israël*. Bd. II, s. 559; Эвальдъ. *Gesch. des Volkes Israël*. Bd. IV, s. 463; Ширеръ. *Lehrbuch d. Neutest. Zeitgeschichte*. s. 637.

2) *Beil. jud.* VII, 10. 3. *Antiqu. jud.* XIII, 3. 3.

3) Иостъ. *Gesch. des Judenthums*. Bd. I, s. 118; Ширеръ. *Op. cit.* s. 638.

нее, находясь въ рукахъ нечестивыхъ и недостойныхъ людей, послужило однимъ изъ сильнѣйшихъ мотивовъ для вышеозначеннаго поступка Онїи IV-го. Однако этого, по мнѣнію Люціуса, было-бы еще не вполне достаточно для того, что-бы уяснить, какимъ образомъ сынъ Онїи Праведнаго могъ считать себя въ правѣ, не смотря на явное противорѣчіе закону, воздвигнуть второй храмъ Іеговѣ. Поэтому въ дальнѣйшемъ разсужденіи своемъ онъ приводитъ болѣе серьезное, по его мнѣнію, основаніе для этого факта. Послѣплатинное іудейство, говоритъ онъ, придавало весьма большое значеніе преемственной передачѣ первосвященническаго достоинства отъ отца къ сыну¹⁾, а между тѣмъ этотъ порядокъ, ставшій уже вслѣдствіе своей давности священнымъ закономъ, былъ вдругъ нарушенъ, когда по просякамъ греческой партіи былъ отрѣшенъ отъ должности (а послѣ постыдно убитъ) первосвященникъ Онїа III-й, и первосвященническое достоинство было дано не сыну Онїи, его законному преемнику, а другимъ людямъ. Но какимъ образомъ, продолжаетъ Люціусъ, могли выступать предъ Всевышнимъ и примирять народъ съ Богомъ тѣ недостойные мужи, которые не происходили изъ фамиліи Садока (и въ одномъ случаѣ даже не изъ Левина колѣна),—которые притомъ вступали въ тѣсныя сношенія съ язычниками, преслѣдовали ревнителей закона, оскверняли святилище Божіе, расхищали храмовое сокровище—собственность Божію?

Это поношеніе первосвященническаго достоинства, въ глазахъ всѣхъ истинныхъ ревнителей закона, необходимо имѣло своимъ слѣдствіемъ разстройство во всемъ культѣ; если храмъ іерусалимскій находился въ вѣдѣніи мужей, которые во всѣхъ отношеніяхъ были незаконными первосвященниками, то вслѣдствіе этого, говоритъ Люціусъ, по возрѣнію іудеевъ, весь храмъ и жертвенное служеніе теряли все свое значеніе, и жертвы, совершаемыя такими священниками, считались незаконными, нечестыми и не имѣющими никакой цѣны. Въ виду означенныхъ причинъ, заключаетъ Люціусъ, Онїа IV, который смотрѣлъ на себя, какъ на единственно законнаго священника, могъ считать себя въ правѣ, даже вопреки закону, приносить жертвы Богу и внѣ оскверненнаго храма,—могъ рѣшиться основать новое мѣсто для законнаго культа.

¹⁾ Antiqu. jud. XIII, 3. 4. Ср. Гейгеръ. Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. s. 25.

Указавъ далѣе на то, что тотъ насильственный разрывъ съ древними священными традиціями, который выразился въ поставленіи послѣ Оніи III-го незаконныхъ первосвященниковъ и вызвалъ основаніе новаго храма внѣ Іерусалима, не былъ заглаженъ въ іудействѣ также и въ то время, когда первосвященническое достоинство перешло къ династіи Асмонеевъ, такъ какъ эта фамилія, не принадлежа къ роду Аарона, не имѣла въ сущности никакого законнаго права на этотъ санъ,—Люціусъ заключаетъ: «итакъ, остается фактомъ, что во время сирійскихъ войнъ обнаружались многіе симптомы разложенія въ нѣдрахъ іудейства: что тогда на 3¹/₂ года было прекращено храмовое служеніе и жертвоприношеніе въ Іерусалимѣ; что долгое время даже и послѣ вторичнаго освященія святилища не могли быть приносимы никакія законныя жертвы; что первосвященническое достоинство было поругано нечестивыми и незаконными носителями его и что это достоинство перешло, наконецъ, къ чуждой фамиліи, которая не могла имѣть на него никакого законнаго права,—что, однимъ словомъ, между низложеніемъ Оніи Праведнаго въ 175 году и торжественнымъ утвержденіемъ въ первосвященническомъ достоинствѣ Симопа въ 140 году находился промежутокъ времени въ 35 лѣтъ (цѣлый человѣческой возрастъ), исполненный безпорядковъ, мерзостей и беззаконій всякаго рода, что, конечно, должно было оказывать рѣшительное вліяніе на религіозную жизнь іудейства. Несомнѣнно!—воскликаетъ Люціусъ—если гдѣ-либо мыслимо возникновеніе такой религіозной партіи, которая порвала связь съ господствующей традиціей, то это здѣсь,—и только здѣсь».

Помимо этихъ соображеній, основанныхъ на историческихъ данныхъ, еще также и другія основанія приводятъ Люціуса къ тому убѣжденію, что происхожденіе ессенизма должно искать именно во время сирійскихъ войнъ. Между ними видное мѣсто занимаетъ этимологія имени ессеевъ. Люціусъ нисколько не сомнѣвается въ томъ, что это имя происходитъ отъ «hase=hasid (חסידי=חסידים)». Уже Филонъ, замѣчаетъ онъ, навѣрно желалъ указать на эту этимологію, когда онъ въ двухъ различныхъ мѣстахъ увѣрялъ, что ессен (ἑσσηνοί) получили свое имя «πρὸς τὴν ἁσῆτητα»¹⁾, а еще въ одномъ мѣстѣ онъ уже прямо называетъ ессеевъ «ἁσῆται»²⁾, каковой терминъ употребляютъ также

1) Praepar. evang. Lib. VIII, cap. 11. Quod omn. prob. Lib. p. 876, D.

2) Quod omn. prob. lib. p. 878, E.

■ LXX для перевода еврейскаго **אֲסִיּוֹת** (напр., псал. LXXVIII, 2). Точно также и Иосифъ имѣлъ въ виду, конечно, эту этимологию имени ессеевъ, когда онъ характеризовалъ ихъ (и именно при своемъ первомъ упоминаніи о нихъ въ Bell. jud. II, 8. 2), какъ людей, которые совершенно особеннымъ образомъ упражняются въ святости («*σεμνότης*»). Въ настоящее время это производство имени ессеевъ отъ *hase* большинствомъ изслѣдователей¹⁾—производить ли они эссенизмъ изъ греческихъ, или же изъ іудейскихъ вліаній—признается этимологически самымъ неоспоримымъ и во всѣхъ отношеніяхъ наиболее подходящимъ. Но если слово «*ἑσσηνοί*», продолжаетъ Люціусъ, равнозначуще съ «**אֲסִיּוֹת**», «*ἡσσηδαίοι*», или «*ἡσσηδαίοι*», то весьма вѣроятной представляется связь ессеевъ съ тою партіею «асидеевъ», существованіе которыхъ намъ указывается во время сирійскихъ религіозныхъ войнъ²⁾ и которые исчезаютъ изъ исторіи незадолго до выступленія ессеевъ. Существованіе связи между ессеями и асидеями представляется для Люціуса фактомъ тѣмъ болѣе несомнѣннымъ, что помимо сходства въ имени между ними обнаруживаются еще, по его мнѣнію, сходства и въ слѣдующихъ пунктахъ: 1, какъ и асидеи, ессеи составляли «*συναγωγή*», т. е. замкнутое общество; 2, какъ и асидеи, ессеи преслѣдовали чисто-религіозныя цѣли; 3, какъ и асидеи, изъ которыхъ всякій былъ «*ἐκκοιταζόμενος τῷ νόμῳ*»³⁾, также и ессеи были ревностными блюстителями закона, относившимися къ Моисею, т. е. къ закону, еще съ большимъ уваженіемъ, чѣмъ ихъ іудейскіе современники, и на дѣлѣ доказавшими, что они охотнѣе были готовы претерпѣть все, чѣмъ нарушить законъ⁴⁾; 4, наконецъ, какъ и асидеи, которые тотчасъ по возстановленіи въ странѣ религіозной свободы просили мира⁵⁾, также и ессеи по принципу до того были нерасположены къ войнѣ, что запрещали въ своемъ орденѣ приготовленіе какого-бы то ни было оружія.

Безъ сомнѣнія, замѣчаетъ Люціусъ, недостаточно одной случайности для того, что-бы объяснить всѣ эти сходства между благочестивыми мужами сирійскаго времени и благочестивыми, которые извѣстны намъ подъ именемъ ессеевъ. Недостаточно ея тѣмъ болѣе, что изъ первой книги Маккавейской можно также ука-

1) Франкель, Эвальдъ, Гитцингъ, Целлеръ, Де-Вегте и др.

2) 1 Макк. II, 42; III, 13; VII, 13.

3) „Сонзволюяй закону“—1 Макк. II, 42.

4) Bell. jud. II, 8. 9—10.

5) 1 Макк. VII, 13.

зять еще и поводъ, благодаря которому изъ среды асидейской партіи возникъ ессенизмъ,—и даже причину того, почему онъ организовался не какъ либо иначе, а именно такъ, какъ мы его знаемъ изъ позднѣйшаго времени. Этимъ поводомъ, выясняетъ Люціусъ, могли послужить событія, описанныя въ VII главѣ первой книги Маккавейской. Мы узнаемъ оттуда, что асидеи держали сторону военной партіи только до тѣхъ поръ, пока продолжались религіозныя притѣсненія, пока сирійцы запрещали соблюдать отеческій законъ, пока храмъ находился въ рукахъ нечестивыхъ и незаконныхъ первосвященниковъ, какъ Менелай; но послѣ того какъ была приобрѣтена религіозная свобода, и Асмонеи продолжали войну больше въ интересахъ политической независимости своей страны, чѣмъ въ интересахъ религіи, асидеи, «первые изъ сыновъ Израилевыхъ», объявили себя готовыми заключить миръ съ врагами и признали поставленнаго сирійцами первосвященника Алкима законнымъ верховнымъ главою, въ особенности потому, что онъ былъ изъ Ааронова рода. Алкимъ клятвенно обязался дать имъ и ихъ сотоварищамъ миръ, однако самымъ постыднымъ образомъ нарушилъ свою клятву и, приказавъ «схватить 60 человекъ изъ асидеевъ, умертвилъ ихъ въ одинъ день»¹⁾. Этотъ нечестивый поступокъ Алкима, естественно вызвавшій сильное ожесточеніе среди асидеевъ, долженъ былъ имѣть, по мнѣнію Люціуса, роковое значеніе для всей ихъ партіи. Необходимымъ слѣдствіемъ его было то, что асидеи «совершенно отъреклись отъ Алкима и отъ находящагося въ его вѣдѣніи храмоваго культа, и имѣя за собою печальные примѣры беззаконій, совершавшихся на ихъ глазахъ въ послѣдніе двѣнадцать лѣтъ, когда святилище все время оставалось въ рукахъ недостойныхъ и незаконныхъ священниковъ, а также отчаяваясь въ будущемъ, они по необходимости должны были смотрѣть на этотъ разрывъ, какъ на продолжительный. Поэтому здѣсь именно, заключаетъ Люціусъ, слѣдуетъ искать происхожденія ессенизма», и въ подтвержденіе этого вывода онъ приводитъ еще слѣдующія три положенія: 1, въ ессенизмѣ, говоритъ онъ, безспорно, существуетъ разрывъ съ жертвеннымъ и храмовымъ культомъ,—разрывъ, возникновеніе котораго относить къ болѣе позднему времени мы не имѣемъ никакого права, тѣмъ болѣе, что и всѣ наши источники предполагаютъ его существовавшимъ издавна. Съ другой

1) 1 Макк. VII, 13—16.

стороны, бесспорно также, что этотъ разрывъ (особенно, если взять во вниманіе, что ессеи ставили законъ еще выше, чѣмъ всѣ прочіе іудеи) не могъ развиться у нихъ постепенно въ спокойныя времена, при полномъ порядкѣ во всемъ строѣ жизни, а напротивъ того долженъ былъ возникнуть насильственно, разомъ («mit einem Male»), во времена революціи и нарушенія всего прежняго строя жизни. 2, Теперь мы знаемъ, что уже во время сирійскихъ войнъ существовала тѣсно замкнутая религіозная партія, состоявшая изъ «благочестивыхъ» мужей, строгихъ ревнителей закона, и что когда эти послѣдніе послѣ долгихъ лѣтъ снова готовы были присоединиться къ святилищу, то іудейскій первосвященникъ совершилъ по отношенію къ нимъ гнусное преступленіе, нарушивъ клятву и казнивъ изъ нихъ 60 человекъ. 3, Десятилѣтіемъ позже выступаетъ предъ нами другая религіозная партія, съ тѣмъ-же самымъ именемъ, тою-же ревностью къ закону, съ тѣмъ-же расположеніемъ къ миру; она отличается отъ первой только тѣмъ, что совершенно порвала всякую связь съ храмовымъ культомъ. Итакъ, въ виду этого, какъ можно не искать происхожденія ессенизма именно здѣсь?—повторяетъ еще разъ Люціусъ.

Указавши поводъ къ происхожденію ессенизма въ нечестивомъ поступкѣ Алкима, заставившемъ асидеевъ, подобно Оніи Младшему, воплію сознательно прекратить всякое общеніе съ храмомъ іерусалимскимъ, Люціусъ вслѣдъ затѣмъ продолжаетъ: «также и всѣ особенности ессенизма объясняются вполне удовлетворительно, если именно согласиться, что ессеи сознательнымъ образомъ («in bewusster Weise») порвали связь съ жертвеннымъ и храмовымъ служеніемъ». Это положеніе Люціусъ развиваетъ такимъ образомъ: если-бы благочестивые, говоритъ онъ, отреклись отъ храмоваго культа, то имъ немедленно представился-бы вопросъ, который они никакъ не могли оставить безъ рѣшенія,—вопросъ именно о томъ, могутъ-ли они оставаться вѣрными закону іудеями, не участвуя въ храмовомъ служеніи и не принося тамъ даже жертвъ грѣха и вины? На этотъ вопросъ могла дать отвѣтъ только книга закона, и естественно—закона, истолкованнаго въ смыслѣ ихъ времени. Что касается всеобщей заповѣди о посѣщеніи Іерусалима для того, что-бы фактически засвидѣтельствовать свое участіе въ общественномъ храмовомъ служеніи, то она, говоритъ Люціусъ, въ іудействѣ позднѣйшаго времени была соблюдаема довольно слабо, какъ это иначе и не могло быть, такъ какъ

законъ «былъ разсчитанъ для страны пространствомъ въ нѣсколь-
ко квадратныхъ миль»¹⁾, а не для великаго народа. Поэтому слу-
чалось, что «многіе рѣдко приходили въ Іерусалимъ, нѣкоторые
же совершенно не приходили, и отъ этого однако не становились
апостатами»²⁾. Иначе однако, продолжаетъ Люціусъ, было съ тѣ-
ми жертвами, которыхъ требовалъ законъ именно отъ отдѣль-
ныхъ лицъ, и притомъ требовалъ съ гораздо большею настойчи-
востью, чѣмъ личнаго участія въ общественномъ храмовомъ бого-
служеніи. Какимъ-же образомъ строго держащійся закона іудей могъ
обойтись безъ исполненія этихъ заповѣдей?

Для выясненія этого важнаго пункта Люціусъ представляетъ
выдержки изъ закона (книги Левитъ), въ которыхъ, по его
мнѣнію, настойчивѣе всего (am eindringlichsten) требуется при-
несеніе жертвъ повинности. Эти случаи слѣдующіе:

Лев. IV, 2. «Если какая душа согрѣшитъ *по ошибкѣ*
противъ какихъ-либо заповѣдей Господнихъ и сдѣлаетъ что-ни-
будь, чего не должно дѣлать». Частіе:

Лев. V, 1. «Если кто согрѣшитъ тѣмъ, что слышалъ голосъ
проклятія и былъ свидѣтелемъ, или видѣлъ, или зналъ, *но не
объявилъ*, то онъ понесетъ на себѣ грѣхъ».

Лев. V, 2. «Если кто-либо прикоснется *къ чему-нибудь
нечистому* (напр., къ трупу нечистаго звѣря и т. п.), но не
зналъ того, то онъ нечистъ и виновенъ».

Лев. V, 3. «Или если прикоснется *къ нечистотѣ чело-
вѣческой*, какая бы то ни была нечистота, отъ которой осквер-
няются, и онъ не зналъ того, но послѣ узнаетъ; то онъ виновенъ».

Лев. V, 4. «Или если кто безразсудно устами своими *по-
клянется* сдѣлать что-либо худое или доброе, какое-бы то ни
было дѣло, въ которомъ *люди безразсудно клянутся*, и онъ
не зналъ того, но послѣ узнаетъ; то онъ виновенъ въ томъ».

Лев. VI, 2—5. «Если кто согрѣшитъ и сдѣлаетъ престу-
пленіе предъ Господомъ и запретъ предъ ближнимъ своимъ въ
томъ, что ему поручено, или у него положено, или имъ похи-
щено, или *обманетъ ближняго своего*, или найдетъ потерян-
ное и запретъ въ томъ, и поклянется ложно въ чемъ-нибудь.
что люди дѣлаютъ и тѣмъ грѣшатъ: то согрѣшивъ и сдѣлавшесъ
виновнымъ, онъ долженъ возвратитъ похищенное, *что похитилъ*,

¹⁾ REUSS въ HERZOG'S Real-Encyclopädie. Bd. XI. s. 497.

²⁾ REUSS въ SCHENKEL'S Bibel-Lexicon. Bd. III, s. 442.

или отнятое, что отнялъ... или если опъ въ чемъ покаялся ложно, то долженъ отдать сполна и приложить къ тому пятую долю и отдать тому, кому принадлежить, въ день приношенія жертвы повинности».

Понятно!—воскликаетъ послѣ этого Люціусъ, не можетъ быть никакой необходимости въ принесеніи жертвы вины, если только всё стремленія ессеевъ преимущественно и направлялись именно къ тому, что-бы избѣжать перечисленныхъ здѣсь случаевъ такихъ грѣховъ, которые могли быть искуплены только жертвой вины. «Изъ этого мѣста закона, продолжаетъ онъ далѣе, можно объяснить происхожденіе почти всѣхъ ессейскихъ обычаевъ и нравственныхъ требованій».

Эта «*mania purifica*», эта постоянная боязнь ессеевъ лишиться левитской чистоты, которая побуждала ихъ при всякомъ сопркосновеніи съ внѣшнимъ міромъ (даже съ сочленами ордена низшей ступени, въ законной чистотѣ которыхъ они не могли быть вполне увѣрены) подвергаться омовеніямъ и кромѣ того предписывать ежедневныя омовенія для очищенія случайнаго, безсознательнаго оскверненія,—имѣеть свое основаніе въ законѣ Лев. V, 1. Столь странные обычаи, соблюдаемые ессеями при отправленія естественныхъ нуждъ, паходятъ для себя объясненіе въ книгѣ Лев. V, 3, а также во Второз. XXIII, 13—14, гдѣ предписуется закрывать свою срамоту. Запрещеніе у ессеевъ клятвы есть простое слѣдствіе Лев. V, 4. Что-бы не клясться безразсудно и не учинять клятвопреступленія, запрещается всякая клятва вообще¹⁾. Воздержаніе ессеевъ отъ занятія торговлей и отъ всего, что можетъ возбуждать алчность, ихъ обътъ «сохранять душу чистою отъ несправедливой корысти»²⁾ объясняется изъ Лев. VI, 2—5. Такъ сильно отгѣняемое въ ессейской клятвѣ обязательство «всегда ненавидѣть несправедливыхъ и держать сторону правыхъ», а также «всегда изобличать лжецовъ» — было слѣдствіемъ Лев. V, 2. Столь мелочное выполненіе ессеями во всѣхъ пунктахъ всѣхъ предписаній закона, въ чемъ они далеко превосходили остальныхъ іудеевъ, имѣеть своимъ основаніемъ общую заповѣдь закона, высказанную въ Лев. IV, 2. Если-бы всё указанная здѣсь мѣста закона, говоритъ Люціусъ, находились порознь, въ разныхъ мѣстахъ торы, то высказанный нами взглядъ имѣлъ-бы менѣе

1) Bell. jud. II, 8. 6.

2) Bell. jud. II, 8. 7.

основаній для себя, но всё эти повелѣнія содержатся въ одномъ мѣстѣ и не было нужды въ методическомъ объединеніи ихъ. Если ессей, порвавши связь съ храмовымъ культомъ, неизбежно должны были встрѣтиться съ этими повелѣніями, то, съ другой стороны, они были въ состояніи обойти ихъ, избѣгая тѣхъ оскверненій и грѣховъ, для которыхъ законъ предписывалъ очистительную жертву. Итакъ, заключаетъ Люціусъ, разрывъ съ храмовымъ культомъ составляетъ не только причину, которая вызвала ессенизмъ, какъ таковой, къ жизни, но также и причину, почему ессенизмъ организовался именно такъ, какъ мы его знаемъ изъ исторіи.

Остальные особенности ессенизма Люціусъ также не считаетъ затруднительнымъ объяснить съ точки зрѣнія своей теоріи. Вотъ что говоритъ онъ объ общественныхъ трапезахъ ессеевъ, ихъ общеніи имуществъ и корпоративномъ образѣ жизни. Уже вслѣдствіе того оппозиціоннаго положенія, какое заняли оскорбленные Алкимою асидей по отношенію къ іерусалимскому священству, необходимо должно было развиться и усилиться въ нихъ средѣ чувство солидарности и взаимной связи, которое еще раиѣ могло объединять членовъ «*סוֹחָרִים*»: асидей, какъ члены одной партіи, должны были еще тѣснѣе сплотиться другъ съ другомъ, чѣмъ это было прежде. Но помимо этого общаго основанія были еще и другія причины взаимнаго единенія ессеевъ. Объ Маккавейскія книги свидѣтельствуютъ о томъ¹⁾, что благочестивые іудеи во время сирійскихъ преслѣдованій находились въ постоянномъ страхѣ, какъ-бы не согрѣшить чрезъ вкушеніе нечистой пищи, и именно не только такой пищи, которая прямо была запрещена закономъ, но даже и такой, которая происходила отъ язычниковъ, такъ какъ все, что производила языческая почва, у іудеевъ считалось нечистымъ²⁾. Такой страхъ въ особенности увеличился тогда, когда Антиохъ Епифанъ не только отмѣнилъ изданное Антиохомъ Великимъ запрещеніе ввозить въ Іерусалимъ мясо или кожи животныхъ, нечистыхъ по закону іудейскому³⁾, но еще нарочито, можно сказать, какъ-бы наводнилъ іудейскую страну нечистыми языческими съѣстными припасами. Отсюда объясняется то, что многіе въ народѣ охотнѣе принимали смерть, чѣмъ рѣ-

1) 1 Макк. I, 62; 2 Макк. V, 27; VII, 1 и слѣд.

2) Осія IX, 3; ср. Ам. VII, 17. Г в р ц ф е л ь д а в. *Gesch. des Volkes Israël*. Bd. II, s. 152.

3) *Antiqu. jud.* XII, 3. 4.

нашлись отвѣдать нечистой пищи¹⁾, а «Иуда съ своими приверженцами жилъ въ горахъ по подобію звѣрей, питаясь травами (слѣдовательно, не употребляя ничего варенаго), что-бы не сдѣлаться причастнымъ оскверненія (πρὸς τὸ μὴ μετασχεῖν τοῦ μολυσμοῦ)»²⁾. Что-бы избѣжать постоянной опасности согрѣшить чрезъ вкушеніе нечистой пищи, члены новой партіи благочестивыхъ, говорить Люціусъ, рѣшили не употреблять никакой такой пищи, происхожденія которой они не знали,—никакой пищи, относительно которой они не были увѣрены, что она левитски чиста, приготовлена чистыми руками, въ чистыхъ сосудахъ и на чистыхъ дровахъ³⁾. Но такъ какъ каждому въ отдѣльности не было возможности надзирать за способомъ приготовленія своихъ кушаній, то ессеи и ввели у себя общія трапезы, избирая изъ своей среды особыхъ лицъ⁴⁾, которымъ ввѣрялось должное приготовленіе пищи.

Такимъ образомъ первоначальное происхожденіе ессейскихъ общихъ трапезъ объясняется, по Люціусу, прежде всего только боязнью ессеевъ предъ оскверненіемъ нечистою пищею. Лишь позднѣе ессеи могли приписать своимъ трапезамъ извѣстное богослужебное значеніе и видѣть въ нихъ эквивалентъ жертвъ. Но побужденіемъ къ этому, по Люціусу, могли послужить не столько специально-ессейскія, сколько обще-іудейскія воззрѣнія, такъ какъ, говорить онъ, не только наместницкіе іудеи, но и іудеи разсѣянія приписывали своимъ субботнимъ общимъ трапезамъ извѣстный богослужебный характеръ и считали ихъ почти столько-же священными и угодными Богу, какъ жертвенныя и пасхальныя трапезы, которымъ они, впрочемъ, явно подражали.

Необходимымъ слѣдствіемъ этихъ общихъ трапезъ было въ ессействѣ общеніе имуществъ, а также и та орденская организація съ выборными священниками—поварами, управителями и распорядителями, о которой рассказываетъ намъ Іосифъ. Вмѣстѣ съ этимъ были даны достаточные мотивы для корпоративной жизни ессеевъ, для образованія тѣхъ ессейскихъ ассоціацій, какія существовали во время Филона и Флавія.

Оказываемое ессеями предпочтеніе деревенской жизни⁵⁾ имѣетъ, конечно, свое основаніе въ томъ, что въ деревняхъ они легче,

1) 1 Макк. VII, 1—42.

2) 2 Макк. V, 27.

3) Ш и р е р з. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. s. 492 и 387.

4) „Самыхъ надежныхъ членовъ секты“—см. Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

5) Antiqu. jud. XVIII, 1. 5.

чѣмъ въ городахъ, могли сохранять себя отъ всякаго нечистаго соприкосновенія и съ большимъ удобствомъ могли осуществлять свои жизненные идеалы. Поэтому и рабы не могли имѣть мѣста въ ихъ колоніяхъ, такъ какъ они представляли-бы постоянную опасность для чистоты ессеевъ, да кромѣ того при общеніи имущества и единеніи всѣхъ членовъ секты не трудно было обходиться и безъ нихъ.

Подобнымъ-же практическимъ взглядомъ было обусловлено также и отношеніе ессеевъ къ женскому полу. Филонъ, замѣчаетъ Люціусъ, вполне правъ, объявляя брачную жизнь несомвѣстимой съ общей жизнью и общеніемъ имущества¹⁾. Но Люціусъ не упускаетъ при этомъ указать, какъ на основаніе безбрачія ессеевъ, также и на то обстоятельство, что ессеи, безъ сомнѣнія, раздѣляли со многими современными имъ іудеями «ветхозавѣтное воззрѣніе о нечистотѣ супружескаго сношенія»²⁾.

Люціусъ, какъ мы упоминали уже выше, не допускаетъ существованія у ессеевъ воздержанія отъ употребленія мяса и вина. а воздержаніе ихъ отъ помазанія масломъ онъ объясняетъ просто тѣмъ обстоятельствомъ, что ессеи, какъ и всѣ прочіе іудеи того времени³⁾, опасались какъ-бы не оскверниться такимъ масломъ, которое было приготовлено не-іудеями, или которое даже только подверглось прикосновенію со стороны язычника.

Дѣленіе ессеевъ на 4 степени явилось уже, вѣроятно, какъ результатъ многолѣтнихъ опытовъ; но различныя степени новіціата, замѣчаетъ Люціусъ, могли оказываться полезными для ессеевъ въ тѣхъ видахъ, что-бы избѣжать принятія въ орденъ недостойныхъ, которые иначе подвергли-бы опасности святость всего общества. Во избѣжаніе этого явилась у ессеевъ клятвенная формула, которую долженъ былъ произносить каждый членъ при своемъ вступленіи въ орденъ. Анализируя содержаніе этой вступительной клятвы, Люціусъ обращаетъ, между прочимъ, вниманіе на то, что первая часть ея, содержащая религиозные и нравственные идеалы ессеевъ, въ своихъ отдѣльныхъ чертахъ имѣетъ много сходства съ псалмомъ XIV-мъ, въ которомъ «представлено идеальное изображеніе благочестиваго израильянина». Въ виду этого Люціусъ не сомнѣвается, что ессейская клятва находится въ зависимости именно отъ этого псалма, и это согласіе, говорить

1) Praeparat. evang. Lib. VIII, cap. 1.

2) Лев. XV, 16—18. Ср. Иосифъ Флав. Contra Apion. Lib. II, cap. 24.

3) Antiquit. jud. XII, 3. 1.

онъ въ заключеніе своей теоріи, также доказываетъ, что существовало великое сродство между эссенизмомъ и кружками благочестивыхъ, изъ среды которыхъ, какъ думаетъ Люціусъ¹⁾, вышли также и этотъ псаломъ²⁾.

Теорія Люціуса, по нашему мнѣнію, имѣетъ за собою несомнѣнные достоинства и преимущества сравнительно съ другими, разсмотрѣнными нами выше теоріями, такъ какъ, во-первыхъ, она основывается на строго историческихъ данныхъ и поставяетъ происхожденіе эссенизма въ тѣсную связь съ фактами изъ жизни іудейскаго народа въ эпоху Селевкидовъ (къ какому времени съ значительной вѣроятностью можно приурочивать происхожденіе этой секты), а во-вторыхъ, такъ какъ она вполне удачно разрѣшаетъ одинъ изъ труднѣйшихъ пунктовъ въ вопросѣ объ эссенизмѣ, предлагая весьма правдоподобное объясненіе того, почему и какимъ образомъ могло произойти въ этой сектѣ отверженіе храмовыхъ жертвъ, составляющее характернѣйшую черту есеевства. Люціусъ прямо приступаетъ къ рѣшенію этого послѣдняго вопроса, и для надлежащаго уясненія его онъ обращается къ тѣмъ историческимъ даннымъ, которыя, по его мнѣнію, болѣе всего могутъ способствовать освѣщенію дѣла. Охарактеризовавъ недостойное поведеніе и безпорядочное управленіе Садокитскихъ первосвященниковъ—представителей верховной власти въ эпоху Селевкидовъ, удачно освѣтивъ поступокъ Оніи Младшаго, вопреки закону построившаго храмъ Іеговъ въ Леонтополѣ, отмѣтивъ недостойное поведеніе первосвященника Алкима по отношенію къ благочестивымъ асидеямъ и указавъ на полную вѣроятность близкой, непосредственной связи этихъ послѣднихъ съ есееями,—Люціусъ на основаніи всего этого приходитъ къ тому выводу, что есеи вполне сознательно порвали всякую связь съ храмовымъ священствомъ и съ храмовымъ культомъ, что, по его мнѣнію, и послужило причиною ихъ обособленія; а затѣмъ сопоставивъ этотъ свой выводъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основной

1) Если и не соглашаться съ мнѣніемъ Люціуса о происхожденіи этого, несомнѣнно Давидова (см. В и ш я к о в ѣ. О происхожденіи псалтири, стр. 219—220), псалма изъ кружковъ „благочестивыхъ“, то во всякомъ случаѣ указываемое Люціусомъ сходство его по содержанію со вступительной клятвой есеевъ довольно знаменательно, и оно также можетъ служить важнымъ, аргументомъ въ пользу чисто палестинскаго происхожденія есеевской секты, желавшей руководиться въ своей нравственной жизни только священными произведеніями своего народа.

2) Люціусъ. Der Essenismus. s. 75—108.

принципъ своей теоріи, съ нѣкоторыми мѣстами книги Левитъ, Люціусъ дѣлаетъ попытку объяснить отсюда и всѣ особенности ессенизма, заявляя, что «разрывъ съ храмовымъ культомъ послужилъ причиною не только самого возникновенія ессенизма, но и того, почему ессенизмъ организовался именно такъ, какъ мы его знаемъ изъ исторіи»¹⁾).

Изъ приведеннаго очерка теоріи Люціуса видно, что названный ученый весьма удачно сумѣлъ подобрать въ исторіи послѣдствіаго іудейства цѣлесообразныя данныя и дать имъ надлежащее освѣщеніе для того, что-бы сообщить убѣдительность какъ основной мысли своей теоріи, утверждающей присутствіе въ ессенизмѣ сознательной оппозиціи противъ храмоваго священства, такъ и многимъ, вытекающимъ изъ нея дальнѣйшимъ выводамъ. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что хотя теорія Люціуса и имѣетъ нѣкоторыя положительныя достоинства, тѣмъ не менѣе нельзя безъ всякихъ оговорокъ принимать ее цѣликомъ и безусловно соглашаться со всѣми ея выводами и положеніями, какъ и вообще нельзя сказать того, что-бы теорія эта не оставляла уже ничего необъясненнымъ въ ессенизмѣ и была чужда всякихъ недостатковъ.

Самый существенный недостатокъ теоріи Люціуса, по нашему мнѣнію, заключается въ томъ, что въ ней преобладающее значеніе занимаютъ элементы отрицательныя, а не положительныя: Люціусъ все въ ессенизмѣ—и самое возникновеніе его, и основной его характеръ, и всѣ его особенности—хочетъ вывести изъ одного только *отрицательнаго* основанія,—изъ недовольства представителями священства, послѣдствіемъ котораго было, по его мнѣнію, отверженіе храмоваго богослуженія, не указывая при этомъ никакихъ *положительныхъ* данныхъ, которыя объясняли-бы, почему ессенизмъ развился въ томъ именно направленіи и усвоилъ себѣ всѣ тѣ отличительныя особенности, какія удостоверяются намъ показаніями источниковъ. Между тѣмъ указанный Люціусомъ принципъ можетъ быть признанъ вполнѣ достаточнымъ только для объясненія первоначальнаго зарожденія ессенизма и происхожденія нѣкоторыхъ его особенностей, какъ напр. замкнутости и изолированности ессеевъ, ихъ тщательной заботливости о сохраненіи левитской чистоты, ихъ мнительной боязни оскверненія, совмѣстнаго образа жизни, пожалуй, даже

1) Люциусъ. Der Essenismus. s 101.

ихъ общественныхъ трапезъ и общенія пмуществъ; но всѣ тѣ учрежденія, обычаи и воззрѣнія ессеевъ, какія извѣстны намъ по сообщеніямъ нашихъ источниковъ, изъ означеннаго принципа съ полною логичностью и основательностью выведены быть не могутъ, а нуждаются для своего объясненія въ какомъ-либо иномъ положительномъ принципѣ, положенномъ въ основу ессейской секты и обусловившемъ собою все ея дальнѣйшее развитіе.

Недостаточность выставленнаго Люціусомъ принципа сказывается даже и въ томъ пунктѣ, который касается замѣны ессеями храмовыхъ жертвъ своими очищеніями. Люціусъ слишкомъ просто рѣшаетъ это дѣло: ессей, говоритъ онъ, не имѣя возможности послѣ своего отреченія отъ храмоваго культа и священства приносить жертвы вины, рѣшили всячески избѣгать тѣхъ грѣховъ, провинностей и оскверненій, за которыя по закону положено было принесеніе этихъ жертвъ, но такъ какъ, очевидно, на практикѣ это было не осуществимо, то ессей скоро замѣнили жертвы своими особыми священнодѣйствіями, которыя они съ тѣхъ поръ и стали практиковать въ своей средѣ. Здѣсь, по нашему мнѣнію, у Люціуса недостаетъ строгой послѣдовательности въ выводѣ, а допускается нѣкоторый логическій скачокъ: онъ надлежащимъ образомъ не выясняетъ того, какимъ образомъ ессей, не смотря на то, что они вполне сознавали обязательность постановленія закона касательно принесенія жертвъ вины, тѣмъ не менѣе такъ, повидимому, легко пришли къ рѣшенію замѣнить ихъ другими искупительными средствами, которыя они стали даже рѣшительно предпочитать храмовымъ жертвамъ, какъ-бы считая ихъ болѣе цѣлесообразными, чѣмъ эти послѣднія. Одного недовольства представителями священства и сознательной оппозиціи противъ нихъ, по нашему мнѣнію, въ этомъ случаѣ было еще недостаточно: тутъ нужно было какое-либо болѣе серьезное основаніе, которымъ-бы ессей могли оправдывать свой поступокъ, нужны были также извѣстные прецеденты въ предшествующей исторіи іудейства, подготовившіе и облегчившіе ессеямъ переходъ къ усвоенной ими религіозной практикѣ.

Такимъ образомъ тотъ выводъ Люціуса, что «разрывъ съ храмовымъ культомъ составляетъ причину не только самаго возникновенія ессейизма, но также и причину того, почему онъ организовался именно такъ, какъ мы его знаемъ изъ исторіи», не можетъ быть принятъ во всемъ своемъ объемѣ, а неизбѣжно долженъ быть въ значительной степени ограниченъ, такъ

какъ вторая половина его представляется недостаточно обоснованною. Что-же касается первой половины означеннаго вывода Люціуса, то хотя мы признаемъ полную справедливость высказанной здѣсь мысли, вполнѣ раздѣляя тотъ взглядъ, что ессенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ сознательной оппозиціи извѣстной части іудеевъ противъ храмоваго священства и культа, тѣмъ не менѣе мы считаемъ необходимымъ пополнить аргументацію Люціуса нѣкоторыми новыми, основанными на историческихъ фактахъ, данными и соображеніями, которыя, съ одной стороны, могутъ способствовать лучшему уясненію нѣкоторыхъ недостаточно освѣщенныхъ Люціусомъ пунктовъ, могущихъ вызывать еще недоумѣнія, а съ другой стороны, могутъ пролить новый свѣтъ на образованіе ессенизма.

Такъ, у Люціуса, по нашему мнѣнію, не съ достаточною полнотою очерчено религіозно-нравственное состояніе іудейскаго народа въ эпоху предъ образованіемъ ессенизма, недостаточно аргументирована возможность метаморфозы асидеевъ въ ессеевъ, что можно обставить болѣе убѣдительными доказательствами, не освѣщенъ надлежащимъ образомъ и со всѣхъ сторонъ поступокъ Аякима по отношенію къ асидеямъ и не выяснены всѣ возможные его послѣдствія и, наконецъ, самый моментъ окончательнаго отдѣленія ессеевъ отъ общенациональной жизни охарактеризованъ не вполнѣ рельефно и указанъ даже едва-ли вполнѣ вѣрно.

Эти пробѣлы и недомолвки, допущенные Люціусомъ, мы постараемся восполнить въ слѣдующей главѣ, въ которой вмѣстѣ съ тѣмъ мы позволимъ себѣ высказать и свое сильное сужденіе относительно тѣхъ факторовъ іудейской исторіи, какіе, по нашему мнѣнію, болѣе всего могли способствовать возникновенію ессенизма, и относительно тѣхъ положительныхъ принциповъ, какіе легли въ основу этой секты и, сдѣлавшись ея руководственными началами, дали ей то направленіе и развитіе, какое удостоверяется намъ показаніями источниковъ.



ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Общій очеркъ религіозно-нравственнаго состоянія послѣплѣннаго іудейства; причины, вызвавшія возникновеніе ессенизма и обусловившія собою его дальнѣйшее развитіе; значеніе ессенизма въ исторіи іудейства.

Хотя происхожденіе ессенизма облегчено покровомъ таинственности, тѣмъ не менѣе съ полною вѣроятностію можно утверждать, что эта секта образовалась въ іудействѣ никакъ не ранѣе времени возвращенія іудеевъ изъ плѣна вавилонскаго и никакъ не позже втораго дохристіанскаго вѣка. Эти хронологическія даты, опредѣляющія собою тотъ періодъ времени, къ которому слѣдуетъ относить происхожденіе ессенизма, могутъ быть установлены почти съ полною несомнѣнностію, потому что, съ одной стороны, нѣтъ рѣшительно никакихъ слѣдовъ болѣе ранняго существованія ессенизма; съ другой стороны, первое упоминаніе Іосифа объ ессеяхъ при разсказѣ объ іудейскомъ правителѣ Іонаванѣ (160—143 до Р. Х.)¹⁾, а еще болѣе свидѣтельство Іосифа объ ессеѣ Іудѣ, предсказавшемъ Антигону смерть отъ руки его брата, царя Аристовула († 106 г.)²⁾, поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія существованіе ессейской секты во второй половинѣ втораго вѣка до Р. Х. Поэтому при изслѣдованіи причинъ, вызвавшихъ возникновеніе ессенизма и обусловившихъ собою все его дальнѣйшее развитіе, достаточно остановиться на выясненіи тѣхъ историческихъ событій и характеристикъ того религіозно-нрав-

1) Antiqu. jud. XIII, 5. 9.

2) Bell. jud. I, 3. 5. Antiqu. jud. XIII, 11. 2.

ственного состоянія іудейства, какія имѣли мѣсто въ періодъ времени послѣ плѣна¹⁾.

Плѣнъ вавилонскій составляетъ важную эпоху въ исторіи іудейскаго народа, наложившую своеобразный отпечатокъ на всѣ стороны жизни избраннаго народа Божія и надолго опредѣлившую собою направленіе его нравственно-религіозной жизни, которая съ этого времени, потекла по совершенно новому руслу. Если до плѣна національно-политическій и религіозный интересы у іудеевъ еще расходятся между собою, и изъ-за политическихъ видовъ или изъ-за чувственныхъ удовольствій іудеи часто мѣняютъ служеніе истинному Богу на поклоненіе идоломъ, такъ что требовалась или сильная государственная власть, или грозный голосъ пророковъ, что-бы держать ихъ въ страхѣ Божіемъ,—то плѣнъ вавилонскій и послѣдующія за нимъ событія дали рѣшительное преобладаніе религіознымъ стремленіямъ іудейства надъ всѣми другими. Плѣнъ былъ для іудеевъ наказаніемъ за то легкомысленное пренебреженіе служеніемъ Богу истинному, которое часто проявляли они въ періодъ своей политической самостоятельности, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ также и воспитательной школой, пройдя которую, іудеи окончательно убѣдились въ справедливости того постояннаго напомнанія пророковъ, что не въ скоротечномъ политическомъ могуществѣ, а въ ихъ религіи, въ сохраненіи завѣта съ Богомъ, заключается вся ихъ слава и спасеніе. На рѣкахъ вавилонскихъ они уже оплакиваютъ не уничтоженіе государства, а разрушеніе храма и прекращеніе въ немъ богослуженія. Религія оставалась тогда единственнымъ утѣшеніемъ и единственнымъ сокровищемъ для іудеевъ, которое, не смотря на всѣ усилія, не могли отнять у нихъ язычники²⁾, и іудеи въ теченіе долгаго времени плѣна научились цѣнить это сокровище, воспитавъ въ себѣ непоколебимое убѣжденіе, что вѣрность Іеговъ и покорность Его закону

1) Хотя возникновеніе ессенизма, какъ особой іудейской секты, мы относимъ собственно къ эпохѣ Маккавскихъ войнъ, тѣмъ не менѣе мы считаемъ не лишнимъ остановиться на характеристикѣ и предшествовавшаго періода, такъ какъ, во-первыхъ, причины, способствовавшія зарожденію и развитію секты ессеевъ, подготовлялись постепенно, а во-вторыхъ, такъ какъ тогда будутъ понятнѣе тѣ основныя тенденціи, которыя сдѣлались главными принципами ессенизма.

2) Находясь въ плѣну, іудеи, по свидѣтельству Юсіфа Флавія, „изведенны были на зрѣлища понести всѣ роды мученій и претерпѣть всякій родъ смертей, дабы только не произнестъ какого-либо слова прогнѣвъ закона и противъ древнихъ своихъ преданій“ (Contra Apion. Lib. I, cap. 8).

составляют источник жизни ихъ народности. Поэтому-то, когда они получили позволеніе возвратиться въ землю своихъ отцовъ, то не городъ, не политическіе интересы руководили возвращающимися на родину іудеями, но мысль о построеніи храма и возстановленіи въ немъ богослуженія: «поднялись тогда всѣ, въ комъ возбудилъ Богъ духъ его, что-бы пойти строить домъ Господень, который въ Іерусалимѣ»¹⁾, а оставшіеся въ плѣну снабдили возвращающихся соотечественниковъ всѣмъ нужнымъ для храма²⁾. Пришедшіе въ Іерусалимъ іудеи устроили жертвенникъ и торжественно заложили храмъ Господу и, не смотря на всевозможныя затрудненія, благополучно окончили построеніе его и столь-же торжественно освятили его. И послѣ этого жизнь народа Божія въ Палестинѣ принимаетъ, такъ сказать, чисто церковное направленіе. Іудеи централизуются вокругъ храма и ревниво оберегаютъ свою святыню отъ взоровъ своихъ сосѣдей³⁾, прилагая всѣ старанія къ тому, что-бы устроить свою жизнь на началахъ преданности Іеговѣ и Его божественнымъ установленіямъ.

Но хотя религіознаго рвенія было много въ новой іудейской общинѣ, однако она слаба была и физическими, и нравственными силами: ей не доставало твердаго національнаго самосознанія и знанія закона. Корни іудейства, пересаженные такъ насильно въ Вавилонъ, въ теченіе семидесятилѣтняго плѣна успѣли на столько тамъ укрѣпиться, что Вавилонъ навсегда сдѣлался какъ-бы вторымъ центромъ іудейства, и нужны были большія усилія, что бы обратно пересадить ихъ и укрѣпить въ Іерусалимѣ. Этотъ трудъ приняли на себя и съ успѣхомъ его выполняли выходцы изъ Вавилона—Эздра и Неемія, позаботившіеся какъ объ укрѣпленіи въ новой іудейской общинѣ, зажившей самостоятельной жизнью, національнаго сознанія, такъ и о религіозномъ наученіи народа.

Первою мѣрою Эдры, чрезвычайно важною для укрѣпленія іудейской общины въ Іерусалимѣ, было отлученіе жепъ иноплемennыхъ, съ которыми успѣли вступить въ брачныя союзы не только простые іудеи, но и многіе священники. Своими брачными связями съ язычниками іудеи наносили смертоносный ударъ не

1) 1 Эдр. I, 5.

2) Ibid. стихъ 6.

3) На этомъ основаніи они даже отклоняютъ услуги самарянъ участвовать въ построеніи храма и богослуженіи въ немъ. 1 Эдр. IV, 3.

только своей національной, но и религиозной обособленности, так какъ, вступая въ мирныя сношенія съ язычествующими родственниками, іудеи постепенно должны были терять сознаніе о границахъ, положенныхъ закономъ Моисея между Израилемъ какъ народомъ Божиимъ, и язычниками. Поэтому въ глазахъ іудеевъ означенная мѣра Эздры имѣла болѣе духовное, — такъ сказать, символическое, чѣмъ практическое значеніе: она, какъ это видно изъ словъ Эздры¹⁾, должна была внушить іудеямъ, что они — народъ чистый, «сѣмя святое»²⁾, и не должны смѣшиваться съ нечистыми язычниками, что-бы не заразиться ихъ мерзостями и не навлечь на себя кары Божіей³⁾. Вообще удаленіе еврейскаго народа отъ всякаго вліянія окружающихъ націй было главнымъ принципомъ реформы Эздры, такъ какъ только чрезъ строгое примѣненіе этого принципа можно было охранить національность іудеевъ и такимъ образомъ сохранить въ неизмѣнной чистотѣ вѣру этого народа.

Такимъ образомъ создано было Эздрию тѣло народа іудейскаго, которое отсель пужно было содержать въ такой-же чистотѣ, въ какой держать свое тѣло каждый ревностный іудей. И каждый, осквернявшій это народное тѣло иноплеменной примѣсью, отвѣчался отъ него⁴⁾. Оставалось вдохнуть въ это со вѣи чистое народное тѣло столь-же чистую душу. Это Эзра сдѣлалъ, во-первыхъ, собраніемъ священныхъ книгъ еврейскихъ въ одинъ составъ, во-вторыхъ, чтеніемъ и объясненіемъ закона народу. Законъ стоялъ постояннымъ укоромъ предъ глазами іудеевъ какъ за грѣхи ихъ отцовъ, такъ и за ихъ собственные грѣхи. И пророки, и собственное сознаніе говорили іудеямъ, что только за неисполненіе закона постигали ихъ отцовъ разныя наказанія отъ Бога, закончившіяся плѣномъ, — что, напротивъ, только строгимъ исполненіемъ закона они могутъ угождать Богу, надѣяться на Его защиту и на прославленіе въ царствѣ Мессіи. А между тѣмъ этотъ законъ для большинства іудеевъ оставался книгою закрытою, недоступною для народа какъ по языку, такъ, быть можетъ, и по малому числу списковъ. И вотъ Эзра, «книжникъ, свѣдущій въ законѣ Моисеевомъ»⁵⁾, «который расположилъ сердце свое къ тому, что-бы изучать законъ Господень, исполнять его и учить

1) 1 Эздр. IX, 13—15.

2) 1 Эздр. IX, 1—2. Ср. Исх. VI, 13.

3) 1 Эздр. IX, 1—2. Несм. XIII, 29. Ср. Исх. XXXIV, 15—16.

4) Несм. XIII, 28.

5) 2 Эздр. VII, 6.

во Израилѣ закону и правдѣ»¹⁾, при содѣйствіи послѣднихъ про-
роковъ и благочестивыхъ священниковъ, принялъ на себя трудъ
собрать законъ въ одно цѣлое для руководства іудеямъ на вѣч-
ныя времена и вѣдрить этотъ законъ въ сердце народа посред-
ствомъ чтенія и объясненія его. Торжественно и трогательно бы-
ло первое чтеніе и объясненіе народу закона Моисеева, какъ
описываетъ это Неемія²⁾: народъ плакалъ при слушаніи словесъ
закона³⁾ и, внимая объясненіямъ, дѣлаемымъ Эздрую, радовался,
что могъ наконецъ принимать предписанія и заповѣди его и руко-
водствоваться ими въ своей жизни⁴⁾. Глубоко тронутый чтеніемъ
закона, сознавшій свою грѣховность, народъ кается, «исповѣду-
ется во грѣхахъ своихъ и въ преступленіяхъ отцовъ своихъ»,
отдѣляется отъ всѣхъ инородныхъ и не только безпрестанно по-
учается въ законѣ⁵⁾, но и даетъ торжественное обѣщаніе «посту-
пать по закону Божію, который данъ рукою Моисея, раба Божія,
соблюдать и исполнять всѣ заповѣди Господа Бога и уставы Его
и предписанія Его»⁶⁾. И съ этихъ поръ занимается заря новой
жизни для Израиля; отсель соблюденіе закона сдѣлалось неотъемле-
мою принадлежностью каждаго іудея: іудей безъ закона стано-
вится немыслимъ, точно такъ-же, какъ и законъ безъ іудея. Съ этого
времени «на мѣсто прежняго господства царей выступило господ-
ство закона; законъ, и въ принципѣ законъ пятокнижія, сдѣлался
абсолютною нормою для іудеевъ»⁷⁾.

Но съ временемъ возрожденія и окончательнаго укрѣпленія
іудейства на почвѣ закона Моисеева совпадаетъ фактъ, имѣвшій
громадное значеніе для всей послѣдующей исторіи іудейства, это
— прекращеніе среди іудеевъ духа пророческаго, носителя котораго,
получая непосредственное откровеніе отъ Бога, въ теченіе всей
прежней исторіи Израиля являлись провозвѣстниками воли Божіей,
строгими обличителями беззаконій и духовными руководителями
народа. вмѣсто пророковъ должны были явиться, и дѣйствитель-
но явились, другіе провозвѣстники воли Божіей, которые уже
находили эту волю не въ непосредственномъ откровеніи, а въ

¹⁾ Ibid. стихъ 10.

²⁾ Неем. гл. VIII.

³⁾ Неем. VIII, 9.

⁴⁾ Ibid. стихъ 12.

⁵⁾ Неем. IX, 1—3.

⁶⁾ Неем. X, 28—29.

⁷⁾ Страскъ въ Herzog's Real-Encyklop. Bd. XIII, s. 696.

изученіи закона, такъ какъ законъ являлся теперь единственнымъ руководителемъ въ жизни іудей. Въ силу рабской преданности закону, въ силу того убѣжденія, что въ законѣ заключена вся премудрость, многіе іудей специально посвящали себя изученію закона, выясняли его смыслъ и припоровляли его къ современнымъ обстоятельствамъ. Постигая величайшую мудрость, заключенную, по ихъ мнѣнію, въ законѣ, они сами дѣлались мудрецами (chachamim), книжниками (sopherim), первымъ и самымъ виднымъ представителемъ которыхъ является Эзра, «изучавшій законъ Господень, и исполнявшій его и учившій во Израилѣ закону и правдѣ»¹⁾. Изучившій законъ книжникъ самъ какъ-бы становится олицетвореніемъ этого закона: «на лицѣ книжника, говорить Иисусъ сынъ Сираховъ, Богъ отпечатлѣваетъ славу свою»²⁾. Естественно послѣ этого, что книжникъ для послѣдственныхъ іудеевъ сдѣлался самымъ авторитетнымъ, непогрѣшимымъ учителемъ закона; слушать его значило то-же, что поучаться въ законѣ, и все свое уваженіе и благоговѣніе передъ закономъ народъ переносилъ и на книжниковъ. Къ нимъ обращался онъ и для суда, и для разъясненія предписаній закона, отъ нихъ ждалъ онъ и совѣта, и утѣшенія.

Дѣйствуя именемъ закона, книжники первоначально группировались, конечно, вокругъ законнаго центра іудейства—храма іерусалимскаго. Изъ священниковъ и книжниковъ образована была уже Эздрию такъ называемая «великая синагога» при храмѣ—главное судебное, учительное и законодательное учрежденіе, которому должны были повиноваться всѣ іудей. Но скоро отъ этого общаго центра, какъ лучи отъ солнца, распространялись во всѣ концы земли, гдѣ только жили іудей, малыя синагоги—богослужебно-учительныя собранія. Книжники, не привязанные никакими обязанностями къ храму, вездѣ являлись во главѣ этихъ собраній, какъ представители отъ великой синагоги и руководители народа въ его подзаконной жизни, но ихъ религіозное учительство, вначалѣ столь благотворное для народа, незамѣтно перешло потомъ въ мертвое книжничество, ревновавшее только о соблюденіи буквы закона, но не обращавшее вниманія на его духъ и смыслъ. Члены великой синагоги такъ опредѣляли задачу дѣятельности какъ своей, такъ, безъ сомнѣнія, и всѣхъ книжни-

¹⁾ 1 Эздр. VII, 10.

²⁾ Книга Иисуса сына Сирах. X, 5.

ковъ: «будьте неторопливы въ судейскихъ рѣшеніяхъ, образуйте много учениковъ и возведите ограду вокругъ закона»¹⁾). Это послѣднее требованіе считалось самымъ главнымъ правиломъ великой синагоги, которое всегда должны были имѣть въ виду книжники и какъ судьи, и какъ учителя народа, и которое вызывало ихъ не только на учительную, но и на законодательную дѣятельность. Какъ въ своей судебной, такъ и въ учительной дѣятельности, книжники должны были стремиться всячески ограждать законъ отъ нарушенія его со стороны народа, и съ этою цѣлью они должны были придумывать и вводить въ жизнь народа многочисленныя предписанія и постановленія, касающіяся самыхъ разнообразныхъ предметовъ, исполненіе которыхъ исключало-бы всякую возможность нарушенія закона, ибо, что-бы нарушить законъ, нужно было прежде нарушить эти «сказанія книжниковъ» (דברי סופרים), или «раввиновъ» (רבנים). Главные пункты этой ограды намѣчены были, кажется, уже Эздрой, который и самъ «прилагалъ великую заботу, что-бы ничего не опустить изъ закона Господня и заповѣдей Его, что-бы научить всего Израиля постановленіямъ и судамъ»²⁾). Такъ, изъ отлученія Эздрую жень иноплеменныхъ возникла цѣлая система законовъ и предписаній о томъ, что-бы воздерживаться отъ всякихъ сношеній съ язычниками: воздерживаться отъ общенія съ ними въ пищу и питьѣ, даже отъ соприкосновенія съ ними и принадлежащими имъ предметами, ибо все это нарушаетъ тѣлесную чистоту іудея. Изъ заботы Эздры о строгомъ соблюденіи праздниковъ³⁾ возникли многочисленные мелкія предписанія книжниковъ противъ нарушенія субботняго покоя, совершенія молитвословій, левитскихъ очищеній и проч.⁴⁾ Вообще нужно замѣтить, что согласно принципу, положенному Эздрой въ основу своей реформы, строжайшее вниманіе книжниковъ было обращено на левитскія предписанія, и особенно на тѣ, которыя касались обрядовой чистоты, такъ что количество подобныхъ постановленій различныхъ книжниковъ съ теченіемъ времени возрасло до такой степени, что ими долженъ былъ опредѣляться рѣшительно каждый шагъ въ жизни іудея. Въначалѣ авторитетъ книжниковъ и глубокая приверженность іудеевъ къ

1) Pirke Aboth. I, 1.

2) 2 Эздр. VIII, 7.

3) Несм. VIII, 19 и др.

4) Подробности можно читать у Г р е т ц а, Geschichte der Juden. Bd. II, s. 184—187; у Ш и р е р а. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte, s. 385—388 и др.

своему закону ручались за точное исполненіе этихъ мелочныхъ предписаній раввиновъ, но скоро ихъ происхожденіе было возведено ко времени Моисея, которому она были яко-бы открыты самимъ Богомъ вмѣстѣ съ писаннымъ закономъ, и всѣ древніе представители іудейской религіи, даже боговдохновенные пророки, низводились на степенъ только простыхъ хранителей этихъ преданій¹⁾, носителями которыхъ яко-бы по преемству сдѣлались наконецъ книжники. Все это способствовало тому, что предписанія книжниковъ скоро получили равную силу съ предписаніями закона, и такъ какъ они всегда имѣли непосредственное отношеніе къ жизни народа, то скоро стали даже выше писаннаго закона: «сказанія старцевъ, говорятъ книжники, имѣють большую цѣну, чѣмъ сказанія пророковъ»; «проступокъ противъ сказанія книжниковъ хуже проступка противъ сказаній писанія»²⁾. Такимъ образомъ «преданіе старцевъ» въ религіозной жизни іудеевъ мало по малу сдѣлалось господствующимъ; къ нему начали рабски привязываться, сохранить какъ мертвое установленіе, сдѣлали его ревнивымъ стражемъ народной вѣры и жизни. И только одни книжники присвоили себѣ исключительное право охранять національныя учрежденія строгимъ преданіемъ древности и обучать этому преданію въ синагогахъ: законъ сдѣлался для іудея какъ-бы «святымъ святыхъ», въ которое могъ входить только книжникъ». Народъ же стоялъ внѣ этого закона, отдѣленный отъ языческаго міра созданною книжниками оградю, и все религіозное рвеніе его направлено было на исполненіе мелкихъ предписаній, составлявшихъ эту ограду.

Но чѣмъ болѣе въ послѣдствіи іудействѣ возрастала авторитетъ книжника, тѣмъ болѣе въ глазахъ народа падаетъ авторитетъ оффиціальныхъ представителей духовной власти въ іудействѣ—первосвященниковъ и священниковъ. Верховная духовная власть въ рассматриваемую эпоху по прежнему принадлежала

1) Pirke Aboth, I, 1. Замѣчательно, что іудейское преданіе, возводя устный законъ ко времени Синайскаго законодательства, систематически исключаетъ изъ круга привилегированныхъ лицъ, чрезъ которыхъ онъ былъ передаваемъ, потомковъ Аарона. Авторитетными органами священныхъ традицій называются Моисей, Иисусъ Навинъ, старѣйшины (судьи), пророки и члены великой синагоги, отъ которыхъ учителя закона (книжники) получаютъ прямое наследство, но первосвященникамъ отказываютъ въ чести когда-нибудь сохранять и передавать дальѣйшимъ поколѣніямъ это священное сокровище.

2) Jerus. Berachoth, I, 7. Sanhedrin, XI, 3. Cp. Erubin. 21, b. См. Христ. Чтен. 1885 г. № 10, примѣчаніе на стр. 277.

потомкамъ первосвященника Садока, происходившимъ по прямой линіи отъ старшаго сына Ааронова—Елеазара¹⁾, но такъ какъ теперь народъ іудейскій не имѣлъ болѣе своего царя, то естественно вышло то, что лица, которымъ ввѣрено было высшее управленіе алтаремъ, въ то-же время были облечены также и высокими общественными обязанностями и должностями. Въ силу этого управленіе, если только такъ можно назвать духовное управленіе іудейскимъ обществомъ, было предоставлено въ эту эпоху фамиліямъ священниковъ съ первосвященникомъ во главѣ, въ рукахъ котораго сосредоточивалась не только власть духовная, но также и свѣтская, насколько ее допускала зависимость отъ иноземныхъ властей. Иосифъ, не входя въ детали на счетъ положенія первосвященнической власти въ разсматриваемый нами періодъ іудейской исторіи, просто констатируетъ тотъ фактъ, что іудеи по возвращеніи изъ Вавилона, основали аристократическую форму правленія, «потому что съ этого времени имѣли верховную власть первосвященники, даже до рода Асмонеевъ, которые снова возстановили царское правленіе»²⁾. Такимъ образомъ въ теченіе почти четырехсотъ лѣтъ, отъ Кира до борьбы Маккаеевъ, господствовали безраздѣльно и всецѣло Садокиты, и ваяніе знатныхъ первосвященническихъ фамилій прочно утвердилось на все время втораго храма. Къ сожалѣнію, стремленіе Садокитовъ всегда направлялось болѣе къ закрѣпленію своихъ связей и сохраненію своихъ фамильныхъ интересовъ, чѣмъ къ способствованію внутреннему процвѣтанію и укрѣпленію іудейскаго царства по смыслу и желанію пророковъ. Поэтому, хотя возвратившійся изъ плѣна народъ, воодушевленный стремленіемъ возстановить древнюю народность, первоначально и примкнулъ было всецѣло къ тѣмъ, которые были главами народа, т. е. къ представителямъ священства, но скоро эти послѣдніе, когда на первый планъ выступили у нихъ личные интересы, начинаютъ терять свое значеніе въ глазахъ народа.

Священники еще во времена Эздры не оказались на надлежащей высотѣ своего призванія: къ соблазну народа они—пер-

1) Садокъ былъ первосвященникомъ въ царствованіе Давида и Соломона; при Давидѣ онъ раздѣлялъ первосвященническую должность совмѣстно съ Авиваромъ, происходившимъ изъ рода Иеамара, младшаго сына Аарона (2 Цар. XX, 25), но съ тѣхъ поръ, какъ Иеамаръ былъ низложенъ Соломономъ (3 Цар. II, 27), первосвященническое достоинство сохранялось въ родѣ Садока.

2) Antiqu. jud. XI, 4. 8.

вые вступаютъ въ брачныя связи съ язычниками-иноземками¹⁾, и тѣмъ самымъ оскверняютъ себя, «порочать священство и завѣтъ священнической и левитской»²⁾; они заключаютъ союзы съ врагами юнаго общества іудейскаго; они распоряжаются въ храмѣ, какъ въ своемъ собственномъ домѣ, и отводятъ въ немъ помѣщеніе для иноземныхъ родственниковъ³⁾. Напротивъ, къ исполненію своихъ религіозныхъ обязанностей они относятся небрежно, неблагоговѣнно совершаютъ богослуженіе, нарушаютъ богослужебныя порядки, приносятъ негодныя жертвы и не радятъ о прямой своей обязанности учить народъ⁴⁾. Вообще, еще со времени Эздры, и тѣмъ дальше, тѣмъ больше, «рука знатѣйшихъ и главнѣйшихъ была въ разныхъ беззаконіяхъ первую»⁵⁾, такъ что изъ всѣхъ представителей духовной власти означенной эпохи Иисусъ сынъ Сираховъ нашелъ возможнымъ прославить только Симона Праведнаго⁶⁾, который былъ единственнымъ правителемъ изъ первосвященнической фамиліи Садокитовъ, оставившимъ послѣ себя славную память въ потомствѣ. Уже одинъ тотъ фактъ, что этотъ первосвященникъ, въ отличіе отъ своихъ предшественниковъ и преемниковъ, былъ названъ Праведнымъ, краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, что священство второго храма вообще не пользовалось особеннымъ уваженіемъ въ глазахъ народа и что своимъ поведеніемъ оно не могло заслужить себѣ благодарную память въ потомствѣ. И историческіе факты вполне подтверждаютъ это. Такъ, уже въ исторіи іудейства отъ Эздры до Александра Великаго, не смотря на то, что она крайне бѣдна внѣшними событіями, все-же выплываетъ наружу одинъ достопримѣчательный фактъ, съ самой дурной стороны характеризующій намъ высшихъ представителей іудейскаго священства. При Артаксерксѣ П-мъ произошелъ споръ между двумя кандидатами на первосвященство,

1) 1 Эздр. IX, 1—2; X, 2. 18. Неем. XIII, 23—24. 28. Если сравнить перечень священниковъ, вступившихъ въ бракъ съ иноземками (1 Эздр. X, 18—22), съ общимъ перечнемъ священническихъ родовъ, возвратившихся изъ плѣна съ Зоровавелемъ (Ibid. II, 36—39), то оказывается, что ни одинъ изъ священническихъ родовъ не былъ свободенъ отъ вины, нарушающей святость ихъ сана.

2) Неем. XIII, 29.

3) Неем. XIII, 4—14.

4) Малах. I, 7—12; II, 1—13; III, 7—12.

5) 1 Эздр. IX, 4.

6) Книга Иисуса сына Сирахова. Гл. L-ая. Этотъ Симонъ Праведный былъ или внукъ Іаддул, жившій въ концѣ IV или въ началѣ III-го вѣка до Р. Х., или-же Симонъ второй, внукъ перваго.

братьями Иоанномъ и Исусомъ, изъ которыхъ послѣдній былъ другомъ персидскаго вельможи Вагоза. Между соперниками произошла въ храмѣ ссора и дошла до того, что Иоаннъ въ храмѣ же убилъ брата своего, сдѣлавъ преступленіе, «какого. по признанію Іосифа Флавія, ни у грековъ, ни у варваровъ никогда не видано было». Это дало Вагозу поводъ осквернить храмъ іерусалимскій и наложить на него обременительную дань¹⁾.

Этотъ фактъ наглядно показываетъ намъ, что въ послѣдніе годы персидскаго періода іудейское священство стало уже очагомъ низкихъ страстей и самой печальной борьбы, что, безъ сомнѣнія, должно было неблагоприятно вліять на общественное мнѣніе и умалять авторитетъ священниковъ въ глазахъ народныхъ массъ. Народъ невольно долженъ былъ чувствовать охлажденіе къ представителямъ священства, которые интересамъ религіи предпочитали свои личныя выгоды и политическія, т. е. свои фамильцыя цѣли. Эта отчужденность народа отъ официальныхъ представителей духовной власти довольно ясно сказывается въ Книгѣ Исуса сына Сирахова. Хотя для точнаго исполненія закона Исусъ и повелѣваетъ почитать священника и давать ему начатки и части отъ жертвъ, какъ заповѣдано²⁾, но учить закону посылаетъ онъ къ книжнику и къ нему онъ совѣтуетъ «прилѣпляться всею сердцемъ»³⁾. Такимъ образомъ священнику какъ-бы отмежевывается своя область—совершать богослуженіе, а книжнику своя—учить народъ: и дѣйствительно, священникъ-аристократъ, какъ учитель народа, теряетъ свое значеніе въ іудействѣ, а на мѣсто его выступаетъ книжникъ; этотъ послѣдній приобретаетъ все болѣе и болѣе авторитета въ народѣ какъ чисто-религіозный дѣятель и затмеваетъ собою дѣятельность священника, который, въ свою очередь, становится болѣе политическимъ, чѣмъ религіознымъ дѣятелемъ въ іудействѣ. Здѣсь кроется глубокое внутреннее разъединеніе въ послѣднѣйшемъ іудействѣ, весьма неблагоприятно отражавшееся на всей его исторіи,—разъединеніе между народомъ, всецѣло примкнувшимъ къ книжникамъ, какъ къ своимъ руководителямъ въ нравственно-религіозной жизни, и священническимъ аристократическимъ сословіемъ, которое во все послѣдующее время своимъ недостойнымъ поведеніемъ, интригами и измѣнами

1) Antiquit. jud. XI, 7. 1.

2) Кн. Ис. сына Сирах. VII, 31—34.

3) Ibid. VI, 18. 33—37. Ср. X, 5; XXXIX, 1, 11—13.

отечеству не переставало вызывать глухое недовольство народа, давая въ то-же время своимъ противникамъ (книжникамъ) сильное оружіе противъ себя.

Но умаленіе авторитета священниковъ и отчужденіе отъ нихъ народа должны были въ особенности развиться въ то время, когда со времени Александра Великаго іудейскій міръ вступаетъ въ ближайшее, непосредственное сообщеніе съ міромъ греческимъ и когда вслѣдствіе этого начинается глухая, но упорная культурно-историческая борьба двухъ противоположныхъ міровоззрѣній, разразившаяся въ концѣ концовъ кровавымъ возстаніемъ іудеевъ. Теперь-то, когда языческая цивилизація насильственно врывается въ Іудею, угрожая испровергнуть все основныя жизни іудеевъ, духовные руководители народа должны были зорко слѣдить за собой и за храненіемъ отечественной вѣры и древнихъ обычаевъ для того, что-бы дать надлежащій отпоръ натиску эллинизма. Теперь долженъ былъ получить особенную силу тотъ главный принципъ, который былъ примѣняемъ Эздрою во время его реформы,— сохраненіе народа еврейскаго отъ стороннихъ иноземныхъ вліяній и, какъ слѣдствіе этого, усиленіе предписаній касательно соблюденія левитской чистоты. И дѣйствительно, мы видимъ, что книжники, взявшіе на себя духовное руководство народомъ, обратили тогда наибольшее вниманіе на возведеніе вокругъ закона прочной «ограды». Какъ вѣкогда при Нееміи строители стѣны вокругъ Іерусалима въ одной рукѣ держали копья и щиты противъ нападающихъ враговъ, другою возводили стѣны¹⁾, такъ и при построеніи «ограды» вокругъ закона, чѣмъ выше возводилась она, тѣмъ больше высказывалось въ ней несправедливости и презрѣнія противъ язычниковъ-грековъ. Самъ язычникъ, какъ не исполняющій законовъ чистоты, считался нечистымъ; нечистыми-же считались и все принадлежащія ему вещи и все то, до чего онъ касался изъ принадлежащаго іудею. Поэтому не только брачныя сношенія съ язычниками, не только общеніе въ пищу и питіе были рѣшительно запрещены іудеямъ, но этимъ послѣднимъ вообще заповѣдывалось по возможности избѣгать всякихъ сношеній съ язычникомъ, такъ какъ и самое вступленіе въ дома язычниковъ уже считалось оскверняющимъ для іудея. Но особенно мелочными предписаніями ограждался законъ отъ всякой, даже самой отдаленной связи съ идолопоклонствомъ и вообще съ языческими обы-

1) Неем. IV, 17—18.

чаями. Запрещалось, напр., іудею имѣть какія-либо сношенія съ язычникомъ за три дня предъ его праздниками и спустя три дня послѣ нихъ, употреблять на что-бы то ни было, даже на дрова, дерево, взятое изъ священной рощи и пр.¹⁾). Нетерпимость іудеевъ по отношенію къ язычникамъ простиралась до того, что даже науки, искусства, общественныя увеселенія грековъ, бывшія цвѣтомъ греческой культуры, гордостью грековъ, отвергались іудеями. Эти послѣдніе не только не восторгались греческими мудрецами, но напротивъ—съ презрѣніемъ относились къ нимъ, противопоставляя имъ свои, неизвѣстныя грекамъ, книги, которыя греки даже недостойны были читать²⁾). Еще менѣе могли іудеи восторгаться греческими искусствами—скульптурою, живописью, которыя въ языческомъ мірѣ служили религіознымъ цѣлямъ и, слѣдовательно, прямо запрещены были закономъ Моисея, а также и общественными увеселеніями грековъ, которыя такъ противорѣчили всему складу жизни и духу іудеевъ, всею жизнью которыхъ управлялъ законъ—религія.

Такимъ образомъ, по мѣрѣ сближенія іудеевъ съ эллинами, между ними завязывается упорная религіозно-культурная борьба. Но постоянные удары, направляемые греками на іудейскій народъ, законъ и «ограду» вокругъ него, ихъ насмѣшки и глумленія надъ іудейскими вѣрованіями и обычаями, должны были держать іудеевъ постоянно въ сильномъ религіозномъ напряженіи. Въ чувствѣ полнѣйшей безпомощности своей предъ подавляющимъ большинствомъ язычниковъ, іудеи только своимъ единодушіемъ могли съ успѣхомъ отражать удары и посягательства язычниковъ, только въ воспоминаніи о своемъ славномъ прошедшемъ, въ надеждѣ на еще болѣе славное будущее, во всецѣломъ погруженіи въ исполненіе предписаній закона могли они почерпнуть силы для борьбы. Но здѣсь-то и проявились во всей силѣ губительные плоды того пагубнаго внутренняго раздѣленія, слѣды котораго обнаруживались уже въ предшествовавшее время. Въ то время, какъ простой народъ іудейскій вообще, руководимый книжниками, ревниво оберегаетъ свою религіозно-національную самобытность, упорно держится вдали отъ язычества и равнодушно сносить названіе

1) Подробнѣе можно читать у Ширера. *Lehrbuch d. Neutestam. Zeitgeschichte.* s. 386—387. Хотя нѣкоторыя изъ этихъ предписаній относятся къ позднѣйшему времени, но свое начало они, несомнѣнно, получили въ борьбѣ іудеевъ съ эллинизмомъ.

2) *Antiqu. jud.* XII, 2. 4.

«презрѣнное племя»¹⁾), которымъ заклеили его греки, іудейская аристократія, въ рукахъ которой сосредоточивалась и высшая духовная власть, изъ своихъ политическихъ и коммерческихъ цѣлей готовая пожертвовать религіей, скоро выходитъ на Форумъ грековъ, погружается въ злобы дня греческой жизни, употребляетъ всё мѣры сблизиться съ греками, снять съ себя ихъ презрѣніе, и по мѣрѣ этого, все болѣе и болѣе теряетъ подъ собою іудейскую почву и, наконецъ, подпадаетъ общей участи всѣхъ азіатскихъ народовъ, соединившихся съ греками,---подвергается полной эллинизациі. Зараза эллинизма съ теченіемъ времени переходитъ въ самый организмъ іудейства, производитъ въ немъ еще большее разъединеніе и вражду и въ концѣ концовъ скопляется въ его сердцѣ—Іерусалимѣ.

Эллинизациі высшихъ слоевъ іудейскаго общества много способствовали тѣ политическія перемѣны, которыя переживала въ то время Іудея. Занимая центральное положеніе между Египтомъ и Сиріей, входившими раньше въ составъ Александровой монархіи, Палестина долгое время была яблокомъ раздора между двумя соперничающими эллинскими державами, правители которыхъ наперерывъ старались присоединить ее къ своимъ владѣніямъ и расположить іудеевъ въ свою пользу, вслѣдствіе чего въ Іудеѣ, естественно, должны были образоваться двѣ политическія партіи—египетская и сирійская, взаимно интриговавшія другъ противъ друга.

Подчинившись (въ 301 г.) Египту²⁾, Іудея, подъ кроткимъ управленіемъ первыхъ Птоломеевъ, совершенно оправляется отъ тягостныхъ послѣдствій непрестанныхъ войнъ за царство Александра и скоро достигаетъ относительнаго благосостоянія и въ матеріальномъ и въ политическомъ отношеніяхъ. Политическая зависимость Іудеи отъ Египта выражалась главнымъ образомъ въ томъ, что она должна была платить Египту извѣстную дань, что было не особенно обременительно, такъ какъ въ храмъ іерусалимскій, какъ общій религіозный центръ всѣхъ іудеевъ, стекались несмѣтные богатства со всего міра, гдѣ только жили іудеи, а вслѣдствіе этого и всѣ приставленныя къ храму лица пользова-

1) Contra Apion. I, 14 и 26.

2) Еще въ 320 г. до Р. X. Птоломей I, сынъ Лаговъ, разрушилъ стѣны Іерусалима и взялъ многихъ іудеевъ въ плѣнъ, но въ 314 г. Іудея временно подпала подъ власть Димитрія Полиоркета; въ 301 году Птоломей опять, и на этотъ разъ уже надолго, укрѣпилъ эти страны за своимъ престоломъ.

лись, конечно, большими доходами. Первосвященникъ-же, какъ предстоятель и духовный глава іудейства, неизбѣжно приобрѣталъ теперь и важное политическое значеніе: онъ ежегодно пересылалъ дань въ Египетъ и вообще былъ посредникомъ въ сношеніяхъ іудеевъ съ египетскимъ дворомъ; получивъ при этомъ отъ Птолемея титулъ «предстоятеля народа» съ правомъ самостоятельно управлять народомъ и рѣшать внутреннія дѣла своей области, онъ являлся также и верховнымъ правителемъ народа, пользующимся правами, предоставленными ему иноземными правителями. Но такое привилегированное положеніе представителей высшей священнической власти и іудейской аристократіи имѣло и свои опасныя стороны, такъ какъ, съ одной стороны, частыя сношенія Садокитовъ съ иноземцами—язычниками, а съ другой—скопленіе въ ихъ рукахъ значительныхъ богатствъ развивали у нихъ легкомысленное отношеніе къ отечественнымъ обычаямъ, давали поводъ къ разнаго рода интригамъ и способствовали развитію страстей.

Такъ, уже въ это время, когда Іудея находилась подъ властью египетскихъ правителей мы встрѣчаемъ въ Іудеѣ первосвященника Онію II-го, который изъ за личныхъ выгодъ чуть-было не причинилъ много бѣдствій всему іудейскому народу, такъ какъ «по своей скупости и корыстолюбію», какъ свидѣтельствуемъ Іосифъ, а быть можетъ также и вслѣдствіе политическихъ интригъ¹⁾, отказался отъ уплаты Птолемею III-му установленной дани въ 20 талантовъ, вслѣдствіе чего Птоломей угрожалъ «раздѣлить земли его войнамъ и перевести оныхъ въ Іерусалимъ на поселеніе»²⁾. Правда, народное бѣдствіе въ этотъ разъ было предотвращено благодаря ловкости племянника Оніи II-го—Іосифа, сына Товіа, который разными хитростями достигъ даже того, что самъ былъ назначенъ сборщикомъ податей со всѣхъ городовъ Сиріи, Финикіи, Іудеи и Самаріи, и получилъ въ свое распоряженіе 2000 конницы³⁾, во подобное возвышеніе этой аристократической фамиліи Товіа-

1) Онія II, не смотря на свои законныя права, не получилъ первосвященническаго званія послѣ смерти Елеазара († 267), потому что благодаря поддержкѣ Птолемея поставленъ былъ первосвященникомъ его дядя Манассія, которому наследовалъ уже Онія II-й. Поэтому Онія, естественно, могъ питать враждебныя чувства по отношенію къ Птолемею. Ср. Герцфельдъ. *Gesch. des Volkes Israël. Bd. I, s. 185—186.*

2) *Antiqu. jud. XII, 4. 1.*

3) *Ibid. XII, 4. 3—4.*

довъ сопровождалось затѣмъ для іудеевъ самыми пагубными послѣдствіями. Со времени Іосифа іерусалимская аристократія получаетъ рѣшительно преобладающее вліяніе на политическія дѣла, и дальнѣйшія судьбы іудейства находятся всецѣло въ ея ненадежныхъ рукахъ. Самъ Іосифъ хотя и является предъ нами чисто политическимъ дѣятелемъ и вельможей при египетскомъ дворѣ, свободно раздѣляющимъ трагезу развратнаго Птолемея IV Филопатора, но онъ сумѣлъ съ привязанностью къ Египту соединить столь-же твердую привязанность къ іудейству, такъ что Іосифъ Флавій отзывается о немъ съ похвалою, называя его «честнымъ и великодушнымъ мужемъ, который освободилъ іудеевъ отъ бѣдности и привелъ ихъ въ благополучное состояніе»¹⁾. Не таковы были его ближайшіе наслѣдники, дѣятельность которыхъ относится уже къ тому времени, когда Іерусалимъ и Іудея въ началѣ II-го вѣка предъ Р. Х. перешли подъ власть Сиріи.

Это событіе произвело сильный переломъ во внутреннемъ состояніи іудейства. Теперь, когда и самъ Египетъ перешелъ почти подъ протекторатъ Сиріи, политическія партіи въ Іудеѣ сдѣлались невозможными, но за то онѣ перешли еще на болѣе пагубную для іудейства почву религіозную. Очувшись въ политической зависимости отъ Сиріи, многія аристократическія фамліи іудеевъ поспѣшили завязать непосредственныя сношенія съ столицей Сиріи — Антиохіей, и тамъ познакомились съ плодами эллинской культуры. Въ Сиріи не было, какъ въ Александріи, великихъ академій, гдѣ философскія и моральныя ученія, хотя и могли быть опасными для отечественныхъ вѣрованій іудеевъ, но все-же не оказывали вреднаго вліянія на ихъ нравственность; здѣсь-же іудеи нашли цивилизацію легкомысленную, извращенную и губительную, такъ какъ греки, овладѣвшіе Азіей, скоро усвоили себѣ изнѣженные нравы и пышныя обычаи древнихъ восточныхъ деспотовъ. И іудеи фатально подчинились заразительному примѣру; но какъ всѣ раздражатели, недостаточно подготовленные воспитаніемъ или-же побуждаемые своими естественными склонностями, они заимствовали у греческаго общества преимущественно его недостатки. Поэтому, когда эллинизмъ во всей обаятельности предсталъ предъ ними съ своими театральными зрѣлищами, общественными играми и другаго рода развлеченіями, то они въ жалкомъ ослабленіи погрузились въ новыя и неизвѣданныя ими до-

¹⁾ Antiqu. jud. XII, 4. 10.

себѣ удовольствіи, льстящія чувственности нравственно-испорченныхъ аристократовъ. И іудейскіе аристократы легкомысленно эллинизировались сами и задались при томъ-же цѣлью эллинизировать и весь свой народъ, перенести въ Іерусалимъ греческую жизнь и греческій бытъ, обратить его, однимъ словомъ, въ городъ эллинскій.

Историческія извѣстія передаютъ намъ, что особенно энергичную дѣятельность въ дѣлѣ эллинизации палестинскихъ іудеевъ выказала фамилія Товіадовъ, представители которой нанесли самыя жестокіе удары всему іудейству и отеческой вѣрѣ, сдѣлавшись главными пособниками сирійскихъ правителей въ ихъ посягательствахъ на религіозные обычаи іудеевъ.

Свою незаконную, антинаціональную дѣятельность Товіады начали съ того, что они для большаго успѣха своего дѣла задумали свергнуть съ престола неудобнаго для нихъ первосвященника Онію Ш, «благодѣтеля города, попечителя о соплеменникахъ и ревнителя законовъ»¹⁾, съ тѣмъ, что-бы поставить на его мѣсто челоуѣка своей партіи. Это было рѣшительно необходимо для ихъ цѣлей, такъ какъ ихъ первыя попытки къ введенію эллинскихъ обычаевъ въ Іерусалимѣ, безъ сомнѣнія, должны были встрѣтить сильную оппозицію со стороны іудеевъ-патріотовъ, во главѣ которыхъ стоялъ Онія Ш, являвшійся, благодаря своему благочестию и авторитету у народа, слишкомъ опаснымъ противникомъ Товіадовъ. Поэтому одинъ изъ Товіадовъ или изъ ихъ приверженцевъ, Симонъ²⁾, занимавшій важный постъ при храмѣ³⁾, пошелъ къ Аполлонію, начальнику Келе-Сирии и Финикіи, и объявилъ ему, что іерусалимская сокровищница наполнена несмѣтными богатствами, но что Онія, какъ врагъ сирійскаго правительства⁴⁾, скрываетъ безъ пользы эти деньги въ храмѣ. Царь, Селевкъ IV, поручилъ Иаодору провѣрить слова Симона, но храмъ былъ спасенъ отъ ограбленія благодаря сверхъестественной помощи: Иаодоръ былъ пораженъ разслабленіемъ. Тѣмъ не менѣе происки Товіадовъ-элли-

1) 2 Макк. IV, 2.

2) Товіадомъ признаетъ Симона Эвальдъ (*Gesch. des Volkes Israël*, Bd. IV, s. 379), хотя на это и нѣтъ прямыхъ указаній въ источникахъ. Во всякомъ случаѣ, если онъ и не принадлежалъ къ означенной фамиліи, то все-же, вмѣстѣ съ своимъ братомъ Менелаемъ (2 Макк. IV, 23), онъ былъ однимъ изъ наиболее видныхъ приверженцевъ „партіи Товіадовъ“. Ср. Грѣтцъ. *Gesch. der Juden*, Bd. II, s. 276, и прим. 1-ое).

3) Онъ былъ попечителемъ храма. См. 2 Макк. III, 4.

4) 2 Макк. IV, 2.

нистовъ противъ Онія увѣнчались успѣхомъ въ томъ отношеніи, что онъ (Онія), по поводу смутъ, произведенныхъ въ Иерусалимѣ Симономъ, вынужденъ былъ отправиться въ Антиохію, гдѣ оставался до вступленія на престолъ сирійскій Антиоха IV Епифана и откуда болѣе уже не возвращался въ Иерусалимъ. Развязавши себѣ руки, эллинисты тотчасъ-же ревностно принялись за уничтоженіе своихъ противниковъ, находя себѣ поддержку со стороны сирійскихъ чиновниковъ¹⁾, такъ что уже въ это время объ Иерусалимѣ, перешедшемъ въ руки эллинистовъ, можно было сказать, что онъ сталъ «чужимъ для своихъ»²⁾; но полное торжество эллинизма въ немъ наступило послѣ вступленія на престолъ Антиоха IV, извѣстнаго подъ именемъ Епифана. «Въ тѣ дни (въ царствованіе Антиоха), читаемъ мы въ первой книгѣ Маккавейской, вышли изъ Израіля сыны беззаконные, и убѣждали многихъ, говоря: пойдѣмъ и заключимъ союзъ съ народами, окружающими насъ, ибо съ тѣхъ поръ, какъ мы отдѣлились отъ нихъ, постигли насъ многія бѣдствія. И добрымъ показалось это слово въ глазахъ ихъ. Нѣкоторые изъ народа изъявили желаніе и отправились къ царю; и онъ далъ имъ право исполнять установленія языческія»³⁾. Во главѣ этихъ «сыновъ беззаконія» стояли Товіады, въ лицѣ которыхъ Антиохъ нашель едва-ли не самыхъ ревностныхъ эллинизаторовъ, какіе только были въ его царствѣ. Товіады не замедлили явиться къ Антиоху, выставили себя передъ нимъ приверженцами сирійскаго правительства и его стремленій, открыто заявивъ о своемъ желаніи усвоить религію и обычаи грековъ и эллинизировать іудейство, и, наконецъ, поднесли ему значительный денежный подарокъ въ 440 талантовъ, обѣщая кромѣ того еще 150 талантовъ за право устроить гимназію въ Иерусалимѣ и за званіе антиохійскаго гражданства. Это какъ нельзя болѣе соответствовало видамъ Антиоха, и потому онъ съ готовностью удовлетворилъ всѣмъ просьбамъ эллинистовъ-Товіадовъ и даже назначилъ первосвященникомъ представленнаго ими кандидата Исуса, или Иасона, не смотря на то, что былъ еще живъ Онія III⁴⁾. Иасонъ, получивъ

¹⁾ По всей вѣроятности, въ это именно время бѣжалъ въ Египетъ отъ преслѣдованія эллинистовъ Онія IV, сынъ Онія III, построившій храмъ въ Локонтполѣ. Этотъ фактъ прекрасно комментированъ Люціусомъ, а потому мы не будемъ здѣсь его касаться.

²⁾ 1 Макк. I, 38.

³⁾ 1 Макк. I, 11—13.

⁴⁾ Иосефъ. *FLAV. Antiqu. jud.* XII, 5. 1. Ср. 2 Макк. IV. 7—9. Въ

власть, сразу заявилъ себя врагомъ іудейства, начавши свою дѣятельность съ того, что отвергъ предоставленныя іудеямъ Антиохомъ Великимъ льготы, имѣвшія цѣлью споспѣшествовать соблюденію левитской чистоты, и отмѣнилъ сродныя этому предписанія книжниковъ¹⁾. Въмѣсто этого онъ съ своими единомышленниками Товіадами сталъ вводить эллинскіе обычаи и съ этою цѣлью тотчасъ-же по прибытіи въ Іерусалимъ озаботился построениемъ «училища для тѣлеснаго упражненія юношей»—гимназіи. Гимназія, бывшая еще въ древней Греціи училищемъ, гдѣ эллинское юношество развивало силу и ловкость тѣла, сдѣлалась въ Антиохіи главнымъ признакомъ эллинизма, символомъ національнаго и религіознаго единенія грековъ, потому что вынесена была изъ самаго очага эллинизма. Вотъ почему и іудеи, участвуя въ гимнастическихъ состязаніяхъ, тѣмъ самымъ уже показывали себя эллинистами. Насколько сильно было деморализующее вліяніе на іудеевъ этихъ гимназій—видно изъ того, что юноши іудейскіе, стыдясь показаться нагими на ристалищѣ съ знаками обрѣзанія, старались сами загадить эти знаки, что-бы, какъ иронически замѣчаетъ Іосифъ, «и нагими отъ грековъ ничѣмъ не отличались»²⁾; а нѣкоторые изъ іудеевъ уже не обрѣзывали своихъ дѣтей, и такимъ образомъ изъ-за участія въ эллинскихъ играхъ совершенно игнорировали знаменательный символъ завѣта съ Богомъ. Вся іерусалимская аристократія очень благосклонно отнеслась къ этому противозаконному, но за то почетному въ глазахъ язычниковъ, удовольствію, увлеченіе которымъ дошло до такой степени, что даже «священники перестали быть ревностными къ служенію жертвеннику и, презирая храмъ и нерадя о жертвахъ, спѣшили

данномъ случаѣ показанія источниковъ нѣсколько расходятся между собою: по свидѣтельству 2-ой книги Маккавейской, эллинизация Израиля была дѣломъ Іасона, по Іосифу Флавію—дѣломъ Товіадовъ и Менелая, преемника Іасонова. Однако означенное разногласіе, во-первыхъ, нисколько не измѣняетъ заключенія, вытекающаго изъ данныхъ сообщеній; а во-вторыхъ, оно можетъ быть отчасти сглажено тѣмъ обстоятельствомъ, что, если историки и даютъ предпочтеніе свидѣтельству 2-ой книги Макк., то во всякомъ случаѣ это послѣднее должно быть пополнено извѣстіемъ Іосифа о дѣятельномъ участіи въ означенныхъ событіяхъ Товіадовъ, такъ какъ Іасонъ не могъ-бы имѣть такого успѣха безъ содѣйствія своихъ единомышленниковъ—эллинистовъ (ср. 1 Макк. I, 11—15), а между тѣмъ во главѣ эллинистовъ и стояли именно Товіады. (См. Г р я т ц ъ *Gesch. der Juden*. Bd. II, s. 272; ср. s. 297, прим. 2-ое, въ концѣ).

¹⁾ 2 Макк. IV, 10—11. Ср. *Antiquit. jud.* XII, 3. 4.

²⁾ *Jos. Flav. Antiqu. jud.* XII, 5. 1.

принимать участіе въ противныхъ закону играхъ палестры по призыву бросаемаго диска. Ни во что ставили они отечественный почетъ; только эллинскія почести признавали наилучшими»¹⁾).

Еще болѣе священнымъ традиціоннымъ учрежденіемъ Греціи считались олимпійскія игры, участвовать въ которыхъ могли только греки. Когда въ 173 году праздновались онѣ въ Тирѣ въ присутствіи самого царя, то Іасонъ и Товіады, что-бы показать свое полное тождество съ греками, послали изъ Іерусалима на эти игры и своихъ представителей съ 300 драхмами серебра на жертву Геркулесу²⁾. Приведенныхъ фактовъ достаточно, что-бы самымъ рѣшительнымъ образомъ засвидѣтельствовать то крайне пагубное вліяніе, какое оказывали на іудеевъ высшіе представители духовной власти, которые вмѣсто того, что-бы охранять чистоту вѣры и святость древнихъ обычаевъ, сами открыто оставили дѣло націи и законъ своихъ отцовъ, «отступили отъ святаго завѣта и соединились съ язычниками, и продались, что-бы дѣлать зло»³⁾.

Такимъ образомъ, благодаря дѣятельности Іасона и Товіадовъ, эллизизація Израиля, по свидѣтельству книгъ Маккавейскихъ⁴⁾, достигла крайнихъ предѣловъ. «Такъ, замѣчаетъ авторъ второй книги Маккавейской, явилась склонность къ эллинизму и сближеніе съ иноплеменничествомъ вслѣдствіе непомѣрнаго нечестія Іасона, этого безбожника, а не первосвященника»⁵⁾. Когда затѣмъ Антиохъ, приготовляясь къ войнѣ съ Египтомъ, посѣтилъ Іерусалимъ, то его уже приняли тамъ совершенно по эллински—«при свѣтильникахъ и восклицаніяхъ»⁶⁾. Теперь Товіады увидѣли, что Іасонъ имъ болѣе не нуженъ, что іерусалимяне настолько уже поддались тлетворному вліянію эллинизма, что ихъ нисколько не удивитъ то, если одинъ изъ Товіадовъ сдѣлается первосвященникомъ. И вотъ въ 172 году Онія, принявшій имя Менелая, братъ вышеозначеннаго Симона⁷⁾, уѣхавши въ Антиохію до-

1) 2 Макк. IV, 14—15.

2) 2 Макк. IV, 19—20. Впрочемъ, или сами принесшіе просили употребить эти деньги на другіе расходы, или, быть можетъ, самъ Антиохъ нашелъ болѣе полезнымъ дать имъ другое назначеніе, употребивъ ихъ именно на устройство гребныхъ судовъ. Ibid. 20.

3) 1 Макк. I, 15.

4) 1 Макк. I, 12—14. 2 Макк. IV, 13—15.

5) 2 Макк. IV, 13.

6) Ibid. IV, 22.

7) 2 Макк. IV, 23.

ставить царю деньги (быть может, обѣщанныя Іасономъ за первосвященство), пріѣхалъ назадъ уже первосвященникомъ, надбавивъ за это царю 300 талантовъ серебра противъ Іасона, который, будучи вытѣсненъ изъ Іерусалима новымъ сирійскимъ ставленникомъ, бѣжалъ въ землю аммонитянъ.

Это былъ первый смертельный ударъ для іудейства. Въ самомъ дѣлѣ, самимъ Богомъ званіе священническое, а тѣмъ болѣе первосвященническое, связано было съ племенемъ Аарона, а со времени Соломона первосвященнической престолю въ теченіе многихъ вѣковъ съ честью занимала фамилія Садокитовъ, такъ что народъ и представить себѣ не могъ престоителя своего изъ другаго рода. И вотъ теперь эта фамилія насильно низвержена, и притомъ человѣкомъ сомнительнаго происхожденія, который едва ли даже принадлежалъ къ колѣну Левину¹⁾. Очевидно, что для истинно-благочестиваго іудея онъ уже не имѣлъ никакого религіознаго значенія: «онъ не принесъ съ собою ничего достойнаго первосвященства, а только гнѣвъ жестокаго тирана и ярость дикаго звѣря» — такъ характеризуетъ его авторъ второй книги Маккавейской²⁾. И дѣйствительно, чего можно было ожидать іудей-

а) Относительно того пункта, изъ какого колѣна происходилъ Менелай, мнѣнія ученыхъ расходятся. Одни, ссылаясь на 2 Макк. III, 4; ср. *ibid.* IV, 23, признаютъ, что онъ происходилъ изъ колѣна Веніаминова, объясняя такое прямое нарушеніе закона современными беспорядками и нестроениями. См. напр. Шигеръ. *Lehrb. d. neut. Zeitgesch.* s. 75; Руетсън. *Herzog's Real-Encyklop.* Bd. IX, s. 324; Люцтусъ. *Der Essenismus.* s. 80; преосв. Филаретъ. Начертаніе церковно-библ. исторіи, стр. 329. Другіе (Герцфельдъ. *Gesch. d. Volkes Israél.* Bd. I, s. 203; ср. 218; Гитцигъ. *Geschichte des Volk. Isr.* s. 370; Деревьургъ. *Histoire de la Palestine*, p. 49) не соглашаются съ этимъ, высказывая предположеніе, что въ вышеозначенномъ мѣстѣ должно читать не Benjamin, а Minjamin (такъ назывался родоначальникъ одной изъ священническихъ фамилій; ср. 1 Паралип. XXIV, 9; 1 Эзд. X, 25; Неем. X, 7; XII, 5. 17. 41), что, впрочемъ, едва-ли вѣроятно, такъ какъ упогребленное въ 2 Макк. III, 4. слово *folh* служить обычнымъ обозначеніемъ 12-ти колѣнъ израильскихъ, а не священническихъ родовъ. Иосифъ, вообще допускающій много историческихъ погрѣшностей при разсказѣ о разсматриваемой эпохѣ, называетъ вышеозначеннаго Менелая — Онію братомъ первосвященниковъ Оніи III-го и Іасона, (*Antiqu. jud.* XII, 5. 1), но это — очевидная ошибка: невѣроятно, во-первыхъ, чтобы первосвященникъ Симонъ двухъ своихъ сыновей назвалъ однимъ и тѣмъ-же именемъ, а во-вторыхъ, во 2-й книгѣ Маккавейской [IV, 23] находится ясное свидѣтельство о томъ, что Менелай былъ братъ Симона [а равно и Лизимаха, *ibid.* 29], о которомъ извѣстно, что онъ вовсе не принадлежалъ къ первосвященнической фамиліи (2 Макк. III, 4).

²⁾ 2 Макк. IV, 25.

ству отъ этого представителя недостойныхъ Товіадовъ? Свои враждебные по отношенію къ іудейству замыслы Менелай обнаружилъ очень скоро. Хотя онъ, пользуясь предоставленнымъ первосвященнику правомъ, собиралъ подать и обременялъ народъ незаконными поборами, но тѣмъ не менѣе нисколько не заботился о доставленіи царю обѣщанныхъ 300 талантовъ, почему и былъ вызванъ Антиохомъ на допросъ, оставивъ своимъ замѣстителемъ брата Лизимаха¹⁾. Къ счастью для него, Антиоха отвлекъ бунтъ тарсянъ, и, воспользовавшись его отсутствіемъ, Менелай успѣшилъ войти въ соглашеніе съ царскимъ намѣстникомъ Андроникомъ, подкупивъ его въ свою пользу. Для этого онъ рѣшился на открытый грабежъ, похитивъ изъ храма нѣкоторые золотые сосуды, изъ которыхъ часть подарилъ Андронику, а другую продалъ въ Тирѣ и окрестныхъ городахъ,—вѣроятно, для уплаты долга царю. Когда Оніи III, узнавъ объ этомъ святотатствѣ, изболѣчилъ Менелая, то по наущенію этого послѣдняго былъ убитъ Андроникомъ²⁾. Убійствомъ Оніи возмущены были не только іудеи, но и окрестные народы³⁾; самъ Антиохъ очень неодобрительно отнесся къ этому поступку своего намѣстника и даже подвергъ позорному наказанію и смерти самого убійцу—Андроника⁴⁾. А между тѣмъ Лизимахъ, съ изволенія Менелая, продолжалъ святотатства, немилосердно и кощунственно расхищая вмѣстѣ съ своими споспѣшниками оставшіяся въ храмѣ драгоценности. Новая тяжелая рана нанесена была іудейству. Всѣ тѣ драгоценности и въ религіозномъ и въ матеріальномъ отношеніи, которыя съ такимъ трудомъ добыли іудеи, къ которымъ они съ такимъ благоговѣніемъ относились, расхищались на ихъ глазахъ нечестивцами. Произошло возмущеніе народа, въ которомъ Лизимахъ былъ убитъ, и послана была къ царю⁵⁾ отъ старѣйшинъ депутація съ обвиненіями противъ Менелая. Но благодаря подкупу одного изъ придворныхъ—Птоломея, сына Дорименова, Менелай, не смотря на всю свою виновность, былъ оправданъ и возвратился въ Іерусалимъ, а его обвинители были казнены⁶⁾. Такимъ

а) 2 Макк. IV, 27—29.

б) 2 Макк. IV, 31—34.

в) Ibid. стихи 35.

г) Ibid. стихи 37—38.

д) Онъ теперь былъ въ Тирѣ—вѣроятно, по дорогѣ въ Египетъ. Ibid. стихи 44.

е) Ibid. стихи 47.

образомъ Менелая, замѣчаетъ писатель второй книги Маккавейской, «при любостыжаніи начальствующихъ, удержалъ за собою власть и, возрастая въ злобѣ, сдѣлался жестокимъ врагомъ гражданъ»¹⁾).

Въ 170 году Антиохъ, наконецъ, рѣшился сдѣлать первый шагъ къ выполнению своихъ плановъ относительно всемірнаго господства, предпринявъ первый походъ противъ Египта, который окончился побѣдоносно. Но въ это время въ Иерусалимѣ произошло событіе, въ высшей степени раздражившее Антиоха. Всѣ іудеи зорко слѣдили за ходомъ дѣлъ въ Египтѣ, надѣясь, что, быть можетъ, эта война освободитъ ихъ отъ притѣсненій со стороны Антиоха и его вѣрныхъ слугъ—эллинистовъ. И вотъ, когда распространился слухъ, бывший, конечно, искреннимъ желаніемъ всѣхъ іудеевъ, что Антиохъ въ Египтѣ умеръ, іудеи тотчасъ поспѣшили сбросить съ себя иго ненавистнаго лжепервосвященника Менелая. Иасонъ, подстрекаемый, вѣроятно, заиорданскими іудеями, собралъ ихъ тысячу человекъ и пошелъ съ ними въ Иерусалимъ противъ Менелая. Безъ большаго труда онъ взялъ городъ и принудилъ Менелая бѣжать въ Акру, немилосердно убивая всѣхъ его приверженцевъ²⁾. Видя, что поднимается народная гроза, Менелай поспѣшилъ донести Антиоху, возвращавшемуся побѣдоносно изъ Египта, что іудеи подняли бунтъ въ Иерусалимѣ, во главѣ съ своимъ бывшимъ первосвященникомъ Иасономъ. Съ яростью Антиохъ прибылъ въ Иерусалимъ, ворота котораго открылъ ему его сторонники³⁾, въ три дня избилъ 40000 іудеевъ и столько-же продалъ въ рабство, затѣмъ, публично сопровождаемый самимъ первосвященникомъ Менелаемъ, онъ проникъ въ святилище, своими «скверными руками» ограбилъ сокровищницу храма, овладѣлъ драгоценными сосудами и вещами, принадлежащими храму, стоимость которыхъ авторъ второй книги Маккавейской опредѣляетъ въ 1800 талантовъ⁴⁾, и въ довершеніе всего надругался надъ самой святыней храма, закалая на жертвенникѣ свиней и кровью ихъ окропляя храмъ⁵⁾. Потомъ онъ возвратился въ Антиохію, «оставивъ приставниковъ».

1) 2 Макк. IV, 50.

2) Тѣмъ не менѣе онъ «не достигъ начальства, а концомъ его злоумышленій было то, что онъ съ позоромъ, какъ бѣглець, опять ушелъ въ страну аммонитскую». 2 Макк. V, 7.

3) FLAV. JOSEPH. Antiqu. jud. XII, 5. 2.

4) 2 Макк. V, 14—17. 21.

5) FLAV. JOSEPH. Antiqu. jud. XII, 5. 4.

что-бы угнетать народъ, въ Иерусалимѣ--Филиппа, родомъ фригійца, нравомъ-же челоѵка еще болѣе жестокаго, нежели каковъ былъ поставившій его¹⁾).

И такими страшными бѣдствіями, такимъ ужаснымъ позоромъ іудеи обязаны были распрѣ тѣхъ, которые занимали высочайшую духовную должность во Израилѣ и которые должны были быть ихъ духовными руководителями! Главнымъ виновникомъ всѣхъ несчастій являлся именно нечестивый и незаконный первосвященникъ Менелай, который, защищая похищенную имъ, вопреки закону, первосвященническую власть, нисколько не думалъ о гибели своихъ единоплеменниковъ! Легко можно представить себѣ, какъ должны были относиться и какія чувства должны были питать къ этому недостойному представителю власти и его приверженцамъ—эллинистамъ благочестивые іудеи, преданные своей отечественной вѣрѣ и своимъ отечественнымъ обычаямъ. О какомъ-либо уваженіи и благоговѣніи съ ихъ стороны не можетъ быть и рѣчи, а напротивъ, они должны были питать къ нему самыя враждебныя и непріязненныя чувства, такъ какъ видѣли въ немъ не своего духовнаго главу, не посредника между народомъ и Богомъ, но врага отечественной религіи. Тѣмъ не менѣе это было только началомъ бѣдствій, только слабою тѣнью того поруганія и позора, какому вскорѣ подверглась святыня іудеевъ, когда Антиохъ, рѣшивши, что эллинисты своею дѣятельностью уже достаточно подготовили въ Іудеѣ почву для его широкихъ замысловъ, задался мыслью объединить свое, составленное изъ различныхъ элементовъ, государство введеніемъ не только общихъ законовъ, но и общихъ религіозныхъ обрядовъ.

Послѣ втораго, на этотъ разъ неудачнаго, похода въ Египетъ въ 168 г.²⁾, Антиохъ послалъ въ Иерусалимъ своего чиновника Аполлонія съ 22 тысячами войска, поручивъ ему всѣхъ взрослыхъ іудеевъ избить, а женщинъ и дѣтей продать въ рабство³⁾. Полководецъ сирійскій охотно и точно исполнилъ данное ему порученіе: коварно воспользовавшись субботнымъ покоемъ, когда іудеи, согласно своимъ принципамъ, не смѣли защищаться, Аполлонія произвелъ большое кровопролитіе въ Иерусалимѣ, разрушилъ его стѣны и дома, укрѣпивъ только городъ Давидовъ—Акру, въ ко-

1) 2 Макк. V, 22.

2) По дорогѣ въ Александрію Антиоха встрѣтили послы отъ римскаго сената и приказали ему, подъ угрозой войны съ Римомъ, возвратиться обратно.

3) 2 Макк. V, 24.

торой помѣщенъ былъ значительный сирійскій гарнизонъ и находили прибѣжище и защиту всѣ эллинисты изъ іудеевъ. Это святилище враговъ іудейства въ самомъ сердцѣ его сдѣлалось съ этого времени «постоянною засадою для святилища и злымъ діаволомъ для Израиля»¹⁾. Съ Аноллоніемъ, вѣроятно, присланъ былъ и языческій жрецъ изъ Антиохіи²⁾ съ порученіемъ насильно принуждать іудеевъ къ отступленію отъ отечественныхъ законовъ, превратить храмъ іерусалимскій въ капище Юпитера олимпійскаго и во всѣхъ городахъ іудейскихъ воздвигать храмы и жертвенники языческіе³⁾. Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бѣдствіе, которое сопровождалось страшными насильями для религіозной совѣсти іудеевъ: ограбили храмъ, отмигнули обрѣзаніе, жгли священные свитки подъ угрозой смерти всѣмъ противящимся, воздвигали языческіе алтари, силою заставляли іудеевъ отправлять праздники въ честь греческихъ божествъ, «вода іудеевъ на идольскія жертвы, а на праздникъ Діониса принуждая ихъ въ плющевыхъ вѣнкахъ идти въ торжественномъ ходѣ въ честь Діониса»⁴⁾. Наконецъ, 15-го хаслева (декабря) 168 г., въ день именинъ Антиоха, совершено было послѣднее дѣло для окончательнаго уничтоженія іудейства и посрамленія его религіозныхъ обрядовъ. Храмъ іерусалимскій, сердце всего іудейства, формально обращенъ былъ въ языческое капище, всѣ законныя жертвоприношенія въ храмѣ прекратились, и на великомъ жертвенникѣ всесоженія былъ поставленъ меньшій, посвященный Зевесу, алтарь, и идольскія жертвоприношенія начались 25 числа того-же мѣсяца. Іерусалимъ, такимъ образомъ, дѣйствительно теперь сдѣлался «жилищемъ чужихъ и сталъ чужимъ для своего рода, и дѣти его оставили его. По мѣрѣ его славы увеличилось его безчестіе, и высота его обратилась въ печаль»⁵⁾. Храмъ іерусалимскій, на который обращены были взоры іудеевъ всей вселенной, который соединялъ ихъ въ одно общество, теперь потерялъ уже всякое значеніе для нихъ. Іудеи остались безъ общей связи, безъ религіозно-національнаго центра, и дальнѣйшее эллинизированіе ихъ было, повидимому, только дѣломъ времени и насилія.

1) 1 Макк. I, 36.

2) Въмѣсто 'Αθηνάιον (2 Макк. VI, 1) правильнѣе читать: 'Αντιοχείον. См. Г р е т ц ъ. *Gesch. der Juden*. Bd. II, s. 314, anm. 3.

3) 2 Макк. VI, 1—2.

4) 2 Макк. VI, 7.

5) 1 Макк. I, 38 40.

Такъ, вѣроятно, думалъ Антиохъ и іудейская аристократія — эллинисты. Но не такъ случилось на самомъ дѣлѣ. Волнами эллинизма въ Палестинѣ захватываемы и увлекаемы были только, такъ сказать, верхушки іудейскаго общества—богатые и знатные жители Іерусалима и другихъ болѣе важныхъ іудейскихъ городовъ; но богачи и аристократы составляли лишь слабую и темную сторону въ организмѣ послѣдпльннаго іудейства, корень-же іудейства, жизненное зерно его заключалось теперь въ народѣ и представителѣ его—книжники. Въ тиши и неизвѣстности среди земледѣльцевъ и пастуховъ, руководимыхъ книжниками, и въ простотѣ сердца ходящихъ по стезямъ закона, текла другая, чистая струя іудейства, превратившаяся скоро въ бурный и грозный потокъ, въ которомъ потонули всѣ чуждые элементы, оставивъ послѣ себя только темное пятно въ исторіи послѣдпльннаго іудейства.

Въ то время, какъ іудейская аристократія, увлекаемая своими личными выгодами и честолюбивыми стремленіями, завязала дѣятельныя сношенія съ иноземцами и стала постепенно все болѣе и болѣе поддаваться вліянію эллинизма, теряя при этомъ свои національныя и религіозныя особенности, народъ іудейскій, въ общей своей массѣ, на первыхъ порахъ относился къ подобнымъ людямъ совершенно безучастно. Занятые добываніемъ насущнаго хлѣба, который доставался имъ съ большимъ трудомъ, живя величіемъ своего прошедшаго и обѣтованнаго будущаго, вѣрно сохраняя, подъ руководствомъ книжниковъ, весь законъ, къ которому направлены были всѣ мысли и воздыханія іудея,—простые іудеи, если и замѣчали отступленія своей аристократіи отъ закона, то долго, вѣроятно, не замѣчали всей пагубности этихъ отступленій. Но съ тѣхъ поръ, какъ эллинисты, въ лицѣ высшихъ представителей духовной власти, сдѣлали рѣшительную попытку эллинизировать весь народъ іудейскій, ввести въ народную жизнь іудеевъ формы эллинской жизни, дѣло приняло совершенно иной оборотъ. Теперь благочестивые іудеи—патріоты не могли оставаться равнодушными къ незаконнымъ дѣйствіямъ представителей священства: ихъ нравственное и религіозное чувство было возмущено. Теперь, когда народу нужно было выбирать между союзомъ съ сосѣдними народами, т. е. полной эллинизацией, и союзомъ съ Богомъ, народъ уже не могъ оставаться въ бездѣйствіи, а смѣло выступилъ противъ всякихъ эллинскихъ нововведеній, образовавъ сплнную оппозицію эллинистамъ, на которыхъ съ этихъ поръ прямо стали смотрѣть какъ на нечестивцевъ, безбожниковъ, отступниковъ отъ закона.

Такимъ образомъ борьба между эллинизмомъ и іудействомъ, происходившая первоначально въ греческихъ городахъ, перенесена была наконецъ въ Іерусалимъ, и здѣсь, въ центрѣ іудейства, начинаются частыя столкновенія между эллинистами и ревнителями закона, образовавшими двѣ крайнія партіи въ іудействѣ съ самыми противоположными взглядами и направленіями. Патріоты двукратно пытались-было прогнать эллинистовъ изъ Іерусалима, но оба раза ихъ попытки окончились полнѣйшей неудачей. За возстаніе и убіиство Лизимаха трое изъ нихъ, участвовашіе въ депутаціи къ царю, были казнены, а за попытку свергнуть Менелая послѣдовало страшное избіеніе ихъ и разграбленіе храма, а немного спустя и превращеніе его въ языческой храмъ; эллинисты-же все болѣе и болѣе неистовствовали и издѣвались надъ своими врагами. Положеніе іудейскаго народа сдѣлалось теперь беспомощнымъ: онъ теперь, дѣйствительно, представлялъ собою какъ-бы разноцвѣтную птицу, которую съ враждебными криками окружають другія хищныя птицы и полевые звѣри, что-бы пожрать ее¹⁾. Началось насильственное обращеніе іудеевъ въ язычество и жестокія казни, такъ какъ «многіе во Израилѣ остались твердыми и укрѣпились, что-бы не ѣсть нечистаго, и предпочли умереть, что-бы не оскверниться пищею и не поругать святаго завѣта,—и умирали»²⁾. Исторія сохранила намъ весьма трогательный рассказъ о мученичествѣ старца Елеазара и семи братьевъ съ матерью³⁾. Въ этомъ рассказѣ мученики изображаются столь безстрашными, такъ охотно идутъ на всякія мученія и принимаютъ смерть за вѣру отцовъ, что даже язычниковъ удивляютъ своимъ мужествомъ, что даже самъ мучитель Антіохъ ихъ мужество и терпѣніе представлялъ въ примѣръ своимъ воинамъ.

При такомъ возбужденіи, при такой нравственной силѣ благочестивыхъ іудеевъ, естественно, что первый удобный случай могъ вызвать ихъ и на активную оппозицію язычеству и сдѣлать ихъ настолько-же мужественными и безстрашными воинами и борцами за свою религію, насколько мужественными и терпѣливыми страдальцами были они за нее. И дѣйствительно, скоро поднимается обще-національное движеніе іудеевъ, возставшихъ на защиту своей религіи и своихъ обычаевъ, героями котораго были сыновья священника Маттаѳіи, извѣстные подъ именемъ Маккавеевъ.

1) Іерем. XII, 9.

2) 1 Макк. I, 62—63.

3) 2 Макк. VI, 18—31; VII, 1—41.

евъ, которые въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ храбро продолжали военныя дѣйствія, вели упорную борьбу не только съ сирійскими войсками, но также безпощадно истребляли и всѣхъ эллинистовъ, гдѣ только ихъ ни находили, и въ послѣдствіи достигли первосвященническаго и царскаго достоинства. Не входитъ въ нашъ планъ подробно слѣдить за прогрессивнымъ развитіемъ борьбы, гдѣ, благодаря беззавѣтной храбрости іудеевъ-патріотовъ, горсть героевъ торжествовала надъ великими арміями Антиоха. Для нашей цѣли достаточно остановиться только на нѣкоторыхъ выдающихся моментахъ этой борьбы, которая была столько-же національнымъ движеніемъ противъ сирійскаго деспотизма, сколько и внутренней революціей, взрывомъ народнаго негодованія противъ позорныхъ дѣйствій священства и измѣнъ патриціата¹⁾.

Въ возстаніи противъ сирійцевъ принимали участіе всѣ іудеи, для которыхъ были дѣроги отечественные обычаи и отечественная вѣра и которые не могли равнодушно смотрѣть на поруганіе своихъ святынь. «Тогда собрались къ нимъ (къ сподвижникамъ Маттаіи).... всѣ вѣрные закону, и всѣ бѣжавшіе отъ бѣдствія присоединились къ нимъ и сдѣлались подкрѣпленіемъ для нихъ. Такъ составили они войско, и поражали въ гнѣвъ своемъ нечестивыхъ и въ ярости своей мужей незаконныхъ»²⁾ — замѣчаетъ авторъ первой книги Маккавейской. Въ числѣ другихъ поднялись на защиту своей религіи также и такъ называемые асидеи, которыхъ, какъ мы видѣли, не только почти всѣ ученые, выводящіе ессенизмъ изъ чисто внутренняго развитія самого-же іудейства, но даже и нѣкоторые изъ защитниковъ противоположнаго взгляда (напр. Целлеръ) считаютъ родоначальниками ессеевъ, утверждая, что эта партія въ зародышѣ питала уже почти всѣ тѣ стремленія, какія послѣ получили свое дальнѣйшее развитіе въ ессенизмѣ. Въ виду этого мы считаемъ необходимымъ остановиться нѣсколько подробнѣе на характеристикѣ этой іудейской партіи и прослѣдить, насколько это окажется возможнымъ, ея историческія судьбы въ эпоху возстанія Маккавеевъ—съ тѣмъ, что-бы выяснить, могло-ли въ самомъ дѣлѣ асидейство когда-либо, подъ вліяніемъ тѣхъ или иныхъ обстоятельствъ, преобразоваться въ ессейство?

1) Что борьба Маккавеевъ имѣла именно такой двойственный характеръ, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ весь ходъ происшествій, а также и то, что только полнымъ истребленіемъ эллинистовъ закончилась война.

2) 1 Макк. II, 42—44.

Въ священно-исторической литературѣ имя асидеевъ упоминается только три раза: два раза въ первой книгѣ Маккавейской, и одинъ разъ—во второй¹⁾). Такъ какъ, согласно 1 Макк. VII, 13, асидеи дѣйствуютъ сообща и такъ какъ кромѣ того въ томъ мѣстѣ, гдѣ находится первое упоминаніе объ асидеяхъ, они обозначаются именно какъ «συναγωγή Ἀσιδαίων»²⁾), т. е. какъ особая партія въ народѣ іудейскомъ, то поэтому естественнѣе всего понимать эту «συναγωγή Ἀσιδαίων» не въ смыслѣ беспорядочной, неорганизованной толпы, какъ думаютъ нѣкоторые³⁾, а въ смыслѣ оособаго, болѣе или менѣе тѣсно сплоченнаго общества, одушевленнаго одними и тѣми-же стремленіями и преслѣдующаго одинаковыя цѣли⁴⁾).

Какой-же характеръ имѣло это общество? Каковы были его цѣли и стремленія? Нѣкоторые изъ современныхъ изслѣдователей іудейской исторіи (какъ напр. Гейгеръ, Гаусратъ, Никола, въ особенности-же Гитцигъ и др.) видятъ въ асидеяхъ главныхъ героевъ іудейской войны за освобожденіе, свою кровью купившихъ независимость отечества и создавшихъ государство Асмонеевъ⁵⁾). Асидеи, по мнѣнію этихъ ученыхъ, были душой возстанія противъ сирійцевъ: они-де подняли это возстаніе, побѣдоносно его продолжали и благополучно окончили; они, слѣдовательно, составляли-де собственно *военную* партію среди іудеевъ.

Основаніемъ для этого мнѣнія, дѣлающаго асидеевъ воинами «κατ' ἑξοχήν», служитъ 2 Макк. XIV, 6. Въ этомъ мѣстѣ разсказывается, что по паденіи Антиоха V и его опекуна Лисія, которые незадолго предъ тѣмъ заключили миръ съ возставшими іу-

1) 1 Макк. II, 42; VII, 13; 2 Макк. XIV, 6. Въ первомъ мѣстѣ въ нашей русской Библии читается: „множество іудеевъ“, но по общепринятому мнѣнію изслѣдователей, опирающемся на чтеніе древнихъ греческихъ списковъ и параллельныя мѣста, здѣсь нужно читать: „общество асидеевъ“. (Ср. Квѣльдъ. Commentar über die Bücher der Makkabäer (Leipzig. 1875), s. 63. Кромѣ означенныхъ мѣстъ указаніе на асидеевъ можно видѣть также въ 1 Макк. III, 13, гдѣ говорится объ „ἐκκλησία πιστῶν“.

2) 1 Макк. II, 42. Ср. 1 Макк. III, 13: „ἐκκλησία πιστῶν“.

3) Напр. Квѣльдъ. Op. cit. s. 63 и Гриммъ. Exeget. Handbuch zu den Apokryphen. Bd. I, s. 44.

4) Такого взгляда держатся: Скалигеръ. Syntagma, I, p. 442; Люциусъ. Der Essenismus, s. 91; Эвальдъ. Gesch. des Volkes Isr. Bd. IV, s. 367; Гретцъ. Gesch. der Juden. Bd. III, s. 3 flg. Веллггаузенъ. Die Pharisäer und Sadducäer, s. 79 и др.

5) Асмонеи, по свидѣтельству Іосифа [Antiqu. jud. XII, 6. 1], были однимъ изъ предковъ Маккавеевъ.

деями, первосвященникъ Алкимъ, «добровольно осквернившійся въ смутныя времена»¹⁾ и потому отлученный отъ общенія, пытался расположить въ свою пользу новаго царя Димитрія и вооружить его противъ вытѣснившихъ его Маккавеевъ, поставляя при этомъ царю на видъ, что «такъ называемые изъ іудеевъ асиден, вожди которыхъ—Іуда Маккавей, поддерживаютъ войну и воздвигаютъ натежи, не давая царству достигнуть благосостоянія». Это—единственное мѣсто во второй книгѣ Маккавейской, гдѣ упоминается объ асиденхъ, и, взятое само по себѣ, оно дѣйствительно говоритъ, повидимому, о воинственности асидеевъ; но если сравнить его съ контекстомъ рѣчи и въ особенности съ параллельными ему мѣстами изъ первой книги Маккавейской, то полная достоверность свидѣтельства этого хитраго и коварнаго іудейскаго первосвященника становится болѣе чѣмъ сомнительною. Четырнадцатою главѣ второй книги Маккавейской соответствуетъ седьмая глава первой книги, гдѣ передаются тѣ-же самыя историческія событія и въ такой-же связи и послѣдовательности²⁾. И въ 1 Макк. VII гл. рассказывается о послѣдовавшей вскорѣ послѣ заключенія мира съ іудеями перемѣнѣ трона въ Сиріи въ пользу Димитрія и о томъ, что эту перемѣною весьма искусно сумѣлъ воспользоваться Алкимъ для интригъ противъ Іуды, явившіяся къ царю съ жалобой на то, что-де «погубилъ Іуда и братья его друзей царскихъ, и насъ выгнали изъ земли нашей»³⁾. Эти слова, передавая общій смыслъ обвиненій Алкима вполне согласно со второй книгой Маккавейской, имѣютъ все-же другой отгѣнокъ, такъ какъ здѣсь асиден совершенно не выставляются душой возстанія и самыми воинственными изъ всѣхъ іудеевъ, а только развѣ подразумѣваются въ качествѣ участниковъ возстанія подъ словами: «и братья его» (Іуды). Однако нѣсколькими строками ниже мы находимъ уже прямое указаніе на асидеевъ, и то, что сообщается здѣсь о нихъ, не только не говоритъ въ пользу ихъ воинственности, а напротивъ, рисуетъ ихъ совершенно съ другой стороны и исключаетъ возможность признавать ихъ воинами «κατ' ἑξοχήν.» Когда Алкимъ, успѣвшій расположить царя въ свою пользу, съ обширными полномочіями и въ сопровожденіи сирійскаго полководца Вакхида пришелъ въ землю іудейскую, то здѣсь, читаемъ мы, «къ Алкиму и

1) 2 Макк. XIV, 3.

2) Ср. 1 Макк. VII, 1 съ 2 Макк. XIV, 2; VII, 5 съ XIV, 3; VII, 6 съ XIV, 6; VII, 9 съ XIV, 13.

3) 1 Макк. VII, 6.

Вакхиду сошло собораніе книжниковъ искать справедливости (ст. 12); первые изъ сыновъ израилевыхъ были асидеи; они искали у нихъ мира (ст. 13), ибо говорили: священникъ отъ племени Аарона пришелъ вмѣстѣ съ войскою и не обидитъ насъ» (ст. 14)¹). Такимъ образомъ асидеи представляются здѣсь партіей, дѣйствующей совместно съ книжниками, и притомъ—самой миролюбивой изъ среды іудеевъ, потому что они успѣли воспользоваться первой представившеюся имъ возможностью оставить военныя дѣйствія и прежде всѣхъ пошли на встрѣчу мирнымъ предложеніямъ Алкима и Вакхида. Очевидно, это мѣсто характеризуетъ асидеевъ совершенно съ иной стороны, чѣмъ 2 Макк. XIV, 6. Какъ-же согласить это явное противорѣчіе двухъ означенныхъ свидѣтельствъ и какому изъ нихъ придать большее значеніе въ данномъ случаѣ?

Гитцигъ, стараясь подорвать значеніе приведеннаго мѣста изъ VII-й главы 1-й книги Маккавейской, противорѣчащаго его взгляду на асидеевъ, предполагаетъ здѣсь позднѣйшую интерполляцію. «Стихъ 13-й говоритъ онъ, есть вставка,—вполнѣ-де очевидная, если принять во вниманіе первоначальный (еврейскій) текстъ стиха 17-го»²), такъ какъ, по его мнѣнію, стихъ 17-й, въ которомъ упоминаются *chassidim*³), понятнѣе, если также и ранѣе упоминаются асидеи (а не одни только книжники). Но подобный аргументъ не только ничего не говоритъ противъ подлинности означеннаго 13-го стиха, а напротивъ, скорѣе еще болѣе удостовѣряетъ ее, потому что здѣсь одинъ стихъ вполнѣ согласуется съ другимъ, и возможность какой-либо вставки становится тѣмъ болѣе сомнительной, что предполагаемому интерполлятору вовсе не было-бы нужды для поясненія 17-го стиха вставлять цѣлый 13-й стихъ: для этого достаточно было-бы въ стихѣ 12-мъ послѣ словъ: «*συναγωγή τραπεζῶν*» прибавить только: «*καὶ ἁσδαίων*». Кромѣ того, только въ еврейскомъ текстѣ въ стихѣ 17-мъ упоминается наименованіе «асидеи» — אַסִּידִים, въ греческомъ-же оно замѣняется словомъ *βασίς*: (хотя въ 13-мъ стихѣ стоитъ *ἁσδαίων*), и потому мнимая интерполляція стиха 13-го, даже съ точки зрѣнія Гитцига, имѣла-бы смыслъ только въ еврейскомъ текстѣ. въ греческомъ-же она оказывалась-бы совершенно излишнею; а такъ какъ греческій переводъ явился почти непосредственно послѣ

¹) 1 Макк. VII, 12—14.

²) Гитцигъ, *Gesch. d. Volk. Israël. Th. 2, s. 417.*

³) Ст. 17: „тѣла святыхъ твоихъ (אַרְבָּעִים) и кровь ихъ пролили вокругъ Иерусалима, и некому было похоронить ихъ“. Ср. Псал. LXXVIII, 2

еврейскаго оригинала¹⁾, то выходило-бы, что означенную вставку нужно было-бы относить чуть-ли не ко времени написанія самой книги.

Такимъ образомъ нѣтъ никакого основанія совершенно игнорировать свидѣтельство объ асидеяхъ первой книги Маккавейской, а напротивъ, гораздо основательнѣе считать замѣтку второй книги Маккавейской не вполне вѣрно передающей дѣло. Въ пользу этого можно привести слѣдующія соображенія. Во-первыхъ, мѣсто— 2 Макк. XIV, 6, является единственнымъ во всей второй Маккавейской книгѣ, гдѣ говорится объ асидеяхъ: ни раньше, ни послѣ авторъ не только не упоминаетъ о какомъ-либо участіи асидеевъ въ возстаніи противъ сирійцевъ, но даже не называетъ ихъ по имени. Поэтому-то приписываемое Алкиму заявленіе, что асидеи составляли душу возстанія и главную силу Іуды, является тамъ совершенно неожиданнымъ и ничѣмъ не мотивированнымъ. Во вторыхъ, полное молчаніе автора 2-й книги Маккавейской объ асидеяхъ во всѣхъ остальныхъ случаяхъ даетъ право заключить, что онъ не имѣлъ вполне точныхъ свѣдѣній объ асидеяхъ²⁾, которые къ тому времени или перестали уже существовать какъ особая партія, или-же совершенно измѣнили свой первоначальный характеръ; но встрѣтивъ въ своемъ источникѣ извѣстіе, что Алкимъ и Вакхидъ казнили извѣстное число асидеевъ, означенный писатель путемъ обратнаго умозаключенія легко могъ придти къ тому выводу, что асидеи были-де главнѣйшими мятежниками среди іудеевъ, и это мнѣніе онъ вложилъ въ уста Алкима. Въ третьихъ, эта единственная замѣтка объ асидеяхъ находится не въ той части историческаго разсказа, гдѣ авторъ, основываясь на показаніяхъ источниковъ, излагаетъ общій ходъ внѣшнихъ историческихъ событій, а въ бѣгомъ разговорѣ, который и не могъ быть воспроизведенъ съ буквальной точностью, и во всякомъ случаѣ здѣсь историкъ не имѣлъ особенной нужды заботиться о безусловной правильности своихъ выраженій и точномъ соответствіи ихъ дѣйствительности. Наконецъ, если допустить, что писатель второй книги Маккавейской нисколько не извратилъ подлиннаго смысла словъ Алкима и вполне вѣрно передалъ его отвѣтъ царю Дмитрію, то уже въ виду того, что означенная характеристика асидеевъ принадлежитъ именно

¹⁾ Ср. Веллягузенъ. Die Pharisäer und Sadducaer. s. 80.

²⁾ Это предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что даже Іосифъ Флавій нигдѣ въ своихъ произведеніяхъ не упоминаетъ объ асидеяхъ, не смотря на то, что онъ вообще пользуется первой Маккавейской книгой.

Алкиму, естественно предположить, что этот хитрый и коварный интриганъ, всегда преслѣдовавшій только свои личные интересы, умышленно выставилъ асидеевъ предъ царемъ совершенно въ ложномъ свѣтѣ, указавъ на нихъ, какъ на главнѣйшихъ мятежниковъ въ Иудеѣ. А что онъ могъ имѣть достаточно сильныя основанія для того, что-бы рѣшиться на такую умышленную ложь, на это можно находить соотвѣтственныя данныя въ самомъ текстѣ книгъ Маккавейскихъ. Мы знаемъ, что по прибытіи Алкима и Вакхида въ Иерусалимъ асидеи первыми изъ всѣхъ иудеевъ пришли «искать у нихъ мира», на что, конечно, тотчасъ же и получили согласіе. Весьма вѣроятно, что такое мирное расположеніе асидеевъ, тяготившихся войною и желавшихъ оставить военныя дѣйствія, было уже извѣстно Алкиму непосредственно послѣ заключенія мира съ сирійцами,—еще въ то время, когда онъ оставался въ Иерусалимѣ и домогался первосвященства¹⁾. Но, по свидѣтельству самого-же Алкима, его исканія не увѣнчались успѣхомъ: онъ не былъ удостоенъ чести священноначалія²⁾ въ виду того, что былъ изъ числа тѣхъ, которые добровольно осквернились въ смутныя времена³⁾. Кто болѣе всего возставалъ противъ него—Алкимъ не указываетъ; но едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что самыми сильными противниками его искательства скорѣе всего могли оказаться именно асидеи, которые, какъ мы выяснимъ ниже, самымъ ревностнымъ образомъ заботились объ исполненіи всѣхъ предписаній закона и потому, естественно, строже всѣхъ должны были относиться къ нарушителямъ этого закона. Затанувъ злобу на нихъ въ своемъ сердцѣ, Алкимъ выжидалъ только удобнаго случая, что-бы отомстить своимъ противникамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетворить собственнымъ честолюбивымъ стремленіямъ. Такой случай скоро представился: какъ только вступилъ на престолъ Димитрій, Алкимъ, слѣдуя примѣру своихъ предшественниковъ—эллинистовъ, спѣшить заручиться расположеніемъ новаго правителя и показать себя его покорнымъ слугою; и вотъ, когда Димитрій призвалъ его въ застѣваніе и сталъ спрашивать, въ какомъ положеніи находятся дѣла въ Иудеѣ, то онъ указалъ на ненавидимыхъ ему асидеевъ, какъ на главныхъ мятежниковъ, стремившихся яко-бы отложиться отъ Антиохіи, и виновниковъ всѣхъ бѣдъ, давъ при этомъ царю

1) 1 Макк. VII, 5.

2) 2 Макк. XIV, 7.

3) Ibid. XIV, 3.

обѣщаніе истребить ихъ¹⁾). Своимъ лживымъ заявленіемъ Алкимъ достигалъ двухъ цѣлей: во-первыхъ, онъ разсчитывалъ избавиться отъ своихъ противниковъ, что для него было крайне желательно; во-вторыхъ, завѣряя царя въ своей преданности его интересамъ, онъ разсчитывалъ, что ему легко будетъ, если только это потребуется, доказать эту свою преданность на самомъ дѣлѣ, будучи увѣренъ, что мирнымъ настроеніемъ асидеевъ легко можно будетъ воспользоваться въ свою пользу, что на самомъ дѣлѣ послѣ и случилось.

Всѣ эти соображенія говорятъ въ пользу того, что прямому и положительному свидѣтельству объ асидеяхъ первой книги Маккавейской нужно дать рѣшительное предпочтеніе предъ замѣткой второй книги, передающей, по всѣмъ признакамъ, крайне пристрастный отзывъ о нихъ. Выводъ, къ которому мы пришли, долженъ быть признанъ тѣмъ болѣе основательнымъ, что всѣ другія историческія данныя, находящіяся въ книгахъ Маккавейскихъ, не только не даютъ права признавать асидеевъ чисто военной партіей среди іудеевъ, но и рѣшительно противорѣчатъ такому предположенію.

Такъ, прежде всего не подлежитъ сомнѣнію тотъ точно засвидѣствованный фактъ, что всѣмъ не асидеямъ принадлежалъ починъ въ дѣлѣ возстанія противъ сирійцевъ. Согласно примому свидѣтельству первой книги Маккавейской (см. главу II-ую), сигналъ къ возстанію былъ поданъ священникомъ Маттаѳіею, который, собственноручно убивъ въ Молднѣ іудея-рenegата и «царскаго мужа, принуждавшаго приносить (идольскую) жертву», обратился къ народу со словами: «всякій, кто ревнуетъ по законѣ и стоитъ въ завѣтѣ, да идетъ вслѣдъ за мною»²⁾. Послѣ этого онъ бѣжалъ въ горы съ пятью своими сыновьями и съ многочисленными патріотами, «преданными правдѣ и закону», съ которыми онъ и поднялъ знамя возстанія на защиту своего отечества, отечественныхъ обычаевъ и религіи³⁾. И только послѣ первыхъ успѣховъ Маттаѳіа и его сподвижниковъ

1) Что Алкимъ, дѣйствительно, далъ царю такое обѣщаніе, на это можно находить указаніе въ 1 Макк. VII, 9, гдѣ говорится, что Алкимъ былъ посланъ въ Іудею съ специальнымъ порученіемъ—„сдѣлать отъщеніе сынамъ Израіля“, т. е. на дѣлѣ доказать свою преданность царю и готовность служить его интересамъ.

²⁾ 1 Макк. II, 27.

³⁾ 1 Макк. II, 24—25; 27—30.

присоединилось къ нимъ еще и общество асидеевъ: «тогда собрались къ нимъ множество¹⁾ асидеевъ, крѣпкіе силою изъ Израили, всѣ вѣрные закону»²⁾).

Далѣе, во все продолженіе войны, ознаменовавшейся многочисленными геройскими подвигами, совершенными Маккавеями, асидеи нигдѣ не выступаютъ на первый планъ; кромѣ трехъ указанныхъ мѣстъ они даже нигдѣ болѣе не упоминаются въ книгахъ Маккавейскихъ и совершенно не заносятся въ славное бытописаніе геройской войны даже такимъ значительнымъ іудейскимъ историкомъ, какъ Іосифъ Флавій. Какъ-бы ни объяснять это молчаніе историческихъ документовъ, но во всякомъ случаѣ оно несколько не говоритъ въ пользу того мнѣнія, будто-бы асидеи принимали выдающееся участіе и играли значительную роль въ политическихъ событіяхъ эпохи Маккавеевъ.

Наконецъ, и вообще все поведеніе асидеевъ, точно засвидѣтельствованное въ книгахъ Маккавейскихъ, вовсе не таково, что-бы можно было отличительнымъ признакомъ ихъ партіи считать воинственныя стремленія, потому что, присоединившись къ Маккавеямъ для борьбы съ сирійцами, они не остаются до конца на полѣ брани, а оставляютъ его при первомъ благопріятномъ для этого, по ихъ мнѣнію, моментѣ. Въ объясненіе этого нужно сказать слѣдующее. Какъ извѣстно, ближайшимъ поводомъ къ возстанію Маккавеевъ послужило главнымъ образомъ посягательство нечестиваго Антиоха Епифана на національный культъ іудеевъ, который онъ думалъ замѣнить культомъ Зевеса. «Безбожный» Антиохъ, сперва ограбивъ святилище, изъ котораго онъ забралъ все, съ чѣмъ такъ тѣсно связаны были самыя дорогія религіозныя и гражданскія воспоминанія народа израильскаго³⁾, вслѣдъ затѣмъ издалъ повелѣніе, «что-бы въ Іудеѣ не допускались всесожженія и жертвоприношенія, и возліаніе въ святилищѣ, что-бы ругались надъ субботаами и праздниками, и оскверняли святилище и святыхъ, что-бы строили жертвенники, храмы и вапиша идольскіе, и приносили въ жертву свиинныя мяса и скотовъ нечистыхъ, и оставляли сыновей своихъ необрѣзанными и оскверняли души ихъ всякою нечистою и мерзостью—для того,

¹⁾ Въ слав. Библии— „сопмише“; въ греческой— „συναγωγή“.

²⁾ 1 Макк. II, 42: Τότε συνήχθησαν πρὸς αὐτοὺς συναγωγή Ἰσραηλίων ἰσχυροὶ δυνάμει ἀπὸ Ἰσραήλ, πᾶς ὁ ἔκκοσασσόμενος τῷ νόμῳ.

³⁾ 1 Макк. I, 21—23.

что-бы забыли законъ и измѣнили всё его постановленія¹⁾. Естественно, что подобныя незаконныя дѣйствія и посягательства на религиозную свободу должны были возмутить всёхъ іудеевъ, всю іудейскую націю, за исключеніемъ развѣ только самыхъ отъявленныхъ эллинистовъ. Не могли оставаться равнодушными къ этимъ посягательствамъ на религію отцовъ даже и тѣ, которые по своимъ занятіямъ, по своему характеру и направленію болѣе всего чуждались войны,—даже и люди, всецѣло посвятившіе себя изученію закона и предавшіеся разнымъ религиознымъ подвигамъ: нужно было защищать самыя дорогія духовныя блага—религію, нравственность, національные обычаи, которымъ грозила опасность быть замѣненными языческимъ культомъ и языческими установленіями. И вотъ высокое одушевленіе, охватившее всёхъ истинныхъ патріотовъ, создало тѣ смѣлыя и отважныя предпріятія, которыя обозначены именемъ Маккавейскихъ и которыя имѣли своимъ слѣдствіемъ то, что поруганныя права, благодаря геройскимъ усиліямъ горсти іудеевъ, были восстановлены. Спустя три съ половиною года послѣ оскверненія святилища, именно въ 165-мъ году, іерусалимскій храмъ былъ очищенъ отъ мерзостей языческихъ, и на мѣсто оскверненнаго построень былъ новый жертвенникъ, на которомъ въ 25-й день мѣсяца хаслева принесена была первая жертва²⁾, а въ 162-мъ году Лисій, опекунъ Антіоха V-го Евнатора, далъ торжественное увѣреніе исполнить всё справедливыя требованія іудеевъ и предоставилъ имъ полную религиозную свободу и право жить по своимъ законамъ³⁾. Итакъ, религиозная свобода была достигнута; и вотъ тогда то, передаетъ намъ исторія, нашлись среди іудеевъ люди, которые сочли совершенно излишнимъ дальнѣйшее продолженіе войны, вполне удовлетвовавшись достигнутыми результатами,—и эти люди были асидеи. Не краснорѣчиво-ли говорить этотъ многозначительный фактъ въ пользу того, что не асидеи составляли душу возстанія и что ихъ стремленія и цѣли были совершенно иного свойства, такъ какъ своимъ поступкомъ асидеи ясно показали, что религиозную свободу они ставили выше политической независимости? Въ данномъ случаѣ обращаетъ на себя вниманіе еще в то обстоятельство, что асидеи охотно соглашались на мирныя

1) 1 Макк. I, 45—49.

2) 1 Макк. IV, 43—47; 52—54. Ср. I, 54, 59.

3) 2 Макк. XIII, 23—26. Ср. 1 Макк. VI, 58—61.

предложенія Алкима, не смотря даже на то, что онъ былъ вполне креатурой сирійскаго царя и что только благодаря поддержкѣ этого послѣдняго онъ сохранилъ за собой первосвященническое достоинство, къ занятію котораго раньше не допускали его строгіе ревнители благочестія. И если асидеи, не смотря на все это, согласились признать въ Алкимѣ официального представителя политической и даже духовной власти, оговариваясь тѣмъ, что онъ происходилъ изъ рода Ааронова, то это можетъ служить только краснорѣчивѣйшимъ свидѣтельствомъ того, какъ сильно у нихъ было желаніе мира.

Итакъ, все историческія данныя объ асидеяхъ, сохраненныя въ книгахъ Маккавейскихъ, рисуютъ намъ асидеевъ не воинственной партіей, а напротивъ—обществомъ людей, исполненныхъ самыхъ мирныхъ намѣреній и стремленій. Такъ, мы узнаемъ, во-первыхъ, что асидеи еще до Маккавейскихъ войнъ¹⁾ составляли особое, тѣсно сплоченное общество, одушевленное одинаковыми стремленіями и преслѣдовавшее однѣ и тѣ-же цѣли²⁾; во-вторыхъ, — что они дѣйствовали въ одинаковомъ духѣ съ книжниками³⁾, посвятившими себя изученію закона и точному храненію древнихъ традицій; въ-третьихъ,— что это были люди, по преимуществу преданные отечественному закону (*πᾶς ὁ ἐκκοσασόμενος τῷ νόμῳ*)⁴⁾; и, наконецъ, въ-четвертыхъ, что они этотъ законъ ставили выше всего и свободное исполненіе отечественныхъ обычаевъ почитали выше политической независимости, такъ какъ, выступивъ на защиту закона отъ посягательствъ на него со стороны нечестивцевъ, они отказались отъ продолженія военныхъ дѣйствій, какъ скоро эти посягательства прекратились⁵⁾. Если мы прибавимъ къ этому, что в самое имя ихъ—**אֲסִידִים**—указываетъ на благочестіе, которое по тогдашнему воззрѣнію состояло въ возможно-точномъ соблюденіи всѣхъ предписаній устнаго и письменнаго закона, то этихъ

1) Такъ какъ хотя асидеи и выступаютъ въ первый разъ въ началѣ Маккавейскаго возстанія, однако о нихъ не упоминается какъ о вновь образовавшейся партіи.

2) 1 Макк. II, 42.

3) 1 Макк. VII, 12.

4) 1 Макк. II, 42; III, 13. Если они и называются въ первомъ мѣстѣ „крѣпкими силою“ (*gibbor chail*) изъ Израиля⁴⁾, то это выраженіе означаетъ вообще не только воинственнаго, но также знатнаго, дѣловитаго, способнаго человека, а къ чему въ данномъ случаѣ относится способность, гднность, объ этомъ говоритъ дальнѣйшее прибавленіе: „дѣла вѣрные закону“.

5) 1 Макк. VII, 12—18.

данныхъ вполне достаточно для того, что-бы можно было безошибочно опредѣлить характеръ и стремленія этой части іудейскаго общества.

Несомнѣнно, что асидеи были истинными продолжателями и представителями того направленія, какое внесено было въ жизнь послѣднѣннаго іудейства Эздрую,—что они стремились осуществить въ своей жизни и дѣятельности тѣ начала и предписанія, которыя возвѣщены были этимъ великимъ реформаторомъ іудейства, прилагавшимъ ревностныя заботы къ распространенію въ народѣ знанія закона, къ огражденію народныхъ учреждений отъ иноземнаго вліянія и къ поднятію уровня нравственно-религіозной жизни народа. Они, очевидно, поставили главною цѣлью своихъ стремленій—заботиться о полномъ соотвѣтствіи своей жизни закону, о возможно точномъ исполненіи всѣхъ требованій закона; и такъ какъ въ жизни послѣднѣннаго іудейства важное и даже преобладающее значеніе получилъ законъ устный, которымъ опредѣлялся каждый шагъ дѣятельности іудея, то вслѣдствіе этого асидеи, естественно, должны были обратиться къ всестороннему изученію не только закона писаннаго, но также и тѣхъ устныхъ преданій и законоположеній съ ихъ толкованіями, которыя исходили отъ членовъ великой синагоги. Заботиться о точномъ храненіи и передачѣ послѣдующимъ поколѣніямъ этихъ устныхъ законоположеній, число которыхъ съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе увеличивалось, также, вѣроятно, составляло одну изъ главныхъ цѣлей асидейства.

Характеръ занятій асидеевъ, естественно, устанавливала между ними и книжниками тѣсныя отношенія—личныя и доктринальныя, и потому-то они и дѣйствуютъ заодно съ книжниками, съ которыми долгое время они составляли, вѣроятно, какъ-бы одно нераздѣльное цѣлое, но съ теченіемъ времени они могли болѣе и болѣе замыкаться въ свое благочестіе и обособляться. Вполнѣ возможно, что, предаваясь своимъ благочестивымъ занятіямъ, все болѣе и болѣе углубляясь въ изученіе закона и заботясь о его пунктуальномъ исполненіи, асидеи, съ одной стороны, скоро стали по возможности избѣгать всякаго участія въ дѣлахъ политическихъ, а съ другой стороны—впали въ родъ экзальтированнаго мистицизма, вызваннаго сознаніемъ, что бѣдствія Израиля были наказаніемъ за его грѣхи, и самой религіи придали характеръ аскетизма, вслѣдствіе чего всѣ наслажденія, не обозначенныя въ законѣ, они считали порокомъ и съ край-

нею строгостью требовали соблюденія правилъ левитской чистоты, предписанныхъ священникамъ, всходи, вѣроятно, изъ той идеи, что всякій израильянинъ носить въ самомъ себѣ священнической характеръ. Мы знаемъ, далѣе, что послѣ плѣна, явилось много благочестивыхъ іудеевъ, которые довели древне-іудейское учрежденіе—назорейство до крайней религіозной практики. Не довольствуясь, по примѣру древнихъ назореевъ, наложеніемъ на себя извѣстнаго спеціальнаго лишенія или ограниченія на опредѣленное время, они предавались назорейству на всю свою жизнь и обрекали себя на существованіе, сообразное съ трудными обязанностями этого званія¹⁾. Вполнѣ вѣроятно, что этотъ преувеличенный аскетизмъ былъ особенно наблюдаемъ многими изъ асидеевъ. Какъ-бы то ни было, но несомнѣнно то, что асидеи, образовавшіе особую партію въ народѣ іудейскомъ, должны были соответствовать своею жизнью, своею преданностью закону, вообще всѣмъ своимъ поведеніемъ, тому титулу благочестивыхъ людей, которое они носили.

Время первоначальнаго возникновенія партіи асидеевъ, конечно, не можетъ быть указано съ точностью, такъ какъ асидейскіе принципы должны были развиваться въ іудействѣ постепенно, подъ вліяніемъ тѣхъ историческихъ обстоятельствъ и того своеобразнаго направленія, какое приняла религіозно-нравственная жизнь палестинскихъ іудеевъ послѣ плѣна; но что при самомъ началѣ Маккавейскаго возстанія асидеи составляли уже особую, тѣсно сплоченную партію, это едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію, такъ какъ къ такому заключенію ведетъ, во первыхъ, примѣняемое къ нимъ наименованіе—*סוֹדוֹת*²⁾, а во вторыхъ, это слѣдуетъ изъ всего того, что намъ извѣстно о времени непосредственно предшествовавшемъ Маккавейскому возстанію. Мы видѣли, что, благодаря недостойному поведенію и незаконнымъ дѣйствіямъ нечестивыхъ садокитскихъ первосвященниковъ и усиліямъ нѣкоторыхъ аристократическихъ фамилій—въ родѣ Товіадовъ, въ іудейство постепенно все болѣе и болѣе стали проникать языческіе обычаи и порядки, которые самымъ пагубнымъ образомъ вліяли на народную религію и нравственность. Къ этому не могли отнестись равнодушно люди, истинно преданные вѣрѣ и обычаямъ своихъ отцовъ,—и, подобно тому, какъ сами эллины состави-

¹⁾ Tosifta Nasir, IV, a; Berachoth, 48, a. См. у ГРЕЦА. *Gesch. der Juden*. Bd. III, s. 658. Ср. 1 Макк. III, 49.

²⁾ 1 Макк. II, 42. Ср. 1 Макк. III, 13.

ли изъ себя партію противонаціональную, сирійскую, опираясь при этомъ въ своихъ дѣйствіяхъ на сирійскія власти, такъ точно и благочестивые іудеи (по крайней мѣрѣ іерусалимскіе и окрестныхъ городовъ) для болѣе успѣшнаго противодѣйствія эллинистамъ, естественно, должны были заключать между собою тѣсныя союзы, имѣвшіе своей задачей неуклонное слѣдованіе по стезямъ закона и удаленіе отъ всего языческаго. Между благочестивыми іудеями и эллинистами былъ такой-же антагонизмъ, какъ вообще между іудеями и греками. Чтò для эллинистовъ было признакомъ истинной цивилизаціи, то благочестивые іудеи разсматривали какъ величайшій развратъ, какъ преступленіе противъ закона; и наоборотъ: чтò для этихъ послѣднихъ было дорого и священно, то тѣ осмѣивали какъ глупость и предразсудокъ, какъ признакъ невѣжества. Естественно поэтому, что для отличія себя отъ людей, легко относившихся ко всему языческому—отступниковъ отъ закона, получившахъ наименованіе «нечестивцевъ» и «беззаконниковъ»¹⁾, благочестивые іудеи, строго держащіеся закона, принимаютъ имя «асидеевъ»—благочестивыхъ. Такое наименованіе, по всей вѣроятности заимствованное изъ псалмовъ²⁾, они или сами дали себѣ, или же дали имъ его голосъ общественнаго мнѣнія³⁾.

Итакъ, стремленія и задачи асидеевъ, имѣвшія колыбелью время Эздры, но вполне опредѣлившіяся и достигшія своего полнаго развитія только во время эллинизации Израиля со стороны недостойныхъ представителей священства, кратко могутъ быть опредѣлены такимъ образомъ: асидеи поставили для себя задачей—въ положительномъ отношеніи—ревностнѣйшую преданность отечественному закону и точное соблюденіе всѣхъ его требованій, а въ отрицательномъ—борьбу противъ проникающаго язычества и нечестивыхъ эллинистовъ; асидейство, слѣдовательно, было, по мѣткому выраженію Скалигера, не «*factio politica*», а «*societas ecclesiastica*»⁴⁾.

Опредѣливъ характеръ стремленій партіи асидеевъ, обратимся къ болѣе подробному анализу того знаменательнаго факта

¹⁾ Напр. 1 Макк. I, 11, 34; III, 5—6; VI, 21; VII, 5 и мн. др. 2 Макк. IV, 13, 17, 19, 50; V, 15.

²⁾ См. напр. Псал. XI, 2; XV, 10; IV, 4; XXXI, 6 и др.

³⁾ Достойно замѣчанія, что также и Иисусъ, сынъ Сираховъ, строго различаетъ: *ббои* и *ѡвоиои*. XXXIX, 13, 24 (по греч. Библии), или ст. 16 и 30—по русской Библии. Ср. XL, 10.

⁴⁾ См. у БРУККЕРА. *Historia critica philosophiae*. Т. II, р. 715.

възъ ихъ исторіи, который передается въ 7-ой главѣ первой книги Маккавейской и который не могъ не сопровождаться важными послѣдствіями для всей ихъ партіи.

Въ указанной главѣ разсказывается, что послѣ того, какъ религиозная свобода была обезпечена для іудеевъ, асидеи отказываются отъ дальнѣйшаго продолженія военныхъ дѣйствій и просятъ мира у Аלקима, который явился въ Іерусалимъ въ качествѣ официального уполномоченнаго отъ сирійскаго царя. Такой образъ дѣйствій асидеевъ представляется, повидимому, дѣломъ самымъ простымъ и естественнымъ: стѣбитъ только взять во вниманіе общій характеръ асидейства, всецѣло преданнаго религиозному закону своихъ отцовъ, и вникнуть въ общее положеніе дѣла. Маккавейская война, какъ мы выяснили это выше, велась (по крайней мѣрѣ такъ было въ началѣ ея) изъ-за религіи, а не изъ-за отечества,—другими словами: за религиозную, а не за государственно-гражданскую свободу, которой іудеи давно уже были лишены. Но когда эта первоначальная цѣль войны была достигнута и Лисіемъ былъ возстановленъ тотъ порядокъ дѣла, какой существовалъ до Антиоха Епифана (*status quo ante*)¹⁾, то послѣ этого война, повидимому, неизбѣжно должна была прекратиться, такъ какъ причинъ для продолженія ея уже не существовало. Поэтому рѣшеніе асидеевъ удалиться съ поля битвы и обратиться къ своимъ мирнымъ благочестивымъ занятіямъ, повидимому, не должно было вызывать никакихъ осложненій и не могло повлечь за собою никакихъ роковыхъ послѣдствій.

Однако въ дѣйствительности дѣло было далеко не такъ просто, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда. Для правильнаго сужденія о поступкѣ асидеевъ нужно принять во вни-

1) Собственно говоря, свободное отправленіе іудеями религиозныхъ обязанностей началось еще съ декабря 165 года вмѣстѣ съ очищеніемъ храма, но война продолжалась потому, что, съ одной стороны, эта религиозная свобода тогда еще не была санкціонирована сирійскимъ правительствомъ, а съ другой — такъ какъ религиозное воодушевленіе еще не прекращалось. Правда, многіе изъ участвовавшихъ въ борьбѣ іудеевъ, быть можетъ, и замѣчали, что война не держалась уже въ первоначальныхъ, строго религиозныхъ границахъ, но тѣмъ не менѣе они еще не оставляли поля битвы, такъ какъ воодушевлявшій ихъ религиозный энтузіазмъ побуждалъ ихъ думать, что они все еще сражаются за религиозную свободу. По крайней мѣрѣ нападенія на соседнія страны, предпринимаемая іудеями въ это время, преслѣдовали ближайшимъ образомъ ту цѣль, что-бы защитить угнетенныхъ на чужбинѣхъ за вѣру единовѣрцевъ и перевести ихъ въ Іерусалимъ (1 Макк. гл. V).

маніе то, что если сравнительно незначительная горсть іудеевъ, поднявшая возстаніе противъ сирійцевъ, и достигла торжества надъ своими притѣснителями, добившись того, чего домогалась, то этимъ она всецѣло была обязана тому высокому религиозному энтузіазму, который воодушевлялъ іудеевъ, и тому единодушію, какимъ проникнуты были сподвижники Іуды. Но вскорѣ послѣ этого успѣха, и именно тогда, когда пришедшій въ Іудею вмѣстѣ съ Вахидомъ Алкимъ «послалъ къ Іудѣ и братьямъ его пословъ» съ предложеніями о мирѣ¹⁾, это единодушіе было окончательно подорвано. Въ то время какъ одна часть войска, и именно партія асидеевъ, рѣшительно отказывается продолжать борьбу, не выступаетъ болѣе на поле брани и спѣшитъ изъявить свою покорность Алкиму, тѣмъ охотнѣе признавая въ немъ представителя законной власти и тѣмъ охотнѣе довѣряя ему, что онъ происходилъ изъ рода Ааронова,—другая часть войска вовсе не считаетъ свое дѣло поконченнымъ; увлекшись своимъ успѣхомъ, она не хочетъ оставлять только на половину, по ея мнѣнію, завершеннаго дѣла и продолжаетъ борьбу, которая однако уже рѣшительно теряетъ свой первоначальный характеръ и становится борьбой не за вѣру, а за независимость и свободу политическую.

Несомнѣнно, такимъ образомъ, что асидеи принятымъ ими рѣшеніемъ неизбѣжно вносили въ ряды храбрыхъ сподвижниковъ Іуды, доселѣ столь самоотверженно дѣйствовавшихъ на защиту поруганной религіи, гибельный разладъ и несогласіе, успѣвшіе принести вскорѣ саміе печальные плоды. Этотъ отказъ асидеевъ въ помощи своимъ бывшимъ сотоварищамъ, находившимъ означенный моментъ самымъ удобнымъ для пріобрѣтенія столь желанной для іудеевъ политической независимости, неизбѣжно долженъ былъ возбудить сильное недовольство въ этихъ послѣднихъ, и, быть можетъ, употреблено было не мало напрасныхъ увѣщаній со стороны Маккаевеивъ, что-бы удержать асидеевъ отъ такого рѣшительнаго шага. Но асидеи настояли на своемъ, и такъ какъ ихъ разладъ съ своими сотоварищами былъ слѣшкомъ серьезнымъ дѣломъ, то нужно думать, что они имѣли, безспорно, вполне серьезныя основанія для того, что-бы безъ всякихъ колебаній привести свое намѣреніе въ исполненіе. Постараемся-же, насколько это возможно, выяснить эти основанія.

¹⁾ 1 Макк. VII, 10.

Прежде всего въ данномъ случаѣ должно было имѣть немаловажное значеніе уже одно то обстоятельство, что война сама по себѣ была противна самому духу асидейской партіи, посвятившей себя изученію закона и религіознымъ подвигамъ. Если же асидеи, вопреки своимъ принципамъ, взялись за оружіе и приняли участіе въ борьбѣ съ сирійцами, то единственно потому, что посягательства сирійскаго правительства были направлены на самую религію іудеевъ, угрожая уничтоженіемъ всѣхъ древнихъ установленій іудеевъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ угрожая и самому существованію асидейства. Но когда законъ, который составлялъ для асидеевъ все, болѣе уже не подвергался опасности, когда, добившись религіозной свободы, они вмѣстѣ съ тѣмъ достигли всего того, чего они только и могли желать, то тогда борьба уже не имѣла для нихъ никакого значенія и должна была потерять въ ихъ глазахъ весь свой смыслъ, почему они съ спокойной совѣстью могли уклониться отъ нея, считая продолженіе ея дѣломъ совершенно безцѣльнымъ.

Но кромѣ этого общаго основанія можно указать еще также и другое, которое, вмѣстѣ съ первымъ, было достаточно сильно, что-бы привести асидеевъ къ разрыву съ Маккавеями. Для выясненія его нужно обратять вниманіе на то, насколько сами Маккавеи соответствовали тому идеалу благочестія, къ осуществленію котораго стремились асидеи. Не нарушали-ли сами Маккавеи какихъ-либо прямыхъ постановленій закона Моисеева? И историческія свидѣтельства, дѣйствительно, удостовѣряютъ намъ тотъ фактъ, что Маккавеи и ихъ сподвижники дозволили себѣ довольно свободное отношеніе къ одной изъ важнѣйшихъ, по мнѣнію благочестивыхъ іудеевъ, заповѣдей закона, именно къ закону о субботѣ. Въ первой книгѣ Маккавейской мы находимъ рассказъ объ одномъ весьма характерномъ обстоятельстве, которое не могло оставаться безъ вліянія на взаимныя отношенія между асидеями и другими участниками освободительной войны. Въ 1 Макк. гл. II. ст. 39—41 передается о поголовномъ истребленіи сирійскими войсками множества «преданныхъ закону и правдѣ» іудеевъ, которые, не смѣя нарушить законъ о субботѣ, и не подумали о защитѣ, «не отвѣчали имъ (нападавшимъ), ни даже камня не бросили на нихъ». Фактъ этотъ весьма знаменателенъ, и онъ краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, какъ глубоко преданы были многіе благочестивые іудеи закону Моисея: они скорѣе предпочитали смерть, чѣмъ рѣшались на оскверненіе субботняго

дня. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что асидеи, которые изъ всѣхъ іудеевъ выдѣлялись своимъ особеннымъ благочестіемъ и изъ которыхъ каждый былъ *ἰσχυροζήλωνος τῆ νόμφ*¹⁾, тѣмъ болѣе должны были свято хранить законъ о субботѣ. А между тѣмъ въ войскѣ Маккавеевъ этотъ святѣйшій законъ о покоѣ въ день субботній не соблюдался. Уже первый предводитель возставшихъ іудеевъ, сумѣвшій воодушевить ихъ на борьбу съ врагами—Маттаѳіа, объявляетъ, что этимъ закономъ нужно поступиться въ интересахъ религіи и отечества и съ цѣлью самозащиты: «будемъ сражаться въ день субботній, дабы намъ не умереть всѣмъ, какъ умерли братья наши въ тайныхъ убѣжищахъ», потому что, «если мы не будемъ сражаться съ язычниками за жизнь нашу и постановленія наши, то они скоро истребятъ насъ съ земли»²⁾—такъ возглашаетъ отецъ храбрыхъ Маккавеевъ,—и этотъ принципъ сохраняетъ свою полную силу во все время Маккавейскихъ войнъ. Безъ сомнѣнія, подобное рѣшеніе вызвано было только крайностью и силою обстоятельствъ, потому что сирійцы, конечно, и впредь не переставали-бы пользоваться этимъ съ такимъ успѣхомъ примѣненнымъ ими средствомъ для болѣе легкаго истребленія іудеевъ³⁾, но во всякомъ случаѣ оно должно было представляться соблазнительнымъ для многихъ благочестивыхъ іудеевъ и смущать ихъ совѣсть. Однако, такъ какъ, съ одной стороны, опасность для религіи была слишкомъ велика, потому что сирійцы угрожали уничтожить всѣ религіозные обычаи и древнія установленія іудеевъ, съ другой—національный подъемъ духа вызвалъ столь восторженный энтузіазмъ,—то асидеи, предпочитая меньшее зло большимъ бѣдствіямъ и, такъ сказать, не имѣя времени долго задумываться надъ означеннымъ рѣшеніемъ, что-бы постигнуть все его великое значеніе, сражаются въ рядахъ войска Маттаѳіа. Но совсѣмъ въ иномъ положеніи должно было представляться дѣло, когда религіозная свобода была достигнута и непосредственная опасность для религіи Іеговы миновала. Теперь съ новой силой должны были возникнуть сомнѣнія асидеевъ относительно правоты ихъ образа дѣйствій, и ихъ постоянное стремленіе въ точности исполнять законъ должно было тѣмъ болѣе успѣться, что уже была полная возможность сдѣлать это. Асидеи, очевидно, не могли допустить дальнѣйшаго нарушенія

1) 1 Макк. II, 42.

2) 1 Макк. II, 40—41.

3) Ср. напр. 2 Макк. V, 25; XV, 1—5 и др.

закона, потому что, по ихъ мнѣнію, уже не было настоятельной необходимости нарушать его и, что самое главное, потому что, въ такомъ случаѣ они явно ставили-бы культъ отечества выше кукльта закона, что рѣшительно противорѣчило ихъ принципамъ. Между тѣмъ Асмопей не только не думали о прекращеніи войны, но, какъ это видно изъ книгъ Маккавейскихъ, не хотѣли также измѣнить принципа, возвѣщеннаго Маттаѳеѳею, даже и послѣ того, какъ крайность миновала и свободному отправленію религиозныхъ обрядовъ уже ничто не угрожало. Такъ, Ионаанъ высказываетъ тотъ-же самый принципъ и проводитъ его практически, когда сирійскій полководецъ Вакхидъ захотѣлъ воспользоваться суббота-миъ покоемъ для пораженія іудеевъ¹⁾. Ионаанъ дѣлаетъ тщет-нымъ его намѣреніе, говоря: «встанемъ теперь и сразимся за жизнь нашу, ибо нынѣ не то, что вчера и третьяго дня»²⁾. Такимъ образомъ книги Маккавейскія свидѣтельствуютъ намъ, что Маккавеи и въ послѣдующее время войны съ легкимъ сердцемъ продолжали нарушать законъ о субботѣ, хотя этотъ принципъ никогда не былъ признанъ въ іудействѣ непреложнымъ, такъ какъ и въ позднѣйшія времена строго было запрещено вести войну въ субботу³⁾. Въ виду этого асидеи тѣмъ болѣе должны были укрѣпиться въ своемъ намѣреніи отказаться отъ продолже-нія военныхъ дѣйствій и возвратиться къ своимъ благочестивымъ

1) 1 Макк. IX, 34, 43—49.

2) Ibid. ст. 44.

3) Иосифъ приводитъ многочисленныя свидѣтельства изъ древняго и изъ своего времени о строгомъ покоѣ іудеевъ въ субботу [Antiquit. jud. XIV, 10, 10; XVІІІ, 9, 2—6; Bell. jud. II, 21, 8; Ср. Vita, 32; IV, 2, 3. Contra Apion. I, 22]. Онъ-же выразительно замѣчаетъ, что Помпею дозволили безъ всякаго сопроти-вленія окончить въ субботу свои приготовления къ осадѣ, потому что въ этотъ день позволено защищаться только при непосредственной опасности для жизни [Antiquit. jud. XIV, 4, 2. Bell. jud. I, 7, 3]; равнымъ образомъ онъ представляетъ Агриппу увѣщающимъ іудеевъ, что-бы они, въ виду опасности, отступили отъ своей строгости въ субботній день, и указывающимъ на бѣдствіе, которое они навлекли на себя своею скрупулезностью при Помпее. [Bell. jud. II, 16, 4]; наконецъ, какъ нѣчто особенное отмѣчаетъ Иосифъ, что іудеи, когда римляне были готовы ворваться въ стѣны, вступали съ ними въ стычки даже и въ суб-боту [Ibid. 19, 2]. Далѣе, талмудическая галаха, трактуя объ означенномъ пред-метѣ, подробно распространяется о скрупулезномъ до мелочности различіи между наступленіемъ и обороной и старается точно опредѣлить, когда начинается са-мая крайняя нужда, которая извиняетъ нарушеніе строгой заповѣди о субботѣ [Напр. Schabb. I, 8. Erub. III; IV, 3. Moed. Katon. II, 4, 6]. Наконецъ, въ апо-крифѣ „Маломъ Быгін“ кратко, но выразительно говорится: „кто въ субботній день ведетъ войну, тотъ долженъ умереть“ [Сар. L, 70].

занятіямъ. Таковы были, по нашему мнѣнію, тѣ важнѣйшія основанія, которыя побудили асидеевъ заглушить въ себѣ патріотическія чувства и порвать связь съ героями освободительной войны: асидеямъ гораздо легче было вступить скорѣе въ разладъ съ Маккавеями, чѣмъ принести въ жертву имъ свои религіозные принципы.

Какъ-же отнесся къ асидеямъ Алкимъ, на мирныя предложенія котораго они такъ довѣрчиво отозвались? Послѣдній принялъ ихъ мирно «и клялся имъ, и сказалъ: мы не сдѣлаемъ зла вамъ и друзьямъ вашимъ»¹⁾; но тѣмъ не менѣе онъ самимъ постыднымъ образомъ нарушилъ данную клятву и, приказавъ схватить изъ нихъ 60 мужей, казнилъ ихъ въ одинъ день²⁾. Этотъ вѣроломный поступокъ незаконнаго первосвященника возмутилъ весь народъ іудейскій, вызвавъ во всѣхъ справедливое негодованіе и ужасъ³⁾. Самъ-же Алкимъ, воспользовавшись распространеннымъ имъ терроромъ, посѣлилъ въ Іерусалимъ и занялъ его безъ бою. Здѣсь, получивъ въ свое распоряженіе многочисленный гарнизонъ, Алкимъ воспользовался своею властью для мести своимъ врагамъ, найдя для себя дѣятельнаго помощника въ этомъ дѣлѣ въ лицѣ Вакхида, который, расположившись лагеремъ при Визеѣ, продолжалъ тамъ свои неистовства и насилія надъ іудеями. Такимъ образомъ всѣ, кого только можно было захватить изъ противной Алкиму партіи асидеевъ, были безпощадно осуждены и преданы смерти. Безспорно, что послѣ этого раздраженіе асидеевъ противъ Алкима должно было достигнуть крайней степени, и нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что теперь въ ихъ кружкахъ опять съ новой силой должны были подняться затихшія было на время сомнѣнія касательно того, по праву-ли Алкимъ занимаетъ первосвященнической престолъ, и снова должно было получить силу то убѣжденіе, что Алкимъ, какъ добровольно осквернившійся въ смутныя времена, недостойнъ занимать этотъ высочайшій духовный санъ во Израилѣ. Какъ-бы то ни было, но жестоко обманутые этимъ нечестивцемъ и до глубины души возмущенные страшнымъ клятвopреступленіемъ со стороны лица, облеченнаго высшею духовною властью, асидеи, очевидно, уже никомъ образомъ не могли оставаться на сторонѣ Алкима, а должны были разъ навсегда порвать съ нимъ всякую связь.

¹⁾ 1 Макк. VII, 15.

²⁾ Ibid. стихъ 16.

³⁾ Ibid. стихъ 18.

тѣмъ болѣе, что Алкимъ, оставаясь вѣрнымъ слугою сирійцевъ, въ теченіе всего своего первосвященства продолжалъ дѣйствовать въ томъ-же антинаціональномъ духѣ, преслѣдуя вѣрныхъ закову іудеевъ и удерживая власть только съ помощью сирійскаго гарнизона

Но какова была дальнѣйшая судьба асидеевъ? Что предприняли они послѣ этого глубоко потрясшаго ихъ ужаснаго клятвопреступленія? Оказывается, что историческіе документы хранятъ объ этомъ полное молчаніе, ни слова не говоря намъ по этому поводу, — фактъ довольно знаменательный, что-бы его совершенно игнорировать, тѣмъ болѣе, что поступокъ Алкима самъ по себѣ былъ настолько многозначителенъ для партіи асидеевъ, что онъ никакъ не могъ остаться безъ рѣшительнаго вліянія на всю ихъ послѣдующую судьбу. Поэтому было-бы крайне интересно хотя съ нѣкоторою вѣроятностью восстановить дальнѣйшую исторію асидейства, хотя за отсутствіемъ положительныхъ данныхъ здѣсь по необходимости приходится довольствоваться только болѣе или менѣе правдоподобными предположеніями.

Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что часть асидеевъ, жестоко поплатившись за свою довѣрчивость къ Алкиму и горько въ немъ разочаровавшись, снова возвратилась къ Іудѣ Маккавею¹⁾, который опять началъ партизанскую войну съ своими противниками, обходя предѣлы Іудей и «дѣлая отмщеніе отступникамъ»²⁾; но едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что большинство членовъ этой партіи, составлявшихъ, такъ сказать, основной корень асидейства, не могли этого сдѣлать, а пошли своею особою дорогою, оставшись вѣрными своимъ первоначальнымъ принципамъ. Въ подтвержденіе этого можно привести слѣдующія основанія: во-первыхъ, ни въ первой, ни во второй книгахъ Маккавейскихъ, ни тѣмъ болѣе у Іосифа Флавія нѣтъ ни малѣйшаго указанія на

1) Весьма вѣроятно, что эти менѣе строгіе и послѣдовательные асидеи, „отдѣлившіеся“ отъ своихъ ригористическихъ собратьевъ и снова присоединившіеся къ Маккавеямъ, образовали основной корень фарисейства, совмѣстившаго въ себѣ благочестивую ревность къ закону съ политическими стремленіями. Нѣкоторое указаніе на происшедшій около этого времени разладъ въ партіи асидеевъ можно находить также и въ іудейскомъ преданіи, которое приписываетъ двумъ одновременно дѣйствовавшимъ въ эту эпоху представителямъ традиціонализма — Іосе-бенъ Іосеферу и Іосе-бенъ Іоханану, каковыхъ обыкновенно считаютъ главами асидейства (Ср. Гостъ, *Gesch. des Judenth.* I, 199), различное ученіе, — первому съ болѣе умѣренными, второму съ болѣе строгими принципами. См. Pirke Aboth. Lib. I, cap. 4 и 5.

2) 1 Макк. VII, 24.

то, что-бы асидеи когда-либо снова воссоединились съ Маккавеями и приняли участіе въ дальнѣйшей борьбѣ. Если подобное молчаніе еще можетъ быть нѣсколько понятно по отношенію ко второй книгѣ Маккавейской, которая вообще мало занимается асидеями, то этого рѣшительно нельзя сказать о первой книгѣ. Такъ какъ авторъ ея ясно отмѣчаетъ отдѣленіе асидеевъ отъ Маккавеевъ, то естественно было-бы ожидать, что онъ съ такою-же опредѣленностью долженъ былъ засвидѣтельствовать и воссоединеніе первыхъ съ послѣдними, если-бы такое, дѣйствительно, имѣло мѣсто въ исторіи, но разъ онъ этого не дѣлаетъ, то молчаніе его можно объяснить только тѣмъ, что подобнаго факта на самомъ дѣлѣ не было.

Во вторыхъ, тотъ образъ дѣйствій, которому стали слѣдовать Маккавеи, находился въ рѣшительномъ противорѣчій съ принципами асидеевъ, и потому эти послѣдніе еще болѣе должны были чуждаться союза съ героями освободительной войны. Мы уже не будемъ говорить здѣсь о существовавшемъ между ними различіи во взглядахъ на празднованіе субботняго дня, а обратимъ вниманіе на другую сторону дѣла. Иуда Маккавей воспользовался перемиріемъ, заключеннымъ съ сирійцами послѣ его побѣды надъ Никаноромъ¹⁾, съ цѣлью поискать себѣ союзниковъ для обезпеченія безопасности своего отечества отъ новыхъ покушеній на него со стороны враговъ. Онъ обратился пменно къ римлянамъ, пославъ туда двухъ пословъ—Евполема, сына Іоаннова, и Іасона, сына Елеазарова, для переговоровъ объ оборонительномъ и наступательномъ союзѣ²⁾. Откуда-бы ни исходили эти намѣренія Іуды,—возникли-ли они въ сердцѣ самого Іуды, или-же, что вѣроятнѣе, они внушены были ему перебѣжчиками изъ партіи Алкима, послѣдшавшими присоединиться къ побѣдителямъ съ цѣлью обратить сдѣланный имъ переворотъ въ свою пользу. —во всякомъ случаѣ они должны были возбуждать сильное недовѣріе въ народѣ и особенно среди асидеевъ. Среди благочестивыхъ сподвижниковъ Іуды, возставшихъ на защиту своей поруганной религіи, было распространено то убѣжденіе, что самъ Богъ возьметъ ихъ подъ свою защиту и окажетъ имъ свою помощь. подобно тому, какъ Онъ неоднократно проявлялъ ее по отноше-

1) 1 Макк. VII; 2 Макк. гл. XV.

2) 1 Макк. VIII, 17. Иудейское преданіе сообщаетъ, что Іуда помышлялъ также и о другихъ союзахъ и что „онъ обращалъ даже взоры къ горамъ востока, ожидая помощи отъ персовъ.“ [Midrasch Hanukah, I, 140].

нію къ ихъ предкамъ¹⁾). Немногочисленная рать Іуды постоянно находила для себя ободреніе «въ воспоминаніи прежде бывшихъ опытовъ небесной помощи и въ утѣшеніи обѣтованіями закона и пророковъ»²⁾), а одерживаемыя іудеями победы надъ врагами религіи еще болѣе поддерживали въ нихъ эту вѣру и еще болѣе утверждали ихъ въ томъ убѣжденіи, что слабость силъ ничего не значитъ для успѣха праведнаго дѣла и что помощь Божія значитъ болѣе, чѣмъ искусство полководцевъ³⁾). Подобными убѣжденіями въ особенности были проникнуты асидеи, которые, какъ люди, по преимуществу преданные Іеговѣ и закону, тѣмъ болѣе всегда во всякомъ важномъ дѣлѣ должны были возлагать все свое упованіе на помощь Божію, а не на силы человѣческія, руководствуясь въ этомъ случаѣ словами Псалмопѣвца: «лучше уповать на Господа, нежели надѣяться на человѣка»⁴⁾). Непостыдность своего упованія асидеи видѣли не только въ фактахъ изъ древней исторіи Израиля⁵⁾), но они имѣли также и на своихъ глазахъ самое краснорѣчивое доказательство справедливости своего убѣжденія: единственно съ помощію Божіею и безъ всякаго пособія иноземной человѣческой помощи приобрѣтена была свобода религіи. Испытавъ на самихъ себѣ, что въ дѣлѣ защиты и освобожденія Израиля болѣе значенія имѣла помощь Божія, чѣмъ дипломатическія комбинаціи и стратегія полководцевъ, асидеи, очевидно, не могли благоприятно отнестись къ попыткамъ Іуды завязать сношенія съ чужеземными народами—язычниками. Краснорѣчивымъ выраженіемъ подобной оппозиціи проэкуту Іуды въ средѣ благочестивыхъ іудеевъ можетъ служить изреченіе, приписываемое іудейскимъ преданіемъ одному изъ вице-президентовъ синедріона разсматриваемой нами эпохи—Іосе-бенъ-Іоханану. «Проклятъ буди, говорилъ онъ, тотъ, кто обращается за помощію къ твари и отвращаетъ сердце свое отъ Бога! Благословенъ буди, кто уповаетъ на Бога, ибо Богъ будетъ его прибѣжищемъ и упованіемъ»⁶⁾).

1) 1 Макк. III, 18. 19. 2 Макк. VIII, 15. 18. 24. 35—36 и др.

2) 2 Макк. XV, 8—9.

3) Ср. 1 Макк. III, 18—19 и др.

4) Псал. СХVІІ, 8.

5) Такъ, они знали, что Господь поразилъ армію Сисары предъ Варакомъ при рѣкѣ Киссонѣ [Суд. IV, 15—16], моавитянь и аммонитянь при Іосафатѣ близъ пустыни Ѳекобской [2 Паралип. гл. XX], армію Сеннахерима во времена Езекіа при Іерусалимѣ [4 Пар. XIX, 35—36. Ср. 2 Макк. VIII, 19].

6) Midrasch Hanukah. I, 140. Ср. Гретьцъ. Gesch. der Juden. Bd. II, s. 375; Bd. III, s. 649.

Такимъ образомъ асидеи уже по одному принципу не могли согласиться на какой-либо союзъ съ язычниками, такъ какъ, съ ихъ точки зрѣнія, искать въ данномъ случаѣ вѣдшей помощи у иноземныхъ народовъ, ничего общаго съ завѣтомъ Іеговы не имѣющихъ, было равнозначуще съ невѣріемъ во всемогущество Божіе. Кромѣ того, въ рассматриваемое время асидеи должны были въ особенности опасаться всякаго союза съ язычниками: они видѣли на своихъ глазахъ, до какого позора и уничтоженія ихъ религіи довели эти близкія сношенія съ язычниками ихъ священнической аристократіи, и воспоминаніе о гибельныхъ плодахъ деморализующаго вліянія эллинизма на іудеевъ было у нихъ еще слишкомъ свѣжо, что-бы не допускать и мысли о какомъ-либо новомъ соглашеніи съ язычниками, противъ которыхъ они были такъ враждебно настроены. Но Іуда, измѣнивъ первоначальной строгости своихъ принциповъ, не взявъ совѣтамъ благочестивыхъ іудеевъ: союзъ съ римлянами былъ торжественно заключенъ. Безъ сомнѣнія, это должно было вызвать сильное раздраженіе въ партіи асидеевъ, къ совѣтамъ которой отнеслись такъ пренебрежительно. Поэтому, если до сихъ поръ еще была какая-нибудь надежда на возобновленіе согласія между асидеями и Маккавеями, то послѣ этого всякій компромиссъ между ними сталъ невозможенъ. Итакъ, всѣ данныя говорятъ въ пользу того, что строгіе асидеи, какъ особая партія въ народѣ іудейскомъ, разъ отказавшись отъ совѣстныхъ дѣйствій съ Маккавеями, болѣе уже не возобновляли своего союза съ ними, о каковомъ воссоединеніи, если-бы оно дѣйствительно состоялось, не могло-бы не сохраниться хотя-бы то слабаго намёка въ историческихъ документахъ, повѣствующихъ о рассматриваемой нами эпохѣ.

Рѣшительное удаленіе асидеевъ съ поля битвы должно было произвести весьма неблагопріятное впечатлѣніе на всѣхъ сподвижниковъ Іуды, и въ особенности оно должно было вызвать крайнее негодованіе въ самихъ предводителяхъ возстанія—Маккавеяхъ, такъ какъ то, болѣе чѣмъ осторожное, если только не совсемъ враждебное, положеніе, какое заняли по отношенію къ этимъ послѣднимъ асидеи, оказало тяжелое вліяніе на общественное мнѣніе. Но это негодованіе ближайшихъ сподвижниковъ Іуды, еще пылавшихъ жаждою военной славы, неизбѣжно должно было перейти въ открытую вражду и презрѣніе къ асидеямъ, когда вскорѣ бѣдственные обстоятельства съ полною очевидностью показали, насколько уменьшилось въ народѣ довѣріе, внушаемое доселѣ

Иудею и насколько пагубны были для военной партіи послѣдствія этого асидейскаго раскола. Дѣло въ томъ, что Алкимъ, зная о недоразумѣніяхъ, происшедшихъ между асидеями и Маккавеями, нашель этотъ моментъ вполне благоприятнымъ для того, что-бы, уничтоживъ войско Іуды, упрочить власть за собою. При помощи интригъ онъ убѣдилъ царя Димитрія еще разъ послать войско противъ Іуды, и оно, въ количествѣ 22000 человекъ, двинулось въ Іудею, снова имѣя во главѣ Вакхида. Іуда находился тогда въ Веэзеѣ — по Іосифу¹⁾, въ Елеасѣ — по свидѣтельству книгъ Маккавейскихъ²⁾, имѣя при себѣ всего около 3000 человекъ, и не смотря на такое превосходство непріятельскихъ силъ, онъ рѣшился вступить въ неравную борьбу. Но на этотъ разъ благочестивыхъ асидеевъ не было въ войскѣ Іуды, что-бы воодушевить его и поддерживать въ воннахъ мужество и упованіе на сверхъестественную помощь Всемогущаго: многіе изъ стана Іуды разбѣжались еще до битвы³⁾, — осталось только 800 человекъ, и потому исходъ этой неравной борьбы не могъ быть сомнителенъ. Самъ Іуда, смертельно раненый, умеръ среди своихъ героевъ-сподвижниковъ, а Вакхидъ вступилъ въ Іерусалимъ и снова утвердилъ Алкима.

Эта неожиданная смерть Іуды была тяжелымъ ударомъ для всего іудейскаго міра: «тогда, жалуется авторъ первой книги Маккавейской, (снова) во всѣхъ предѣлахъ израильскихъ явились люди беззаконные и поднялись всѣ дѣлатели неправды»⁴⁾. И дѣйствительно, съ того времени Вакхидъ сталъ самовластно распоряжаться въ странѣ, а эллинистическая партія, съ Алкимомъ во главѣ и при поддержкѣ Вакхида, снова получила власть и стала заботиться только о томъ, что-бы избавиться отъ своихъ противниковъ. Всѣ тѣ, которые были извѣстны своимъ причастіемъ къ возстанію, или-же были подозрѣваемы въ сочувствіи ему, были преданы Вакхиду, который, не довольствуясь убійствомъ этихъ несчастныхъ, предварительно подвергалъ ихъ самымъ варварскимъ мукамъ, такъ что Іосифъ, разсказывая о бѣдствіяхъ этого времени, счелъ возможнымъ замѣтить, что «іудеи, державшіе сторону Іуды, претерпѣвали теперь такое злоключеніе, какового отъ самаго своего

1) Antiquit. jud. XII, 11. 1.

2) 1 Макк. IX, 5.

3) 1 Макк. IX, 6. Ср. Antiquit. jud. XII, 11. 1.

4) Ibid. IX. 23.

возвращенія изъ Вавилона не видали»¹⁾. Къ довершенію бѣдствія великій голодъ опустошилъ Іудею, и нужда привлекла на сторону побѣдителей большинство тѣхъ, которыхъ не побѣдилъ страхъ наказаній²⁾. «И была великая скорбь во Израилѣ, замѣчаетъ объ этомъ бѣдственномъ времени писатель первой книги Маккавейской, — скорбь, какой не бывало съ того дня, какъ не видно стало у нихъ пророка»³⁾. И значительная доля вины въ этой «великой скорби» по поводу бѣдствій Израиля должна была пасть, по мнѣнію патриотовъ, на головы асидеевъ! Въ самомъ дѣлѣ, они первые внесли разладъ и несогласіе въ войско Іуды: они демонстративно удалились съ поля битвы и вошли въ мирные переговоры съ злѣйшими врагами Іуды; они оскорбили честолюбіе и національное чувство Маккавеевъ, согласившись признать законную власть надъ Израилемъ за ихъ политическими противниками; они заявили протестъ противъ выгодныхъ и необходимыхъ, по мнѣнію Маккавеевъ, союзовъ съ иноземцами; они своимъ недовѣріемъ къ Іудѣ произвели сильное и крайне неблагоприятное для него впечатлѣніе на общественное мнѣніе и значительно подорвали его авторитетъ въ глазахъ народныхъ массъ; они, наконецъ, не оказали поддержки Іудѣ въ самую критическую для него минуту и тѣмъ способствовали торжеству враговъ, — всего этого было слишкомъ достаточно для того, что-бы дать поводъ приверженцамъ Маккавеевъ, вскорѣ снова собравшимся вокругъ національнаго знамени съ цѣлью добиться полной политической независимости, не только крайне враждебно относиться къ асидеямъ, но даже прямо считать ихъ чуть-ли не явными измѣнниками отечеству. Такимъ образомъ мы видимъ, что во время Маккавейскаго возстанія, благодаря своеобразно сложившимся историческимъ обстоятельствамъ, образовалась въ іудействѣ изолированная партія, которая, съ одной стороны, рѣшительно была враждебна и не имѣла ничего общаго съ партіей завѣдомыхъ эллинистовъ, съ другой — рѣшительно и раз навсегда порвала всякую связь съ Асмонеями, которые продолжали войну съ сирійцами, и затѣмъ, благодаря своимъ дипломатическимъ талантамъ и умѣнью пользоваться обстоятельствами, достигли наконецъ столь желанной національной самостоятельности и стали во главѣ іудейства, соединивъ въ себѣ не только царскую, но и первосвященническую власть.

1) Antiquit. jud. XIII, 1, 1.

2) Antiquit. jud. Ibid. (р. 1 Макк. IX, 24.

3) 1 Макк. IX, 27.

Итакъ, не здѣсь-ли, не въ этой-ли изолированной партіи древнихъ асидеевъ мы должны видѣть первоначальный зародышъ ессейства? Не были-ли эти асидеи, отказавшіеся отъ союза съ Алкимомъ и не пожелавшіе, подобно своимъ собратьямъ, возобновить союзъ съ Маккавеями, не были-ли они первыми адептами ессейства, которое въ моментъ своего возникновенія, конечно, не имѣло еще ни одной изъ тѣхъ отличительныхъ чертъ, какія такъ отличали его отъ ортодоксальнаго іудейства, но которое однако заключало въ себѣ уже всѣ данныя для того, что-бы при дальнѣйшемъ развитіи придти ко всѣмъ подобнымъ особенностямъ?

Въ самомъ дѣлѣ, постараемся выяснитъ то, какъ должна была сложиться дальнѣйшая жизнь асидеевъ и каково должно было быть ихъ отношеніе ко всему іудейскому обществу? Несомнѣнно прежде всего, что асидеи, жестоко оскорбленные Алкимомъ и его партіей и, въ свою очередь, расторгшіе союзъ съ Маккавеями, разочаровавшись въ строгости ихъ принциповъ, остались совершенно одинокими въ іудейскомъ мірѣ, чуждыми той борьбы и тѣхъ интересовъ, какіе занимали въ то время іудейство; поэтому они по необходимости должны были еще тѣснѣе сплотиться между собою и образовать замкнутую, обособленную партію въ собственномъ смыслѣ этого слова, и въ своемъ тѣсномъ кругу еще съ большею ревностью предаться осуществленію своихъ основныхъ принциповъ и стремленій. Но такъ какъ Палестина продолжала быть сценою всевозможныхъ бѣдствій, преслѣдованій и угнетеній, учиняемыхъ достигшею торжества партіей Алкима, и впереди не видно было и конца этимъ бѣдствіямъ, то естественно, что мирные асидеи болѣе всего дорожившіе спокойствіемъ, столь необходимымъ для ихъ религіозныхъ занятій, а равно также во избѣжаніе грозящихъ имъ преслѣдованій и мученій, постарались найти для себя болѣе безопасное и мирное убѣжище, гдѣ-бы они могли быть свободными отъ неистовствъ апостатовъ-эллинистовъ. Они удалились въ пустыню, которая съ этихъ поръ становится ихъ любимымъ жилищемъ¹⁾, (хотя при наступленіи болѣе спокойныхъ временъ они нисколько не избѣгаютъ и населенныхъ мѣстностей, переходя на жительство

1) Тотъ фактъ, что благочестивые іудеи, спасаясь отъ сирійскихъ гонимій, обычно бѣжали въ пустыню, куда брали съ собою и свою семью и свое имущество, прямо засвидѣтельствовано въ книгахъ Маккавейскихъ. 1 Макк. II, 29—30, 31. 2 Макк. V, 27.

въ города и деревни), и въ то время, какъ ихъ братья, сплотившись вокругъ Маккавея Ионаана, заступившаго мѣсто Іуды, проливали свою кровь и жизнью жертвовали за свободу отечества, асидеи уже безучастно глядѣли на это и заботились только о сохраненіи закона въ чистотѣ,—а ряды ихъ постепенно наполнялись людьми, недовольнымъ современнымъ порядкомъ, или же изнемогшими въ борьбѣ, и потому искавшими успокоенія отъ житейской суеты въ ихъ мирной средѣ.

Между тѣмъ политическія событія шли своимъ чередомъ, и скоро означенная фракція асидеевъ, усвоившая себѣ, вѣроятно, къ этому времени уже новое имя ессеевъ¹⁾, оставшись одинокою среди народа іудейскаго въ политическомъ отношеніи, должна была въ силу обстоятельствъ сдѣлаться такою-же изолированою отъ всѣхъ партіею и въ отношеніи религіозномъ. Въ поясненіе этого нужно сказать слѣдующее. Во время бѣдственной войны, когда Іерусалимъ былъ въ рукахъ эллиновъ, и въ особенности въ тѣ три съ половиною года, когда въ оскверненномъ сирійцами храмѣ іерусалимскомъ приносилась только языческія жертвы, многіе благочестивые іудеи по необходимости должны были обходиться безъ жертвъ и другихъ религіозныхъ церемоній. Въ числѣ прочихъ также и асидеи, какъ ни ревностно относились они къ исполненію своихъ религіозныхъ обязанностей, должны были раздѣлять печальную участь своихъ собратьевъ, надѣясь на скорое наступленіе лучшихъ временъ и возстановленіе вполне законнаго порядка. Однако надеждамъ асидеевъ не суждено было сбыться. Послѣ нечестивыхъ первосвященниковъ Іасона, Менелая и Алкима, которые своими незаконными дѣйствіями какъ будто нарочно воочію старались показать, что они

1) Когда именно произошла такая замѣна, объ этомъ нельзя сказать ничего опредѣленнаго, но что рано или поздно должно было произойти какое-либо измѣненіе въ наименованіи нашей партіи—это съ вѣроятностью слѣдуетъ изъ того, что нужно было отличать древнѣйшихъ, первоначальныхъ асидеевъ, жившихъ общемо съ народомъ жизнью, отъ этой позднѣйшей фракціи асидеевъ, отколовшейся отъ обще-національной жизни и выдѣлившей изъ себя общество фарисеевъ. Впрочемъ, новое наименованіе партіи весьма близко подходило по своему корню къ первоначальному, такъ какъ, хотя греческія слова: „*Ἐσσηαῖοι*“ и „*Ἐσσηαῖοι*“ различны, но во всякомъ случаѣ никакъ нельзя игнорировать того обстоятельства, что Филонъ два раза замѣчаетъ о томъ, что *Ἐσσηαῖοι* получили свое имя „*παρὰ τῆν ἑσσηαῖα*“ [Praep. evang. VIII, 11; Quod omn. prob. lib. 876, D], а однажды прямо называетъ ихъ „*Ἐσσηαῖοι*“ (Quod omn. prob. lib. 878, E), а этотъ терминъ обычно употребляется въ греческой Библии для перевода еврейскаго *עֲסֵי*. Ср. напр. Псал. IV, 4; XI, 2; XXX, 24; LXXVIII, 2 и др.

не по праву занимають этотъ высочайшій духовный санъ у іудеевъ, первосвященническое достоинство достается одному изъ Маккавеевъ—Іонаану, за родомъ котораго оно затѣмъ надолго и остается¹⁾). Какъ должны были отнестись къ этому новому, неожиданному обстоятельству живущіе въ пустынѣ асидеевъ? Уже одно то обстоятельство, что означенная фракція асидеевъ была въ разладѣ съ Маккавеями, ведетъ къ предположенію, что едва-ли она могла отнестись къ этому факту благопріятно, но это предположеніе должно получить тѣмъ большую вѣроятность и надежность, если взять во вниманіе слѣдующія обстоятельства. Во-первыхъ, Іонаанъ, съ точки зрѣнія благочестивыхъ іудеевъ, не имѣлъ никакого права на это высочайшее достоинство, потому что домъ Іоарива, къ которому онъ принадлежалъ²⁾, не происходилъ изъ первосвященническаго рода Садока, потомкамъ котораго въ теченіе вѣковъ (за исключеніемъ развѣ только самаго послѣдняго времени) единственно только и принадлежалъ этотъ верховный духовный санъ іудеевъ,—и который вслѣдствіе этого былъ признаваемъ всѣми іудеями единственно законнымъ для первосвященства родомъ³⁾. Во-вторыхъ, Іонаанъ былъ возведенъ въ первосвященническое достоинство языческимъ правителемъ Сиріи Александромъ Баломъ⁴⁾, безъ всякаго согласія на это со стороны народа, а затѣмъ продолжалъ сохранять за собой это достоинство до самой смерти, благодаря опять-же поддержкѣ сирійскихъ царей — Димитрія и Антиоха, которые своими грамотами утвердили за нимъ принадлежащее ему высокое званіе⁵⁾. Такимъ образомъ Іонаанъ достигъ первосвященства только благодаря временному и случайному возвышенію фамиліи Асмонеевъ и всецѣло былъ обязанъ своимъ саномъ языческимъ правителямъ, съ которыми

¹⁾ Хотя Іосифъ Флавій уже Іуду Маккавея называетъ первосвященникомъ, но его свидѣтельство, не находящее для себя подтвержденія въ книгахъ Маккавейскихъ, уже потому подозрительно, что представляетъ большой анахронизмъ: Іуда является у него первосвященникомъ послѣ смерти Алкима! *Antiquit. jud. XII, 10. 6.*

²⁾ 1 Макк. II, 1.

³⁾ Достойно замѣчанія, что іудеи въ спорѣ съ самарянами доказывали законность служенія въ іерусалискомъ храмѣ именно тѣмъ, что тамъ „отъ самыхъ древнихъ временъ продолжается первосвященническое достоинство, которое всегда сынъ послѣ отца наследовалъ“ [*Antiquit. jud. XIII, 3. 4*]; слѣдовательно, они опирались въ этомъ случаѣ на законное преемство духовной власти.

⁴⁾ 1 Макк. X, 20.

⁵⁾ 1 Макк. XI, 27 и 57.

онъ всячески старался сохранять дружественныя отношенія. Поэтому, въ глазахъ благочестивыхъ іудеевъ, чѣмъ долженъ былъ онъ отличаться отъ тѣхъ недостойныхъ пролазовъ, которые, благодаря своему зайскиванію и угодничеству предъ сирійскимъ правительствомъ, получали первосвященническую должность, а затѣмъ, пользуясь своею верховною властью, принесли столько бѣдствій народу, деморализовавъ его нравственно и даже лишивъ его законнаго святилища? Асидеп тѣмъ болѣе должны были относиться неблагопріятно къ Іонавану, что при немъ политика Маккавеевъ уже окончательно приняла совершенно свѣтскій характеръ. Іонаванъ борется за Асмонеевъ домъ чисто свѣтскими средствами, пусть въ ходъ хитрость и дипломатію. Онъ ловко воспользовался замѣшательствомъ въ царствѣ Селевкидовъ и вообще усложненіями, возникшими на политическомъ горизонтѣ, и достигъ того, что не только получилъ отъ царя первосвященническую тиару, но приобрѣлъ вообще такое значеніе, что сами сирійскіе цари, борющіеся за престолъ, непрерывно старались привлечь его на свою сторону. Но при всемъ этомъ нельзя не примѣтить, что подвиги Іонавана не имѣютъ уже рѣшительно ничего общаго съ интересами религіи: онъ работалъ прежде всего для самого себя и для своей фамиліи, и хотя своею дѣятельностью онъ принесъ не малую пользу націи іудейской, но люди, которые поставили законъ выше всякаго политическаго успѣха, отнюдь не могли быть расположены къ нему при видѣ цѣлей, преслѣдуемыхъ этимъ новымъ первосвященникомъ, и средствъ, которыми онъ достигалъ ихъ.

Наконецъ, что самое главное, не только асидеп, но и весь народъ іудейскій, который уже до того сжился съ мыслью о томъ, что первосвященническій санъ не отдѣлимъ отъ рода Садока, что и представить себѣ не могъ законнаго первосвященника не-Садокита, — весь народъ іудейскій былъ глубоко смущенъ этимъ неожиданнымъ назначеніемъ одного изъ Асмонеевъ въ первосвященники. Ясное указаніе на это можно находить въ книгахъ Маккавейскихъ, свидѣтельствующихъ, что только при Симонѣ, второмъ изъ Асмонеевъ, получившемъ первосвященническое достоинство, и то только въ третій годъ его управленія, официально признается уже также и народомъ іудейскимъ верховная власть его въ религіозномъ отношеніи; но форма, въ какой выражено было это народное опредѣленіе, ясно даетъ разумѣть, что народъ считалъ это событіе явленіемъ повымъ, небывалымъ и совершенно расходящимся

съ древними традиціями іудейства. Представители народа, какъ бы для оправданія своего образа дѣйствій и успокоенія народной совѣсти, считаютъ нужнымъ привести цѣлый рядъ оснований, которыя побуждали ихъ, въ третій годъ первосвященства Симона, признать законность его власти. Это, во-первыхъ, — чувство благодарности за многочисленныя благодѣянія, оказанныя отечеству всей фамиліей Асмонеевъ вообще и въ частности самимъ Симономъ, подвиги котораго для большей убѣдительности тутъ же и перечисляются¹⁾; во-вторыхъ, преемство власти, унаслѣдованной имъ отъ Іонавана²⁾, чѣмъ показывалась извѣстная давность факта, нѣсколько какъ-бы оправдывающая не совѣмъ законное дѣло; наконецъ, въ-третьихъ, признаніе этой власти сосѣдними царями, съ которыми только что освободившаяся Іудея хотѣла жить въ мирѣ³⁾. Но не смотря на высказанную народомъ готовность признать за фамилією Асмонеевъ первосвященническое достоинство, все-же въ документѣ, содержащемъ означенное народное постановленіе, находится весьма характерное ограниченіе: «іудеи и священники, говорится тамъ, согласились, что-бы Симонъ былъ у нихъ начальникомъ и первосвященникомъ на вѣкъ, доколѣ возстанетъ Пророкъ вѣрный»⁴⁾. Эти послѣднія слова, по мнѣнію большинства ученыхъ, ясно ограничиваютъ собою формулу: «на вѣкъ» — εἰς τὸν αἰῶνα⁵⁾. Дѣлая это ограниченіе, народъ, слѣдовательно, ясно сознавалъ, что фактомъ передачи первосвященническаго достоинства въ фамилію Асмонеевъ онъ вводитъ нѣчто новое, что противорѣчитъ божественному установленію, и потому свое рѣшеніе онъ признаетъ только временнымъ, вызваннымъ силою обстоятельствъ, но подлежащимъ уничтоженію, какъ скоро придетъ Пророкъ вѣрный, который установитъ надлежащій, согласный съ волею Божіею порядокъ во всѣхъ дѣлахъ. Такимъ образомъ народъ іудейскій, постановляя свое рѣшеніе, только какъ-бы примиряется съ совершившимся фактомъ въ виду многихъ серьезныхъ оснований и только лишь съ извѣстной оговоркой признаетъ Симона законнымъ представителемъ духовной власти.

1) 1 Макк. XIV, 29—40.

2) 1 Макк. XIV, 30 и слѣд.

3) Ibid. ст. 38.

4) Ibid. ст. 41.

5) Деренбургъ. Histoire de la Palestine, p. 115—117; Гриммъ. Exeget. Handbuch zu den Apokryphen. I, 217; Люциусъ. Der Essenismus. s. 87; Вальгаузенъ. Die Pharisäer und Sadducäer s. 37 и др.

Итакъ, приведенныя данныя даютъ право на заключеніе, что строгая фракція асидеевъ, послужившая, по нашему мнѣнію, основнымъ зерномъ ессеиства, не признала Ионаана возведеннаго въ первосвященническое достоинство сирійскимъ царемъ, своимъ законнымъ первосвященникомъ, для чего у нея были достаточно вѣскія основанія, тѣмъ болѣе, что въ это время еще былъ живъ законный наслѣдникъ первосвященства—Садокитъ Онія IV-ый. Когда-же при Симоѣ не только не былъ положенъ предѣлъ этому явному нарушенію закона съ ея точки зрѣнія, но даже и весь народъ санкціонировалъ это нарушеніе, признавъ, хотя и поздно, законность духовной власти Асмонеевъ и утвердивъ первосвященническое достоинство за всѣмъ ихъ родомъ, то нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что въ этомъ народномъ постановленіи могли и не участвовать асидеи-есени: эти послѣдніе уже издавна порвали всякую связь съ Маккавеями и политическія заслуги Симона не могли имѣть для нихъ столь важнаго значенія, какое онѣ имѣли для прочихъ іудеевъ, потому что сами асидеи уже давно пользовались религіозною свободою, прибрѣтенной ихъ собственною кровью, а политической независимости они и не искали. Но такъ какъ теперь, благодаря означенному народному рѣшенію, незаконное положеніе дѣла устанавливалось на неопредѣленное время, то асидеи теперь уже рѣшительно и окончательно отдѣляются отъ народнаго цѣлага, и, не принявъ незаконнаго, по ихъ мнѣнію, первосвященства, становятся уже сепаратистами также и въ религіозномъ отношеніи.

Таково, по нашему мнѣнію, могло быть происхожденіе ессеиства—этой замкнутой и обособленной секты іудейской, сепаратистическія стремленія которой исподволь развились подъ вліяніемъ тѣхъ историческихъ обстоятельствъ и того направленія религіозно-нравственной жизни палестинскихъ іудеевъ, какіи имѣли мѣсто въ эпоху Маккавеевъ. Нѣкоторая часть іудейскаго народа, воспитанная на строгихъ, возвышенныхъ еще Эздрою принципахъ благоговѣнія къ закону и заботливаго уклоненія отъ всего языческаго, и въ эпоху Селевкидовъ выступившая подъ именемъ асидеевъ на защиту отечественныхъ обычаевъ и учреждений, подъ вліяніемъ неблагопріятно сложившихся для нея обстоятельствъ, должна была занять изолированное положеніе по отношенію къ двумъ враждебнымъ другъ другу народнымъ партіямъ—элленистовъ и Асмонеевъ, что естественно всего могло произойти около половины II-го вѣка, послѣ извѣстнаго клятвопреступленія

Алжима (162 г.). Нѣсколько времени спустя, при Ионаанѣ и Симонѣ Маккавеехъ, къ этому политическому сепаратизму присоединился еще также сепаратизмъ религіозный, благодаря чему и образовалась въ иудействѣ секта въ собственномъ смыслѣ этого слова, которая при дальнѣйшемъ своемъ развитіи усвоила себѣ многія характерныя особенности, значительно отличающія ее отъ ортодоксальнаго иудейства. Если этотъ выводъ и нельзя выдавать за безусловно достовѣрный, то во всякомъ случаѣ едва ли во всей иудейской исторіи можно указать какой-либо другой болѣе благопріятный для образованія ессенизма моментъ, чѣмъ указанный нами. Всѣ обстоятельства сложились такимъ образомъ, что-бы изъ преданныхъ закону и правдѣ, любящихъ миръ и тишину благочестивыхъ асидеевъ выродились такіе-же благочестивые ревнители закона, съ такими-же стремленіями къ миру и религіознымъ занятіямъ, но съ тою только разницею, что эти послѣдніе уже совершенно чуждаются всякаго общества, замыкаются въ свой собственный міръ и порываютъ всякую связь съ храмовымъ служеніемъ.

Высказанное нами мнѣніе о происхожденіи ессенизма не только не противорѣчитъ историческимъ даннымъ, но, напротивъ, находится въ полномъ согласіи съ ними и даже ими подтверждается. Такъ, прежде всего, оно вполне согласуется съ тѣмъ обстоятельствомъ, что Иосифъ Флавій въ первый разъ упоминаетъ объ ессеяхъ при Ионаанѣ¹⁾, и потому къ этому именно времени какъ бы приурочиваетъ самое происхожденіе ессейства. Дѣйствительно, если допустить, что асидеи, согласно нашей точкѣ зрѣнія, уже при самомъ назначеніи Ионаана въ первосвященники должны были такъ или иначе заявить свой антагонизмъ по отношенію къ новому представителю духовной власти въ Иудеѣ (отказавшись, напр., отъ участія въ общественномъ богослуженіи, чѣмъ они уже тогда ясно показали-бы свое несогласіе съ общенародной практикой), то замѣчаніе Иосифа получаетъ глубокой смыслъ и значеніе. Да и естественнѣе всего думать, что иудейскій историкъ, передавая многоразличные факты изъ прошлой исторіи иудеевъ, не излагалъ ихъ безъ всякой системы и порядка, а напротивъ, руководствовался, по всей вѣроятности, хронологическимъ ихъ порядкомъ, который долженъ былъ быть ему извѣстенъ, если и не въ точности—по годамъ, то хотя приблизительно.

1) Antiquit. jud. XIII, 5. 9.

Далѣ, не странно-ли должно представляться то, что асидеи, которые еще встрѣчаются въ историческихъ документахъ въ началѣ Маккавейскихъ войнъ, затѣмъ совершенно исчезаютъ со сцены, и имя ихъ уже ни разу не упоминается въ повѣствованіи о дальнѣйшихъ событіяхъ іудейской исторіи, но на ихъ мѣсто, на ряду съ саддукеями, являются двѣ новыя партіи—фарисеи и ессеи, о которыхъ Иосифъ въ первый разъ упоминаетъ въ тотъ именно моментъ, когда асидеи исчезаютъ? Не поразительно-ли подобное совпаденіе? И, что замѣчательно, съ этихъ поръ іудейскіе историки и традиціонныя писанія, почти совершенно забывая о древнихъ хасидимахъ, занимаются только фарисействомъ и перипетіями его борьбы съ саддукеями. Что-же случилось съ этими асидеями, которые, по всѣмъ даннымъ, въ теченіе многихъ лѣтъ составляли такую могущественную и популярную партію въ народѣ іудейскомъ? Неужели эта тѣсно сплоченная «*סוציאליזם 'אשכנזי*», первоначально столь смѣло выступившая противъ сильныхъ и знатныхъ эллинистовъ, а потомъ не побоявшаяся изъ-за своихъ религіозныхъ убѣжденій вступить въ разладъ съ вождями-патриотами, должна была исчезнуть, какъ миражъ, не оставивъ послѣ себя никакого слѣда? Очевидно, этого допустить нельзя, такъ какъ такое внезапное и полное исчезновеніе было-бы однимъ изъ самыхъ исключительныхъ феноменовъ въ исторіи. Между тѣмъ все становится понятнымъ, если предположить, что первоначальная партія асидеевъ въ означенную эпоху испытала какое-то сильное потрясеніе, пережила въ своей исторіи тяжелый кризисъ, который произвелъ колебаніе и разстройство въ рядахъ асидеевъ и преобразовалъ самую партію, раздѣлившуюся послѣ этого на двѣ отдѣльныя фракціи, усвоившія себѣ и новыя имена. Все это тѣмъ болѣе вѣроятно, что можно указать, какъ мы выяснили это выше, даже и тотъ моментъ, когда въ партіи асидеевъ должно было произойти подобное внутреннее броженіе—это именно то время, когда они были жестоко обмануты коварнымъ Алкимомъ. Тогда-то изъ первоначальнаго корня отдѣляется извѣстная часть асидеевъ, которая продолжаетъ принимать дѣятельное участіе въ военныхъ и политическихъ событіяхъ, а затѣмъ мало по малу приобрѣтаетъ руководство религіозными дѣлами народа іудейскаго, и этого руководства уже не оставляетъ до конца древней исторіи іудейства. Другая-же фракція асидеевъ рѣшительно отказывается возобновить союзъ съ Іудею, возвращается къ своей прежней благоче-

стивой и созерцательной жизни, замыкается въ свое уединеніе и рѣшительно уклоняется отъ какой-либо активной роли, желая избѣжать опасности развратиться среди интригъ и беззаконій современнаго общества. Этимъ различнымъ положеніямъ, естественно, соответствовали и характеристическія названія, подъ которыми стали извѣстны эти новыя, или лучше—видоизмѣнившіяся общества. Фракція, отдѣлившаяся отъ древней асидейской партіи, стала называться именемъ *peruschim*. Фарисеевъ, что значитъ: «отдѣленные». Фракція, оставшаяся вѣрной своей прежней доктринѣ и аскетической жизни, получила имя ессеевъ,—на званіе, относительно котораго много спорили, но которое въ своей сирійской формѣ «*chassaim*» имѣетъ тотъ-же самый смыслъ, что и слово «*chassidim*» въ еврейскомъ языкѣ.

Съ этой точки зрѣнія вполне объясняется не только то, почему асидеи, начиная съ даннаго времени, не упоминаются болѣе въ историческихъ и талмудическихъ писаніяхъ, но также и то, почему въ талмудѣ нигдѣ не встрѣчается прямаго указанія на ессеевъ. Очевидно—потому, что истинными продолжателями асидейства, яко-бы воплотившими все его принципы, выставляли себя фарисеи, получившіе такое важное вліяніе на общественныя дѣла; на ессеевъ-же талмудисты смотрѣли не только какъ на сектантовъ, далеко уклонившихся въ своей религіозной жизни отъ ортодоксальнаго іудейства, но и какъ на отщепенцевъ отъ всего іудейскаго народа, которые-де въ гордомъ самомнѣніи и упорствѣ порвали всякую связь съ этимъ народомъ, не пожелавъ присоединиться къ общему народному движенію при Іудѣ Маккавѣѣ и къ общенародному постановленію при Симонѣ.

Наконецъ, подтвержденіе нашего мнѣнія можно находить въ томъ ясно засвидѣтельствованномъ историческими документами фактѣ, что въ іудействѣ никогда не исчезали сомнѣнія относительно законности предоставленной Асмонеямъ первосвященнической власти и что далеко не все іудеи охотно признавали за ними эту власть. Вполнѣ опредѣленное указаніе на это мы находимъ прежде всего у Іосифа Флавія¹⁾. Говоря о правленіи Іоанна Гиркана, іудейскій историкъ замѣчаетъ, что народъ іудейскій и въ особенности фарисеи были враждебно настроены противъ этого правителя, хотя онъ и былъ ученикомъ фарисеевъ и приверженцемъ ихъ партіи. Іосифъ не указываетъ причины этого

¹⁾ Antiquit. jud. XIII, 10. 5.

недовольства, но дальнѣйшими своими словами, которыя онъ влагасть въ уста фарисея Елеазара, взяшагося отвѣтить царю, пожелавшему узнать мнѣніе о себѣ народа, онъ ясно освѣщаетъ все дѣло. «Если ты желаешь быть справедливымъ (*dikaos*), сказалъ Елеазаръ Гиркану, то сложи съ себя первосвященство и довольствуйся господствомъ надъ народомъ». Хотя основаніемъ того, почему Гирканъ долженъ былъ это сдѣлать, выставляется у Иосифа то обстоятельство, что для фарисеевъ будто-бы было сомнительно самое происхождение Гиркана¹⁾; тѣмъ не менѣе означенныя слова даютъ во всякомъ случаѣ полное право на заключеніе, что среди фарисеевъ существовала извѣстная оппозиція противъ Асмонеевъ, какъ незаконныхъ носителей первосвященства,—оппозиція, которая въ полной силѣ обнаружилась уже при сынѣ Симона—Іоаннѣ Гирканѣ, найдя для себя выраженіе въ устахъ Елеазара, высказавшаго, очевидно, общее мнѣніе всѣхъ фарисеевъ. Что эта оппозиція поддерживалась всей фарисейской партіей, объ этомъ можно уже заключать изъ тѣхъ выраженій Иосифа, какія онъ употребляетъ въ этомъ-же мѣстѣ для обозначенія высокаго авторитета фарисеевъ въ глазахъ народа, говоря по этому поводу: «они пользовались у народа такимъ уваженіемъ, что хотя-бы говорили что-либо *противъ царя или первосвященника*, немедленно имъ въ томъ вѣрили»²⁾; но кромѣ этого, назначенное фарисеями по настоянію царя наказаніе Елеазару, которое было признано Гирканомъ слишкомъ слабымъ сравнительно съ нанесеннымъ ему оскорбленіемъ, а равно также послѣдовавшія вслѣдъ за симъ строгія преслѣдованія фарисеевъ поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія, что вся фарисейская партія была вполне солидарна съ мнѣніемъ Елеазара. Репрессивныя мѣры противъ фарисеевъ, принятыя Гирканомъ, стремившимся уничтожить фарисей-

¹⁾ „Мы слышали отъ людей престарѣлыхъ, говорили фарисей Гиркану, что мать твоя была рабыня, взятая въ плѣнъ въ царствованіе Антиоха Епифана“ [Ibid. XIII, 10. 5]. Подобный укоръ является слишкомъ обычнымъ въ устахъ иудеевъ по отношенію къ неугоднымъ имъ первосвященникамъ, что-бы придавать ему здѣсь вполнѣ серьезное значеніе. Народъ укорялъ также и Александра Іаннея въ томъ, что онъ „произошелъ отъ раба“ [Antiquit. jud. XIII, 13. 5]; позднѣйшіе раввины называютъ „рабомъ“ Ирода [S c h u r e r. Op. cit. v. 131], а авторъ „Монсева апокалипсиса“ всѣхъ первосвященниковъ сирійскаго времени называетъ: „servi de servis patri“ [гл. V], желая, вѣроятно, указать этимъ на рабскую покорность и зависимость означенныхъ первосвященниковъ отъ языческихъ правителей.

²⁾ Antiquit. jud. XIII, 10. 5.

скія постановленія и строго наказывавшимъ тѣхъ, кто ихъ держался, конечно, могли только еще болѣе распространить и усилить въ привязанномъ къ фарисеямъ народѣ ненависть къ его власти; и дѣйствительно, по свидѣтельству Іосифа, онѣ имѣли своимъ естественнымъ слѣдствіемъ то, что «народъ какъ его (Гиркана), такъ и *сыновей его* возненавидѣлъ»¹⁾.

Этотъ великій разрывъ, происшедшій между Гирканомъ и партіей фарисеевъ, засвидѣтельствованъ также и въ талмудѣ, который передаетъ главную сущность дѣла вполнѣ согласно съ рассказомъ Іосифа, допуская только нѣкоторую вариацию именъ и подробностей²⁾, но и помимо этого въ талмудѣ находится ясное указаніе на тотъ фактъ, что фарисеи не признавали правленія Асмонеевъ³⁾.

Кромѣ приведенныхъ свидѣтельствъ, доказательства, свидѣтельствующія о неблагопріятномъ отношеніи іудеевъ къ первосвященству Асмонеевъ, можно почерпнуть также изъ ветхозавѣтныхъ апокалипсическихъ сочиненій, которыя въ послѣднее время признаны весьма важными источниками для характеристики внутренняго состоянія іудейства въ эпоху Маккавеевъ⁴⁾, такъ какъ въ нихъ весьма ярко отражается религиозное міровоззрѣніе если и не всего іудейства вообще, то все-же значительной его части, именно тѣхъ кружковъ, изъ которыхъ вышли эти сочиненія⁵⁾. Такъ, авторъ апокрифа «Вознесеніе Моисея», останавливаясь на характеристикѣ тѣхъ іудейскихъ первосвященниковъ, которые со времени Селевкидовъ священнодѣйствовали въ храмѣ іерусалискомъ, и высказывая по ихъ адресу самыя горькія упреки за ихъ нечестіе, даетъ, между прочимъ, самый рѣзкій отзывъ также и объ Асмонеяхъ, которыхъ онъ ясно разумѣетъ подъ словами: «тогда возстанутъ у нихъ правящіе цари и будутъ назначены въ священники Бога вышняго». Этихъ первосвященниковъ-царей авторъ апокалипсиса характеризуетъ кратко, но рѣзко, называя ихъ «*facientes impietatem ab sancto sanctitatis*», и вслѣдствіе этого онъ признаетъ вполнѣ справедливымъ судъ, совершенный надъ ними Иродомъ: «*Herodes indicabit illis. quo modo digni erunt*»⁶⁾.

1) Antiquit. jud. Ibid.

2) Kidduschin. 66, a.

3) Berachoth, 48, a. Ср. W ü n s c h e. Der babyl. Talm. Erst. Halbband. s. 62.

4) Гильгенфельдъ. Die jüdische Apokalyphtik. s. 12.

5) Люциусъ. Der Essenismus. s. 109.

6) Libri Apokryphi Vet. Testam. Edit. FRITZSCHE. Cap. VI.

Столь-же сильная оппозиція противъ Асмонеевъ, какъ носителей высшаго священническаго сана, явно сказывается также и въ другомъ апокрифѣ — «Псалмахъ Соломоновыхъ», или народныхъ гимнахъ, составленіе которыхъ обычно относятъ къ первому вѣку до Р. Х.¹⁾ «Они (т. е. Асмонеи)²⁾, говорится тамъ, стали кичливыми, ихъ грѣхи—тайные, ихъ мерзости превосходятъ мерзости язычниковъ. Они осквернили святилище Божіе»³⁾. «Они попрали алтарь Божій вслѣдственнымъ оскверненіемъ, говорится въ другомъ мѣстѣ, и въ потокахъ крови осквернили жертвы, какъ обыкновенное мясо (ὡς κρέα βίβηλα); они не оставили ни одного беззаконія, которое не превышало-бы беззаконій языческихъ народовъ»⁴⁾. Такимъ образомъ «благочестивые» псалмовъ Соломоновыхъ признаютъ Асмонеевъ недостойными представителями священства, но, что замѣчательно, главнымъ пунктомъ обвиненія противъ нихъ служатъ не столько ихъ пороки и беззаконія, сколько то обстоятельство, что они являются незаконными носителями верховнаго духовнаго сана іудеевъ. Это съ особенною ясностью высказывается въ слѣдующихъ мѣстахъ: «вслѣдствіе нашихъ грѣховъ, жалуются благочестивые, возстали на насъ нечестивые (Асмонеи), грубо обошлись съ нами и выгнали насъ (ἐξῆσαν ἡμᾶς); что Богъ имъ не общалъ, то взяли они насильно»⁵⁾. И еще яснѣе въ псалмѣ VIII, 12: «восхитили они святилище Божіе, такъ какъ не было законнаго наследника» (τὰ ἅγια τοῦ Θεοῦ διήρασαν οὐκ ὄντος κληρονόμου λοτρωμένου). Очевидно, эти слова указываютъ на тотъ фактъ, что Асмонеи совершенно незаконнымъ образомъ достигли первосвященническаго достоинства, воспользовавшись тѣмъ обстоятельствомъ, что не было на лицо законнаго наследника, подъ которымъ, по всей вѣроятности, должно разумѣть Онію IV Младшаго, убѣжавшаго въ Египетъ и тамъ построившаго новый храмъ Іеговѣ. Все это показываетъ, что среди народа іудейскаго, даже по прошествіи цѣлаго столѣтія со времени занятія Асмонеями первосвященнической должности, еще слишкомъ живо было воспоминаніе о противозаконности этого факта.

1) Codex pseudepigr. Vet. Testam. Edit. F. А В Р І С Т I. Vol. I, pag. 917—972.

2) См. Велдъгаузенъ. Die Pharisäer und Sadducäer. s. 140. Гильгенфельдъ. Zeitschr. für wissenschaft. Theol. 1863. s. 162.

3) Псал. I, 6.

4) Псал. VIII, 13—14.

5) Псал. XVII, 6.

Итакъ, приведенныя нами историческія данныя поставляютъ внѣ всякаго сомнѣнія, что въ позднѣйшемъ іудействѣ существовало оппозиціонное Асмонеямъ направленіе, приверженцы котораго самымъ рѣшительнымъ образомъ протестовали противъ соимѣстительства въ ихъ лицѣ свѣтской и духовной власти и вовсе не думали считать ихъ вполне законными представителями высшаго священства. Все это какъ нельзя болѣе благопріятствуетъ тому предположенію, что въ нѣдрахъ іудейства могли находиться и такіе люди, которые не довольствовались однимъ только теоретическимъ отверженіемъ законности духовной власти, принадлежащей Асмонеямъ, но и на самомъ дѣлѣ, на практикѣ показали, что они не желаютъ имѣть ничего общаго съ подобными незаконными представителями священства, рѣшительно отделившись отъ нихъ въ религіозномъ отношеніи и образовавъ свое особое общество. Это было-бы только открытымъ обнаруженіемъ той болѣзни, которая таилась въ организмѣ послѣмаккавейскаго іудейства и подтачивала его жизненныя силы. Такимъ образомъ и съ этой стороны находить для себя оправданіе высказанное нами мнѣніе, что ессенизмъ обязанъ своимъ происхожденіемъ сознательной и добровольной оппозиціи противъ носителей высшаго священническаго сана, и именно противъ Асмонеевъ, той строгой фракціи асидеевъ, которая, какъ мы выяснили выше, имѣла наиболѣе основаній быть недозвольной господствомъ Асмонеевъ.

Итакъ, мы рѣшительно утверждаемъ, что въ историческихъ обстоятельствахъ эпохи Маккавеевъ были всѣ данныя для того, что-бы вызвать среди іудеевъ такое вполне сепаратистическое не только въ политическомъ, но и въ религіозномъ отношеніи общество, какимъ былъ, по нашему мнѣнію, ессенизмъ, который представлялъ изъ себя не только государство въ государствѣ, но и церковь въ церкви—*ecclesiola in ecclesia*.

Показавъ, что принятая нами точка зрѣнія на происхожденіе ессенизма не только не противорѣчитъ историческимъ даннымъ, но даже ими подтверждается, постараемся далѣе выяснить, что отсюда-же съ удобствомъ могутъ быть объяснены и важнѣйшія изъ отличительныхъ особенностей ессенизма. Вполнѣ естественнымъ представляется то, что ессен, оставшись совершенно изолированной партіей въ средѣ іудейства какъ въ политическомъ, такъ и въ религіозномъ отношеніи, должны были еще тѣснѣе сплотиться между собой и, поставивъ себѣ опредѣленные

задачи и цѣли, неуклонно стремиться къ ихъ выполнению. Какъ были на первыхъ порахъ эти задачи, не трудно угадать: естественно, что члены новаго общества, образовавшагося изъ партіи строгихъ асидеевъ, должны были не только удержать во всей силѣ, но еще съ большей ревностью примѣнять и осуществлять въ своей жизни тѣ принципы, которые лежали въ основѣ общества первоначальныхъ хасидимовъ и которымъ они слѣдовали уже издавна; а такъ какъ такими принципами были: возможно точное соблюденіе всѣхъ постановленій закона и старательное уклоненіе отъ примѣси всего чуждаго, иноземнаго, то ессеи и по своему отдѣленіи отъ общенациональной жизни должны были усиленно заботиться объ осуществленіи всего этого. И дѣйствительно, мы видимъ въ ессеиствѣ, съ одной стороны, усиленное стремленіе къ самому строгому благочестію, понимаемому ими въ смыслѣ пунктуальнаго выполненія многоразличныхъ предписаній письменнаго, а еще болѣе устнаго закона, съ другой— крайнюю заботу о левитской чистотѣ и мнительную боязнь всякаго малѣйшаго оскверненія.

Но то новое положеніе, какое заняли ессеи по отношенію къ іерусалимскому священству и ко всему народу іудейскому, вопреки имъ открыто признававшему Асмонеевъ верховными представителями не только свѣтской, но также и духовной власти, неизбѣжно должно было вызвать въ обществѣ есеевъ новыя задачи и стремленія и способствовать развитію въ ихъ средѣ новыхъ отличительныхъ особенностей. Не признавъ авторитета Асмонеевъ въ религіозномъ отношеніи и, такимъ образомъ, порвавъ связь съ тѣми, которые были официальными представителями священства между іудеями, ессеи по этому самому неизбѣжно должны были отказаться и отъ находящагося въ ихъ вѣдѣніи храмоваго культа. Одно необходимо вело за собою и другое, потому что среди палестинскихъ іудеевъ въ разсматриваемую нами эпоху получило особенное распространеніе то воззрѣніе, что все храмовое богослуженіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и жертвы теряли весь свой смыслъ и значеніе, если только онѣ совершались такими лицами, которые по тѣмъ или инымъ причинамъ не могли быть признаны достойными способствовать освященію народа и быть его истинными предстоятелями предъ Богомъ. Что подобное воззрѣніе дѣйствительно существовало въ позднѣйшемъ іудействѣ, въ этомъ удостовѣряютъ насъ положительныя свидѣтельства нѣкоторыхъ произведеній апокалиптической литературы того времени.

Такъ, въ «Книгѣ Эноха» прямо говорится, что во второмъ храмѣ іерусалимскомъ уже не присутствовалъ Господь¹⁾, и символически высказывается та мысль, что все богослуженіе и всѣ священныя обряды, отправляемые въ этомъ храмѣ, совершенно не имѣли того значенія, какое принадлежало имъ въ первомъ храмѣ іерусалимскомъ²⁾. И если въ данномъ апокрифѣ еще не обозначаются ясно мотивы, побуждающіе автора къ столь неблагоприятному сужденію о культѣ втораго храма, то въ «Апокалипсисѣ Моисея» и «Псалтири Соломона» уже самымъ рѣшительнымъ образомъ заявляется, что причину такого уничтоженія святилища и всего храмоваго богослуженія въ глазахъ позднѣйшихъ іудеевъ послужило именно нечестіе первосвященниковъ. Вотъ одно изъ наиболѣе выразительныхъ въ этомъ смыслѣ мѣстъ «Моисеева апокалипсиса», авторъ котораго, характеризуя первосвященниковъ втораго храма, не находитъ достаточно выраженій, что-бы вполне выразить всю силу своего негодованія и презрѣнія къ этимъ недостойнымъ представителямъ духовной власти, своимъ нечестіемъ осквернившимъ святилище Божіе: «не будутъ слѣдовать истинѣ Божіей, говорятъ онъ о первосвященникахъ сирійскаго времени, но нѣкоторые оскверняютъ алтарь своимъ служеніемъ, которое они станутъ совершать Господу, и они именно не суть священники, но рабы, отъ рабовъ происшедшіе»³⁾. Не менѣе ясныя указанія на то, что нечестіе священниковъ подрываетъ значеніе совершаемыхъ ими обрядовъ, можно находить также и въ «Псалтири Соломоновой». Тамъ, между прочимъ, говорится: «варвары восходятъ на алтарь Божій... въ возмездіе за то, что сыны Іерусалима профанировали святилище Божіе, осквернили дары (жертвы) Божія беззаконіями своими (ἐμίαναν τὰ ἅγια Κυρίου, ἐβεβήλοον τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ ἐν ἀνομίαις). Посему сказалъ (Богъ): отбросьте ихъ (дары) далеко отъ Меня (ἀπορρίψατε αὐτὰ μακρὰν ἀπ' Ἐμοῦ). Я не имѣю къ нимъ благоволенія»⁴⁾. И въ другомъ мѣстѣ: «они обезчестили святилище Божіе, они попрали алтарь Господень всяческимъ оскверненіемъ и въ потокахъ крови осквернили жертвы, какъ мясо неосвященныя»⁵⁾.

1) Книга Эноха. LXXXIX, 56. 58.

2) Книга Эноха. LXXXIX, 73; XC, 28. 29.

3) Libri apocryphi Vet. Testam. Edit. Fritzsche. Cap. V, pag. 709.

4) Codex pseudepigr. Vet. Testam. Edit. F. A. W. G. Vol. I, pag. 919. Псал. II, 2—5.

5) Псал. I, 6 и VIII, 13. Всѣ эти и имъ подобныя мѣста ветхозавѣтныхъ апокрифовъ, подтверждающая нашу мысль, въ то-же время удостовѣряютъ, что то

Итакъ, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что по воззрѣнію строго благочестивыхъ іудеевъ храмъ считался оскверненнымъ и приносимыя въ немъ жертвы—лишенными всякой цѣны и законной силы, коль скоро священство находилось въ рукахъ людей недостойныхъ и нечестивыхъ, которые вслѣдствіе своихъ беззаконій никакимъ образомъ не могли быть посредниками между Богомъ и народомъ и примирять народъ съ Богомъ, потому что всѣми своими религиозными обязанностями, отправляемыми ими въ храмъ, они только оскверняли и безчестили алтарь Божій: «*altarium inquinabunt de muneribus, quae imponent Domino*».

Естественно поэтому, что, когда первосвященническій престолъ перешелъ въ руки Асмонеевъ, по убѣжденію ессеевъ не имѣвшихъ на это никакихъ законныхъ правъ, то эти послѣдніе, согласно распространенному въ то время въ кружкахъ благочестивыхъ воззрѣнію, должны были признать совершенно излишнимъ для себя участвовать въ общественномъ богослуженіи и приносить въ храмъ жертвы, которыя, съ ихъ точки зрѣнія, потеряли теперь всякое значеніе. Конечно, первоначально ессеи могли видѣть въ этомъ только временное лишеніе, имѣвшее, по ихъ мнѣнію, прекратиться съ восстановленіемъ законнаго порядка вещей; но послѣ народнаго опредѣленія, утвердившаго первосвященническое достоинство за родомъ Асмонеевъ «на вѣкъ», ессеямъ начала угрожать перспектива на слишкомъ продолжительное время остаться безъ исполненія этого столь существеннаго въ іудействѣ религиознаго обряда, и потому имъ съ особенною настойчивостью долженъ былъ представиться вопросъ: какъ имъ быть безъ жертвъ? Люциусъ (приурочивающій однако наступленіе такого момента въ исторіи ессеевъ ко времени Алкима), какъ мы видѣли, высказываетъ мнѣніе, что ессеи совершенно легко разрѣшили этотъ недоумѣнный вопросъ. По его предположенію, первоначальные ессеи, обратившись къ тому мѣсту книги Левитъ, гдѣ перечислялись случаи, когда по закону требовалось принесеніе жертвъ вины, болѣе всего обязательныхъ для іудея, рѣшили старательно избѣгать всѣхъ тѣхъ грѣховъ, проступковъ и оскверненій, за которые полагалась означенная жертва; но такъ какъ было со-

отрицательное положеніе, какое заняли ессеи по отношенію къ іерусалимскому священству и культу, не было въ исторіи позднѣйшаго іудейства явленіемъ особенно поразительнымъ и единичнымъ, потому что соответственные этому воззрѣнію находили себѣ мѣсто также и въ нѣкоторыхъ другихъ кружкахъ іудеевъ.

вершено немислимо на самомъ дѣлѣ осуществить въ точности это рѣшеніе (потому что случаи оскверненія могли быть на каждомъ шагѣ), то ессеи рѣшили замѣнить жертвы храма своими особыми обрядами, которымъ они придали такую-же, если не болѣшую, очистительную силу, какъ и самимъ жертвамъ. Конечно, все это представляется дѣломъ возможнымъ, но во всякомъ случаѣ столь важное рѣшеніе, какъ замѣна жертвъ другими очистительными средствами, не могло произойти столь просто, какъ предполагаетъ Люціусъ. Безъ сомнѣнія, ессеи, какъ мы только что выяснили, могли находить оправданіе для своего рѣшенія въ томъ, что храмовыя жертвы, съ ихъ точки зрѣнія, продолжали оставаться незаконными; но одно это основаніе само по себѣ, быть можетъ, и не привело-бы еще ессеевъ къ полному отреченію отъ самой церемональной части іудейскаго богослуженія, если-бы всѣ предшествовавшія историческія обстоятельства и тяжелыя бѣдствія, только что перенесенныя народомъ іудейскимъ—и въ особенности образовавшими ессеиство асидеями—значительно не облегчили ессеямъ сдѣлать столь рѣшительный шагъ. Храмъ уже издавна находился въ рукахъ нечестивыхъ первосвященниковъ-узурпаторовъ, которые въ глазахъ благочестивыхъ іудеевъ скорѣе заслуживали названіе апостатовъ и безбожниковъ¹⁾, чѣмъ истинныхъ первосвященниковъ, а въ теченіе трехъ съ половиною лѣтъ онъ былъ во власти сирійцевъ, обратившихъ его въ языческое капище. Поэтому во все время сирійскихъ войнъ, пока продолжались несподобства эллинистовъ, преслѣдовавшихъ и изгонявшихъ изъ Іерусалима всѣхъ своихъ противниковъ, и въ особенности въ теченіе того времени, когда храмъ іерусалимскій представлялъ изъ себя, по слову пророка, «мерзость запустѣнія»²⁾, всѣ благочестивые іудеи по необходимости должны были обходиться безъ жертвъ; а въ тѣхъ случаяхъ, когда по закону положено было принесеніе жертвы, они довольствовались другими умиловительными средствами, ограничиваясь богослуженіемъ синагогальнымъ, которое, по всѣмъ даннымъ, получило теперь, въ эпоху Маккавеевъ, особенное распространеніе среди палестинскихъ іудеевъ. Главнѣйшимъ отличіемъ синагогальнаго богослуженія отъ храмоваго служиле отсутствіе въ немъ жертвы, на мѣсто которой является здѣсь молитва, чтеніе и поученіе въ законѣ Моисеевомъ,—вообще усвоеніе обра-

1) 2 Макк. IV, 13. 25.

2) Дан. XI, 31.

доваго закона Моисеева, лишеннаго однако своей важнѣйшей и существеннѣйшей части—жертвы. Такимъ образомъ должно признать за несомнѣнный фактъ то, что люди, образовавшіе есеевскій орденъ, на ряду со всеми благочестивыми іудеями уже въ теченіе многихъ лѣтъ¹⁾ привыкли довольствоваться богослуженіемъ синагогальнымъ, въ которомъ жертвы не было; это-то обстоятельство, по нашему мнѣнію, и имѣло существенно-важное значеніе въ данномъ случаѣ, подготовивъ есеевъ къ той религіозной практикѣ, которая усвоена была ими впоследствии. Поэтому, когда послѣ Алкима занялъ первосвященническій престолъ Іонаванъ, то для ригористовъ-есеевъ явившееся слѣдствіемъ этого лишеніе жертвы уже не могло быть чѣмъ-либо небывалымъ и неожиданнымъ. Они и теперь по прежнему продолжали держаться того же образа дѣйствій въ отправленіи своихъ религіозныхъ обязанностей, къ какому они привыкли въ теченіе послѣднихъ десятилѣтій, т. е. по прежнему довольствовались богослуженіемъ синагогальнымъ, въ которомъ молитва замѣняла собою жертву. Въ виду этого для нихъ былъ уже совершенно нечувствителенъ переходъ отъ того положенія, которое до сихъ поръ раздѣляли они со всемъ народомъ, также не имѣвшимъ возможности приносить законныя жертвы, къ тому изолированному положенію, въ какомъ они очутились немного спустя—при Симонѣ.

Собираясь въ опредѣленные времена для молитвы, чтенія и поученія въ словѣ Божіемъ, ессен на первыхъ порахъ едва-ли и думали о томъ, что-бы принципиально отвергать жертвы сами по себѣ, хотя съ теченіемъ времени въ сознаніи есеевъ, поставленныхъ въ необходимость воздерживаться отъ принесенія храмовыхъ жертвъ, жертва нечувствительно должна была терять въ ихъ глазахъ свою обязательную силу, такъ что нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что съ дальнѣйшимъ развитіемъ секты, въ есеевствѣ стало господствующимъ то воззрѣніе, что можно-де оставаться вѣрными закону іудеями и не исполняя заповѣди закона о жертвахъ. Если, по мнѣнію Люціуса, къ этому могла привести есеевъ уже «книга закона», и именно извѣстное мѣсто книги Левитъ, трактующее о жертвахъ вины, то намъ кажется, что нѣкоторыя мѣста пророческихъ писаній, своеобразно истолкованныя

1) Отъ изложенія Онія Праведнаго [въ 175 г.] до того времени, когда Іонаванъ впервые явился предъ народомъ на праздникъ кушей въ качествѣ первосвященника [153 г.], протекло болѣе 20 лѣтъ.

ессеями, еще болѣе могли способствовать развитію въ ихъ средѣ означеннаго воззрѣнія. Въ бѣдственную эпоху сирийскихъ преслѣдованій терпѣвшіе крайнюю нужду, подвергавшіеся всевозможнымъ притѣсненіямъ, лишившіеся даже храма, съ которымъ соединилась вся слава Израиля, всѣ его упованія.—благочестивые іудеи по преимуществу обращались къ писаніямъ древнихъ пророковъ, чтобы пайти въ нихъ утѣшеніе и успокоеніе въ постигшихъ ихъ бѣдствіяхъ и разрѣшить неволью возникающій въ ихъ умахъ вопросъ: доколь-же продолжится это ужасное бѣдствіе, это несчастное положеніе избраннаго народа Божія¹⁾? Естественно поэтому предположить, что ессеи, которые, оставшись вѣрными своимъ строгимъ принципамъ, продолжали терпѣть религиозную нужду даже и послѣ того, когда весь народъ подъ руководствомъ Асмонеевъ уже могъ свободно удовлетворять своимъ религиознымъ потребностямъ, тѣмъ болѣе въ столь критическихъ обстоятельствахъ должны были старательно углубляться въ изученіе пророческихъ писаній, стараясь найти въ нихъ и утѣшеніе, и руководство для своей дальнѣйшей дѣятельности²⁾. А такъ какъ самымъ большимъ мѣстомъ для ессеевъ былъ именно вопросъ о жертвахъ, то естественно, что они сосредоточили все свое вниманіе на тѣхъ пророческихъ мѣстахъ, которыя говорятъ о храмовомъ богослуженіи, и здѣсь неожиданно для самихъ себя они могли найти, по видимому, полное оправданіе своей религиозной практики. Для этого имъ стоило только обратить вниманіе на тѣ мѣста пророческихъ писаній, которыя были направлены противъ недостатковъ современной пророкамъ богослужебно-обрядовой практики іудеевъ, ограничивавшихся въ своемъ богопочтеніи однимъ лишь формаль-

1) Ср. Дан. VIII, 13, гдѣ предлагается подобный-же вопросъ. Въ особенности книга пророка Давида, какъ объ этомъ свидѣтельствуєтъ Юсифъ Флавій [Antiquit. jud. X, 11. 7], была любимой книгой іудеевъ въ разсматриваемую нами эпоху, такъ какъ здѣсь они находили не только яркое и подробное изображеніе различныхъ бѣдствій, какія суждено было претерпѣть Израиллю отъ язычниковъ [въ особ. гл. VIII и XI], но также и отрадное утѣшеніе; потому что, по слову пророка, послѣ перенесенныхъ несчастій „люди, чтущіе Бога, усилятся и будутъ дѣйствовать, и разумные изъ народа своего вразумягъ многихъ... Хотя и страдаютъ нѣкоторые изъ разумныхъ, но только для испытанія ихъ и убѣденія и очищенія къ послѣднему времени“ [XI, 32—35]. „Разумные, говорить пророкъ, потомъ будутъ свѣтить, какъ свѣтила на тверди, и обратившіе многихъ къ правдѣ, какъ звѣзды, на вѣки, навсегда“ [XII, 3].

2) То свидѣтельство Юсифа, что ессеи и въ послѣдующее время всегда ревностно поучались „въ изреченіяхъ пророческихъ“ [Bell. jud. II, 8. 12], вполне благоприятствуетъ этому предположенію.

ныиъ исполненіемъ обрядовъ, безъ всякаго внутренняго расположенія, а такихъ мѣстъ, какъ извѣстно, встрѣчается не мало въ книгахъ пророческихъ. Такъ, напр., пророкъ Исаія взывалъ отъ лица Господа: «Къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесоженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота; и крови тельцовъ, и агнцевъ, и козловъ не хочу... Не носите больше даровъ тщетныхъ; куреніе отвратительно для Меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть: беззаконіе—и празднованіе! Новомѣсячія ваши и праздники ваши ненавидитъ душа Моя, они—бремя для Меня; Мнѣ тяжело нести ихъ. И когда вы простираете руки, Я закрываю отъ васъ очи Мои; и когда вы умножаете моленія ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злыя дѣянія ваши отъ очей Моихъ; перестаньте дѣлать зло; научитесь дѣлать добро; ищите правды; спасайте угнетеннаго; защищайте сироту; вступайтесь за вдову. Тогда прійдите и разсудимъ, говоритъ Господь. Если будутъ грѣхи ваши, какъ багряное, какъ снѣгъ убѣлю; если будутъ красны, какъ пурпуръ, какъ волну убѣлю»¹⁾). Подобно этому и пророкъ Амось говорилъ къ израильтянамъ: ходите въ Веилъ, и грѣшите, ходите въ Галгалъ, и умножаете преступленія; приносите жертвы ваши каждое утро, десятины ваши хотя чрезъ каждые три дня; приносите въ жертву благодаренія квасное, провозглашайте о добровольныхъ приношеніяхъ вашихъ и разглашайте о нихъ, ибо это вы любите, сыны Израилевы»²⁾). И далѣе отъ лица Господа онъ взывалъ: «Я ненавижу, отвергаю праздники ваши, и не обояю жертвъ во время торжественныхъ собраній вашихъ; если вознесете Мнѣ всесоженіе и хлѣбное приношеніе, Я не приму ихъ и не призрю на благодарственную жертву изъ тучныхъ тельцовъ вашихъ»³⁾). «Въ жертвоприношеніяхъ Мнѣ, говорилъ отъ лица Іеговы пророкъ Осія, они приносятъ мясо и ѣдятъ его»⁴⁾); но «Я милости хочу, а не жертвы, и боговъдѣнія болѣе, нежели всесоженія»⁵⁾). Въ свою очередь пророкъ Іеремія отъ имени Бога обращался къ народу іудейскому съ такими словами: «зачѣмъ, возлюбленные Мои, вы надѣлали мерзостей въ домъ Моемъ? Ужели обѣты и священное мясо уничтожатъ въ

¹⁾ Ис. I, 11, 13—18.

²⁾ Ам. IV, 4—5.

³⁾ Ibid. V, 21—22.

⁴⁾ Ос. VIII, 13.

⁵⁾ Ibid. VI, 6.

вась развращенность вашу и этими вещами избѣжите суда»¹⁾? И въ другомъ мѣстѣ: «такъ говорить Господь Саваоѣ, Богъ Израилевъ: всеожженія ваши прилагайте къ жертвамъ вашимъ и ѣшьте мясо; ибо отцамъ вашимъ Я не говорилъ и не давалъ имъ заповѣди въ тотъ день, въ который Я вывелъ ихъ изъ земли египетской, о всеожженіи и жертвѣ. Но такую заповѣдь далъ имъ: слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашимъ Богомъ, а вы будете Моимъ народомъ, и ходите по всякому пути, который Я заповѣдаю вамъ, что-бы вамъ было хорошо»²⁾ и т. п. Понимали ли ессенъ правильно всѣ эти и имъ подобныя мѣста св. писанія, обличающія ту мертвую обрядность, которою ограничивалось богопочтеніе погрѣшаго въ порокахъ общества³⁾, или-же они извращали истинный смыслъ ученія пророковъ и, примѣнительно къ своему положенію, отрицали всякое значеніе жертвы въ дѣлѣ выраженія внутреннихъ, нравственно-религіозныхъ расположеній, — но во всякомъ случаѣ во всѣхъ такихъ мѣстахъ св. писанія они могли находить оправданіе усвоенной ими религіозной практики, усматривая въ нихъ полное подтвержденіе своего воззрѣнія о незаконности и ничтожности тѣхъ жертвъ, которыя приносились въ іерусалимскомъ храмѣ недостойными представителями священства⁴⁾.

1) Іер. XI, 15.

2) Іер. VII, 21—23.

3) Всѣ вышеприведенныя пророческія прещенія говорятъ не противъ жертвъ самихъ по себѣ, а противъ тѣхъ злоупотребленій жертвою и искаженій культа, какія существовали въ ихъ времена. „Пророки не отрицали ни жертвеннаго ритуала закона Моисеева, ни его богоучрежденности, но они настаиваютъ только на негодности той жертвы, какую приносили ихъ современники и въ какой они полагали свою заслугу предъ Богомъ,—жертвы, отрѣшенной отъ нравственнаго состоянія жертвователя. Пророки выясняли сознанію народа ничтожность его бездушнаго богослужебнаго рвенія: они противопоставляли жертвѣ требованія нравственнаго закона, и только подъ условіемъ исполненія его обѣщаютъ милость Божию“ [Ис. I, 10—17]. См. обстоятельное развитіе означенной мысли въ статьѣ С п а с с к а г о: „Отношеніе пророковъ къ обрядовому закону Моисея“. Чт. въ общ. люб. дух. проsv. 1889 г., I, стр. 217—257.

4) Достояно замѣчанія, что также и въ послѣдней неканонической литературѣ срвсвѣ довольно замѣтно выступать воззрѣніе, что исполненіе закона и добродѣтельная жизнь могутъ замѣнить собою храмовыя жертвы. „Кто соблюдаетъ законъ, говоритъ Иисусъ сынъ Сираховъ, тотъ умножаетъ приношенія; кто держится заповѣдей, приноситъ жертву спасенія... подающій милостыню приноситъ жертву хвалы“ [XXXV, 1—3]. Не есть-ли это отголосокъ того взгляда, что храмъ съ его богослуженіемъ теряетъ свое значеніе отъ недостойнства его представителей?

Все это вмѣстѣ взятое—и долговременная привычка къ синагогальному богослуженію, и прещенія пророковъ противъ искаженнаго жертвеннаго культа, и усвоенный взглядъ на не-дѣйствительность и ничтожность жертвы, совершаемой незаконно поставленными представителями священства—все это имѣло своимъ естественнымъ слѣдствіемъ то, что ессеи мало по малу нечувствительно оттолкнулись отъ храмоваго іерусалимскаго культа и не только сочли возможнымъ обходиться безъ жертвъ, но и рѣшительно стали предпочитать, какъ свидѣтельствуетъ Іосифъ, свои собственные очищенія храмовымъ жертвамъ¹⁾. Такимъ образомъ то, что на первыхъ порахъ представлялось для ревностнаго къ закону іудея совершенно немислимымъ, это съ теченіемъ времени,

1) Со временемъ ессеи должны были еще болѣе увѣриться въ правотѣ своего образа дѣйствій и еще сильнѣе развить свой антагонизмъ по отношенію къ іерусалимскому культу, такъ какъ, согласно свидѣтельству Іосифа [Antiquit. jud. III, 8. 9: ср. Mischna Sotah, IX, 12], къ концу II-го вѣка до Р. X. [за 200 лѣтъ прежде того времени, какъ я началъ писать эту Исторію, окончательная редакція которой относится къ 93 г. по Р. X.], уримъ и тумимъ, или 12 камней на нагрудникѣ первосвященника вмѣстѣ съ двумя ониксами, носившимися на плечахъ, внезапно перестали сіять, между тѣмъ какъ до того времени эти камни издавали необычайный блескъ, освѣщавшій даже и далеко стоящихъ, — въ томъ именно случаѣ, „когда Богъ милостиво внималъ принесеннымъ жертвамъ“. Такъ какъ, по воззрѣнію іудеевъ, посредствомъ этихъ камней Богъ открывалъ свою волю и показывалъ свое благоволеніе или неблаговоленіе къ предстоятелямъ народа и жертвамъ, ими приносимымъ, то въ означенномъ событіи народъ, и въ особенности ессеи должны были увидѣть рѣшительное и явное отверженіе Богомъ беззаконнаго и порочнаго первосвященства. Это, конечно, должно было послужить одной изъ причинъ, почему ессеи и при послѣдующихъ Асмонеяхъ не оставили своего отрицательнаго отношенія къ храмовому культу и священству и не возобновили съ ними своего общенія, не говоря уже о томъ, что постоянныя интриги, несогласія и раздоры среди членовъ фамиліи Асмонеевъ, нерѣдко доводившіе ихъ до тяжкихъ преступленій, а равнымъ образомъ и другіе пороки и беззаконія, о которыхъ рассказываетъ Іосифъ Флавій и которые отмѣчаются также и въ апокрифахъ,—въ свою очередь также должны были удерживать ессеевъ отъ воссоединенія съ оффиціальными представителями священства и находящимся въ нихъ вѣдѣніи храмовымъ культомъ. Что касается собственно священническаго сословія эпохи Асмонеевъ, то многочисленныя горчайшія жалобы на жестокость, свирѣпость, хищничество, жадность и другіе пороки многихъ священническихъ родовъ, сохраненныя въ раввинистической литературѣ, въ достаточной степени характеризуютъ нравственный обликъ представителей священства и дѣлаютъ еще болѣе понятной открытую оппозицію противъ нихъ, составлявшую главную черту ессенизма. (Нѣкоторые мѣста изъ талмуда, содержащія укоры по адресу священниковъ втораго храма, приведены въ Христ. Чт. 1875. № 9—10, стр. 484—485).

благодаря особымъ историческимъ обстоятельствамъ и своеобразному развитію національно-религіозной жизни палестинскихъ іудеевъ, сдѣлалось само собой.

Выяснивъ то, какимъ образомъ въ ессенизмѣ могло возникнуть ясно засвидѣтельствованное нашими источниками отверженіе храмовыхъ жертвъ—эта наиболѣе отличительная и, повидимому, наиболѣе трудная для объясненія особенность есеевской секты, такъ какъ принесеніе жертвъ всегда было самою священою для іудея обязанностью,—обратимся къ другимъ выдающимся особенностямъ есеевства. Мы вполне соглашаемся съ Люціусомъ въ томъ, что уже одно сознательное, добровольное уклоненіе есеевъ отъ храмоваго культа, давшее особое направленіе ихъ жизни, должно было вызвать въ ихъ средѣ нѣкоторыя особенности, по преимуществу имѣвшія связь съ предписаніями закона о жертвахъ вины¹⁾; но принятая нами точка зрѣнія на ессенизмъ даетъ намъ возможность избѣгать той односторонности, какую допускаетъ Люціусъ, выводящій рѣшительно всѣ отличительные обычаи и учрежденія есеевъ изъ одного этого отрицательнаго основанія.

Согласно высказанному нами предположенію о происхожденіи есеевской секты, ессени должны были порвать связь не только съ храмовымъ священствомъ, но также и со всею націею іудейскою. Въ самомъ дѣлѣ, съ ихъ точки зрѣнія весь народъ іудейскій, признавъ своими законными духовными руководителями и предстоятелями предъ Богомъ тѣхъ, которые, по убѣжденію есеевъ, не имѣли на это никакого законнаго права, уклонились съ праваго пути и пошелъ путемъ ложнымъ, и только они одни устояли на надлежащей строго-законной почвѣ. Естественно поэтому, что у нихъ должно было явиться усиленное стремленіе утвердиться на этой почвѣ,—и вотъ ессени, въ противоположность поведенію всего остальнаго іудейскаго общества, хотятъ сохранить вѣрность древнимъ традиціямъ, рѣшаясь охотитѣ предно честь временное (по ихъ мнѣнію) лишеніе, чѣмъ нарушить свои

1) Такъ, отсюда могли произойти: ихъ строгая заботливость о сохраненіи левитской чистоты и столь поразительная боязнь малѣйшаго оскверненія (Лев. V, 2—3), ихъ воздержаніе отъ торговли и всего, что можетъ возбуждать алчность (Лев. VI, 25), ихъ скрупулезное выполненіе всѣхъ мелкихъ постановленій закона, въ чемъ ессени превосходили всѣхъ своихъ единоплеменниковъ (Лев. IV, 2), ихъ воздержаніе отъ клятвы (Лев. V, 4), ихъ замкнутость и сплоченность, ихъ общежитія, общія трапезы и общность имущества.

строгіе принципы; хотѣть быть совершенными іудеями, въ точности исполняющими весь законъ; задаются мыслью представить въ своемъ лицѣ то общество святыхъ, о которыхъ сказалъ пророкъ, что они, перенеся релігіозное бѣдствіе, будутъ сіять, какъ звѣзды, на вѣкъ¹⁾),—словомъ, *ессеи ставятъ себѣ цѣлью создать истинную общину Божію во Израиль, неуклонно ходящую по стезямъ закона*. Вотъ, по нашему мнѣнію, въ чемъ состояла цѣль и задача новаго общества, образовавшагося въ нѣдрахъ іудейства; и эта идея возстановитъ истинный идеалъ народа Божія, отъ котораго уклонился Израиль. легла въ основу этого новаго общества и опредѣлила собою весь образъ жизни и характеръ секты ессеевъ, послуживъ положительнымъ базисомъ для развитія ея отличительныхъ особенностей.

Итакъ, у ессеевъ явилась опредѣленная цѣль — возстановить на началахъ строгой законности истинную Божію общину. Но какъ лучше достигнуть осуществленія этой задачи? Гдѣ искать образцовъ, которымъ съ удобствомъ можно было бы подражать? Очевидно—нигдѣ иначе, какъ въ прошлой исторіи Израиля, представлявшей многіе примѣры не только отдѣльныхъ личностей, всецѣло посвятившихъ себя служенію Богу и точному исполненію Его закона, но также и цѣлыя общества, которыя преслѣдовали такія-же цѣли и которыя составляли нѣкогда славу Израиля. Такими людьми были, во-первыхъ, назорей, число которыхъ, по воѣмъ даннымъ, въ эпоху Маккавейскихъ войнъ вообще значительно увеличилось, такъ что, вѣроятно, уже многіе изъ первоначальныхъ асидеевъ были адептами назорейства, а во-вторыхъ, — такъ называемыя пророческія общества, которыя, согласно свѣдѣтельствамъ священныхъ книгъ, представляются существовавшими во времена Самуила и Елисея²⁾). Эти пророческія общества состояли изъ людей, которые хотѣли быть защитниками и охранителями истинной релігіи и благочестія, которые стремились къ высшей совершенной жизни, къ болѣе глубокому обученію въ законѣ, къ болѣе полному удовлетворенію своихъ релігіозно-нравственныхъ потребностей, чѣмъ какое они могли находить въ современномъ имъ недостойномъ священствѣ, которое своимъ неблагочестивымъ поведеніемъ оскверняло святилище и не могло служить для нихъ авторитетомъ³⁾). Поэтому ессен, выдѣлившіеся

1) Дан. XII, 3.

2) 1 Цар. X, 5—10; XIX, 20—24; 3 Цар. XX, 35; 4 Цар. II; IV—VI; IX гл.

3) Ср. В е р ж е л о в и ч ъ. Пророческое служеніе въ израильскомъ цар-

изъ общей массы народа по религіознымъ побужденіямъ, тѣмъ легче могли обратиться къ подражанію древнимъ пророческимъ обществамъ, что они уже въ самыхъ мотивахъ отдѣленія ихъ отъ народа и обособленія могли видѣть много аналогичнаго съ собою.

Къ сожалѣнію, свѣдѣнія о древнихъ пророческихъ обществахъ, сохраненныя въ историческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, слишкомъ отрывочны и скудны для того, что-бы можно было судить о томъ, насколько близко подходили по своему внѣшнему строю и другимъ особенностямъ есеевскія ассоціаціи къ этимъ обществамъ, но во всякомъ случаѣ ничто не препятствуетъ тому предположенію, что ессеи съ удобствомъ могли заимствовать у этихъ послѣднихъ нѣкоторыя изъ имѣвшихъ у нихъ мѣсто обыкновеній и учреждений. Проф. Богородскій, представившій обстоятельное развитіе той мысли, что есеевство имѣло близкую связь съ древнимъ пророчествомъ и что оно организовалось на подобіе пророческихъ обществъ, находитъ, что вліяніе этихъ послѣднихъ явно обнаруживается въ есенизмѣ въ слѣдующихъ чертахъ. 1, Тѣсное братство есеевъ, выражавшееся, между прочимъ, въ общеніи имуществъ и въ общихъ трапезахъ, было подражаніемъ пророческимъ обществамъ, въ которыхъ также можно находить «признаки общей трапезы¹⁾, которая сама собою предполагаетъ общеніе имуществъ, такъ какъ при своемъ образѣ жизни сыны пророческіе едва-ли пріобрѣтали что-нибудь, кромѣ насущнаго хлѣба». 2, Извѣстная самостоятельность есеевъ въ религіозномъ отношеніи, уклонявшихся отъ присутствія въ центральномъ святилищѣ и, повидимому, совершавшихъ нѣкоторыя священнодѣйствія у себя, имѣла своимъ образцомъ пророческія общества, которые являлись какъ-бы особыми религіозными центрами, потому что стоявшіе во главѣ ихъ пророки, какъ Самуиль, сами приносили жертвы въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они находили это нужнымъ²⁾. 3, Притязанія есеевъ на даръ пророчества указываютъ на самую тѣсную связь есеевства съ пророческими обществами и съ еврейскимъ пророчествомъ вообще. 4, Ессеи занимались врачеваніемъ также изъ подражанія древнимъ пророкамъ, которые, исцѣляя больныхъ, употребляли иногда при этомъ и обыкновенныя вещества изъ окружающей природы³⁾. 5, Если ессеи имѣли осо-

ствѣ. Тр. Киев. Дух. Акад. 1891 г. № 2.

1) 4 Цар. IV, 38—41.

2) 1 Цар. VII, 9, 17; X, 8.

3) 4 Цар. XX, 7; IV, 39—41.

бое тайное учение о духовномъ мірѣ и особый способъ изъясненія свящ. писанія, то все это вполне соответствовало тому высшему религиозному наученію, которое нужно предполагать въ пророческихъ обществахъ. 6, Ессеи, имѣвшіе обычай выходить изъ своихъ уединенныхъ жилищъ и путешествовать по населеннымъ мѣстностямъ, гдѣ въ каждой колоніи у нихъ былъ особый почитатель, обязанный заботиться о гостепримствѣ, также и въ этомъ случаѣ могли подражать пророкамъ, оставлявшимъ свои жилища и проходившимъ города и села¹⁾. 7, Наконецъ, и по своему религиозному міросозерцанію, по своей нравственной жизни, ессеи являются горячими приверженцами пророческаго ученія, поскольку оно относилось къ темнымъ явленіямъ религіозно-нравственной жизни іудейскаго общества. И въ доказательство этого Богородскій приводитъ многія черты пророческой проповѣди, отличающія, съ одной стороны, мертвую обрядность, которою ограничивалось богопочтеніе іудеевъ, съ другой—разнаго рода пороки и беззаконія, какъ то: необузданную роскошь, обжорство, пьянство, развратъ, притѣсненіе бѣдныхъ и безчеловѣчное обращеніе ихъ въ рабовъ, лихоимство, кривосудіе и т. п., противъ которыхъ, по мнѣнію Богородскаго, и были направлены есеевскіе принципы²⁾.

Не станемъ отрицать того, что все это могло имѣть свое значеніе при образованіи и развитіи ессенизма послѣ того, какъ подъ влияніемъ неблагоприятно сложившихся историческихъ обстоятельствъ Маккавейской эпохи нѣкоторая часть народа іудейскаго вынуждена была отдѣлиться отъ обще-религіозной жизни; но не можемъ настаивать на томъ, что-бы «все существенныя особенності есеевства были повтореніемъ или подражаніемъ—то болѣе, то менѣе удачнымъ, то полнымъ, то одностороннимъ,—тому, что было въ еврейскомъ пророчествѣ и въ древнихъ пророческихъ обществахъ», какъ утверждаетъ это Богородскій³⁾. По нашему мнѣнію, нѣтъ нужды, да едва-ли и возможно, такъ ужъ слишкомъ сближать есеевъ, въ жизни которыхъ во всякомъ случаѣ весьма видное мѣсто занимало многое мелочно-обрядовое, съ членами пророческихъ обществъ, имѣвшими немаловажное значеніе въ іудейскомъ обществѣ, такъ какъ одной изъ главныхъ

¹⁾ 3 Цар. XX, 35; 4 Цар. IV, 10.

²⁾ Богородскій. Къ вопросу объ есееяхъ. Прав. Собес. 1873. III, 526—538.

³⁾ Ibid. стр. 532.

задачъ ихъ было: споспѣшествовать релігіозно-нравственному возрожденію народа, быть его руководителями въ подзаконной жизни, — словомъ, всячески служить благу народа, что было совершенно противно духу ессейства. Признавая, что ессеи поставили своею цѣлью создать истинную Божию общину, главной основой которой долженъ былъ служить законъ Божій, управлявшій всею жизнью послѣдѣнныхъ іудеевъ, мы тѣмъ самымъ нисколько не вынуждаемся къ принятію того, что они должны были ограничиться подражаніемъ какому-либо одному опредѣленному институту іудейства. Напротивъ, они, съ одной стороны, свободно могли заимствовать то, что было сродно ихъ духу, или что казалось болѣе пригоднымъ для ихъ цѣли, у разныхъ институтовъ, имѣвшихъ мѣсто въ жизни іудеевъ; съ другой стороны, они въ свою очередь и самостоятельно могли выработать извѣстныя формы жизни, учрежденія и принципы, ближайшимъ образомъ опредѣлявшіеся тѣмъ положеніемъ, какое заняли они по отношенію ко всему обществу іудейскому.

Такъ, многія черты жизни ессеевъ, наблюдавшихъ крайнюю левитскую чистоту и всячески избѣгавшихъ оскверненія, воздерживавшихся отъ всякаго рода чувственныхъ удовольствій и требовавшихъ постоянной трезвости, умѣренности въ пищѣ и питьѣ, отличавшихся простотою своего образа жизни и вообще крайне ограничивавшихъ всѣ свои неприхотливыя потребности¹⁾, — показываютъ намъ, что орденъ ессеевъ многое заимствовалъ у назорейства, сдѣлавъ тѣ воздержанія и лишенія, которыя вообще были предоставлены свободной волѣ каждаго и были практикуемы только въ теченіе извѣстнаго времени, безусловно обязательными для всѣхъ своихъ членовъ и на всю ихъ жизнь. (См. объ этомъ выше — теорію Гретца). Далѣе, нѣкоторыя особенности ессеи, очевидно, заимствовали у священническаго института, какъ это показываютъ ихъ священныя одежды, вполне сходныя и по цвѣту, и по матеріи съ одеждами священниковъ, — ихъ общія трапезы, по всему своему характеру весьма напоминающія священническія трапезы, — ихъ частыя омовенія, къ которымъ они обращались при малѣйшемъ подозрѣніи въ оскверненія (см. выше теорію Ричля).

1) Сюда принадлежитъ, между прочимъ, также и воздержаніе отъ помазанія тѣла масломъ, что было довольно чувствительнымъ лишеніемъ на Востокѣ; своимъ отреченіемъ отъ того, что считалось необходимымъ для другихъ и отъ чего другіе іудеи воздерживались только во дни поста [Тааніт, 30, а; Јома, 8. 1], — ессеи именно и могли вполне обнаружить строгость своихъ принциповъ.

Наконецъ, много точекъ соприсношенія, какъ въ принципахъ, такъ и въ установленіяхъ, имѣли также ессеи съ обществомъ фарисеевъ¹⁾, что вполне понятно, такъ какъ общимъ корнемъ для обоихъ обществъ было древнее асидейство и такъ какъ уже самая основная идея есеевскихъ стремленій была въ сущности та-же самая, которая составляла главный принципъ также и фарисейства. Но отношеніе между фарисействомъ и есеевствомъ нельзя опредѣлять такимъ образомъ, что-бы послѣднее лишь только усиливало и доводило до крайнихъ выводовъ то, къ чему стремилось первое, т. е. что-бы отличіе между этими различными фракціями іудейскаго общества заключалось только въ мѣрѣ и степени той строгости, съ какою каждое изъ нихъ относилось къ проведенію своихъ, во многомъ, повидимому, одинаковыхъ принциповъ, какъ утверждаютъ это нѣкоторые изъ іудейскихъ изслѣдователей есенизма²⁾. Противъ этого достаточно сказать, что даже въ томъ пунктѣ, гдѣ фарисеи и ессеи, повидимому, наиболѣе сходились между собою, именно въ ихъ общемъ стремленіи создать изъ іудеевъ общество истинныхъ израильтянъ, ясно выступаетъ весьма существенное различіе между ними, опредѣлявшееся тѣмъ, что фарисеи и ессеи имѣли совершенно разные взгляды на то, кто можетъ и долженъ составить эту Божию общину, которую они старались возстановить,—вслѣдствіе чего и самыя ихъ стремленія и весь образъ ихъ дѣйствій принимали совершенно различное направленіе. По воззрѣнію фарисеевъ, стоящихъ вполне на точкѣ зрѣнія торы и позднѣйшаго традиционализма, вся нація іудейская во всей своей совокупности, согласно обѣтованію Божию, должна стать «народомъ святымъ»³⁾. должна составить истинную Божию общину чрезъ подведеніе всей національной жизни подъ законный порядокъ. Соответственно этому, главное честолюбіе фарисеевъ составляло то, что-бы весь народъ сдѣлать подлежащимъ закону, истолкованному въ ихъ смыслѣ и духѣ. Для этого они забираютъ въ свои руки все дѣло религіознаго воспитанія и наученія народа, видя въ этомъ главное средство для вліянія на народныя массы: они хотятъ называться учителями и «любятъ, что-бы люди ихъ звали: учитель!

1) Ср. аналогіи между фарисействомъ и есеевствомъ, указываемыя Деренбургомъ. Гл. V, стр. 319—320.

2) Франкель, Деренбургъ, Гинсбургъ, Гретцъ и др.

3) Исх. XIX, 6.

учитель!»¹⁾); для этого они самоуверенно пользуются положением призванных законоучителей: «на Моисеевомъ сѣдалищѣ сѣли книжники и фарисеи»²⁾); для этого они заботятся о томъ, что-бы приобрести власть и авторитетъ, почему и ведутъ упорную борьбу съ своими противниками—саддукеями; для этого они домогаются неограниченнаго вліянія на массы и стремятся къ приобретению популярности въ народѣ, и потому останавливаютъ главное вниманіе на внѣшностяхъ, и стараются все дѣлать на показъ³⁾), что въ религиозной практикѣ такъ легко переходитъ въ лицемеріе и притворство; для этого, наконецъ, они обходятъ море и сушу, что-бы набербовать возможно больше прозелитовъ⁴⁾). Но при всемъ томъ, какъ ни строго они придерживаются буквы закона, буквальнаго примѣненія и исполненія всѣхъ его предписаній, тѣмъ не менѣе они часто сообразуются также и съ практическою жизнью, и гдѣ законъ представляется непримиримымъ съ ея требованіями, тамъ они умѣютъ, нисколько не роняя своего авторитета, видоизмѣнить и истолковать его въ желательномъ для нихъ смыслѣ, доходя при этомъ даже до «ощиванья комара и поглощенія верблюда»⁵⁾),—тамъ они готовы сдѣлать всевозможныя послабленія, лишь-бы не лишиться любви народа и не повредить своимъ интересамъ. Такимъ образомъ дѣла и заботы мелочныя, равно какъ и великіе политическіе вопросы, школа и судище,—словомъ, весь народъ въ его цѣлости и весь кругъ его жизни являются поприщемъ ихъ дѣятельности, на которомъ они хотятъ возстановить общину Божію, во всемъ опредѣляемую и освящаемую закономъ.

Совершенно иныхъ воззрѣній держались ессеи, какъ это ясно показываетъ весь образъ ихъ жизни, ихъ обычаи и учрежденія, въ которыхъ нашли свое непосредственное отраженіе принципы секты. Ессеи, открыто порвавшіе связь съ храмовымъ культомъ и священствомъ, совершенно отрекаются какъ отъ общерелигиозной, такъ и отъ обще-національной жизни и являются рѣшительными сепаратистами, чуждыми и далекими своей собственной націи, уклонившейся, по ихъ мнѣнію, съ праваго пути. Идея общины Божіей, для возстановленія которой имѣло значе-

1) Мѡ. XXIII; 7—8.

2) Ibid. стихъ 2.

3) Мѡ. гл. VI.

4) Мѡ. XXIII, 15.

5) Ibid. стихъ 24.

не, какъ *conditio sine qua non*, строжайшее соблюденіе законныхъ предписаній о левитской чистотѣ во всемъ ихъ расширенномъ объемѣ, по взгляду ессеевъ, не осуществима въ великой народной жизни, такъ какъ народъ въ цѣломъ оказался еще неподготовленнымъ для достиженія этого; напротивъ того, только въ самомъ тѣсномъ кругу избранныхъ лицъ, истинно преданныхъ исполненію закона, возможно самое строгое примѣненіе въ жизни всѣхъ его предписаній, возможно достиженіе того идеала теобратической чистоты, который становится съ этихъ поръ цѣлью ессейскихъ стремленій и для котораго остальной народъ, повидимому, еще не созрѣлъ. Поэтому, въ своей заботѣ о возстановленіи истиннаго идеала народа Божія, ессеи, съ одной стороны, все болѣе и болѣе замыкаются въ тѣсныя границы уединенной орденовой жизни, чуждаясь всякаго вліянія со стороны внѣшняго міра; съ другой—они уже нисколько не рассчитываютъ, подобно фарисеямъ, на народныя массы, не желаютъ и не ищутъ ихъ, повидимому, рѣшительно отчаявшись въ обновленіи обще-религіозной и обще-національной жизни. Національное чувство отступаетъ у нихъ все болѣе и болѣе на задній планъ предъ привязанностью къ своему ордену, и «только спасеніе отдѣльныхъ личностей среди крушенія цѣлаго составляло, по жѣткому выраженію Кейма, основную задачу ордена ессеевъ»¹⁾). Согласно тому принципу, что чѣмъ больше община насчитываетъ въ своей средѣ членовъ, тѣмъ болѣе увеличивается также для нея и опасность потерять строгій характеръ истинной общины Божіей, ессеи не только не занимаются прозелитизмомъ, не только не заботятся о количественномъ расширеніи своей общины²⁾, но, напротивъ, и для тѣхъ отдѣльныхъ личностей, которыя, будучи удручены жизненными невзгодами и бѣдствіями, сами обращаются къ ессеямъ съ цѣлью примкнуть къ ихъ союзу³⁾, они назначаютъ продолжительный искъ, желая напередъ вполне убѣдиться въ томъ, что новый членъ окажется вполне достойнымъ и соответственнымъ тѣмъ

1) Кеймъ. *Geschichte Jesu von Nazara*. Bd. I, s. 305.

2) Если ессеи и входятъ иногда въ соприкосновеніе съ народомъ, то только лишь въ качествѣ врачей и предсказателей, но отнюдь не въ качествѣ проповѣдниковъ и учителей.

3) Мы видѣли, что въ кружкахъ благочестивыхъ іудеевъ никогда не исчезало глухое недовольство правленіемъ Асмоноевъ, и потому ряды ессеевъ всегда могли пополняться этими недовольными іерусалимскимъ священствомъ. Отсюда удобно объясняется и самое продолжительное существованіе ессейской секты.

строгимъ требованіямъ и принципамъ, къ осуществленію которыхъ стремились ессен. Это строгое отдѣленіе членовъ своей общины отъ непринлежащихъ къ ней, т. е. благочестивыхъ и святыхъ отъ нечистыхъ и профановъ, скоро нашло себѣ мѣсто и среди самихъ благочестивыхъ, которые стали отличаться другъ отъ друга по степенямъ чистоты. Такимъ образомъ, если у ессеевъ съ теченіемъ времени явилось дѣленіе на классы, что однако находить для себя нѣкоторое соотвѣтствіе и въ фарисействѣ, то это было простымъ развитіемъ дѣла. Подобнымъ-же образомъ тѣсная орденовая жизнь съ общими трапезами, установленными съ цѣлью предохраненія членовъ отъ случайнаго оскверненія нечистой пищей, съ теченіемъ времени приводитъ къ полному общенію имуществъ, которое такъ восхваляется Іосифомъ и Филономъ, а мнительная боязнь нарушить теократическую чистоту общины создаетъ цѣлую систему многообразныхъ предписаній, имѣющихъ въ виду охранить ессеевъ отъ какого-бы то ни было случайнаго оскверненія со стороны непринлежащихъ къ ордену іудеевъ, которые противостояли ему какъ «ἐτερόδοξοι»¹⁾).

Но то возрѣніе, что качество общины Божіей стоитъ въ обратномъ отношеніи къ ея количеству, получило свое крайнее выраженіе въ томъ неразумномъ поведеніи болѣе строгихъ ессеевъ, которые, ревнуя о своей чистотѣ, стали воздерживаться отъ брака. Что отреченіе ессеевъ отъ брака основывалось именно на страхѣ произвольно и необходимо подвергаться благодаря ему множеству оскверненій, прежде всего въ левитскомъ смыслѣ, которыхъ само собою могъ избѣгнуть неженатый, это едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію. Уже законъ Моисеевъ опредѣляетъ, что супружескія наслажденія не должны имѣть мѣста въ важныхъ и священныхъ минуты религиозныхъ подвиговъ²⁾, а то мѣсто въ книгѣ Левитъ³⁾, гдѣ говорится о нечистотѣ, происходящей отъ изліянія человѣческаго сѣмени, было понимаемо, по крайней мѣрѣ послѣдствіями іудеями, въ томъ именно смыслѣ, что всякое половое, и даже супружеское сношеніе оскверняетъ человѣка⁴⁾.

1) Bell. jud. II, 8. 5.

2) Исх. XIX, 15.

3) Лев. XV, 16 и 18.

4) F L A V. J O S E P H. Contra Apion. II, 24. Поэтому-то и въ „Книгѣ Эноха“ къ строгому посту, посредствомъ котораго думали приготовиться къ сношенію съ высшимъ міромъ, присоединяется также и требованіе воздержанія отъ брачнаго сношенія [LXXXIII, 2; LXXXV, 3]. Это запрещеніе распространялось

Поэтому неудивительно, если одна часть ессеевъ развила традиционное недоразумѣніе о нечистотѣ супружескаго сношенія до крайняго вывода,—до воздержанія отъ брака; между тѣмъ какъ другая часть ихъ, правильно понимавшая законъ въ томъ именно смыслѣ, что въ брачной жизни самой по себѣ нѣтъ ничего нечистаго, не отказывалась отъ брака. Къ подобному воздержанію ессеи могли придти тѣмъ легче, что въ законѣ Моисеевомъ, собственно говоря, нѣтъ такой положительной заповѣди, которая обязательно требовала-бы отъ каждаго еврея вступленія въ бракъ, и воздержаніе отъ брака было фактомъ не непримѣрнымъ въ прошлой исторіи Израиля¹⁾. Правда, раввины выставляли заповѣдь о бракѣ въ качествѣ неизбѣжной обязанности для каждаго іудея, но даже и они допускали въ этомъ случаѣ исключеніе, которымъ могли воспользоваться ессеи. «Тотъ, кто желаетъ всю свою жизнь посвятить изученію закона, говорятъ раввины, можетъ оставаться въ безбрачій, не подвергаясь порицанію»²⁾. Ессеи по своимъ основнымъ стремленіямъ какъ нельзя болѣе подходили подъ это исключеніе, и такъ какъ кромѣ того брачная жизнь представлялась несовмѣстимой съ общею жизнью и общеніемъ имуществъ³⁾, то большинство ихъ рѣшило отказаться отъ счастья супружеской жизни. Впрочемъ, по свидѣтельству Іосифа, была фракція ессеевъ, которая не находила въ бракѣ препятствія къ достиженію высшей святости, и такъ какъ изъ показаній источниковъ не видно, что-бы это обстоятельство вызывало какую-либо разнь въ обществѣ ессеевъ⁴⁾, то смѣдуетъ думать, что отреченіе отъ брака, вытекавшее изъ требованія практическаго благочестія, не было

на всѣхъ іудеевъ въ великій день очищенія [Joma, VIII, 1], а также въ дни поста, налагаемаго на іудеевъ, во время бездождія въ новолуніе мѣсяца Кислева. [Taanith. I, 5. 6. См. Ш и е р е р ъ. Op. cit. в. 615, ann. 1].

1) Пророки Ілія и Елисей, напр., жили въѣ брака.

2) Jehamoth. 63. См. В и н е р ъ. Realwörterbuch. Art. „Ehe“. Въ данномъ случаѣ заслуживаетъ также вниманія одно мѣсто въ Pirke Aboth. [I, 5]: „Іосе, сынъ Іоханана, читаемъ мы тамъ, учили: „не болтай много съ женою“,—съ своею собственною сказано, а тѣмъ болѣе съ женою ближняго. Отсюда заключили мудрецы: кто много болтаетъ съ женщинами, причиняетъ себѣ зло, отвлекается отъ ученія и, наконецъ, наследуетъ геенну“. Это воззрѣніе, развитое до крайнихъ выводовъ, могло привести въ концѣ концовъ къ отверженію брака.

3) Ср. Е u s e b. Praepar. evang. Lib. VIII, cap. 11.

4) Іосифъ просто замѣчаетъ, что эти безбрачные ессеи [ἄτερον τάγμα], исключая мнѣнія о бракѣ, во всемъ остальномъ—въ образѣ жизни, нравахъ и установленіяхъ—были согласны съ остальными. Bell. jud. II, 8. 13.

первоначальнымъ обычаемъ ессеевъ, а развилось позднѣе¹⁾; только въ послѣдствіи болѣе строгій взглядъ получалъ рѣшительное преобладаніе и сдѣлался господствующимъ принципомъ.

Остальныя выдающіяся особенности ессенизма, о которыхъ мы уже достаточно говорили въ предшествующемъ изложеніи, могли образоваться въ этой сектѣ тѣмъ легче, что ессеи, какъ извѣстно, всегда извлекали изъ предписаній закона, положеннаго въ основу ихъ общества, ихъ крайніе выводы. Такъ, если законъ предписываетъ гуманное отношеніе къ рабамъ, то ессеи уже совершенно отказываются имѣть ихъ въ своемъ обществѣ и отвергаютъ самое рабство, которое притомъ-же могло представлять опасность для чистоты общества. Если законъ запрещаетъ убійство, то ессеи доходятъ до принципиальнаго отверженія войны и даже запрещаютъ въ своемъ орденѣ выдѣлываніе оружія. Если законъ обязываетъ іудеевъ въ извѣстныхъ только случаяхъ хранить чистоту своего стана, то ессеи, ревниво охраняющіе чистоту своихъ колоній, возводятъ это въ постоянную заповѣдь, для чего и носятъ всегда съ собою извѣстную лопатку. Если законъ требуетъ отъ іудея правдивости, то ессеи проводятъ этотъ принципъ до того, что дѣлаютъ простое утвержденіе ессея равносильнымъ клятвѣ, и потому совершенно отмѣняютъ въ своемъ обществѣ клятву, дѣлая лишь единственное исключеніе для новиціевъ, отъ которыхъ они требуютъ предъ принятіемъ ихъ въ общество клятвеннаго обязательства исполнять обычай и установленія секты²⁾. Эта вступительная клятва есеевскихъ новиціевъ, которая сохраниена намъ въ извѣстіи Іосифа, довольно замѣчательна

1) Иначе во всякомъ случаѣ трудно было-бы объяснить столь продолжительное существованіе секты ессеевъ.

2) Основаніемъ для отверженія клятвы у ессеевъ могла послужить уже 3-я заповѣдь десятисловія, а еще болѣе—общераспространенное въ позднѣйшемъ іудействѣ запрещеніе произносить святое имя Божіе [С т а л ф е р з. *La Palestine au temps de Jésus-Christ.* p. 442] Впрочемъ, среди іудеевъ уже издавна были люди, воздерживавшіеся отъ клятвы [Екклез. IX, 2; Ср. Ис. смѣхъ Сирах. XXIII, 11—16], а въ позднѣйшее время фарисеи также принимали мѣры противъ того легкомыслія, съ какимъ употреблялась въ ихъ время клятва. [Д е р ж а в и н с к ѣ. *Histoire de la Palestine.* p. 169. Ср. *Antiquit. jud.* XV, 10. 4]. Что касается обычая ессеевъ обращаться при молитвѣ лицомъ къ востоку, въ противоположную сторону отъ храма, потерявшаго для нихъ всякое значеніе, то онъ могъ возникнуть въ есеевствѣ какъ наглядный протестъ противъ іерусалимскаго священства, оскверниваемаго, съ точки зрѣнія ессеевъ, святилище Божіе и сдѣлавшаго его жертвы не имѣющими никакой цѣны.

по своему содержанию. Первая часть ея, содержащая нравственные обязанности ессея, какъ это можно видѣть изъ нижеслѣдующаго сопоставленія, имѣетъ поразительное сходство съ псаломъ XIV-мъ, въ которомъ представленъ идеальный образъ благочестиваго іудея.

ПСАЛОМЪ XIV.

Ст. 1. Господи! кто можетъ пребывать въ жилищѣ Твоемъ? Кто можетъ обитать на святой горѣ Твоей?

Ст. 2. Тотъ, кто ходитъ непорочно, и дѣлаетъ правду, и говорить истину въ сердцѣ своемъ.

Ст. 3. Кто не клевететь языкомъ своимъ, не дѣлаетъ искреннему своему зла и не принимаетъ поношенія на бляжняго своего.

Ст. 4. Тотъ, въ глазахъ котораго презрѣнъ отверженный, но который боящихся Господа славить;

Кто клянется, хотя-бы злomu, и не измѣняетъ;

Ст. 5. Кто серебра своего не отдаетъ въ ростъ,

И не принимаетъ даровъ противъ невиннаго. Поступающій такъ не поколеблется во вѣкъ.

BELL. JUD. Lib. II, cap. 8. § 7.

Ессеи при своемъ вступленіи въ орденъ даютъ торжественное обязательство:

Благочестно почитать Бога и соблюдать справедливость по отношенію къ людямъ;

Всегда любить правду и никому не наносить обиды ни по собственному побужденію, ни по наущенію другихъ;

Быть готовыми изобличать лжецовъ, всегда ненавидѣть несправедливо поступающихъ и всячески вспомоствовать людямъ справедливымъ;

Сохранять вѣрность ко всемъ, и особенно къ начальству;

Сохранять руки чистыми отъ воровства, а сердце—отъ незаконнаго прибытка.

Если кто изъ нихъ самъ сдѣлается начальникомъ, то не превозноситься и не отличать ся отъ другихъ ни одеждою, ни украшеніями, т.е. во всемъ поступать справедливо. (Ср. Bell. jud. II, 8. 9).

Это видимое согласіе ессеяской клятвы съ содержаніемъ псалма XIV-го вполне подтверждаетъ наше мнѣніе о томъ, что ессеи хотѣли быть только совершенными израильтянами, испол-

няющими весь законъ, но въ то-же время вторая половина вѣтвы, говорящая намъ о томъ, что ессеи, между прочимъ, давали обязательство ничего изъ дѣлъ секты не открывать людямъ стороннимъ и хранить книги секты и имена ангеловъ, показываетъ намъ, что орденъ ессеевъ любилъ окружать себя таинственностью и что замкнутая, корпоративная жизнь ессеевъ привела ихъ къ мистицизму, возникшему подъ вліяніемъ глубокаго религіознаго чувства, воодушевлявшаго ихъ. Ессеи вѣрили, что они обладаютъ высшимъ знаніемъ сравнительно съ окружающей ихъ толпой и что, достигая посредствомъ различныхъ внѣшнихъ средствъ эстетическихъ состояній, они могутъ входить въ непосредственное сношеніе съ духовнымъ міромъ и получать озаренія свыше; отсюда у нихъ получаетъ особое развитіе ученіе объ ангелахъ, которое не сообщалось непосвященнымъ и составляло тайну ордена¹⁾; отсюда-же ихъ претензіи на пророческій даръ; отсюда ихъ фатализмъ; отсюда и есеевскія врачеванія, имѣвшія, по всѣмъ признакамъ, теософическій характеръ²⁾. Но вообще теоретическое ученіе ессеевъ имѣло однако болѣе практическій, чѣмъ умозрительный характеръ, и ессеи хотя и любознательствовали о бытіи Бога и происхожденіи вселенной³⁾, но любимымъ предметомъ ихъ изысканій были разнаго рода этическія истины⁴⁾. Основныя религіозныя вѣрованія ессеевъ были заимствованы изъ ветхозавѣтнаго ученія, но такъ какъ они доходили до крайности во всѣхъ вещахъ, то и изъ іудейской теологіи они извлекали ея послѣдніе выводы; такимъ образомъ, благодаря постепенному внутреннему развитію, совершавшемуся въ лонѣ ессенизма, ессеи, въ концѣ концовъ, выработали міровоззрѣніе съ характеромъ дуалистическимъ. Постоянная забота о соблюденіи левитской чистоты,

1) Въ параллель съ этимъ можно поставить то, что позднѣйшіе іудеи вообще хранили въ строгой тайнѣ имена Божіи, которымъ они приписывали особенное мистическое значеніе и которыя были сообщаемы только посвященнымъ, и притомъ въ строгой постепенности: сначала—четырёхбуквенное имя, потомъ 12-ти буквенное и, наконецъ, 42-хъ буквенное (Kidduschin, 71, a).

²⁾ Bell. jud. II, 8. 6.

³⁾ Также и позднѣйшіе іудеи, по свидѣтельству Герцфельда [Or. cit. Bd. II, s. 408], съ особенною ревностью занимались изслѣдованіемъ относительно **מרכבה** и **בראשית**, слѣдовательно,—также о происхожденіи вселенной и о такъ называемой Божественной колесницѣ [Иезек. гл. I]; но были-ли есеевскія умозрѣнія аналогичны означеннымъ, объ этомъ нельзя сказать ничего положительнаго.

⁴⁾ Рилло. Quod omn. prob. lib. pag. 877.

предписываемой обрядовымъ закономъ Моисеевымъ, проводящимъ строгое различіе между чистымъ и нечистымъ, повседневная практика омовеній и очищеній, служащихъ средствомъ отъ многообразныхъ оскверненій, часто происходящихъ отъ отравленія тѣлесныхъ органовъ, постоянныя препятствія въ чувственныхъ пожеланіяхъ, въ потребностяхъ и искушеніяхъ тѣлесной жизни, къ богоугодному развитію своей духовной жизни, — все это съ теченіемъ времени привело ессеевъ къ тому, что они воззрѣніе о рабской зависимости души отъ тѣла довели до крайнихъ выводовъ и стали считать плоть и матерію вообще источникомъ всякой нечистоты.

Отсюда съ полною вѣроятностью можно заключать, что ессенизмъ имѣлъ свои стадіи развитія и что только постепенно въ немъ выработались тѣ строгіе принципы и отличительныя особенности, о которыхъ мы знаемъ изъ повѣствованій Іосифа и Филона. Противъ этого ничего не можетъ говорить то, что въ клятвенной формулѣ, произносимой новіціями предъ принятіемъ ихъ въ дѣйствительные члены ордена, содержалось обязательство «передавать ученія новымъ членамъ не иначе, чѣмъ какъ каждый изъ нихъ самъ принялъ ихъ»¹⁾. Если-бы это обязательство и относилось не къ одному только способу передачи ученія (посредствомъ новіціата и въ известной только постепенности), а къ самой сущности ученія, которое, следовательно, должно было передаваться въ неизмѣнномъ видѣ, то во всякомъ случаѣ можно думать, что эта клятва имѣла ближайшее отношеніе лишь къ новіціямъ, т. е. что каждый, принимаемый въ дѣйствительные члены, давалъ обѣтъ, что онъ, въ свою очередь, новому члену не передастъ въ извращенномъ видѣ основныхъ догматовъ ессейства и не скажетъ болѣе того, чѣмъ самъ принялъ; но среди старѣйшихъ членовъ ордена, среди тѣхъ «свѣдущихъ мужей», которые по субботамъ объясняли общинѣ изъ писанія то, что для другихъ было непонятно, развитіе основныхъ догматовъ секты неизбежно должно было продолжаться. Въ пользу этого говоритъ уже одно то обстоятельство, что во всемірной исторіи нельзя указать ни одного примѣра такого религіознаго или философскаго общества, которое, разъ установивъ у себя известные порядки и обычаи и выработавъ известное міровоззрѣніе, такъ и застыло-бы навсегда въ этихъ формахъ. Какъ ни привержены были, напр., древніе іудейскіе раввины къ тѣмъ традиціямъ, которыя они наследовали отъ своихъ учителей и

1) Bell. jud. II, 8. 7.

точную передачу которых своимъ ученикамъ они вѣняли себѣ въ величайшую заслугу, тѣмъ не менѣе прогрессивное развитіе традиціи шло своимъ чередомъ, и талмудическія писанія показываютъ намъ, до какого разнообразія и до какихъ крайнихъ выводовъ доходила приверженцы строгаго традиціонализма¹⁾. Въ ессенизмѣ это должно было найти для себя мѣсто тѣмъ болѣе, что въ существѣ замкнутыхъ мистическихъ обществъ, какимъ былъ ессенизмъ, всегда лежитъ тенденція доводить до крайнихъ выводовъ идеи и принципы, положенные въ основу общества, а аллегорическій способъ толкованія, примѣняемый ессеями къ книгамъ св. писанія, вполне благопріятствовалъ этому. Безъ сомнѣнія, прослѣдить послѣдовательную исторію этого развитія нѣтъ возможности, но уже въ самомъ описаніи ессеевъ, какое даетъ намъ Іосифъ, можно усматривать явные слѣды внутренняго развитія, происходившаго въ ессенизмѣ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не характеристиченъ тотъ фактъ, что во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. дѣйствительные члены есеевской секты съ цѣлыми толпами своихъ учениковъ еще являются въ Іерусалимѣ, даже вблизи храма²⁾, между тѣмъ въ первомъ христіанскомъ вѣкѣ они уже до того замыкаются въ свои уединенныя поселенія, что Филонъ сначала и не замѣтилъ городскихъ ессеевъ, а Плиній прямо заявляетъ, что они жили только лишь въ Энгедди? Не ясно-ли, что первоначально у нихъ не была въ столь сильной степени развита эта отчужденность отъ міра и эта «*mania purifica*» которая достигла такихъ крайнихъ предѣловъ въ позднѣйшее время? Съ другой стороны, не краснорѣчиво-ли свидѣтельствуетъ въ пользу постепеннаго развитія есеевскихъ принциповъ тотъ фактъ, что среди ессеевъ, въ большинствѣ отвергавшихъ бракъ, тѣмъ не менѣе были также и такіе, которые не дошли до такой крайности и продолжали считать брачную жизнь обязательною для себя? Наконецъ, подтвержденіемъ нашей мысли о внутреннемъ развитіи

1) Въ данномъ случаѣ достаточно указать на тотъ фактъ, что изреченіе одного изъ высокочтимыхъ іудейскихъ учителей— Антигона Сохо: „не будьте рабами, которые служатъ господамъ изъ-за того, что-бы получить плату, но будьте рабами, которые служатъ господамъ, не имѣя въ виду платы“ [Pirke Aboth. I, 3],—изреченіе, которое на первыхъ порахъ въ точности передавалось послѣдующимъ поколѣніямъ ближайшими учениками означеннаго раввина, Саддукомъ и Бозтомъ, впоследствии было истолковано саддукеями въ томъ смыслѣ, что нѣтъ загробной жизни, нѣтъ и воскресенія мертвыхъ [Aboth R. Nathan. Гл. V. См. Гейгеръ. Urschrift und Uebersetz. der Bibel. s. 105.

2) Bell. jud. I, 3. 5. Antiquit. jud. XIII, 11. 2.

ессенизма, который, очевидно, далеко не сразу сталъ такою сектою, какою мы знаемъ его по описаніямъ Іосифа и Филона, можетъ служить и то обстоятельство, что ессеи изъ всѣхъ предписаній закона извлекали ихъ крайніе выводы.

Но признавая полную вѣроятность того, что въ ессенизмѣ должно было происходить постепенное внутреннее развитіе, приведшее естествомъ къ многимъ обычаямъ и воззрѣніямъ, которыя были чужды имъ первоначально, мы, съ другой стороны, не можемъ категорически отрицать того, что-бы въ этой іудейской сектѣ не сказалося въ чемъ-либо и иноземное вліяніе. Всякая партія, какъ живой организмъ, подвергается совмѣстному вліянію окружающаго ее міра, и такъ какъ этотъ внѣшній міръ въ эпоху существованія ессенизма подвергался величайшимъ переворотамъ, то очень возможно, что вліяніе его отразилось въ той или иной чертѣ ессенизма. Но если-бы это было и такъ, то это еще нисколько не говорило-бы о зависимости ессенизма отъ иноземныхъ факторовъ, такъ какъ иное дѣло — перениманіе учрежденій, которое можетъ быть только сознательнымъ, и иное — перениманіе и усвоеніе идей, которое подъ вліяніемъ различныхъ вѣяній времени можетъ произойти совершенно безсознательно. Тѣ или другія идеи часто носятъ, такъ сказать, въ воздухѣ, такъ что иногда трудно даже точно указать самый источникъ ихъ происхожденія, и онѣ-то иногда невольно, подобно болѣзнямъ, приражаются и усваиваются тѣми или другими обществами. Нагляднымъ примѣромъ этого, взятымъ изъ разсматриваемой нами эпохи, можетъ служить «Книга Эноха», авторъ которой «при всемъ своемъ желаніи стоять на почвѣ ортодоксальнаго іудейскаго воззрѣнія нерѣдко высказываетъ взгляды, которые слишкомъ замѣтно напоминаютъ собою идеи то парсизма, то эллинизма»¹⁾. Быть можетъ поэтому и ессеи, не смотря на все свое стараніе, не могли оградить себя отъ иноземнаго вліянія; быть можетъ и ихъ замкнутая секта въ теченіе своего продолжительнаго существованія не осталась рѣшительно недоступною вліянію чуждыхъ факторовъ, но во всякомъ случаѣ вліяніе этихъ послѣднихъ могло быть только случайнымъ и приравнившимся къ ессенизму только во время его развитія, а не въ самомъ началѣ его зарожденія, когда строгіе асидейскіе принципы рѣшительно не допускали вліянія и усвоенія чуждыхъ воззрѣній.

1) Смирновъ. Книга Эноха. Стр. 171 и слѣд.

Наконецъ, что касается того, можно-ли считать ессенизмъ «пышнымъ отпрыскомъ іудейства» и приписывать ему благотворное вліяніе на окружающій міръ, какъ утверждаютъ это нѣкоторые современные, по преимуществу іудейскіе изслѣдователи ессенизма, то на эти вопросы можно отвѣтить только отрицательно. Не смотря на нѣкоторыя отдѣльныя частности, заслуживающія похвалы, ессенизмъ тѣмъ не менѣе заключалъ въ себѣ многія темныя стороны, которыя рѣзко бросаются въ глаза и которыя рѣшительно не дозволяютъ возводить его въ перлъ созданія еврейской исторіи. Поставивъ своей задачей образовать истинную Божию общину, основой и нормой для возстановленія которой долженъ былъ служить законъ, ессени однако въ своемъ стремленіи осуществить этотъ законъ не дѣлали рѣшительно никакого различія между требованіями закона нравственнаго и закона обрядоваго, а признавая полную обязательную силу за предписаніями того и другаго закона, усиливались выполнить ихъ во всей точности. Естественнымъ результатомъ этого было то, что въ ессенизмѣ получило преобладающее значеніе благочестіе обрядовое, состоявшее въ возможно-точномъ, до мелочности скрупулезномъ выполненіи обрядовыхъ предписаній закона Моисеева, которое нашло себѣ здѣсь тѣмъ болѣе благопріятную почву для своего развитія, что ессени, отказавшись отъ принесенія храмовыхъ жертвъ, тѣмъ усиленнѣе предалися заботѣ о сохраненіи внѣшней левитской чистоты, такъ какъ въ этой послѣдней, развитой до крайней степени, они видѣли необходимое условіе для достиженія чистоты внутренней. Эта доходящая до болѣзненности забота о теократической чистотѣ, эта мнительная боязнь всякаго малѣйшаго оскверненія привела ессеевъ къ полной замкнутости отъ внѣшняго міра и къ многимъ мелкимъ предписаніямъ, запрещеніямъ и произвольнымъ внѣшнимъ формамъ, которыя первоначально были совершенно чужды основному принципу, но которыя однако только и могли поддерживать единство и связь общины. Такимъ образомъ на ряду съ нѣкоторыми довольно высокими нравственными истинами, къ которымъ пришли ессени, на ряду съ стремленіемъ къ внутреннему благочестію, въ ессенизмѣ слишкомъ замѣтно выступали привязанность къ буквѣ и рабское служеніе внѣшнимъ формамъ, соединявшееся со многими суевѣріями и дѣлавшее ессеевъ, по характерному замѣчанію Іосифа, подобными мальчишкамъ, находящимся въ постоянномъ страхѣ отъ строгаго надзора приставленныхъ къ нимъ учителей (Bell. jud. II, 8. 4). Этотъ двойственный

характеръ ессенизма ясно отмѣчается нѣкоторыми изъ изслѣдователей этой секты,—между прочимъ даже и тѣми, которые, слѣдуя примѣру древнихъ писателей—Иосифа и Филона, являются панегиристами ессейства. Такъ, напр., Эвальдъ, считающій ессенизмъ «благороднѣйшимъ и достопримѣчательнѣйшимъ явленіемъ, какое успѣла еще напослѣдокъ произвести изъ себя древняя (иудейская) религія, «при всемъ томъ принужденъ замѣтить, что «ессейство, поскольку оно, съ одной стороны, усиливалось послѣдовательно провести у себя пророческія петицы Ветхаго Завѣта, столько-же возвышалось надъ цѣлымъ Ветхимъ Завѣтомъ (?), сколько съ другой стороны, обусловленной направленіемъ, даннымъ Эздрую, оно падало глубоко ниже его и являлось рабомъ буквы»¹⁾. Подобно этому и Гретцъ, неосновательно утверждающій, яко-бы «секта ессеевъ выпустила изъ своего нѣдра христіанство»²⁾, все-же сознается, что «ессен соединили въ себѣ великое съ ничтожнымъ, стремленіе къ набожной жизни и святому вдохновенію съ нелѣпыми суевѣріями»³⁾. Еще болѣе рѣзко высказываетъ ту-же мысль о двойственномъ характерѣ ессейства Рейссъ, замѣчая, что «ессенизмъ представляетъ изъ себя чудовищное соединеніе достойныхъ уваженія добродѣтелей съ нелѣпыми предрасудками и дѣтскими формами»⁴⁾. И дѣйствительно, поставляя свою внутреннюю чистоту въ зависимость отъ чистоты внѣшней, свое внутреннее благочестіе обуславливая соблюденіемъ произвольно избранныхъ ими внѣшнихъ формъ и установленій, между которыми главное мѣсто занимали очистительныя омовенія, ессени въ своей практикѣ во всемъ дошли до крайностей и въ мелочности, во внѣшней законности, далеко превзошли фарисеевъ: стремясь, напр., во всей точности выполнить законъ о субботѣ, понимаемый ими не по духу, а по буквѣ, ессени дошли до такой скрупулезности, что, допуская насиліе природѣ, удерживались въ этотъ день отъ отправленія естественныхъ потребностей⁵⁾. Наблюдая строгую разборчивость въ пищѣ и питьѣ, они готовы были скорѣе умереть, чѣмъ вкусить пищи, приготовленной внѣ ихъ ордена⁶⁾. Избѣгая всякой роскоши, ессени дошли до того, что стали считать прави-

1) Эвальдъ. *Gesch. des Volkes Israël*. Bd. IV, s. 490.

2) Гретцъ. *Gesch. der Juden*. Bd. III, Einleit. s. 3.

3) *Ibid.* s. 103.

4) Рейссъ. *Histoire de la théologie chrétienne*. p. 130.

5) *Bell. jud.* II, 8. 9.

6) *Ibid.* § 10.

ломъ не перемѣнять своей одежды и обуви до тѣхъ поръ, пока онѣ не изнашивались¹⁾, а съ другой стороны, рѣшительно отказались стъ помазанія тѣла масломъ, выработавъ то воззрѣнiе, что даже нечаянно попавшая на тѣло капля масла способна осквернить члена секты²⁾. Воздерживаясь отъ чувственныхъ удовольствiй, ессеи уже всякій случай и всякій способъ къ полученiю его, даже самое стремленiе къ нему, объявляли нечестивымъ и грѣховнымъ и въ концѣ концовъ дошли до такой крайности, что даже брачную жизнь признали нечестой и, соответственно этому, рѣшились на отверженiе брака—одного изъ божественныхъ установленiй³⁾. Стремясь, повидимому, къ внутреннему благочестiю, ессеи въ то-же время до того были не чужды безразсудныхъ суетвѣрiй, что запрещали членамъ секты плевать на средину или на правую сторону⁴⁾. Проповѣдуя равенство людей и отвергая физическое рабство, ессеи тѣмъ не менѣе создали у себя духовныя касты, до крайности унижавшiя человѣческое достоинство, такъ какъ строгое различiе между ними доведено было ессеями до такой степени, что одно только прикосновенiе ессея, принадлежащаго къ низшему классу, уже оскверняло члена секты, состоящаго въ высшемъ классѣ⁵⁾. Все это и многое другое подобное ясно показываетъ, что ессенизмъ, при нѣкоторыхъ свѣтлыхъ сторонахъ религиозно-нравственной жизни, на самомъ дѣлѣ былъ далеко не чуждъ и многихъ значительныхъ недостатковъ, и что поэтому нужно быть слишкомъ предубѣжденнымъ, что-бы считать его «пышнымъ отпрыскомъ iудейства»²⁾, «благороднѣйшимъ плодомъ iудейской религiи»⁷⁾, какимъ выставляютъ его панегиристы ессейства. «Стремленiе къ чистотѣ сердца и забота о тѣлесной чистотѣ, высокая независимость отъ внѣшнихъ вещей и рабская привязанность къ установленнымъ порядкамъ и обыкновениямъ, стремленiе къ религиозно-нравственному универсализму и самый мелочный, завсѣяшiй отъ орденаго обособленiя сектантскiй духъ, равномѣрно пропвкуютъ ессенизмъ» — такъ характеризуетъ эту секту одинъ изъ новѣйшихъ изслѣдователей⁸⁾. Очевидно поэтому, что ессенизмъ не могъ

¹⁾ Bell. jud. II, 8. 4.

²⁾ Bell. jud. II, 8. 3.

³⁾ Bell. jud. II, 8. 2. Antiqu. jud. XVIII, 1. 5. Praepar. evang. VIII, 11. B.

⁴⁾ Bell. jud. II, 8. 9.

⁵⁾ Bell. jud. II, 8. 10.

⁶⁾ Гоустъ. Gesch. des Judenthums und seiner Sekten. Bd. I, s. 214.

⁷⁾ Эвальдъ. Gesch. des Volkes Isr. Bd. IV, s. 490.

⁸⁾ Диплостъ. Bibel-Lexicon von Schnecken. Bd. II, s. 184.

оказывать благотворнаго вліянія на развитіе іудейства: тотъ принципъ, что вѣдншее исполненіе предписаній закона само по себѣ не имѣеть цѣны, что всякое вѣдншее дѣло имѣеть значеніе только какъ выраженіе внутренняго расположенія, —этотъ принципъ не нашелъ себѣ развитія у ессеевъ и былъ имъ совершенно чуждъ точно такъ-же, какъ и всему современному іудейству, предавшемуся служенію буквѣ. Все, что находится въ ессействѣ изъ болѣе чистыхъ нравственныхъ идей и правилъ, тѣ не составляетъ его исключительной собственности, а имѣеть свой первоначальный источникъ въ іудействѣ, являясь только результатомъ дальнѣйшаго развитія тѣхъ началъ и предписаній, какія заключены въ ветхозавѣтной религіи. Самъ-же ессенизмъ не создалъ ни одной оригинальной мысли, ни одного новаго принципа, который могъ-бы обновить отживающее іудейство; въ немъ находятъ для себя жѣсто только новыя, или вѣрнѣе — кажущіяся новыми заплатами, приставленныя къ ветхой одеждѣ. Но если мы возьмемъ во вниманіе еще то обстоятельство, что ессейство представляло изъ себя ни что иное, какъ строго замкнутую секту, рѣшительно чуждавшуюся вѣдншняго міра и смотрѣвшую даже на своихъ единоплеменниковъ, какъ на «*ετερόδοξοι*», что оно, по всѣмъ признакамъ, являло изъ себя только феноменъ религіознаго отчаянія въ обновленіи всего Израиля и отреченія отъ той идеи народа Божія, каковую возвѣщали законъ и пророки, то въ такомъ случаѣ о дѣятельномъ вліяніи ессенизма на іудейство не можетъ быть и рѣчи. Гордая самозаклученность ессеевъ была рѣшительно неспособна пролить животворные лучи на человѣческое общество, такъ какъ она дышетъ беспощадною жестокостью по отношенію ко всѣмъ, стоящимъ внѣ секты; а ихъ религіозность, стремясь подняться на высоту истиннаго благочестія, но въ то-же время рабски привязываясь къ вѣдншнимъ формамъ, въ свою очередь нисколько не могла увлекать съ собою людей, потому что она презираетъ ихъ и считаетъ нечистыми. Словомъ, ессейство было болѣзненнымъ явленіемъ іудейства, неспособнымъ къ естественному произведенію изъ себя здороваго плода: оно самымъ краснорѣчивымъ образомъ свидѣтельствовало о безсмыслии позднѣйшаго отживающаго іудейства создать что либо новое; оно ясно говорило о томъ, что и въ іудействѣ, какъ и въ языческомъ мірѣ, предъ пришествіемъ Спасителя уже окончательно были подорваны устои религіозно-нравственной жизни, исчерпаны всѣ жизненныя его силы, такъ что оно должно было ожидать обновленія и преобразованія только свыше, которое и не замедлило придти въ лицѣ христіанства, принесеннаго на землю Сыномъ Божиимъ, возвѣстившаго міру новыя принципы и обновившаго лицо земли.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Общіе итоги изслѣдованія.

Общіе результаты нашего изслѣдованія объ эссенизмѣ могутъ быть выражены въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1. Ессейство представляло изъ себя особое, строго замкнутое и обособленное общество въ народѣ іудейскомъ, преслѣдовавшее чисто религіозныя цѣли и въ сильной степени проникнутое духомъ сепаратизма.

2. Рѣшительно отдѣлившись отъ обще-національной и общерелигіозной жизни іудеевъ и выработавъ свои отличительныя учрежденія, обычаи и воззрѣнія, ессейство пошло самостоятельнымъ путемъ къ достиженію намѣченныхъ имъ жизненныхъ идеаловъ и образовало, такимъ образомъ, въ іудействѣ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова секту, или точнѣе—замкнутый орденъ.

3. Первоначальной родиной ессейства, равно какъ поприщемъ дѣятельности этой секты во все время ея послѣдующаго существованія, была Палестина; что-же касается времени возникновенія эссенизма, то хотя оно и не можетъ быть опредѣлено съ точностью, тѣмъ не менѣе есть много данныхъ, на основаніи которыхъ слѣдуетъ относить образованіе этой секты къ эпохѣ Маккавеевъ.

4. Первоначальная причина, вызвавшая эссенизмъ къ жизни, должна была лежать въ самомъ палестинскомъ іудействѣ, но отнюдь не въ сферѣ язычества, такъ какъ, во-первыхъ, самый характеръ ессейской секты, пытавшейся устроить свою жизнь на началахъ закона Моисеева и до скрупулезности преданной выполненію мелочныхъ обрядовыхъ постановленій этого закона, не допускаетъ поставитъ ея происхожденіе въ зависимость отъ вліянія язычества. Во-вторыхъ, почти всѣ отличительныя особенности эссенизма, и даже именно тѣ, въ которыхъ нѣкоторые изслѣдователи хотятъ видѣть явные слѣды иноземныхъ вліяній,

безъ затрудненія могутъ быть выведены изъ началъ самого-же іудейства, нисколько не вынуждая за объясненіемъ ихъ обращаться непременно къ иноземнымъ факторамъ. Если-же нѣкоторыя теоретическія, и главнымъ образомъ антропологическія воззрѣнія ессеевъ (въ той формулировкѣ, какую даетъ имъ Юсифъ, по мнѣнію большинства изслѣдователей не заслуживающій однако въ данномъ случаѣ полнаго довѣрія) и обнаруживаютъ, повидимому, на себѣ вліяніе иноземныхъ идей, то усвоеніе этихъ послѣднихъ, съ одной стороны, нельзя представлять всегда непременно дѣломъ сознательнымъ; а съ другой—эти чуждыя воззрѣнія могли незамѣтно проникнуть въ эссенизмъ только въ позднѣйшую пору его развитія, но сами по себѣ они отнюдь не могли послужить вынудительной причиной его обособленія отъ общества іудейскаго. Въ третьихъ, сколь ни разнообразны тѣ факторы въ сферѣ язычества, на которые обычно указываютъ западные изслѣдователи, выводящіе эссенизмъ изъ философскихъ или изъ религіозныхъ языческихъ системъ (древне и ново-пиеагорейства, іудео-александрійской религіозной философіи, парсизма и буддизма), но ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть признанъ источникомъ и первой причиной для происхожденія эссенизма—или вслѣдствіе историческихъ и хронологическихъ затрудненій, не позволяющихъ предполагать могущественное воздѣйствіе этихъ факторовъ на палестинское іудейство въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х., когда возникла секта ессеевъ,—или вслѣдствіе невозможности объяснить съ данной точки зрѣнія всѣ отличительныя особенности эссенизма.

5. Составляя чисто мѣстный продуктъ палестинскаго іудейства, эссенизмъ образовался подъ вліяніемъ того своеобразнаго направленія, какое приняла религіозно-нравственная жизнь народа іудейскаго въ послѣдніе вѣка предъ Р. Х., и тѣхъ неблагоприятныхъ историческихъ обстоятельствъ, какія имѣли мѣсто въ жизни послѣднѣйшаго іудейства. Своеобразно понятие и развитое до крайнихъ предѣловъ, чисто законное направленіе, введенное въ жизнь послѣднѣйшихъ іудеевъ Эздрою, въ связи съ тѣмъ положеніемъ, въ какое была поставлена Іудея, очутившись подъ властью сирійскихъ правителей, принявшихъ всѣ мѣры къ эллинизациіи Израиля и нашедшихъ себѣ въ этомъ дѣятельныхъ пособниковъ въ лицѣ іудейской священнической аристократіи, легко поддавшейся обаятельному вліянію эллинизма,—привело къ образованію въ средѣ іудеевъ особой партіи, получившей имя «благочестивыхъ»,

шии асидеевъ; эти послѣдніе, поставившіе своей задачей строгую приверженность отечественному закону и охрану національныхъ обычаевъ и учрежденій отъ посягательствъ нечестивыхъ эллинистовъ и сирійцевъ, по всей вѣроятности, и послужили основнымъ корнемъ ессейства. Этой метаморфозѣ асидеевъ въ ессеевъ какъ нельзя болѣе благопріятствовали историческія обстоятельства эпохи Маккавейскихъ войнъ, сложившіяся такимъ образомъ, что асидеи, рѣшительно отдѣлившіеся отъ военной партіи патриотовъ, дѣятельно продолжавшихъ войну въ цѣляхъ достиженія политической независимости, и въ свою очередь жестоко оскорбленные первосвященникомъ Алиномъ—главою противной партіи эллинистовъ, остались такимъ образомъ совершенно изолированными въ іудейскомъ мірѣ; а послѣдующія событія въ іудейской исторіи, изъ которыхъ главнѣйшимъ было возведеніе на первосвященнической престолъ Асмонеевъ, съ точки зрѣнія строгихъ асидеевъ не имѣвшихъ никакого законнаго права на первосвященническое достоинство, должны были еще болѣе развить сепаратизмъ въ асидеяхъ и привели, наконецъ, этихъ послѣднихъ къ тому, что они образовали свое особое сепаратистическое общество—государство въ государствѣ и церковь въ церкви—ставшее извѣстнымъ подъ именемъ ессейства.

6. Развившись изъ коренныхъ основъ національно-религіозной жизни самихъ палестинскихъ іудеевъ, ессенизмъ вовсе не представлялъ изъ себя «мозаической картины», или пестрой смѣси разнообразныхъ іудейскихъ и языческихъ элементовъ, не объединенныхъ однимъ общимъ принципомъ, какъ утверждаютъ это нѣкоторые изслѣдователи¹⁾, а былъ послѣдовательнымъ, хотя одностороннимъ и своеобразнымъ, развитіемъ одной принципиальной идеи, положенной въ основу секты и опредѣлившей собою ея характеръ и направленіе.

7. Если нельзя съ точностью опредѣлить, въ чемъ состоитъ самая сущность ессенизма, такъ какъ трудно безошибочно рѣшить, хотѣли-ли ессен, въ подражаніе древнимъ пророкамъ, приготовить себя путемъ аскетизма къ воспріятію откровеній свыше, —думали ли они провести въ жизнь идею о всеобщемъ священствѣ, возведенную въ законъ, —стремились ли они къ осуществленію высшей назорейской жизни, или же они были только строго-послѣдовательными асидеями, ревнующими о благочестіи, о возможно

¹⁾ Герцфельдъ. *Geschichte des Volkes Israël*. Bd. II, s. 406. Клеймъ. *Geschichte Jesu von Nazara*. Bd. I, s. 282.

строгомъ исполненіи всѣхъ предписаній закона и о сохраненіи левитской чистоты;—такъ или иначе, но во всякомъ случаѣ едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что однимъ изъ самыхъ основныхъ стремленій ессеевъ было именно стремленіе представить въ своемъ лицѣ совершенныхъ іудеевъ, исполняющихъ весь законъ, возсоздать въ своемъ тѣсномъ кругу избранныхъ лицъ истинную Божию общину, основанную на началахъ строгой законности, но согласно пониманію этой своеобразной фракціи іудеевъ, которые въ своей сектантской самоувѣренности мыслили только себя истинными израильтянами, неуклонно слѣдующими по стезямъ закона.

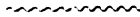
8. Ессеннизмъ, который въ своемъ стремленіи исполнить весь законъ, не дѣлалъ никакого различія между закономъ нравственнымъ и закономъ обрядовымъ и въ которомъ вслѣдствіе этого развилось рабское служеніе буквѣ и привязанность къ внѣшнимъ формамъ—такъ какъ ессей свою внутреннюю чистоту поставляли въ зависимость отъ чистоты внѣшней, свое внутреннее благочестіе обуславливали соблюденіемъ произвольно избранныхъ ими внѣшнихъ формъ и установленій,—долженъ быть признанъ не «цвѣтомъ іудейства», не «пышнымъ его отпрыскомъ», а болѣзненнымъ явленіемъ, симптомомъ религіознаго отчаянія, краснорѣчиво свидѣтельствующимъ о полнѣйшемъ разложеніи древняго іудейства и въ то-же время не имѣющимъ въ самомъ себѣ животворныхъ силъ для обновленія и возрожденія этого послѣдняго.



Важнѣйшія опечатки.

<i>Стран.</i>	<i>Стр.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Слѣдуетъ читать.</i>
16	8 св.	подлежащія данныя	надлежащія данныя.
16	12 св.	въ отечественной литературѣ	въ отечественной бого- словской литературѣ.
31 прим.	1 св.	необходимыхъ	необходимыхъ для очи- щенія.
52 прим.	2 св.	Ab occidente litore	Ab occidente litora.
52 прим.	3 св.	est	et.
59	14 сн.	ессеевъ	оссеевъ.
64	6 св.	необычайнаго	необычнаго.
76 прим.	8-9 св.	подходило къ като- лическимъ... орде- намъ	подходить къ современ- нымъ католическимъ... орденамъ.
84 прим.	1 св.	878, А.	878, А—В.
89 прим.	2-ое	XVШ, 11. В.	VШ, 11. В.
123 прим.	3 сн.	XXII, 7.	XII, 7.
129	1 сн.	первоначально	первоначально.
144	9 св.	о посредствѣ Глафиры	о посредничествѣ Глафиры.
148	2-3 сн.	какъ на плодъ	какъ на высочайшій плодъ
166	28 св.	прямо	прямо .
167	2 сн.	изъ пнеогорейскихъ	изъ пнеогорейскихъ.
192 прим.	1-ое	XV, 5. 16.	XV, 5—6.
196 прим.	4 сн.	кожу сію	кожу мою сію.
200 прим.	7 сн.	около 126-го г.	около 162-го г.
241	5 сн.	ungulis	ungulas.
291 прим.	1 сн.	стр. 397	стр. 379.
294 прим.	2 сн.	въ татѣ	въ статьѣ.
299	6 св.	милостыни	милостынѣ.
307 прим.	2 св.	стр. 227	стр. 272.
322	5 сн.	на судѣ ⁵⁾	на судѣ ³⁾ .
322	1 сн.	много мѣсть ³⁾	много мѣсть ⁴⁾ .
322 прим.	2 сн.	Jebamoth, IV, 6	Jebamoth, VI, 6.
324	2 св.	совершившимся	совершившемся.

327	1 сн.	дѣлались	сдѣлались.
331	8 сн.	своеобразныя	своеобразныя.
343 прим.	3 сн.	Lib. V, сар. 15	Lib. V, сар. 17.
393	15 св.	тою-же ревностью	съ тою-же ревностью.
398 прим.	1-ое	Lib. VIII, сар. 1	Lib. VIII, сар. 11.
403	1 св.	облегчено	облечено.
409	2 сн.	Въначалѣ	Вначалѣ.
411	12 св.	властей	властителей.
436	14 св.	отзывъ о нихъ	отзывъ о нихъ Алкима.
454	2 св.	привлекла	привлекала.
464 прим.	4 св.	неудобнымъ имъ первосвященни- камъ	неудобнымъ имъ перво- священникамъ и пра- вителямъ.
478	6 сн.	обученію	поученію.
490	17 сн.	должно было	должно было-бы.



Stanford University Libraries



3 6105 004 055 427

DATE DUE

DATE DUE			

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004



3 6105 004 055 427

DATE DUE			

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004

