

## Соловьев В.С. Когда жили еврейские пророки? (1896)

### Когда жили еврейские пророки?

(Ernest Havet, «La modernité des prophètes», Paris 1891.)

1896.

Автор этой книжки, умерший в 1889 г., имел некоторую известность во Франции, благодаря своему труду «Le christianisme et ses origins». Настоящая книжка издана отдельно, после его смерти. Я говорю книжка, а не книга, потому что значительный как будто объем этого сочинения оказывается обманчивою видимостью, созданною лишь типографскими ухищрениями. На самом же деле это только воспроизведение (без перемен и дополнений) журнальной статьи, помещенной первоначально в двух №№ «Revue des deux Mondes», всего страниц 60. При таком объеме в трактате Авэ доказывается следующее положение: все авторы пророческих книг в еврейской Библии, т. е. так называемые *n'bijim acheronim* (*prophetae posteriores*), от Исаии и до Малахии, жили после Маккавейских войн за освобождение, а именно, одни из них (так назыв. первый Исаия, Иеремия, Иезекииль, Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Аввакум и Софония) жили при Аммонях, Симоне и Иоанне Гиркане (т. е. между 142 и 107 гг. до Р. Х.), другие (именно так наз. второй Исаия, Аггей и Захария) действовали столетием позднее при идумейце Ироде Великом, а последний в этом ряду пророков, Малахия, относится к еще более позднему времени: он писал под впечатлением проповеди Иоанна Крестителя, след. к 30-х годах по Р. Х. Около того же времени писал и автор книги Даниила (отделяемой в еврейской Библии от прочих пророков).

Для того, чтобы защищать такой взгляд, необходимы некоторые особенные свойства и условия, которые у Авэ соединяются блестящим образом. На первое из них он сам прямо указы-

180

вает, — именно на свое незнакомство с еврейским языком, вследствие чего он мог читать Ветхий Завет только в переводах (стр. 6). При этом он заявляет, что изучал вопрос о времени пророков *целый год*, в течение которого читал о нем публичный курс (*Je viens de donner à l'étude de cette question une année entiere pendant laquelle j'en ai fait le sujet d'un cours public*, — стр. 8). Если в пределы этого единственного года входил и публичный курс, т. е. сообщение *результатов* изучения, то на само изучение приходится уже

не целый год, а разве только несколько месяцев. Таким образом, и помимо незнания еврейского языка отношение этого библейского «критика» к его предмету отличается редким легкомыслием, и поразительна та наивность, с которой он сам подчеркивает крайне-поверхностный и торопливый характер своих занятий. С другими его свойствами, в которых он сам не признается, мы познакомимся, следя за его аргументацией.

## I.

Авэ начинает с исторической характеристики того времени, к которому он приурочивает большую часть пророков, именно времени Маккавейского восстания и последовавшего затем владычества национальной династии Ашмонеев. Он указывает, что еще прежде — в III веке до Р. I. — евреи, подвластные попеременно греко-египетским Птоломеям и греко-сирийским Селевкидам, мало-помалу эллинизируются (*places dans ce milieu héllénique il s'héllénisent insensiblement*, , 17). Религиозно-политическое движение II века не остановило культурной эллинизации еврейства, и даже титул, принятый Симоном Маккавеем, как национальным государем, известен только по-гречески — ἑθνάρχος. На основании подобных актов нельзя, конечно, заключить (как, по-видимому, заключает Авэ), что греческий язык был усвоен всем еврейством. На самом деле он вполне вошел в общее употребление только у евреев «разсеяния» (διάσπορα) — в Египте, Малой Азии и Европе, в Палестине же и Сирии им пользовались только высшие классы, а народ после Вавилонского пленения говорил на арамейском или так наз. сиро-халдейском наречии. Во всяком случае несомненно то, что в эпоху, о которой говорит Авэ, собственно еврейский язык уже вышел из употребления, сделался мертвым.

Как же тогда объяснить, что все публицисты того времени, — ибо с точки зрения нашего автора пророки были именно публицисты, писавшие о современных им, текущих, событиях, лишь прикрывая их старинными именами, — как объяснить, что они все писали на чистейшем древнееврейском языке, и произведения их составляют классические образцы этого языка? Если прибавит еще, что и всю прочую библейскую письменность Авэ относит к той же маккавейской и после-маккавейской эпохе, то получается совершенно фантастическое представление о целой национальной литературе высочайшего достоинства (чего не отрицает и наш автор), которая создана на языке уже умершем и при жизни своей не имевшем настоящей литературы. Если бы дело шло о двух или трех писателях, то и это было бы неправдоподобно, ибо пришлось бы у этих

писателей, кроме творческого гения, предположить небывалое в те времена филологическое знание и мастерство. Но когда предположение относится к целой литературе, то оно становится совершенно невыносимым. Это так же вероятно, как «если бы мы представили себе, что все русские писатели в XII веке, в особенности же публицисты и политики журналов и газет вдруг стали без всякой побудительной причины писать на чистейшем церковно-славянском языке Остромирова Евангелия и при том, говоря о последней турецкой войне, заменяли бы ее походом Святослава против греков, а русско-китайский заем относили бы к временам Ярослава.

Когда в эпоху возрождения в Европе стали писать на хорошем латинском языке, то не говоря уже о специально-литераторском характере этих времен, какого вовсе не имела эпоха Ашмонеев в Палестине, помимо этого такое возобновление мертвого языка, во-первых, не создало все-таки классических совершенных образцов, а, во-вторых, оно уже имело пред собою подлинную древне-латинскую литературу, которой эти новые писатели старались только как можно ближе подражать. Но случай Авэ с его открытием совершенно подобен тому, как если бы кто-нибудь выступил с заявлением, что древней латинской литературы вовсе не существовало, а все известные нам ее образцы — оды Горация и поэма Вергилия, речи Цицерона и анналы Тацита — все это написано неизвестными монахами частью в эпоху преемников Карла Великого, а частью во время крестовых походов, — при чем автор такого открытия добросовестно пояснял

182

бы, что сам он по-латыни совсем не знает, а пришел к своему взгляду, «изучивши» в течение нескольких месяцев французские переводы латинских книг с кое-какими комментариями.

Если бы внутренняя невозможность предположения, что еврейские авторы, современные последним Ашмонеям и даже Ироду, писали на языке Амоса и Исаии, нуждалась еще в каком-нибудь внешнем подтверждении, то мы нашли бы его в той действительной литературе еврейской по происхождению, которая несомненно принадлежит к этой поздней эпохе. У нас есть книги макавейские, премудрость Соломона, премудрость Иисуса, сына Сирахова, пророчества Иудейской сивиллы, множество всяких псевдэпиграфов<sup>1</sup>, — но все это и по языку и по литературному характеру не имеет ничего общего с каноническими писаниями пророков, так что никакому компетентному критику и в голову не могло прийти относить эти две группы произведений к одной эпохе.

Основное соображение о языке пророческих книг, очевидное и бесспорное для всех сколько-нибудь прикосновенных к этим предметам, составляет заранее *une fin de non recevoir* против взгляда Авэ, который и был встречен в ученом мире или презрительным молчанием, или смехом. Но как же он сам к этому относится, чем пытается устранить главную несообразность своей гипотезы? Никак и ничем. Он ни словом не упоминает об этой трудности, как будто ему и в голову не приходило, что вопрос о языке известных литературных памятников и об их отношении к ругам памятникам той же национальной литературы может иметь какую-нибудь важность при определении времени происхождения этих памятников.

## II.

Обойдя молчанием общую *невозможность* своего предположения, Авэ прямо обращается к частным доказательствам его вероятности, или даже, как он решительно утверждает, — достоверности. Краеугольный камень для обоснования своей теории он нахо-

---

1 Псевдэпиграфами, т. е. лженадписанными, называются такие сочинения, коих действительные авторы приписывают их каким-нибудь древним знаменитостям, чтобы придать больше авторитета своим идеям.

дит у Исаии в главе XIX. В этой главе, т. е. собственно лишь в немногих строках из нее, он усматривает связь с одним известным событием из эпохи Ашмонеев. Около 150 г. до Р. Х. Ониас, племянник первосвященника Ониаса Менелая, ставленника сирийских царей, переселился в Египет и, снискав расположение Птолемея Филометора, получил от него разрешение построить храм Богу Израилеву в области Гелиопольской. И вот мы читаем у Исаии (гл. XIX, ст. 19): «В день тот будет жертвенник Превечному среди земли Египетской и каменный столб близ границы для Превечнаго» (Вајом һалú јihјeh mizbeah la IHVN b'tok eres misrajim umassebah esel-g'bulah la IHVN). Если взять этот стих отдельно, забыв о контексте, то можно, конечно, вместе с Авэ увидеть здесь указание на храм Ониасов, как еще Иосиф Флавий замечал, что Исаия предсказал сооружение этого храма. Но и уже и в этом отдельном стихе вторая его половина — о неизвестном в истории пограничном столбе, посвященном Превечному, заставляет видеть здесь не столько указание на определенный факт, сколько поэтический оборот речи, именно обычный в Библии *parallelismus membrorum*: жертвенник среда

Египта и священный столб на границе. А почему здесь вообще говорится об этих священных предметах и об Египте, будет совершенно ясно, если не ограничиваться одним стихом, но прочесть всю главу, а также заглянуть в предыдущую. Мы имеем в этих главах общемессианское пророчество, — относящееся к неопределенно-далекому будущему, — о наступлении царства Божия, когда главные представители язычества, Мицраим и Ассур (Египет и Ассирия), а также Куш (Эфиопия) после страшных катастроф покаются в своем нечестии, обратятся к истинному Богу, воздадут ему поклонение и примирятся с Израилем и между собою. Собственно о Египте мы читаем, что Бог посетит эту страну своим гневом, что она подвергнется великим бедствиям (отчасти напоминающим «казни» в книге Исхода), и что затем египтяне познают Превечного и будут служить Ему, а Превечный исцелит Египет, примет его как свой народ и благословит его. Никакого отношения вер это к Ашмонеям и к Ониасову храму не имеет. Раз предсказывается обращение всего Египта, то жертвенник Превечному среди земли Египетской есть образ, являющийся сам собою; во всяком случае здесь говорится о жертвеннике, воздвигнутом египтянами для собственного их слу-

184

жения истинному Богу, а не для евреев. Тут становится понятным столб во имя Превечного на *границе* или собственной окружности земли египетской: он должен показывать, что весь Египет, вся область (g'bulah), заключенная в этих границах, стала принадлежат истинному Богу, или посвящена Ему.

Между тем, если стать на точку зрения Авэ и видеть в стихе 19 указание современника на совершившееся событие, то куда девать все прочие стихи, в которых говорится о событиях не совершившихся? Нас уверяют, что все библейские предсказания суть пророчества *post factum*. Но когда же был такой случай, чтобы весь Нил высох и совсем исчез (ст. 5—10)? До сих пор этого еще не бывало, также как не бывало и того, чтобы пять египетских городов (hamesh arim b'eres misrajim), т. е. Пентаполис, стали вдруг говорить на кенаанском, т. е. еврейском, языке (ст. 18). В эпоху Ашмонеев этого не только не было, но и не могло быть, так как тогда и в самой Палестине еврейский язык уже вышел из употребления, египетские же евреи несомненно усвоили себе язык греческий.

Что касается до общего содержания всей XIX главы — обращения Египта и Ассирии к Богу Израилеву, то это пророчество исполнилось в позднейшие времена, так как и Египет и Передняя Азия приняли сначала христианство, а потом отчасти перешли к мусульманству, а обе эти религии вышли из еврейства и признают Бога Израилева своим истинным Богом.

Также исполнилось и предсказанное в XVIII главе обращения Эфиопии (Куша) к истинному Богу, ибо Абиссиния в IV веке стала христианской с примесью собственно-иудейских элементов. В этом отношении совсем не стоило переносить Исаию в эпоху Ашмонеев, так как и тут он оказался бы настоящим пророком, а не публицистом, предсказывающим события после их совершения.

Весьма замечательны три последние стиха XIX гл. «В день тот будет открытая дорога из Египта в Ассирию, и будут служить (Богу) Египет вместе с Ассуром. В день тот берег Израиль в-третьих с Египтом и с Ассуром в благословении всей земли, которым благословить ее Превечный Цебаот, говоря: благословен народ Мой Египет и создание рук Моих Ассур и наследие Мое Израиль». — Авэ не стесняется относит это место к борьбе Селевкидов с Птолемеями, когда Иерусалим несколько

185

раз переходил из одних рук в другие. Но что же общего эти военно-политические отношения имеют с тем, о чем говорится у пророка — с духовным союзом Египта, Ассирии и Израиля в служении единому Богу, благословляющему всех троих?

Большое подтверждение своей теории Авэ находит в том, что, упоминая о пяти городах, которые будут говорить на кенаанском языке, пророк замечает: один из них будет называться *ir ha Heres*. Это название можно перевести *город Солнца*, по-гречески *Ἡλιόπολις*, по егип. *Он*. А так как храм Ониаса был построен в гелиопольской области (номе), то наш автор и объявляет с торжеством, что Исаия прямо указывает на Ониасов храм. Немного больше знания и сообразительности сделали бы такой аргумент невозможным. Он или Гелиополис был издревле в памяти евреев родным местом для Эфраима и Манассии, так как их мать Аснат, жена Иосифа, была дочерью жреца Гелиопольского (Быт. XLI, 45). Затем тут же, по древнему преданию, воспитывался Моисей и от жрецов Солнечного бога научился «всей премудрости египетской», а в Манефоновой летописи он сам называется жрецом Гелиопольским. Этими воспоминаниями можно, конечно, объяснить, почему Исаия в своем мессианском пророчестве упомянул о городе Солнца; они же, усиленные словом Исаии, могли побудить Ониаса выбрать область Гелиопольскую для построения своего храма. Таким образом между этим храмом и пророчеством Исаии и есть, может быть, связь, но только прямо обратная той, которую предполагает Авэ.

III.

После XIX гл. Исаии наш автор находит второй краеугольный камень для своей теории в главах XXIV-XXVII, где говорится между прочим о падении и разрушении крепкого города. Он относит это к взятию иудеями, при Симоне Маккавее, иерусалимской крепости, акры, составлявшей последний оплот греко-сирийской власти над Иудеей. В большей части этих четырех глав говорится о вещах, не имеющих никакого отношения к взятию какого-либо города или крепости; так напр.: «И Он снимет на этой горе покровы, которыми покрыты все народы, и крышку, которая закрывает все языки.' Ибо он поглотил смерть во веки. И Превечный Господь сотрет слезы со всякого лица и снимет позор с

186

народа Своего во всех странах. Ибо Превечный сказал» (XXV, 7, 8). Или далее: «Оживут мертвые твои и восстанут с телами. Пробудитесь и воскликните, лежащие во прахе, ибо роса полей зеленеющих, роса Твоя, и землю Рефаимов (злых мертвецов) Ты ниспровергнешь» (XXVI, 19). Среди подобных грандиозных предсказаний есть несколько стихов, где говорится о некоем городе, которые Авэ выбирает и соединяет вместе для своей цели. В этом виде они не представляют действительно ничего прямо противоречащего его мнению, но также и ничего такого, что бы его доказывало, ничего такого, что бы нас заставляло относить эти места именно к этому и только к этому событию — взятию иерусалимской акры. Если бы теория Авэ была доказана или доказуема, то ссылка на эти главы могла бы служить подтверждением, но как самостоятельное доказательство, да еще одно из двух главных, она только подчеркивает беспомощность теории. Любопытен при этом следующий прием нашего автора.

В конце XXVII гл. говорится, что в это время соберутся сыны Израилевы, от Евфрата до Нила, покинутые в земле Ассур и отвергнутые в земле Египетской, — соберутся они все один за другим и придут молиться Превечному на Святой горе в Иерусалиме (ст. 12, 13). Такого массового возвращения изгнанников и переселенцев по поводу взятия Акры и вообще при Ашмонеях не было, никаких исторических известий ни о чем подобном не существует, да и самый факт был бы в высшей степени невероятен. Но наш автор, приведя это пророчество Исаии о собрании всех евреев на Святой горе и относя его вопреки всякому правдоподобию к взятию иерусалимской крепости, прибавляет от себя, с полной уверенностью и ни на что не ссылаясь: «Эго значит, что после того, как независимость Израиля была, наконец, обеспечена, все те, которые были изгнаны в Египет и в Сирию, или сами себя изгнали, не будучи в состоянии переносить македонское

владычество, возвращаются со всех сторон на родину» (стр. 63). Но откуда он знает об этом возвращении, о котором ничего не знает история? Вместо того, чтобы свой взгляд подтверждать действительными фактами, удостоверенными из других источников, он самый этот еще недоказанный взгляд, или истолкованные по этому взгляду пророческие тексты, принимает за самостоятельное основание для утверждения *новых* фактов, не имеющих за себя никаких других свидетельств.

187

В начале XXVIII главы у Исаии говорится о бедствиях, которым подвергнется Эфраим, т. е. царство Израильское: «Увы, венец пышности пьяниц Эфраима, и цветок поблекший стройной красоты его, что на челе долины тучной, там, где бредят от вина! Вот силач и богатырь от Господа, как буря с градом, непогода вредная, как буря вод могучих стремительных, пущен на землю с силою». — Аве относит это к взятию Сихема, а потом Самарии Иоанном Гирканом в 129 г., при чем разрушен был храм Самарянский на горе Гаризим. Но у Исаии говорится о падении великолепного города, которого жители роскошествовали и пьянствовали. Это вполне подходит к Самарии, как столице Израильского царства в VIII веке, и вовсе не породит к бедной самарянской общине II века, которая могла гордиться только своим храмом, — но именно на храм и нет никакого указания у Исаии. Относить выражение «венец пышности» (*âtereth geûth*) к гаризимскому храму, а не к царской Самарии с ее дворцами, было бы не только произвольно, но и прямо несообразно тексту, который связывает этот «венец пышности и поблекший цветок стройной красоты» не с чем-нибудь религиозным (по понятиям маккавейской эпохи), а только с пьянством и пьяным бредом эфраимлян. Нет также никакого основания в «силаче и богатыре от Господа» (*hazak v'ammis ladonai*) видеть непременно Иоанна Гиркана, а не царя Ассирийского, как совершителя Божиих кар — представление весьма свойственное Библии, — или же одного из иудейских царей, наносивших тяжкие удары своим израильским соперникам. — Видеть в словах Исаии современное событию известие о разорении Самарии в маккавейскую эпоху невозможно уже потому, что никакой правоверный иудей этой эпохи не стал бы отождествлять тогдашних ненавистных самарян с Эфраимом. «Пьяницы» Эфраима были все-таки свои братья, сыны Израилевы, тогда как самаряне Гаризимского храма были для иерусалимского патриота хуже, чем язычники.

В XXXIV гл. Исаии описывается в ярких чертах будущая конечная гибель всего язычества: «Приблизьтесь, языки, с вниманием и, нарды,



прислушайтесь! Внемли, земля и все наполняющее ее, вселенная и все цветы ее! Ибо гнев Првечного на все языки и ярость на все воинство их: на заклятие и на заклятие отдаст их» (ст. 1-2). Далее упоминается особенно о бли-

188

жайших к еврейству язычниках Идумейцах (Эдом), которым предсказывается совершенное уничтожение, так что страна их превратится в дикую пустыню, — что и исполнилось во времена позднейшие. Но Авэ смело относит все это к войне того же Иоанна Гиркана с идумейцами, хотя эта война вовсе не окончилась уничтожением Эдома и превращением его страны в пустыню, и хотя в тексте Исаии нет ни малейшего намека на поход Гиркана, или на какую-нибудь характерную черту из тех времен и обстоятельств. Но при очень большом желании и очень малом смысле можно, конечно, отнести ко временам последних Ашмонеев и описание того Мессиянского царства (Исаия, гл. XXXV), когда у слепых отверзутся глаза, а у глухих уши, когда хромы будут скакать как олени, и язык немых будет вещать хвалу, когда хищных зверей более не будет на земле, и все спасенные Господом вернуться в Сион с сиянием Вечности на главах их. Если верит Авэ, то все это совершилось при том же этнархе Иоанне Гиркане, около 120 г. до Р. Х. (стр. 67, 68).

Четыре следующие главы (XXXVI-XXXIX) наш автор голословно, но смело, объявляет позднейшею прибавкою, взятою из Книги Царств (*ce sont des pages du Livre des Rois, où figure le vieux prophète, et qu'on (?) a cru devoir reproduire à la suite du livre qu'on lui attribue*, стр. 68). До сих пор критики, вообще, полагали наоборот, что исторические показания Исаии были в качестве первого источника внесены в более позднюю Книгу Царств при ее окончательной редакции. Авэ, очевидно, думал, что умолчать об этом общепринятом мнении значить его опровергнуть. Впрочем, если свое собственное мнение о сравнительной древности Книги Царств он распространял также и на книги еврейских летописей (*Dibrê hajamim* — Паралипомены), то он мог бы найти там следующее, неудобное для себя свидетельство: «прочие дела Езекии и кротость его — вот они написаны в видении Исаии пророка, сына Амоцова, и в книге Царей Иудиных и Израилевых» (2 Паралип. XXXII, 32).

#### IV.

Приступая к пророку Иеремии, Авэ сам признается в трудности подвести его под свою теорию, но раз решено подвести, то никакие трудности не могут остановить смелого критика. Тем

не менее Иеремия настолько неприятен нашему автору, что он, по-видимому, не мог принудить себя прочесть этого пророка целиком, а только местами его проглядывал. Это было бы по крайней мере самым благоприятным для Авэ объяснением его невероятного утверждения, будто в *пророчествах* Иеремии совсем не говорится о разрушении Иерусалима халдеями (стр. 80). Это утверждает Авэ, а у Иеремии мы читаем следующее: «И послал царь Цедекия Юхала «сына Шелемиина» и Цефанию священника, сына Маасеина, к Иеремии пророку, говоря: — Помолись за нас Превечному, Богу нашему. — А Иеремия входил и выходил среди народа, и не сажали его в темницу. — И войско Фараона вышло из Египта; и услышали слух о них халдеи, стоявшие станом под Иерусалимом, и снялись из-под Иерусалима. И было слово Превечного к Иеремии пророку, говоря: — Так говорит Превечный, Бог Израилев: так скажите царю, пославшему вас ко мне, чтобы испытывать меня: вот войско фараоново, вышедшее к вам на помощь, вернется в землю свою, в Египет; и возвратятся халдеи и ополчатся на город этот *и возьмут его и сожгут его огнем*. Так говорит Превечный: Не обманывайте души ваши, говоря: уходя уйдут от нас халдеи, — ибо они не уйдут. И если бы вы разбили все войско халдейское, воюющее с вами, и остались бы у них только люди раненые, каждый при палатке своей встанет *и сожгут город тот огнем*» (XXXVII, 3-10). Это место не стоит одиноко у Иеремии: через всю его книгу проходят предсказания о гибели Иерусалима. Приведу лишь некоторые. «Ибо Я обратил лицо Мое против города этого к беде, а не к добру, — говорит Превечный; — в руки царя Вавилонского будет предан он *и сожжен огнем*» (XXI, 10). — «И Цедекию царя Иудина и вельмож его отдам в руки ищущих души их и в руки войск царя Вавилонского, что ушли от вас. Вот заповедаю им, говорит Превечный, и вернуться к городу этому, и ополчатся на него, *и возьмут его, и сожгут его огнем*, и вместе с ним города Иудины предам запустению даже до того, что не будет обитающего» (XXXIV, 21-22). В главе XXXVIII Иеремия говорит царю Цедекии: «И все жены твои, и сыны твои уведутся в халдеям, и ты не избежешь рук их, ибо руками царя Вавилонского будешь ты схвачен, *и город тот сожжется огнем*» (ст. 23).

Кроме этих и им подобных пророческих мест, пропущен-

ных или обойденных критиком, у Иеремии есть исторический рассказ о гибели Иерусалима, в главе XXXIX и LI, который Авэ голословно объявляет взятым из Книги Царств, — предположение (помимо своей произвольности) совершенно для него бесполезное, раз, кроме этих глав, о гибели Иерусалима от халдеев говорится у Иеремии во многих других текстах, каковы вышеприведенные, к которым отважный критик не посмел даже подступить.

От дышащего жизненной правдой изложения событий, в которых сам Иеремия принимал непосредственное участие (гл. XXXVI-LI), критик отделяется изумительным замечанием о невероятности этого рассказа, — он кажется ему невероятным потому, что царь Иудейский и его приближенные не испугались угроз пророка и не раскаялись (*ni le roi ni ses serviteurs ne s'effrayent des menaces prophétiques, et ne pensent à demander grâce. Il est clair que nous lisons là une fiction, non une histoire, стр. 93*). А если бы у Иеремии было рассказано наоборот, что царь Иудейский и его слуги послушались увещаний пророческих и раскаялись в грехах своих, без всякого сомнения, тот же Авэ воскликнул бы с торжеством (и на этот раз с большим правом): как это непохоже на историю, какая явная небылица!

## V.

Отвергая очевидную пращу, как вымысел, критик естественно считает себя в праве сочинять факты небывалые и неслыханные. В XXXI гл. Иеремии говорится о будущем собрании вместе всех частей еврейского народа, о примирении дома Иудина и дома Израилева. Наш автор решительно утверждает, что такое соединение и примирение совершилось при Иоанне Гиркане. Приведя мессианские пророчества Иеремии о радости и ликовании народа при восстановлении царства Давидова и заявив, — как всегда голословно и противно всяким вероятностям, — что эти места относятся ко времени Ашмонеев и ни к какому другому относиться не могут, Авэ продолжает так (стр. 84): *Mais voici un autre tableau qui ne peut non plus se placer qu'à cette date. C'est celui du retour d'Ephraïm ou d'Israel en sens restreint ou le mon d'Israel s'oppose à celui de Juda, c'est à dire le retour des tribus séparées: pour la première fois alors Ephraïm est reconcilè ou plutôt soumis. Et il suffit*

d'ouvrir le livre d'Esdras pour s'assurer combine il s'en fallait qu'il en fût ainsi au temps de Zorobabel. Mais cela s'est vu sous Hircan, fils de Simon, et voici ce qui se lit dans Jérémie<sup>2</sup>. Следуют слова Иеремии о том, что Превечный будет Богом для всех племен Израилевых<sup>3</sup> и затем известное обращение Господа к

безутешной Рахили: «Так говорит Превечный: голос в Раге слышен, плач и рыдания горькия, Рахиль рыдает по сынам своим и не может утешиться о сынах своих, ибо нет их. Так говорит Превечный: удержи голос твой от рыданий и глаза твои от слез; ибо будет награда за труд твой, говорит Превечный, и они вернутся из земли врагов» (XXXI, 14-15, по евр. Библии).

Если читатель все-таки недоумевает: что же собственно имеет в виду Авэ, что такое случилось при Иоанне Гиркане столь утешительного для Рахили, то пусть он вспомнит, что этот правитель иудейский разорил Самарию и Сихем и разрушил Гаризимский храм! Хорошо еще, что Рахиль на самом деле имела лишь очень слабую и отдаленную связь с этою новою Самарией, разоренною Гирканом, а то утешение было бы уж очень странное. Тут критик прибегает к сознательному и весьма грубому *обману* невнимательных читателей: чтобы *разорение* Самарии превратить в *примирение* Иуды с Израилем, или Беньямина с Эфраимом, употребляется такой оборот речи: тогда (при Иоанне Гиркане) впервые Эфраим был *примирен или скорн покорен* (*réconcilié ou plutôt soumis*). Вопиющая нелепость самой мысли слегка прикрыта этою гладкою фразой и при беглом чтении может проскользнуть незаметно. Но в самом деле разве покорение и примирение одно и то же? И какое еще покорение: с резней, грудями развалин, уничтожением святыни! После этого и разрушение Иерусалима римлянами можно считать примирением Иакова с Исавом<sup>4</sup>.

---

2 «Но вот другая картина, которая также может быть помещена в это время. Это картина возвращения Эфраима или Израиля (в тесном смысле слова по противоположению с Иудой), т. е. возвращение отделенных колен: впервые Эфраим примирен, или скорее покорен. И достаточно раскрыть книгу Эздры, чтобы убедиться, как далеко было до того во время Зоровавеля. Но это случилось при Гиркане, сыне Симона, и вот, что читается у Иеремии.

3 По евр. Библии гл. XXX, 24, по переводам XXXI, 1.

4 В раввинической литературе Риму усвоено название Исава или Эдома.

192

А вот еще образец критического метода, которому наш автор обязан своими важными открытиями: «*пророчество* (Иеремиино) об Эдоме, говорит он, должно относиться, также как Исаиино, к завоеванию Идумеи Гирканом. Что же касается пророчества о падении Вавилона, то я отношу его опять к нашествию парфян в середине II века» (*la prophétie sur Edom* (XLIX, 7) doit se

rappporter, ainsi que celle d'*Isaïe*, à la conquête de l'Idumée par Hyrcan. Et quant à celle de la ruine de Babylone (chap. LI et LII) je la rapporte encore à l'invasion des Parthes au milieu du II siècle, стр. 87). Этими строчками исчерпана вся аргументация критика по этим двум пунктам: *должно относиться, я отношу* — этого довольно, и никаких дальнейших оснований не требуется.

Впрочем, когда наш автор пускается в рассуждения, то выходит еще хуже. У Иеремии есть сильное обличение «мерзости» человеческих жертв, — ясное, казалось бы, свидетельство, что этот пророк писал до Вавилонского пленения, когда такие жертвы еще могли быть обычными в полу-языческой массе иудеев. Но Авэ умудряется и эту черту приурочить к эпохе Ашмонеев с помощью следующего рассуждения (стр. 103): человеческие жертвы суть выражение крайнего фанатизма, но фанатизм у евреев должен был обостриться вследствие маккавейских войн (*ce fanatisme avait eu sans doute une recrudescence pendant les crises donloureuses du milieu du II siècle*), — значит, в это время евреи должны были усиленно жечь своих младенцев в храме Иерусалимском, вызывая этим обличение благонамеренных публицистов в роде автора книги Иеремии, очевидно, написанной в это время. Едва ли, однако, можно согласиться, что всякий фанатизм выражается непременно в таких жертвах, как сожигание своих детей: так, напр., даже крайний фанатизм отрицательной критики довольствуется жертвою здравого смысла и исторической науки.

Относительно Иеремии у Авэ есть только одно замечание, похожее как будто на серьезный аргумент, именно указание на то, что об этом пророке не упоминается в Книге Царств; но и это рассчитано только на читателей, незнакомых с Библией. А те, которые с ней знакомы, знают во-первых, что последние события в Иерусалиме перед Вавилонским пленением, т. е. именно те события, в которых Иеремия принимал участие, вообще не рассказываются в Книге Царств, а сообщается только в двух словах

факт конечной катастрофы, при чем одинаково естественно было и упомянуть, и не упоминать о деятельности пророка, смотря по расположению и намерениям историка; необходимым же такое упоминание во всяком случае не было; люди, читающие Библию более внимательно, чем Авэ, знают во-вторых, что о пророке Иеремии упоминается в двух священных книгах, имеющих историческое значение не менее Книги Царств (2 Паралип. XXXV, 25, XXXVI, 12, 21, 22 и Эздры I, 1). При том если из неупоминания Иеремии в Книге Царств наш автор заключает против

подлинности Иеремии, то почему же из противоположного факта упоминания Исаии в той же Книге Царств он не делает никакого заключения в пользу подлинности Исаии? Не ясно ли, что тенденция, а не логика, управляет этими псевдо-критическими упражнениями?

## VI.

Справедливость требует признать у нашего автора минуты просветления, когда он сам чувствует себя неловко в области исторической и как будто сознает, насколько его взгляды несерьезны, и аргументы непозволительны в научном отношении. «Но я спешу, говорит он по поводу деятельности Иеремии, выйти и вывести моих читателей из этой исторической чащи» (*de ces broussailles historiques*, стр. 91); и далее: «Но пора оставить подробности, истолкование которых иногда затруднительно» (стр. 93). В другом месте он совершенно основательно замечает самому себе: «лучше быть умеренным относительно текстов, которые можешь читать только в переводе (*Il vaut raieux être sobre sur des textes que je ne puis lire que traduits*, стр. 133).

Но после минутного отрезвления псевдо-критический бред возвращается с прежнею силою. Иезекииль, также как Исаия и Иеремия, говорят о бедствиях, которые город Тир претерпел от вавилонян. Но так как эти пророки писали во II веке, то значит вместо вавилонян должен быть поставлен Антиох Эпифан. Правда, из истории известно, что Антиох Эпифан с Тиром не воевал и никаких бедствий ему не причинял, но это все равно: он, вероятно, хотел разорить Тир, и иудеи заранее этому радовались (стр. 121). Но Исаия, описавши падение Тира, говорит затем, что он будет восстановлен, и что тогда богатства его

194

купцов будут посвящены Богу Израилеву и пойдут на содержание его священников. Что же? «*Можно предположить*, что это случилось во время Гиркана» (*On peut supposer qu'on vit cela au temps d'Hircan* стр. 122).

У пророка Осии мы читаем, что иудеи будут спасены Превечным, Богом их, а не оружием и битвами (I, 7). Наш автор уверяет, что это относится ко временам маккавейским и ни к каким другим относиться не может, как будто Маккавеи освободили свой народ без помощи оружия и без битв! Тот же пророк обличает израильтян в Самарии за поклонение идолу в виде «теляца» (VIII, 4-6) — ясное, казалось бы, свидетельство о древности этого пророка. Но Авэ относится к этому иначе. Принимая, как всегда, свой

недоказанный и недоказуемый хронологический тезис за несомненную истину, он заключает: так как Осия должен был жить во II веке, то значит во II веке культ тельцов еще сохранился у евреев!

По поводу пророка *Иоиля* мы подучаем успокоительное уверение, что предсказанный этим пророком страшный суд в долине Иосафатовой уже совершен Симоном и Гирканом — «с'est Simon et Hircan qui ont execute se jugement de leur Dieu» (стр. 140).

*Амос* также дает повод нашему автору к интересному открытию. «Я не пророк и не сын пророческий», говорит Амос, и в этом Авэ видит ясное указание, что он жил после окончательного освобождения евреев от греко-сирийского владычества. Дело в том, что пророков, — которыми в то время, по-видимому, кишела вся Палестина, — высоко ценили, как возбудителей народного энтузиазма в войне против греков, когда же она кончилась, то их стали, напротив, опасаться и преследовать, а потому им и приходилось отречься от своего звания. В таком объяснении нет ничего несообразного — для не читавших Амоса и незнакомых, вообще, с историей еврейства.

Увидав на страницах нашего критика имя *Ионы*, я ожидал доказательств, что кит, проглотивший пророка, был также современником Симона Маккавея и Иоанна Гиркана, но, к сожалению, Авэ не коснулся этого обстоятельства.

Зато по поводу пророка *Михея* мы узнаем две любопытные новости: 1) что Мессия, о котором пророчествует Михей, был именно не кто иной как Ашмоной Симон, этнарх иудейский (стр.

195

150). и 2) в дополнение к прежним указаниям, — что в это время, т. е. во II веке, официальная религия евреев требовала сожигания младенцев, что их приносили в жертву самому Богу Израилеву «с'était bieu à Jéhova lui même qu'on faisait ces immolations d'enfants» (152).

По поводу *Наума*, *Аввакума* и *Софонии* наш автор не говорит ничего поразительного, повторяя только, что они жили во II веке. Что касается до *Аггея* и *Захарии*, то, как припомнит читатель, они жили около Р. Х.: Мессия, которого они возвещали, был Ирод (159 и след.). Особенно идет к этому идумейцу название *отрасль Давидова!* К нему должно относить то, что у этих двух пророков говорится о Зоровавеле, а у так называемого второго Исаии — о Кире. Но чтобы быть беспристрастным, Авэ к тому же Ироду

относит и то, что говорится об антихристе, враге Святыни и Бога п народа Божия, — в книге *Даниила*.

Эта книга, равно как и книга пророка Мелахии, написана после Ирода, следовательно, около половины I века по Р. Х. Тут есть одно маленькое затруднение, легко, впрочем, устранимое. В наших канонических евангелиях и Даниил и Малахия цитируются как древние и священные авторитеты. Когда же написаны евангелия? Если бы какой-нибудь единомышленник Авэ захотел превзойти его критическою, смелостью не отступая, однако, от его правил и приемов, то ему следовало бы утверждать, что евангелия написаны в начале XVI века, именно доктором Мартином Лютером, с несомненною и плохо скрываемою целью основать на них евангелическое исповедание.

Нельзя не отметить еще одного любопытного обстоятельства. Есть указания, что греческий перевод еврейских священных книг, в том числе Даниила и Малахии, уже существовал около 130 г. до Р. Х.; но если эти два пророка писали лишь в I веке по Р. Х., то вот единственный доселе пример литературных произведений, переведенных на иностранный язык за полтора столетия до того, как они были первоначально написаны.

## VII.

В лице Авэ злоупотребление отрицательною критикою дошло до абсурда, до смешной карикатуры. Не мало нелепого и смешного

196

было, конечно, и на противоположной стороне... Нине обе крайности можно считать похороненными. Настоящее отечество отрицательной критики, Германия, все более и более отказывается от «гиперкритического» произвола, а с другой стороны неподвижный доселе оплот традиционной экзегезы. Англия, примыкает в этой области к общему научному движению, не избегая даже некоторых увлечений, которые все-таки лучше прежней косности.

Ископаемые редкости слепого буквализма встречаются теперь только в странах и кругах, заведомо чуждающихся науки, а вместе с тем такие *enfants terribles* противоположного направления, как *Havet*, принуждены горько жаловаться на полное презрение к их теории со стороны ученых, из коих «только те ее пощадили, которые ничего о ней не сказали» (*ceux-là seulement l'on ménagée qui n'én out rien dit*. стр. 7).



Правду сказать, и здесь, как обыкновенно бывает, противоположные крайности традиционного и отрицательного направления суть произведения одной и той же почвы — школьной отвлеченности, — они порождены одним и тем же духом, или, лучше сказать, одним и тем же отсутствием духа, одинаковым равнодушием к сущности, к внутреннему смыслу Библии и пророческих писаний в особенности.

Но при равнодушии и невнимании к этому существенному содержанию, к тому, что вдохновляло библейских писателей, ради чего они действовали и писали, самый вопрос о времени и обстоятельствах их деятельности теряет живой интерес и вместе с тем лишается главной основы для своего правильного решения. Ибо только понимание того смысла еврейской истории, который выразился в Библии, дает нам твердую точку опоры для истинного суждения о времени и исторических рамках, в которых жили и действовали носители этого смысла. Этим, конечно, не устраняется интерес и необходимость специальных филологических и исторических изысканий, но и для них самих необходимо понимание дела по существу, как исходная точка и руководящая нить умственной работы.

Я вовсе не имею здесь в виду какого-нибудь метафизического построения и априорного выведения истории: я беру дело просто и элементарно. Существует несомненный факт, что небольшая и при том раздробленная еврейская нация пережила в древние времена —

197

и пережила с выгодой для себя, с внутренним ростом и возвышением, такие исторические катастрофы, от каких в конец погибали несравненно более сильные, сплоченные и культурные национальные тела. Значит, еврейский народ пережил это не силою материальною, а силою духовною. Эта духовная сила, несомненно, была связана с национальной религией, так как кроме нее иных *значительных* выражений народного духа у евреев не было. Но этим дело еще не объясняется. И у всех других народов были национальные религии, и на первый взгляд трудно найти существенное различие между первоначальной религией сынов Израилевых и религией сынов Моаба, Аммона, или Эдома. Но они погибли, а Израиль остался несокрушимым. Значит, в религии евреев было что-то большее, чем ее видимая национальная форма, было какое-то внутреннее превосходство, благодаря которому укрепился дух народа и стал способным пережить разрушение своего политического тела. Это большее, отличавшее национальную религию евреев от всех других и выразившееся в особенности у пророков, была *не* отвлеченная идея монотеизма, а живое сознание и чувство, что тот

особенный Бог, который есть национальное Провидение Израиля и личное Провидение каждого израильтянина, что Он же есть, *во-первых*, Бог всемирный, Который держит *все* в Своей силе, а *во-вторых*, что Он не есть Бог силы только, но и Бог *правды*, — не отвлеченно мыслимой, а реально действующей и осуществляющейся. Из такого соединения силы и правды следует, что все совершающееся должно кончиться к славе этого Бога, что для тех, кто верен Ему, физические бедствия суть только испытания, способы и средства духовного совершенствования и благополучия. А отсюда *третий* отличительный элемент этого высшего религиозного сознания — вера в золотой век *вперед*, в исторический прогресс, или в смысл истории, в окончательное царство правды.

Это высшее сознание есть поистине *пророческое*, ибо оно предваряет будущее и самым этим предварением дает людям нравственные силы для приближения и осуществления этого идеального будущего. Только такое пророческое сознание могло спасти еврейский народ в крайних бедствиях, непосильных для других народов. Все внешние опоры существования были у него отняты. Чем в самом деле сохранялось еврейство как единое национально-духовное общество во время Вавилонского пленения? Ни собственной

198

страны и государства, ни общего культа, ни даже своего языка. Все было потеряно, что имели прочие народы и чем эти народы не спаслись. Израиль спасся тем, что было у него одного — духовным соединением с живым Богом Правды. Теперь спрашивается: *когда* возникла в народе еврейском эта внутренняя сила, когда жили первые носители и выразители этого высшего сознания? Не ясно ли, что *перед* теми внешними катастрофами, для перенесения которых нужна была эта духовная сила, это высшее сознание? По естественному ходу истории, те идеальные начала, которые овладевают собирательными целями, сперва являются в лице отдельных избранников. Если во время Вавилонского плена и после него целое еврейское общество, по крайней мере в своих руководящих кругах, должно было усвоить для своего спасения высшее религиозное сознание, то ясно, что единичные избранники должны были достигнуть этого сознания и возвещать его *раньше* народного бедствия. Они сказались пророками в трех смыслах: 1) они предваряли царство правды, идеально определяя им свое религиозное сознание; 2) они обличали и судили действительное состояние своего народа как противоречащее этому идеалу и *предсказывали* народные бедствия как необходимое последствие такого противоречия; 3) самим своим явлением и

деятельностью они *предуказывали* выход из этого противоречия в ближайшей будущности народа, именно через признание им этого высшего сознания и подчинение ему.

Итак, на внутренних основаниях мы должны принять, что главные из еврейских пророков жили частью *раньше* вавилонского пленения, частью в начале его, что совершенно согласно, как с древним преданием, так и с мнением всех серьезных ученых новейшего времени.

Библия вообще и писания пророков в частности суть старейшее, но не отжившее, — по-прежнему *пророческое* выражение самой высокой и чистой духовной силы, действующей в человечестве. Относиться к этому величайшему памятнику всемирной истории, отвлекаясь от его собственного содержания или внутреннего смысла, видеть в нем только отражение внешних исторических обстоятельств, — это значит брать предмет не таким, каков он есть, — значит поступать несправедливо, фальшиво, *ненаучно*. С другой стороны, смотреть на свидетельства исторического действия Бога живого как на окаменелую и неприкосновенную святыню, зна-

199

чит показывать мертвую веру и грешить против Духа Святого, говорившего через пророков. Истинная научность требует *понимать* в Библии то, что в ней действительно есть существенного, именно дух пророческий, а истинная религиозность требует *принимать* этот дух как вечно-живущую силу, которая де только определяла в прошедшем судьбы еврейского народа, но от которой должно зависеть и созидание нашей собственной будущности.

200