

Понятіе и образъ Божественной Премудрости въ Ветхомъ Завѣтѣ

Божественная Премудрость, по-еврейски Хохма, по-гречески *Σοφία* составляетъ основную тему библейской дидактической письменности, получившей по этой причинѣ наименованіе *хохмической* въ современной библейской наукѣ. Трактую о Премудрости, авторы хохмическихъ книгъ говорятъ о послѣдней въ двоякомъ смыслѣ: въ богословскомъ и морально-практическомъ, обозначая то божественное свойство, то человѣческое качество, въ извѣстной степени дарованное свыше, иначе говоря то саму Премудрость, то причастность къ ней или же ея дѣла. Но въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Премудрость принимаетъ неожиданно черты нѣкоей умной сущности и даже ипостаси, что особенно характерно въ Прит. Сол. 8-9, Сир. 24, Прем. Сол. 7-8 и, отчасти, въ Іов. 28. Этотъ образъ ветхо-завѣтной ипостасной Премудрости не разъ привлекалъ вниманіе экзегетовъ и богослововъ. Извѣстны споры, которые еще въ арианскую эпоху велись вокругъ истолкованія этихъ мѣстъ (1). Извѣстно также и то значеніе, которое означенныя мѣста получили, съ одной стороны, въ русской иконописи (2), съ другой у группы русскихъ религиозныхъ мыслителей конца XIX-го и первой половины XX-го вѣка, въ частности у Влад. Соловьева, о. П. Флоренскаго и о. С. Булгакова. Поэтому, вопросъ о томъ, что такое Божественная Премудрость и, что именно подразумѣвало ветхо-завѣтное Писаніе подъ этимъ образомъ представляетъ особый интересъ и для русскаго богослова и для русскаго просвѣщеннаго церковнаго читателя. Однако, вопросъ о Божественной Премудрости до сихъ поръ не получилъ своего экзегетическаго разрѣшенія. Отцы церкви, довольно часто ссылавшіеся на мѣста говорящія объ ипостасной Премудрости, сравнительно мало занимались систематическимъ истолкованіемъ хохмическихъ книгъ (3). Школьное же богословіе, а также вышеупомянутые основоположники софіологическаго теченія въ русскомъ богословіи исходили въ своемъ толкованіи этихъ мѣстъ изъ совершенно неправильной предпосылки: они считали, что древніе в. з. авторы фактически обладали тѣмъ совершеннымъ новозавѣтнымъ знаніемъ, которое стало возможнымъ лишь по сошествіи въ міръ Духа Истины въ таинствѣ Пятидесятницы (4). Не надо забывать, что даже въ высшихъ своихъ пророческихъ озареніяхъ Ветхій Завѣтъ оставался сѣбно и гаданіемъ (5) и, поэтому даже въ нихъ для него оставалось недоступнымъ то вѣдѣніе таинъ внутритроической жизни, которое старались и еще стараются найти въ приведенныхъ выше текстахъ объ ипостасной Премудрости. Поэтому, въ настоящей мо-

ментъ, когда библейская наука столько сдѣлала для раскрытія подлиннаго буквальнаго смысла в. з. писаній, необходимо всецѣло пересмотрѣть вопросъ о Божественной Премудрости въ Вѣтомъ Завѣтѣ и разрѣшить его, прежде всего, именно на почвѣ самихъ текстовъ: надо установить, какъ сами боговдохновенные авторы хохмическихъ книгъ понимали Премудрость и какое значеніе они сами придавали ей ипостасному образу. Настоящій очеркъ, не претендующій, по своимъ размѣрамъ на трактованіе проблемы о Божественной Премудрости во всей ея полнотѣ и объемѣ, имѣетъ своей цѣлью показать тѣ основныя вѣхи, которыя современная библейская наука и богословіе позволяютъ намѣчать въ исканіи рѣшенія вопроса о происхожденіи и о значеніи в. з. Божественной Премудрости — Хохмы-Софіи.

I.

Теперь доподлинно извѣстно, что Хохма въ ея моральномъ и даже религіозно-практическомъ аспектѣ не являлась исключительной привилегіей одного только богоизбраннаго Израиля. Уже Библия, восхваляя мудрость Соломона, сопоставляетъ ее съ мудростью сыновъ Востока и даже приводитъ имена наиболѣе извѣстныхъ восточныхъ мудрецовъ (III Цар. 4. 30). Друзья Іова, несомнѣнно, носятъ имена нѣкогда знаменитыхъ представителей этой внѣизраильской древней мудрости. Пророки до-плѣнной и плѣнной эпохи какъ будто намекаютъ, что мудрость составляла особую славу сыновъ Едома (Іер. 49. 7, Авд. ст. 8). Современные же археологическія находки привели къ обнаруженію и литературныхъ памятниковъ древней восточной мудрости, изъ которыхъ особенно замѣчательны два: «Изреченія Ахикара», вавилонское произведеніе VI в. до Р. Х. найденное въ Элефантинѣ въ 1913 году, и египетская книга «Ученіе Аменемопе», найденная среди папирусовъ Британскаго музея, восходящая къ III в. до Р. Х. и опубликованная въ 1924 году (6). У насъ еще будетъ случай вернуться къ параллелизму, который существуетъ между этими памятниками и нѣкоторыми библейскими хохмическими книгами.

Отмѣтимъ еще, что понятіе мудрости-хохмы существовало въ Израилѣ задолго до возникновенія у него хохмической письменности. Послѣдняя появилась въ послѣплѣнную эпоху (7). Терминъ «хохма» встрѣчается въ писаніяхъ предшествующихъ періодовъ въ смыслѣ нѣсколько иномъ отъ того, который сталъ ему присущъ въ классическую хохмическую эпоху. Онъ обозначаетъ въ нихъ: ловкость воина (Исх. 10, 13), искусство мастера (Исх. 28. 3; 31. 5), умѣлость и способность администратора (Быт. 43. 36-39, Втор. 1. 3; 16. 19; 34. 9) и т. д., т. е. все то, что мы теперь обозначаемъ понятіемъ компетентности или технического совершенства. Укажемъ, далѣе, что въ этихъ же писаніяхъ понятіе «хохмы» включаетъ въ себя знаніе, въ частности въ области природовѣднія, какъ это можно усмотрѣть въ характеристикѣ мудрости Соломона, содержащейся въ III Цар. 3. 29-33. «Хохма» есть также умѣнье говорить притчами, тонкость ума и даже хитрость (II Цар. 14. 2 и сл. Суд. 9, 7-15, III Цар. 3. 11-28). Поскольку Исх. 7. 11 называетъ египетскихъ волхвовъ мудрецами, хакаимъ, постольку можно считать,

что въ Израилѣ нѣкогда въ «хохму» входила и магія. Это все приводитъ насъ къ выводу, что прежде въ Израилѣ носителями «хохмы» были всѣ тѣ, которые составляли культурную элиту націи. Однако, какъ это показываетъ сопоставленіе древней израильской «мудрости» съ мудростью сосѣдней избраннаго народа, эти «мудрецы» были представителями не религіозной, но свѣтской, еще не «оцерковленной» его культуры.

Въ этомъ отношеніи особо знаменательно на древнемъ Востокѣ наличие большого количества мудрецовъ въ непосредственномъ окруженіи царей и, вообще, среди царскихъ чиновниковъ. Хохмическая письменность древнихъ восточныхъ народовъ изобилуетъ предписаніями о мудромъ царскомъ управленіи и о правилахъ мудраго поведенія въ присутствіи царя. Что касается Израиля, то в. з. историческія и пророческія книги показываютъ все болѣе и болѣе часто встрѣчающуюся роль мудрецовъ какъ царскихъ совѣтниковъ (см., напр. Ис. 3. 1-4, 29. 3-4). И если у Израильскихъ пророковъ бывали конфликты съ «хакаимъ», то это именно тогда, когда послѣдніе, дѣйствуя какъ политическіе совѣтники, поддерживали царей въ ихъ чисто человѣческихъ политическихъ увлеченіяхъ, а народъ въ его чисто земной устремленности (см.: Ис. 5. 21, 29. 14, Іер. 4. 28, 8. 8-9 и 9. 23). Однако, какъ это подчеркиваетъ въ своемъ трудѣ объ израильскихъ хакаимъ бенеликтинецъ Duesberg⁽⁸⁾, вполне понятно, что мудрецы, какъ особое сословіе и особое служеніе, приняли начало въ связи съ институтомъ монархіи. Израильская монархія, какъ и всѣ древнія монархіи, явилась объединительницей большого количества колѣнъ, клановъ и семействъ, которыя она преобразовала въ государство и въ націю. Для выполнения этой задачи ей было необходимо содѣйствіе аппарата чиновниковъ, помогавшихъ ей въ центральномъ государственномъ управленіи и представлявшихъ ее на мѣстахъ. Образовался особый классъ, царевы люди, на что и указывалъ въ моментъ установленія монархіи прор. Самуиль (I Ц. 8. 11-12). Естественнымъ порядкомъ эти царевы люди превратились въ своего рода касту со своими традиціями и со своимъ передававшимся изъ поколѣній въ поколѣнія опытомъ. Опытъ же этотъ тоже предполагалъ своего рода «хохму» въ смыслѣ умѣнія, знанія или техники. Онъ выражался въ искусствѣ управлять людьми, укрѣплять царскую власть и, попутно, строить собственную карьеру. Именно у этой категоріи хакаимъ получили особое развитіе та наблюдательность и то знаніе человѣческой психологіи, которыя впоследствии сдѣлались присущими всей классической хохмической мысли⁽⁹⁾.

Связь съ монархіей древней хохмы объясняетъ, какъ послѣдняя въ Израилѣ, будучи первоначально чисто секулярной, постепенно окрасилась въ религіозные тона. Въ этомъ, конечно, сказалось вліяніе пророковъ. Кромѣ того, монархія въ Израилѣ всегда имѣла религіозный характеръ. Царь Израилевъ, сперва только военный вождь, выросъ въ помазанника Божія, сына Ягве (Пс. 2. 6-7, 109. 1). Рѣшающей, также, была и вдохновленная тѣми же пророками девтерономическая реформа (IV Цар. 22-23), радикальнымъ образомъ измѣнившая въ Израилѣ всѣ обычаи и взгляды⁽¹⁰⁾. Придворные хакаимъ постепенно пришли къ сознанію, что вовсе не житейскій опытъ, но, преимущест-

венно страхъ Господень является началомъ премудрости. Но окончательно перевели на религіозный путь первоначально отнюдь не религіозную хохму катастрофа 586 года и послѣдующій за ней вавилонскій плѣнъ. Въ катастрофѣ погибли не только всѣ государственныя чаянія Израиля но, вообще, и вся его государственность: послѣ плѣна Израиль, сведенный къ Иерусалиму и его окрестностямъ, возродился въ рамкахъ огромной персидской, а потомъ эллинской имперіи. Добившись на краткое время національной независимости при Маккавеяхъ, онъ окончательно ее потерялъ въ римскую эпоху. Совершенно понятно, что, при такихъ обстоятельствахъ, тѣ, которые размышляли надъ государственнымъ опытомъ и старались выработать правила мудраго веденія государственныхъ дѣлъ и угожденія земнымъ царямъ, перешли, лишившись государства, къ размышленію надъ законами, по которымъ строятся самыя судьбы государствъ и отдѣльныхъ человѣческихъ личностей, и стали задумываться надъ тѣмъ, какъ оказаться праведными передъ вершителемъ этихъ судебъ небеснымъ царемъ, Богомъ. Въ Израилѣ родилась религіозная и, потому, въ подлинномъ смыслѣ слова, хохмическая мысль.

II.

Первымъ памятникомъ хохмической мысли и неразрывно связанной съ ней хохмической письменности является книга Притчей Соломоновыхъ. Въ эту книгу, несомнѣнно, вошелъ частично очень древній матеріалъ, восходящій къ эпохѣ великаго израильскаго царя мудреца. Библиисты считаютъ, что окончательную свою редакцію книга получила послѣ плѣна и относятъ ея составленіе къ 350 году до Р. Х. (11). Книга носитъ явно компилятивный характеръ: она состоитъ изъ нѣсколькихъ сборниковъ афоризмовъ и отдѣльныхъ разсужденій, охватывающихъ отъ четверостишія до главы въ три десятка стиховъ. Во многомъ отношеніи Прит. по своему содержанію носитъ черты древней израильской и даже обще-восточной хохмы. Это, во-первыхъ, по преимуществу чисто практической акцентъ ея ученія: книга даетъ правила житейской морали какъ для частныхъ лицъ, такъ, можно сказать, для представителей всѣхъ классовъ общества: земледѣльцевъ, ремесленниковъ, купцовъ, судей, чиновниковъ. Особое вниманіе книга уделяетъ именно этимъ послѣднимъ: такъ, отдѣлъ 22.17-24.22 можетъ быть прямо охарактеризованъ какъ настольная книга образцоваго царскаго чиновника (12). Книга, затѣмъ, много говоритъ и о царской власти: этому особенно посвященъ отдѣлъ книги надписанный какъ слова Лемуила (31. 1-9). Кромѣ того, Прит. содержитъ матеріалъ имѣющей очевидную связь съ мудростью другихъ древнихъ народовъ, сосѣдей Израиля. Такъ, Прит. 22. 17-23. 10 представляетъ явный параллелизмъ съ египетской мудростью Аменемопе, а слова Лемуила, названныя выше, и слова Агура (30. 1-14) отражаютъ, по всей вѣроятности, мудрость хакамитъ измаилитянскаго племени Масса, упомянутаго въ Быт. 25-13 (13). Однако, книга Притчей не есть воспроизведеніе древней виѣрелигіозной хохмы: одинъ изъ основныхъ моментовъ ея ученія заключается въ осмысленіи въ свѣтѣ страха Ягве (1. 7 и т. д.), накопивша-

гося опыта прежнихъ поколѣній мудрецовъ. Это одна изъ причинъ вхожденія ея въ канонъ ⁽¹⁴⁾.

Однако книга Притчей не только проливаетъ свѣтъ богооткровенной религіи на часто виѣрелигіозный житейскій опытъ. Она, разсуждая объ религіозно-практической премудрости, затрагиваетъ тему о Божественномъ Промыслѣ. Но говорить она о немъ исключительно съ точки зрѣнія воздаянія. Она исповѣдаетъ вѣру во всемогущество и въ правду Бога, она видитъ въ Немъ защитника праведниковъ и обездоленныхъ (22. 23, 23. 11, 15. 22 и т. д.). Но такъ какъ это, по своему уровню, самая ветхо-завѣтная изъ всѣхъ хохмическихъ книгъ, то она ничего не знаетъ о тайнѣ безсмертія ⁽¹⁵⁾, и, потому, ожидаетъ праведное воздаяніе отъ Бога, посылающаго въ этой земной жизни праведнымъ счастье, благополучіе и долготлѣтіе, а злымъ всякаго рода бѣды и преждевременную смерть.

Но особенно примѣчательна книга Притчей тѣмъ, что въ ней мы находимъ первую попытку богословія о Божественной Премудрости. Она же первая придаетъ Бож. Премудрости ипостасныя черты. И то и другое находятся въ первой части книги (гл. 1-9), наиболѣе современной съ точки зрѣнія литературной, наиболѣе богословской и, по всѣмъ признакамъ, наиболѣе поздней по своему времени написанія. Возможно, что она принадлежитъ самому редактору книги Притчей. Во всякомъ случаѣ она является подведеніемъ итоговъ всего ученія книги. Поэтому все, что она говоритъ о Премудрости должно быть понимаемо въ связи съ этимъ ученіемъ...

Основное мѣсто о Божественной Премудрости въ Прит. составляютъ главы 8-9. Самое имя «Хохмотъ», которое, въ этихъ главахъ, получаетъ Бож. Премудрость, очень показательно: подобно именамъ Божиимъ Elohim и характерному для Прит. Qedoshim (9. 10, 30. 3), оно стоитъ въ pluralis majestatis и является свидѣтельствомъ о несомнѣнной принадлежности Премудрости міру Божественному. Но можетъ ли рѣчь идти здѣсь о нѣкоемъ Божественномъ Лицѣ отличномъ отъ личности открывающагося черезъ всю священную исторію Ягве, Бога Израилева? Такое предположеніе совершенно невозможно: среда въ которой возникла книга Притчей была строго монотеистической. Она впитала въ себя и со всей логической послѣдовательностью проводила во всѣхъ своихъ воззрѣніяхъ основной принципъ Второзаконія: слушай, Израиль, Ягве, Богъ нашъ, Ягве единъ есть (Втор. 6. 4). Образъ ипостасной Премудрости, поэтому, является загадкой для современныхъ эзегетовъ. Библейская наука не дала относительно его удовлетворительнаго рѣшенія ⁽¹⁶⁾. Премудрость старались связать то съ эллинскимъ Логосомъ, то съ различными египетскими и вавилонскими божествами, имѣвшими премудрость въ качествѣ своего основного атрибута. Ей, также, хотѣли найти параллели среди персонификацій отдѣльныхъ качествъ, свойствъ и, вообще, отвлеченныхъ понятій, встрѣчающихся въ древней восточной мысли ⁽¹⁷⁾. Но помимо того, что ни одно изъ этихъ рѣшеній не получило всеобщаго признанія, всѣ эти сопоставленія и исканія параллелей не пользуются ни мало. Съ чѣмъ бы ни была сопоставляема Премудрость, важень лишь тотъ ори-

гинальный смысл, который внесъ въ этотъ образъ боговдохновенный авторъ первой по времени своего составленія хохмической книги.

Прит. 8. 22 опредѣляетъ Премудрость, какъ начало путей Божіихъ. Начало, «решитъ», можетъ имѣть значеніе либо хронологическаго начала, либо критерія, внутренней предпосылки. Какъ ни напрашивается здѣсь этотъ второй смыслъ, первый болѣе отвѣчаетъ всему контексту 8. 22-31, показывающему, что Премудрость есть первое по времени изъ созданий Божіихъ. Это подтверждаетъ поэтическое описаніе возникновенія міра въ ст. 23-31, а, также, изъ указаній ст. 22-23 на моментъ сотворенія Премудрости⁽¹⁶⁾. Что происхожденіе послѣдней мыслится въ Прит. 8, скорѣе какъ твореніе показываетъ словоупотребленіе ст. 22, 23 и 25. Въ ст. 25 стоитъ глаголь «холал» обозначающій рожденіе. Но ст. 22 употребляетъ глаголь «кана» означающій въ первую очередь творить, образовывать, и лишь вторично пріобрѣтать⁽¹⁹⁾. Глагольную же форму «насахти» въ 23 ст. лучше перевести не «помазано», а «соткана» или «вылита», что также включаетъ идею творенія. Изъ сопоставленія всѣхъ этихъ стиховъ можно заключить, принимая во вниманіе всю сбивчивость и неточность терминологіи ветхозавѣтнаго писателя, что послѣдній разсматриваетъ Премудрость, какъ твореніе, первѣйшее изъ твореній Божіихъ, но настолько близкое къ Творцу, что образъ ея возникновенія можетъ быть уподобленъ рожденію. Но входило ли въ задачу нашего автора дать послѣдовательное богословіе о происхожденіи Премудрости?

Главное удареніе отрывка лежитъ, несомнѣнно, на ученіи о назначеніи и роли Премудрости. Этому посвящены ст. 30 и сл. Ст. 30 въ русекой Библии, слѣдуя чтенію перевода Семидесяти, характеризуетъ Премудрость, какъ художницу при Богѣ. Но въ еврейскомъ текстѣ стоитъ слово неопредѣленнаго значенія «амон», которое греческіе переводчики прочитали «амман», исполнитель труда, или, скорѣе всего, «уман», художникъ⁽²⁶⁾. Аквила же прочиталъ это слово, какъ «амун», *alumus*, дитя лона, и это есть, несомнѣнно, изначальное чтеніе. Это подтверждаетъ весь контекстъ, который нигдѣ не говоритъ объ томъ или иномъ участіи Премудрости въ міротвореніи, но изображаетъ ее какъ нѣкое малое дитя Божіе, учащееся отъ созерцанія творческихъ дѣлъ Божіихъ, радующееся ихъ красотѣ а, также, богатству природы человѣческой и той дѣятельности, которая ей предстоитъ въ сотворенномъ Богомъ мірѣ (ст. 30-31). Въ чемъ же выражается эта дѣятельность? Премудрость призвана исключительно наставлять людей, руководитъ ими, давать имъ, по слову ст. 33 «мусар» (въ русскомъ текстѣ): наставленіе), т. е. дисциплину, сноровку, «школу». Цѣль этой «мусар»: стяжаніе угодной Богу жизни и, вмѣстѣ съ нею, полученіе отъ Бога земнаго благополучія, счастья и долгой жизни (8. 35-36 и вся гл. 9), все это согласно концепціи о воздаяніи, присущей всей книгѣ Притчей.

Изъ этого слѣдуетъ, что, если мы переведемъ все вышеизложенное ученіе в. з. автора на нашу современную богословскую терминологию, то Бож. Премудрость книги Притчей есть ничто иное, какъ тотъ аспектъ Божественнаго Промысла, который можно опредѣлить, какъ учительное дѣйствіе Бога. Премудрость это Богъ умудряющій и наставляющій на правильный жизненный путь. Это дѣлаетъ понятнымъ, по-

чему Бож. Премудрость получила въ Прит. 1-9 ипостасныя черты. Она есть одна изъ сторонъ Божественнаго откровенія въ мірѣ. Вѣтхій же Заѣтъ не разъ прибѣгаетъ къ персонификаціи Откровенія. Въ этомъ отношеніи Премудрость можетъ быть соотнесена и сопоставлена съ часто встрѣчающимися въ библейскихъ книгахъ образами Ангела Ягве, духа Божія (Ис. 63. 7-14), слова Божія (Ис. 55. 10-16), Имени (Ис. 30. 27) и т. д. Все это символическія изображенія, часто въ ипостасныхъ чертахъ, или того или другого аспекта Божественнаго откровенія, объясняемая отсутствіемъ у древнихъ семитовъ отвлеченныхъ понятій, и замѣною ихъ конкретными описаніями или живыми образами⁽²¹⁾. Изъ этого явствуетъ, что все сказанное въ Прит. 8. 24-31 объ образѣ происхожденія Премудрости, должно быть принято не только какъ свидѣтельство объ онтологіи отношеній Премудрости и Бога, но, прежде всего, какъ поэтическое изображеніе компетентности Премудрости для предназначенной ей роли наставницы людей.

Итакъ, Божественная Премудрость книги Притчей не есть, по существу, никакая ипостась ни даже, нѣкое онтологическое начало въ Богѣ. По мысли автора она не есть и таинственная сотрудница Бога въ дѣлѣ сотворенія міра. Въ ея образѣ мы имѣемъ изображеніе традиціоннымъ ветхозаѣтнымъ способомъ сообщенія Богомъ особой харизмы человѣку въ отвѣтъ на стремленіе послѣдняго къ праведной жизни. Но Премудрость книги Притчей никоимъ образомъ не выводитъ человѣка изъ узкихъ рамокъ земной жизни: она не обеспечиваетъ ему безсмертіе и не подаетъ ему никакихъ теоретическихъ знаній о Богѣ или о мірѣ. Она сообщаетъ только морально-практическое ученіе и руководитъ человѣкомъ въ правильномъ прохожденіи имъ своего земного пути. Она бросаетъ какъ бы узкую полосу свѣта, далеко не все освѣщающую, но все же не позволяющую человѣку сбиться съ той единственной дороги, которая можетъ привести его къ земному счастью.

Но книга Притчей есть только первый памятникъ боговдохновенной хохмической мысли въ Израилѣ. Мысль эта имѣла свое дальнѣйшее развитіе. Можно ли считать, поэтому, окончательнымъ то представленіе о Божественной Премудрости и тотъ ея образъ, которые мы находимъ въ книгѣ Притчей? Получили ли они въ дальнѣйшемъ иное содержаніе и новыя черты?

III.

Книга Іова, вслѣдъ за Екклесіастомъ, знаменуетъ окончательный разрывъ боговдохновенной хохмы съ чисто человѣческой житейской мудростью. Именно Іов. вскрываетъ ту бездну, которая существуетъ между мудростью Божественной и даже той благочестивой, но лишенной полета мудростью, которая стала классической для израильскихъ хакамимъ. Книга показываетъ, какъ противъ вѣрующаго сознанія ополчается та самая премудрость, въ которой оно искало поддержки для своей вѣры. Ставя все тотъ же вопросъ о воздаяніи, авторъ Іова показываетъ, что соотношеніе между грѣхомъ и понесеніемъ несчастій, съ одной стороны праведностью и благополучіемъ въ жизни, съ другой стороны, не представляется столь простымъ, какъ это обычно бы-

ло принято считать (гл. 6). Конечно, и для него Богъ является всегда праведнымъ, милосерднымъ и справедливымъ, но проявленіе этой истины въ жизни человѣчества гораздо болѣе таинственно, чѣмъ объ этомъ училъ, напр., прор. Іезекіиль, провозгласившій, что каждый понесетъ наказаніе за свои собственные грѣхи (Іез. 18. 2-5). Іовъ сознаетъ, что объясненіе этой тайны лежитъ во власти одного только Бога и, потому, его сознанию одновременно присущи какъ предѣльное богоборчество, такъ и предѣльное упованіе (Іов. 19. 25-27). Практическій выводъ этой книги заключается, именно, въ признаніи этой двойкой тайны о Богѣ и о мірѣ. При этомъ, тайна эта является раздрающей для человѣка пока послѣдній обращаетъ свой взоръ только на міръ и на происходящее въ немъ, но она же успокаиваетъ человѣка и подаетъ ему упованіе, какъ только Богъ снисходитъ къ нему и лично являетъ ему Самого Себя.

Въ свѣтѣ этихъ мыслей и должно быть разобрано богословіе такъ называемаго гимна о Премудрости, содержащагося въ Іов. 28. Не будемъ останавливаться на вопросѣ о принадлежности этого гимна автору книги Іова, какъ и на вопросѣ о перестановкѣ текста третьяго цикла рѣчей Іова и его друзей (гл. 22-31), въ которомъ, въ теперешнемъ состояніи текста, находится этотъ гимнъ⁽²²⁾. Укажемъ, что современная библейская наука считаетъ этотъ гимнъ вставкою въ первоначальный текстъ книги, но, при этомъ признаетъ, что поэма эта была вставлена въ книгу, благодаря своему сходству въ языкѣ и въ богословіи со всѣмъ остальнымъ контекстомъ. Гимнъ, на подобіе Прит. 8-9 восхваляющій Премудрость Божію, проводитъ ученіе объ ея трансцендентности. Она надмірна, какъ и Богъ, обладающій ею. Авторъ гимна долго останавливается на приводящихъ его въ изумленіе нѣкоторыхъ человѣческихъ достиженияхъ, особенно на добываніи несмѣтныхъ сокровищъ въ рудникахъ, т. е. изъ нѣдръ земли (28. 1-11). Но онъ подчеркиваетъ, что, несмотря на такія достижения, человѣкъ вынужденъ признать свою полную немощь въ дѣлѣ обрѣтенія Премудрости: «но гдѣ Премудрость обрѣтается? И гдѣ мѣсто разума?» (ст. 12). Ее нельзя найти ни на днѣ морскомъ, ни на днѣ бездны, т. е. въ шеолѣ. Она, конечно, предполагаетъ тотъ богатѣйшій опытъ, который былъ накопленъ поколѣніями уже сошедшими въ преисподнюю, но она сама не есть этотъ опытъ (ст. 13-22). Ее знаетъ одинъ только Творецъ и Онъ же приходитъ на помощь человѣку въ его немощи найти Премудрость. Однако, Онъ не раскрываетъ человѣку никакихъ тайнъ. Онъ даетъ ему только правило поведенія, долженствующее замѣнить для него недоступное для него знаніе: «вотъ страхъ Господень есть истинная Премудрость, и удаленіе отъ зла разумъ» (ст. 28). При этомъ въ гимнѣ не говорится, что это жизненное правило должно обеспечить человѣку счастье. И это молчаніе тѣмъ болѣе многозначительно, что оно является напоминаніемъ для человѣка объ его обязательствахъ передъ Богомъ, несопровождаемымъ никакимъ обѣщаніемъ какой бы то ни было награды исполняющему ихъ. Все это совершенно отвѣчаетъ общему религіозному тону всей книги. Поэтому, поэма о Премудрости приводитъ къ тому же практическому выводу: смиренно преклоняться передъ непостижимой волей Всемогущаго и надмірнаго Бога. Чѣмъ же, въ такомъ

случаѣ, является и для автора гимна и для всей концепціи книги Іова сама Божественная Премудрость? Она есть, прежде всего, свойство Божіе⁽²³⁾. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, она есть и непостижимый планъ Божій о мірѣ и о каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, а также и тотъ недоступный человѣческому уму законъ, которому Богъ подчинилъ весь сотворенный Имъ міръ.

Но въ довольно близкой связи съ гимномъ Іов. 28 находится гимнъ о Премудрости находящейся въ неканонической книгѣ Варуха, въ 3. 9-4. 9⁽²⁴⁾. Этотъ гимнъ еще замѣчательнѣе тѣмъ, что во всей хохмической письменности нѣтъ мѣста болѣе близкаго къ пророческой проповѣди по своему содержанію, стилю и общему духу. Авторство этого гимна не обязательно принадлежитъ секретарю и другу Іереміи: современные изслѣдователи относятъ этотъ отрывокъ къ V вѣку, а то и ниже⁽²⁵⁾. Составитель гимна, въ отличіе отъ классическихъ хакамимъ, интересуется не судьбами отдѣльныхъ человѣческихъ личностей, а, подобно пророкамъ, судьбами народовъ. Онъ не дѣйствуетъ какъ книжникъ изучающій древнія книги, чтобы изъ прошлаго извлечь уроки для своихъ современниковъ, но, какъ до-плѣнные пророки, онъ всматривается въ развивающійся предъ нимъ ходъ событій, дабы распознать открывающуюся черезъ нихъ Божественную волю объ Израилѣ и о другихъ народахъ. Онъ обращается къ находящимся въ плѣну іудеямъ и остарается выдрить имъ истину о томъ, что, удаляясь отъ Премудрости, народы обрекаютъ себя на уничтоженіе. Этой участи не избѣжить Израиль, если только онъ не обратится; но ея не избѣгнуть народы не получившіе Откровенія, такъ какъ Премудрость непостижима для человѣческаго ума (Вар. 3. 9-23). Продолжая свою мысль объ необходимости и, въ то же время объ недосыгаемости Премудрости, авторъ гимна, персонифицируя, подобно древнимъ пророкамъ⁽²⁶⁾, народы подъ образами ихъ царей, показываетъ какъ погибли и сошли въ преисподнюю царства, которыя нѣкогда могли гордиться могуществомъ, богатствомъ и славой. Не избѣжали гибели и древніе исполины (ст. 26 и сл.)⁽²⁷⁾: погибли они несмотря на все ихъ сверхчеловѣческое знаніе, такъ какъ и оно не могло быть отождествимо съ подлинной Премудростью, находящейся внѣ всякой досягаемости. Во всемъ этомъ авторъ Вар. 3. 9-4. 4 пребываетъ въ линіи Іов. 28. Затѣмъ, также какъ и Іов., онъ указываетъ, что Богъ снизошелъ къ человѣческой немощи и, хотя Онъ не открылъ человѣку всѣхъ таинъ Своей Премудрости, Онъ тѣмъ не менѣе открылъ ему то практическое поведеніе, которымъ человѣкъ можетъ угодить Ему. Но, въ то время какъ Іов. 28. 28 ограничивается въ этомъ отношеніи общимъ принципомъ страха Божія и удаленіемъ отъ зла, Вар. 4. 1-4 выставляетъ въ качествѣ такого практическаго жизненнаго правила вѣрность закону Моисея, священному достоянію богоизбраннаго Израиля.

Здѣсь въ книгѣ Варуха хохмическая мысль окончательно порываетъ съ той «космополитной» премудростью, не подчеркивающей никакихъ привилегій Израиля какъ народа Божія, которая нашла свое отраженіе въ книгѣ Притчей. Вар. 9. 29 даже содержитъ ссылку на характерное мѣсто Втор. 30. 11-13 о невозможности для человѣка взойти на небо для познанія воли Божіей и о компенсирующей для не-

го эту невозможность близости къ нему Закона. Продолжая эту мысль, Вар. 6-6 отождествляет Премудрость и Законъ. Появленіе послѣдняго у Израиля означаетъ, такимъ образомъ, появленіе на землѣ Премудрости въ ея религіозно-практическомъ аспектѣ. Это, именно, и означаютъ слова ст. 38-го сей главы: «на земли явися и съ чловѣки поживе». Извѣстно, какое истолкованіе слова эти получили у христіанскихъ гимнографовъ и составителей праздничныхъ службъ⁽²⁸⁾. Но авторъ разбираемаго нами гимна о Премудрости подразумѣваетъ въ нихъ только милости, дарованныя Богомъ Израилю въ его священномъ прошломъ. Продолжая свою мысль, авторъ призываетъ отпавшихъ отъ источника Премудрости, т. е. весь избранный народъ, возвратиться къ путямъ указаннымъ въ книгѣ повелѣній Божіихъ, или, что то же, въ Законѣ, и, черезъ это, вновь обрѣсти жизнь (4. 1-3). Гимнъ кончается словами, являющимися выводомъ изъ всего предлагаемаго ученія о Торѣ, какъ религіозно-практической хохмѣ: «счастливы мы, Израиль, что знаемъ, что благоугодно Богу» (ст. 4).

О томъ, что такое сама Божественная Премудрость, гимнъ Вар. 39-44 не содержитъ никакихъ указаній. Тѣмъ не менѣе, онъ представляетъ исключительную важность для дальнѣйшаго развитія хохмической мысли. Мы уже отмѣтили, что онъ знаменуетъ сближеніе хохмической и пророческой проповѣди. Онъ свидѣтельствуетъ о расширеніи горизонта, израильскихъ хакаимъ, такъ какъ онъ начинаетъ затрагивать исторіософскія темы. Онъ показываетъ, какъ это мы уже имѣли случай отмѣтить, что хакаимъ, доселѣ размышлявшіе надъ судьбами однихъ только чловѣческихъ индивидовъ, начинаютъ ставить вопросы объ судьбахъ народовъ. Въ этомъ отношеніи, это большой шагъ впередъ, даже въ сравненіи съ болѣе чѣмъ пророчески дерзновенной книгой Іова. Однако, это еще не есть вступленіе хохмической мысли на путь подлиннаго универсализма. Параллельно съ расширеніемъ кругозора хакаимъ, Вар. 39-44 знаменуетъ закрѣпленіе позицій израильскаго партикуляризма, благодаря отождествленію Хохмы и Торы. Хохма же, какъ и Моисеевъ законъ, становится, т. о., привилегіей одного только богоизбраннаго Израиля.

IV.

Слѣдующимъ этапомъ развитія хохмической мысли является книга Іисуса сына Сирахова. Она была написана около 180 г. до Р. Х.⁽²⁸⁾. Ея греческій переводъ былъ составленъ на 38-м году Евергета, можетъ быть Птолемя VII — Евергета II (170-116 до Р. Х.). Книга эта, въ отличіе отъ Еккл., Іов. и даже Вар. 3-4, не ставитъ никакихъ жгучихъ вопросовъ. Авторъ ея, іерусалимскій буржуа (по мѣткой характеристикѣ, данной бенедиктинцемъ Дюсбергомъ)⁽³⁰⁾, задался цѣлью подвести итоги всего накопившагося до него богословскаго наслѣдства хакаимъ. Но такъ какъ подведеніе итоговъ есть и неизбѣжное ихъ истолкованіе и такъ какъ сынъ Сираховъ не только изучилъ труды своихъ предшественниковъ, но и вообще былъ книжникомъ и потому хорошо зналъ Свящ. Писаніе, то книга Іисуса сына Сирахова есть, въ сущности уясненіе опыта хакаимъ въ свѣтѣ всего священнаго

наслѣдія Израіля. Это объясняетъ почему эта книга занимаетъ столь важное мѣсто среди твореній израильскихъ хакаимъ.

Сирах. удѣляетъ вниманіе ставшей уже классической темѣ о воздаяніи. Какъ и Прит., книга эта ничего не знаетъ о тайнѣ безсмертія. Но автору ея хорошо извѣстны тѣ противорѣчія, надъ которыми задумывались Іовъ и Екклесіастъ. Онъ считаетъ, что они отчасти находятъ свое объясненіе въ солидарномъ характерѣ отвѣтственности за грѣхъ (3. 11, 41. 7, 23. 24-25). Кромѣ того, исходя изъ своей вѣры въ справедливость и въ милосердіе Божіе, сынъ Сираховъ утверждаетъ, что невозможно судить о счастья человѣка до его смерти (11. 26). Потому, не слѣдуетъ спѣшить высказывать сужденій о дѣлахъ Божіихъ, ибо то, что на первый взглядъ представляется какъ дѣло злого случая, можетъ впоследствии оказаться дѣломъ благого Промысла (18. 9). Но и при этихъ разъясненіяхъ Сирах. признаетъ, что тайна остается тайной и, подобно Іов., призываетъ вѣрующаго читателя смиренно предъ нею поклониться (33. 24-25).

Но богословскій интересъ Сирах. не ограничивается вопросомъ о воздаяніи. Онъ задумывается и надъ исторіей вообще. Онъ не разъ ссылается на факты прошлаго и даже на современные событія, и это для того чтобы понять нѣкоторые законы Божественнаго управления какъ отдѣльными человѣческими личностями такъ и цѣлыми народами⁽³¹⁾. Этимъ онъ еще болѣе рѣшительно, чѣмъ его предшественники, вводитъ исторію въ орбиту вниманія хохмической мысли: онъ прямо отправляется отъ соображеній историческаго характера въ построеніи своей философіи о жизни и о мірѣ. Но еще замѣчательно то, что онъ первый среди хакаимъ, поставившій вопросъ о метафизической природѣ зла. Здѣсь онъ, отправляясь отъ Быт. 1-3, показываетъ, что зло не отъ Бога, что оно появилось тогда, когда человѣкъ отвернулся отъ Бога и, потому, категорически связываетъ фактъ существованія смерти съ грѣхомъ (25. 27, 40. 8-10, 41. 3-4 и т. д.)⁽³²⁾.

Но, что же мы находимъ у нашего автора относительно самой Премудрости? Какъ и его предшественники, онъ настаиваетъ на ея недосягаемости и на невозможности обрѣсти ее одними человѣческими средствами (гл. 1). Но тутъ же онъ замѣчаетъ, что самъ Богъ излилъ ее на всѣ дѣла свои и на всякую плоть по дару Своему, и особенно надѣлилъ ею любящихъ Его (1. 9-10). Здѣсь, пребывая въ линіи Прит., авторъ представляетъ Премудрость, какъ нѣкій харизматическій даръ, промыслительно сообщаемый Богомъ людямъ. Далѣе, отожествляя, вмѣстѣ съ Прит. 1 и съ Іов. 28, религиозно-практической аспектъ Премудрости со страхомъ Ягве, а вмѣстѣ съ Вар. 3. 4 съ Торой, сынъ Сираховъ утверждаетъ, что она находитъ свое конкретное выраженіе въ исполненіи традиціонныхъ Моисеевыхъ заповѣдей (24. 25 и тл.). Онъ слѣдуетъ Втор. 4. 6-8, гдѣ Израилю обѣщается особая слава передъ другими народами по причинѣ его мудрости, обусловленной исполненіемъ закона. Такимъ образомъ, все древнее священное наслѣдіе Израіля открыто входитъ у сына Сирахова въ поле обзрѣнія хохмической мысли. Онъ съ любовью говоритъ о храмовыхъ жертвахъ (44, 20. 38. 11), о подати на храмъ и объ очищеніяхъ (34. 25), восхищается храмовымъ богослуженіемъ (50. 5-22) и вдохновляется постановле-

ніями закона въ своихъ совѣтахъ о соціальныхъ взаимоотношеніяхъ (19. 17). Всѣхъ этимъ Сир. еще больше чѣмъ Вар. 3-4, свидѣтельствуетъ, что Хохма составляетъ особую привилегію Израиля, какъ избраннаго народа.

Сирах, много говорить о плодахъ, которые подаетъ Премудрость тѣмъ, которые ходятъ ея путями. Она подаетъ счастье (1, 11-13), здоровье (1. 18), долгую жизнь (1. 12, 20), мирную смерть (1. 13), силу (4. 11), благословеніе Божіе (4. 13) и т. д. Особенно интересно отмѣтить, что среди плодовъ Премудрости сынъ Сираховъ называетъ знаніе. Такъ, ссылаясь въ 7. 9-11 на Втор. 5. 21, и прославляя дарованіе Премудрости черезъ дарованіе Синайскаго законодательства, онъ постоянно употребляетъ вмѣсто слова мудрость слово знаніе. Конечно, это слово имѣетъ въ библейской письменности, прежде всего, религіозный оттѣнокъ, но послѣдній, особенно въ позднюю эпоху, не исключаетъ и другихъ оттѣнковъ. Поэтому то обстоятельство, что среди плодовъ Премудрости Сирах. упоминаетъ знаніе, можетъ быть разсматриваемо, какъ важный шагъ впередъ продѣланной хохмической мыслью. Оно можетъ показывать, что передъ хакаимъ намѣтилась задача «оцерковленія» той чисто мірской культуры, носителями которой были въ Израилѣ, какъ и у другихъ народовъ Востока, первые мудрецы.

Но какой образъ самой Божественной Премудрости содержитъ книга Іисуса сына Сирахова? Ей посвящены главы 1-ая и, особенно, 24-ая, составляющая такъ наз. Похвалу Премудрости, *Ἀἰνεσις Σοφίας*. Сир. болѣе опредѣленно чѣмъ Прит. 8, представляетъ Премудрость, какъ твореніе Божіе. Она, правда, вышла изъ устъ Божіихъ (24. 3), но она была сотворена *ἐκτίσθη* прежде всякой вещи (1. 4), причемъ этотъ же глаголь, обозначающій именно твореніе, повторяется и въ 1. 9, въ 24. 8, въ 24. 10 и т. д. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Премудрость у Ягве *παρὰ τοῦ κυρίου* и съ Нимъ пребываетъ во вѣкъ *εἰς αἰῶνα* (1. 1). Но, какъ это было отмѣчено по поводу Прит. 8, врядъ ли и словоупотребленіе Сирах. относительно происхожденія Премудрости и ея соотношеній съ Богомъ имѣетъ въ виду одну чистую онтологию. Принимая особенно во вниманіе поэтической характеръ всей 24-ой главы, можно считать, что все сказанное о происхожденіи Премудрости является, въ большой мѣрѣ, образной поэтической рѣчью, имѣющей своей цѣлью придать еще большую живость ставшему уже традиціоннымъ образу Божественной Премудрости. Болѣе интересно то, что Сирах. говоритъ объ ея свойствахъ и объ ея откровеніи въ мірѣ. Онъ отмѣчаетъ ея несоизмѣримость всему сотворенному (1. 2, 3), ея непознаваемость (1. 6). Относительно ея назначенія и ея дѣйствій въ мірѣ, Сирах. говоритъ, что созданная до всякой твари Премудрость созерцала всѣ чудеса мірозданія. Можетъ быть, Сирах., мыслить и о нѣкоемъ ея участіи въ твореніи міра, но это трудно утверждать по причинѣ отсутствія прямыхъ указаній. Будучи выше міра, она на столпѣ облачномъ обошла всѣ народы (24. 4-6). Она всюду имѣла владѣніе, но не нашла себѣ мѣста успокоенія. Будучи изліянной на всякое дѣло Божіе и на всякую плоть (9, 10), но особенно на смиренныхъ (3. 19) и на любящихъ Бога отъ утробы матери ихъ (1. 10, 14), она получаетъ въ качествѣ своего особаго мѣ-

стопребыванія Израиль. Самъ Богъ избралъ ей жилище и повелѣлъ ей водвориться въ Израиль и какъ бы установить въ немъ свою палатку (24. 6-9) ⁽³³⁾. Премудрость нашла себѣ мѣсто покоя въ Иерусалимѣ, въ Сіонской скинии (ст. 11-13). Тамъ она расцвѣла подобно посаженному въ благоприятныхъ условіяхъ растенію, причемъ, описывая въ своей рѣчи свой расцвѣтъ. Премудрость постоянно уподобляетъ себя всевозможнымъ благовопіямъ, употребляющимися при храмовомъ богослуженіи (ст. 14-20). Такимъ образомъ, у сына Сирахова Божественная Премудрость не только подаетъ свои различные дары преимущественно богоизбранному, обладающему Синайскимъ закономъ Израилю, но она, по повеленію Божию, связываетъ съ нимъ и самое свое существованіе, какъ бы лично въ немъ поселяясь. Конечно, во всемъ этомъ мы имѣемъ дѣло съ поэтической рѣчью и съ поэтическими образами. Но какова та реальность, которая за ними подразумевается?

Подобно книгѣ Притчъ Сирах. ипостасируетъ Премудрость. Какъ это уже было отмѣчено, въ сравненіи съ Прит. Премудрость у Сирах. принимаетъ даже болѣе опредѣленныя ипостасныя черты: порсю рѣчь прямо, какъ будто, идетъ о нѣкоей вполне конкретной личности (14. 20-15. 10, 24. 1-37). Тѣмъ не менѣе и это обстоятельство не позволяетъ еще намъ видѣть въ этомъ образѣ нѣкое, отличное отъ Ягве, Божественное лицо. Какъ и въ отношеніи Прит., образъ этотъ находитъ свое естественное объясненіе въ традиціонномъ обычаѣ персонифицировать теофаніи, тѣмъ болѣе распространенномъ въ поздній послѣплѣнный періодъ, что онъ предоставлялъ удобный способъ иносказательно изображать тотъ или иной аспектъ дѣйствія въ мірѣ трансцендентнаго Бога. Однако Божественная Премудрость книги Сираха не есть уже одно только промыслительное дѣйствіе Божіе, умудряющее свыше и наставляющее человѣка: это есть персонификація всего дѣйствія Божія въ исторіи, преимущественно въ отношеніи богоизбраннаго Израила.

V.

Послѣднее свое выраженіе въ Ветхозавѣтной Библии хохмическая мысль нашла въ книгѣ Премудрости Соломона. Большинство современныхъ толкователей относитъ составленіе этой книги къ I-му вѣку до нашей эры ⁽³⁴⁾. Книга эта, хотя и неканоническая, является предметомъ особой любви у христіанъ, о чемъ свидѣлствуетъ ея частое употребленіе во время богослуженія. Она содержитъ уже прямое ученіе о безсмертіи. Правда, она еще ничего не говоритъ о воскресеніи въ тѣлѣ и безсмертіе, которое она обѣщаетъ, есть лишь условное безсмертіе, составляющее достояніе однихъ только умершихъ праведниковъ: оно будетъ наградою за ихъ праведность (4. 2, 3. 8, 5. 6, 4. 10-17, и т. д.). Но все же это уже продѣланный хохмической мыслью огромный шагъ впередъ. Преждевременная смерть праведника уже не есть то необъяснимое несчастье, каковымъ она прежде представлялась, но способъ къ которому прибѣгаетъ Божественный Промыселъ для того, чтобы избавить праведника отъ искушеній со стороны зла (3. 2, 4. 7-17, 5. 4). Умершій же праведникъ будетъ жить у Бога (6. 19), въ любви Его, не покидая храма Его (3. 4, 9). Но хотя мы еще далеки здѣсь отъ но-

возвѣтнаго ученія о всеобщемъ воскресеніи во плоти, ограниченное безсмертіе, допускаемое книгою Премудрости Соломона, все же позволяетъ найти разрѣшеніе проблемѣ о воздаяніи, надъ которой столь долго болѣзновало сознание хакамитъ. Всѣ трудности, на которыя непрерывно указываетъ опытъ, оказываются мгновенно разрѣшенными благодаря свидѣтельству о томъ, что наша земная жизнь есть только предварительное испытаніе и, что лишь будущая жизнь увидитъ откровеніе всей полноты Божественной правды и Божественнаго милосердія.

Книга Прем. Сол. также углубляетъ подходъ къ темѣ о Промыслѣ и о дѣйствіи Бога въ исторіи. Какъ и сынъ Сираховъ (Сир. гл. 44 и сл.), она рисуетъ грандіозную картину того, что было совершено Премудростью въ исторіи Израила, но, хотя она не обзрѣваетъ всю его исторію въ цѣломъ, а ограничивается патріархальнымъ періодомъ и эпохой Исхода (Прем. Сол. 10-19), она не довольствуется, подобно Сирах., высказываніемъ своего изумленія и восхищенія передъ добродѣтелями и прочими качествами израильскихъ героевъ, но старается постигнуть черезъ разсматриваемыя событія пути Божественнаго Промысла и, тѣмъ самымъ, воочію показать всю Божественную правду, милосердіе и мудрость. Но, наряду съ прославленіемъ израильскаго священнаго прошлаго, книгѣ присущъ и удивляющій насъ универсализмъ. Это проявляется, во-первыхъ, въ благожелательномъ отношеніи къ язычникамъ, которые, также, не лишаются даровъ Премудрости (6. 1-21). Во-вторыхъ же, этотъ универсализмъ находитъ свое выраженіе въ томъ энциклопедическомъ характерѣ, который получаетъ, подъ вліяніемъ эллинизма, въ Прем. Сол. Премудрость въ ея практическомъ аспектѣ. Какъ и прочіе хакамитъ, авторъ Прем. Сол. убѣжденъ, что Премудрость должна пролить весь необходимый свѣтъ на тѣ пути, на которыхъ человѣкъ можетъ угодить Богу. Онъ не пренебрегаетъ гѣми традиціонными источниками и, въ первую очередь, Свящ. Писаніемъ, къ которымъ прибѣгали его предшественники. Въ этомъ отношеніи онъ остается вѣренъ Сир. 39. 1-3. Но, рядомъ съ этимъ, ему присуща универсальная любознательность. Іовъ испытывалъ священный трепетъ передъ тайной мірозданія, сынъ Сираховъ, говорившій о знаніи, все же считалъ дерзновеннымъ пріобрѣтать обширныя знанія (Сир. 3. 20-23). Авторъ же Прем. Сол. принимаетъ всѣ научныя дисциплины эллиновъ: космологію, физику, астрономію, зоологію, ботанику, медицину и т. д. Все это является для него плодами Премудрости (7. 17-21). Онъ умѣетъ, при этомъ, отличать Откровеніе отъ того, что познается чисто человѣческими средствами (9. 16-17). Онъ показываетъ, что наука вполне могла быть достояніемъ людей, не знавшихъ истиннаго Бога (13. 9). И онъ дѣлаетъ выводъ: если наука есть плодъ Премудрости, то она не есть результатъ сообщенія человѣческому уму уже готоваго знанія, какъ бы своего рода диктовки; Премудрость лишь поощряетъ дѣятельность ума, руководитъ познавательнымъ процессомъ (9. 16-17) и приводитъ умъ къ незапятнанному ложью знанію, позволяющему не отождествлять Творца съ твореніемъ и не ведущаго чело-вѣка къ возстанію противъ Бога (13. 1-9).

Какъ же Прем. Сол. учить о самой Премудрости? Она есть, прежде всего, источникъ всѣхъ благъ, а именно: знанія (8. 8), умѣнія и

успѣха во всѣхъ предпріятіяхъ (8. 6), всеразличныхъ добродѣтелей (8. 7), богатства (7. 11), доброй славы (8. 10) и т. д. Она же подаетъ безсмертіе людямъ (6. 17-20), которые оказались смертными, благодаря тому, что на языкѣ христіанскаго богословія называется первороднымъ грѣхомъ (7. 1, 9. 14, 15. 17). Она, затѣмъ, есть даръ, который подается Богомъ въ отвѣтъ на молитву и который не зависитъ отъ природныхъ способностей человѣка (8. 19-21). Она, наконецъ, находитъ свое проявленіе во всѣхъ отношеніяхъ Бога къ міру. Книга Прем. Сол. есть первая изъ хохмическихъ книгъ, опредѣленно утверждающая, что Премудрость принимала участіе въ дѣлѣ сотворенія міра (9. 2). Но Богъ не только сотворилъ міръ: Онъ непрестанно заботится о Своемъ твореніи (17. 2 ср. 6. 7, 14. 3). Именно Премудрость является орудіемъ Божественнаго Промысла: она спасаетъ людей (9. 18), она направляла древнихъ патріарховъ и Моисея (10. 1-21). Изливаясь въ святыхъ души, она, какъ это было съ пророками, дѣлаетъ изъ нихъ друзей Божіихъ (7. 14, 7. 27).

Рядомъ съ этимъ ученіемъ объ универсальной роли Премудрости, Прем. Сол. содержитъ ея описаніе. Это знаменитое мѣсто 7. 22-8. 1. Премудрость въ немъ опредѣляется, какъ духъ разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкій, удобоподвижный, свѣтлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодарительный, человѣколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, безпечальный, всевидящій и проникающій всѣ умные, и чистые, тончайшіе духи (7. 22-23). Премудрость здѣсь, такимъ образомъ, еще болѣе оконкретизирована въ своихъ чертахъ и свойствахъ, чѣмъ во всѣхъ предшествующихъ писаніяхъ хакаимъ. Перечисливъ ея свойства, и прежде чѣмъ назвать Премудрость художницей всего (8. 6 ср. 7. 21), авторъ переходитъ къ описанію ея взаимоотношеній съ Богомъ. Она есть дыханіе силы Божіей и чистое изліяніе славы Вседержителя, отблескъ вѣчнаго свѣта и чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благодати Его (7. 25-26). Кромѣ того, она таинница ума Божія и избирательница дѣлъ Его (8. 4). Она раздѣляетъ престоль Божій (9. 4), она имѣетъ сожитіе съ Богомъ (8. 3), она была присуща Ему когда Онъ творилъ міръ (10. 9). Во всемъ этомъ мы встрѣчаемъ черты, которыя мы уже отмѣчали въ Прит. 8. 22-31 и въ Сир. 24. 2-6, однако, образъ Премудрости пріобрѣлъ еще болѣе четкости, чѣмъ у сына Сирахова; ея достоинство, къ тому же, прямо представлено уже почти какъ равнобожественное, тогда какъ роль ея принимаетъ опредѣленно всеобъемлющій характеръ. Но даетъ ли намъ все это право утверждать, что авторъ Прем. Сол. учитъ о Премудрости, если не какъ нѣкоемъ Лицѣ, равнобожественномъ Ягве, то по крайней мѣрѣ о нѣкоемъ существѣ или умной сущности, безконечно превознесенной надъ твореніемъ?

На этотъ вопросъ приходится отвѣтить отрицательно даже для такой почти новозавѣтной по своему духу книги, какъ Премудрость Соломона. Несмотря даже на то, что она близка къ Новому Завѣту и по времени своего написанія, она все же есть продуктъ той іудаистической среды, которая, подъ предлогомъ строгаго монотеизма, отказалась принять истину о соборномъ началѣ въ Богѣ, когда истина эта стала явной, благодаря прішествію въ міръ Сына Божія. Для того, что-

бы утверждать, что ветхозавѣтному автору была вѣдома эта тайна, надо имѣть объ этомъ въ его книгѣ прямыя указанія. Такихъ же указаний мы не имѣемъ. Поэтому, и здѣсь Премудрость продолжаетъ быть все той же персонификаціей Откровенія. Что это именно такъ, видно изъ того, что книга Премудрости Соломона постоянно употребляетъ въ качествѣ синонимовъ Премудрости тѣ образы, при помощи которыхъ Ветхій Завѣтъ традиціонно персонифицировалъ различныя проявленія Божественнаго дѣйствія въ мірѣ: такъ, она отождествляетъ Премудрость и Духъ (1. 5-7, 5. 23, 7. 7, 9. 17, 11. 20, 12. 1 и т. д.), Премудрость и Слово (9. 1, 16. 2, 18. 15) ⁽³⁵⁾, Премудрость и Промысль (14. 3, 17. 2) и т. д. Всѣ эти отождествленія осложняютъ образъ Божественной Премудрости но, въ тоже время показываютъ, что какъ и въ Прит. и въ Сирах., мы все еще пребываемъ въ области все тѣхъ же традиціонныхъ персонификацій всеразличныхъ проявленій въ мірѣ Божественныхъ свойствъ. Надо только прибавить, что въ книгѣ Премудрости Соломона образъ Премудрости Божіей относится не только къ сообщенію свыше дара религіозно-практической мудрости, и не только ко всему Божественному вхожденію въ священную исторію богоизбраннаго Израиля, но ко всему Божественному плану о мірѣ и къ Божественному дѣйствію осуществляющему этотъ планъ черезъ всю исторію.

Остается теперь показать, какъ и почему именно образъ Премудрости получилъ въ Ветхомъ Завѣтѣ столь исключительную судьбу. Почему изъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ просопопей именно Премудрость была столь послѣдовательно доведена до конца и стала обозначать, вообще, все Божественное Откровеніе въ мірѣ? Какъ показало наше изслѣдованіе ученія о Божественной Премудрости библейскихъ хохмическихъ книгъ, ученіе это, какъ и самый образъ Премудрости, стоитъ въ тѣсной связи съ темой о Промыслѣ Божіемъ. Связь эта коренится въ тѣхъ обстоятельствахъ, при которыхъ хохмическая мысль окончательно утратила свой прежній, чисто секулярный характеръ и превратилась въ чисто богословскую спекуляцію. Мы уже отмѣтили, что послѣ разгрома южнаго царства въ 586-омъ году и послѣ краха всей израильской государственности, мудрецы, размышлявшіе прежде надъ законами государственнаго управленія, стали задумываться надъ таинственными законами о Божественномъ управленіи міромъ. Это, несомнѣнно, привело къ появленію и самой темы о Божественной Премудрости и ея ипостаснаго образа. Мы видимъ, далѣе, что по мѣрѣ того, какъ расширяется тотъ уголь зрѣнія, подъ которымъ хохмическіе писатели рассматриваютъ тему о Промыслѣ, расширяется и самое содержаніе понятія и образа Божественной Премудрости. Авторъ книги Притчей, интересовавшійся темой о Промыслѣ лишь въ связи съ вопросомъ о воздаяніи и ожидавшій награжденіе праведниковъ въ этой, земной жизни, понималъ Премудрость, какъ то дѣйствіе Божіе, которое вразумляетъ и умудряетъ человѣка, дабы привести его на путь, ведущій къ земному благополучію и къ долготѣію. Авторъ книги Іова

возстаетъ противъ классическаго, слишкомъ упрощеннаго пониманія воздаянiя и вскрываетъ всю таинственность человѣческихъ судебъ на землѣ; поэтому онъ удаляетъ въ трансцензъ Премудрость и она становится для него непостижимымъ, но благимъ Божественнымъ планомъ Божиимъ о созданномъ мiрѣ и такимъ же непостижимымъ и, одновременно, благимъ закономъ, которому Богу было угодно подчинить человѣческія судьбы. Псевдо-Варухъ и сынъ Сираховъ, сочетавшіе хохму съ пророчественнымъ порывомъ постигнуть откровеніе Божіе, подаваемое черезъ событія исторiи, сохраняютъ за Премудростью всю ея трансцендентность и, въ то же время имманентизируютъ ее, отождествляя ее съ дѣйствіемъ Бога въ исторiи. То же самое мы видимъ и въ книгѣ Премудрости Соломона, но авторъ ея не довольствуется одной темой о Промыслѣ но, опредѣленно, затрагиваетъ и тему о творенiи и, кромѣ того, первый начинаетъ учить о воздаянiи въ загробной жизни; поэтому Премудрость становится для него всѣмъ Божественнымъ планомъ о мiрѣ, а, также, тѣмъ Божественнымъ дѣйствіемъ въ исторiи и даже за предѣлами ея, ведущимъ къ осуществленію этого плана.

Но одновременно, по мѣрѣ того какъ Премудрость становится персонификаціей всего дѣйствiя трансцендентнаго Бога въ исторiи, авторы хохмическихъ книгъ все больше и больше останавливаются на тѣхъ привилегiяхъ, которыя были являемы Богомъ Израилю, какъ избранному народу, черезъ его священную исторiю. Послѣ того, какъ Іовъ отождествилъ Премудрость въ ея религіозно практическомъ аспектѣ, со страхомъ Божиимъ и съ преклоненіемъ передъ Божественной тайной о судьбахъ творенiя, псевдо-Варухъ и сынъ Сираховъ связали ее съ соблюденіемъ Израильскаго закона. Болѣе того, сынъ Сираховъ свидѣтельствуетъ о томъ, что сама Божественная Премудрость, по прямому повелѣнiю Божію, избрала себѣ обиталище въ Израилѣ, въ Іерусалимѣ (Сир. 24. 12-16). Это свидѣтельство Сирах. является, по нашему мнѣнiю, основнымъ ключемъ къ пониманiю всего ветхозавѣтнаго ученiя объ ипостасной Премудрости. Если Премудрость есть дѣйствіе Божіе въ исторiи, если она, по преимуществу имѣетъ свое обиталище среди Израиля, въ Сіонѣ, то она можетъ быть отождествлена съ тѣмъ, что есть главное выраженіе израильской теократiи: съ непосредственнымъ водительствоиъ Божиимъ, являемымъ Израилю въ теченіи его исторiи, и со связаннымъ съ этимъ водительствоиъ обитаніемъ Бога въ скинii или въ храмѣ среди своего народа ⁽⁸⁶⁾. Что сынъ Сираховъ дѣлалъ это сближеніе, видно изъ всего его словоупотребленiя относительно Премудрости въ главѣ 24-ой. Такъ, Премудрость имѣла тронъ на облачномъ столпѣ (ст. 7), она служила передъ Богомъ въ святой палаткѣ (ст. 14), она какъ благоуханіе ладана въ скинii (ст. 18) ⁽⁸⁷⁾. Это и дѣлаетъ совершенно понятнымъ почему изъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ персонификацій Откровенiя образъ Премудрости получилъ наиболѣе опредѣленные ипостасныя черты: ученіе о Божественной Премудрости сблизилось и отождествилось съ тѣмъ, что впослѣдствii у раввиновъ вылилось въ ученіе о Шехинѣ ⁽⁸⁸⁾, т. е. о трансцендентномъ, личномъ Богѣ, сошедшемъ въ облачномъ столпѣ, чтобы обитать среди Израиля. Ученіе и образъ Премудрости такимъ образомъ, являются, по существу, свидѣтельствомъ о личномъ характерѣ откоро-

венія Бога, преподаваемого через В. З. установленія и событія и, вообще, через всю исторію.

Это позволяет вернуться къ современнымъ высказываніямъ о Божественной Премудрости и провѣрить насколько они отвѣчаютъ подлинному ученію объ ней тѣхъ ветхозавѣтныхъ текстовъ, въ которыхъ они хотятъ найти свое обоснованіе. Можно ли считать, что подъ Премудростью ветхозавѣтные авторы подразумѣвали нѣкое онтологическое начало въ Богѣ? Весь анализъ текстовъ и фактъ сближенія ученія о Премудрости съ ученіемъ о Шехинѣ показываетъ, что все уданіе перваго лежитъ, вообще, на личномъ характерѣ откровенія и обитанія Бога въ избранномъ народѣ. Кромѣ того, тема о Премудрости только въ Прем. Сол. получаетъ опредѣленную связь съ темой о сотвореніи міра, но даже и въ этой книгѣ Премудрость относится, преимущественно, къ дѣйствию Божію въ уже сотворенномъ мірѣ и все ученіе о Премудрости, въ цѣломъ, окрашивается отнюдь не космологическими, а сотериологическими тонами. Вотъ почему, согласно новозавѣтнымъ писателямъ, вся та реальность, которая подразумѣвалась подъ ветхозавѣтнымъ образомъ Премудрости получила полноту своего откровенія въ личности и въ дѣлѣ воплотившагося Сына Божія, сошедшаго въ міръ ради нашего спасенія (I Кор. 1. 18-25). Вотъ тоже почему, говоря о воплощеніи Слова, евангелистъ Іоаннъ Богословъ употребляетъ тѣ же слова, которыя нѣкогда сынъ Сираховъ употребилъ въ отношеніи открывавшейся въ исторіи Израиля Премудрости: Слово стало плотію и поставило свою палатку или скинію ἐσκήνωσεν среди насъ (Іоан. 1. 14, ср. Сир. 24. 9, 11. 18).

Но если Премудрость не есть онтологическое начало въ Богѣ, можетъ ли ученіе объ ней быть соотнесено, хотя бы ретроспективно, изъ Новаго Завѣта, съ тайной о троичности Лицъ Божества? Есть ли в. з. Премудрость одно изъ ветхозавѣтныхъ предчувствій догмата о Пресвятой Троицѣ? Отмѣтимъ, на основаніи всего выше изложеннаго, что в. з. Божественная Премудрость ни коимъ образомъ не поддается полному отождествленію ни съ одной опредѣленной Божественной Ипостасью. Для отцовъ Премудрость есть Логось, потому что въ Немъ осуществилось все домостроительство нашего спасенія. Но ветхозавѣтное ученіе о Премудрости гораздо шире и туманнѣе новозавѣтнаго откровенія о Пресв. Троицѣ. Потому и не можетъ быть знака полнаго равенства между Бож. Логосомъ и Бож. Премудростью. Это ученіе перекрещивается и съ ученіемъ о промыслительной и даже о творческой дѣятельности и Третьей, а также и Первой Ипостаси. Такимъ образомъ, если отцы, слѣдуя I Кор. 1, отождествляютъ Премудрость преимущественно съ Ипостасью Сына, потому что откровеніе, подразумѣваемое подъ этимъ образомъ, прообразуетъ, въ первую очередь, «обитаніе» среди насъ воплотившагося Слова, мы должны, тѣмъ не менѣе, придти къ выводу, что ученіе о Премудрости прообразуетъ не одну только Вторую Ипостась, но и многое иное.

Ветхій Завѣтъ строго монотеистиченъ. Кромѣ того, во всѣхъ своихъ прозрѣніяхъ онъ продолжаетъ пребывать сѣбно и гаданіемъ и не становится самымъ образомъ вещей. Несмотря на все свое прообразовательное значеніе, ветхозавѣтное ученіе о Премудрости не содержитъ

никакого намека на соборное начало въ Богѣ. Но несмотря на это оно продолжаетъ быть подготовкой къ принятію новозавѣтнаго откровенія о Пресв. Троицѣ. Оно есть проникновеніе въ тайну любви Бога къ своему творенію. Оно свидѣтельствуешь о безконечно трансцендентномъ Богѣ и въ то же время безконечно близкомъ къ созданнымъ Имъ человѣку и міру. Сынъ Сираховъ показалъ Премудрость обитающую въ скинии среди богоизбраннаго Израиля; Преп. Сол. рисуешь ее изливающейся въ святыхъ души, дѣлающей ихъ друзьями Божиими и пророками (7. 27), а также проникающей все, благодаря своей тонкости, ибо Творецъ не почитаетъ нечистымъ ни одно изъ Своихъ твореній (11. 24). Это все говоритъ о томъ, что Богъ желаетъ отдать Себя своему творенію, чтобы явить въ немъ Свою праведность и благодатно приобщить его къ Своей Божественной жизни⁽³⁹⁾. Міръ узналъ о томъ, что Богъ тринечъ въ Лицахъ, когда увидѣлъ себя на вѣки соединеннымъ съ Нимъ черезъ воплощеніе и подвигъ. Сына и черезъ сошествіе Святаго Духа: ибо такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго... (Іоан. 3. 16). Откровеніе Пресвятой Троицы совершилось въ предѣльномъ выраженіи той Божественной любви къ творенію, о которой въ образахъ Премудрости-Хохмы-Софиі пытались богословствовать боговдохновенные Израильскіе мудрецы.

Священникъ Алексій Князевъ.

Ergmont (S. O.) Франція.

Октябрь-Ноябрь 1953 г.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Русскій читатель найдетъ попытку подведенія итоговъ этихъ споровъ у о. С. Булгакова въ его Купинѣ Неопалимой, Парижъ 1927, въ экскурсѣ: Ученіе о Премудрости Божіей у св. Афанасія Великаго, стр. 261-288.

2) См. свящ. П. Флоренскій. Столпъ и утвержденіе Истины.

3) См. статью «*Chaînes exégétiques des Pères grecs*». Suppl. Dict. Bible. T. I, col. 1084-1233.

4) Въ этомъ неубѣдительность эгзегезы о. С. Булгакова въ его экскурсѣ о в. з. ученіи о Премудрости Божіей въ его Купинѣ Неопалимой, op. cit., стр. 234-260.

5) См. нашу статью о Боговдохновенности Свящ. Писанія, Православная Мысль, вып. VIII, Парижъ 1951.

6) Rowley. The Old Testament and Modern Study, Oxford. 1952, стр. 210 и сл.

7) См. Dom Hilaire Duesberg. Les Scribes inspirés. Paris 1938-1939. Vol. I.

8) Ibid., vol. I, ch. I.

9) См. объ этомъ *ibid.*, а также у L. Bouyer. La Bible et l'Évangile, Paris. 1951, стр. 122 и сл.

10) О девтерономической реформѣ см. у A. Lods. Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme. Paris, 1935, стр. 153 и сл.

11) См. Bidot въ Dict. de Théol. Cath., томъ XIII, ч. II, кол. 908-935.

12) Dom H. Duesberg et P. Auvray. Le Livre des Proverbes, въ Bible de Jérusalem, тт. 91 и сл.

13) Ibid., стр. 118 и 123.

14) Связь книги Притчей съ древней хохмой объясняетъ почему въ этой

книгѣ не говорится ни о Синайскомъ беритѣ, ни о храмѣ, ни объ Иерусалимѣ, ни о прочихъ привиллегіяхъ Израиля, какъ избраннаго народа. Обычно это умолчаніе объясняютъ универсалистической устремленностью пррповѣди автора книги. Но подлинная его причина лежитъ въ чисто секулярномъ характерѣ въ Израилѣ хохмы въ доплѣнную эпоху, нашедшей свое отраженіе въ матеріалѣ, использованномъ авторомъ книги.

15) См. у А. М. Dubarle. *Les Sages d'Israël*. Paris, 1946. на стр. 46-52, критическій разборъ мѣстаъ книги Притчей, въ которыхъ иногда стараются усмотрѣть свидѣтельства о безсмертіи.

16) Подведеніе итоговъ всему написанному по этому вопросу можно найти въ сборникѣ проф. Н. Н. Rowley: *The Old Testament and Modern Study*, op. cit., стр. 215 и сл.

17) Ringgren, находитъ этого рода Предумдрость у Ахикара (*Word and Wisdom*, 1947).

18) Вотъ буквальный смыслъ выраженій, указывающихъ въ 8.22-23 на моментъ происхожденія Премудрости: «меолаамъ», отъ вѣка, означаетъ отъ древнихъ временъ; то же означаетъ «кедемъ», по-русски: прежде, букв.: передняя страна, восходъ, востокъ и, потому, древность; «мерошъ», отъ начала, въ смыслѣ начала счета, времени и т. д.

19) LXX, перевели «сотворилъ», *ἐκτίσασθαι*. Оригенъ, Вульгата и до нихъ Фидонъ предлагаютъ не глаголь *κτίσασθαι*, творить, а глаголь *κτάσασθαι*, приобрѣтать, имѣть. Это чтеніе было принято въ русскомъ переводѣ 22-го стиха.

20) LXX, перевели *ἀρμύζουσαν*, отсюда въ русск. текстѣ: «художница».

21) Это показано въ книгѣ Heinisch *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament* (1921) и въ его же *Die persönliche Weisheit des Alten Testaments*. (1926).

22) См. разборъ этихъ вопросовъ у Dubarle, op. cit., стр. 81.

23) Замѣтимъ здѣсь, что, вопреки довольно распространенному мнѣнію, Іов. 28 не содержитъ персонификаціи Премудрости: она просто говоритъ объ ней, какъ о нѣкоемъ безцѣнномъ сокровищѣ.

24) Связь Вар. 3-4 съ Іов. особо явствуетъ изъ сопоставленія.

Связь Вар. 3.15 съ Іов. 28-12,
3.31-33 » » 28.13. 21-27,
3.34-35 » » 28.7.

Съ книгой Варуха мы переходимъ къ разбору ученія о Премудрости, содержащагося въ неканоническихъ книгахъ. Извѣстно, что православная Церковь не уравниваетъ въ достоинствѣ неканоническія и каноническія книги. Тѣмъ не менѣе она считаетъ неканоническія книги назидательными, полезными и употребляетъ ихъ при богослуженіи. Можно разсматривать неканоническую хохмическую письменность, какъ своего рода Свящ. Преданіе, толкующее и углубляющее ученіе канонической хохмической письменности. Мы пытаемся объяснить связь съ канономъ неканоническихъ книгъ въ процитированной выше нашей статьѣ «О боговдохновенности Свящ. Писанія».

25) См. Dubarle, op. cit., стр. 132.

26) См. Ис. 14.3-27, Іез. 28.1-9; 29.1.16; 31.32, Дан. 7-8.

27) М. б. это ссылка на Быт. 6.4 и на народное истолкованіе этого мѣста, использованное апокрифической книгой Еноха. (Енох. 6-10.3; 16.3-4).

28) Библисты иногда допускаютъ, что слова эти были интерполированы въ христіанскую эпоху. Такъ или иначе, вотъ точный смыслъ этихъ словъ: тогда, т. е., въ моментъ дарованія Закона, Премудрость явилась на землѣ и стала жить среди человѣковъ. Даже при своемъ буквальномъ пониманіи это мѣсто продолжаетъ прообразовательно соотноситься съ тайной явленія Христа.

29) См. Dubarle, op. cit., стр. 147.

30) Duesberg, т. II.

31) См. Dubarle, op. cit., стр. 177-183.

32) *Ibid*, стр. 173-176.

33) Въ греческомъ текстѣ это мѣсто представляется такъ: *καὶ ὁ χτίσας μὲ κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου καὶ εἶπεν Ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατοικήσῃς*.

т. е.: Сотворивший меня остановилъ скинію (палатку) мою и сказалъ: поставь палатку твою въ Иаковѣ и прими наслѣдіе въ Израилѣ.

34) См. Dubarle, *op. cit.*, стр. 187-190. Однако, выражены бывали мнѣнія объ написаніи Прем. Сол. въ новозавѣтную эпоху. Таково мнѣніе А. В. Карташева въ его курсѣ объ учительныхъ книгахъ, прочитанномъ въ Богосл. Институтѣ въ Парижѣ въ 1942-43-мъ году.

35) Прем. Сол. отождествляетъ Премудрость и Логосъ. Совр. толкователи настаиваютъ, что послѣдній не имѣетъ ничего общаго съ эллинскимъ Логосомъ, и, что онъ долженъ быть соотносимъ съ библейскимъ «дабаръ», т. е., съ живымъ и дѣйствительнымъ словомъ откровенія Божія. Съ нимъ же долженъ быть соотносень и Іоанновскій Логосъ (см. L. Bouyer. *La Bible et l'Evangile*, *op. cit.*, стр. 194, а также статью Kittel'я о Логосѣ въ его *Theologisches Wörterbuch*.

36) Об освободительствѣ и о присутствіи Божіемъ въ В. З., см. книгу W. Phytian Adams. *The People and the Presence*. Oxford. 1942.

37) См. L. Bouyer, *op. cit.*, стр. 134-135.

38) Слово «шехина» происходитъ отъ корня «шакан», обитать въ палаткѣ. 39) Это и есть одна изъ вѣскихъ причинъ, не позволяющихъ отождествлять или, хотя бы. сопоставлять в.з. Хохму-Софію и Филоновскій Логосъ. У Филона роль Логоса заключается въ посредничествѣ между Богомъ и міромъ, по причинѣ невозможности для трансцендентнаго Бога никакого контакта съ космическимъ бытіемъ. Библейская же Премудрость, напротивъ, есть выраженіе истинныя объ личномъ обитаніи Бога, несмотря на Свою трансцендентность, среди своего творенія. что и получило свое предѣльное выраженіе въ тайнѣ воспріятія Богомъ творенія въ личности Богочеловѣка.