Содержание

Несколько предварительных слов

Смысл наименования книги

Характер книги – материальный и формальный

Содержание и план книги

Цель написания книги и каноническое достоинство ее

Первая речь

Отдел первый

Автор и время происхождения книги Екклесиаст

Отдел второй

Отдел третий

Вторая речь

Отдел первый

Отдел второй

Отдел третий

Третья речь

Отдел первый

Отдел второй

Отдел третий

Речь четвертая

Отдел первый

Отдел второй

Отдел третий

Эпилог

Несколько предварительных слов

Книга Екклесиаст принадлежит к числу поэтических произведений библейской литературы. Этот род произведений последнее время возбудил к себе особенное внимание исследователей канонической литературы. И не напрасно. Поэтические произведения евреев – это цвет древней мудрости, это плод движения духа, возбужденного сознанием величия Иеговы и философского созерцания о мире и Боге и их взаимоотношения. Уже давно сознано, что эти славные памятники религиозной и художественной деятельности древнего Израиля способны не только питать ум и укреплять волю, но и удовлетворять эстетическому чувству. В поэтическом отношении мы находим в библии для духа и сердца более, чем у Гомера и Вергилия, у Данте и Шекспира, у Гёте и Шиллера. Значит занятие поэтическою библейскою книгою может доставить не малый интерес как для всякого исследователя, так и для читателей подобных исследований. Из поэтических книг мы избираем для исследования книгу Екклесиаст потому, что после книги Иова, она, с одной стороны, самая трудная для понимания и подала повод к толкам и спорам не меньшим, чем какие существуют относительно книги Иова; с другой – самая интересная и весьма важная для практической жизни.

Трудность избранного нами предмета простирается па многие стороны его. Во-первых, весьма трудно подвести все содержание книги под одну общую идею и определить цель книги; отсюда вышли самые разнообразный суждения о предмете. «Почти ни об одной библейской книги», говорит Ельстер, «так различно не судили, как о книг Когелет; о содержали ее представлены самые противоположные взгляды; в определении ее почти ни один экзегет не согласуется вполне с другим, так что пред нами является хаос самых разнообразных мнений»1. В другом месте, в истории толкования книги, он же говорить: «Новая эпоха толкования книги Когелет начинается с Гроция; но с этого времени взгляды на содержание книги так далеко расходятся между собою, что нет более возможности указать какой-нибудь один ход развития в области различных способов понимания ее, как это возможно было в прежние периоды истории книги; потому различные взгляды книги должны быть разбиты по группам и рассмотрены особо; хотя и это деление может быть предпринято только с весьма общей точки зрения, так как даже однородные взгляды большею частью разнятся между собою в некоторых пунктах»2. И Евальд замечает, что «редкие особенности как содержания, так и склада и языка книги Екклесиаст, с давнего времени породили самые разнообразные и даже странные мнения»3. Во-вторых, трудно, и едва ли не всего труднее, указать план и связь книги. Это доказывается уже тем, что можно насчитать около двух десятков различных делений и расположений частей книги, а некоторые экзегеты пришли прямо к отрицанию всякого плана в книге. «О связной дедукции, о плане», говорить Генготерберг, «здесь столь же мало может быть речи, как при исследовании специальной части книги Притчей гл. 10 и д., и алфавитных псалмов. Он навязан книге только теми толковниками, которые не в состоянии были выйти из своих собственных мыслей, как это видно из того, что ни одно из расположений частей книги не могло приобресть себе более или менее общее признание, но всякое оставалось собственности только своего виновника и его несамостоятельного последователя»4. А от неправильного понимания плана и расположения частей книги пошло и неправильное толкование ее. «Ни с одною книгою священного писания», замечает Вайгинг, «так жестоко не обращались, как с этою, именно потому, что не поняли, или пренебрегли понять связь ее»5. – В-третьих, не легко проникнуть в тенденцию книги. Автора книги Екклесиаст и доселе не перестают упрекать в атеизме, фатализме, скептицизме, эпикуреизме; таким образом вопрос великой важности: заслуживает ли автор этих упреков? – действительно ли каноническая книга проводить материалистические понятия, ложно-философские теории, сектантские взгляды и проч.? – В четвертых, должно беспристрастно обсудить вопрос о времени происхождения книги. Это тем более важно, что, по справедливому замечанию Генгстенберга, «твердое установление временных отношений книги не только доставляет надежное основанию исследованию об авторе ее, но и образует исходный пункт для уразумения смысла книги, так как она не есть случайное произведение, а обращена к поколению определенного времени и назначена для его увещания и утешения»6. Между тем, тогда как даже Геферник, Кейль и Гангстенберг, первые ортодоксалы на пути библейской критики, как известно, признали книгу Екклесиаст позднейшим произведением канонической литературы Гаан, почти Фанатик в защите происхождения книги от Соломона, назвал их за это склонившимися к рационализму, и «церковной теологии», по его словам, «служит к посрамлению то, что она так охотно, в своем суждении о книге Екклесиаста, подчинилась рационализму7. И так, по Гаану выходит, что надобно или принять происхождение книги Екклесиаста от Соломонами и остаться православным, или отвергнуть его и примкнуть к рационализму. Действительно ли эта альтернатива неизбежна, и обойти ее невозможно? – Наш долг ответить на все эти вопросы.

Наконец иные совершенно игнорируют книгу Екклесиаст, считают ее недостойною быть в каноне, недостойною формою выражения Слова Божия. По их мнению, она не более, как черновая тетрадь набросанных без порядка и связи мыслей, исполненная ошибок, повторений, противореча, – произведение скучное и неприятное, составленное в мрачном настроении духа каким-нибудь, угрюмым еврейским философом (Шмидт, Гартман).

Как на второе побуждение к занятию книгою Екклесиаст, мы указали на важность книги и особенный интерес, который она может возбудить у всякого внимательного исследователя библии. Это доказывается уже историей книги, которая по широте своей не уступает ни одной почти библейской книге. Книга эта важна во многих отношениях. Она важна и для богослова, потому что решает важные богословские вопросы, – и для философа, потому что рассуждает о высочайшем благе и научает истинной мудрости, – и для моралиста, потому что по всей книге рассеяно много прекрасных изречений и наставлений, – и для всякого вообще человека, потому что разрешает загадку человеческой жизни; она занимается темь же вопросом, что и книга Иова, но ставит его гораздо шире проводит далее, и в этом отношении она важнее книги Иова. Лютер считает эту книгу утешительницей во всяких искушениях; особенно же она утешительна, говорить он, для тех, которые обременены заботами правления, для князей и царей8. И это суждение Лютера подтверждалось опытами царственных мужей; так например Фридрих В., как известно, имел большое пристрастие к книге Екклесиаст и назвал ее «зеркалом князей». A Лютер называет ее «благородной книжкой», которая достойна того, чтобы всякий человек каждодневно читал ее с большим прилежанием, и сам он изучал ее с особенною ревностью9. Даже на тех, которые более свободно относились и священному Писанию книга Екклесиаст производила привлекательное влияние. (Гердер например говорит, что ему неизвестна книга древности, которая бы так обильно, проницательно, кратко описала, с одной стороны, суету человеческой жизни, ее уклонения и ничтожество в занятиях, спекуляции и увеселении, с другой то, что в ней есть единственно истинного, прочного, продолжительного, достоверная, – как это сделано в книге Екклесиаст. А Евальд замечает, что «в других местах едва ли можно найти, чтобы в столь малом объеме было столь много изложено».

Смысл наименования книги

У талмудистов пятое, между книгами Притчей и Песнь Песней, а у мазоретов седьмое место, в ряду מְגִלוֹתּ חֲמֵשׁ в отделе библии כְּתיּבִיםִ (άγιόγραφα), занимает книга Когелет, קהֶֹלֶת, или Екклесиаст ΄Εχχλησιαστήϛ. Это наименование книги, во всей вероятности, наложено самим автором, потому что нет ни малейшего основания согласиться с Умбрейтом, что оно – позднейшая прибавка. Книга Екклесиаст надписывается в еврейском тексте: קחֶֹלֶת בֶּוֽ־דָּיִד מֶלֶךְ כִּיריּשָׁלָם דּבְרֵי (гл.1:1). Весьма ясно, кого автор обозначил словом קהֶֹלֶת: он назвал им сына Давидова, царя в Иерусалиме. Теперь спрашивается: какое значение этого слова? – и в каком отношении к этому имени стоит Соломон?

Некоторые искали корня этого слова в арабском диалекте, и находили его – одни в арабском kehl, производя из него существительное с значением «седой, старик», другие в арабском же слове kahel, с значением «раскаянный, готовый к покаянию», выражая тем и другим производством мысль, что книга Екклесиаст написана Соломоном в старости, после обращения его на путь покаяния (Шрадер, Штор, Шмидт). Но, не говоря о том, что при этом производстве от арабского, могут встретиться своего рода трудности, сделаем весьма простое замечание: пока собственный язык достаточен для объяснения слова, дело излишнее обращаться к чужим наречиям. – Самое верное производство слова קהֶֹלֶת – от еврейского корня קהל; оно находится как уже у древних, так и у большей части новейших лучших толковников нашей книги. Но соглашаясь в том, что корень слова קהֶֹלֶת надобно искать в еврейском же קהל, критики и экзегеты производят из него различное значение для слова קהֶֹלֶת. Принимая его в значении общего понятия «собирать», одни переводят наименование книги в смысла «collector (sentenliarum)», в смысле собирателя различных опытов, взглядов, изречений равных людей. Такой взгляд на книгу встречается уже в некоторых древних переводах; такт, Акила переводит קהֶֹלֶת словом συναϑροιστής; Симмах – словом παρϲιμιαστής. В новое время он проведен главным образом у Гроция, Гердера и Яна. Другие, как Фон-дер-Пальм и, кажется, арабский переводчик книги Екклесиаст, при одностороннем взгляде на 3-ю кн. царств 8, 1, где говорится о собрании Соломоном народа израильского и его старейшин, думают, что Соломон получил это имя ради учрежденных и управляемых им народных собраний, «как собиратель народа», и переводят קהֶֹלֶת словом congrеgator, coactor араб, albshamich. Иные, обращая внимание на обычай древнего востока собираться по вечерам у кого либо из особенно уважаемых лиц, или вообще в каком-нибудь публичном месте для рассуждения о философских предметах10, принимают קהֶֹלֶת в абстрактном смысле «собрания, академии», consessus; т. е. будто наименованием קהֶֹלֶת выражается та мысль, что кн. Екклесиаст есть как бы перипатетический зал, собрание философских рассуждений и споров, в роде consessus Hariri. Некоторое время это объяснение многим нравилось; прежде всего оно представлено было Дёдерлейном, за тем его приняли: Бауэр, Павлюс, Нахтигаль, Бертольд; но в настоящее время, по справедливому замечанию Геферника, оно «может быть рассматриваемо, как устарелое11. Наконец особенный, но вместе довольно странный взгляд на кн. Екклесиаст высказан Кейзером. קהֶֹלֶת, говорит он, значит collectivum, т. е. коллекция Давидовских царей от Соломона до Седекии, изображающая в хронологическом порядке историю их царствования.

Но ни с одним из представленных объяснений слова קהֶֹלֶת нельзя согласиться, потому что все они находятся в большем или меньшем противоречии или с содержанием, или с формою книги, или с словоупотреблением. Неудовлетворительно первое объяснение, потому что предполагает в Когелет книгу, сплоченную из множества фрагментарных, ничем несвязанных между собою предложений; между тем в своем месте мы обратим особенное внимание на то, чтобы показать, что книга Екклесиаст представляет довольно строгое единство, написана по известному плану и развивает одну основную мысль. Во-вторых, оно противоречить словоупотреблению. По свидетельству экзегетов и лексикографов, основное значение корня קהֶֹלֶת имеет смысл «зова», и потому значит созывать, собирать (людей), (отс. קָהָל, созванное собрание, общество, масса народа), и в этом смысле сравнивается с קיּל, (сущ. קיֹל). Араб. qala, греч. χαλέω, лат. calare, clamare. Таким образом קהֶֹלֶת, по ближайшему смыслу своему, сродно с равнозначительным הַקֹּיֹרֵא (Ис.40:3). И в таком именно смысле корень קהל употребляется во всей библии. Форма קהֶֹלֶת встречается только в нашей книге, – кроме надписания, один или два раза с членом (7:27; 12:8) и четыре раза без члена (1:2, 12; 12:9, 10). Другие Формы этого корня встречаются в священном Писании довольно часто. Как глагол, קהל встречается в книгах: Левит: «и созови (וַתִּקָהֵל) пред двери скинии свидения» (8:3); Числ. «и собрали (חִקְחִיליּ) все общество в первый день месяца второго года» (1:18); «и собери (יְחִקְחַלְתָ) все общество сынова израилевых» (8:9); «и когда надобно созвать (יבְחַקְחִיל) собрание, трубите без тревоги» (10:7); Второз.: «собери (הַקְּהֶל־לִי) народ и я возвещу им слова Мои» (4:10); Иис. Навина: «и собралось (וַיִּקׇּהֲליּ) все общество сынов израилевых в Силом» (18:1); 3 Цар. «тогда созвал (יִקְהֵל) Соломон всех старейшин израилевых...» (8:1); 2 Пар.: «на четвертый день собрались (יִקְהֲליּ) в долине Бераха» (20:26) и др. Как имя, קהל употребляется в значении собрания или вообще людей (по LXX – συναγωγή) или в частности – церкви, как общества верующих (по LXX – έκκλησία). В первом смысле оно употребляется в книгах: Исход: «тогда пусть заколет его (агнца) все собрание (קְהַל) общества израильского вечером»; Числ. «и когда надобно созвать собрание (יּבְהַקְהִיל) трубите без тревоги» (10:7) и др. Во втором смысле – в книгах: 3 Цар.: «и благословил царь (Соломон) все собрание (כׇל־קְהַל) израильское; все же собрание (כָל־קְחַל) израильское стояло» (8, 14); «и устроил Соломон праздник в тот день, и весь Израиль с ним, общество (קׇהׇל) большое» (ст. 65); Псал: «буду.... посреди собрания (קׇהׇל) восхвалять Тебя» (22, 23)12; «я прославлю Тебя в собрании (כְּקָהָל) великом» (35, 18); «я возвещу правду Твою в собрании (בְּקָהָֹל) великом» (40, 10); и др. форма קְהִלָּה. только дважды встречается в священном Писании, – в одном случае в значении собрания людей вообще: «и созвал я большое собрание (קְהִלָּהִ) (Неем.5:7), в другом, – в частности общества верующих: «закон дал нам Моисей, наследие обществу (קְהִלׇּהִ) Яковлеву» (Втор.33:4). Формы: מַקְהֵלִים и מַקְהֵֹליֹת только по одному разу встречаются в библии, в значении церкви (έκκλησίαι), – первая в (Пс.26:12) в собраниях (בְּמַּקְהֵלֹים) буду благословлять Тебя, Господи»; вторая в (Пс.68:27): «в собраниях (בְּמַקְהֵליֹת) благословите Бога» и в Новом Завете, соответственное еврейскому корню קהל греческое καλέω, от него έκκαλέω, употребляется только там, где говорится о собрании людей, в частности церкви (ср. 1Кор.1:2; 16:19; Деян.14:27 и др.)- По указанным местам с основательностью можно судить о значении корня קהל и происходящих от него Форм: – в более общем смысле он употребляется для обозначена собрания людей вообще, а в частнейшем – созвания церкви, и встречается только в тех местах, где говорится о собрании людей, но отнюдь не изречений, мнений, вещей. – Не удовлетворительно и второе объяснения слова קחֶֹלֶת представленное Фон-дер-Пальмом, потому что оно, хотя не может быть оспариваемо в отношении языка, но дает в высшей степени принужденный смысл, который не стоит ни в каком отношении к содержанию книги, и потому должно быть отвергнуто. – Нельзя согласиться и с теми, которые принимают קחֶֹלֶת в смысле собирательном, как наименование академии, общества ученых; потому что нигде не видно, чтобы книга Екклесиаст была сложена из взаимного разговора многих лиц, и подобное объяснение не применяется ни к надписанию (1:1), ни к другим местам книги, где употребляется это слово (например: 1:12; 12:9, 10); во всех местах קחֶֹלֶת выступает, как одна личность а в гл. 1:12 («я, קחֶֹלֶת, был царем над Израилем в Иерусалиме»), это объяснение ведет к нелепым выводам, и может быть оправдано разве при помощи произвольных поправок, искажений текста (Бертольд). Что касается, наконец, объяснения Кейзера, по которому קחֶֹלֶת значит collectivum Давидовских царей, и значит книга преследует историческую цель, то, всякому понятно, это парадоксальное мнение в высшей степени натянуто и произвольно, не имеет никакой точки опоры, и потому оно никем более не защищается. Так как подобное объяснение надписания книга находится в тесной связи с пониманием у Кейзера целой книги, то мы будем иметь случай коснуться его гипотезы еще впоследствии.

Остается еще одно, самое простое, но вместе и самое удобо-приминимое к книге объяснение слова קחֶֹלֶת, и мы с ним должны согласиться. Так как о Когелете всегда говорится в единственном числе, с обозначением даже: «сын Давидов, царь в Иерусалиме», то под этим именем надобно разуметь одно определенное лицо, а так как קהל значит не только созывать собрание, нo и говорить в собрании, подобно тому как греческое έκκλησιάξειν и латинское concio значить и созывать собрание, церковь, и говорить в собрании, в церкви, то под именем קחֶֹלֶת надобно разуметь того, который держит речь пред собранием, – оратора, публичного учителя, подобно греческому έκκλησιαστήϛ, латинскому concionator. Подобное толкование слова קחֶֹלֶת было весьма распространено уже в древности. LXX переводят его словом έκκλεσιαστήϛ, Вульгата – словом ecclesiastes. Его принимают отцы церкви, – Св. Григорий Нисский13, свят, Григорий чудотворец14; но с особенною определенностью высказано оно блаженным Иеронимом15. С ним соглашается и большая часть из новейших толковников.

Но, определив значение слова קחֶֹלֶת, мы встречаемся с новою трудностью относительно формы этого слова, не соответствующей полу обозначаемой им личности, именно формы женского рода. Это опять подало повод к различным, даже странным попыткам объяснения. Так, Циркель думает, что женская форма избрана ради мягкого слога и приятной речи книги Екклесиаст. Но именно эта книга не отличается предполагаемыми свойствами. По Мерцерию женское окончание должно указывать на слабость и бессилие глубокой старости, поелику Соломон писал эту книгу в последние годы своей жизни. Неосновательность этого предположения мы увидим в своем месте, при определении времени написания книги. Интересное объяснение дает Кокцей, к которому примкнул Августи. Он принимает קחֶֹלֶתֹ за причастие Формы Пуал (с выброшенным מ) и переводит: «собранный», т. е. сошедший, приложившийся к своим отцам. Таким образом под קחֶֹלֶת надобно разуметь возвратившийся дух или тень Соломона, который в этом разговоре мертвого в царстве живых обращается как проповедник мудрости. Женское окончание по Кокцею должно понимать в нейтральном смысле по отношению к полу, потому что умершие, и по смерти продолжающее жить, по Мф.22:30, должны быть мыслимы без различая полов. Конечно, весьма кстати было бы, чтобы потрясающее учение о ничтожестве всего земного было произнесено из смертной могилы; но объяснение это имет в себе много поэтического и чудесного, чтобы можно было приискать для него серьёзное основание, потопу что в самой книге нельзя найти ни одного намека на такой характер ее оратора, как духа без тела. Если Августи указывает на прошедшую форму, в которой Соломон выражается о своем времени («я быль царь..., я видел всякия дела…, я изведывал сердцем своим, и был я велик и богат...» и проч. 1, 12 и д...), то это обстоятельство отчасти должно быть объяснено из других оснований, а отчасти не имет силы доказательства. А если он утверждает, что некрофания у евреев не была явлением необыкновенным, то показание его неверно. Единственный пример некрофании в собственном смысле в Ветхом Завете, это – явление тени Самуила (1Пар.28:11–19), произведенное притом чрез посредство волшебницы, и этот пример представляется как явление редкое, ненормальное. А в закона Моисеевом некромантия запрещена была под угрозою смерти (Лев.13:31; 20:6; Втор.18:11); против нее высказывались и пророки (Ис.8:19). Потому весьма невероятно, чтобы автор книги, имеющей каноническое достоинство, избрал некрофанию Соломона, даже как поэтическую форму.

Остаются еще две гипотезы, построенные для объяснения женской Формы קחֶֹלֶת; обе они имеют много правдоподобного, так что трудно сразу решить, которой из них следует отдать преимущество. Первая, самая древняя и распространенная, впервые представлена блаж. Августином, за тем принята: М. Гейером, Рамбахом, Кёстером, Евальдом, Гитцигом, Генгстенбергом, Вебером, Шенкелем, равв. Гамбургером и др.; другая в первый раз встречается у Михаэлиса; она принята: Гезениусом, Кнобелем, Гербстом, Геферником, Ельстером, Вайгингом, Кейлем, Гааном, Цёклером и др. По объяснении первых женскую форму קחֶֹלֶת надобно понимать в нарицательном смысле и дополнять ее словом חׇכְמׇה (мудрость): «Когелет, т.е. мудрость, насколько она публично, в обществе (קָחָל), является учащею и проповедницею»,16 так что קחֶֹלֶת что буквально надобно перевести: «созывающая собрание, проповедующая (мудрость)». Это – та мудрость, хокма Ветхого Завета которая проповедует на улицах и рынках и собирает вокруг себя жаждущий учения народ (Притч.20 и д.; 8:1 и д.; 9:1 и д.). А Соломон получил это имя – «Когелет», созданное первоначально для обозначения самой мудрости потому что чрез него мудрость говорила к народу Божию; он учитель мудрости и как бы воплощенная мудрость, он – уста и орган ее. Это прозвание мудрого царя тем более может идти к нему, что он представляется таким, т. е. учащею и проповедующею воплощенною мудростью, и в апокриф. книге премудрости Соломоновой (гл. 7:1 и д.; 9:7, 8 и проч.). – По объяснению других женская форма Когелет употреблена как abstractum pro concretо, или что тоже: женское окончание должно производить из характера имени, как наименование должности. По объяснению Гезениуса,17 у евреев, особенно позднейших, часто потiпа muneris бывают generis foem., как абстрактное обозначено должности, которое потом переносится на лице, занимающее должность, при чем Форма слова остается та же, женская; напр. עָלׇמֶה (1Пар.7:8; 8:36; 9:42), סֹפֶרֶת (Ездр.2:55; Неем.7,57), פֹכֶרֶת (Ездр.2:57; Неем.7:59), מִסְפֶרֶת (Неем.7:7),

מַלְכיּת в значении מֶלֶךְ, מֶּחָה наместник, כְּנׇת, согражданин; а по указанию Гербста18, в еврейском языке нередко имена мужского рода образованы по женской форме, и наоборот – имена женские – по мужеской. Прим. первого рода: עַפְרָה (1Цар.4:14), עַשְׁוָת (1Пар.7:33), צ עָנְתֹתִיָּה (1Цар.8:24), סְניּאָה (Неем.11:9), ה תִּקְוָה (4Цар.22:14), תֵּנְחֻמֶה (2Цар.25:23) и др. Прим. второго рода: אְבִגֵיִל (1Цар.25:3), שׇׂרׅי (Быт.11:29 и д.), ה תָּחְפְּנֵים (3Цар.11:19). Аналогию с этим можно находить в языках сирском и арабском. – То и другое объяснение имеет свое основание. В пользу перваго Генгстенберг приводить следующие доказательства. Во-первых, в гл.7:27 в мазоретском тексте Когелет конструируется как, имя женского рода (אׇמְרָה קחֶֹלֶת), чем обозначена, говорит Генгстенберг, мудрость свыше. Между тем как в других местах, где Когелет трактуется как имя мужеского рода, обращено внимание на лицо, здесь – на одушевляющий его принцип. Второе доказательство, продолжает Генгстенберг, дает сравнение с девятью первыми главами книга Притчей, в которых мы находим ключ к наименованию Когелет. Автор не избрал бы его, если бы он не рассчитывал на читателей, которые из указанных глав могли почерпнуть объяснение этого имени. Эти главы образуют род ведения. Прежде нежели будет предложено частное учение мудрости, должно быть выяснено в них существо истинной мудрости, по милости Бога учредившей свое местопребывание между Израилем, и пробуждена любовь к ней; а с другой стороны, должна быть поселена ненависть к ложной мудрости, стремящейся проникнуть своими соблазнами в среду народа Божия. Мудрость в этих главах вводится, как лице, и представляется говорящею. Характер ее, как Когелета, ясно обнаруживается в гл. 1:20, 21 кн. Притчей: «Премудрость восклицает на улице, на площадях возвышает голос свой; она проповедует на углах многолюдных, говорить свою речь в воротах города»; потом – в гл. 8, 1 ид. От этого олицетворения мудрости только один шаг к тому, чтобы она сделалась в индивидууме как бы личностью, что случилось в книге Екклесиаст. Далее: такое олицетворение мудрости тем менее представляет трудностей, что оно находится, неоспоримо, и в Н. 3. Если сравнить Лук.11:49, 50 с Мф.23:34, то можно не сомневаться, что Христос Спаситель в первом месте представляет себя олицетворенною мудростью. Затем Генгстенберг ссылается на пример Бенгеля, который с указанными местами комбинирует изречение Спасителя о «хотении собрать детей Иерусалима под свои крылья» (Мф.23:37; Лк.13:34). В замечании к Лук.11:49 Бенгель говорит: ή σοφία τοῦ ϑεοῦ, sapientia Dei. Suave nomen. Koheleth, congregatrix, cap. 13:34: ποσακις ἠϑέλησα ἐπισυνάξαι τά τέκνα σου. – Сколь ни вероятно подобное объяснение женской Формы Когелет, как обозначение лица, олицетворяющего мудрость, но мы отдаем преимущество второму объяснению. Дело в том, что в самой книге нет ни малейшего намека на то, что в ней говорит олицетворенная мудрость. Если Генгстенберг, почти торжествуя, указывает на гл. 7:27, где, по его мнению, автор дал намек на то, как должно быть понимаемо и объясняемо слово קהֶֹלֶת; то Блик считает «несомненным», а Евальд (не смотря на то, что держит сторону Генгстенберга) – «вероятным», что последняя буква ה в слове אׇמְרָה должна быть отнесена к следующему слову קהֶֹלֶת; таким образом вместо אָמְרָה קהֶֹלֶת должно читать אׇמַר הַקהֶֹלֶת, т. е. Когелет – с членом. Это тем более вероятно, что подобное чтение в гл. 12:8 встречается и в мазоретском тексте. Но хотя бы список был исправлен, и чтение верно, все-таки указанное место не много доказывает, потому что, по справедливому замечанию Гербста19, Фюрста20 и Геферника21, женская Форма может быть объяснена из того, что здесь большее внимание обращено на грамматическую Форму, чем на значение имени. Потому Генгстенберг погрешил в логическом petitio principii, когда поставил первым аргументом то, что еще само нуждается в доказательстве. Сказать дале с Генгстенбергом, что «автор не избрал бы этого имени, если бы он не рассчитывал на читателей, которые почерпнуть толкование его из первых девяти глав кн. Притчей», – свободное предположение, выгодное, конечно, в интересах апологетических, на что указал уже Шенкель22, имея в виду тактику Генгстенберга. Между тем, если станем искать объяснения слова קהֶֹלֶת в самой книге, то заметим, в пользу второй гипотезы, что Когелет весьма определенно представляется всегда действительным лицем, а не олицетворенным понятием; и некоторые места будут неудобоприменимы в устах олицетворенной мудрости. Когелет говорит о себе, что он искал мудрости и достиг ее (1:16; 2:12), что она оставалась при нем (2:9), что была удалена от него (7:23), что он придерживался и глупости (2:3), что мудрость порождает печаль (1:18); указывается притом на наличные опыты жизни, на индивидуальную судьбу. И замечание Генгстенберга, направленное против этого доказательства, что «Когелет не есть мудрость вообще, но мудрость, сделавшаяся в Соломоне конкретною, или что имя Когелет обозначает лицо Соломона по одушевляющему его принципу» (s. 41), не вполне ослабляет силу его. С вторым объяснением тем скорее можно согласиться, что и в формальном отношении можно указать ближайшую аналогию для слова קהֶֹלֶת, например в словах ספֶֹרֶת, פּכֶֹרֶת, ספֶֹרֶת, встречается даже с членом, подобно הַקהֶֹלֶת (12:8). Наконец, по предположению Гербста, «алекс. переводчики вероятно нашли подобное объяснение слова в древнем предании, потому что кто знает характер их перевода, тот едва ли поверит, чтобы они отвлекли такое толкование из содержания»23. Таким образом перевес доказательств на стороне второй гипотезы, хотя надобно отказаться, вслед за Цёклером, от того, чтобы «утверждать исключительно прочность ее с абсолютною уверенностью»24. И так, по самому вероятному объяснению, словом קהֶֹלֶת обозначено лицо, которое в публичном собрании исполняет должность оратора или учителя.

Мы объяснили значение слова Когелет; – теперь спрашивается, как относится Соломон к этому имени, и это имя – к содержанию книги? Что именем Когелет обозначен здесь Соломон, не подлежит никакому сомнению. В надписании (1:1) он называется «сыном Давида, царем в Иерусалиме», а из действительных сыновей Давида только Соломон был царем в Иерусалиме. Когелет говорит далее, что он ревностно стремился к мудрости и истине и обладал широкою ученостью, объемлющею, «все под небесами» (1:13; 12:9), – что его мудрость превосходила мудрость всех (1:16; 2:15), что он обладал полнотою богатств и наслаждений (2:1–10). Все эти черты, по сравнению с 3-ю книгой царств, (2:9; 3:12; 5:9–13; 10:1 и д.), могут идти из потомков Давида только к Соломону. Почему же Соломон назван этим именем? Некоторые хотели объяснить этот вопрос из исторических оснований, думая, что Соломон носил это имя при своем обыкновенном, имени, или же – что он получил его, как характеристическое прозвание, подобно символическому имени יְדִידְיׇה, полученному им от своего учителя Нафана (2Цар.12:25). Как последнее Соломон получил «без сомнения потому, что в необыкновенных дарованиях дитяти пророк видел доказательство того, что он был особенный любимец Божий (יְדִידְיׇה значит «любимец Божий»); так первое он получил вероятно по примеру 3Цар.8:1 и д; 2Пар.5:2 и д; 6:13, где говорится, что Соломон собрал всех старейшин народа к посвящению храма в Иерусалиме, и там молился и говорил речь»25. Но чтобы Соломон носил имя Когелет на ряду с своим обыкновенным именем, как характеристическое прозвание, и чтобы это имя образовано было по примеру 3Цар.8 гл., где Соломон будто представляется оратором в народном собрании, – это простое предположение, не имеющее никакого серьёзного основания; не лучше ли поэтому опять обратиться к самой книге и в ней поискать решение вопроса. Обращаясь к книге, мы находим, что она, по выражению Генгстенберга (s. 39), «церковного характера», – по содержанию и изложению своему есть речь публичного оратора, направленная к научению народа; на такой характер своей книги указывает сам автор в гл. 12:9, замечая, что Когелет и «сам был мудрый, и учил народ познанию». Вот окончательное разрешение загадки, данной нашим автором в имени Когелет: оно образовано автором применительно к содержанию и форме книги, как публичной речи народного учителя. А почему избран в народные учители именно Соломон, это всякому понятно: во все времена, а особенно позднейшие, в этом славном царе созерцали как бы идеал мудрости и всякого знания. И так קהֶֹלֶּת есть чисто символическое наименование Соломона, подобное именам: לְמיּאֵל (Притч.31:1), אֲרׅיאֵל (Ис.29:1, 2), שֵׁשַׁךְ (Iep.25:26), и встречается только в кн. Екклесиаст26.

Характер книги – материальный и формальный

Имя Соломона в надписании указывает на непосредственное отношение ее к роду тех произведений библейской литературы, основание и центр которых составляет книга Притчей Потому, для правильного суждения о книге, весьма важно иметь в виду этот именно характер ее, и пренебрежение указанным замечанием, – как показывает опыт, приводит к ложным заключениям. «Нет сомнения», говорить Гамбургер, «что книга Екклесиаст назначена не для израильского круга. Прочность своего взгляда мы основываем на том, что из имен Божиих автор употребляет только «Елогим», ничего не упоминает об израильской истории, об откровении и проч., как будто бы он хотел начать свою борьбу на почве натур – религий»27. «Здесь можно видеть в зародыше, замечает Евальд, «весь Иудаизм, как он образовался со времен Ездры и после прекращения ряда пророков, далеко отклоняясь от древнейшего гебраизма. Одно из следствий этого есть то, что, вместо Иегова, употребляется обыкновенное божеское имя Елогим». В другом месте он говорить: «какой вид должно было получить то, что автор думал воспроизвести в своей книге, это ясно из его века. Так как в книге Екклесиаст впервые с особенною силою зарождается высшая мысль в области древней религии, и так как она должна была действовать на всех современников непосредственно, увещевая и утешая; то, неоспоримо, все в этой книге должно было явиться в пророческом виде и окраске, если бы тогда была еще жива пророческая деятельность. Но несколько ранее явившаяся книга пр. Малахии, впрочем очень сходная с книгою Екклесиаст, показывает последнее истощение этой деятельности»28. Подобные отзывы можно встречать и у других критиков; по их мнению, в книге Екклесиаст место прежней живой веры заступил уже холодный рассудок, место откровения и непосредственного живого воодушевления – посредствующий способ познания, свободное – рефлектирующее мышление и т. п.; а отсюда ложные выводы относительно времени происхождения книги, правильного уразумения ее содержания, верной оценки ее нравственного характера. Но дело в том, что целая отрасль древнееврейской литературы носит подобный характер. Мы говорим о той части библейской литературы, которую обыкновенно называют нравственною философией к которой, кроме книги Екклесиаст, относятся: кн. Притчей, Песнь Песней, книга Иова, значительная часть псалмов и часть апокрифической литературы. Во всех этих произведениях рассуждения ведутся с чисто гуманистической точки зрения, на основании просвещенного откровением разума и здравого смысла. Во всей книге Притчей ни разу не встречается имя избранного народа יִשְׂרָאֵל; она излагает общечеловеческая жизненных отношений и учит мудрости. Книга Песнь Песней рисует картину общечеловеческих жизненных отношений – взаимную любовь мужчины и женщины. Указанная часть псалмов носит подобный же характер: в них содержится наставление и увещание к страху Божию и благочестию и изображаются различные отношения человеческой жизни. Из апокрифической литературы книги – Сираха и Премудрость Соломона суть подражание книге Притчей. Но с особенною наглядностью характер этого рода библейских книг виден в книге Иова, в которой мысль автора воплощена в Форме истории; между тем история эта вовсе не похожа на историю народа еврейского.

Что это была за среда, из которой сохранились для нас эти драгоценные памятники ветхозаветной мудрости, и, между прочим, книга Екклесиаст? – Вопрос этот вводить нас в рассуждение о возникшем у евреев особенном, универсальном направлении духа, выразившемся в образовании философской школы, известной под именем хокмы (חׇכְמָה)29 Нам необходимо несколько остановиться на этом вопросе тем более, что уяснение его не только прольет свет на содержание и характер книги вообще, но и послужит подмогой при исследовании времена написании книги, ее цели, нравственного характера в проч.

Мы сказали, что у евреев, \_подобно другим народам, образовалось особенное направление духа, универсальное, гуманистическое; его мы назовем философским, а самую литературу этого рода – моральною философией. Но такое наименование не легко даётся: оно приобретается путем борьбы и споров. Много говорили и писали о том, можно ли учение хокмы назвать философией или нет, и ученые в решении этого вопроса разделяются между собою; а между тем весь секрет состоит в том, чтобы наперед точно определить, что надобно и можно разуметь под философией: чистую ли спекуляцию, или и рефлекс, направленный на практические интересы и цели, – строго ли изложенную и законченную систему, или и афоризм, свободный от точных правил формальной логики, – самостоятельное ли движение мысли, или она допускает и внешний авторитет. От различного понимания термина «философия будет зависеть различное решение вопроса.

Утвердительное решение вопроса: должно ли ветхозаветное учение хокмы принимать в смысле философии или нет – было господствующим у богословов 17 и 18 столетия; все они не сомневаясь говорили о еврейской философии, о светской мудрости Соломона, Давида, Моисея, Иосифа; некоторые не стеснялись возводить ее чрез ряд патриархов до самого Адама. И в начале настоящего столетия еще говорят некоторые о еврейской философии: Блессиг называет Притчи Соломона философий; де Ветте в своей Археологии пишет о спекулятивной и практической философии евреев; Штейдлин рассуждает о философии, цели и происхождении книги Иова. Противоположный взгляд защищают многие из «новейших философов, особенно из критической школы Канта, и те из богословов, которые, на основании новейшего, научно образовавшегося понятия о философии, определяют последнюю, как спекулятивную деятельность духа, и на этом основании не находят философского направления не только у израильтян но и у семитов и вообще у всех восточных народов. Риттер например замечает: «о некоторых азиатских народах, которых литература нам известна, мы осмеливаемся уверять, что они не имели философии. К таковым принадлежат и евреи»30. Из богословов особенно Грав ревностно защищает мысль, что дух семитов не способен был ни к философии, ни к науке. Но как, эти, так и все прочие противники еврейской (и вообще восточной) философии дают понятие о философии слишком узкое и одностороннее; они понимают под философией деятельность человеческого духа, упорядоченную по строгим законам логики и приведенную в наличную форму. Но если так понимать философию, то, понятно, нельзя назвать философами и всех греческих мыслителей до самого Аристотеля. Философия, как показывает самое ее название, есть любовь к мудрости, есть стремление к теоретическому и практическому решению загадки земного существования человека, – есть такая деятельность духа, которая направлена к тому, чтобы установить правильное отношение между абсолютною волею Божественною и относительным знанием человеческого ума, и в этом смысле мы, не сомневаясь, можем приписать философию уже и еврейской нации. Потому верна мысль Евальда: «философия не там только, где она заключена в строгие границы логики, или где стремится привести все истины и понятия в одно упорядоченное целое (систему). Можно согласиться, что это есть ее довершение и совершенство, но отнюдь не начало ее, не живое, постоянное движение вперед. Ее начало и самая ее жизнь есть скорее возбужденное стремление к исследованию, и именно к исследованию всех предметов без исключения, – великих и малых, далеких и близких, человеческих и божественных. Где загадка вещей не дает мыслящему человеку покоя, где стремление решить ее порождает соревнование сильных умов одного народа или вместе многих народов, там мы видим уже начатки философии. Знаменитейшие из семитических народов стояли уже на этой первой ступени философии, когда греки еще не достигли того; и Израиль, который чрез свою возвышенную религию имел еще особенное побуждение к размышлению об отношении всех вещей, выступает на этом поле с равным соревнованием им»31. Подобно и Канис замечает: «найти в жизни природы и человека, в откровении царства Божия, во всем мире, божественную целесообразность, решение вопроса: почему? – это была великая цель Соломоновой мудрости. Понятно, что здесь уже положено основание науки философии. Но почва, на которой действовал Израиль, имела слишком много божественного основания, чтобы дать простор слишком свободному исследованию, и царство Божие – слишком много практических целей, чтобы споспешествовать чисто теоретическому углублению в объекты бытия»32.

Таким образом можно допустить, что начатки философии были уже у семитических, народов, и в частности у евреев, – что та отрасль библейской литературы, которая обязана своим происхождением хокме, по праву может быть названа философскою. И с этой точки зрения оправдывается тот взгляд на книгу Екклесиаст, который характеризуем ее, как произведение философского духа. Уже в постановлениях апостольских; некоторые книги библейские причисляются к категории книг философских: если хочешь (обращение к христианину, пристрастному к языческой мудрости) читать философские книги, имеешь книгу Иова и Притчи, в которых найдешь боле мудрости, потому что там заключена мудрость Божия»33. Тем более, конечно, должна быть причислена к произведениям философским книга Екклесиаст, которая находится в ближайшем средств с книгами Притчей и Иова. В книге Когелет, говорит Гер-бст, «мы имеем философию жизни евреев (потому что цель книги не чисто теоретическая, а главными образом практическая), которая высказывается и в произведениях величайших восточных поэтов, как Гафиса и Саадия, и в прекрасной книге Цицерона de seneсtute; и сумму философии жизни Когелета можно представить в следующих словах поелику под солнцем все скоротечно и тленно и нет ничего совершенного, то наслаждайся весело настоящим, пока не постигла тебя смерть. Но эта философия жизни существенно отличается от названных произведений высшим этическим духом, который ее проникает, и указанием, в виду недостижимого для человека на земле счастья, на Бога, первоисточника всякого утешения и всякого довольства»34. Философскую тенденцию приписывают книге Екклесиаст Умбрейт и Фатке. Как показывает уже надписаниe сочинения Умбрейта: «Coheleth scepticus de summo bono» (1820), он находит в этой книге рассуждение о высочайшем благе, недостижимость которого и имеет целью указать автор ее. По другому сочинению Умбрейта: «Coheleths des weisen Konigs Seelen-kampf, oder philosophische Betrachtungen uber das hochste Gut» (1818), автор кн. Екклесиаст хочет представить неудовлетворимость человеческого стремления к высочайшему счастию жизни в борьбе древнего мудрого царя с самим собою, или его рассудка с его чувством. По мнению Фатке, диалектика Когелета имеет тенденцией открыть разумную связь между вещами, найти прочное в постоянной смене явлений, реальность конечной цели. Между тем Когелет получает в конце только тот результат, что прочное в мире есть ни что иное, как неизменное повторение прежнего, что под солнцем не происходить ничего нового. Но это голая общность, которая не может привести к действительному примирению субъективного духа с всеобщим существом вещей, не может поставить в живое отношение к общему понятию цели присущую нашему сознанию веру в первоначальную целесообразность вещей и в праведное воздаяние. – «Язык книги Екклесиаст», говорит Гаап, «имеет особенную философскую окраску, и причина этого – в философском содержании книги, которым она отличается от других книг Ветхого Завета»35. По выражению Генгстенберга, автор книги Екклесиаст употребляет самое общее божеское имя Елогим, «чем ясно указал на то, что он не представляет себя органом непосредственного откровения Божия, а хочет дать священную философию»36. А что он действительно относит свое произведете к области священной философии, то яснее всего открывается из гл. 7:23–29, где автор сам разбирает род и Способ своего обращения с высшею истиною; на пример: «обратимся с сердцем своим к тому, чтобы распознать и исследовать и определить мудрость и рассудительность, распознать также, что беззаконно, глупо, нелепо, безумно…» (ст. 25). «Вот что нашел я, говорил проповедник, связывая одно с другим, чтобы найти «вывод» (ст.27). Но таков образ деятельности мысли есть рефлексия и спекуляция, но отнюдь не образ непосредственности. И надобно прибавить, что из всех произведений хокмической литературы книга Екклесиаст по преимуществу должна быть названа философскою. «К тому», говорить Гитциг, «что мы называем философией, Когелет подходить ближе, чем всякая другая еврейская книга.... Тотчас во введении высказывается здесь особенное универсальное мировоззрение. Когелет воспринимает творение Божие в его общности; мыслит о миропорядке, который он признает неразрушимым, но в тоже время и неисследимым (3:14; 6:10; 7:13–8, 17)…. Не только объект философствования – абсолютное благо (יִתְריֹן) на виду у него, но он погружается и в спекулятивное мышление, ломая голову над требованием идеи и происхождением зла (7:25 и д.)», и проч.37 «Свободное рефлектирующее мышление», замечает Мейер, «в книге Екклесиаст уже так далеко развито, что оно приближается к научному рассуждению»38. – «В этой книге», говорить Евальд, «довольно сильно чувствуется, как наш поэт образует себе ново философский язык, и заметно, как он ломает еврейский язык, чтобы сделать его гибким орудием для выражения новых понятий»39.

Но философия книги Екклесиаст, как и вообще произведений еврейской хокмы, отличается, от философских систем греко-римской и новейшей философии, Во-первых, своею особенною формою. Форма ее – гном или дидактическое нравственное изречение (משׁל) в котором выражается философская истина; и эта форма ее постоянная, в противоположность греко-римским философам, выражавшим философские мысли в форме сентенций только случайно. Причем философские истины развиваются у евреев более в религиозно-поэтической форме, в научно-диалектической. Во-вторых, философия евреев отличается от философии других народов по своему характеру. С одной стороны, мудрость евреев насквозь проникнута содержанием религиозным, Бог образует как начало, так и цель ее стремлений, она есть продукт страха Божия (Пр.1:7; Иов.28:28; Сир.1:16) и приводит к спасительному общению c Богом (Пр.8:35; 3:16); потому круг ее деятельности значительно уже, чем круг деятельности классической и новейшей фил6софш. С другой стороны философия евреев обращена более на область практическую, чем спекулятивную; она исследует не столько основы существующего, сколько цели. Вопросы, которые в философии других народов имеют первостепенное значение, например: вопрос о происхождении мира и зла, в еврейской философии становится предметом исследования (например: в книге Иова и в некоторых псалмах) только случайно, и всегда имет в основе мотивы и тенденции нравственно-практической деятельности. И если Брух, определяя философию евреев, как исследование высочайших, необходимых основ всего существующего, рассматривает (подобно Гердеру) космогонию кн. Бытия (1–2 гл.), как часть философии; то он основывается на том ложном предположении, что Моисеева история о первобытных временах не есть произведение божественного вдохновения, а носит характер чисто человечески, отчасти даже мифический, подобно тому, как ветхозаветная мудрость есть продукт чисто человеческой спекуляции; одним словом он не признает супра-натуралистического Фактора ветхозаветного откровения. Таким образом, соединив указанные две черты характера еврейской философии вместе, мы можем составить такое понятие о последней: она есть искусство, узнавши жизнь чрез рефлектированный опыт, и образовавши ее по особенным законам по божественной воле, сделаться верным гражданином царствия Божия; иначе: она есть искусство достигнуть Божия благоволения и земного благополучия.

Если спросить о времени, когда могло возникнуть и образоваться у евреев такое универсальное направление духа или философии, то, по аналогии с другими народами, не трудно было бы предположительно ответить на этот вопрос даже тогда, если бы мы не имели никаких исторических данных. Как у других народов философия возникла не прежде, как спустя некоторое время по установлении религиозных и государственных основ национальной культуры, так должно было быть и у евреев. У них философия не прежде могла возникнуть, как с одной стороны, после глубокого проникновения в народное сознание религиозных начал откровенного закона, с другой после полного упрочения основ теократической государственной жизни. Первое совершилось отчасти в продолжительный бурный период судей, а затем восполнено чрез учрежденные Самуилом пророческие школы; второе приведено к осуществлению в правление двух первых царей Саула и Давида, когда сила внешних врагов умолкла, а гражданское благосостояние расцвело. Так приготовлена была эпоха Соломоновская, которая, по причине возникшего тогда нового направления духа и образовавшегося нового рода литературы, получила название классической. Ко времени Соломона соединились все те условия, которые необходимы были для образования философии: то было время, когда Израиль восторжествовал над внешними врагами и государство получило мир и тишину; то было время, когда народ более, чем когда либо наслаждался полным счастьем и благополучием; то было время, когда евреи вступили в живое общение с чужими народами и, вместе с расширением своею кругозора, достигали до Офира и Фарсиса, вывозя оттуда не золото только, но и познания; то было время, когда могущественный народ израильский не ограничивался уже пределами одной только своей родины, а старался вступить в общественный круг деятельности всего древнего мира, – когда у него развернулась охота к познаниям и к изучению всякой мудрости, когда дух его не только углублялся с религиозною ревностью в самого себя, но начал размышлять о делах внешнего мира, об исторической связи в событиях, о судьбах народов. При этом, без сомнения, много способствовала развитию мудрости между Израилем самая личность Соломона. Это был царь, которого мудрость была непосредственным даром неба (3Цар.3:5–12; 5, 9); он превосходит ею не только мудрецов израильских, но и всех за пределами его земли, всех сынов востока и всякую мудрость египетскую (3Цар.5:10, 11 – по евр. т., а по 70-ти 3Цар.4:30, 31); широта сердца его, т. е. объем познаний, была – как песок на берегу моря (ст. 9 по евр.); он изрек три тысячи притчей, и песней его было тысяча и пять; он говорил о растениях от кедра-ливанского до мха, растущего на стене, – говорил и о животных, о птицах, о пресмыкающихся и о рыбах (ст.12:13 по евр.); так что приходили послушать мудрости Соломона от всех народов, и от всех царей земных, до которых доходил слух о нем (ст.14 по евр.). Понятно, о скольких разнообразных предметах говорил Соломон; понятно, как много предлагалось вопросов, над которыми трудились мудрецы хокмы; и самый важный из них, касающийся области нравственного миропорядка, стал предметом книги Екклесиаст.

Кроме Соломона, в книге Царств указываются еще некоторые из его современников – мудрецов: Ефан Езрахитянин, Геман, Халкол и Дарда, сыны Махола, как представители тогдашней мудрости (1Цар.5:11), и их мудрость сравнивается с мудростью «сынов востока» и египтян40 (10 ст.). Кроме того указывается на целый класс мудрецов – хакамимов (הֲכׇמׅ׳ם 3Цар.4:30, 31; Иер.8:18; Пpитч.1:6; 13:20; 22:17), которые, на ряду с жрецами и пророками, имели большое влияние на народную жизнь, содействуя распространению религиозного знания и практической мудрости. Их учение развивается в противоположность лжемудрствованию лецимов (לֵציׅם, Притч.15:12, 21:24, 24:8), людей свободного духа и дерзких ругателей над религией, которые считали себя мудрецами, но которых умствования характеризуются, как глупость (Притч.13:20, 17:21; Пс.14:1, 32:6). Трудно решить вопрос, составляли ли еврейские хакамимы философов по профессии, или же они не отделялись от других сословий и могли принадлежать к различными званиям. Эвальд старается решить вопрос в первом смысле: он допускает существование специально философских школ, по подобию школ пророческих. Также Делич, на основании постоянного обращения в книге Притчей בְנֵי, которое не есть обращение отца к сыну, но учителя к ученику, делает предположение, что тогда были בְנֵי חָכְמָה подобно בְנֵי נְבִאִים а следовательно – и философские школы. Но еврейское слово בן заключает в себе понятие слишком широкое, чтобы из него можно было вывести строго определенное значение, когда ни в кн. Притчей, ни в других ветхозаветных писаниях нет прямого указания на существование философских школ. Ничего не доказывает также место из Иеремии 18:18: «не погибнет закон от священника, ни совет от премудрого, ни слово от пророка», потому что в параллельном месте – у Езекииля 7:26 понятие премудрого (הׇכָם) заменяется понятием «старца» (דְקֵנְים). Потому трудно предположить существование особых школ философских; может быть те же школы пророческие были местами главного образования и для учеников хокмы.

Рассмотрим теперь в общих чертах литературу хокмы и посмотрим, как относится к ней книга Екклесиаст.

Литература эта вообще группируемая около Соломона, не есть, по своему характеру, в строгом смысле еврейская; вся она, как и книга, которою мы занимаемся, есть, в более широком смысле, вообще семитическая. Соломон, который занимался ею с таким успехом, был в самых тесных сношениях с соседними языческими странами Палестины, до тех пор, как чистота его личного характера в развитии гения еврейского не потерпела от этого. Вся история Соломона представляет его нам, по словам Ренана, как параболиста, более занятого общечеловеческою мудростью, чем чистым культом Иеговы. В этих словах Ренана заключается та верная мысль, что Соломон первый, по известиям истории, вывел еврейский народ из строгой замкнутости в среде собственной нации, ввел его в общение с чужими народами и положил более прочное начало культурной жизни и деятельности в своем народе. Соседние племена Палестины, в особенности קֶדֶם בְנֵי или восточные, куда автор книги Иова переставляет сцену своей, книги, участвовали в той же самой философии (3Цар.4:30). Идумейское племя Теман, к которому принадлежит первый из противников Иова, в особенности славилось своею мудростью и не раз упоминается у пророков (Иер.49:7; Авд.9; Вар.3:22, 23). Следовательно, верно то, что у них был особенный род интеллектуальной культуры, если хотят этого, – школа, о которой народ израильский сохранил для нас воспоминание, но которая не была его исключительною собственностью. Некоторые думают даже, что между памятниками еврейской мудрости для нас сохранились отрывки мудрости племен соседних. Царь Лемуил, под именем которого собиратель книги Притчей сохранил нам начало поэмы гномической (гл. 31), был почитаем многими критиками царем арабским (Циглер, Розецинллер и др.); и в самом деле, если его имя не символическое или фиктивное, то должно искать его вне ряда царей Израиля. Поэма Агура (гл. 30), которая представляет большие черты сходства слога с предыдущею, по мнению некоторых, подобного же происхождения.

Рассматривая ветхозаветную хокмическую литературу как одно органическое целое, и это последнее – как религиозную дидактику ветхого завета (а такою она и должна быть, потому что вся мудрость евреев направлена была по преимуществу на практическую область нравственной жизни человека), нетрудно заметить, что основание и центр всей этой области литературы составляет книга Притчей Соломона. В этом достоинстве она признана была уже древними толковниками, Оригеном и Иеропимом, а в новое время Лютером и всеми экзегетами. В самом деле, как Тора заключает в себе по преимуществу откровения теологические, Псалтирь – антропологические, пророчества – сотерологические; так, книга Притчей есть главным образом источник философской морали ветхого завета. Конечно, более общие понятия этики и все учение о нравственном законе находится уже в книгах Моисеевых, равно некоторые пункты учения о добродетели и об обязанностях в разбросанном виде разобраны уже в Псалтири и у пророков; но специальное учение о добродетели и об обязанностях, которое всегда составляет главное содержание всей системы этики, нигде в ветхом завете не разобрано так подробно, не индивидуализировано так тщательно, не представлено так живо и наглядно, как в книге Притчей. Здесь можно находить также, если не непосредственное, то все-таки предположительное указание на общие нравственные принципы, как учение о нравственном, благе и законе. Книга Притчей есть применение того, что высказано в законе; – что там предложено как объективное учение, то здесь прилагается к субъективной жизни человека во всех его состояниях и отношениях, на основании многостороннего опыта практической жизни; что в законе установлено, как всеобщая норма национальной жизни ветхозаветного народа Божия, то книга Притчей научает применять к отношениям частной жизни всякого принадлежащего к этому народу; что Моисеем высказано, как всеобщий принцип спасения чрез общение с Иеговой, то Соломоном специально проведено по отношениям домашней и социальной жизни. По своей форме книга Притчей состоит – частью из кратких, изложенных без связи, изречений и гномов, излагающих истины нравственной жизни и деятельности, частью из связных речей, соединяющих всю область религиозного познания и практического благочестия под понятие мудрости и развивающих ее в противоположность глупости греха.

Второе произведение, принадлежащее к хокмической литературе – кн. Песнь Песней. По своей форме, эта книга находится в близком сродстве с книгою Иова, которая принадлежит к той же отрасли библейской литературы, что и книга Песнь Песней, а по основной идее своей находится во внутренней связи с дидактическим характером книга Притчей. Если мы отвлечемся от высшего таинственного смысла, какой приписывается книге Песнь Песней на основании древнего предания, и будем судить об этой книге по букве, то найдем, что по основной мысли своей она всецело принадлежит к кругу этических идей, которые составляют главный и любимый предмет Соломоновского учения. Основная идея кн. Песнь Песней выражена в гл. 8:6, 7:

Положи меня, как печать, на сердце твое,

Как перстень на руку твою;

Ибо любовь крепка, как Смерть,

Жар ея свиреп, как преисподняя;

Пламя ея – пламя огненное,

Как пламя Иеговы!

Большие воды не могут потушить любви,

И реки не зальют ея.

И если бы кто давал все богатство дома своего за любовь,

То он был бы отвергнут с презрением.

Подобные мысли высказываются и в книге Притчей, напр. гл. 5:18, 19:

Источник твой да будет благословен,

И утешайся женою юности твоей.

Любезная лань и прекрасная серна –

Ея грудью упоявайся во всякое время,

Ея любовью услаждайся постоянно!

Таково отношение книги Песнь Песней к притчам Соломона, если будем судить о первой по букве. Но по учению православной церкви, книге Песнь Песней надобно придавать смысл боле глубокий: в ней содержится аллегорическое изображение взаимного общения между Господом и Его церковью.

Третье произведете еврейской хокмы – книга Иова. По своей форме эта книга находится в ближайшем сродстве с книгою Песнь Песней; а по своему содержанию и главной мысли – с книгами Притчей и Екклесиаст. Тенденция ее – религиозно-этическая; она состоит в изображении борьбы и победы благочестивого в тяжком испытании и в оправдании божественного мироправления, в виду видимой несправедливости такого страдания. Выполнение основной мысли книги посредствуется разговорами и речами, которые слагаются частью из рода гномов или нравственных изречений, частью из наглядных и символических картин жизни человеческой и природы; то и другое подтверждает тесную связь этого стихотворения с Соломоновыми притчами и вообще с хокмическими произведениями, как мы охарактеризовали их выше. Кроме того, способ, каким поэт возвышается в 28 гл. к идее абсолютной божественной мудрости, и участие в ней поставляет в зависимость от богобоязненного и честного поведения, имеет специальное отношение к подобным местам книги Притчей 8:22–9, 12; 1:7; 3:16 и др.. Таким образом по основной идее и дидактической тенденции книга Иова оказывается произведением того же стремления к мудрости и религиозно-философского исследования, продуктом которых были книги Притчей и Екклесиаст.

К той же отрасли хокмической литературы должны быть отнесены: значительная часть псалмов (напр. 1:19, 78:111, 112, 119, 125, 127, 128), написанных в разное время – от Соломона до эпохи после плена, и неканонические книги: Иисуса Сираха и Премудрость Соломона. Хокмические псалмы по своей форме приближаются, с одной стороны – к священной лирике, с другой – к гномам. Хотя они не учат прямо мудрости, но воспевают похвалу страху Божию, как источнику всякой мудрости; дидактическая тенденция их обнаруживается как приточною формою, так и восхвалением закона Иеговы и увещанием к верному исполнению его. Псалмы эти могут быть рассматриваемы, как лирически – расширенные гномы; а в своей совокупности – как одно лирико-дидактическое целое. Из апокрифической литературы принадлежность книг Сираха и Премудрости Соломона к еврейской мудрости или хокме выражена уже у отцов церкви в наименовании этих книг «σοφια» или «ή πανάρετος σοφα», как часто называют они и притчи Соломона. «Премудрость Сираха», как по содержанию, так и по форме, представляет большею частью подражание книге Притчей, не достигая впрочем классической высоты этого образца. «Премудрость Соломона», уже менее богатая теологическим и этическим содержанием, отличается монологическою формою, и вымышленным отношением к лицу Соломона приближается к книге Екклесиаст; но отличается от последней тем, что ход идей ее носит печать Платоно-спекулятивной философии.

В сделанном нами обозрении хокмической литературы достаточно показан характер и тенденция хокмы, – характер той среды, которой обязана своим происхождением и книга Екклесиаст. Как же теперь применяется к последней этот характер?

Характер ее, как произведение хокмы, уже намечен в Талмуде, где эта книга, вместе с Притчами Соломона, названа חָכְמׇה סֶפֶר. Он указан нами в надписании книги именем Соломона, чем автор выразил принадлежность свою к классу тех хакамимов, которые получили начало свое от Соломона, и хотел преподать урок свой из уст Соломона, как известного учителя мудрости. Он выражен нами, далее, в том месте (см. стр. 32–35), где мы охарактеризовали кн. Екклесиаст, как произведение философского духа, где мы показали, что наш автор не только воспринял древнюю мудрость, но и сделал шаг вперед па пути философского исследования. Мы сказали также, что автор сам указывает на род своего произведения, посредствуемого рефлектирующею деятельностью мышления, преимущественно в гл. 7:23–29. Наконец, мы и впредь будем иметь случай коснуться этого характера книги, особенно когда будем говорить о каноническом достоинстве книги. Потому здесь можем довольствоваться общим замечанием, что книга Екклесиаст находится в ближайшем сродства с книгою Притчей. По своей форме она представляет, с одной стороны множество рассеянных в книге гномов или нравоучительных изречений, с другой – строго замкнутый круг мыслей и истин в риторико-поэтической форме. В первом отношении она находит аналогию с 10–29 гл. кн. Притчей, изложенных в форме афористически-раздробленных сентенций; во втором – с 1–9 гл. той же книги, представляющих более связную речь. По своему содержанию она вся проникнута дидактическим характером. Екклесиаст рассуждает о суетности земных вещей, о ничтожестве и непостоянстве всего существующего; почему его философия, в некотором смысле по праву, названа скептическою, а сама книга – «песнею песней скепсиса»41. Советы Екклесиаста наслаждаться спокойно удовольствиями жизни сочтены были эпикуреизмом, а сам автор – религиозным индифферентистом. Но он далек был от того и другого; в своем сочинении он только выразил характер времени. Это было время, когда для еврейского народа весьма мало, или даже совсем не оставалось никакой надежды на восстановление национального благосостояния, когда, следовательно, нравственная тупость, апатия, отчаяние весьма легко могли привиться и овладеть народом; потому автор употребляет усилие, чрез указание на праведное воздаяние по ту сторону гроба, привести народ к страху Божию, как главной добродетели мудреца, все в себе содержащей (ср. Притч.1:7; 3:16; 8:22–9:12; Иов.28 гл.); он рекомендует неизменную верность в деятельности, на какую кто призвал, как самое благоразумное поведение и самое верное средство против страдания и искушений земной жизни. Такой практический взгляд нашего автора, такое увещание его к страху Божию и верному исполнению своих земных обязанностей, поставляет нашего автора в близкое сродство с автором книги Притчей и показывает принадлежность его к кругу тех же учеников хокмы, которых мысль и тенденция нашли свое выражение в книге Иова.

Показывая отношение книги Екклесиаст к Притчам Соломона, мы сделали общее замечание о форме первой, мы сказали, что она представляет «замкнутый круг мыслей и истин в риторико-поэтической форме». Мысль эта высказана была мимоходом и пока не была констатирована. Между тем вопрос о формальном характере нашей книги весьма важен и довольно спорен, след., при специальном занятии книгою не может быть обойден. Потому, выяснив внутренний характер книги, как произведения древнееврейской философии, в широком смысле этого слова, займемся теперь рассмотрением ее формального характера.

В заключении книги автор говорить об Екклесиасте, что он занимался составлением многих притчей» (מְשׇלִּיִם הַרְבֵּח). Этот характер Екклесиаста, как параболиста, ясно выражается в целой книге. Вся она, к оживлению сухого диалектического изложения, усеяна множеством гномических изречений и притчей (гл. 1:15, 18; 4:17–5:6; 7:1–9, 11, 12, 14, 16, 17; 9:17–10, 15, 18–20; 11:1–4, 6–7), так что, не смотря на связность изложения и планомерность состава, она носит эпиграмматический и баробаллистический характер. Последнее обстоятельство, в связи с чрезвычайною трудностью проникнуть план книги и непривычностью европейской мысли к древневосточному складу мыслей, оставляющему единство формы композиций почти всегда на заднем плане, послужило поводом к тому, что многие из критиков признали книгу Екклесиаст простою компиляцией фрагментарных частей, беспорядочным собранием отдельных мыслей, взглядов, изречений, которые соединены между собою довольно непрочною и внешнею связью, – простым признанием, что все суетно, и для группировки которых достаточно обыкновенная разделения на главы, – во всяком случае сочинением, не имеющим единства и плана. Всех тех, которые не признают за книгою Екклесиаст характера единого планомерного целого, можно разделить на четыре категории. К первой; можно отнести тех, которые признают книгу Екклесиаст сплочением отрывков различных авторов; ко второй – тех, которые называют автора ее компилятором афоризмов одного писателя; к третьей тех, которые соглашаются на единство книги только под условием критической поверки и поправки текста, обезображенного якобы изменениями, перестановкой стихов, интерполяциями; к четвертой – тех, которые принимают диалогическую форму книги.

Взгляд на книгу Екклесиаст, как на бессвязное соединение мыслей, взглядов, изречений, принадлежащих разному времени и различным мудрецам, сделанное позднейшим собирателем, впервые высказан был Гроцием42. По его мнению, в этой книге собраны различный мнения людей περί της εύδαιμονίας, почему не должно удивляться, если здесь читаем что либо неодобрительное, ибо это необходимо должно было случиться, когда всякий высказывает свое мнение с своими доказательствами. Все единство книги видит он только в том, что виновником собрания было одно лицо, – по его, вполне произвольному, предположению, именно Зоровавель, который, по причине худых обстоятельств Иудеев и страха пред персидскими властями, не осмелился назвать себя царем, хотя в своем народе был считаем таким, но принял на себя скромное имя пастыря. Почти одновременно с Гроцием, Дёдерлейн, а за ним Павлюс и Нахтигаль, согласно их объяснению слова קהֶֹלֶת в смысла «congregalio», «consessus», находили в книге Екклесиаст собрание различных исследований, рассуждений и песней или гномических стихотворений израильских мудрецов. Книга Екклесиаст, по их мнению, была плодом тех собраний мудрецов, которые образовались у евреев по примеру арабских. Арабы имели обыкновение по вечерам делать сходки у кого либо из особенно уважаемых лиц их местности, или вообще в каком-нибудь публичном месте. Здесь они садились во круг, и один из присутствовавших предлагал вопрос, на который, в связной или несвязной речи, заводился разговор; он рос, принимал оживленный характер, нередко доходило до споров. На этих собраниях могли предлагаться философские темы, которые потом брались предметом особых исследований на едине. Одна из таких тем, по мнению некоторых, есть проблема книги Иова; фрагменты книги Екклесиаст, по Нахтигаль – Дёдерлейновской гипотезе, такого же происхождения. Впрочем, несколько позже, в изданном чрез пять лет своем сочинении «Solomo's Pred. und Hohelied», Дёдерлейн отказался от своего прежнего взгляда на кн. Екклесиаст; но за то тем ревностнее и упорнее защищал его Нахтигаль, по которому эта книга представляет собрание философско-дидактических споров, изречений мудрецов, прикровенных вопросов с их решением и некоторых прибавлений к прозе. Все содержание книги, по его мнению, может быть разделено на восемь отделений:

1. Отделение – споры (гл. 1: 2–4, 16);

2 « изречения мудрецов (4:17–5:8);

3 » споры (5:9–6:9);

4 « изречения мудрецов (6:10–7:22);

5 » прикровенные вопросы и их решение (7:23–8:7);

6 « споры (8:8–10:1);

7 » изречения мудрецов (10:2–11:6);

8 « споры (11, 7–12; 7).

Прозаическое прибавление (12:8–14).

Последним защитником взгляда на кн. Екклесиаст, как на пестрый сбор совершенно бессвязных частей, должно назвать, к сожалению, Генгстенберга. По его мнению, относительно этой книги, столь же мало может быть речи о плане, как относительно специальной части книги Притчей – гл. 10 и д. и алфавитных псалмов. «Ограничен, в своем понимании Каризов», говорить он, «если смотрит на ordo concinous, как на необходимое следствие боговдохновения; – ограниченно понимание и новейших писателей, если они думают, что автору должно навязать твердый план в видах авторской чести. В том состоит особенность книги, что она не имеет никакого плана, и эта особенность споспешествует многосторонности понимания, многоразличию изложения. Нить, которая связывает все части книги, состоять только в сплошном отношении к событиям и обстоятельствам времени. В том только состоит единство книги, что автор, в образец всем тем, которые имеют говорить к поколению нашего времени, никогда не говорит на ветер, никогда не попадает в сферу общих понятий и не отделывается общими местами, никогда не теряет из глаз иудея под персидским владычеством. Весьма ошибочно то, что иногда книге приписывают одну ограниченную тему, как напр. Кнобель: «Тему книги образует» мысль, что человеческая жизнь и стремления ничтожны»; или Кейль: «Цель книги состоит в том, чтобы… научить радости в жизни или истинному, соединенному с довольством и благочестием, наслаждению жизнью». Беглый взгляд на содержание книги показывает, что оно далеко богаче, чтобы могло быть подведено под такую тему. Если хотят высказать тему книга, то должно понять ее так обще, как понял сам автор в гл. 12, 13: «бойся Бога». Содействовать страху Божию и жизни по нему, – к этой цели служит все в книге»43.

Как на переходную ступень ко второй категории исследователей, можно указать на гипотезу Штейдлина, по которой большая часть содержала книги сводится к Соломону, но все-таки без достаточного утверждения единства и связи книги. Штейдлин предполагает, что Соломон на конец жизни поколебался в своих основных положениях и мучился сомнением относительно божественного провидения. Он уже слишком далеко поступился, чтобы мог успокоиться учением Моисеева закона, – но и не так далеко, чтобы мог удовлетворительно решить себе загадку жизни. Может быть он такое свое состояние изобразил в небольших отрывках на письма, которые потом нашел какой- либо позднейший еврей и из них, как из известных Соломоновских изречений, заимствовал главную материю, из которой составил книгу. От своего собственного имени он прибавил в конце книги несколько замечаний, которыми указана судьба книги и дан отчет в происхождении ее.

Эта гипотеза образует, говорим, переход, ко второй категории тех, которые признают писателем книги Екклесиаст одного автора, будь он Соломон, или кто либо другой, но изложившего в различные времена, в отрывках свои собственный мысли, рассуждения, мнения, которые потом собраны им в одно целое, конечно довольно несвязное, дисгармоническое. Такой взгляд впервые высказан был Вистоном, который думал, что книга Екклесиаст написана Соломоном, но в различное время его жизни, отчасти даже тогда, когда он предался идолослужению и разврату. В этой книге, говорит он, обнародованы многие наблюдения и замечания Соломона о вещах величайшей важности, но сделанные в разное время: одна часть из них написана в то время, когда он, преданный культу единого Иеговы, здраво рассуждал об истинной религии; а другая – тогда, когда увлекаясь приманкой страстей, он отступил от чистого культа и религии. – По Шмидту книга Екклесиаст написана в разное время и в различных душевных настроениях; состоит из отрывков, и в том виде, в каком находится у нас, отнюдь не назначена для публики, а принадлежит только автору, как Brouillon, эскиз, требующий дальнейшей обработки и приведения в порядок мыслей. Отсюда объясняются повторения и противоречия в книге, которые читатель встречает на всяком шагу. – Удивительное дело: авторская проба пера и досужие наброски достигли счастья быть принятыми в канон священных книг! – Подобных рассуждений – Миттельдорпф, Шпоон, Циркель.

К третьей категории противников целости и единства книги относим тех, которые, хотя вообще признают единство книги, но присовокупляют, что с ним не гармонируют некоторые части ее, и некоторые места стоят в противоречии между собою. Это произошло якобы чрез искажение текста. Потому восстановить нарушенное единство можно только посредством критической обработки текста. Это – гипотеза фон-дер-Пальма, Дёдерлейна, Бертольда, Герцфельда, Кнобеля и Умбрейта. По Пальму например: ст. 13 и 14 в 4-й гл. и гл. 4:17–5, 6 стоят не на своем месте; первые стихи (4:13, 14) должны быть поставлены между 16 и 17 ст. 9-й главы, а последние (4:17–5:6) принадлежат 10-й главе. Но с особенною силою нападают на подлинность эпилога (12:8–14), как на позднейшую прибавку. – Гипотеза, очевидно, весьма смелая.

Наконец, в четвертых, не признается связное развитие мыслей и органическое расположение книги Екклесиаст теми, которые на основании рассеянных в книге вопросов (1:3; 3:9; 5:15; 6:11; 8:1), приписывают ей драматически характер, – находят в ней диалог, взаимный разговор или диспут между защитниками двух противоположных взглядов. Хотя при таком взгляде не исключается единство книги, – оно полагается в единстве цели автора – , но предполагается противоречие между частными мыслями книги, которого на самом деле не находится. К такому взгляду склонялись уже некоторые из древних толковников, особенно Иероним и Григорий Великий, которые находили в книге разговор между Соломоном и различными противниками его религиозного мировоззрения. Новое время его защищают англичане Пуль и Ярд. Но в форме вполне образовавшейся гипотезы он высказан Гердером и Ейхгорном. По Гердеру в книге Екклесиаст Должно различать два голоса: один умствователя, ищущего истины, который, в тоне своего я, большею частью оканчивает словами: «все суета»! другой – учителя, который, в тоне ты, часто прерывает первого, указывает ему смелые суждения в его исследовании и большею частью оканчивает вопросом: «каков же, наконец, результат всей жизни»?

Таким образом, можно разделить книгу как бы в два столбца, из которых один принадлежит утомленному искателю, а другой предостерегающему учителю. Между этих двух столбцов отдельный части книги Гердер размещает в следующем порядке:

1. Исследователь 2. Учитель

1:1–11

1:12–8

2:1–11

2:12–26

3:1–15

4:16–22

4:1–16 4:17

5:1–8

5:9–19

6:1–11

7:1 7:2–15

7:16 7:17–23

7:24–33

8:1 8:2–13

8:14–17

8:1–3 9:4–10

9:11–18

10:1–3 10:4

10:5–7 10:8–19

10:20

11:12

Впрочем, Гердер не выдает разделенной таким образом книги Екклесиаст за диалог в собственном, смысле, хотя находит замечательное различие между разными частями ее, различие, которое заставляет предположить сложение ее из многих частных отрывков.

Независимо от Гердера, пришел к подобному взгляду на внешнюю форму нашей книги Ейхгорп. По его мнению, в ней изложен разговор между жарким исследователем и осмотрительным учителем. В этой книги, говорит он ясно меняются две личности: личность искателя, наблюдателя, исследователя, который мрачным взглядом объемлет жизнь и судьбу человека, с юношеским жаром выводит преувеличенные следствия из своих наблюдений и редко отдает справедливость благам сей земли, – и личность седого мудреца, который умеряет жар юношеского огня, возвращает торопливого юношу на путь истины, с которого он, в жару пытливого исследования, сбился, и показывает, каким образом даже зло может иметь свою хорошую сторону. Первый оканчивает всегда жалобой, что все суетно, последний следствиями, которые может извлечь мудрец из мирового течения. Сообразно этому Ейхгорн делит книгу таким образом:

1 Исследователь 2 Учитель

1–4:16 4:17–5:11

5:12–6:12 7:1–14

7:15 7:16–22

7:23–29 8:1–8

8:9–9:6 9:7–10

9:11–18 10:1–4

10:5–7 10:8–12:7

Заключение книги: 12:8–14

Заключение книги: 12:8–14.

К той же категории должно причислить, как видоизменение гипотезы диалога, взгляд Бергсти и Павлюса. Бергст находит в этой книге разговор между восточным софистом, образовавшимся при посредстве проникшей в иудею греческой софистики, и истинным израильтянином, т. е. искренним теплым чтителем своего Бога, который, в противоположность новомодной мудрости, хочет защитить древний, подлинно восточный род изложения и преподавания научным, предметов, и особенно религиозных истин. А Павлюс находит в ней дискурс двух личностей в восточном consessus.

Пестрота взглядов в определении формального характера книга Екклесиаст, указанная в сделанном нами обозрении, и имеющая быть восполненною еще впереди, с совершенною ясностью показывают только одно, – что план и связь этой книги еще не так глубоко проникнуты исследователями что этот пункт в исследовании о книге Екклесиаст составляет подводный камень, который не безопасно обошли и лучшие из критиков. (Довольно вспомнить о Генгстенберге). Мы указали, как на характеристическую черту древнееврейской письменности, на то, что почти все большие произведения ее запечатлены характером кажущейся несвязности, – план автора остается почти всегда прикрытым. Если таким характером отмечены уже книга Иова, Песнь Песней, писание Осии и проч., то еще естественнее ожидать подобного от книги Екклесиаст, как произведения отличающегося пред другими искусственностью внешнего построения и написанного, так сказать, в религиозном пафосе. Проникновение в связь книги более всего Затруднено здесь тем, что автор излагает свои рассуждения – то в форме философских дедукций, то в форме поговорок, то как жалобы, то как вопросы. При чем он часто как бы отступает от своего предмета, переходит к другому, теряя связь; он соединяет по видимому бессвязные предложения, вдруг присоединяет, по видимому, противоречащую побочную мысль, самую общую мысль олицетворяет в самом частном факте. Но все это еще не может служить достаточным доказательством что книга написана без всякого плана и представляет простой агрегат предложений и частей; все это наводит нас только на мысль, что автор писал свою книгу, имея в виду быть, так сказать, жалом, глубоко затрагивающим чувствительные места, хотел пробудить самое серьезное размышление о смысле и связи своих слов и мыслей. Не во имя «авторской чести», как выражается Генгстенберг, мы приписываем книге Екклесиаст известный план, а во имя здравой логики, которая находится у всякого, кто не беспорядочный компилятор фрагментов, а здравый воспроизводитель собственного круга мыслей; только логическая мысль воплощается в различных формах выражения, чтобы она могла быть подведена под мерку движения моей мысли. Что книга Екклесиаст писана по плану и имеет такую же связь, как книга Иова и Песнь Песней, и далеко большую, чем книга Притчей гл. 1–9, это открывается из отношения частных мыслей и отделов книги к главному предмету рассуждения: все они служат к уяснению и раскрытию последняго; руководящая нить автора – его основная тема, высказанная в начале рассуждения, проходит чрез всю книгу и составляет заключение ее; она нигде не прерывается, только в иных м-местах несколько узлована и иногда искусно завернута. Хотя книга усеяна множеством гномических изречений, но это сделано, как мы сказали, к оживлению сухого диалектического хода рассуждения; они отнюдь не вставлены в отрывочном виде, а всегда вплетены в связное целое, и представляют в совокупности с целым ещебольшую связь, чем, говорим, первые главы книги Притчей, потому что в нашей книге не только излагается связное учение, но и все изложение служит к развитию одной главной мысли, чего недостает в книге Притчей. Хотя автор мог заимствовать кое-что из древности, но он вполне самостоятелен в разработке своего материала, следовательно и здесь не могло быть помехи для связного развития основной идеи. Гипотеза о диалоге, кн. Екклесиаст, порожденная трудностью связать отдельные части книги, и нарушающая тесную связь ее, не имет никакого основания. Мы имеем диалог в книге Иова, в книге Песнь Песней; но там он ясно обозначен, – в первой особыми надписаниями каждой речи, в последней – полом и численностью вводимых лиц; ничего подобного нет в книге Екклесиаст: во всей книге представляется говорящим одно лице, и развивается одна и таже тема.

Уже по выражению דִּבְרֵיקי, (стоящему в надписании) книги (1:1), подобно Иep.1:1; Ам.1:1, где оно встречается как надписание пророческих речей, и 2Цар.23:1 и д., где им надписано пророчество в поэтической форме, – мы должны предположить в книге Екклесиаст не отрывочные предложения и притчи, но связное изложение, какое можно ожидать от проповедника; А рассеянные в книге притчи могут идти к связной речи Екклесиаста также кстати, как отрывочные изречения библейских книг и священных песней – к любому слову новейшего проповедника. Таким образом наш автор передает собственно не притчи מְשָׁלׅים (12:9), а речи – דּׅבְרֵי которые обнимают, своею связью первые и придают им правильный смысл и полное значение. Но против такого объяснения слова דּׅבְרֵי мы встречаем возражение со стороны Гаана. «Конечно», говорить он, «пророчество в 2Цар.23:1–7 представляет связное и упорядоченное целое. Но книга Иеремии содержит, как каждый согласится, не одно связное изложение, но различные речи, принадлежащие различным временам; равно книга Амоса состоит из многих отдельных частей, которые не стоят между собою в органической связи. Из надписания דְּבׇרׅים не следует ни того, что, она от начала до конца образует внутренне связное целое, ни того, что она содержит только отрывочный изречения и притчи. Нечто другое было бы, если бы книга Екклесиаст обозначена была словом דׇּבׇר. Это выражение дало бы нам право заключать о внутреннем единстве книги... Надписание: «слова проповедника» значит просто: «произведение, творение проповедника», изложившего в надписанной книге свои мысли. Толкованием слов: קי דִּבְרֵי могут служить выражения: קי אׇמַר, קי אׇמְרׇה; 1:2; 7:22; 12:844. Но если книги Иеремии и Амоса, сложенные из речей, принадлежащих разным временам, надписаны словом דִּבְרֵי, то отсюда еще не следует, что этим словом могут быть обозначены только речи, не имеющие между собою внутренней связи, и что оно не находилось бы в надписании речей Иеремии, если бы последнее представляли одно связное целое; ведь им надписано же пророчество 2Цар.28:1–7, в котором мысли развиваются в строгом порядке. Выражение דּׅבְרׅמ, как показывает точное исследование, служит к обозначению произведения, сложенного не из отрывочных афоризмов, а из связанных речей, – развивают ли они одну основную мысль и таким образом, в своей совокупности, представляют одно органическое целое, или же всякая – свою собственную. В смысле первого употреблено выражение דִּבְריׅם в книге Екклесиаст. Множественное число דּׅבִריׅם может указывать на множественность речей в этой книге; а единственное דׇבׇר, которыми заменяется первое (как того требует Гаан) в заключении книги («услышим конец слова (דׇּבַר), услышим все...»; 12:13), – на одно органическое целое, которое образуется из многих речей, развивающих одну основную мысль. Не даром Генгстенберг в своем Комментарии обошел слово דּׅבְרֵי без объяснения его смысла и значения в этой книге; – это потому, что оно сразу парализирует его взгляд на книгу Екклесиаст, по которому он, относительно плана, находит аналогию с кн. Притчей гл. 10 и д. и алфавитными псалмами. Конечно, нельзя согласиться с Этингом и Штиром, чтобы во второй и третьей частях книги Притчей можно было найти непрерывную связь; свойство притчей требует того, чтобы они были выражаемы в афористической форме, и каждая из них, отдельно взятая, имеет свой определенный смысл и может быть сама по себе понятна. Но совсем другое дело, когда в книге излагаются речи, требующие связного изложения и плана, и которая получает полный свой смысл и значение только в связи с целым. Потому прав в своем замечании Вайгинг, что «пример кн. Притчей гл. 10 и д. избран Генгстенбергом софистически к подтверждению своего взгляда»45. Если книга Екклесиаст, состоящая из речей, имеет не большую связь, как отрывочные изречения книги Притчей, то не такого ли свойства писания пророческие, псалмы и т. д.? – не образует ли наш библейский канон агрегат несвязных изречений и частей, подобно магометанскому Корану? Этот вывод не сделан Генгстенбергом, но он следует из его взгляда на книгу Екклесиаст. Если Генгстенберг смеется над ordo concinnus Каризова, как излиянием божественного вдохновения, то он прав в этом случае: но совершенно неправ и, в свою очередь, смешон в том случае, когда относит к особенностям книги то, что она написана без всякого плана.

Нельзя согласиться и с посредствующим взглядом Гаана, по которому только первая, по его разделению книги, речь, гл. 1:2–3:22, имеет тесную связь и строгое развитие мыслей, – только эта часть может быть рассматриваема, как заключенное в себе целое; между тем как в дальнейшем рассуждении, начиная с 4:1, такой связи не находится, и все попытки найти прогрессивное развитие мыслей в этой части книги будут напрасны и поведут только к насильственному толкованию частностей. «Три последние речи», говорит он, «отличаются от первой тем, что в последней, т. е. в первой речи, находится тесная связь и строгая последовательность, между тем в первых, т. е. в последних трех речах, этого нет; они скорее образуют ряд отдельных частей, которых содержание составляют различные предписания, не всегда стоящие между собою в связи. Таким образом три последние речи, на сколько между собою однородны, на столько с первою разнородны46. Причина, почему Гаан пришел к предположению каких-то однородных и разнородных частей кн. Екклесиаст, весьма понятна: в первых главах связь книги и последовательное развитие мыслей довольно заметны; между тем в дальнейших главах, где рассуждение более и более переплетается гномическими изречениями и притчами, где книга принимаем более эпиграмматический характер, там связь книги, по видимому, теряется, и требуется много искусства, чтобы восстановить план автора. Уже то говорит против Гаана, что вся книга Екклесиаст есть произведете одного автора, написана в одно время, носит одинаковый характер, развивает одну и туже основную мысль; следовательно, должна соблюсти равенство, или как выражается Гаан, однородность, и в изложении представленного в ней рассуждения. Но главное то, что предложенное Гааном доказательство в пользу своей гипотезы совершенно неосновательно. Он находит его в самой книге, в ее заключении. Ст. 8 гл. 12-й, или первый стих эпилога, читается: «суета сует, говорит проповедник, все суета». Этими словами, говорит Гаан, автор указывает тему первых глав своей книги или первой речи. Но почему же только первых глав, а не всей книги? Потому что далее автор продолжает: «И кроме того, что проповедник сам был муж мудрый, он еще и народ поучал ведению, и взвешивал, и испытывал, составил много притчей и проч.…» (9–14). В этих словах Гаан находит указание общего содержания и особенных свойств изложения дальнейшего рассуждения в следующих трех речах, представленного в форме уже отрывочных притчей и поучение народу. «Таким образом», заключает Гаан, «по указанию самого автора должно различать первую речь от трех последних тем, что в первой мы имеем связное изложение, между тем последняя содержать притчи»47. Едва ли может быть гипотеза более искусственная и произвольная, как, в настоящем случае, гипотеза Гаана. Что дает Гаану право ст. 8, гл. 12-й относить только к первым главам книги, а ст. 9 – 14 к дальнейшим – ни малейшего намека у автора. По самому верному толкование, ст. 8 составляет заключение всего рассуждения автора, подобно тому как те же слова в начале книги (1, 2) служат эпиграфом всей книги. Равно ст. 3–14 относятся ко всему рассуждению, а не к части только его, так как притчи, о которых говорится в 9 и 10 ст., встречаются уже и в первой речи книги, равно как мысль о суетности всего земного проводится автором чрез всю книгу.

При недостаточном проникновении во внутреннюю экономию и ход развития мыслей книги Екклесиаст, ее часто упрекают, как мы заметили, в противоречиях, будто нарушающих единство и связь книги. Противоречие, говорят, находится в тех местах книги, в которых, с одной стороны, утверждается; что благочестивого и безбожного постигает одна судьба, и все предается забвению, что человек не имеет преимущества пред скотом, потому что обоих постигает одна участь, и, следовательно, пустая речь – говорить о божественном промысле (1:11; 2:15, 16; 3:19, 20; 8:17; 9:2, 5); между тем, с другой стороны, учит, что всякое дело постигнет соответствующее воздаяние, и, на основании этого, увещевает к страху Божию и благочестию (3:17; 5:6; 8:12, 13; 11:9; 12:1,13:14). В одних местах Екклесиаст хвалит мудрость, как нечто, приносящее плод и благословение (2:3, 12–14; 4:13, 15; 7:10–12, 19; 8:1–6; 9, 13 и д.; 10:2, 10, 13–16); в других отзывается о мудрости с невыгодной стороны, что она порождает недовольство, не приводит к цели ее стремлений, даже делает человека иногда несчастливее, чем глупость (1:18; 8:14; 9:11, 18; 10:1). В одном месте называет умерших и народившихся более счастливыми, чем живущих (4:2, 3), а в другом называет жизнь сладкою и отдает ей большие преимущество пред смертью (9:4–6; 11:7). В одно время он видит и сожалеет о невинно притесняемых и преследуемых начальством (3:16; 5:7; 10:4 и д.), в другое – хвалит послушание начальству, как средство к избеганию всякого зла (8:5). Один раз он хвалит женский пол и рекомендует общение с ним (2:8; 9:9), другой – предостерегает от этого соблазнительного и безнравственного существа (7:26–29). Иногда рекомендует покой (4:6), иногда деятельность (9:10). То увещевает к благочестию – (4:17; 5:6; 12:1, 13), то научает не быть «слишком большим законником» (7:16–18). То не соглашается, чтобы человеческим трудом и старанием можно было достигнуть приобретения (1:3; 2:1; 3:9; 5:15; 6:11), то приписывает его мудрости (7:11; 10:10). То отвергает чувственное наслаждение, как нечто безумное (2:3; 7:2–5; 10:16, 19), то рекомендует его, как самое лучшее в жизни (2:24; 3:12, 22; 5:17; 8:15; 9:7–9; 11:8–10).

Но большая часть из этих кажущихся противоречий объясняется различною точкою зрения, которую-принимает автор в своем воззрении на мир и вещи, что будет подробно показано нами при рассмотрении содержания книги. Некоторые из указанных противоречий объясняются употреблением одного слова в различном смысле. Если напр. Екклесиаст в одних местах отвергает достижение человеческим трудом приобретения, а в других поставляет его в зависимость от мудрости; то в первых метах יִתְריֹןִ употреблено в смысле прочного, продолжительного блага, а в последних – в смысле простой прибыли, выгоды. Если один раз отвергает чувственное наслаждение, а в другой первее всего рекомендует его; то в первом случае, он разумеет пышную роскошь и безрассудное невоздержание в чувственных наслаждениях, а во втором – осмотрительное и законное пользование благами жизни. Слово כַּעַם в гл. 7:3 употреблено в смысле «серьёзность», «законная строгость», а в ст. 9 – в значении «гнев), «злость». Если же за всем этим останутся еще некоторые неровности и как бы шероховатости в книге Екклесиаст, то они весьма естественны в такой книге, в которой, по выражению Умбрейта, изложена душевная борьба автора, в которой представлен внутренний спор между разумом и чувством древнего мудрого царя, и, по всей справедливости, должны быть отнесены к характеристическим особенностям книги, но не указывают еще на риторический или стилистически недостаток. Противоположные опыты, которые могли быть сделаны в человеческой жизни, он ищет выразить в соответствующей мене своего чувства, отпечатлеть в живом волнении своих мыслей и выражений: вот особенность книги, в одно время и объясняющая многое в ней, равно и привлекающая к себе.

Охарактеризовав книгу Екклесиаст в формальном отношении, как связное гармоническое целое, мы должны заняться рассмотрением другой черты ее формального характера, также намеченной нами в начале – именно, мы сказали, что книга Екклесиаст есть связное произведение, написанное в «риторико-поэтической форме».

Всматриваясь в содержание книги Екклесиаст; мы замечаем, что она слагается частью из более или менее объёмистых изображений различных состояний, из поучительных рассказов и примеров, из замечаний о пережитом и испытанном, из рассуждений о той или другой истине, – а частью из гномологических частей, представленных в форме древних сентенций и притчей. В первом случай более выражается диалектико-риторический характер книги, в последнем – поэтический. Риторический характер книги Екклесиаст впервые с ясностью понят был Евальдом, который разделил книгу на речи и старался доказать, что все четыре речи, на которые распадается вся совокупность изложенных в ней истин, хотя в сущности развивают одну главную мысль, но каждая из них освещает ее с новой стороны, так что развитие ближе и ближе подвигается к своей цели, пока не достигает ее в последней речи. Но пользуясь заслуженной похвалой за уяснение риторической формы книги, Евальд заслуживает упрека за то, что не воспользовался сделанным до него счастливым открытием Кестера относительно поэтического характера книги Екклесиаст Когда у нас говорят о поэтических книгах В. З., то разумеют, применительно к мазоретской акцентуации, собственно только книги Иова, Притчи Соломона и Псалмы אמֹת; поэзия книги Екклесиаст совершенно игнорируется. Между тем эта книга по всему праву может занять место в ряду поэтических книг. Как мы заметили, поэтический характер ее яснее всего выражается в гномологических частях. Если так, то он движется в прогрессивной мере, параллельно степени развития основной мысли автора, к концу книги становящейся все яснее и чище; потому что гномов менее всего мы встреча-ем в первой речи (1:15, 18), более – во второй (4:17–5, 6), еще более – в третьей (7:1–9, 11, 12, 14, 16, 17), наиболее – в четвертой (9:17–10, 15, 18–20; 11:1–4, 6–7; 12:1–7); к концу книги мы встречаем стихи, которые напоминают нам поэзию книги Иова, и в которых гений автора возвышается до чисто поэтического полета. Вот для примера:

гл. 10:20: И в мысли твоей не злословь царя,

И в спальной комнате твоей не злословь

богатого;

Потому что птица небесная перенесет слово,

И крылатая передает речь!

гл. 11:1–4: Бросай хлеб твой на поверхность воды.

Потому что чрез многие дни найдешь его!

Дай часть семи и осьми,

Ибо не знаешь, какая беда будет на земле.

Когда облака будут полны,

То они прольют на землю дождь;

И упадет ли дерево на юг, или на север,

То оно там и останется, куда упало.

Кто наблюдает ветер, тому не сеять,

И кто смотрит на облака, тому не жать....

гл. 12:1–7: И помни Создателя твоего во дни молодости

твоей.

Пока не пришли злые дни,

И не наступили годы, о которых скажешь:

не люблю я их.

Пока не померкли солнце и свет,

И месяц и звезды,

И не нашли новые тучи в след за

дождем.

В тот день, как задрожат стражи дома,

И согнутся мужи сильные,

И мололыцицы перестанут молоть, потому

что их не много осталось,

И помрачатся смотрящие чрез окна;

И запрутся двери на улицу,

Поелику голос мельницы затихнет;

И будет вставать человек при первом

голосе птички,

И замолкнут все дщери пения;

И высокаго места будешь бояться,

И на дороге дрожать;

И зацветет миндальное дерево, и утомится

кузнечик,

И станет бездейственным кипарис, –

Потому что отходит человек на вечный

дом свой,

И на улице готовы окружить его плакальщицы; –

Пока не порвалась серебряная цепочка,

И не разбилась золотая лампадка,

И не разбилось ведро у источника,

И не обрушилось колесо над колодцем.

И возвратится прах в землю, где он

был;

А дух возвратится к Богу, который

дал его.

Но таких мест в кн. Екклесиаст весьма немного, и они только редко достигают полета и полноты древней поэзии. «Скептицизм», говорит Мейер, – «гроб всякой поэзии. Поэзия любит полную, свежую жизнь, и должна быть в силе воодушевляться всем добрым и прекрасным. Но какое воодушевление остается Екклесиасту, который во всем находит только пустоту и ничтожество? .... При тогдашнем скептическом направлении ума недоставало народу наивности и откровенности – с одной стороны, с другой – созерцания поэтического идеала. Под продолжающеюся тяжестью времени мало по малу установился совершенно тощий, прозаически, болезненно-критический взгляд на жизнь. Это выражается уже в кн. Екклесиаст. Здесь нет собственно поэтического дуновения, нет никакой идеальной черты, которая произвела бы более красивую форму. Скорее можно сказать, что все изложение нисходит часто до простой прозы»48. Конечно, на основании этих слов Мейера нельзя еще доказывать того, чтобы в век Екклесиаста не возможна была никакая поэзия, тем более, что с Мейером мы расходимся в определении времени происхождения книги Екклесиаст49; но верна та мысль Мейера, что скептические50 рассуждения автора, общие абстрактные мысли строгого мыслителя, его обращения к истории и вставка в кратких чертах исторического по форме содержания в свое рассуждение, опровержение противных взглядов, – уже это могло затруднить чистое течение поэтической мысли автора; он по необходимости должен был разбивать оковы поэзии и не подчиняться строгим законам строения стиха. Но что автор способен быль еще к поэтическому вдохновению, это доказывается приведенными из его книги местами. Так произошла оригинальная форма нашей книги, пестрая смена прозаической и поэтической речи, хотя первая никогда не переходит в совершенную прозу, но повсюду сохраняет известный ритм мыслей и слов и строфическое деление. Автор нашей книги тем легче мог склониться в своей речи к такой мене прозы и стиха, что много подобного он находил у пророков В. 3. У арабов подобная мена встречается во многих полу поэтических произведениях; а в индийской драме она является господствующею. Соответственно такой мене прозаической и поэтической речи, меняется и язык. В тех местах, где мысль автора возвышается и речь переходит в полную полета реторико-поэтическую дикцию, что встречается особенно в паранетических н гномологических частях, там язык автора отличается краткостью и подлинным характером древних притчей, но где Екклесиаст излагает опыты жизни и наблюдения, там язык его приближается к обыкновенному разговорному. Но, характеризуя вообще дикцию автора, надобно сказать, что она отличается большою интенсивностью выражения, выразительною глубиною и трагическою иронией, которая с особенною силою затрагивает дух читателя. При этом мысли автора отличаются особенной полнотой содержания, на что обратил внимание Евальд, заметив, что едва ли в других книгах можно найти в столь малом объеме столь много изложенного. Евальд удивляется даже, что в столь позднее время в народе; израильском могло явиться такое творческое произведение. Но при всем том, относительно поэтического достоинства, книга Екклесиаст стоит далеко ниже сродной с нею книги Иова.

Поэтическое строение книги Екклесиаст доказывается ее делением на строфы. Чего стоило открытие строфического разделения этой книги, доказывается тем, что оно в первый раз определено было только в 1831 году, Кёстером, и предложено в изданном им сочинении: «Das Buch Hiob und der Prediger Solomonis nach ihrer strophischen Anordnung ubersetzt». Но скоро за тем опять было оставлено, и обойдено даже лучшими критиками – Евальдом, Гитцигом, Ельстером, Генгстенбергом. Только Вайгинг, посвятивший всю жизнь свою на изучение поэтических книг В. З., в 40-х годах настоящего столетия обратил внимание на эту сторону нашей книги. Около 4-х месяцев Вайгинг занимался исследованием плана книги Екклесиаст; в это время ему пришла на ум счастливая мысль попытаться разделить книгу на строфы. Попытка удалась, и Вайгинг уже готовил к напечатанию статью о плане книги Екклесиаст и ее строфическом делении. Но как труд его был единственный в своем роде и никому еще, по предположению Вайгинга, неизвестный, то он возбуждал в нем некоторую неуверенность, сомнение. В это время, чрез благоприятное посредство одного из друзей, ему попался под руку труд Кестера. С восхищением принял его Вайгинг и назвал Кестера своим другом и едино мыслителем; теперь он вполне ободрился и уверился в правильности своего взгляда на книгу Екклесиаст, допускающую строфическое деление. Ценный труд Вайгинга, в котором обойдены некоторый оплошности Кестера, остается в полном уважении и доселе; Кейль признал за ним честь новизны; он воспринят Кейлем, Цеклером и почти всеми из лучших современных критиков.

При таком положении дела, нам не остается ничего более, как заняться рассмотрением строфического деления Вайгинга книги Екклесиаст самым делом; но оно так тесно связано с разделением книги на речи и отделы и логическим развитием мыслей автора, что с надлежащим смыслом может быть, представлено только после обозрения содержания и плана книги.

Рассматривая внешнюю форму книги Екклесиаст, мы должны, наконец, обратить внимание на заключение книги, в котором автор сообщает сведения о самом себе, говорит о высоком достоинстве и значении своего произведения; о цели и характере его и наконец представляет результат своего исследования. И в этом случае наш автор оригинален, потому что в более ранних книгах В. З. мы не встречаем подобного рода заключений (Ос.14:10 не может идти в сравнение), но встречаем их только в позднейших произведениях, например у Сираха 50:29–31; 2Макк.15:38–40. Заключения эти, надобно полагать, были у древних евреев тоже, что в современных сочинениях введения или предисловия, которыми читатель знакомится с автором, узнает обстоятельства происхождения книги, приготовляется к надлежащему чтению и уразумению изложенного в ней предмета и т. п. Но как ни важен эпилог книги Екклесиаст и сообразен с первоначальным планом автора, но именно произведенная им оригинальность формы книги послужила поводом к тому, что многие из критиков сочли его позднейшею прибавкой. Дёдерлейн, Шмидт, Бертольд, Кнобель и Умбрейт прямо отвергли его подлинность, признав его припиской позднейшего интерполятора; а Герцфельд, хотя соглашается на происхождение его от одной и той же руки с целой книгой, но думает, что он прибавлен автором позже написания книги. Основания, какие приводят в подтверждение не подлинности эпилога книги Екклесиаст, различны. Мы исчислим их по Кнобелю и Умбрейту. – Первый утверждает, что а) вся прибавка излишня и бесцельна; после того как автор в гл. 12:8 (Кнобель начинает эпилог только с 9-го ст.) сделал удовлетворительное заключение, повторив тему всей книги, уже не естественно ожидать еще чего-нибудь; эта прибавка только разрушает округленность целого и производит неприятное впечатление; не понятно, почему автор, имея в виду дидактическую цель, нашел нужным присовокупить эти неважные замечания; b) на разность личностей авторов эпилога и самой книги указывает, говорят, то обстоятельство, что в первом автор говорить о себе в третьем лице, а в последней в первом; с) в эпилоге указывается yа страх Божий и благочестие, как на средоточный пункт всего учения; между тем в самой книге рассуждение автора сводится на то, что все в мире суетно, поэтому лучше всего делает тот, кто весело наслаждается жизнью; d) мысль о будущем божественном суде, высказанная в 14 ст. противоречить воззрению Екклесиаста на мир и судьбу человека; е) жалоба на произведение многих книг (ст. 12) неприменима, говорят, в устах автора персидских, времен, не отличавшихся особенною производительностью в народе еврейском. К этим доказательствам представленным Кнобелем, прибавляет еще два Умбрейт. Во-первых, он возражает, что в ст. 9 и 11 приписывается Когелету особенная похвала, что не совсем кстати в устах самого Когелета; Во-вторых, начиная с 8 ст. совершенно переменяется язык и тон речи. – Но едва ли хоть одно из всех этих возражений настолько сильно, чтобы на основании его можно было оспаривать подлинность эпилога. Во-первых, говорят, что эпилог излишен и бесцелен. Может быть, было бы так, если бы автором книги Екклесиаст был сам Соломон, но как личности Соломона и автора Когелет мы должны различать, то он не только не излишен, но напротив весьма важен и необходим для верного суждения о действительном авторе книги и достоинстве его произведения. Столь же мало он излишен в виду дидактической тенденции автора. При загадочном способе изложения нашей книги, по которому автор самое важное часто вводить как побочную мысль, в предшествующей речи кратко намечает, то о чем имеет говорить в следующей, – было бы весьма трудно найти главную цель всей книги, и особенно четвертой речи, если бы не дан был ключ к уразумению ее в гл. 12, 13, 14. Таким образом эпилог книги Екклесиаст необходимо требуется организмом композиции, и, как капитель колонны, довершает все здание книги. – Во-вторых, если Екклесиаст во всей книге говорит о себе в первом лице, а в заключении в третьем; то это объясняется тем, что в первом случай Екклесиаст, в качестве учителя, говорит к другим, между тем в последнем сообщает сведения о себе самом, потому естественно ему здесь говорить о себе в третьем лице, тем более, что Когелет есть чужое для автора, символическое имя; уже то давало повод автору говорить в заключении о своей личности объективным образом, что он в самой книге явился некоторым образом в чужой роли. И то обстоятельство, что автор говорит о себе – то в первом, то в третьем лице не стоит изолированно в эпилоге книги Екклесиаст и не есть исключительное. Оно находит аналогию не только в книге Иисуса Сираха гл. 50, 29 и д., где Сирах, говоря о себе в третьем лице, дает узнать себя, как автора своего произведения, но и в самой книге Екклесиаст. В третьем лице Когелет говорит о себе уже в гл. 1:2; 7:27; 12:8, каковые стихи Кнобель признает однакож подлинными. Последовательнее явился Умбрейт, который, отнесши к эпилогу 8 ст. 12 гл., как неподлинный, вместе с тем оспаривает подлинность 2 ст. 1 гл., как чужую прибавку. Но не в силах будучи оспорить 27 ст. 7 гл., и оставивши за ним подлинность, он обличил самого себя. – Далее, неверно то, будто учение книги о счастье, бессмертии, и воздаянии стоит в противоречии с воззрением на этот предмет заключительной части книги. В эпилоге, говорят, автор увещевает к страху Божию и благочестию и говорит о будущем суде, имеющем постигнуть все как хорошее, так и худое; между тем в остальной части книги он ограничивается тем, что указывает на суетность всего земного и отсюда выводит следствие: «самое лучшее дело наслаждаться спокойно благами жизни». Против этого возражения заметим, что указание суетности всего земного составляет не последнюю цель, а только исходный пункт Екклесиаста. В увещании наслаждаться спокойно жизнью состоит, конечно, тенденция книги, но только с одной, и при том низшей, стороны ее. Евдемонизм который проповедуется во всей книге, отнюдь не есть односторонне чувственный, или даже эпикурейский, но всегда соединяется с увещанием к благочестию и указанием на воздающий суд (3:14, 17и д.; 5:6; 8:12, 13; 11:9; 12:1, 7). Если бы в том состояла единственная цель автора, чтобы научить беззаботному пользованию благами сей жизни, то непонятно было бы увещание Екклесиаста к благочестию и указание на его цену и достоинство. Потому что, если нет бессмертия, то благочестие, значит, может быть полезно для достижения земного счастья. Но что судьба человека в сем мире не соответствует степени нравственного достоинства его, на это автор указывает довольно часто и весьма ясно (7:15; 8:14; 9:1, 2, 11, 12, 17, 18). Потому, если он не хотел вступить с собою в самое резкое противоречие, то должен был в тех местах, где трактует о благочестии, подразумевать воздаяние по ту сторону гроба, так как неразумно было бы стремиться и рекомендовать человеку то, что требует отречения от натуральных побуждений его, когда благочестие не пользует человеку в сей жизни, а воздающей вечности нет. – За тем возражают, что в персидский период автор еще не мог жаловаться па произведение многих книг. Но предположение литературной не деятельности и непроизводительности иудейства в персидское время, лишено всякого основания, как показывает уже, начавшаяся от Ездры, ученая деятельность старейшин синагог и собирателей и распространителей священных книг; а так как наш автор, как можно полагать на основании некоторых указаний, обладал научным образованием, выходящим за круг израильской письменности, то под «составлением многих книг» он мог разуметь также авторскую деятельность греков, персов и других народов. – Не особенно серьёзны и возражения Умбрейта. Если автор приписывает себе в эпилоге особенную похвалу, то он делает это в виду побуждения народа к чтению его книги и внимания и уважения к его слову; подобное явление, нисколько не удивляющее и не соблазняющее, мы находим в книге Притчей 2:1–5; 3:1 – 4; 4:1, 2, 20; 5:1, 2; 7:1–3, в книге Иова 32:6–19, в книге Сираха 50:30; да и в самой книге Екклесиаст мы встречаем аналогию в гл. 1:16; 2:3; 7:23. А если указывают на перемену дикции, начиная с 9 ст. 12 гл. то опять подобное явление повторяется в эпилоге Сир.50:29–31 и 2Макк.15:38–40, и оно объясняется весьма просто. Мы сказали, что эпилоги у древних евреев были тоже, что у нас введения или предисловия к сочинению; но кто не согласится, что введения у нас пишутся часто в совершенно другом тоне, и даже другим языком, чем вся остальная книга; – все объясняется различием содержания. При том в эпилоге книги Екклесиаст переменяется главным образом тон речи, но особенности языка остаются те же. Нет необходимости принять гипотезу и Герцфельда, который, хотя производит всю книгу от одной и той же руки, но думает, что эпилог прибавлен автором несколько позже; потому что, хотя бы в ст. 9 действительно говорилось о позднейшей деятельности Когелета, но это обстоятельство имело бы силу доказательства только тогда, когда бы автором книги Екклесиаст был действительно, а не фиктивно, Когелет, т. е. Соломон.

Итак, мы не находим достаточных оснований, чтобы оспаривать подлинность эпилога нашей книги; но видим в эпилоге одно из указаний на время позднейшего происхождения книги.

Содержание и план книги

Мы рассмотрели внешнюю сторону книги Екклесиаст, ее форму; обратим теперь, внимание на внутреннюю сторону книги, на ее содержание, на ход и развитие ее мыслей.

Тему книги Екклесиаст обыкновенно полагают в основном положении автора, что человеческая жизнь и стремления ничтожны. Кнобель отсюда выводить заключение, что наш автор был фаталист. Все течет в мире по установленному однажды навсегда неизменному порядку; никакое человеческое стремление, никакая человеческая воля и действие не в состоянии произвести что-нибудь новое, нарушить вечный строй мира. Этот фатализм ведет автора к скептицизму. Ничтожны все цели человека, все стремления его; потому что самое напряженное усилие его остается безуспешным. Наконец скептицизм ведет его к эпикуреизму, и Кнобель решительно объявляет этику Екклесиаста эпикурейскою. Но уже сам Кнобель соглашается, что в книге Екклесиаст находятся изречения, которые трудно соединимы с таким безутешным и в основе материалистическим взглядом на жизнь, что автор в ином случае отклоняется от скептицизма и возвышается к вере, что он надеется на праведное воздаяние за всякое человеческое действие и ищущим наслаждения благами жизни напоминает вечный суд Божий. Вот Рубикон, в прохождении которого столкнулись самые разнообразные объяснения содержания кн. Екклесиаст, самые разнородные попытки примирить, по видимому, противоречащие места книги и подвести всю материю ее под одну общую идею. Этой именно трудностью выяснить в связи и последовательности все содержание книги объясняется указанное нами разнообразие взглядов на внешнюю форму книги.

Одни, замечая, что в кн. Екклесиаст слышатся как-бы два голоса, защищающее два противоположные взгляда на мир и жизнь, пытались открыть в ней диалог (бл. Иероним, св. Григорий В., Гердер, Ейхгорн). Но попытка их была неудачна. Другие признали ее сплочением фрагментов, написанных в разное время и разными лицами, или же плодом споров мудрецов, защищающих различное мировоззрение; отсюда противоречия в книге, непримиримость и разногласие некоторых частей, нарушающих единство и связь книги (Гроций, Дёдерлейн, Павлюс, Нахтигаль). Но и эта гипотеза невероятна, потому что она образовалась при поверхностном взгляде на предмет, без достаточного углубления в смысл и содержание книги и без надлежащего уразумения идеи автора, проникающей всю книгу и сообщающей ей единство и связь. Иные признают книгу Екклесиаст произведением одного автора, Соломон ли он, или кто либо другой, но думают, что она написана им в различное время, при различных душевных настроениях, а если – Соломоном, то отчасти даже тогда, когда он предался уже идолослужению и разврату, поколебался в своих основных положениях и мучился сомнением относительно божественного провидения (Штейдлин, Вистон, Шмидт, Миттельдорпф). Но сомнения, колебания, по местам не ясный, тревожный и безотрадный взгляд на мир и жизнь, если и встречаются в книге Екклесиаст, то должны быть объяснены другим путем. Иным способом пытался объяснить содержание кн. Екклесиаст и кажущаяся в ней противоречия Гитциг. По его объяснению, автор, принимаясь за сочинение, не выработал еще себе ясного взгляда на мир и жизнь; его воззрения должны были развиться и образоваться только в то время, когда он уже писал свое сочинение. «О том», говорит он, «что есть и происходить в мире, автор, конечно, образовал себе твердый взгляд прежде, чем приступил к своему сочинению; но то, что должно делать, для него не было ясным; он не был еще снабжен готовою истиною, но должен был развить ее; и он достигает ее, после долгой борьбы, только в заключены книги»51. Многому, продолжает Гитциг, что автор говорит, принадлежит только минутное значение, как кольцу в цепи дедукций. Позднейшее положение уничтожает прежнее, нить развита часто прерывается, пока автор достигает своей цели, так что за определенное учиниe Екклесиаста должно принять только то, что говорить он в конце книги. – Но едва ли такой взгляд Гитцига мирится с понятием о боговдохновенном писателе, каким мы признаем автора книги Екклесиаст; даже обыкновенному писателю не рекомендуется приниматься за перо, не выработав себе наперед ясного взгляда на предмет, которым думает заниматься.

Оригинальное и довольно интересное объяснение содержания кн. Екклесиаст дает Шенкель52. Цель автора, говорит он, научить истинной мудрости и предостеречь от соблазнов ложной мудрости, опровергнуть последнюю, которая к его времени широко распространилась и в жизни и в книгах (12:12). В виду этого, автор избирает проповедником мудрости Соломона, – не потому только, что в позднейшие a он слыл знаменитым мудрецом древности, славным составителем многих притчей и песней; но, главным образом, потому, что в юности своей Соломон был представителем истинной, а в старости сделался представителем ложной мудрости. Потому, избирая Соломона оратором пред собранием, автор имеет в виду, с одной стороны, прославить мудрость, какою Соломон обладал во дни молодости своей, заставить его, как защитника истинной, признанной Богом истины, дать урок народу, с другой, – одолеть и победить мудрость его, на сколько она в последний период жизни Соломона сделалась глупостью, поддалась лжи и соблазну. На этом основании Шенкель различает два голоса в книге Екклесиаст, но таких, которые исходят, говорит он, не из души мнимо-борющегося с самим собою царя, как думает Умбрейт, а из времени, в которое автор писал. Один есть голос мудрости истинной, другой – голос мудрости мнимой, кажущейся. Между этими двумя голосами Шенкель разделяет все содержание книги, и при том так, что мудрость истинная одолевает и опровергает мудрость ложную. Ясным доказательством на это служить эпилог. Не Соломон, но истинный Когелет назван здесь мудрым; его слова, а не слона сделавшегося страстным и легкомысленным царя, суть слова истины, и сравниваются с иглами и вонзенными гвоздями (12:11 и д.). Истинный Когелет не есть вообще определенное лицо, но олицетворение истинной мудрости, сумма которой представлена в 12 гл. 13 и 14 ст.; напротив, мнимая мудрость гоняется за произведением многих книг и напрасно утомляет себя этим тщетным занятием (12:12). Посему то, что в книге Екклесиаст говорит истинная мудрость, должно самым тщательным образом различать от того, что излагает ложная мудрость или осуетившийся царь Соломон, как представитель ее. Роль, какую Соломон представляет в книге Екклесиаст, Шенкель сравнивает с ролью его в книге Песнь Песней. В последней, по объяснению Шенкеля, Соломон является развратителем, который похищает чужую невесту, Делает ей страстные предложения, в надежде уловить ее в свои сети; но невеста остается верной своему возлюбленному жениху. В первой он изображается человеком, для которого чувственное наслаждение жизнью составляет начало и конец всякой житейской мудрости. В такой характеристике царя Соломона, автор, по Шенкелю, следовал примеру 1 кн. Царств, в которой устаревший Соломон изображается отступником, опутанным женскими сетями, преданным идолопоклонству и чувственной роскоши. Под маской умного, но похотливого и сладострастного царя, автор хотел упрекнуть основное направление высшего общества своего времени. В виду этой цели Соломон метко изображен в гл. 1:12 и д. В начале своего правления он со всею строгостью занимался проблемой мудрости; но впоследствии нашел, что это – «затей ветряный» (1:17), и потому, предпочел истинной мудрости удовольствия мира и наслаждение жизнью (2:1 и д.). Форма мудрости осталась при нем, но она потеряла для него ее истинное содержание; мудрость и глупость – в основе одно и тоже, потому что мудрый умирает наравне с глупым (2:16). Потому есть, пить и наслаждаться чувственною жизнию – вот единственное, что имеет цену на земле, а со смертью – всему конец (2:21; 3:12).

Этими положениями, продолжает Шенкель, ложная мудрость обнажила свое мировоззрение. Оно – материалистическое, как и Соломон к концу жизни своей действительно подчинился материализму. С гл. 3:13–17 голос истинной мудрости в первый раз живо прорывается. И наслаждение, учит он, указывает на высший порядок вещей, и пища и питье – «дар Божий» (3:13). Не правда будто все ничтожно, потому что «дело Божие вечно» (3:14). Бог так устроил мир, что Его должно бояться, т.е. страх Божий благоразумнее, чем наслаждение жизнью; он есть истинная мудрость житейская. Верно, что беззаконие и неправда господствуют даже в местах правосудия и суда; но истинная мудрость говорит в сердце своем: «праведного и нечестивого будет судить Бог; есть вечное воздаяние за добро и зло» (3:16, 17).

Ложная мудрость, которая чувственные наслаждения жизни считает высочайшим благом, не может признать над собою господство вечного божественного Миропорядка, и потому старается опять обосновать свое материалистическое мировоззрение (3:18–4:16). Человек и зверь – участь их одна; того и другого смерть приводить к одному концу: как умирает этот, так умирает и тот, – нет человеку преимущества перед скотом. Где же вечная жизнь, где вообще жизнь по смерти? Пагубное и в высшей степени мрачное суждение, как следствие такого материалистического взгляда, высказано в 4 гл. 2 и 3 ст.: «и признал я покойников более счастливыми, нежели живущих; а тех и других счастливее тот, кто никогда не существовал».

Удивительна внезапная смена мыслей, начиная с 4 гл. 17 ст. Внимание твое к себе должно простираться до того, чтобы ты наблюдал за ногою твоею, когда идешь в дом Божий, чтобы не принимал участие в жертвах забывших Бога: итак, есть нечто высшее, чем чувственное наслаждение жизнью, – это открывается нам при свете истинной мудрости. Как ложная мудрость сманивает к материализму и чувственной жизни так служение истинной мудрости приводить, напротив, к нравственно-серьезному богослужению, которое не пустословит, добросовестно выполняет данные обеты, почитает служителей Божиих. И если есть причины жаловаться на притеснение со стороны чиновников в провинциях, то можно найти защиту права у царя, потому что высший божественный порядок отражается в государственном (4:17–5, 8).

Следующий отдел (5:9–17) принадлежит опять ложной мудрости, для которой земное обладание и богатство – «ветер», и потому скоротечное наслаждение земными благами составляет для нее последнюю цель. Напротив, истинная мудрость радуется богатству, как «дару Божию» (5:18), истинный мудрец пользуется богатством, находя наслаждение в трудах своих, поелику радость его сердца происходить от Бога а не от богатства (5:19). С 6 гл. 1 ст. ложная мудрость начинает вновь свои безутешные жалобы. Все идет к одному месту (6:6); все труды человека – только для его рта (6:7); человеческая жизнь – жизнь теней (6:12). С точки зрения такой безутешности день смерти является радостнее дня рождения (7:1). Правила благоразумия, которые за тем следуют, не принадлежать еще высшему учению мудрости. «Не будь слишком правдив и не умствуй слишком; не бесчинствуй чрез меру и не будь безумен, – зачем тебе приводить себя в смущение, зачем умирать тебе не в свое время? – это суть правила эгоистической мудрости, которая старается щадить собственное я, и автор строго обличает такое учение. В гл. 7, ст. 23 автор замечает, как он испробовал этой кажущейся мудрости, но при этом убедился, что она ни к чему не приводит. На ее пути человек попадает наконец в женские сети (7:26). С гл. 8:1 – 18 следуют советы истинной мудрости, которые оканчиваются изречением: «хотя бы сто раз злой избежал заслуженного им наказания, все-таки я знаю, что хорошо будет только людям, боящимся Бога, которые благоговеют пред Ним; а беззаконному добра не будет, – как тень, не долго поживет тот, кто не боится Бога» (8:12, 13).

Ложная мудрость, которая в 8:14–10:3 в последний раз держит речь, прежде всего оспаривает то положение, будто праведность и богобоязливость приводят к каким-либо благоприятным результатам, будто праведнику живется лучше, чем нечестивому. Отсюда новая рекомендация чувственного наслаждения жизни (8:15). Истинная мудрость отвергла обращение с женщинами, между которыми нет ни одной честной (7:28); ложная мудрость напротив рекомендует наслаждение жизнью с женою, которую кто любит (9:9). Все зависит, заключает ложная мудрость, от скоротечной минуты; и в преисподней, куда ты пойдёшь, нет «ни дела, ни размышления, ни знамя, ни мудрости» (9:10).

Наконец голос истинной мудрости вполне овладевает речью, ложная мудрость не имеет, подобно друзьям Иова, растерявшимся наконец в своих возражениях. Конечно, истинная мудрость не находить надлежащего внимания к себе, она часто не получает никакой награды (9:11 и д.); но глупость всегда бывает причиною злополучия (9:17–10:20). Радость жизни можно, только в том случае оправдать, если при ней помнят, что за все Бог позовет на суд (11:9). Под судом этим, по гл. 12, ст. 7, надобно понимать суд после смерти, потому что только прах возвратится в землю, где он и был, а дух восходит к Богу, Который дал его. Вот верх учения истинной мудрости; – возвращение духовной части личности в лоно Божества рассматривается, как высочайшее назначение человека. В заключение автор предупреждает всякое недоразумение относительно своего сочинения ясно формулируя тему его (12:13). Истинная мудрость житейская состоит в страх Божием и послушании заповедям Божиим; побуждение к последованию голосу этой мудрости заключается в том обстоятельстве, что Бог будет судить всякое дело, даже самое сокровенное, хорошо ли оно, худо ли оно.

Вот попытка Шенкеля провести все содержание книги Екклесиаст по двум голосам – истинной и ложной мудрости, представителем которых является, первой – собственно говоря, сам действительный автор книги, а последней – царь Соломон. Но как остается еще больше чем сомнительным, действительно ли роль Соломона в кн. Песнь Песней есть роль легкомысленного фата, пытающегося отнять у возлюбленного невесту и ввести ее в свой гарем, а не роль скромного юноши и целомудренного супруга, пребывающего верным своей возлюбленной; так совершенно невероятно и то, чтобы в кн. Екклесиаст Соломон выведен был на сцену с целью посрамления его невоздержанной старости, а не в виду закрепления учения о предмете первостепенной важности авторитетом облагодатствованного свыше древнего мудреца, каким был царь Соломон до своего падения. Далее, при таком разграничении двух голосов в книге, из которых один принадлежит истинной, а другой ложной мудрости, Шенкель приближается к Гердеро-Ейхгорновской гипотезе диалога; между тем в самой книге мы не находим ни малейшего намека на то, что в ней должно различать два голоса, противоречащие между собою и оспаривающее друг друга; напротив, все здесь исходить из одних и тех же уст, только автор наш весьма оригинален и искусен в методе изложения и раскрытия предлагаемых им истин и взглядов, чтобы его рассуждение с первого взгляда стало вполне ясным и понятным. Наконец, гипотеза Шенкеля предполагаете весьма недостаточное уразумение идеи автора и той цели, какую имел он в виду при написании своего сочинения, когда советы Екклесиаста наслаждаться спокойно жизнью приписаны голосу ложной мудрости, т. е. поняты в смысле эпикуреизма.

Чтобы надлежащим образом судить о содержании кн. Екклесиаст, надобно предварительно выяснить метод автора Метод его диалектический. Диалектика Екклесиаста обнаруживается в том, что автор к убеждению приходит чрез сомнение, к истине – чрез ошибки и заблуждение; от наблюдения недостатков и пороков, совершенного ничтожества и бедности человеческой жизни и всех вещей, автор вдруг переходить к поучению, увещанию, наставлению, и прекрасные изречения касательно житейской мудрости, осмотрительности и терпения, верности и разумной деятельности часто смешивает с голосом малодушия и отчаяния. Верно мнение Кнобеля, что утверждение суетности и ничтожества человеческой жизни и стремление составляет основное положение автора; но отсюда еще не следует, что автор достоин упрека в фатализме или скептицизме; положение: «все суетно и ничтожно» служит не заключительным, а исходным пунктом автора, – это только отрицательная сторона учения автора, которой противопоставляется у него положительное учение; это положительное учение не одно и тоже, что утверждение суетности и ничтожества мира, хотя на нем основывается; оно спасает автора от упрека в скептицизме и делает его глубоко верующим теократом. Ставши на такую точку зрения, мы безбоязненно можем приступить к обозрению содержания книги, не опасаясь необходимости упрекнуть автора в скептицизме, или потеряться в попытке подведения всего, по видимому противоречивая, содержания книги под одну общую идею.

«Суета сует, все суета» это основное положение автора, на котором он строит все здание своего рассуждения; им начинается (1:2) и им заканчивается книга (12:7); а в продолжение всего рассуждения оно высказано не менее 25 раз; слово же הבל (суета) употреблено в кн. Екклесиаст 37 раз, тогда как во всех остальных книгах ветхого завета оно встречается всего 33 раза. В этой книге заключена как-бы сумма наблюдений и опытов, которые производились на пространстве огромного периода, начиная с первых веков существования мира, – как бы результат того взгляда на мир и судьбу человека, который образовался под влиянием злополучной участи рода человеческого, с самых первых дней своих перешедшего, по слову Апостола, в рабство греха и смерти, а с собою тварь подвергшего суете и тлению. Что же именно, по мнению Екклесиаста, суетно? – В ответ на этот вопрос автор обнаруживает такую крайность скептицизма, какая могла образоваться только под влиянием постоянного притока бедствий, несчастий, страданий, довершенных погромом ассирийско-вавилонского владычества, но отнюдь не в славную эпоху царствования Соломона. Суетно, по взгляду Екклесиаста, все – без исключения. Если мы обратим внимание па объективные явления мира, т. е. на природу и историю, то не найдем здесь никакого истинного прогресса, никакого движения вперед, но увидим только постоянный возврат давно бывшего старого, всегдашнее однообразие, вечный круговорот вещей (1:4–7, 9; 3:15); потому нет ничего на земле, чтобы можно было названо прочным и неизменным (1:9, 10). И как время не производит ничего нового, чего бы уже не было раньше (хотя в другом виде и другой форме), или не могло быть в будущем, так и все земное, в своей отдельности, не может быть названо прочным и неизменным, но все ничтожно и тленно. Подобно видимой природе, подчиненной раз на всегда неизменным законам необходимости, и действия разумных существ, одаренных стремлением к свободе, отнюдь не независимы, но ограничены и связаны всемогущим владычеством Бога, подчиняющего все под свою мощную руку; весь успех стремлений человеческих применен к определенным, не лежащим во власти человека временам и обстоятельствам, без наступления которых деятельность напрасна; всякому акту мысли и воли человека, вообще всему его существованию, предшествует нечто высшее, вечное, против которого человек не в состоянии что-нибудь произвести (3:1–8, 11, 13 и д.; 6:10; 8:6, 17; 9:1, 5, 11, 12 и пр.). Потому и человек, при всех своих-несказанных трудах, заботах и попечениях, подобно природе, не в состоянии произвести что-нибудь новое, но всегда вращается в одном и том же круге возрастания и умаления, приобретения и потери, происхождения и прохождения; один род проходит, другой приходит, и с прохождением первого теряется даже память о нем; новый род начинает там, где окончил прежний, потому что место действия, на котором они движутся, остается всегда одно и тоже – земля, на которую изречено проклятие, на которой нельзя достичь ничего прочного, нельзя найти ничего, что могло бы доставить истинное удовлетворение сердцу (1:4,8–11 и проч.). И находясь в безусловной зависимости от Бога, Который определяет судьбу человека непонятным для него образом, последний, при всех своих изысканиях, не в состоянии постичь судеб вседействующего Бога: на всяком шагу исследования путей Его встречается человеку новая неразрешимая загадка (3:11; 8:17; 9:6); а это прямо приводит его к убеждению, как слаб и ничтожен человек, этот мнимый царь мира сего, в сравнении с Богом. Потому напрасна всякая попытка человека препираться с Сильнейшим его (6:10); он не в состоянии исправить и восполнить то, что Бог явил неприменимым и недостаточным (1:15; 7:13); ему не остается ничего более, как только удивляться чудесному и неисследимому делу Божию, в сознании своего ничтожества и суетности своей жизни (7:23, 24).

Но как ни злополучна участь человека на земле, во всяком случае он усиленно стремится обосновать по возможности свое земное благополучие. Всю сумму разнообразных человеческих желаний стремлений можно расположить по двум главным порядкам: именно, человек ищет счастья и удовлетворения потребностям своего существа или в приобретении внешних благ жизни, или в наследовании и мудрости. Но ни то, ни другое, по взгляду Екклесиаста, не доставляет человеку истинного удовлетворения. Блага мира сколь неверны и ненадежны, столь же и неудовлетворяющи. Уже приобретение их сопровождается многими неприятностями: оно увеличиваем жадность (5:9), причиняет много забот, досад, огорчений (5:11, 16). Если же кто и приобрел богатства и пользуется внешними благами, то наслаждение ими весьма ненадежно, – оно подобно пару, который при самом легком дыхании ветра быстро исчезает (2:2; 7:6). Притом часто случается, что владелец только смотрит на добро свое, а другие пользуются им (5:10; 6:1–7). Если человек и пользуется нажитым им богатством во все время жизни своей, то уже со смертью, волею – не волею, непременно должен расстаться с ним (5:14, 15). А тут новое огорчение, новая печаль. Что станется после него с его богатством, на которое он истратил столько трудов, для собрания которого потерпел столько неприятностей? Оно достанется человеку, который не участвовал в приобретении его; и кто знает, что это за человек будет, – будет ли он мудрый, или глупый (2:18–22). Такие и подобные рассуждения порождают в душе владельца только досаду, скорбь, мучение, которое не дает уснуть ему ни днем, ни ночью (2:23). Но главное то, что внешних благ не может удовлетворить требованиям души человека, успокоить желание его сердца (2:11); кто однажды предал свое сердце богатству, тот никогда не может утолит жажду к приобретению его и постоянно мучится ненасытимостью им, как самым тяжким злом (2:1–11; 5:9, 12; 6:1–9). Даже наслаждение, которое находить человек в более благородных внешних благах земли, напр. в радости о детях и потомстве, не без зла и обмана, потому что и там блага небезопасны от непрочности и извращения (2:18–21).

Другой вид попытки человека устроить свое счастье на земле и доставить душе своей истинное приобретение выражается в стремлении людей к интеллектуальной или практической мудрости. Хотя мудрость имеет некоторое преимущество пред глупостью, которая положительно вредна человеку, но, с другой стороны, она, можно сказать, делает человека еще несчастнее, потому что приводить его к яснейшему сознанию недостаточности и несовершенства в жизни, которое для глупого недоступно (1:11, 15; 2:17); а отсюда еще большая скорбь и чувство суетности (1:17, 18). Во всяком случай мудрость не доставляет человеку прочного блага; она часто не оценивается надлежащим образом и презирается, и судьба мудрого незавиднее судьбы глупого (2:14–16; 9:11; 10:6–7). Мудрость никогда не может доставить человеку полного удовлетворения, потому что мудрый, занимаясь исследованием божественных дел, никогда не в состоянии постигнуть их всецело, от начала до конца; а отсюда чувство несовершенства и ничтожества (3:11; 8:17).

Что еще остается от дел, которыми человек трудится под солнцем? К чему еще способен стремиться он, живя на земле? – Человек способен еще на дела нравственной и благочестивой жизни, в него вложено еще чувство благочестия и страха Божия. Но скептический взгляд Екклесиаста простирается и на эту область высшей жизни человека. И это в высшей степени благородное и достойное чувство и настроение духа, и эти дела бескорыстной и самоотверженной жизни не приводят человека к полному счастью, потому что нравственное и религиозное превосходство не доставляет ему тех преимуществу которых он в праве ожидать от него. Судьба, какая постигает людей в мире, часто бывает совершенно превратная, не соответствуем качествам действующих лиц. Как часто нечестие торжествует, а невинность проливает слезы, праведные страдают и погибают, а забывшие Бога живут в счастии и довольстве! Весьма ясно, что судьбы людей решительно не соответствуют идее и ожиданию (4:1; 7:15; 8:10, 14; 9:2, 3). И в этом, по мнению Екклесиаста, заключается великое зло, потому что недостаток в воздаянии по делам на земле служит основанием возрастающей нравственной порчи между людьми (8:11; 9:3).

Итак, все суетно и ничтожно; от этого грустного приговора не исключается ни одна вещь, ни одно дело под солнцем (1:2; 4:7; 12:8). Суетна внешняя природа, поелику не приходить ни к какому действительному прогрессу, и в ней все тленно и преходяще; суетны человеческие стремления, поелику не доставляют человеку истинного удовлетворения; суетны судьбы людей, потому что не соответствуют идее и правому ожиданию; а так как жизнь человеческая слагается из стремлений и судеб, то Екклесиаст называет саму жизнь суетною и ничтожною (6:12; 7:15; 9:9).

Вот вся сущность отрицательной стороны рассуждения Екклесиаста. Если бы автор на ней и остановился, то его рассуждения должно было бы назвать скептическим, а самого автора – скептиком, и скептиком в полном смысле; этого слова. Но мы спросим здесь: назовет ли кто Декарта скептиком в том самом смысле, в каком названы скептиками Пиррон, Архезилай, Энезидем, Агриппа, Секст Эмпирик, или Юм, хотя основной принцип, из которого исходить Декарт в к своем философствовании: «все сомнительно», совершенно аналогичен с основным положением Екклесиаста: «все суетно». Чтобы создать в науке и философа что-нибудь твердое и постоянное, рассуждает Декарт, необходимо начать с первых оснований; надобно разрушить все традиции и предположения, с которыми мы сжились с детства, надобно усомниться во всем, что только кажется сколько-нибудь сомнительным. Мы должны усомниться не только в существовании чувственных, вещей, так как чувства часто нас обманывают, но и в истинах математических и геометрических, потому что сколь ни кажется верным положение, что 2х2=4, или что квадрат имеет четыре стороны, однако мы все-таки не можем знать, дано ли вообще в удел нам, конечным существам, истинное познание, и не создал ли нас Бог только для мнений и заблуждений. Потому, должно во всем усомниться, все отрицать, все принимать за ложное. Но, исходя таким образом от совершенного отрицанием всех предположений, Декарт создал новое положительное, богатое содержанием начало, из которого он старался вывести главные основания своей системы и достигнуть познания объективной истины, к которому стремится философия. Начало это – начало самосознания. В сознании нашем теснится множество мыслей и идей, которые хотя по основному правилу, вытекающему из найденного начала: «все то достоверно, что я познаю ясно и раздельно как истинное», и могут отличаться несомненным!» признаком достоверности, но не суть еще самое познание истины. Последнее приобретается при посредстве врожденной нам идеи о совершеннейшем существе – Боге. Результат открытой нами истины бытия Бога имеет величайшую важность. Прежде мы должны были во всем сомневаться и отказаться от всякой достоверности, потому что не знали, не принадлежит ли заблуждение к природе человеческого духа, не создал ли нас Бог для того, чтобы заблуждаться. Но, рассматривая теперь прирожденную нам идею о Боге по ее вечным и необходимым атрибутами, мы познаем, что Бог истинен; следовательно было бы противоречие, если бы Он нас обманывал, или был причиною нашего заблуждения. Таким образом устранено то абсолютное coмнение, которого Декарт начал. Из существа Божия следует для нас вся достоверность; для всякого несомненного познания достаточно, если мы, ясно и отчетливо познав вещь, уверены в бытии не обманывающего нас Бога. – Диалектика Екклесиаста представляет близкую аналогию с образом философствования Декарта, с тем только различием, что первая обращена более на область практическую, а последняя – на теоретическую, Декарт устанавливает начало познания, что принадлежите к области философа, Екклесиаст – начало деятельности, что принадлежит к области нравственности. Как Декарт начал абсолютным протестом против всего, безусловным сомнением во всем, что принадлежит к области познания, или имеет притязание на право истины; так и Екклесиаст начал решительным отрицанием выгоды и приобретения (יׅתְרי֗וִ) человеческой жизни, полным признанием суетности и ничтожества всего земного. Но как Декарт не остановился на пути отрицательной критики созданных до него философских систем, но создал на развалинах прошедшего новый положительный принцип, из которого выводит основные положения собственной философской системы, которая уже никаким образом не может быть названа скептической; так и Екклесиаст не остановился на пути скептицизма и отрицания образовавшихся до него взглядов на физический и нравственный миропорядок, но достигают твердого пункта, образовавшего для него нерушимую скалу, на которой он спасается от прибоя тревог, колебаний, сомнений, которыми изобиловала протекшая действительность и наводнен был современный ему мир. Декарт находит свой принцип в самосознании, Екклесиаст – в откровении. У того и другого он один – идея Бога. Вот поворотный пункт, с которого Екклесиаст вновь обозревает все творение Божие и развивает новый взгляд на мир и жизнь, который изобличает уже не скептика, каким Екклесиаст был доселе, но глубоко верующего питомца теократии и орган откровения. Идея Бога служит для него светочем, который озарил ему скорбный путь земной жизни, рассеял мрак сомнений и загадочной судьбы мира и человека и помог выйти из лабиринта его исследования, в котором он мог запутаться, упасть и разбиться. Как псалмопевец в 39-м псалме, при взгляде на кратковременность жизни человеческой (ст. 6), на безуспешность и бесцельность дел и стремлений человеческих (ст. 7–12), взывает наконец: «Увы! суетен всяк человека живущий»! (ст. 6–12), но подчиняется такому грустному признанию не для того, чтобы погибнуть под сознанием ничтожества и суетности человеческой жизни, но чтобы найти в нем путь к вечности, к Богу и добродетели («Чего ждать мне теперь. Господи? – Надежда моя на Тебя…» ст. 8); так и Екклесиаст, исходя из признания суетности и ничтожества земного мира, утверждает"» не абсолютную суетность и ничтожество, но суетность в пользовании миром вне Бога; в соединении же с Богом мир и жизнь получают свое полное значение и достоинство.

Что автор книги Екклесиаст в борьбе с сомнением не только не потерял веры в бытие и господство личного Бога, но, напротив, ставит мир и человека в ближайшее отношение к Богу и Его божественному промыслу, это ясно из многих мест его книги. Хотя в физическом мире он не нашел ничего более, как только постоянную смену и круготечениe, а при взгляде на мир нравственный жалуется на превращение и несообразность с заслугами судеб человеческих; тем не менее он твердо верит в физический и нравственный миропорядок, по которому все приспособлено к своей цели и к своему времени. Екклесиаст верит, что Бог устроил вселенною прекрасно и целесообразно (3:11), что Он в мире всегда действует и проявляет Свою силу (3:14; 7:13, 14; 8:17; 11:5), что Он дает жизнь человеку и сохраняет ее, пока хочет (5:17; 7:29; 8:15), что люди находятся в зависимости от Него (9:1), и Он посылает им как блага, которыми они пользуются (2:24; 3:13; 5:18, 19; 6:2), так и зло, которое они испытывают (1:13; 3, 10); некоторые люди приятны Ему, и потому Он благоволить к ним (2:26; 7:26; 8:7), а по отношении к другим обнаруживает гнев Свой и погубляет дела рук их (5:5); дух человека имеет некогда возвратиться к Богу (3:21; 12:7), и человек будет судиться Им (3:17; 5:7; 11:9; 12:14). Таким образом автор наш не только не был атеистом, каким готовы некоторые поспешные критики назвать его, но находился по своему учению о Боге и человеке в полной гармонии с учением об этом предмете Моисея и пророков и всецело движется к кругу израильского мировоззрения.

Ставши на такую точку зрения, автор возбуждает вопрос о приобретении (יׅתְרי֗ן) или счастии жизни и о роде и о способе, как можно с выгодою пользоваться жизнью. Вопрос этот три раза повторяется в одинаковой форме (1:3; 3(9; 5:15) и два раза в измененной, но с равным значением (6:8, 11). С точки зрения скептической автор ответил на этот вопрос отрицательно, т. е., что «выгоды нет под солнцем» (2:11). С точки зрения вновь приобретенной, положительной, автор находит приобретение или счастье жизни в первоначальной, непосредственной радости в жизни и в правильном пользовании благами сего мира, в соединении с довольствием и благочестием. Это – главная мысль книги. Почему автор проводить такую мысль в своей книге, будет объяснено в своем месте; здесь же задача наша доказать верность того положения, что в вызове к спокойному и радостному наслаждению благами жизни заключается главная мысль автора, которую он высказывает после сомнения и решительного признания всего земного суетным и ничтожным. А доказывается она тем, что приглашение к радостному и спокойному наслаждению жизнью проводится, со всею силою убеждения, через всю книгу и встречается в тех заключительных местах частных отделов книги, в которых излагается результат рассуждения. Первое место – гл. 2:24–26: «Нет иного блага для человека, как есть и пить и позволять душе своей наслаждаться от труда своего. И это, как увидел я, от руки Божьей; потому что кто может есть и кто может наслаждаться без Него? ибо человеку, который приятен пред Ним, Он дает мудрость и знание и радость; а грешнику дает заботливость копить и собирать, чтобы отдать это тому, кто приятен Богу». Радость, к которой Екклесиаст рекомендует стремиться, как к наилучшему благу, характеризуется словами: «есть и пить»; слова эти издавна производили весьма неблагоприятное впечатление на экзегетов древнего и нового времени и служили поводом к упреку автора в эпикуреизме. Но упрек этот обличает только недостаточное уразумение идеи автора и смысла его слов. Автор разумеет под словами «есть, пить и наслаждаться» не эгоистическое беспорядочное наслаждение чувственною жизнью, а воздержное и осмотрительное пользование благами жизни, которые человек получает как награду за труд свой». В этом пользовании плодами труда своего человек обретает наслаждение и покой душе своей потому, что его радует сознание исполненного долга – трудиться. Словами: «есть, пить и т. д. » Екклесиаст хотел сказать только, что правильное настроение человека должно быть таково, чтобы он мог черпать радость из самой обыкновенной жизненной деятельности, из самого простого и непосредственного чувства жизни, не нуждаясь для этого в возбуждающих, средствах. И такое радостное чувство жизни есть нечто желанное Богом в человеке, потому что последний не сам собою достигает его, но получает от «руки Бога», как дар Его любви. Следовательно, эта радость может быть достигнута человеком только в состоянии ближайшего общения его с Богом, как и все дары Бога обусловлены тесным союзом с Ним; ибо «кто может есть

и кто может наслаждаться без Бога»? И этот дар Свой – радость жизни Бог раздает людям не по произволу, но соразмеряясь с степенью нравственного совершенства человека, потому что только «человеку, который приятен в глазах Его, Он дает мудрость и знание и радость; а грешнику дает заботливость копить и собирать, чтобы потом отдать тому, кто приятен Богу». Замечательно здесь соединение «мудрости, знания и радости»; – оно показывает, что радость, о которой Екклесиаст говорит, сродни с чувством гармонии, производимой жизнью, провождаемою с знанием и мудростью.

Второе место, в котором высказывается указанная нами главная мысль автора, в – гл. 3:12, 13, 22: «знаю; что нет для человека другого блага, как веселиться и делать добро в жизни своей. И если какой человек ест и пьет и наслаждается благами от труда своего, то это – дар Божий». – «Вижу, что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими, потому что это – доля его». Здесь опять наслаждение благами поставляется в зависимость от «труда человека», и оно – «дар Божий». Особенно важна связь слов: «веселиться» и делать добро»; она показывает, что истинная радость жизни представляется в неразрывной связи с направлением духа человеческого к добру. В последнем стихе Екклесиаст рекомендует человеку наслаждаться делами своими». Какого рода деятельность он разумеет, определенно не высказано, но можно узнать это из сравнены с местами подобного содержания. Не та деятельность, которой произносится приговор в гл. 2:11, разумеется здесь, но деятельность, которая рекомендуется в гл. 3:12, – деятельность, направленная к добру, надлежащее и честное выполнена возложенной на человека обязанности, что приводить его к спокойному и веселому настроению духа, составляющему основу гармонического и счастливого существования.

Третье место, в котором изложен результат рассуждений автора, – гл. 5:17–19: «Вот в чем я вижу добро: прекрасно есть и пить и наслаждаться благами от всех трудов, какими человек трудится под солнцем в течение немногих дней жизни своей, которые дал ему Бог, потому что это – его доля. И если какому человеку Бог дал богатство и имущество, и дал ему власть пользоваться от них и брать свою долю и наслаждаться от трудов своих, то это – дар Божий. Не много думает о днях, жизни своей, потому что Бог дает ему веселие сердца его». И здесь наслаждение благами жизни рассматривается как награда, которую человек получает за труды свои, и как дар Божий, который ему подается за нравственный совершенства. В этом только смысле может и богатый истинно радоваться своему богатству. Тот, кому Бог даровал такую радость, не много думает о днях своей жизни». Этим выражением обосновывается последний член предыдущего стиха, – та мысль его, что веселое наслаждение жизнью есть «дар Божий», есть нечто прекрасное, потому что получивший такой дар делается свободным от горькой мысли о краткости и бедствиях своей жизни и воспитывает в себе спокойное настроение духа, которое укрепляется притоком благ Божиих; в полном чувстве настоящего, он возвышается над мучительною заботливости, которая порождается беспокойным умствованием о будущем и прошедшем, и которая, не принося никакого плода, только лишает человека спокойствия духа и правильного пользования настоящим.

Та же главная мысль Екклесиаста повторяется в гл. 8:15: «И восхвалил я веселье, потому что нет ничего лучшего для человека под солнцем, как есть и пить и веселиться; и он взаймы берет это в труде своем, в течение дней своей жизни, которые дал ему Бог под солнцем». Здесь опять заметны признаки, характеризующее род веселия, которое Екклесиаст одобряет, как вполне достойное благо. Это – радость в труде, радость в дарованном Богом, след. радость в самом простом, радость в верном и прочном, – радость чистая, первоначальная, благочестивая, как существенная составная часть гармонического, этически развившегося человеческого существования, – не что-либо искусственно произведенное, но само собою натурально возникающее из богобоязливого и верующего сердца.

Чем ближе к концу книги, тем убедительнее и полнее высказывается результат исследования автора. Так, в гл. 9:7–10: «Поди, ешь с веселием хлеб твой, и в радости сердца пей вино твое, когда Бог благоволить к делам твоим. Одежды твои во всякое время да будут светлы, и да не оскудеет елей на главе твоей. Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую даль тебе Бог под солнцем, на все суетные дни твои; ибо это – доля твоя в жизни и в труде твоем, каким ты трудишься под солнцем. Все что может рука твоя делать, делай по силам; потому что в преисподней, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости». Человек должен принимать блага жизни с полною радостью, потому что в том состоит воля Божия к человеку, чтобы он имел радость в жизни; тот приятен Богу, кто искреннею и с веселою доверенностью пользуется дарами Его милости и любви. К прежнему простому образу приглашения к радости присоединяется образная речь, выражающая высшую степень веселия: «Одежды твои во всякое время да будут белы и да не оскудеет елей на главе твоей». Чистые и белые одежды, надевали и надевают при особенно великих и праздничных торжествах; к каким же случаям принадлежит и употребление мастей. Екклесиаст требует, чтобы и внешний вид человека соответствовал его внутреннему настроению. Увещание к веселому наслаждению жизнью восполняется наконец указанием той радости на земле, которую человек обретает в общении с благородною женщиной. Но выбор последней должен условливаться склонностью и любовью, а не званием и состоянием, и должен определяться божественным Промыслом. Только такая благородная женщина есть дар Божий человеку и может служить украшением и отрадою его жизни. Важны также заключительные слова этого места: «все, что найдет рука твоя сделать, делай по силе твоей…» Эти слова показывают, что Екклесиаст увещевает к такой радости, которая основывается на рачительной деятельности, на энергическом обнаружении в труде всех сил, дарованных человеку Богом.

Последнее место, в котором изложен результат рассуждения Екклесиаста, – гл. 11:9, 10: «Радуйся, юноша, во дни юности твоей, и пусть сердце твое увеселяет, тебя во дни молодости твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведен» тебя на суд. И так, удаляй печаль от сердца твоего, и отклоняй вредное от тела твоего, потому что юность и заря жизни – дуновение уст». – То, что в предыдущих местах рекомендовалось вообще человеку, теперь рекомендуется в частности юности, как и тому возрасту, который восприимчивее к наслаждению жизнью, наидоступнее спокойной радости, который наиболее способен к той энергической, полной силы деятельности, на которую Екклесиаст указывает, как на существенное условие истинной радости; между тем возраст мужеский, занятый многоразличными заботами и часто борющейся с неблагоприятною судьбою, а еще более недружелюбная старость, удрученная болезнями и тяжестью лет, менее способны к ревностной деятельности и радости жизни. При том надобно заметить, что человек, который в юности не заботится о воспитании в себе веселого нрава, впоследствии часто подвергается угрюмому и мрачному настроению духа и влачить безотрадное бытие чрез всю жизнь. Радость, которой учит Екклесиаст, должна быть добрая и полная доверенности: «ходи путями сердца твоего, и в приятном видении очей твоих», т. е. не делай насилия сердцу твоему, боязливо удерживаясь от того, к чему оно чувствует влечение, ни взгляду, когда он находит что-нибудь приятным; вдай себя с живостью полноте жизни, будь открыт и восприимчив ко всяким впечатлениям внешнего мира, если только они – чистого свойства. Что Екклесиаст имеет при этом в виду строгую нравственную жизнь, и его увещание к радостному наслаждению жизни, предложенное здесь в последний раз, предполагает, радость совершенно невинного свойства, а не ту, которая происходить от удовлетворения побуждений низкой чувственности и эгоизма, это следует из заключительных слов этого места: «только знай, что за все это Бог позовет тебя на суд».

Указавши полный смысл и значение внешних благ по отношению к человеку, и самого первого и непосредственного блага, каким обладает человек, – чувства жизни, автор, стоя на новой высшей точки зрения, которой он достиг, озаряя свое воззрение идеею Бога, признает полное значение и достоинство и за мудростью. Мудрость уже потому полезна, что научает истинной радости и правильному пользованию жизни и ее благами, такому именно пользованию, какое рекомендует Екклесиаст; потому, стремясь к радостному наслаждению жизнью, надобно стремиться вместе с тем к приобретению мудрости. Мудрость просвещает душу человека, изменяет суровые черты лица его (8:1) и удаляет печаль о постигшей человека плачевной судьбе (7:10). Мудрый способен правильно обсуждать дела и знает свое время и правильную меру всему (8:5, 6); оттого занятия его идут не без успеха (2:3; 10:2, 10). Мудрость является часто могущественнее, чем сила (7:19; 9:13–16, 18), и потому должна быть высоко ценима, как одно из высочайших благ жизни (7:11, 12; 9:13, 16). Наконец, мудрость находит по временам достойное признание между людьми, «ели наступят соответствующие обстоятельства (4:13–16; 9:13–16; 10:12).

Но увещание к радостному и спокойному наслаждению жизнью, которому Екклесиаст учит на основании ничтожества всего земного, зависимости всех человеческих дел в стремлении от высшего, безусловно господствующего, неисследимого закона, на основании напрасного труда противиться божественному миропорядку и овладеть судьбою, – тщетной надежды на управление человеческих судеб по сию сторону гроба, на нерушимое счастье праведных и неминуемое низвержение нечестивых в сей жизни – ,только одна сторона положительного учения Екклесиаста, и при том низшая; высшая цель его ученая состоит в том, чтобы, на основании убеждения в необходимости стройного, гармонического Миропорядка и уверенности в двухчастном составе человека, по которому одною стороною он находится в ближайшем сродстве с высшею, божественною природою, открыть двери бессмертия и указать на будущий, все решающий и уравнивающий суд. Как первая сторона учения Екклесиаста выработалась под влиянием обстоятельств времени автора, того времени, когда, вместе с непосредственностью живой веры и упования на правление и господство праведного и премудрого Бога, исчез мир духа и свойственная всякому человеку естественная радость в жизни; так и вторая сторона его учения была вызвана опять временем, когда издревле образовавшийся и веками утвержденный взгляд израильского народа на мир и судьбу человека, его вера в строгое соответствие между физическим и нравственным миропорядком, встретили самое резкое противоречие в фактах действительности. Екклесиаст рекомендует радость в жизни и спокойное наслаждение ее благами, – что принадлежит по его мнению, только людям приятным в очах Божиих, т. е. благочестивым и боящимся Бога; а между тем тут же жалуется на неосуществимость ожиданий праведника, на несоответствие судеб людских с их нравственным состоянием, на равенство участи праведника и грешника, на погибель первого и благоденствие последнего и т. п. (7:15; 8:14; 9:2, 3, 11, 12). Очевидно, что он не мог остановиться на этой низшей стороне своего учения, если взялся разрешить загадку жизни человека, но должен был простереться далее, возвысить веру Израиля в Святого и Праведного Бога, прояснить его взгляд на мир и судьбу человека и расширить понятие о новой, лучшей жизни, где разрешатся противоречия жизни и умирится дух, возмущенный несообразностями и видимым беспорядком в сем мире. Познание суетности всего земного, приобретённое размышлением о делах, совершающихся под солнцем, убеждение в неизследимости божественного миропорядка и мироправления, сомнение в уравнении на земле человеческих судеб с нравственным поведением всякого, – все это так не мирилось с древними взглядами и верой Израиля, что противоречие между божественным совершенством, премудростью и правосудием – с одной стороны, между суетностью, глупостью и превратностью человеческих дел и стремлений – с другой оставалось не примиримым, – последнее, по выражению Элера, как неопровержимый опыт, первое, как религиозный постулат. Это непримиримое противоречие открывает пропасть между верою и рефлексией, которая могла быть закрыта только надеждою на будущее, все решающий и приводящей к восполнению суд. К этой вере Екклесиаст и возвышается в своей книге, особенно в заключении ее. Его внутреннее сознание, его чистый ум, просвещенный верою в совершенного Бога, верою, поставившею его выше естественного разума и опыта, ясно говорит ему, что за всякое дело должно последовать соответствующее воздаяние (3:17; 8:12, 13; 11:9; 12:14), потому что нечестивые и лицемеры не могут обрести благоволение пред Богом, и всякое их злодеяние должно, наконец, обратить на себя внимание (5:3, 5, 7); порок всякого рода не спасает человека (8:8). Вот самые ясные места, в которых Екклесиаст высказывает надежду на бессмертие душа и указывает на будущий суд; – по гл. 3:11, Бог вложил вечность в сердце человека; по гл. 12:7, дух человека возвращается после смерти к Богу, Который дал его; по гл. 11:9, человек в радостях жизни не должен забывать того, что Бог за все приведет на суд; наконец в гл. 12:14, в котором высказывается последнее слово Екклесиаста, как венец приобретенного рассуждением его нового, высшего учения о судьба человека, прямо и ясно говорится, что «Бог все творение позовет на суд, суд будет на все сокровенное, хорошо ли оно, или худо». Что в этом стихе разумеется всеобщий суд после смерти, это в последнее время можно считать общепризнанным (см. Комм. на это и предыд. места); англичанин Десвоио даже единственную цель кн. Екклесиаст полагает в доказательстве учения о бессмертии; потому весьма странно и неприятно, что Евальд, который с такою ревностью находит и защищает проблески учения о бессмертии и будущем суде в кн. Иова, в кн. Екклесиаст эту высшую сторону учения автора совершенно игнорирует, ограничиваясь только низшею стороною учения его, учением о земном счастии.

При такой высокой точке зрения, на которую Екклесиаст поставляет читателя верою в бессмертие и будущее воздаяние, получают полное свое значение благочестие и добродетель. Добродетельною жизнью и благочестивым настроением уже потому полезно отличаться человеку, что ими приобретается счастье в сей жизни, так как радость в жизни, которую Екклесиаст признает единственным благом на земле, способным доставить человеку истинное счастье, подается, по словам Екклесиаста, только людям; приятным в очах Божиих. Но еще важнее в необходимее заботиться о приобретении свойств благочестивого и добродетельного человека в виду будущего суда и праведного воздаяния по делам, когда добродетель по всем правилам строгости и соразмерности получит вечную награду, а нечестие и порок – вечное наказание. Потому-то Екклесиаст рекомендует страх Божий как корень благочестия и нравственности, и вместе как источник внутреннего и внешнего счастья (5:6; 7:18; 8:12, 13; 12:1, 13). Потому что Бог все в мире направил к тому, чтобы человек Его боялся (3:14). Этот страх Божий должен обнаруживаться, с одной стороны, в чистом, нелицемерном настроении духа (4:17) и в тихой преданности в волю Божию (7:11); с другой – в доброй деятельности (3:13), именно – в безграничной благотворительности (11:1–6), в строгости жизни (7:1–6), в кротости и терпении (7:8, 9), в умеренности и презрении неудержимого стремления к богатству (5:9–14), в спокойном выжидании при победе зла в мире и в терпеливом поведении при угнетении и произволах правительства (8:2–11; 10:4–20).

И так, главная мысль (идея) и цель кн. Екклесиаст – на основании наблюдения суетности человеческих дел и стремлений научить истинной радости в жизни и правильному, соединенному с довольствием и благочестием, пользованию благами сего мира, как единственному благу человека на земле. Но так как земное благо не может доставить человеку полного удовлетворения и подлежит закону прехождения и тленности, и так как загадка жизни этим не разрешается, но чрез наблюдение того, что происходит в мире, делается все темнее и запутаннее, то дальнейшая и высшая цель автора – открыть новую, лучшую жизнь за гробом и указать на всеобщий суд после смерти, на котором несообразности и противоречия сей жизни разрешатся в стройный гармонически порядок.

Посмотрим теперь, в каком порядке изложенные нами мысли автора проведены в самой книге, – какие допускает книга расчленения и какое отношение и связь между отдельными частями книги, чем в конец исчерпается вопрос о формальном характере книги и определится план автора.

Мы сказали, что некоторые исследователи не находят никакого плана в кн. Екклесиаст, думают, что она сложена из отрывочных мыслей, взглядов, изречений, или из различных споров, рассуждений мудрецов, прикрытых вопросов и их решений. Но такой взгляд на состав и содержание кн. Екклесиаст, как мы уже показали, а впереди доведем этот вопрос до конца, несостоятелен. Это поняли уже некоторые из современных такого направления исследователей и старались открыть в нашей книге какой-нибудь план и более или менее точное расчленение. Отсюда начались попытки делений книги, попытки, в которой критики и экзегеты так далеко расходятся между собою, что, по словам Вильмара и Генгстенберга, можно указать почти столько же различных делений книги, сколько было изъяснителей ее.

Большая часть критиков и экзегетов, утверждал, что в основании книги лежит более или менее точное разделение, не устанавливали определенные начала деления, но разлагали книгу на отделы, связанные между собою довольно непрочною внешнею связью, напр. простым утверждением, что все суетно. Другие посмотрели на дело глубже и пытались открыть внутреннюю связь книги, прогресс мыслей. К первой категории толковников принадлежать: 1) Мендельсон. Он разделяет книгу Екклесиаст на 13 отделов: 1) гл. 1:1–11; 2) гл. 1:12–2:11; 3) 2:12–26; 4) гл. 3:1–4:3; 5) гл. 4:4–16; 6) гл. 4:17–5:19; 7) гл. 6:1–7:14; 8) гл. 7:15–8, 9; 9) гл. 8:10–9, 12; 10) гл. 9:13–10, 15; 11) гл. 10:16–11, 6; 12) гл. 11:7–12, 7; 13) гл. 12: 8–14. 2) Е. Хр. Шмидт. Он также насчитывает 13 отделов, но его деление почти нигде не совпадает с первым. Вот оно: 1) гл. 1 и 2; 2) гл. 3; 3) 4:1–16; 4) гл. 4:17–5:6; 5) гл. 5:7–19; 6) гл. 6:1–6; 7) гл. 6:7–7, 10; 8) гл. 7:11–29; 9) гл. 8:1–13; 10) гл. 8:14–9:10; 11) гл. 9:11–10:20; 12) гл. 11:1–12:7; 13) 12:8–14 (прибавка, по мнению Шмидта, позднейшей руки). Многие принимают две главный части книги – теоретическую и практическую; так: 3) Зейлер. Теоретическая часть, но его делению, простирается от 1:2 до 4:16, практическая от 4:17 до 12:8. В первой части Екклесиаст учит, что все видимые вещи суетны, и что все стремления и усилия человека тягостны и не доставляют удовлетворения; во второй указывается средство к достижению счастливой жизни. Частнейшие отделы по Зейлеру таковы: 1) гл. 1:1–11; 2) гл. 1:12–18; 3) гл. 2:1–26; гл. 3:1–15; 5) гл. 3:16–22; 6) гл. 4:1–16; 7) гл. 4:17–5:8; 8) гл. 5:9–6:8; 9) гл. 6:9–7:22; 10) гл. 7:23–20; 11) гл. 8:1–13; 12) гл. 8:14–9:10; 13) гл. 9:11–10, 3; 14) гл. 10:4–20; 15) гл. 11:1–6; 16) гл. 11:7–12, 7; 17) гл. 12:8–14. – 4) Михаэлис и Розенмиллер. Деление их подобно предыдущему (практ. ч. гл. 1–4; теорет. – гл.5–12), только без частнейших подразделений. 5) Фон-дер-Пальм. В теорет. части, гл. 1–6, он находит изображение суетности человеческих стремлений; в практ., гл. 7–12, – учение о том, что остается делать при таком положении дел. – 6) Этингер также делит книгу на две части. Мысль первых семи глав состоит в том, что, при круговращении суетных вещей, не должно необдуманно предаваться легкомыслие, скупости и гордости; последних пяти – что при страхе Божием не должно допускать себя до заблуждений чем либо суетным. Такое же деление принимает – 7) Павлюс. По его мнению гл. 1–7 содержат речь Соломона, а гл. 8–12 – ответ других личностей. – Вот главные представители того взгляда на кн. Екклесиаст, что в ней нельзя искать внутреннего развития мысли, но надобно ограничиться формальным делением книги на отделы, лишенные всякой, или, по крайней мере, прочной связи. Излишнее дело входить в подробный разбор всякой из указанных попыток деления нашей книги; довольно ограничиться общим замечанием, что правильность делений Мендельсона и Шмидте уже потому не может быть признана; что они, при равном разделении книги на 13 отделов, находятся в полном противоречии между собою относительно пределов, до которых простирается всякий частный отдел, так что, за исключением эпилога, нельзя указать ни одного отдела, в определении границ которого они сходились бы между собою; а разделение на теоретическую и практическую части несостоятельно потому, что нельзя сказать, чтобы первая часть была чисто теоретическая, а последняя чисто практическая, или чтобы в первой части исключительно господствовала мысль; «бойся Бога», а во второй: «храни его заповеди»; напротив, теоретический и практический элемент в неразрывной связи находится в обеих частях.

Как на переходную ступень ко второй категории исследователей, можно указать на попытки деления и указания хода мыслей в кн. Екклесиаст Штарке, Гейера, Кнобеля, Гитцига, Гаана. Штарке делит книгу на три части, за исключением надписания. Первая часть говорить о том, в чем нельзя найти высочайшего блага (1:2–3:11); вторая о том, в чем его должно искать (3:12–4:16); третья о том, как должно вести себя, нашедши высочайшее благо, чему человек научается 14-ю правилами житейских обязанностей (4:17–12:7); наконец следует заключение (12:8-:14). – Гейер и Кнобель находят две главные части книги. В первой, по Гейеру, Соломон проповедует о том, в чем истинное счастье не состоит: 1) из своего собственного опыта – а) относительно познаний и науки (гл. 1), b) относительно наслаждений жизни (гл. 2); 2) из чужих опытов, – а) из постоянного изменения времен (гл. 3), b) из характера лиц, – несправедливых, завистливых, скупых, безбожных царей и богачей (гл. 4 и 5), с) из непрочности и ненадежности земных вещей (гл. 6–9); во второй – в чем истинное счастье состоит: 1) в честности по отношении к начальникам (гл. 10); 2) в благотворительности по отношению к бедным (гл. 11); 3) в страхе по отношению к Богу (гл. 12). – Кнобель возвращается к прежнему делению на теоретическую и практическую части. В первой (1:2–4:16) автор изображает вечный круговорот природы и судеб человеческого рода, с целью показать суетность человеческих стремлений, неспособных доставить прочного блага; для той же цели служит рассказ двух примеров из собственного опыта. Далее автор ищет причину такого печального явления и находит ее в том, что все человеческие стремления зависят от времени и обстоятельств. На основании этой безуспешности человеческих стремлений автор советует не быть слишком ревностным в своих стремлениях, хотя и не надобно всецело поддаваться противной стороне. Раскрывши теорию жизни, автор научает соответственно ей вести жизнь. Отсюда начинается практическая часть книги (4:17–12:8). В ней автор говорит об обязанностях религиозных, о посещении храма, о молитве, об обетах, руководит к правильному приобретению и пользованию земными благами, научает надлежащим отношениям к правительству и рекомендует благотворительность. Частнейшие отделы Кнобеля следующие: 1) гл. 1:2–11; 2) гл. 1:12–18; 3) гл. 2:1–23; I) гл. 3:1–13; 5) гл. 3:16–4:3; 6) гл. 4:4–12; 7) гл. 4:13–16; 8) гл. 4:17–5, 6; 9) гл. 5:7–6:16; 10) гл. 7:1–24; 11) гл. 725–29; 12) гл. 8:1–15; 13) гл. 8:16–10:3; 14) гл. 10:4–20; 15) гл. 11:1–6; 16) гл. 11:7–12:8; 17; гл. 12:9–14 (поздн. приб.). – Гитциг указывает, за исключением эпилога, три глав. части, из которых каждая обнимает четыре наших главы. В первой части находить теоретическое основоположение или ориентирование читателей относительно положения вещей (1:2–4:16); вторая рекомендует радостное наслаждение жизнью, под различными условиями и ограничениями (4:17–8:15); в третьей содержится положительное изложение того, что полезно делать человеку, или развитие основ практической житейской мудрости (8:16–12:8): – Наконец Гаан делит книгу; по новейшему обыкновению, на четыре части, из которых первая (1:2–3:22) развивает мысль о суетности человеческих дел и стремлений, а последние три (4:1–6:12; 7:1–9, 10; 9:11–12, 7) содержать различные предписания, с целью научить народ правильно проводить жизнь.

Попытка и этих исследователей ограничивается более формальным разделением книги на отделы, чем указанием внутреннего хода и развития мыслей автора и приисканием связи рассуждения, – общей – для всей книги и частной – для всякой части и отдела ее. Ни один почти из них не указывает какого либо закона, какого-нибудь внутреннего или внешнего признака, по которому можно было бы узнать начало и конец отдела. Кнобель задает себе много труда найти ход идей в нашей книге; но его попытка окончилась указанием весьма непрочной и внешней связи представлений, которая едва ли достойна строгого мыслителя. Уже различение теоретической и практической частей, которое делает Кнобель, совершенно произвольно. Хотя практическая, по разделению Кнобеля, часть действительно начинается нравоучительными изречениями (4:17 и д.), но они скоро сменяются опять рассуждением. Затем Кнобель не обратил надлежащего внимания на главную мысль книги, на увещание Екклесиаста к наслаждению жизнью, заговорив о том только в конце, изложения содержания книги, как будто оно там только в первый раз встречается и составляет частную, постороннюю мысль автора. – Тем более не мог указать более или менее строгого плана и связного развития мыслей Гитциг, который наперед предупреждает, что автор не образовал себе ясного взгляда на предмет, которым намеревался заняться в своем сочинении, но постепенно выяснял его себе уже во время самого процесса писания. – Гаан находит строгое развитие мыслей только в первой, по его разделении, части (1:2–3:22), во всех же остальных оно, по мнению Гаана, не находится, и «все попытки указать в них прогрессивное развитие мыслей останутся, конечно, безуспешными, и могут повести только к насильственному толкованию частных мыслей и отделов». При таком определении характера изложения последних трех частей, как сложенных из отдельных отрывков, не связанных между собою и со всем содержанием книги общею связью, Гаан заимствует признаки для разделения книги не из содержания, но из внешней формы. Заключение первой части – гл. 3:22: אַחֲרָיר שֶיִּהְיֶה מֶה, говорить он, созвучно с гл. 6:12: אַחֲרָיו מַה־יּׅהְיֶה; заключение той же части – гл. 3:22: חֶלְקי֗ חיּא כּׅי и вновь приобретенной второй – гл. 6:12: חַיִּיִ חֶבְלי֗ יְמֵי созвучно с гл. 9:9: כִּי היּא חֶלְקְךָ и יְמֵי חַיִּיִ חֶבְלֶךָ; начало второй части – гл. 4:1: שַׁבְתִֹּי אֲנִי וָאֶרְאֶה созвучно с началом четвертой – гл. 9:11: שַׁבְתִֹּי וְרָאחֹ. Таким образом, по указанию этих примет, заключает Гаан, образуется четыре части книги: 1:2–3, 22; 4:1–6, 12; 7:1–9:10; 9:11–12:7. – Но мы признаем внутреннюю связь не в первой только части книги, как Гаан, а во всей книге; потому и указание частей книги или деление должно основываться у нас не на внешней только форме книги, но, главным образом, на внутреннем содержании, и определяться ходом развития мыслей автора; а внешние приметы имеют второстепенное значение, и важны скорее для определения частнейших отделов книги и строф.

С большим остроумием и проницательностью посмотрели на содержание книги Екклесиаст и старались проникнуть в запутанные сплетения этой книги Штир, Кёстер и Евальд. Штир напоминает еще древний способ деления. За исключением введения, в котором доказывается суетность из круготечения видимой природы и нравственного мира (1:2–11), он различает три главные части. В первой проводится мысль, что для естественного человека все суетно; он в смущении и заботах, пока не взирает на Бога (1:12–7:30); вторая содержит различные притчи, часто намекая на предыдущее, но все освещая найденным в первой части светом (8:1–11, 10); третья излагает учете книги: 1) помни Создателя твоего, 2) прежде нежели состаришься, 3) потому что есть бессмертие (12:1–7). Наконец следует подпись и заключительные слова, извлеченные из всей книги и выражающая сущность содержания ее (12:8–14). Каждая из трех главных частей распадается на частнейшие отделы, которых в первой части четыре: 1) гл. 1:12–2:26; 2) гл. 3:1–15; 3) гл. 3:16–5:19; 4) гл. 6:1–7:23; заключение этой части, как довершение ее, – гл. 7:24–30; во второй части частнейших отделов три: 1) гл. 8:1–10:10; 2) гл. 10:11–11:6; 3) гл. 11:7–10 (заключение второй части); – в третьей – столько же: 1) 12:1; 2) ст. 2 – 6; 2) ст. 7. – Кёстер весьма близок к делению Гаана. Подобно ему, он разделяет книгу на четыре главные части или речи, которые предваряются введением (1:2–11): первая – гл. 1:12–3:22; вторая – гл. 4:1–6, 12; третья – гл. 7:1–9:16 (на 6 стихов уклонение от Гаана); четвертая – гл. 9:17–12:8; заключение – 12:9–14. Но Кёстер имеет ту важную заслугу, что он первый поделил книгу на строфы. Вот схема его деления:

Введение за исключением темы (1,2, 3), содержит две строфы; отношение их по числу стихов таково: 4. 4=8 стихов.

1-я р. сод. 8 строф; отн. их по числу ст. 7. 3. 8. 8.

7. 7=53 ст.

2-я р. сод. 9 строф; отн. их по числу ст. 3. 3. 6. 4.

7. 5. 8. 6. 6=48 ст.

3-я р. сод. 9 строф; отн. их по числу ст. 7. 7. 8. 7.

7. 6. 6. 7. 7=62 ст.

4-я р. сод. 8 строф; отн. их по числу ст. 6. 7. 9. 6.

3. 3.13. 3=40 ст.

Эпилог содержит 2 строфы; отн. их по числу ст. 3.

3=6 стихов.

– Евальд (следуя Гейлингшедту) делит книгу также на четыре речи. В первой изображается ничтожество всех земных вещей (1:2–2:26); вторая доказывает, что, при суетности земных вещей, мир, в своей целости, не без порядка (3:1–6:9); третья содержит ряд притчей, научающих строгости жизни и терпению (6:10–8:15); в четвертой выводятся следствия из предшествующего, с целью найти и научить пользоваться истинным счастьем (8:16–12:8).

Сколь ни много успели названные исследователи, особенно последние два, на пути исследования формального строения кн. Екклесиаст и внутреннего развития мыслей ее, но ими не исчерпан в конец оригинальный строй этой книги и не доведен до конца искусный план ее. Штир не обратил никакого внимания на основную мысль произведения, повторяющуюся чрез всю книгу, и на проникающий последнюю риторико-поэтический характер. Он предполагает, что кн. Екклесиаст есть чисто прозаическое произведете, написанное по новейшему способу; он ставит только внешний логический остов, который не соответствует концентрическому восточному мышлению и не приводить к надлежащему уразумению содержания книги. Недосмотр поэтического изложения книги, допущенный Штиром и другими исследователями, был восполнен Кёстером. Но Кёстер вдался в другую крайность, поняв кн. Екклесиаст в смысле чистой поэзии и трактуя ее, как чисто поэтическое произведение. Между тем в ней есть много мест, близких к обыкновенной прозе. Не верен и взгляд Евальда на эту книгу, будто стиль ее чисто риторический; Евальд смотрит на Екклесиаста не как на поэта, а как на оратора, который излагает свою мудрость в четырех речах, хотя не тесно связанных между собою, но представляющих прогрессивное развитее мыслей автора. Кн. Екклесиаст состоит из речей, но проникнутых поэтическим духом, перемешанных с поэтическими частями; потому и план ее должен быть применен к этому смешанному способу изложения и открыт частью из связи мыслей, частью из переходов от одного направления к другому, частью из возврата одних и тех же главных мыслей, частью из прогрессивного развития всего рассуждения.

Мы с намерением представили все эти попытки деления кн. Екклесиаст и указания хода мыслей в ней, чтобы, с одной стороны, наглядным образом показать трудность проникнуть искусное строение организма этой книги; с другой, на основании этих попыток, сделать по возможности правильное расчленение ее и проследить вернее и ближе движение мыслей автора.

Само собою понятно, что к произведению древневосточной мыслительной деятельности мы не в праве прилагать, строгих законов логики, которыми связана современная западная мысль, все равно – поэта ли, оратора ли, философа ли или другого кого либо; восточный мыслитель был свободен от этих оков мысли и потому не имел необходимости всякую частную мысль с соблюдением логической формальности выводить из предыдущей и делать ее основанием последующей; мысль его движется свободно в области избранного им предмета рассуждения, подчиняясь ходу его чувствований. Тем не менее мы утверждаем, что в основании книги Екклесиаст лежит план, и план, можно сказать, довольно строгий, и во всяком случай искусный, который не позволяет автору переступить наперед положенных границ рассуждения и все направляет к выполнению и развитию предначертанной мысли. Отрицательное положение автора – утверждение суетности и ничтожества человеческих дел и стремлений и положительный результат всех рассуждений автора увещание к истинной мудрости и страху Божию суть два полюса, между которыми автор движется хотя свободно, но по степеням, восхода все выше и выше и не делая никаких скачков. Хотя и здесь, надобно опять заметить, автор наш, как и вообще восточный мыслитель, вполне оригинален: план его не виден сразу, но прикрыт; чем и объясняется трудность правильного расчленения книги, трудность, которую понял Гейер, когда причину невозможности найти план книги полагает частью в оригинальном способа связывания мыслей со стороны автора, частью в недостатке остроумия со стороны современного человеческого рода.

Общая связь целой книги доказывается первое всего тем, что утверждение суетности земных вещей, составляющее исходный пункт рассуждения автора, не оставляется им ни на минуту: им начинается рассуждение (1:2), им и заканчивается (12:8); а в продолжение всего не длинного рассуждения высказано много раз. Наряду с этим идет вопрос о цели человеческих стремлений, о приобретении и выгоде, какую человек может извлечь из трудов своих; – вопрос этот повторяется во всех главных частях книги. Но эти признаки, доказывая единство автора и одновременность происхождения и общую связь книги, не могут служить еще верным критерием для разделения книги, особенно первый из них; таким критерием служит положительная мысль автора, выработанная на основании наблюдения суетности и ничтожества человеческих дел и стремлений, – увещание к радостному и спокойному наслаждению жизнью. Что это начало деления верное и прочное, можно доказать по аналогии с другими библейскими книгами. Книга Песнь Песней разделяется на пять отделов или актов, которые разграничиваются между собою одинаковыми заключительными формулами. Отдел первый (1:2–2:7), второй (2:8–3:5) и четвертый (5:9–8:4) оканчиваются словами: «заклинаю вас, дщери Иерусалима, сернами и полевыми ланями: не будите и не тревожьте возлюбленную, доколе ей угодно»; третий (3:6–5:8) – подобною же формой, хотя с некоторым изменением смысла: «заклинаю вас, дщери Иерусалима; если найдете возлюбленного моего что же вы скажете ему? ... – Что я от любви изнемогаю…»; пятый отдел, естественно, длится до конца книги. Речь пр. Исаии гл. 9:7–10:4 разделяется на четыре части, из которых каждая оканчивается словами: «за все это не укрощается гнев Его, и еще рука Его простерта» (9:12, 17, 21; 10:4). Две речи пр. Амоса, служащие введением к остальным его речам, оканчиваются сходными заключительными формулами (ср. 1:15 и 2:16). Пс. 42 и 43 разделяются вместе на три части, из которых каждая отмечается одинаковым заключением: Что унываешь, душа моя, и смущаешься? Уповай на Бога, ибо я буду еще славословить Его, Спасителя моего и Бога моего» (Пс. 42:6, 12; Пс. 43:5); Пс. 46 разделяется на две части по указанию заключительных слов: «Иегова воинств с нами, защитник наш Бог Иаковль» (ст. 8 и 12). Ср. также Пс. 45:3, 8, 18; 49:13, 21; 59:7, 15; 67:4, 6 и др. Совершенно такие же корневые стихи и слова для определения главных частей книги имеет кн. Екклесиаст; по указанию их, последняя должна быть разделена на четыре главные части или речи, из которых каждая оканчивается увещанием к радостному наслаждению благами жизни: 1) гл. 1 и 2; 2) гл. 3–5; 3) гл. 6–8:15; 4) гл. 8:16–12:7. Конечно, призыв к наслаждению жизнью, как главная мысль книги, повторяется автором еще большее число раз; но в других местах он или высказан только мимоходом, или находится в связи с дальнейшею речью автора; во всяком случае не может служить признаком окончания речи в виду еще тем более твердых оснований, которые мы скоро приведем в подтверждение правильности представленного нами разделения книги. Частные отделы и строфы определяются часто ходом мыслей, частью внешними приметами, напр. остроумными заключительными изречениями, или известными формами и оборотами, напр.

רַאִיתי אֲנִי בְּלִבִּי אָמַרְתִּי ,דְהִנֵּה חַכֹּל הָבֶל יּרְעיּת ריּחַ חָבֶל גמ־וֶה и проч.

Но книга Екклесиаст не только отличается связностью целого, но и представляет прогрессивное развитие мыслей, восхождение по степеням от низшего к высшему; всякая речь излагает одну и туже тему, но развивает ее все с новых сторон. Это доказывается прежде всего тем, что мысль о суетности всего земного, составляющая основу всего рассуждения автора, со всею силою и решительностью высказана только в первой речи; здесь автор исходит из глубочайшей жалобы на то, что даже благороднейшие стремления в этом мире не доставляют никакого удовлетворения; он погружен в печаль, от которой не может освободиться даже в конце речи; во второй и третьей речах мысль автора становится светлее, суетность земных вещей утверждается мягче и реже; наконец в четвертой речи автор достигает полной ясности и успокоения, заканчивая речь даже поэтическим полетом. В первой речи мысль о суетности высказана более десяти раз (1:2, 14, 17; 2:1, 11, 15, 17, 19, 21, 23, 26), во второй – только шесть раз (3:19; 4:4, 7, 8, 16; 5:9), в третьей – пять (6:2, 9; 7:6; 8:10, 14), в четвертой, после легкого намека (11:8, 10), – всего один раз (12:8). Но между тем как мысль о суетности к концу книги все ослабевает, призыв к веселому наслаждению жизни становится все чаще и убедительнее; в последней речи делается специальное обращение – к юноше, как наиболее способному к беззаботному пользованию благами жизни, указываются некоторые частные предметы наслаждения, например благородная и достойная своего назначения – быть помощницей мужу – женщина. Такое прогрессивное движение мыслей и постепенное возвышение чувствований автора верно подметил и картинно выразил Гербст в своем введении. Он говорит: «Голос Екклесиаста становится постепенно мягче, взгляд светлее. Мудрец чувствует себя облегченным, высказав жалобу на суетность земных вещей, и наконец находит нечто, что может доставить человеку утешение в его тяжких трудах. Бурное море, которым он видел себя окруженным, ослабевает в своем напоре, воды, которые угрожали поглотить его, теряют свой ужас, после того как он увидел себя на чёлне, на котором безопасно может достигнуть земли. Это облегчение разгоняет мрачный туман с его глаз, и он опять созерцает мудрость в ее кротком блеске, как утешительницу и помощницу человеческого рода; освободившись от тяжести, давящей дух и чувство, Екклесиаст чувствует себя способным дать мудрые правила жизни, соблюдение которых возвышает, облагораживает и упрочивает наслаждение благами жизни, которое он рекомендует. Но поелику и это благо подлежит закону прехождения и тленности, то и оно не предохраняет его от возврата к жалобе на печальный жребий человечества, пока, наконец, он совершенно не успокаивается на заключительных словах, которыми призывает к страху Божию и благочестию: бойся Бога и соблюдай Его заповеди»53. – Наконец связное изложение книги Екклесиаст и прогрессивное развитие мыслей ее доказывается тем, что всякая последующая речь начинает с того, на чем остановилась предыдущая; хотя общая мысль о суетности проводится чрез всю книгу, но в конце всякой речи, где излагается результат рассуждения автора, имеющий целью доставить человеку удовлетворение, указывается новый частный факт, наблюдаемый в жизни человеческой и служащий новым доказательством суетности человеческих дел и стремлений; указанием такого факта задается вопрос, который разрешается в следующей речи и проливает новый свет на мир и жизнь, подвигая автора все ближе к его цели; – так связываются все четыре речи, и, следовательно, вся книга.

На основании указанных начал для суждения о форме изложения книги Екклесиаст, план последней можно представить в таком виде:

После надписания, Екклесиаст задает тему рассуждения: «суета сует, все суета». Задавши такую тему, он отрешается от всякого субъективного интереса и становится на самую общую точку зрения, с которой рассматривает земной мир в его отношении к вечности. С точки зрения вечности все земное является его наблюдению тленным и переходящим, человеческая жизнь – пустое ничто, потому что в отношении к вечности вся она – один момент. Правда, с этой точки зрения он замечает нечто прочное, неизменное, это – вечно действующей закон, которому подчинены все вещи; но и такое наблюдение не представляет для него ничего утешительного, возвышенного, потому что вечное, неизменное движение вещей – в области природы мертвой, человеческого рода – в области существ живых не доставляет человеку никакого реального приобретения, не достигает никакого действительного прогресса, напротив, оно еще сильнее поражает дух человека, который видит собственное бессилие в виду прочного и неизменного действия сил природы. От этого общего наблюдения суетности земного миpa Екклесиаст переходит к частным фактам из жизни человеческой, доказывающим суетность и ничтожество человеческих дел и стремлений. Он показываете, из собственного опыта, что ни стремление к мудрости, ни обладание земными сокровищами, ни сами в себе, ни в своих последствиях не могут доставить человеку истинного счастья и удовлетворения. Что же, наконец, остается человеку? – Простая непосредственная радость в жизни дарованная Богом и внутренне соединенная с мудростью.

Таким образом, мысль первой речи (гл. 1, 2) следующая: при вечном, неизменном течении мировых вещей и при опыте суетного и не удовлетворяющего дух человека стремления в обладанию мудростью и земными благами, не остается человеку ничего более, как наслаждаться спокойно жизнью, питая благодарную радость к Подателю ее. – Эта речь разделяется на три отдела, довольно заметные по своим переходам: 1:12: «я, проповедник, был царем над Израилем в Иерусалиме»; 2:20: «И так я решился, чтобы »

Отдел первый первой речи; гл. 1:2–11: Что на земле все суетно, это следует из постоянного, неизменного круговорота в видимой природе и человеческом роде, не допускающего никакого реального прогресса и не производящего ничего нового.

Отдел второй, гл. 1:12–2, 19: Мысль о суетности человеческих дел и стремлений еще более утверждается чрез собственный опыт Екклесиаста, который думал было достигнуть прочного счастья стремлением к земной мудрости и своекорыстным приобретением всевозможного рода удовольствий и земных благ; как сами по себе, так и в своих последствиях, не могут доставить человеку истинного блага и быть целью человеческих стремлений. – Отдел этот как несоразмерно длинный в сравнении с первым и последним, заметно распадается на два отрывка (1:12–18 и 2:1–19).

Отдел третий, гл. 2:20–26: В чем же надобно полагать, в виду таких опытов, счастье жизни, благо человека на земле? Единственно – в радостном наслаждении благами жизни, дарованными Богом Его любимцам к увеселению их земного существования.

Строф в первой речи 9. В первом отделе три малые, которые отмечаются более прогрессом мыслей, чем внешними знаками: а) 1:2, 3; b) 1:4–7; с) 1:8–11. Вторая строфа разделяется на две полстрофы, из которых каждая заимствует пример от предметов, находящихся вверху и внизу: ст. 4 и 5 берут в пример землю – предмет, лежащий на низу и солнце – предмет вверху: ст. 6 и 7 – две мировые стихии природы: ветер-предмет вверху и воду – предмет внизу. И в третьей строфе две полу строфы: в ст. 8, 9 излагается факт, в ст. 10, 11 – рассуждение.

Во втором отделе четыре строфы: в первом отрывке две малые с вводным стихом (1:12): а) 1:13–15; b) 1:16–18; во втором – две длинные с предварительным введением (2:1, 2): а) 2:3–11; b) 2:12–19. Первая из этих четырех строф распадается на две неравные полу строфы: ст. 13 и 14 выражают мысль прозаически, ст. 15 содержит изречение в поэтической форме. Такое же строение имеет вторая строфа: форма ст. 16 и 17 прозаическая, а ст. 18 дает результат наблюдения в поэтическом стихе. Обе указанные строфы находятся между собою в ближайшем соотношении, как по содержанию, так и по форме; каждая состоит из трех стихов и заканчивается изречением; каждая первая полу строфа заключается жалобою на суетность человеческих дел и стремлений. Третья строфа разделяется на две полу строфы, 2, 3–8 и ст. 9–11, различающаяся между собою – в отношении формы – синтетическою и антитетическою связью, в отношении предмета – как положение и следствие. Четвертая строфа делится на две полу строфы, 2:12–15 и ст. 16–19, с подобною значительною формою: הָבֶל זֶה – גם; первая указывает на одинаковую судьбу мудрых и глупых при различи их нравственных свойств и достоинства, вторая выражает впечатление, произведенное наблюдением такой дисгармонии в мире, в связи с опытом, что приобретенное с большим усилием и трудом должно быть оставлено после смерти на произвол судьбы. Симметрическое соотношение последних двух строф – третьей и четвертой обнаруживается в однородной форме заключения обеих, 2:11и 19.

В третьем отделе две равномерные строфы: а) 2:20–23; b) 2:21–26, с одинаковым заключением – жалобою на суетность. Первая строфа, по примере однородного заключения разделяется на две; полу строфы, ст. 20, 21 и 22, 23; в первой изображается несчастье, что приобретенное с мудростью должно быть оставлено недостойному наследнику; во второй высказывается жалоба, что за все труды и заботы человек получает только скорбь, досаду, мучение.

Вторая речь (гл. 3–5) начинается изображением полной зависимости человека в его действиях от внешних обстоятельств, связывающих его свободу, как полное доказательство суетности человеческой жизни: «Всему срок, и время всякой вещи под небом: время рождать, и время умирать; время насаждать и время вырывать посаженное; время убивать, и время лечить и пр.» Спрашивается: как связывается эта речь с предыдущею? – Что Екклесиаст в начале 1-й гл. сказал вообще об; универсальном круговращении, то здесь он применяет к человеческой жизни, в ее отдельных функциях. Вся жизненная деятельность человека меняется по высшему, твердо – установленному закону, так что человек, который мыслит себя самостоятельным в таком или ином направлении своей деятельности, не только в своих действиях, но и в чувствованиях, вполне зависит от этого закона. Мысль эта была высказана мимоходом еще в первой речи. В конце этой речи Екклесиаст высказывает результат рассуждения в следующих словах: нет иного блага для человека, как есть и пить и позволять душе своей наслаждаться от труда своего». Но удовлетворителен ли этот результат? Может ли на нем успокоиться дух человека? Не может, потому что непосредственно за сим Екклесиаст прибавляет: «и это суета и затеи ветряные!» Почему же так? ответ находим тут же: «как я увидел, замечает Екклесиаст, радостное и спокойное наслаждение жизни получается от руки Божией; ибо кто может есть и кто может наслаждаться без Него»? Эта мысль о зависимости человека от Бога, мимоходом высказанная в конце первой речи, служит исходным пунктом нового самостоятельного рассуждения, изложенного во второй речи, и новым доказательством суетности стремлений человека, неспособного доставить самому себе счастье жизни. Во всех своих стремлениях и действиях человек зависим от высшего закона; он не может ни понять божественного устройства мира, ни изменить что-нибудь в нем своею деятельностью; тайна жизни для него сокрыта. Эта зависимость человека от внешних обстоятельств обнаруживается в многочисленных случаях его жизни, – в жизни личной, социальной и политической. Что же остается человеку делать, чтобы при таких условиях своего существования обрести мир и покой душе своей? Результат тот же, что в первой речи: надобно хранить спокойное и веселое расположение духа, пользуясь благами жизни, как даром Божиим; но при этом надобно заботиться о страх Божием и добросовестном исполнении дел благочестия.

Таким образом, мысль второй речи следующая: В виду зависимости человеческой деятельности от высшего закона миропорядка, истинное благо человека может состоять только в том, чтобы радоваться и делать добро в жизни своей. Хотя это благо, при многих несообразностях и беспорядках в этом мире, не легко достигается, но может быть достигнуто при страхе Божием и совестливом исполнении своих обязанностей, чрез доверие к господству Высочайшего и довольство своею судьбою, чрез правильную оценку земных благ. – Речь эта, как и первая, разделяется на три отдела, из которых второй разграничивается от первого вводною формою: «и опять видел я …» (4:1); третий отличается формою притчей, в которой он начинает свое рассуждение (4:17 и д).

Отдел первый второй речи, гл. 3:1–22: При зависимости всякой человеческой деятельности от высшего закона миропорядка, которого человек не в состоянии постигнуть, или что-нибудь изменить в нем, при печальном наблюдении беспорядка в нравственном мире, ему не остается ничего более, как искать удовлетворение в радостной направленной на добро деятельности, в беззаботном наслаждении дарованными Богом благами жизни.

Отдел второй, гл. 4:1–16: Дальнейшее развитее мысли о зависимости человека от времени и обстоятельств, от положенных вне человека законов жизни: – обстоятельства счастливые и несчастливые личные, отношения социальные, жизнь политическая.

Отдел третий, гл. 4:17–5:19: Религиозно-нравственные наставления, вытекающие из наблюдения зависимости человека от внешних законов, правящих его судьбою, – относительно богослужения, молитвы и обетов, относительно поведения в виду притеснений и нарушения суда и правды, об избежании скупости и неудержимого стремления к богатству не доставляющему человеку истинного счастья. Так как богатство весьма обманчиво и легко теряется; притом человеку, который обладает им, оно доставляет часто много неприятностей, огорчений, досады; то самое лучшее дело пользоваться тем благом, какое доставляете человеку спокойное и умеренное пользование частью, дарованною человеку Богом, как наградою за его труд, – какое соединяется с простого, непосредственною радостью в жизни, равно доступною и богатым и бедным.

Строф во второй речи также 9, в каждом отделе по 3. Строфы первого отдела отмечаются начальною формою רׇאׅיתִי а). 3:1–8; ) 3:9–15; с) 3:16–22. Первая строфа разделяется на две полу строфы, из которых первая, ст. 1 – 4, изображает более непроизвольные действия, а вторая, ст. 5–8, более свободный. Вторая строфа, начинающаяся вводным стихом (9), который может быть отнесен и к заключению первой строфы, разделяется на три малые части: в первой указывается наблюдение, сделанное Екклесиастом над Миром и жизнью человеческою, ст. 10, 11; во второй и третьей излагается двоякий результат этого наблюдения, ст. 12, 13 и 14, 15. Третья строка может быть разделена также на две, хотя весьма неравные, части, потому что мысль 17 стиха, по предположенному плану автора, остается пока еще неразвитою; вторая часть, ст. 18–21, имеет заключительный стих (22), подобно тому как первая – вводный (16).

Строфы второго отдела отмечаются более внутренними, чем внешними признаками: а) 1:1–6; b) 4:7–12; с) 4:13–16. Первая строфа разделяется на две полу строфы, связанные между собою выражением – «я видел», ст. 1–3 и 4–6; в первой изображается бедствие несчастливых, во второй горе и нужда счастливых. И вторую строку можно разделить на две, хотя не совсем равные, полу строфы, ст. 7, 8 и 9–12, из которых первая устанавливает главную мысль, а вторая содержит логический рефлекс ее. В третьей речи на обороте, – в ст. 13 и 14 – рефлексия, а в 15 и 16 – главная мысль.

И строфы третьего отдела узнаются скорее из содержания, чем по внешним признакам: а) 4:17–5, 6; b) 5:7–11; с) 5:12–19. Первая строфа ясно разделяется на две полу строфы; первая имеет предметом жертву и молитву, 4:17–5:2, вторая – обеты, 5:3–6. И вторую строфу можно разделить на две части, из которых первая содержит главную мысль, 5:7, 8, а вторая – рефлексию, ст. 9–11. Весьма приметно разделение на две полу строфы и третьей строфы. В первой из них, 5:12–16, соединяется и в резких чертах высказывается то, что было сказано в этом отделе о суетности и ненадежности богатства (4:4, 8; 5:9, 10), а во втором, ст. 17–19, извлекается результат из целой речи.

Третья речь (гл. 6:1–8:15) начинается изображением суетности и ничтожества человеческого стремления к приобретению богатств и непрочности земного счастья, – изображением печальной участи человека, который, при полном обладании земными благами, лишается возможности пользоваться ими. Спрашивается: в каком отношении стоит эта речь к предыдущей? Как она связывается с нею? – Предыдущую речь автор заключил обычным призывом к веселому наслаждению жизни; но наслаждение это одно по мысли Екклесиаста истинное благо, способное доставить человеку счастье на земле, возможно не иначе, как под условием милости Божией, потому что оно подается Богом, как дар Его милости. Отсюда естественно обратить внимание на тот путь, которым обыкновенно люди стремятся доставить себе счастье на земле, покойную и беззаботную жизнь, – путь приобретения богатств, сокровищ, честя. Автор и разбирает это в третьей речи, доказывая, что обладание земными сокровищами не доставляет еще само по себе счастье жизни, потому что можно всем этим обладать, и, однако, не пользоваться приобретенным, если Бог не благоволит к тому. Опыт часто показывает, что человек бывает богатым, уважаемым, благословенным многими детьми и глубокою старостью, а однако во всю жизнь свою не пользуется истинною радостью в обладании благами жизни, – чести потому, что томится неутолимою жаждою приобретения земных сокровищ, частью потому, что не хочет покориться неисследимому владычеству Бога, и таким образом всегда мучится заботою, беспокойством, тягостью, бедствием. И так, приобретение земных сокровищ само по себе не только не доставляет человеку радостного наслаждения жизнью, которое рекомендует Екклесиаст, но даже может служить помехой к тому. Но мысль эта о суетном приобретении земных сокровищ, составляющая предмет рассуждения в третьей речи, еще теснее связывается с предыдущею (второю) речью. Дело в том, что еще в конце второй речи, пред обычным заключением всякой речи, вызывающей к радостному наслаждение жизнью, автор вскользь высказывает мысль о непрочности и обманчивости богатства, доставляющего не счастье, но досаду, скорбь, мучение (5:12–16). Мысль эта, высказанная там мимоходом, в третьей речи делается предметом особого рассуждения. Таким образом отношение третьей речи ко второй такое же, как второй к первой; как в окончании первой речи по видимому случайно брошена мысль о зависимости человека от Бога, мысль, которая во второй речи становится предметом специального рассмотрения и развития; так в окончании второй речи брошена мысль о суетности богатства, которая воспринимается в третьей речи и кладется в основу всего ее рассуждения. В окончании же второй речи указывается предмет и для дальнейшего рассуждения в третьей речи. Если богатство не может доставить человеку радостного и спокойного наслаждения жизнью, если оно – дар Божий и подается людям по Божию благоволению, то тут естественно выдается вопрос: всем ли людям- Бог подает этот дар, или только некоторым? и под каким условием можно получить его? В ответ на эти вопросы Екклесиаст научает заботиться о приобретении истинной мудрости, которая одна пролагает путь к прочному счастью, при помощи которой человек может избегать греха, не поддаться соблазну, сохранить сердце свое от всего худого и достигнуть беззаботного наслаждения богодарованными благами жизни.

Таким образом, мысль третьей речи следующая: Так как обладание земными благами непрочно и само по себе неспособно доставить человеку истинного счастья, спокойного и не смущаемого заботами наслаждения жизнью, то должно заботиться о приобретении высшей мудрости, с помощью которой человек может найтись в видимом беспорядке земной жизни, избегнуть столь обыкновенной между людьми суетности и достигнуть истинной радости в жизни, которая одна может служить достойною наградою за труд человека, которым он трудится под солнцем. Речь эта, подобно первой и второй разделяется на три отдела; начало второго отмечается формою притчей, в которой он начинает речь (7:1 и д.), а начале третьего – формою введения: «все это я испытал умом...» (7:23).

Отдел первый третьей речи, гл. 6:1–12: Обладание земными благами само по себе не приводить человека к счастью жизни, к которому он стремится.

Отдел второй, гл. 7:1–22: В противоположность изображенной в предыдущем отделе глупости, выражающейся в неудержимом стремлении к богатству, описывается положительными чертами истинная мудрость житейская, при помощи которой человек может достигнуть прочного счастья. Отдел третий, гл. 7:23–8:15: Хотя эта мудрость с трудом достигается, но мудро поступает тот, кто не поддается греху и соблазну, избегает всего худого, при насильственном управлении властей и наблюдении несообразностей нравственных заслуг человека с их судьбою не возмущается, но спокойно ожидает суда, в той уверенности, что только «людям, боящимся Бога, будет хорошо, а беззаконнику добра не будет». При таком мудром поведении беззаботное наслаждение жизнью есть самое лучшее и благородное в человеческой жизни из того, что даровал Бог человеку доброго и прекрасного.

Строф в этой речи 8. В первом отделе только две, и они различаются по изменяющемуся содержанию: а) 6:1–6; b) 6:7–12. Первая строфа может быть разделена на две полу строфы; ст. 1 и 2 содержат положение, ст. 3–6 – развитие его. Ясно разделение на две равномерные части и второй строфы; ст. 7–9 указывают одно основание суетности и ничтожества земных сокровищ, ст. 10–12 – другое.

Во втором отделе три строфы; мы узнаем их по внутренним признакам содержания: а) 7:1–7; b) 7:8–14; c) 7:15–22. Первая и вторая строфы могут быть разделены каждая на две части: части первой – ст. 1–4 и 5–7; части второй – ст. 8–10 и 11–14. Весьма ясно разделение на две полу строфы и третьей строфы. В первой, гл. 7:15–18, признавая несоразмерность участи людей с их заслугами, Екклесиаст предостерегает от вреда, который человек приготовляет себе своею неумеренностью в своих действиях, и указывает на средний путь, как самый лучший в направлении жизненной деятельности; во второй, ст. 19–22, рекомендуется мудрое поведение, особенно при оскорблениях со стороны невежественных людей.

И в третьем отделе три строфы, довольно заметные по своим внешним переходам: а) 7:23–29; b) 8:1–8; с) 8:9–15. Всякая строфа разделяется на две полу строфы: в первой строфе ст. 23–26 содержат факт, а ст. 27–29 – следствие; во второе ст. 1–4 содержать предостережение, ст. 5–8 – суждения истинной мудрости; в третьей об полу строфы, ст. 9, 10 и 11–14, оканчиваются одинаковою формою заключения: «и сие суета»; а ст. 13 служит заключением целой речи.

Четвертая речь (8:16–12:7) связывается с третьею точно также, как третья со второю и вторая с первою. Она начинается изображением непостижимости дел Божиих, выражающейся главным образом в загадочности нравственного мироправления, когда одна и та же участь постигает и праведника и беззаконника, и доброго и нечестивого, и чистого и нечистого. Таким образом, начало этой речи есть нечто иное, как развитие мысли, высказанной в конце предыдущей речи, что «праведников постигает то, чего заслуживают дела беззаконников, а с беззаконниками бывает то, что принадлежит добродетели праведников» (8:14). Увещание к радостному наслаждению жизнью в каждой из предыдущих речей служившее заключением, в настоящей речи еще не последнее слово Екклесиаста, потому что, как мы объяснили выше, оно составляет только одну, и при том низшую сторону положительного учения Екклесиаста; высшая сторона его учения разнится на основании положения о суетности всего земного, и одна только способная дать вполне удовлетворительный ответ на запросы времени, переступает границы земного мира и указывает на жизнь в 12-й заключительной главе, которая оканчивается словами: «услышим конец слова, услышим все: Бога бойся и соблюдай Его заповеди: ибо это (обязанность) всякого человека. Ибо все творение Бог позовет на суд, суд будет на все сокровенное, хорошо ли оно, или худо». Вот наивысший пункт, которого достигает Екклесиаст в своем рассуждении, и который, по искусному плану автора, со всею прямотой и ясностью выставлен только в конце книги. Так как четвертая речь предназначена доставить полное удовлетворение духу, ищущему покоя среди сует житейского моря, то вопрос о выгоде жизни которым начиналась каждая из предыдущих речей, в четвертой речи разрешен в форме ответа: успех в жизни посредствуется мудростью (10:10).

Ход мыслей в четвертой речи такой: Хотя владычество Божие в разделении человеческих судеб, не смотря на усилия человека постигнуть его, остается неисследимым, хотя успех нашей деятельности и мудрости ненадежен, потому что человек находится в зависимости от времени и случая; однако мудрость остается великим благом, с которым, при благоприятных обстоятельствах, можно во многом успеть. В связи с этою мудростию, к которой надобно прибавить еще нелицемерную, безграничную благотворительность и бодрую деятельность, чистая радость сердца, невинное наслаждение внешними предметами, к чему особенно способен живой и восприимчивый юноша, составляют наивысшее благо, какого может достигнуть человек на земле; только при этом надобно помнить бессмертие и будущий суд, а это естественно ведет к страху Божию и усердному почитанию Создателя. – Речь эта подобно предыдущим, разделяется па три отдела; второй отдел дает себя заметить, как новая часть, приточною формою, которою он начинается, а третий – изменившимся ходом мыслей.

Отдел первый четвертой речи, гл. 8:16–9:16: Неизследимость мироправления Божия в разделении человеческих судеб и вытекающие отсюда следствия.

Отдел второй, гл. 9:17–10:20: Указываются правила благоразумного поведения, особенно в отношении к начальствующим, и проводится параллель между мудростью и глупостью, доказывающая превосходство первой.

Отдел третий, гл. 11:1–12:7: Заключительное указание пути к достижению истинного счастья: увещание к благотворительности и бодрой деятельности и призыв к радостному наслаждению жизнью, но под услов1ем страха Божия и памяти о будущем суде.

Строф в четвертой речи 9, в каждом отделе по три. Строфы первого отдела отмечаются – вторая внутренним перерывом хода мыслей (9:4), третья – внешним признаком (9:11): а) 8:16–9:3; b) 9:4–10; с) 9:11–10:16. Первая строфа ясно разделяется па две, полу строфы, из которых первая, 8:16, 17, изображает непостижимость божественных дел, а вторая, 9:1–3, – несоответствие участи людей с их нравственным и религиозным состоянием. На две полу строфы делится и вторая строфа; первая из них доказываете превосходство жизненного состояния пред мертвенностью, 9:4–6; вторая научает бодрому и веселому наслаждению жизнью, ст. 7–10. Легко можно заметать деление на две части и третьей строфы; гл. 9:11, 12 изображают зависимость судьбы человека и успеха в его действиях от высшей силы, а ст. 13–16 показывают, что, не смотря на эту зависимость, мудрость все таки остается ценным обладанием, с которым при незначительных внешних средствах, можно производить большие успехи.

Строфы второго отдела узнаются частью по внешней форме (10:5), частью из внутренних признаков (10:12): а) 9:17–10:4; b) 10:5–11; с) 10:12–20. Части первой строфы: одна показывает вред, какой может произвести небольшая глупость в среде великих произведений мудрости, гл. 9:17–10:1, а другая все таки утверждает абсолютное превосходство мудрости пред глупостью, 10:2–4. Части второй строфы: первая содержит факт, гл. 10:5–7, вторая – следствие, ст. 8–11. Части третьей строфы: первая изображает глупость вообще, гл. 10:12–15, а вторая – глупость в князьях и начальниках, ст. 16–19; ст. 20 – стих заключительный.

Строфы третьего отдела отмечаются начальною частицею יְ и: а) 11:1–6; b) 11:7–10; с) 12:1–7. Из двух полу строф первой строфы, в первой господствует взгляд на долг благотворительности, гл. 11:1–3, во второй – взгляд на долг бодрой деятельности, ст. 4–6. Из двух пол строф второй строфы, первая содержит увещание к радости вообще, гл. 11:7, 8, а вторая – увещание к радости в юности, ст. 9:10. Из двух полу строф третьей строфы, первая, после введения (гл. 11:1), трактует о старости, ст. 2–5, вторая – о смерти и суде, ст. 6:7.

Эпилог книги (12:8–14), служащий заключением всего рассуждения Екклесиаста, связывается с четвертою речью точно также, как всякая из последующих речей – с предыдущею. Примыкая к гл. 11:9, он с ясностью и без всякого колебания отвечает на вопрос о несоразмерности в участи людей, заданный в начале четвертой речи, (Последнее доказательство подлинности эпилога).

Эпилог, после 8 стиха, выражающего основное положение всего рассуждения автора и служащего введением к эпилогу, разделяется на две полу строфы или две малые строфы, из которых каждая начинается словом וְי֗תֵר. В первой указывается на источник учения, преподанного в книге, – на авторитет Когелета, как народного учителя, передающего слова мудрости и истины, ст. 9–11; во второй выясняется истинный смысл учения книги, имеющего целью привести к страху Божию и памяти о будущем суде, ст. 12–14. В первой части представляются внешние доказательства высокого достоинства и значения книги, во второй – внутренние, заимствованные из самой книги. Первая часть начинается отрицательным положением автора, из которого он вышел в своем рассуждении; вторая оканчивается положительным результатом его, к которому он пришел после долгой борьбы, тревог, сомнений.

И так, кн. Екклесиаст разделяется на четыре речи, довольно равного объема; каждая речь распадается на три, довольно равных, отдела; каждый отдел, за немногими исключениями, – на три строфы, большею частью одинакового числа стихов; каждая строфа, в свою очередь, скрывает в себе начало для деления на две полу строфы. Таким образом, это разделение напоминает собою деление книги Иова, первой частью книги Притчей и многих псалмов, как и вообще закон еврейского ритма и наблюдаемое повсюду трехчастное строение отделов и строф в еврейской поэзии; а это служит признаком художественной формы нашей книги и поставляет ее в близкое сродство с книгою Иова и Притчами. Схема речей, отделов и строф по числу стихов следующая:

I речь 1-й отд. 2. 4. 4 = 10

2-й отд. 1. 3. 3; 3. 8. 8 = 26 = 43 стиха

3-й отд. 3. 4 = 7

II речь 1-й отд. 8. 7. 7 = 22

2-й отд. 6. 6. 4 = 16 = 58 стихов

3-й отд. 7. 5. 8 = 20

III речь 1-й отд. 6. 6 = 12

2-й отд. 7. 7. 8 = 22 = 56 стихов

3-й отд. 7. 8. 7 = 22

IV речь 1-й отд. 5. 7. 6 = 18

2-й отд. 6. 7. 9 = 22 = 57 стихов

3-й отд. 6. 4. 7 = 17

Эпилог: 1. 3. 3 = 7 =стихов

Как видно из представленной схемы, в первой речи строение строф восходящее, в средине самое полное; во второй речи оно довольно равномерное, имеющее наибольшую полноту в начале; в третьей речи постройка строф самая правильная, искусная; в четвертой речи в средине она возвышается, a в конце самая живая.

Цель написания книги и каноническое достоинство ее

После того как мы нашли время происхождения кн. Екклесиаст, определили исторические обстоятельства происхождения ее, нужды и потребности современного нашему автору израильского народа, к которому обращено было слово его речи, – нам не трудно будет указать цель, какую имел в виду Екклесиаст, решая в своей книге вопрос большой важности и величайшего – интереса,– именно: как мыслить о человеке в его настоящей судьбе? В чем заключается счастье его в сей жизни, и как примирить те видимые несообразности и беспорядки в нравственном мире, которые, будучи непримиримы с представлением все правящей десницы святого и праведного Бога, однако встречаются на каждом шагу? Но пока мы не сделали первого, не занялись уяснением надлежащим образом обстоятельств времени и состояли ближайших читателей этой книги и не определили взгляда на мир и жизнь нашего автора, до тех пор мы не можем иметь успеха в последнем вопросе, т. е. верно определить намерение и цель книги. Невнимание к этому обстоятельству приводило к множеству взглядов в решении последнего вопроса, которое мы встречаем у западных критиков и древних толковников, и которое предпосылаем здесь собственному решению.

Характер книги Екклесиаст, в отношении ее цели, определяют трояким образом: одни приписывают, ей теоретическую цель, другие практическую, иные теоретико-практическую. К категории первых могут быть отнесены те исследователи, которые цель Екклесиаста полагают или чисто теоретическую, или только религиозную. В первом направлении высказались: Иероним, Гердер, Ейхгорн, Фридлендер, Дате, Павлюс, Умбрейт, Кёстер и Евальд. Первые шесть определяют цель Екклесиаста исключительно по гл. 1:2; 12:8: «суета сует, все суета»; последние – по гл. 1:3; 3:9; 6:8, 11: «что за выгода человеку при всех трудах его, что он так трудится под солнцем?» Первые поставляют цель автора в указании ничтожества всего земного (Иероним, Гердер, Ейхгорн), суетности стремления к счастью (Фридлендер), глупости, которая высказывается человеком в стремлении к прочному наслаждению жизнью (Дате); последние – в определении сущности высочайшего блага. По Умбрейту, Екклесиаст приходить к тому заключению, что высочайшее благо недостижимо, что совершенное довольство и покой духа есть цель, которая принадлежит только к грезам фантазии; по Евальду (к нему примыкает в существенных пунктах и Геферник), Екклесиаст на запросы своего времени дает следующий ответ: радость в жизни есть благо жизни, которое сам Бог подает человеку, как прекраснейший дар; и поелику жизнь не имет другой цели, как только – радоваться самому себе, то никто не может с большею выгодою пользоваться скоротечным днем. – Религиозно-теоретическую цель книги выставляют на вид: Десвоис, Роос, Штейдлин, Роде. По мнению первого, Екклесиаст хотел представить доказательство бессмертия души, – доказательство из тел аргументов, которые предлагает разум и опыт; по Роосу; он хотел научить, как должно приноравливаться к божественному управлению миром и терпеливо сносить видимые беспорядки на земле; по Штейдлину – как должно, при всей загадочности человеческих судеб, почитать Бога и соблюдать Его заповеди; по Роде, Екклесиаст хотел защитить Провидение от жалоб и упреков недовольных и высокомерных людей.

Чисто практическую или общую моральную цель усвояют книге Екклесиаст: Лютер, Гардовин, Ди-Гамель, Кальмет, Михаэлис. Шпоон, Циркель, Бертольд. Шмидт, Гааб и Бауэр. Лютер называет эту книгу утешительной книгой, которая научает человека быть терпеливым и послушным в несчастии и досаде и спокойно выжидать благоприятного временя. Цель и значение этой книги, говорит он, состоит в том, чтобы научить нас с благодарностью пользоваться принадлежащими нам вещами и всеми тварями Божьими, не заботясь о будущем, – чтобы мы наполняли сердце свое радостями, а душу миром и покоем, в довольстве и словом и делом Божиим. Лютер правильно понял те места книги, в которых высказывается практический результат ее. Напр. в Комм, на гл. 2:24 он замечает; «это – заключение и совет всей книги, который часто повторяется в ней. Это место достопримечательною,– оно излагает все предшествующее и последующее; оно соглашается и с тем, что было сказано прежде. Осуждаются те удовольствия, которые мы, по нашим намерениям, приготовляем для будущего времени; осуждаются те труды, которые мы, по нашим собственным желаниям, стараемся совершить. Те же удовольствия, который подаются от Боге, те труды, которые предпринимаются и совершается при помощи и содействии Бога, суть благо, которым должно пользоваться в настоящем, без заботы о будущем». Равно к гл.5:17–19 он замечает: «это место заключает истолкование целой книги, которою Екклесиаст хотел воспрепятствовать всем суетным заботам; хотел научить человека радости пользоваться настоящим, и ни о чем «не заботиться на счет будущего». Совершенно такой же взгляд в определении цели кн. Екклесиаст проводит Гардовин, хотя в своем исследовании об этой книге он вполне независим от Лютера. Его характеристика основной идеи книги, правда, неточна и неопределенна, но, вообще говоря, он верно подметил религиозно-практический дух ее. Цель книги, по его определению, научить человека, что самое лучшее, т. е. самое спокойное, самое невинное и самое счастливое состояние человека в сей жизни есть, то, когда он пользуется с радостным духом и благодарным сердцем теми благами, какие подаются ему за честный труд его, – за труд, который также есть дар Божий, следовательно, достоин того, чтобы мы в самом труде своем непрестанно благодарили Бога. Но при всем этом мы должны помнить, что все будем призваны некогда на суд Божий. – Ди-Гамель и Кальмет полагают основную мысль и цель книги Екклесиаст в общем увещании к страху Божию. По мнению первого, Екклесиаст предположил собрать в этой книге, различные мнения и суждения людей, которыми мятется дух их, относительно блага и зла и, как результат исследования, изложить в конце книги то, что будет найдено, как истинное, по этому предмету; а в конце книги мы слышим: «Бойся Бога и соблюдай Его заповеди, ибо сиe – весь человек»; т. е., в этом состоит все благополучие человека, все его счастье. – Кальмет находит в кн. Екклесиаст разговор, в котором Соломон хочет доказать, что все в мире суета и крушение духа, что есть только одно из доступного человеку прочное, это – страх Божий, соблюдение божественных заповедей и чаяние будущего суда. – С этими двумя католическими толковниками согласуется во взгляде на кн. Екклесиаст Михаэлис, приписывая ей также этическую цель в самом общем смысле. Цель автора, по его мнению, представить ощутительные недостатки счастья человека, оставленного самому себе и отделенного от Бога (гл. 1–4, 16), указать средство к истинному и прочному благу (гл. 41:7 до конца). – Еще бесцветнее является этот образ понимания содержания и цели книги Екклесиаст у Шпоона. Эта книга, рассуждает он, исполнена нравственных положений, которые близким или отдаленным образом споспешествуют благочестию, – положений, которые обращают наше внимание на мудрое мироправление Божие, с целью привести нас к твердой надежде и упованию на Бога, – положений, которые отвлекают нас от мира и руководят к добродетели. Она не есть рассуждение, но просто отеческое наставление, как должен вести себя юноша, ищущий вступить в этот широкий мир, при многоразличных случайностях человеческой жизни, чтобы быть почтительным в отношении к Богу, религии и добродетели. – По Циркелю, Екклесиаст учит, каким, способом можно проводить в радости жизнь и избегать страдания. – По Бертольду – как должно встречать счастье и несчастье, радость и страдание. – По Шмидту, Екклесиаст хотел предписать человеческим стремлениям законы, чтобы удержать их в надлежащих границах. – По Глебу и Бауэру, Екклесиаст учит, как человек, при всей неприветливости своей судьбы, может проводить жизнь в радости и довольстве.

Больше других приближаются в верному определению цели кн. Екклесиаст те изъяснители, которые находят в ней соединенными оба элемента» теоретический и практический, по которым Екклесиаст вместе излагает правила жизни и взгляды на жизнь. Такое понимание книги Екклесиаст мы встречаем уже у св. Григория Нисского и бл. Августина, по мнению которых Екклесиаст имеет целью возвысить дух человека над всем чувственным, над всем тем, что кажется в мире великим и славным, и пробудить в нем стремление к сверх чувственному ревность к энергической деятельности, приводящей человека к истинной радости в труде своем. – Взгляд этих отцов церкви на книгу Екклесиаст был господствующим в средние века; только метафизический образ понимания этой книги здесь больше обращает на себя внимание, чем у древних отцов церкви. Окончательная цель книги в среднее века обыкновенно полагалась в изображении ничтожества всех, земных вещей, с целью возбудить в человеке презрение к миру и привести его к созерцательно-аскетической жизни. Схоластик Гуго С. Виктор определяет цель книги Екклесиаст таким образом: кн. Екклесиаст имеет целью возбудить пренебрежение к миру, указывая на троякую суету его: на суету того, что создано кроме людей, на суету того, что создано людьми, и на суету того, что создано в людях. В первом отношении суета состоит в непостоянстве и изменяемости; во втором отношении – в любопытстве и чрезмерной пытливости; в третьем отношении – в тлении, смертности.

С наступлением реформаторского времени, выдвигается на вид более конкретное содержание книги, чем схоластические абстрактно-метафизические изыскания. В области экзегетики этого времени первый труд в отношении к кн. Екклесиаст принадлежит Иоанну Бренцу, реформатору Швабии, написавшему первый протестантский комментарий на книгу Екклесиаст. Бренц правильно понял практически характер этой книги, насколько она учит благочестивой радости в том благе, какое подается человеку Богом к обладанию и наслаждению им. Книга эта спасительна, по его мнению, потом что научает страху и надежде на Бога, посредством которых мы достигаем правильного пользования тварями. – Меланхтон полагает цель кн. Екклесиаст в утверждении веры в Провидение, в научении покорности и терпению, в уверении в будущем суде, наконец, в увещании к надлежащему исполнению обязанностей, к каким кто призван. – По указанию Безы, Екклесиаст излагает учение, Во-первых, о верховном благе, к которому все люди должны относить всю свою настоящую жизнь, и в истинном усвоении коего заключается счастье, имеющее быть, полученным в будущем веке; Во-вторых, – о божественной премудрой и всемогущей деятельности Вседержителя, силою которой Он управляет целым миром, всеми вещами, и каждою порознь, предложивши при этом законы, которым подчинен как физический мир, так и человек, с целью удержания последнего в известных границах и усмирения его гордости, которой он готов предаться при своих слишком свободных умствованиях. – Взгляд Егарда на кн. Екклесиаст напоминает взгляд Григория Нисского, тогда как другие протестантские толковники этого времени находятся в большей или меньшей зависимости от Лютера. Цель Соломона, говорить Егард, – привести человека к познанию суетности всех вещей, извлечь из времени и возвести к вечности, чтобы человек искал своего счастья не во времени и вещах чувственных, но в вечности и в предметах божественных, чтобы он обратил дух свой от того, что находится – под солнцем, к тому, что находится на небе. – К взгляду Лютера более других примыкает, во-первых, Друзий. Книга Екклесиаст трактует, по его мнению, о верховном благе. Сущность ее такова: все суетно в подлунном мире; ничто не может сделать человека блаженным. Устремлять взор свой от суеты земных вещей к миру горнему, пользуясь при этом спокойно теми благам жизни, какие доставляет человеку честный, труд, – таково должно быть стремление всякого. – Во-вторых, – Гейер. В кн. Екклесиаст, по его разумению, Соломон описывает благо или счастье человека отчасти отрицательно, в чем его нельзя найти, именно: в чрезмерной пытливости в познании вещей, в удовольствиях, богатстве, почестях и пр., отчасти положительно, в чем его искать должно, именно: в благоговейном почитании верховного Божества и в тихом и радостном пользовании земными благами. – В-третьих, – Мерцерий. По его мнению, Екклесиаст научает человека удаляться беспокойной любознательности и непостоянства человеческого сердца и проводить жизнь в спокойном и безмятежном расположении духа, пользуясь тем, что видит он в настоящее время пред собою, – поелику богатство, почести, жена и все прочее, если получаются с благодарностью и страхом Божиим, суть благие дары мудрости Божией. – Католические толковники этого периода, – Пинеда, Янсений, Корнелий a Lapide и др., почти единогласно повторяют, то, что сказано было о кн. Екклесиаст отцами церкви, – Григорием Нисским, Иеронимом, Григорием В. и др.

В среде новейших критиков и экзегетов можно назвать господствующим тот взгляд на кн. Екклесиаст, по которому она преследует двоякую цель: установление правильного взгляда на мир и жизнь и преподавание правил благочестивой и добродетельной жизни, хотя тенденция этой книги не вполне точно и определенно высказывалась в этом определении. Так, Дедерлейн полагает цель кн. Екклесиаст в указании ничтожества земной жизни и человеческих вещей, вместе с изложением правил мудрости, имеющих важное значение для религии. – Равно по фон-дер Пальму, автор хотел изобразить суетность человеческих стремлений и показать, как человек имеет вести себя при таком положении дел. – По Розенмиллеру, он хотел показать, что высочайшее счастье не в том состоит, чем люди обыкновенно надеются сделаться счастливыми, а в том, чтобы иметь возможность наслаждаться жизнью с покойным и довольным духом, стремясь при этом к благочестию и добродетели; сообразно с таким понятием о счастье, Екклесиаст предписываем потом правила жизни. Подобное определение цели нашей книги встречаем у Кнобеля, Клейкера, Яна, Вайгинга и др.

Оригинальный, совершенно обособленный и ничем более не повторяемый взгляд на содержание кн. Екклесиаст высказал Кейзер. По его мнению, автор нашей книге преследует цель историческую. Книга Екклесиаст, говорить он, содержит в себе неизвестный нам род произведений древнего востока, историко-аллегорическое стихотворение, излагающее в прикровенной форме жизнь израильских царей из рода Давидова от Соломона до Седекии; история идет в строгом хронологическом порядке и может служить важным источником в особенности для негласной истории этих царей. История Соломона содержится в гл. 1:12–2:11; история Ровоама и Авии – в гл. 2:12–26; история Ассы – в гл. 3:16–22 и т. д. Очевидно, что взгляд Кейзера парадоксален и едва ли стоит опровержения; поводом к образованию его послужило, может быть, то обстоятельство, что некоторые части кн. Екклесиаст изложены в форме рассказа (1:12–2:20; 4:13–6; 9:13–16).

Какова же на самом деле цель кн. Екклесиаст? По какому побуждению написана эта книга, и что имел в виду автор, излагая в ней свои мысли, касавшиеся ближайшим образом современников, но увековеченные на все времена, для всех родов и поколений?

Мы сказали выше, что пыл теократического воодушевления, возбужденного в народе израильском по возвращении его из плена, ко временам Екклесиаста уже исчез. Оживленные надежды на восстановление древнего величия и славы Израиля, возбужденный вестью о возвращении в обетованную землю, уже перешли в мрачное безотрадное настроение духа, разочаровавшегося в своих ожиданиях. Хотя культ Моисея вошел в силу, и богослужение в храме было опять восстановлено, но оно скоро утратило свой дух в пустых мертвых формах. Тяжелое давление чужого, языческого господства становившееся с часу – на час все нестерпимее убивало свободную самостоятельную жизнь. Под влиянием таких обстоятельств, в среде израильского народа мало по малу стало вырабатываться скептическое, отрицательное направление, выразившееся в трех различных видах: одна часть народа, потеряв всякое мужество и терпение в борьбе с несчастливым временем чужого владычества, готова была предаться ропоту, восстанию, излить злобу сердца своего в необдуманных, дерзновенных речах, обнаружить ее в безумных предприятиях (5:7; 7:9 и д. 21; 10:4); другая часть была подавлена тяжестью времени до того, что теряла всякое нравственное самообладание, отличаясь легкомыслием, слишком большою свободою нравов и проч., извиняясь при этом несчастливыми обстоятельствами времени (7:17 и д.); наконец более рассудительные, которые не могли одобрить ни раздражительности и нетерпеливости первых, ни равнодушия и холодности последних, но глубоко пораженные тяжестью времени, поставленные в противоречие с идеею вечного назначения Израиля и его настоящею судьбою, настроены были оплакивать свое время, как в высшей степени несчастное и безотрадное (4:1–3; 8:6 и д.; 11:2), всякий человеческий труд и стремление представлялись им ничем другим, как рядом страданий, мучений, горестей (1:13, 2:21–23, 3:10, 4:7–12;8:15–16, 8:16); только вера в Бога и Его мироправление, которая, как искра среди всеобщего мрака и холодности, блестит в их сознании и теплится в сердце, спасает их от падения в глубину сомнения и отчаяния. К категории последних, может быть отнесен и автор книги Екклесиаст. Истина, которую он высказывает в своей книге, заключая ее словами: «Бойся Бога и храни Его заповеди, добыта им в жаркой внутренней борьбе с сомнениями, которые волновали и его собственную грудь. Он готовился быть органом откровения, готовился вывести народ Божий из тех запутанных отношений, в которых он очутился; потому сам наперед должен был стать на обыкновенную почву естественного разумения и перечувствовать все то, что чувствовал его «обрат – израильтянин. Он живо чувствует господствующее настроение времени, с необыкновенною остротою понимает суетность и ничтожество в круготечении вещей. Так происходит, что Екклесиаст в своем рассуждении часто точно попадаете на край пропасти, готовый повергнуться в отчаяние, попадает в такие трудные обстоятельства, где все, что кажется в жизни твердым, прочным, истинным, разрешается в пустой призрак, развеваемый легким дуновением ветра; но в таком случай его спасает положительный дух ветхозаветного откровения, который с такою силою укоренялся в его духе, что не мог быть искоренен никаким сомнением. Этим же объясняется то глубокое, потрясающее впечатление, какое производит кн. Екклесиаст на дух человека; дело в том, что дух самого автора ее быль потрясен сильными ощущениями; в его книге высказалась внутренняя сторона его чувства; даже там, где он говорить с самоотверженным спокойствием старца, можно заметить, какая борьба духа должна была предшествовать, прежде, нежели он достиг этого покоя.

Само собою понятно, что, при таком бедственном положении израильского народа с внешней стороны, первое, что Екклесиаст, как орган Духа Божия, как вестник мира и спасения Иеговы, должен был иметь в виду, Это утешить страждущий народ, Божий, народ завета, выяснив ему истинное положение дел и научив, как он имет вести себя для достижения возможно наилучшего счастья и покойной жизни, среди злых обстоятельств времени. Таким образом, первая и ближайшая цель кн. Екклесиаст практическая, – книга вызвана была житейскими отношениями израильского народа и имела в виду его житейские потребности. Неразрывно с утешающею стороною, в виду преследования той же практической цели, связывается сторона увещательная и карательная; она необходимо должна была войти, как составной элемент, в область практического научения, когда трудные обстоятельства внешнего положения израильского народа оказали вредное влияние на религиозно-нравственное состояние его, которое, потому, надобно было уврачевать и исправить. Но корень пагубного состояния, в котором очутился народ израильский под влиянием несчастного времени, лежал в узком и ошибочном понимании назначения человека на земле и его судьбы; потому Екклесиаст вместе мог иметь и теоретическую цель, – расширить и возвысить понятие израиля о самом себе и своей судьбе, внести в область ветхозаветной догматики почти забытый член о загробной участи человека, или, по крайней мере, развить, его, возвести на высшую ступень ясности и убеждения.

Итак, первая миссия, которую Екклесиаст, как вестник Духа Божия, принял на себя и выполнил в своей книге, была утешение страждущего израиля. Конечно, здесь нельзя искать того утешения, какое находим у пророков, именно-определенного указания на Мессию, который есть источник всякого утешения; это потому, что книга Екклесиаст ведет свое рассуждение на почве естественной теологии или, как мы охарактеризовали ее в своем месте, ее учение – философское рассуждение, которое не занимается сокровенными тайнами веры, принадлежавшими в ветхом завете к области пророчества. Ближайшим дополнением к кн. Екклесиаст могла служить в этом отношении книга пророка Даниила и пророчества Аггея, Захарии и Малахии. Утешая народ израильский, Екклесиаст должен был первее всего указать причины несчастного состояния народа. Народ израильский, как народ Божий, народ завета, народ, которому даны были обетования вечного наследия земли, вечного господства над языческими народами, понимал себя только в чести, славе, могуществе, и потому сильно был потрясен резким противоречием идеи с действительностью и требовал настоятельно указания тех мотивов, по которым Иегова послал на него такое несчастье. В ответе своем народу Екклесиаст указывает на идею правосудия, которая вообще глубоко была укоренена в сознании ветхозаветного израиля, хотя по временам ей недоставало ясного и строгого самопознания в обществе, чтобы выяснять собою судьбу народа. Если вообще Бог правосуден, строг и взыскателен в своих требованиях в отношении к своей твари, которой предписаны законы религиозно -нравственной жизни, то тем более он должен явить себя таковым в отношении к Израилю, народу избранному быть светом среди язычников, по преимуществу ходить в заповедях Иеговы, с которого потому, как с раба, знавшего волю господина своего, но не исполнявшего ее, прежде всего должен начаться суд (Ам.3:2). Мысль эту, мысль о правосудии Божием, постигшем израиля в тяжком наказании за его собственную вину, Екклесиаст имеет в виду во всех тех местах, где выставляет на вид народу его грехи, прикрытые у него недостатком более глубокого самопознания, каковы: гордость, самооправдание, легкомыслие в исполнении обетов, мертвый формализм в исполнении дел благочестия и пр. (4:17–5:6, 7:15–18 и др.); но прямо и ясно высказывает он ее в гл. 7:20–22, где Екклесиаст научает израиля, чтобы он во всем, что терпит от врагов, сознавая наказующею руку Божию, свет и правду божественного мироправления, чтобы в язычниках, тяжесть зависимости от которых так чувствительна для него, он познал орудие божественного правосудия. Но страдание, которому подвержен Израиль правосудием божественным за свою вину, не есть страдание неисправимого и отверженного раба, но страдание заблудшего сына, от которого ожидается возвращение на путь покаяния и спасения. Таким образом страдание израиля не есть послание только божественного правосудия, но вместе и божественной любви, потому что кого Бог любит, того наказывает. Бог не мог не наказать израиля, потому что он любит его и, по любви Своей, желает ему счастья, усовершенствования в добре, которое споспешествует страданием, как очистительным средством от всякой духовной нечистоты. На эту утешительную мысль Екклесиаст намекает в гл. 7:2–4: там Израиль представляется в доме плача, в доме печали и горести; но страдание служит к очищению и исправлению человека, следовательно, может возбуждать в страждущем светлые мысли и радостные надежды. Для той же цели служит гл. 3:18: «Я сказал в сердце своем: «это ради сынов человеческих, чтобы очистил их Бог, и чтобы видели, что они те же животные, – т. е, страдание служит к очищению человека и приведению его в надлежащие границы покорности и смирения.

Указывая на причины настоящего бедственного положения израильского народа, Екклесиаст был уверен, что некогда наступит новый порядок вещей, что идея вечного назначения Израиля придет в соответствие с действительностью, что Израиль будет возвышен, а его притеснители унижены. Уверенность свою в этом он высказывает во многих местах. В гл. 3:1–17 он утешает народ тем, что Бог все устроил прекрасным в, свое время, что всем миром управляет Его божественное провидение, что над нами господствует Его благодетельная десница, приводящая все в порядок и направляющая все к лучшему даже, тогда, когда мы не замечаем того, что языческая тирания должна некогда изнемочь, а Израиль возвыситься, потому что он, хотя допускает иногда примесь ложного семени, всегда однако остается народом Божиим, обществом «праведных». По гл. 7:5–10 счастье мира – предвестник его предстоящей погибели; напротив, народу Божию, если только он терпелив и предав Промыслу, к концу идет все лучше. По гл. 8:5–8, 12–13, Бог некогда спасет своих рабов, накажет их притеснителей, и никакая сила мира не в состоянии будет остановить течение Его суда. По гл. 9:11–12 внезапно последовавшая катастрофа может повергнуть наземь даже самых первых по земному величию, славе, могуществу.

Но если слава и счастье израиля ожидается только в будущем, то как же он имеет вести себя в настоящем, чтобы сделать сколько ни будь сносным свое существование? В ответ на этот вопрос Екклесиаст сравнивает свое несчастливое время с славным временем царствования Соломона, противопоставляет современное состояние израильского народа состоянию его в эпоху Соломона, когда он по видимому находился на вершине счастья и благополучия; но сравнивает не для того, чтобы еще более увелить печаль и горесть народа; но чтобы рассеять ошибочное представлена, которое так часто отягощает бремя страдальцев, будто они несут самый тяжелый крест, и тем сделать страдание народа хоть сколько-нибудь мягче и легче; крест легче бывает нести, если мы в этом видим всеобщую участь человека. Все позднейшие поколения смотрели па Соломоново время, как на недосягаемый более идеал, как на исчезнувший золотой век, и особенно в тяжелые времена любили обращаться с тщетным похотением к прошедшей славе израиля в век Соломона. И потому автор, кн. Екклесиаст заставляет мудрейшего из людей, как бы из гроба, подать свой голос и объяснить, что пресловутая слава того времени в сущности была суета, что протекшее завидное счастье было только блестящим бедствием, что за видимым блеском и славою скрывается несчастье и суетность, и что истинного счастья, истинного удовлетворения своим стремлением к счастью нужно искать в чем-то другом, а не в тех благах, которыми по видимому так обильно было царствование Соломона, что его должно черпать из неиссякаемого источника, который и в настоящее время еще открыт. Время Соломоново главным образом в двух отношениях представлялось идеалом счастья и сияющих благ, именно – в отношениях мудрости и богатства; потому на них по преимуществу Екклесиаст останавливает свое внимание при сопоставлении своего времени с веком Соломона. В первом отношении Екклесиаст утешает израиля тем, что он, хотя не отличается наружно блестящею, для всех видимою мудростью, тем не менее, как народ Божий, народ, которому Бог открыл Себя и Свою волю, он всегда обладает мудростью сокровенною, мудростью свыше, которая доставляет более силы и власти, чем храбрость, внешнее могущество, воинские орудия и пр. (7:19; 9:13–18); мудрость израиля есть вместе, сила и богатство его; она доставляет жизнь обладающим ею (7:11–12), следовательно, Израилю нечего слишком тужить и предаваться безнадежности, если его посетит час смерти. Напротив, язычники их властители, предоставлены водительству одного собственного разума; они оторваны от источника высшей мудрости и преданы «глупости», они способны разве на пустое умничанье, коварные замыслы, хитросплетение, которым человек подвержен со времени самого падения (7:29).

Второе отличие внешнего превосходства, которым мог гордиться век Соломона и возбуждать к себе зависть в позднейших поколениях, это – богатство. Так как современный Екклесиасту израильский народ, покоренный под власть чужих правителей, находился в крайнем изнеможении и бедности и с жадностью обращал взор свой на протекшее время изобильного обладания израиля при Соломоне, то Екклесиаст, в утешение современников, самым резким и наглядным образом изображает суету и ничтожество земных богатств и наслаждений, выставляя при этом на вид Соломона, который более всех пресытился ими, но и глубже всех сознал суетность их (2:1–11). Вообще, в кн. Екклесиаст можно находить классические места из области Священного Писания, руководящие к правильной оценке богатства; нигде оно не понято так глубоко и проницательно, не разобрано и обсуждено с такою строгостью, не описано с такими частностями, с прибавлением к тому пагубных следствий богатства, каковы – зависть, беспокойство и пр., – как в кн. Екклесиаст (ср. 4:4–6, 5:9–16, 6:1–2).

Что же остается делать Израилю, потерявшему средства к богатой и роскошной жизни, но вместе сознавшему суету всякой роскоши и богатства? Неужели окончательно отречься от мира, уйти в пустыню и проводить жизнь аскета. Нисколько. Екклесиаст научает и настоятельно убеждает, что, и при самых ограниченных средствах жизни, человек, может провождать жизнь веселую, довольную, счастливую может «есть, пить и веселиться», только надобно быть умеренным во всем, по силам трудиться и за всякий труд и за то, что подается за труд, благодарить Бога. Сама жизнь есть благо (11:7–8); а свойственная всякому человеку естественная радость в жизни может служить неиссякаемым источников довольной, счастливой, мирной, спокойной жизни. Эта мысль высказывается Екклесиастом на продолжении всего рассуждения весьма часто (2:24–26, 3:12, 22; 5:17–19, 6, 9; 8:15; 9:7–10; 11:1, 9, 10), и она должна, быть рассматриваема, как мы сказали, как главная мысль и цель книги Екклесиаст.

На этом заканчивается одна сторона определенного свыше назначения Екклесиаста,. как утешителя страждущего израиля; затем следуют увещание и обличение израиля в тех несовершенствах и недостатках. которые не соответствуют идее и назначению народа, Божия, призванного быть святым, и которые послужили причиной все еще продолжающейся бедственной участи народа, – или сторона увещательная и карательная, хотя она тесно связывается с предыдущею, так что может быть представлена в отдельности разве при анализе книги, но отнюдь не, при рассмотрении ее, как живого органического целого.

Каким главным недугом страдал современный Екклесиасту народ израильский мы имели случай указать выше, – это тот; недуг, которой впоследствии перешел в специальное, ложно-сектантское направление и, наконец, выродился в позднейший фарисеизм, именно: своекорыстное и лицемерное служение Богу самооправдание, ропот, скупость. При недостатке живого страха и искренней любви к Богу, Израиль поставляет цель служения Богу в достижении своекорыстных видов, эгоистические намерений; благочестие было для него ремеслом, праведность спекуляцией. Вместо того, чтобы служить Богу духом и истиною, почитать Его сыновнею преданностью, теплым чувством, искренним, сердцем, он заботился об умножении жертв, о прибавлении числа молитв, о принятии на себя обетов при всех возможных случаях, не заботясь о совестливом исполнении их, и пр. Против такого пагубного направления духа времени Екклесиаст полемизирует в гл. 4:17– 5, 6; 7:16–18 и в др. м. С такою, чисто внешнею, религиозностью, с таким бездушным формализмом в исполнении дел благочестия, при недостаточном углублении в себя и познания своего отношения к Богу, необходимо связывается дух гордости, самооправдания; а отсюда, при несоответствии судьбы человека с ожидаемой наградой за мнимо-добрые дела. – ропот, раздражение, недостаток терпения, потеря бодрости, изнеможение. Вое это Екклесиаст имеет в виду в гл. 7:8–10; 9:10; 11:4–6. Наконец, при такой религиозности, которая проистекает не из сердца, а из внешних побуждений, человеком овладевает скупость, потому что он имеет тогда широкий простор для своих любимых наклонностей, сделав сердце свое источником страстей. Против этого врага истинной жизни в Боге Екклесиаст выступает в тех местах; где он предохраняет от зависти богатым язычникам, которая имеет общий корень со скупостью (5:9–19; 6:1–9), и кроме того – в гл. 11:1–8, где Екклесиаст научает бескорыстной и всеобъемлющей благотворительности. Кроме указанного, так сказать, специального недуга времени, которым заражен был современный Екклесиасту народ израильский, последний и вообще более, чем когда либо, готов был отпасть от Бога и предаться греховной жизни, соблазняемый главным образом тем, что путь нечестивых спеется, а праведные страдают; «поелику нет того; чтобы над делом злобы вдруг совершился суд, то сердце сынов человеческих и не страшится делать зло» (Еккл.8:11). Против такого уклонения от пути истины и добра на путь нечестия и порока Екклесиаст ясно высказывается в гл. 7:1717.

Увещательная сторона Екклесиаста довольно общего содержания. В увещаниях своих он прямо высказывает только сущность религиозно-нравственной жизни и обязанностей человека. Он увещевает «помнить Создателя своего» (12:1) и бояться Бога (5:6; 12:13); неразлучно с этим идет у него увещание делать добро» (3:12) и «соблюдать заповеди Божии (12:13). Особенно важны заключительные слова кн. Екклесиаст, высказанные как результата всего рассуждения, как сумма всех наставлений и увещаний автора: «Услышим конец слова, услышим все: Бога бойся и соблюдай заповеди Его, ибо это обязанность всякого человека» это α и ω, начало и конец истинной жизни и деятельности человеческой. Из увещаний Екклесиаста, состоящих в определенном отношении к обстоятельствам и направлению времени, можно указать на увещание его хранить себя от утомительного и бесполезного занятия бесплодною литературой ложной мудрости, которой он противопоставляет свое произведение, как плод истинной мудрости.

Кроме первой и главной своей цели – практического наставления увещания и утешения, Екклесиаст мог иметь в виду, как мы сказали, и теоретическую цель – развито религиозно-теоретических истин, соответственно потребностям времени и той ступени, на которую вступило тогда религиозное сознание ветхозаветного человека. Из ряда таких истин первое внимание Екклесиаста обратило на себя учение о бессмертии и загробном воздаянии, и в этом отношении Екклесиаст возвышается над древним верованием, ограничивавшим почти всю судьбу человека сею жизнью, и стоит на рубеже между двумя заветами – Ветхим и Новым.

Учение о видимом воздаянии в сей жизни было, как известно, одно из основных учений Ветхого завета, им обнимались все и все, оно служило завесой, прикрывавшей тайну загробной жизни и у части человека по ту сторону. Учение это столь же древнее, как и сам человек: оно глубоко принято в сознание человека со времени самого падения, когда, вместе с нарушением надлежащего отношения человека к Богу, разрушилось и его внешнее благосостояние. Оно господствует в период патриархальный; Моисеем, как известно, заключено в формы строгих предписаний; наконец проводится и прославляется чрез весь подзаконный период. Некоторые готовы назвать это учение иудейским заблуждением, мечтою; автор кн. Иова, говорят многие имел целью показать несостоятельность учения Моисея о земном воздаянии. Но если мы вникнем в дело глубже, то увидим, что это – не заблуждение, не мечта, а чистая и святая истина. Как вообще Ветхий Завет служил приготовлением к Новому, так и в этом отношении он послужил предварительною ступенью, без которой не возможно было бы восхождение к высшему учению, новозаветному – о воздаянии за гробом Ветхозаветное учение о воздаянии в сeй жизни служить необходимым основанием новозаветного учения о воздаянии по ту сторону гроба. Взгляд на будущую славу, конечно, в высшей степени утешителен, и Священное Писание руководит нас к тому, чтобы мы искали этого утешения. Оно указывает на то, что страдания настоящего времени ничего не значат по сравнению с той славою, которая откроется, некогда, что наша скорбь, временная и легкая, доставляет славу веяную, превосходящую всякую меру. Но одного только этого утешительного средства недостаточно. Необходимо другое основание, чтобы оно было действующими. Оно и есть видимое воздаяние в сей жизни. Священное Писание не знает ничего о таком боге, который только в царстве будущего мира прийдет к жизни и могуществу; Бог его всегда живущий, в противоположность мертвым богам языческим, которые всегда мертвы, недеятельны. Если грехи не служат причиною гибели для людей уже здесь, умозаключали израильтяне, то нет никакой преисподней; если счастье не есть спутник праведности уже на земле, то нет никакого неба. Если свойства Божии остаются одними и теми же, равно как природа греха и праведности – одною и тою же, то почему Бог в будущей жизни должен последнюю наградить, а первый наказать, если не делает этого в сей жизни.

И временное неправосудие остается неправосудием и уничтожает идею Святого и Праведного Бога. Уже лучшие из язычников на основании праведного воздаяния в сей жизни приходили к вере в воздаяние вечное; напротив, те из них, которые не способны были утвердиться в вере в воздаяние земное, приходили к отчаянию относительно воздаяния загробного. И в Новом Завете благочестие наделяется обетованиями не только будущей, но и сей жизни. Сам Господь начинает с благ сей жизни, когда описывает награду тех, которые, ради Его добровольно отвергнуться всего: (Мф.19:29). Погибель галилеян, кровь которых Пилат смешал с их жертвами, по объяснению Спасителя была вовсе не случайною, и тот, кто не покается, погибнет подобно им (Лук.13:1–3). Тот, кто соблазняет неопытного в деле веры и спасения, должен быть повержен с мельничным камнем на шее в глубину моря. Что болезни суть следствия грехов, об атом Спаситель определенно говорит в ев. (Иоан.5:14) и (Лук.3:20). Место – (Иоан.9:2, 3) на которое ссылаются в доказательство того, что Спаситель не смотрел на болезни, как на следствие и наказание за грехи, не доказывает этого; здесь Спаситель обличает только то ложное иудейское положение, основанное на недоразумении в учении о воздаянии и осужденное уже в друзьях праведного страдальца Иова, что все, тяжкие болезни или телесные недостатки суть следствие тяжких преступлений. Идея видимого воздаяния есть корень всех предсказаний Спасителя о погибели Иерусалима.

Но при этом надобно помнить, что земля не есть последний предел жизни человеческой, что участь человека не ограничивается сею временною жизнью. Действительно, если бы со смертью оканчивалось существование человека, или если бы судьба его определялась на земле раз на всегда; тогда в нравственном мире мы не находили бы ничего кроме беспорядков, несообразностей, несправедливостей, потому что праведных весьма часто мы видим в страдании, нищете, унижении, а грешных – в счастье, славе, величии; тогда правящею нами силою мы должны были бы признать не Святаго и Правосудного Бога, a слепую безотчетную судьбу. Но есть другая жизнь, в которой настанет время жатвы того, что посеяно в сей жизни; только тогда определится судьба человека окончательно; только тогда праведник, очищенный в горниле земных страданий, как металл в плавильной печи, получит праведное воздание по делам своим, a грешник, восприявший за свое скудное добро благая в животе своем, будет подвержен вечному мучению; только тогда правосудие Божие явится в полном свете, славе, величии. Итак, мы можем найтись и не потеряться в лабиринте земных отношений и судеб человеческих, только в таком случае, когда в нас крепка вера в загробную жизнь и будущее воздаяние. В Новом Завете учение о бессмертии и вечных наградах и наказаниях представлено в ясном свете; но для ветхозаветного человека оно являлось в сумраке темного гадания; у законодателя израильского народа Моисея находятся только немногие намеки на него. Потому неудивительно, если дух израиля весьма легко и глубоко мог возмущаться кажущимися беспорядками в нравственной области, ясным выражением чего могут служить кн. Иова и некоторые псалмы, Особенно сильно возмущен был Израиль в позднейшее время своего существования, когда он потерял свободную, самостоятельную жизнь, когда идея теократии, которая составляла основные элементы религиозного сознания и жизни народа, весьма мало осуществлялась на практике; как сильно было тогда возмущение его, свидетельством может служить кн. Екклесиаст. Автор этой книги уже не довольствуется указанием на праведное уравнение судеб человеческих в сей жизни, как это делает автор кн. Иова, авторы псалмов 37, 49, 73; но, обнадеживая израильский народ возможностью возвращения счастья еще в сей жизни, он вместе с тем возводит мысль за пределы земной жизни, где последует окончательное воздаяние, даже за самое сокровенное (ср. 3:17; 11:9; 12:11). В этом отношении кн. Екклесиаст служит переходом к Новому Завету тем более, что раскрытие учения о загробной жизни стоит в ней в тесной связи с учением о суетности и ничтожестве всего земного. Слово Екклесиаста: «все суета» образует переход к словам Спасителя: царство Мое несть от мира сего.

Уже из того, что сказано нами о цели кн. Екклесиаст, открывается высокое достоинство и значение этой книги; между темь авторитет ее, как произведения религиозно нравственного характера и канонического достоинства, был много раз оспариваем, так что в этом отношении о ней можно рассказать целую историю.

Едва успела кн. Екклесиаст выйти из рук автора, тенденция ее, кажется, была забыта. Загадочные, по-видимому соблазнительные места этой книги, при недостатке проникновения в диалектику Екклесиаста, были ложно толкуемы и приводимы в пользу необузданного эпикуреизма, что видно из кн. Премудрости Соломона гл. 2:1–9. Августин, Шмидт и отчасти Кнобель даже утверждают, что сам автор названной сей час книги ведет полемику против эпикурейского учения кн. Екклесиаст, и в подтверждение своего мнения ссылаются на сродство указанного места из книги Премудрости с кн. Екклесиаст, в котором будто оспаривается, и опровергается учение тожественное с учением Екклесиаста. Действительно есть видимое сходство книги Екклесиаст с 2-ю гл. Премудрости, именно:

ст. 1 ср. с Еккл. 2:23; 5:16, 17; 8:8;

– 2 – 3:18–21; 9:4–6, 11;

– 3 – 3:20; 12:7;

– 4 – 1:11; 2:16; 9:5;

– 5 – 3:22; 6:12; 9:10; 11:8; 12:5;

– 6 --------- – 3:12; 6:9; 9:7–9; 11:8:9;

ст. 7 ср. с Еккл.9:8;

----9 ---------- – 3:22; 5:17 и др.; 8:15; 9:9; 11:9;

но это сходство отнюдь не существенное; характер учения «наслаждаться настоящими благами, пользоваться поспешно миром, преисполняться дорогим вином и благовониями, чтобы не пропала весна жизни, увенчаться цветами роз прежде, чем они завяли, оставить по себе везде следы веселия», – учения приведенного в кн. Премудрости Соломона ст. 6–9, не гармонирует с учением Екклесиаста об умеренном, воздержном, соединенном с трудом и благочестием пользовании благами жизни, как даром благости и любви Божией. А главное то, что с приведенным учением из кн. Премудрости непосредственно связывается учение, которое уже прямо противоречит учению Екклесиаста, это учение о насильственной тирании, ст. 10–20. Таким образом надобно согласиться, что под «неправо мыслящими» (2:1) в кн. Премудрости разумеется не Екклесиаст с своим строго-нравственным учением, a те легкомысленные и безнравственные люди – саддукеи и эпикурейцы, которые делали извлечение из книги Екклесиаст некоторых изречений, с целью прикрыть ими свое беззаконное учение.

Раннее недоразумение трудной и загадочной книги Екклесиаст породило далее противников между раввинами. По известиям талмуда, многие иудейские учители (חכמיּם) считали эту книгу не за боговдохновенную и хотели исключить ее из кодекса канонических книг и свести в ряд апокрифов (גניז, αποκρύπτειν), – одни потому, что разные места ее якобы находятся в противоречии между собою, другие потому, что в ней находятся изречения, который склоняются на сторону еретиков – саддукеев, эпикурейцев; вся мудрость Екклесиаста сводится к увещанию «радоваться в юности» (11:9), а это противоречит книге гл.15:39. Почему же не исключили? Первые потому, что «начало (1:3] ее и конец (12, 13, 14) содержат слова закона»; последние потому что Соломон, призывая юношу к наслаждению жизнью, прибавляет: «но знай, что Бог за все это поведет тебя на суд»; – «Соломон», рассудили раввины, «хорошо сказал». Сомнение иудеев относительно книги Екклесиаст повторилось и в христианской церкви. У древних отцов и учителей церкви, Иустина, Иринея, Климента Алекс., Оригена, господствует глубокое молчание об этой книге; молчание. это тем более загадочно, что названные лица отличались философским направление, а кн. Екклесиаст содержит философию евреев. Нужно полагать, что неблагоприятные отзывы об этой книге иудеев перешли и к нам. Из третьего века мы имеем Только краткий метафразис Екклесиаста сделанный Григорием Чудотворцем. Только с четвертого столетия начались экзегетические занятия по книге Екклесиаст. Григорий Нисский пишет ряд гомилий на три первые главы этой книги; у него преобладает аллегорическое толкование. Еще с большею строгостью проведен аллегорический способ изъяснения у Иеронима. Потому неудивительно, если мнимо-соблазнительные для других места этой книги обойдены им с осторожностью: он придал им высший, таинственный смысл. Напр. воззвание гл. 11:9: «Радуйся, юноша, в юности твоей» и т. д. он относит ко всему вообще христианству: Laсtare adolescens, о popule Chrisliane. Предложение петь и пить (2:24–26) он относит к Св. Тайнам тела и крови Христовой: bonum est veros cibos et veram sumere potionem, quos de agni carne et sangvine in divinis voluminibus invenimus. В таком же аллегорическом смысле толкует это место Августин: participem fieri mensae illius (Christi) ipsum est incipere ha-bere vitam. Nam et in alio libro, qui vocatur Ecclesiastes, ubi ait: Non est bonum homini acsi quod manducabit et bibet, quid credibilius dicere intelligitur, quam quod ad participationern mensae hujus pertinet, quam sacerdos ipse mediator testamenti novi exhibet secundum Melchisedech de corpore et sanguine suo... Nam istum Ecclesiasten in hac sententia munducandi bibendi quam saepe repetit plurimumque commendat, non sapere carnales epulas voluptatis, satis illud ostendit, ubi ait: melius est ire in domum 1uctus, quam in domum potus et paullo post: cor, inquit, sapientium in domo luctus et cor insipientium in domo epul. 54Подобное явление в толковании ветхозаветных книг некотором смысле объясняется тем, что древние отцы и учители церкви так сильно были проникнуты духом Нового Завета, что только при его свете могли рассматривать Ветхий Завет. Потому совершенно извинительно, если они, в полноте святой ревности, хотели находить во всем ветхозаветном только новозаветное. Притом цель, с какою они принимались за объяснение священных книг, была не столько научная – открыть строго – научным путем первоначальный смысл книги, сколько нравственная – найти в ней и преподать правила благочестивой жизни; Иероним, напр. пишет комментарий на кн. Екклесиаст с специальною целью побудить Блезиллу к монашеской жизни. С четвертого же века являются в христианской церкви еретики, как названы они за свое суждение о кн. Екклесиаст, которые оспаривают каноническое достоинство этой книги, упрекая автора ее в эпикурейскому, или скептическим направлении. С ними ведет борьбу епископ Филастрий. Еретики соблазнялись особенно теми местами книги, в которых автор призывает «есть и пить». Филастрий объясняет эти места по примеру Иеронима и Августина, не исключая впрочем и той мысли, что Екклесиаст рекомендует чистую радость земную, наслаждение теми благами, которые подаются человеку от Бога здесь, на земле. В пятом веке во главе противников кн. Екклесиаст является Феодор Мопсуетский; он утверждал, что эта книга написана Соломоном без божественного вдохновения и без пророческого дара, за что был осужден с своими сообщниками на пятом вселенском соборе, бывшем в Константинополе (553 г.). Менее идеальным образом, нежели другие древние отцы церкви, старался устранить кажущееся соблазны книги Екклесиаст Григорий Великий. По его мнению, в этой книге Соломон действительно часто говорит в смысле других, – эпикурейцев, скептиков. Фаталистов и т. д., и на этом основании, как мы говорили в своем месте, приписывает книге драматическую форму. В последующее время и чрез все средние века соблазнительные места книги устранялись тем, что она, соответственно взгляду Григория В., рассматривалась частью как μιμητιχός impiеrum. Только изредка являются личности, готовые усомниться в высоком достоинстве кн. Екклесиаст, как произведения боговдохновенного. В 13-м веке яковит Маффриан Абулфараг утверждает, что Соломон в этой книге защищает взгляд пифагорейца Эмпедокла (которого он считает современником Соломона), говорившего что нет никакого бессмертия. В 17 в. Клерик упоминает о голландских богословах, которые оспаривали боговдохновенное происхождение этой книги. Из иудеев можно упомянуть о Спинозе (того же века), который не только порицает царя Соломона, quod omnia fortunae bona mortalibus vana esse docuit, но и думает, cum quidem sapientia sed non dono prophetico ceteros excelluisse. Но, вообще говоря, до рационализма конца прошлого столетия господствовали на западе благоприятные отзывы о религиозно-нравственном достоинстве и теологическом характере кн. Екклесиаст. Суждение о ней Лютера: «эта благородная книга достойна того, чтобы каждый человек каждодневно читал ее с особенным прилежанием» в той или иной форме повторяется почти всеми протестантскими богословами. Только с конца прошлого столетия неблагоприятные отзывы об этой книге стали чаще и чаще повторяться. Правда, новейшие противники большею частью не прямо направляли свои нападения на каноническое достоинство ее; но если бы их обвинения были основательны, в таком случай, как необходимое следствие, вышло бы то, что эта книга не но праву занимает место в священном каноне. Из числа таких противников более известны: Лоут. Дёдерлейн, де-Ветте, Брух, Кнобель, Люрс. Это ряд экзегетов, которые приписывают книге Екклесиаст отрицательную, скептическую тенденцию, по мнению которых, взгляд автора на жизнь склоняется к фатализму, скептицизму, эпикуреизму, вся его мудрость состоит в учении о ничтожестве и бесцельности всех вещей и всей человеческой жизни. Приведем место напр. из де-Ветте, главного противника этой книги между новейшими критиками: «Земное учение о воздаянии, не возвышаемое надеждою на жизнь загробную, – учение, которое составляет религиозный принцип кн. Екклесиаст, борется с крайним сомнением, которое возбуждается в человеке несчастливым опытом, и которое встречается уже в кн. (Прит.24:19) и в (Пс.37, 73). Чем несчастливее и безутешнее становилось время, тем более охладевали вера и воодушевление, тем сильнее возбуждалось сомнение, пока оно не превратилось наконец в такой взгляд на жизнь, какой встречаем у Екклесиаста, который склоняется к фатализму, скептицизму, эпикуреизму55. Главную тему книги де-Ветте полагает в учении «о ничтожестве и бесцельности всех вещей и об единственной реальности наслаждения жизни»56. В крайне-эпикурейском смысле понята кн. Екклесиаст особенно Люрсом. Правило жизни: есть и пить, потому что завтра умрем, по его мнению, предложено Екклесиастом без всякого ограничения. Кроме того Люрс утверждает, что понятие божества у Екклесиаста имеет мало общего с Иеговою, – взгляд, который мы находим намеченным уже у де-Ветте, но который в содержании книги не имеет никакого основания.

Уже Дедерлейн заметил, что с основною идеею Екклесиаста, состоящею в учении о ничтожестве, и неудовлетворимости земных вещей, связывается и этическое учение, только оно является у него, как побочная цель. И Кнобель соглашается, что в кн. Екклесиаст находятся изречения, которые трудно соединимы с мрачным, скептическим взглядом автора на жизнь, что автор в некоторых местах отклоняется от скептицизма и возвышается в вере, что он надеется на праведное воздаяние за все человеческие действия и я ищущим наслаждений напоминает будущий суд, только Кнобель не умеет устранить такое противоречие. Нам нет надобности входить здесь в подробный разбор содержания книги Екклесиаст и оправдывать ее от обвинений в скептицизме и эпикуреизме, потому что это сделано нами уже выше (стр. 85–107); повторим разве, сущность представленных нами доказательств и изложенной выше истинной теории Екклесиаста.

Верно то, что в кн. Екклесиаст высказывается некоторого рода неуверенность, сомнение, колебание, борьба; но это не вредить высокому достоинству книги, а напротив весьма гармонирует с характером ее, как произведения мыслящего философского духа. Соответственно такому характеру, Екклесиаст не прямо принимает и выражает истину, как догматическое положение, но приобретает ее путем трудной борьбы. Сомнение, колебание, неуверенность – это только первоначальная, низшая ступень на пути достижения к истине, на которой Екклесиаст не остановился; он неутомимо борется, пока наконец не успокаивается на непоколебимой уверенности в бытии Бога и Его святом и праведном мироправлении. Подобно Иову, это был мыслящей дух, который не мог принять древнюю веру неиспытанною. Но тут он должен был встретить резкое противоречие при сравнении ежедневных опытов жизни с обетованиями божественного слова. Он должен быль испытать, что зло часто пользуется непонятным, удивительным счастьем, между тем добро не награждается. Он мог быть сам подвержен таким противоречивым опытам, и в этом случае дух его мог поколебаться в вере в мудрое и благое Провидение и породить настроение духа ее довольное жизнью и ходячими предрассудками. В таком состоянии духа, при таких опытах, в нем завязалась борьба веры с мышлением, действительности с поэзией жизни, пока наконец он, подобно Иову, не приобретает новую, высшую точку зрения. После борьбы он опять возвращается к Вере, но к Вере очищенной, возвышенной, восполненной, твердой, непоколебимой. Таково приобретение его борьбы с сомнениями. Божественную истину он вызывает, так сказать, на допрос, состязание, рассуждение, с тем, чтобы после борьбы представить ее в яснейшем, прославленном виде.

Екклесиаст твердо верит во всемогущего Бога, от которого исходит все вообще, и в частности те блага души и тела, которыми обладает человек (2:26 и д.; 3:10 и д.; 5:7, 17–19; 8:13; 9:1–3); он верит, что этот всемогущий Бог произведет некогда строгий суд и воздаст каждому по делам его, как доброму, так и злому (3:17; 8:12 и д.; 11:9; 12:14); он убежден, что даже тогда, когда человек не достигает путей Божиих, когда они непонятны ему, он не может препираться с Богом, но должен смиренно покоряться в страхе Божием (3:11–18; 5:6; 7:18; 8:16 и д.); посему и наслаждение временными благами должно всегда соединяться с благодарностью к Богу, довольством и умеренностью (3:12 и д. 22; 5:17 и д.; 6:2 и д.). Особенно сильно и решительно высказана строгая религиозно-нравственная точка зрения Екклесиаста в заключении книги (12:13, 14), как в сумме целого, содержится увещание к страху Божию и соблюдению заповедей и напоминается будущий суд.

Этими же местами, обличающими в Екклесиасте не скептика, но глубоко верующего теократа, устоявшего против прибоя самых сильных волн неуверенности, колебания, сомнения времени, он оправдывается и от обвинений в фатализме и эпикуреизме. Если Екклесиаст говорит о мировом круготечении, в котором человек как-бы заключен в узы вечной необходимости, судьбы, если он учит о безусловной, всесторонней зависимости человека, о непредвидимой им случайности, какая постоянно сопровождает все его замыслы, предприятия и дела (1:4; 3:1–9; 5:12–14; 9:11–12), то он высказывает это как опытное явление, одолевающее человека до тех пор, пока он не укрепился в твердой вере в бытие святого, праведного, воздающего по делам Бога. Екклесиаст не фаталист, а глубоко верующий в премудрое и всеблагое Провидение. «Нет иного блага для человека», говорит он, «как есть и пить и позволять душе своей наслаждаться от труда своего. И это, как увидел я, от руки Божией. Если какой человек ест и пьет и наслаждается благами от труда своего, то это – дар (2:24; 3:13). «Смотри на действие Божие.... Вовремя пользуйся счастьем, а во время несчастья высматривай: то одно, то другое делает Бог для того, чтобы человек ничего не имел против Него» (7:13, 14). А что предложение Екклесиаста «есть пить и веселиться» не обличает в нем склонности к эпикурейскому образу воззрений, об этом мы говорили в своем месте. Это не тот грубый неверующий материализм, который говорит: «случайно мы родились, и после будет, как-бы нас не было… Жизнь наша проходит, как тень, и никто из умерших не возвращается назад. И так, будем наслаждаться настоящими благами и поспешим пользоваться творением, пока еще молоды. Будем пресыщаться дорогим вином и благовонными мастями, не пропустим цветущей поры. Увенчаем себя розами, прежде нежели увянут. Пусть никто из нас не знает меры в удовольствиях, оставим везде следы веселия: это наша часть и наша доля» (Премудр. Солом. 2:2–9). Здесь из мысли о ничтожестве настоящего и неизвестности будущего непосредственно вытекает мысль: «и так, будем наслаждаться настоящими благами». Не то у Екклесиаста. Из мысли: «все суета и затеи ветреные» у него следует непосредственно: «и нет от того выгоды под солнцем» (2:11). «Что же пользы человеку в том, что он трудится?» (3:9). Т. е. не стоит поэтому тратить умственные и нравственные силы на попечение о земных благах; есть высшие и более достойные человека блага, к ним он главным образом должен устремлять свои силы; в отношении же в земному пусть ограничится наслаждением настоящими благами, какие уделил ему Бог. Поэтому Екклесиаст не просто советует: «веселись, юноша, в молодости твоей», по прибавляет: «но знай, что за все это Бог позовет тебя на суд» (11:9); он убеждает не только «радоваться», но и «делать добро в жизни своей» (3:12). Поэтому в заключении своего исследования, которое составляет сущность его советов и наставлений, он говорит: «бойся Бога и соблюдай Его заповеди». Словами: «есть и пить» Екклесиаст хочет сказать только, что самое правильное и нормальное настроение человека есть то, когда он может черпать радость из самой обыкновенной жизненной деятельности, из самого простого и непосредственного чувства жизни, не нуждаясь к тому ни в каких возбуждающих средствах. В древнее время не было нужды предлагать подобное учение, поелику радость в жизни есть нечто весьма близкое, первоначальное и сродное человеку, чему нет надобности учить, пока человек живет проще. Но когда древняя радость, сама собою веселая, непринужденная простота жизни исчезли, когда наступили мрачные, в высшей степени неопределенные времена, тогда явилась нужда напомнить право радости, возвратить утомленные, сомневающееся сердца к первоначальной простоте и детской веселости жизни. Своим учением о наслаждении благами сей жизни Екклесиаст находится в полном согласии с учением Моисея и пророков о счастье жизни, как следствии исполнения божественного закона. И в том нет ничего соблазнительного, если он рекомендует наслаждение земными благами, которые и сотворены не для другого чего, как для употребления и пользы людей. Но, с другой стороны, нет надобности и слишком идеализировать учение Екклесиаста о радостном наслаждении жизнью, подобно, напр., Евальду, который говорит: «радость в жизни, которую автор представляет величайшим благом, есть не что иное, как сам страх Божий57. Напротив, Екклесиаст довольно определенно учит связывать то и другое, чувственное наслаждение и благочестие, вместе ни одна сторона не должна разрушать другую: природа и дух, чувственная сторона и духовная, как в прекрасном искусстве, должны находиться в полной гармонии.

Защищая каноническое достоинство кн. Екклесиаст, мы не можем согласиться и с тем взглядом на эту книгу, какой проведен у Элера. Поставив себя в зависимость от таких экзегетических произведений, каково напр. Кнобеля, и этот, уважаемый у протестантов, защитник церковной теологии позволил себе высказать мысли о нашей книге, которые не гармонируют с духом положительного учения Библии. По его мнению, Екклесиаст оказался в противоречии между верою и вниманием, в противоречии между божественным совершенством в суетности мира, и это противоречие осталось у него не примеренным: первое стоит у него как религиозный постулат, последняя – как неминуемый опыт. Отсюда единственная рост жизни состоит у Екклесиаста в самоотречении (resignation), при котором человек, наслаждаясь благами столько, сколько может, все предоставляет Богу. С точки зрения веры он учит, напр., о вечной жизни (12:7), а с точки зрения разума говорит, что душа погибает вместе с телом (3:19 и д.). Как примирить подобные места, мы говорили при разборе, содержания книги. Верно то, что в кн. Екклесиаст различается как-бы два голоса: голос сомнения, плоти, и голос веры и духа. Но первый здесь не остается решительно победителем, он даже не может считаться в качестве равномощной силы, потому что везде, где голос сомнения начинает возвышаться, он тотчас одолевается голосом веры, подобно тому, как в пс.39, 42, 43. Верно то, что Екклесиаст выставляет часто на вид непостижимость судеб Божиих, соглашается, что человеческая жизнь представляет нередко трудную загадку; но кто не знает, что это суть истины, которые остаются в силе и при свете новозаветного откровения. Не напрасно Иисус Христос называет блаженными тех, которые не видят, и однако веруют. Повсюду узнавать причины божественных действий, проникать в столь часто неведомые пути Божии, для этого никакой глаз человеческий не ясен.

Итак, мы должны согласиться, что кн. Екклесиаст не только носит этический и религиозный характер, но и Образует существенный момент в связи откровения, одну из ступеней развития ветхозаветной религии, существенный член для перехода от Ветхого Завета к Новому. Правда, сам Екклесиаст не называет себя непосредственным органом откровения, он скорее является рассуждающим философом; но в заключении книги или эпилоге он сделал ясный намек на высокое достоинство своего произведения. Он называет его «правдою», «словами истины»; его свидетельство об истине принадлежит к разряду «слов мудрых»; подобно «иглам и вонзенным гвоздям», оно должно проникнуть в сердца людей и твердо прикрепиться к ним (12:9–11). Этим Екклесиаст не только причисляет себя к сословию хакамимов, но в включает свое произведение в состав священных книг и отделяет его от произведений светской литературы.

Руководством для правильной оценки достоинства книги Екклесиаст могут служить, наконец, довольно заметные отношения к ней новозаветных писателей. Вот важнейшие из них:

Еккл. гл.7:18: «Хорошо если будешь держаться одного, и не отнимать руки от другого. – гл. 5:1: «Не торопись языком своим и сердце твое пусть не спешит произнести слово пред Богом: потому что Бог на небе, а ты на земле; поэтому пусть у тебя не много будет слов». – гл. 2:24 и парал. места: «Нет иного блага для человека, как петь и пить и позволять душе своей наслаждаться от труда своего». Мф.гл.23:23; «…сие надлежало делать, и то не оставлять. – гл.6:7,8; «Молясь, не говорите лишнего, как язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны. Не уподобляйтесь им…» гл.11:19; «Пришел сын человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам».

гл. 4:17; «...Ибо они не знают, что худо делают. 2:1, 2; Я сказал сердцу своему: дай испытаю я тебя веселием, и насладись добром; но и это суета! Смеху сказал я: безумие! и веселью: что такое делаешь гл. 11:3; «Как не знаешь путей ветра, не знаешь, как образуется организм во утробе беременной; так не можешь узнать дела вседействующего Бога. – гл. 9:10; Все, что найдет рука твоя сделать, делай по силам, потому что в преисподней, куда ты пойдешь, нет ни дела, ни размышления, ни знания, ни мудрости». – гл. 3:1; «Всему час и время всякой вещи под небом. – гл. 3:2; «Время рождать, и время умирать». – гл. 4:17; 5:1; «Будь готов скорее к слушанию нежели к принесению жертвы глупцов… Не торопись языком своим и сердце твое пусть не слышит произнести слово пред Богом; ....пусть у тебя не много будет слов». – гл. 5:5: «Не дозволяй языку твоему вводить в грех тело твое, и не говори пред посланником: «это ошибка»! К чему допускать, чтобы Бог прогневался на слово твое и погубил дело рук твоих?». – Луки гл.23:34; «Отче! Прости им; ибо они не знают; что делают». – гл.12:16–21; «… И скажу душе моей: душа! Много добра лежит у тебя на многие годы; покайся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! В сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?». – Иоан.3:8; «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит, и куда уходит; | так бывает со всяким, рожденным от Духа». – Гл.9:4; Мне должно делать дела пославшего Меня, пока есть день; приходит ночь, когда никто не может делать. – 7:30; «…Потому что еще не пришел час Его». – гл.16:21; Женщина когда раждает, терпит скорбь, потому что пришел час ея; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, что родился человек в мир». – Иак.1:19; «Всяк человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев». – 3:5, 6; «Язык не большой член, но много делает… Язык, огонь, прикраса неправды; язык в таком положении находится между членами, что оскверняет все тело и воспламеняет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны».

Примечание. Библиологические сведения о кн. Екклесиаст можно находить в следующих сочинениях: Гербста, Historisch-kritische Einleitung in die heil. Schriften des А. Т., heransg. von Welte. 11 Th. 2 Abtheil., s. 241 – 254; Лиско, Die Bibel oder die ganze heilige Schrift. 1 Abthcil. 2 Band, s. 265–269; де-Ветте, Lehrbuch der hist. – krit. Einleitung indie kanon. u. apokr. Bucher des A. T. VI Ausg. s.120–424; Гитцига, Kurzgefassles exegetisches Handbuch zum A. T. Der Pred. Salomos s. 119–127; Геферника, Handbuch d. historich-kritich. Einleitung in das А. Т. III. Th. s. 434–464; Ельстера, Commentar uber den Pred. Salomo, s. 1–36; Мейера, Geschichte der poctischen National-Literatur der Hebraer, s. 550–563; Вайгинга, Der Prediger und das Hohelied ubersetzt u. erklart, s. 3–81; Кейля, Lehrbuch der historisch-kritisch. Einleitung in die kanon. u. apokr. Schriften des A. T. s. 380–386; Филипсона, Die Israelitische Bibel, enthaltend: den heilig. Urtext, die deutsche Uebertragung, die allgemeine, ansfuhrliche Erlanterung. 11 Ausg. III Th. s. 744–752; Real-Encyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche, herausg. von Herzog. XII Band, s. 92–106; Генгстен-берга, Der Prediger Salomo, s. 1–37, Biblisches Worterbuch fur das christliche Volk, herausg. von Zeller. II Ausg. H Band, s. 273–278; Евальда, Die Dichter des alten Bundes. II Ausg, II Th, s. 267– 287; Бунзена, Bibelwerk. VI Band, s. 829–835; Theologisch-homiletisches Bibelwerk, herausg. von Lange. XIII Th. s. 101–123; Гамбургера, Real-Encyclopadie fur Bibel uno Talmud. III Heft, s. 666–669; Блика, Einleit. in das A. T. 1870 г. s. 646–650; Bibel-Lexikon, herausg. von Schenkel. III Band, s. 550–556; Вебера, Kurzgefasste Einleit. in die heilig. Schriften A. u. N. T. III Ausg. 91–93; Гаана, Commentar uber das Predigerbuch Salomos, s. 1–18; Кесселя, Disquisitiones eschatologicae de libro Koheleth, p. 3–17; Гретца, Kohelet oder der Salom. Prediger ubersetzt und kritisch erlantert, s. 1–51; Умбрейта, Кестера, Кагена, Кнобеля, Герцфельда, Гинсбурга (англ.) Гейлиштедта в др.58

Надписание. Гл. 1:1. «Слова проповедника, сына Давидова, царя во Иерусалиме;». – Указывается личность, от имени которой предлагается речь. Подробный обзор надписания смотр, выше, стр. 11–24

Первая речь

Гл. 1:2–2, 26.

Суетность стремлений к теоретической мудрости и к обладанию земными благами.

Отдел первый

(гл. 1:2–11).

Общее доказательство суетности всего земного из однообразного, неизменяемого кругового движения в видимой природе и постоянного возврата одних и тех же явлений в человеческой истории.

В этом отделе, которым открывается, так сказать, книга и полагается основание рассуждения, Екклесиаст высказывает в самых общих чертах свой взгляд на земные вещи которые признает суетными, откуда следует неизбежное следствие, что человек не может найти удовлетворения на земле. В этом отделе, который служит введением к целой книги, со всею силою прорывается глубокое непосредственное чувство, которое возбуждено было в Екклесиасте рассуждением об ужасающей тленности в непостоянстве земных вещей, о мертвящем духе человека вечном круговороте мира, в котором человек заключен как невольник, как бездушная вещь. Здесь мы видим обнаружение субъективного чувства, которое еще не смягчено и не умерено влиянием высшей мудрости, что случится после, когда смятенный дух автора несколько успокоится и придет в нормальное состояние, под озарением божественной истины. Сомневающееся чувство ничтожества человеческой жизни, готовое броситься в бездну отчаяния, еще не умиротворено, и потому изливается в самом живом, стремительном потоке.

Ст. 2 и 3. содержат тему рассуждения. Как-бы одолеваемый тяжестью скорбных чувствований, порожденных старательным и долгим рассуждением о земных явлениях, Екклесиаст наконец облегчает дух свой жалобою на безусловную суетность: «О суета сует!... суета сует – все суета!»... Вот первый (отрицательный) результат всех изысканий Екклесиаста, весьма у места поставленный во главе рассуждения. Все на земле проникнуто ничтожеством и каким-то духом неудовлетворимости. Екклесиаст сразу дал почувствовать, что истинное благо, к которому стремится дух человека, должно быть отыскиваемо не на земле. Чтобы точнее уразуметь мысль этого воззвания, надобно прежде всего уяснить значение слова הֶבֶל, которое является у Екклесиаста отличительным и любимым выражением и проходит, как руководящая нить, через всю книгу. חבל по этимологии значит собственно: «пар», «дыхание», «ветер», от халд. הְַבַל, дымиться, куриться, и в этом смысле употребляется как параллельное слову ריח (на пр. Ис.57:13). Во множ. чис. оно употребляется для обозначения ничтожных божеств, идолов (Втор.32:21; Иер.14:22), особенно для выражения той мысли, что они не могут доставить человеку никакой помощи (Иep.16:19;, а отсюда для обозначения всякой вообще бесполезной вещи, безуспешного труда, и в этом смысле становится в параллель, с словом ריק (Исх.30:7; 49:4). Далее оно значит – говорить ничтожное, неосновательное (Иов.35:16), беспокоиться напрасно, всуе, безуспешно (Исх.39:7); за тем употребляется для обозначения мыслей человеческих, как мыслей фантастических, и ничтожных. (Пс.94:11), и, наконец, в том же смысле, – для обозначения самой жизни человеческой (Иов.7:16). Таким образом הבל по первоначальному, собственному значению, – «дыхание», «пар», как образ непостоянного, несущественного, легко разрушающегося, в дальнейшем, переносном смысле весьма кстати употребляется для образного выражения всего неосновательного, безуспешного, суетного, ничтожного, которое исчезает, как дым, не оставив по себе никакого следа. Соединением одного и того же слова в единст. и множест. ч. הְַבׇלׅים הְַבֵל «суета сует», по известному еврейскому словоупотреблению, выражается высшая степень понятия: «крайняя суета»,-"верх суеты»; подобно קׇדׇשִׁים קֹדֶשׁ «святыня святынь», т. е. великая святыня (Исх.29:37), עֲבׇדִים עֶבֶד «раб рабов», т. е. последний, самый низкий раб (Быт.9:25), הַשּׄירׅים שּׄיר, «песнь песней» т. е. превосходная наилучшая песнь (П. П. 1:1). А двукратным повторением одного и того же выражения הְֵבֵל חְַבׇלִים הְֵבֵל ק׳ אׇמַ־ הְַבׇלִים высказывается несомненная уверенность, твердое убеждение в высказываемом. – Что же называет Екклесиаст суетою? – הַכֹּל «все». Гаан ограничивает предикат суетности отношением его только к человеческим действиям, поступкам. «Смысл слова הַכֹּל, как и значение слова הֶבֶל» говорит он, «объясняет стих 3, в котором нерезультат выводится из ст. 2, а содержится восполнение, развитие его. Признавая все суетным, Екклесиаст разумеет не все вообще вещи, но только человеческие действия на земле» (s. 21). Несомненно, что Екклесиаст главным образом имеет в виду действия, стремления, судьбу человеческой жизни, когда произносит приговор суетности; но выражением הכֹּל обнимается более широкая область, нежели человеческая деятельность, – им обнимается все вообще то, что находится под солнцем, весь подлунный мир, все что принадлежит земле, вся бедная тварь земная, которая, по словам апостола Павла (Римл.8:20), покорялась суете, как и сам человек падший. Верно то, что ст. 3 служит развитием ст. 2, но только объем содержании его уже содержания ст. 2: в последнем (2) содержится общее понятие, суетность всего вообще, в первом (3) – подчиненное понятие, суетность человеческих «трудов». Таким образом ст. 3 служить развитием ст. 2 в том смысле, что понятие всеобщей суетности прилагает в частности к человеку и к его деятельности. Суетность человеческих действий ясно выражена Екклесиастом только в ст. 14, после того как со ст. 13 он вошел в специальное рассмотрение того, «что делается человеком под небом»; в предыдущих же стихах (1– 11) у него содержится более широкое изображение суетности, которое показывает, что под словом все Екклесиаст разумеет всю земную природу, весь круг временного в противоположность вечному. Ельстер, критикуя Розенмиллера, который под הַכֹּל разумеет всю вселенную, весь мир, возражает, что «объяснение Розенмиллера противоречит контексту, потому что в следующих стихах законы вселенной изображаются в их вечной деятельности и противопоставляются переходящей жизни человеческой» (s. 39). Но если Екклесиаст и представляет деятельность законов природы неизменными, прочными, вечными, то отнюдь не понимает вечность их в собственном смысле (иначе его понятие было бы материалистическое или дуалистическое), притом и эта кажущаяся вечность не исключена у него из общего понятия суетности; суетность здесь заключается в неизменяемом круговорот вещей, в постоянном повторении одних и тех же явлений, не допускающем никакого прогресса и не производящею ничего нового. Блаженный Иероним в своем комментарии ставит вопрос: si cuncta, quae fecit Deus, valde bona sunt, quomodo omnia vanitas, et non solum vanitas, sed etiam vanitas vani-tatum? – Но надобно помнить, что между двумя периодами времени, из которых в один высказана была высокая похвала твари: «и ее добра зело», а в другой, отстоявший на весьма далекое расстояние от первого, полилась рекой горькая жалоба на суетность и ничтожество ее, лежит факт падения человека. С этого времени начался новый порядок вещей на земле. К испорченному человеку более не идет похвала прекрасного творения. Теперь жалоба: «все суетно» не только не есть обвинение Бога, но, напротив, служит похвалой Ему, потому что обращает внимание наше на истинное свойство человека. Мысль о суетности, которой, со времени падения, человек подвергся со всею видимою природою, проводится чрез все книги Священного писания; освободиться от нее – есть задача падшего человека. Уже прародители называют сына своего אׇבֵל, «суета». Ламех нарекает имя сыну своему נֹחַ, говоря: «он облегчит нас от работы нашей и от изнурения рук наших при возделывании земли, которую проклял Господь Бог» (Быт.5:29). Иаков, воспоминая пред лицем египетского фараона о днях своего странствования на земле, говорит с грустью на душе: «кратки и несчастны дни жизни моей» (Быт.47:9). Моисей в пс. 90 исповедует пред Богом ничтожество жизни человеческой в следующих словах: «Все дни наши оскудевают от негодования Твоего, лета наши исчезают, как звук. Дней лет наших всего до семидесяти лет, а при большей крепости до осмидесяти лет; и самый цвет их – изнурение и скорбь; ибо протекают быстро, н мы улетаем» (ст.9:10). В псалмах Давидовых весьма часто встречается, жалоба на суетность, ничтожество и скоротечность жизни, человеческой. И в Новом Завете в положении: «суета сует» не, сделано никакого изменения; блага, которые там обещаются, принадлежат области не земной, а небесной. Но нигде мысль о суетности всего земного не представлена так ясно, не изложена так подробно, не является так впечатлительною, как в кн. Екклесиаст, где она избрана предметом специального исследования, где автор поставил для себя задачею показать, что сей мир есть ничто иное, как юдоль плача, горести, скорби, страдания. Это доказывается уже тем, что слово הבל встречается в книге Екклесиаст 87 раз, между тем во всех остальных книгах Ветхого Завета всего 33 раза. Такое скорбное настроение души Екклесиаста вызвано было обстоятельствами времени. – Но как суетность не есть явление первоначальное так она не может быть и явлением окончательным. Конец должен соответствовать началу. Как смерть, самое печальное явление и доказательство суетности, вошла в мир чрез грех (Быт.2:17; Рим.5:12), так с одолением греха она должна уничтожиться (1Кор.15:51 и д.). Настанет время, когда печальный голос: «все суетно» потеряет свой смысл, это будет в «паки бытие», о котором Спаситель говорит в Евангелии Матвея 19:28. И Екклесиаст глубоко сознает эту истину: высказать чувство суетности всего земного и временного-для него не конечная цель, а только средство перейти к другим рассуждениям и возвыситься к новой, высшей, истине. Общим положением: «все суетно», которое Екклесиаст предпосылает своему рассуждению, он высказывает не окончательный результат своего исследования, – такой результат высказывается в конце всякого отдела, а, главным образом, в заключении книги, – но скорее обозначает характер созерцания, на почве которого он стоит, потому что цель его книги – показать, как мы должны рассматривать вещи в человеческой жизни с точки зрения этого созерцания. Отсюда нам не трудно обличить, ложность утверждения тех экзегетов, которые в первых словах Екклесиаста «суета сует и пр.» находит «субъективное раздражение». О нем не может быть здесь речи уже потому, что суетность всего земного, как мы сейчас показали, есть неоспоримый факт. Отрицательная мудрость есть необходимое условие и основание положительной. Нельзя указать на Бога, как на высочайшее благо, не показав наперед ничтожество кажущихся, мнимых благ, которые предлагает земля. Только сознав суетность земных благ, мы можем наслаждаться истинною радостью в жизни, которой научает Екклесиаст, потому что только при этом условии мы не будем беспокойно гоняться за земными наслаждениями, а будем довольствоваться тем, что подает нам Бог, как дар своей любви, устремляя взор свой к Нему. Начальное воззвание Екклесиаста : הְַבֵל הֲבָלִים, образующее основную мысль всей книги, повторяется и в заключена рассуждения (12:8), только уже не с такою силою и торжественностью, без повторения выражения. В ст. 3 Екклесиаст показывает, в каком по преимуществу смысле надобно разуметь его слово, что все суетно. Этот стих представляет результат, вывод из предыдущего. Именно: если верно положение, что «все суетно», то «какая выгода человеку от всего труда его, которым он трудится под солнцем»? Так как на земле все суетно, нет прочного блага, то значит земное стремление и деятельность человека направлены на блага мнимые, обманчивые, недействительные; а вследствие этого человек при всем тяжком труде своем (עׇמַּל = труд, напряжение, усилие, тягость) не в состоянии достигнуть истинного приобретения, прочного результата. Хотя мысль Екклесиаста выражена в этом стихе в вопросительной (в такой же форме она повторяется в 3:9; 5:15; 6:11), но тут содержится уже и ответ, именно-отрицательный. Вопрос этот служит исходным пунктом рассуждения Екклесиаста, начиная с 13 стиха. Более общее и абстрактное суждение 2 стиха – «все суета» развивается только в ст. 4–11; суждение же 3 стиха, трактующее специально о человеческих действиях, стремлениях, исследовавших, соответственно более практической цели Екклесиаста, развивается во всей книге. – Выражение יִתְריֹןִ, встречающееся только в книге Екклесиаст, значит собственно «то, что остается, излишнее, сбереженное в запасы»; отсюда; приобретение, выгода, барыш, прибыль, польза; в этом смысле, кроме объясняемого нами стиха, оно употреблено в гл. 3:9; 6:11; 10:10; в других местах, гл. 2:13; 7, 11. 12, оно встречается с значением преимущества, превосходства. – Словом עׇמׇל обозначается не только, «дело», «поведение», «поступок», как думает Гаан, но и умственное стремление и исследование, о котором говорится в ст. 13–18. – Выражение: תֵּחת הַֹשֶּמֶּשׁ «под солнцем» – характеристическая, любимая формула нашего автора, повторяющаяся весьма часто (1:14; 2:11, 17–20, 22; 3:16; 4:1; 3:7, 15; 5:12, 17; 6:1, 12; 8:9, 15, 17; 9:3, 6, 9, 11, 13; 10:5). По мнению Ельстера, принятому и Цёклером, Екклесиаст не безразлично употребил эту формулу: «в ней указывается на противоположность между вечною правильностью, которую описывает своим течением солнце, и переменчивыми и непостоянными занятиями и хлопотами людей, освещаемых всегда ровным солнечным светом» (s. 40).

Истину положения: «все суетно» Екклесиаст доказывает первее всего из взгляда на область природы и ее явлений, которые заключены в постоянном, неизменном круготечении, ст. 4–7 – Ст. 4 доказывает истину положенного в вопросе 3-го стиха отрицания. Достижение יִתְריֺן мыслимо было бы, если бы существование человека на земле было прочно, неизменно вечно. Между темь что мы видим? – Видим удивительное непостоянство: земля есть как-бы театр, на сцене которого один является, другой исчезает, «одно поколение отходит, другое поколение приходит». Такая мена человеческих поколений особенно резко обнаруживается чрез противоположные ее прочному, неизданному существованию неодушевленной природы: «а земля во веки пребывает». На такое печальное явление человеческой жизни, в сравнении ее с вечным продолжением природы, с особенною силой указывает Иероним: человек, говорит он, который так возвышен над природою, в котором развивается такая высокая и богатая жизнь, является более всего подверженным непостоянству, разрушимости. Подобное изображение непостоянства и скоротечности жизни человеческой мы встречаем у Сираха: «Всякая плоть, как одежда ветшает; ибо от века определение: смертию умрешь! Как зеленеющие листья на густом дереве – одни спадают, a другие вырастают, так и род от плоти и крови – один умирает, а другой рождается» (14:18, 19). Но мало того, что жизнь человеческая так изменчива и, вследствие этого, производит впечатление бытия не удовлетворяющего; – мена поколений человеческих происходит к тому на одной и той же сей земле, которая, как проклята, по сказанию Моисея (Быт. 3:17–19), тот час после грехопадения человека, так остается таковою и доселе. Итак место деятельности поколений – страна плача, скорби, страданий; потому, не смотря на все усилия, с какими непрестанно работают многочисленные члены поколений человеческих, сменяя одни других, они не в состояли произвести что-нибудь новое, лучшее, достигнуть истинного счастья, не в состоянии улучшить проклятую землю; как земля остается в состоянии проклятия, так, живущие на ней остаются в скорби, страдании. – Выражение לְעיֹלָם «вечно» не стоит в противоречии с библейским учением о предстоящем некогда изменении нынешнего вида земли; так Моисей этим выражением обозначает незапамятный времена древности – «сии (исполины) суть сильные, издревле (לְעיִֹלָם) славные люди» (Быт.6:4), – так Екклесиаст употребил это слово для выражения неизмеримых времен будущего. – Выражение עׇמַד, по мнению Умбрейта, Вайгинга, Цёклера и др. лежит в основании представление древних евреев, что земля покоится над водами на столбах (пс.24:2; Иов.38:6); но, кажется, скорее можно принять мнение Ельстера и Гаана, что этим словом выражается просто твердость, прочность стояния земли (пс.19:10; Лев.13:5, 37), тем более что вторая половина 4-го стиха – прочное стояние земли противопоставляется первой – постоянному прехождению поколений. – Итак, постоянная и однообразная мена человеческих поколений подтверждает мысль Екклесиаста о суете жизни и деятельности человеческой, потому что обнаруживает несовершенство жизни человека в сравнении с жизнью природы и приветствует достижению чего-нибудь нового, прочного, истинно счастливого. Но не менее суетна и всегдашняя неизменяемость, стойкость земли. Как в первом отношении, так и здесь, замечается вечное однообразие, не имеющее ничего привлекательного, также не производящее ничего нового. Эту мысль о суетности, обнаруживающейся в вечном однообразии и неизменяемости порядка природы и ее явлений, Екклесиаст развивает в следующих 4 – 7 стихах.

Описание этого однообразия Екклесиаст начинает с солнца, с его однообразного течения, ст. 5. Солнце восходит, и освещает землю, – тогда на земле рассветает день. Но свет солнечный не сияет непрерывно, день не продолжается долго, – солнце опять заходит, и по всей земле простирается ночная тьма. И такая мена восхождения и захождения солнца, дня и ночи, продолжается всегда, вечно. Всякий день «и восходит солнце, и заходить солнце, (именно – ) на свое место, где, вздыхая, восходит оно». – Пеp. халд., LXX и вульг., а по их примеру Гитциг, Ельстер, Вайгинг, Гаан, наш слав. и др. переводы относят שׁיֹאֶף к предыдущим словам יְאֶל מְקיֹמיֹ а переводят: «Восходит солнце и заходит солнце, и на место свое поспешая, восходит оно там». Но такой перевод противоречит акцентуации еврейского текста, – на слове מְקּיֹמיֹ «на место свое» стоить закеф (:), сильный разделительный знак; очевидно, что שׁיֹאֵף надобно отнести к следующим словам זיֹרֵח שׇׁם היּא; тем более что שׇׁאַף только по дальнейшему смыслу значит спешить, течь куда, собственное же значение этого слова «вздыхать», «сопеть», «хватать воздух», – значение, которым прекрасно выражается образ движущегося в воздушных облаках восходящего солнца, – солнце, восходя от «своего места», т. е. места, которое лежит между закатом и восходом солнца, куда солнце скрывается на время ночи, как бы вдыхает воздух, который встречается на пути его, – рассекает его и продолжает путь. (По объяснению некоторых, солнце, вздыхая, как бы выражает недовольство свое оставить покой, в котором оно пребывало во время ночи; а по объяснению Евальда, оно вздыхает от тяжести пути; но в последнем случае естественнее было бы представить его вздыхающим при захождении, после дневного утомления – Другим образом для выражения несовершенного состояния природы, явления которой совершаются по однообразному, вечно неизменному порядку, служит ветер, ст. 6. «Идет к югу и поворачивает к северу, беспрестанно кружась, идет ветер, и на круги свои возвращается ветер». Не смотря на то, что движете ветра самое живое и, по-видимому, самое свободное, его движение есть ничто иное, как вечное круговращение, совершающееся по точному, неизменному закону природы; – вечное повторение одного и того же пути. Хотя ветер принимает различное направление, то идет к югу, то поворачивает к скверу, но это различное направление самое однообразное, – ветер с математическою точностью возвращается на первый свой путь. Пример ветра в его движении автор тем скорее мог избрать для указания однообразия и неизменяемости явления природы, что ветер в Палестина дует с гораздо большею правильностью, чем у нас. С осеннего равноденствия до ноября господствует там северо-западный ветер; с ноября до февраля дуют главным образом западные и юго-западные ветры, известные у арабов под именем «отцов дождя»; за ними следуют от февраля до июня большею частью восточные ветры; наконец с июля наступают северные ветры, переменяющиеся с западными и другими. LXX, наш слав. пер. и некоторые из новых экзегетов субъектом первой половины 6 ст. принимают солнце – из 5 ст.; но солнце, как известно, никогда не совершает течения на север»; понятно, что субъект должен быть подразумеваем из второй половины 6 ст. – ветер. – Гаан предполагает, что южная и скверная стороны указаны при определении движения ветра для того, чтобы выразить постоянную мену теплого и холодного воздуха, тепла и холода. Но гораздо вероятнее, что юг и север избраны просто в противоположность предыдущему стиху, в котором, при описании движения солнца, наименованы две другие страны света – восток и запад (Гитциг, Генгстенберг, Цёклер). Равно объяснение Гаана, что «холодный северный ветер и теплый южный ветер, в своей постоянной мене, служат образами изменяющегося несчастья и счастья в человеческой жизни» (s. 24) – аллегоризм, произвольное толкование. – Повторением: סֹבב סיֹבֵב «кружится, кружится» выражается постоянное продолжение, каковое понятие у евреев часто обозначается подобной формулой. – Третьим образом для выражения той же мысли о неизменном и однообразном порядке мирового устройства служит круговое течение вод, ст. 7: «Все реки текут в море, но море не переполняется». Т. е., не смотря на огромный прилив воды к морю, вследствие, постоянного течения в него всех рек на земле, оно не переполняется, т. е. не выступает из своих берегов и не затопляет землю. Под הׇיֹּם Гитциг разумеет море Мертвое, которое «как известно», говорить он, «по причине неполного испарения, бывает неполным» (s. 131). Но едва ли под выражением מׇלֵא אֵיִנִניּ Екклесиаст разумеет неполноту в собственном смысле; этими словами он высказывает, как мы сейчас объяснили, просто то, что море не переполняется, не выступает из берегов и не покрывает землю. Он даже имеет в виду, можно с вероятностью полагать, не Мертвое море, а океан. Основательно рассуждает по этому предмету Цёклер: «Предшествующие указания на солнце, ветер, четыре страны света и проч. ясно показывают, что Екклесиаст занят общими космофизическими явлениями, следовательно едва ли имеет в виду только те реки, которые впадают в Мертвое море, или вообще – ограниченные отношения Палестины» (s. 128). «К тому месту, куда реки текут, туда они постоянно текут». Какое место разумеет Екклесиаст под ומְקיֹם – По объяснению Лютера, Генгстенберга и Цёклера» он разумеет исток реки, почему упомянутые экзегеты и переводят вторую половину 7 ст. «к тому месту, где реки вытекают, они опять туда текут» (Лютер); т. е. будто в этом стихе заключен тот взгляд, что реки, через подземные ходы, начинают свое течете из моря. Хотя такой перевод проще и прямее выражает мысль о круговом течении рек, но он противоречит словоупотреблению. Первое и самое обыкновенное значение слова חָלךְ – «идти куда», а не выходить; приходить откуда; если бы автор хотел во второй половине 7 ст. выразить мысль об истоке реки, то он употребил бы слово יֹצְאִים между тем у него стоит הֹלְכִים, как и в первой половине этого стиха: הַיּם-אֶל הֹלְכִים. Таким образом, по нашему мнению, во второй половине 7-го стиха Екклесиаст хочет сказать только, что реки постоянно совершают один и тот же путь к морю. А «в понятии круговращения», замечает Вайгинг, «лежит как мена, так и постоянство» (s. 85). – Каким же образом, по представлению Екклесиаста, реки из моря, куда они впадают, возвращаются опять к истоку, чтобы совершить круговое течение? – Лютер, Розенмиллер и другие предполагают тайные подземные каналы и ходы, которыми вода, стекшая в море, возвращается к своему истоку и опять течет в море. Умбрейт, Генгстенберг и Цёклер объясняют возвращение текущей в море речной воды к своему источнику через посредство паров и облаков, которые образуются над морем и потом падают на землю в виде дождевых капель. Но, собственно говоря, слова Екклесиаста: «реки постоянно текут в одно и тоже место» в не говорят даже того, что реки опять возвращаются к своему истоку; они говорят только то, что реки текут всегда в одном и том же направлении, именно в море. Екклесиаст удивляется неистощимости, с которою реки несут в море все новые потоки вод. – Течение воды в ст. – 7, как и движение ветра в 6, ход солнца в 5, по толкованию Генгстенберга, суть «символы человеческого бытия, которое вращается в области суетного и не может выйти из нее, не смотря на все свои усилия» (s. 51 – 52). Но едва ли для подобного аллегорического толкования можно найти основание в контексте. По объяснению некоторых раввинов, земля (ст. 4), солнце или огонь (ст. 5), ветер или воздух (ст. 6 и вода (ст. 7) упоминаются потому, что это суть четыре, элемента, из которых, по древнему мнению, образованы все тела. Вечный круговорот вещей мира, который изображен в, предыдущих 4–7 ст. производит – на дух человека одолевающее впечатление: «Все слова слабы, не в состояли человек высказать все; не насытится глаз зрением, не наполнится ухо слушанием», ст. 8. Выражение יְגֵעִים הַדְּבׇרִים-כׇֹּל экзегеты различно понимают. Иероним, Лютер, Розенмиллер, Вайгинг и наш русский переводчик Макарий слово דְּבׇרִים принимают в значении «вещи» и переводит: «Все вещи утомительны; никто не может переговорить всего и проч.»; т. е., как при исчисленных (ст. 4–7), так и при других явлениях природы, вечное круготечениe столь утомительно, что его нельзя пересказать. Но слово דבר, за исключением 1:10; 6:11; 7:8, в книге Екклесиаст употребляется в первоначальном его значении – «слово», «сказал». Что в первом члене объясняемого нами стиха оно употреблено в таком значении, на это указывают непосредственно следующие за сим слова: «никто не может высказать (לְדַבֵר)». Паралл. к сему место – пс. 40:6. Выраж. יְגֵעִים Генгстенберг и Цёклер принимают в смысле действительном: «Все слова употребляют»; но по своей форме оно может быть принято только в смысле страдательном: «быть слабым», «бессильным» (ср. Втор.25:18; 2Цар.17:2). Таким образом слова: «все слова слабы, не в состоянии человек высказать все» имеют такой смысл: Никакие слова не достаточны для того, чтобы изобразить круговращение вещей в их вечной прочности и постоянстве, никакая речь не в состоянии во всей точности, вполне передать то впечатление, какое порождает мысль о физической бесконечности и одно форменной физической необходимости. Объект к לְדַבֵּר «высказать» не указан прямо, но под ним разумеется, как изображенное в ст.4–7, так и все прочее, подобное этому изображению и совершающееся в природе. Такая же недостаточность в прямом указании объекта продолжается и во второй половине стиха: «не насытится глаз зрением, не наполнится ухо слышанием». Розенмиллер думает, что этими словами выражается человеческая жадность которая занята такою же постоянною-меною, какая совершается в природе; но его объяснение стоит в противоречии со смыслом предыдущих слов этого стиха. Нельзя принять и объяснения Генгстенберга, который, основываясь на неправильном понимании первой половины стиха, находит в этих словах ту мысль, что «человек в земных вещах не может найти довольства и удовлетворения, что сердце его не может успокоиться на них, потому что они суетны» (s. 54). Какой же подлинный смысл этих слов? – Такой же, какой и первой половины стиха. Так как объектом речи этого стиха, по нашему указанию, служит однообразное, постоянное, бесконечное; то человек, при всем своем наблюдении, никогда не может составить себе полного о нем представления явления всегда продолжаются, а потому глаз не может увидеть являющегося до конца, ухо выслушать совершающееся до конца. Другие восточные народы периодические явления в природе изображали под символом змеи, кусающей себя за хвост, или кольца, в котором нельзя указать конца.

В ст. 9 и 10 автор выводит результат из предшествующего рассуждения. Если вселенная движется в постоянном круговороте, то отсюда следует, что в ее явлениях, время от времени, повторяются одни и те же древние формы бытия, вследствие чего ни в природе («что было, то и будет»), ни в истории («и что делалось, то и будет делаться») не происходит ничего нового, по истине интересного. Новое на которое направлена цель людей, преобразование земли и ее явлений, всегда остается только идеалом, земля все остается при своем проклятии, всегда остается местом суетности. Осуществление этого идеала предстоит только в будущем, когда будут устроены «новое небо и новая земля, и не вспомнится прежнее, и не придет на сердце» (Ис.65:17); и по словам Ап. Петра, мы ожидаем нового неба и новой земли, на которой правда живет (2Пет.3:13). Первым выражением: – «что было, то и будет» означается более объективный ход законов и явлений природы; а последним: «и что делалось, то и будет делаться» – более объективное стремление и действия людей. Что последнее выражение имеет отношение к человеческой жизни, а не к природе только, это доказывается следующими за тем словами: «и ничтоже ново под солнцем» (תַּחַת הׇשׇּמֶשׁ; ср. ст. 3 и противоположный этому 5). И в субъективных стремлениях людей, которые так многоразличны и свободны, все повторяются старые наклонности, прежние желания, давние нужды; немногие простые мотивы, большею частью даже не сознаваемые человеком, образуют полное зеркало человеческих действий. Выражение שֶּׁהׇיׇה מַה «что было» некоторыми толковниками, по примеру LXX и вульг. понято в форме вопроса; но в других местах кн. Екклесиаст где это выражение встречается, оно всегда употребляется в смысле «то, что» (3:15; 6:10; 8:7; 10:14). В 10 ст. подтверждается та мысль 9 стиха, что нигде не встречается ничего нового. Если иногда и думают, что в каком-нибудь отношении сделан шаг вперед, что известное намерение или предприятие переступает границы древнего, лежащего под проклятием, мира, то такое мнение основывается на ложном предположении, на заблуждении; мнимо-новое уже давно было, только мы этого не знаем; но спроси историю, и она убедит тебя, что ныне повторяются те же явления, которые происходили в прежние времена; там найдешь те же самые события, те же стремления, которые видишь у себя пред глазами. Итак, если и случается вещь, о которой говорят: «смотри, это – новость»; то она «была уже в веки, бывшие прежде нас». – יֹאמַרׅ стоит безлично в значении «говорят». Пропуском связи пред второю половиною стиха... חָיׇה כְּבִר придается мысли больше силы. Слова: מִלְּפׇנֵיניּ הׇיׇה אֲשֶר Евальд и Гаан принимают в значении субъекта второй половины стиха и переводят: «но уже давно было то, что происходит пред нашими глазами». Но עֹלׇמִים – множ. ч. сочиняется с הׇיׇה един. ч., а не с הׇייּ потому, что, הׇיׇה по объяснению Гитцига, принятому Ельстером, Цёклером и другими экзегетами, употреблено безлично, в смысле – «die es gegeben hat» (cp. Быт.47:24). – Ст. 11 служит объяснением предыдущего. Основание, почему по временам утверждают, что происходить нечто новое, между тем как в существе дела ничего нового не случается, лежит в недостатке исторического знания, – в том, что память о прошедшем теряется, явления истории забываются, мысль о случившемся так же скоро бледнеет и наконец совершенно пропадает, как и само случившееся. «Нет памяти о прежних; да и о последующих, которые будут, не останется памяти у тех, которые будут». Выражения רִאשֹׁנִים и אַחֲרֹנִים «прежние» и «последующие» относятся к личностями, – «предки» и «потомки» (ср. 4, 16). Для выражения средн. понятия – «прежнее» была, бы употреблена жен. форма רִאשֹׁנִים (ср. Ис.40:9). – 11 стихом оканчивается доказательство суетности и ничтожества земных вещей из вечного круговращения природы.

Автор и время происхождения книги Екклесиаст

Мы раскрыли внешнюю сторону кн. Екклесиаст и указали ход мыслей в ней, анализировали содержание книги и нашли главную мысль автора или, как обыкновенно выражаются, идею книги. Но нам остается пока неясным, почему автор избрал, такой предмет для своего рассуждения – решение загадки жизни человеческой на земле; почему он становится на такую точку при решении заданной проблемы, пролагая путь к истине в таком, а не ином направлении, и далеко расходясь, или, точнее, возвышаясь над воззрениями древнего гебраизма. Это станет для нас ясным, когда мы проследим исторические обстоятельства происхождения кн. Екклесиаст, потому что, если какая библейская книга свободна от упрека в происхождении из праздного любопытства досужего ума, из пустых стремлений суетной воли, а не из жгучих требований мятущейся жизни, из желаний разрешить загадку ее и осветить темные пути ее; то преимущественно должно сказать это о кн. Екклесиаст.

Кто читает так называемые Соломоновские произведения ради назидания, а не в видах научного познания, кто может довольствоваться уяснением смысла отдельных изречений книги, а не старается проникнуть в дух и содержание целой книги, во всей совокупности ее состава, для того как нельзя более внушительно следующее представление о происхождении этих книг, образовавшееся издавна. Когда Соломон был юн, горел чувством, желаниями, любовью, когда в юной груди его сложилось столько возвышенного, прекрасного, святого, что от полноты чувства надрывалось сердце его, он искал освобождения переполненного чувства в потоке восторженных лирических излияний, – тогда он написал книгу Песнь Песней, как памятник молодой души, готовой обнять собою весь мир и Бога. Но когда лета молодости прошли, когда жар чувства охладел, когда наступили лета зрелости, период спокойного размышления, – тогда Соломон написал книгу Притчей, как плод зрелого ума, испытующего рефлексом мысли мир и Бога; место лирики здесь заступает maschal. Когда, наконец, Соломон состарился, когда жар юности совершенно исчез, спокойная рассудительность мужества уступила место совершенной холодности мысли, тревожным думам о прошедшем, когда Соломон собственным опытом испытал суетность, земного мира, горечь чувственных удовольствий, к которым он привязан был доселе всею душой, – тогда он написал книгу Екклесиаст, как выражение разочарования и плод покаяния. Может ли быть что-нибудь назидательнее, поучительнее, впечатлительнее такого рассказа о происхождении названных нами произведений библейской письменности?

Мы имеем дело только с книгою Екклесиаст. Представление о ней, как произведении царя Соломона, при закате дней своей жизни позвавшего ошибки молодости и в этой книге оставившего памятник искреннего раскаяния и сердечного обращения к Богу, было господствующим в древней церкви иудейской, а по примеру ее и христианской. И надобно согласиться, что тут есть много правдоподобного: по характеру своему книга Екклесиаст, как мы видели в своем месте, находится в ближайшем сродства с Притчами Соломона; она содержит обращенную к народу проповедь о суетности земных вещей, а между тем многие рисуют себе Соломона, именно как народного учителя, и история изображает нам его упоенного счастьем и изведавшего на собственном опыте суетность и превратность чувственных удовольствий; а главное то, что речь в книге Екклесиаст прямо влагается в уста Соломону, и в ней можно находить несколько черт, совершенно такими, какими история изображает царя Соломона. В надписании (1:1) и в 12 ст. 1-й гл. Екклесиаст прямо называется сыном Давида, царем во Иерусалиме; в ст. 13–17 говорится, что он решился в сердце своем исследовать и испытать разумом все, что делается под небом…, что он развивал и умножал в себе знание больше всех, которые были прежде него над Иерусалимом, и сердце его постигло много мудрости и знания; во 2-й главе 1 – 12 ст. повествуется, что Екклесиаст, не нашедши полного блага в одной мудрости, старался найти его во всей совокупности преходящих благ, во всей широте чувственных наслаждений. Обладая обилием золота и серебра, драгоценностей от царей и областей, он всю свою деятельность обратил на снискание удобств своей домашней жизни, стараясь сделать ее как можно более покойною и приятною. Он увеличил и умножил средства к роскошной жизни больше всех, бывших прежде него в Иерусалиме; чего бы глаза ни потребовали, он не отказывал им, не удерживал сердца ни от какой радости. Наконец, в гл. 7:26–29 указывается еще одна частная, но главная черта чувственной жизни Соломона, послужившая первою причиною падения его, это – страсть женолюбия. Черты, которыми изображен здесь Соломон, весьма сходны с изображением его в книгах Царств и Паралипоменон. На этом основании, как y иудеев, так и у христиан сложилось убеждение, что книга Екклесиаст принадлежит по происхождению своему, Соломону. Можно допустить, что в книгу Екклесиаст вошло кое-что из древних притчей, особенно в тех местах, где речь автора перемешивается нравоучительными изречениями, и где связное течение мыслей его как будто нарушается; как в книге Притчей Соломон мог воспринять сентенции, высказанные другими мудрецами и включить, их в составь произведения собственной мысли, что не только не затмевает творческой славы великого мудреца, но даже само собою следует из природы гномов; так и в книгу Екклесиаст могло быть заимствовано несколько мыслей из времен прежних, может быть даже эпохи Соломона. Но вышла ли книга Екклесиаст в настоящем ее виде из рук Соломона, это – один из коренных вопросов нашего исследования.

Путь к сомнению в происхождении книги Екклесиаст от Соломона был положен еще в древности халдейским парафрастом который, хотя остался при убеждении в написании этой книги Соломоном, но думал, что Соломон в пророческом духе перенесся в те времена, когда Иерусалим был разрушен и народ отведен в плен59. Это такое же средство выйти из затруднения, к какому прибегают те, которые хотят приписать все псалмы Давиду, а между тем ясно сознают, что содержание многих из них не может быть объяснено из обстоятельств времени Давидовой эпохи. Дале в ряду свидетельств о библейских книгах указывают на сообщения талмуда о происхождении так называемых Соломоновских писаний, где между прочим говорится, что Езекия и его collegium написали книгу пророка Исаии, Притчи, Песнь Песней и Екклесиаст. В каком смысл должно понимать здесь слово כהב, в собственном ли смысле написания, или в смысле издания или внесения этих книг в канон, решить трудно, и скорее можно утверждать последнее; но вопрос в том, на сколько достоверно это свидетельство, в виду того что и книга Иова приписывается Моисею60, а книга Псалмов – Давиду; не основывается ли оно, относительно так называемых произведений Соломоновых, только на замечании книги Притч. 25:1. – Серьёзное было сомнение в происхождении книги Екклесиаст от Соломона, высказанное Лютером. В предисловии к немецкому переводу этой книги он говорит: «Книга Екклесиаст, конечно, написана не самим Соломоном, не его собственною рукою, но содержание ее было выслушано из уст Соломона другими и сложено в одну книгу учеными; в этом они и сами в конце книги признаются, когда говорят: «слова мудрых – как иглы, и как гвозди вонзенные, изречения, приведенные в собрании, они переданы единым пастырем»; т. е.; в то время были учреждены некоторые выборные, которые должны были сложить в один состав и привести в порядок как эту, так и другие книги Соломона». Таким образом написание книги Екклесиаст Лютер приписывает кругу ученых, подобно тому как в книге Притчей 25:1 коллегии ученых приписывается собрание Притчей Соломона. Еще смелее высказался он об этой книге в своих, так называемых, застольных речах. «Эта книга», говорит он, «должна была быть полнее; от нее очень многое оторвано Она написана не Соломоном, но во времена Маккавеев Сирахом …. К тому же она извлечена, как и талмуд, из многих книг, может быть из книг царя Птоломея Евергета в Египте». Какая бы неточность ни могла быть допущена в передаче застольных речей Лютера, но можно не сомневаться в подлинности этих слов, потому что едва ли друзья Лютера, которые передают – эти речи, могли с умыслом, или по недоразумению его речей, приписать ему такое, оригинальное суждение о нашей книге. Католические богословы, Беллярмин, Пинеда и другие, первые обратили внимание на это место, чтобы на основании его обвинить Лютера в непомерном скептицизме. Древние протестантские богословы, на примерь Карпзов, которому это место показалось также соблазнительным, старались устранить соблазн тем, что утверждали, будто Лютер в этом месте говорит не об Екклесиасте, а об Еклесиастике (книга Иисуса сына Сирахова); – предположение, которое при внимательном рассмотрении этого места оказывается несостоятельным. Но Лютер не мог приискать в подтверждение своего взгляда научных основ, и, как оказывается далее, был весьма нерешителен и не уверен в своем суждении; по крайней мере в своем латинском комментарии он допускает, что содержание книги Екклесиаст, принадлежащее самому Соломону, изложено на письме уже непосредственным слушателем и современником Соломона. Здесь говорится, между прочим, что Соломон, порассудив долгое время с самим собою о суетности человеческих дел, предложил мысли свои в публичном собрании знаменитых мужей и вельмож, мысли эти были запамятованы присутствующими и потом изложены письменно, почему и говорится в конце книги, что речи ее были приняты от «одного пастыря» и соединены в одно целое. Есть в комментарии Лютера места, в которых решительнее утверждается им непосредственное происхождение книги Екклесиаст от Соломона; такого же взгляда на эту книгу Меланхтон, Бренц и другие современные и следующие за ним толковники. Только голландский ученый Гроций с решительностью и последовательностью стал оспаривать происхождение книги Екклесиаст от Соломона, стараясь при том обосновать свой взгляд научным образом. Главное доказательство позднейшего происхождения книги он заимствует из языка, сильно окрашенного халдейским колоритом: аргументы мои, говорить он, суть слова, которые встречаются только у Даниила, Ездры и халдейских толковников. Но Гроций идет еще по следам древних толковников, по мнению которых книга Екклесиаст есть плод покаяния Соломона; он ошибочно утверждает, что книга написана под именем кающегося Соломона. В разбор исторических обстоятельств происхождения книги, как в главное доказательство против написания ее Соломоном, он еще не входит. К Гроцию примыкает, как противник древнего взгляда на происхождение книги Екклесиаст от Соломона, Герман-Фон-дер-Гардт, хотя убедительных доказательств несостоятельности древнего взгляда на происхождение этой книги он не в состоянии был привести. В виду таких, на первый взгляд показавшихся соблазнительными, попыток в отношении к библейским книгам, церковь протестантская, а особенно католическая, старались действовать оборонительно, имея защитника даже в лице, Михаэлиса. Так было в половине 18-го столетия. К концу этого века противный взгляд с успехом защищался Дёдерлейном и Ейхгорном, а древний – фон-дер-Пальмом. С началом нынешнего столетия взгляд на книгу Екклесиаст, как на произведение последнего периода, сделался почти всеобщим на западе; его защищают критики не только стоящие на почве рационалистической, – Умбрейт, Кнобель, Евальд, Гитциг, Ельстер, Блик, Бернштейн, Вебер и друг., но и самые умеренные и осмотрительные в направлении ортодоксальном, каковы: Генгстенберг, Геферник. Кейль, Вильмар, Цёклер и друг. Правда, и в последнее время древний взгляд воскресал еще в некоторых личностях, но в довольно бледном и безжизненном образе; из католиков – экзегетов поборниками этого взгляда можно назвать Вельте (во введении Гербста) и фон-Ессена, а из протестантов – Шеллинга, Вангемана, Гаана и Бэля.

Период времени, на продолжении которого к различными пунктам его исследователи библейских книг стараются применить происхождение книги Екклесиаст, весьма велик, – он обнимает собою 1000 лет, все время от Соломона до самого рождества Христова. Соломону, как мы сейчас сказали, из новых критиков приписывают эту книгу: Вельте, фон-Ессен, Вангеман, Гаан, Бэль. Шмидт и Ян оспаривают происхождение ее от Соломона, но думают, что она, во всяком случае, написана до плена вавилонского. В самую раннюю эпоху периода после плена, во времена деятельности среди возвратившегося из плена израильского народа Ездры и Неемии, предполагают происхождение книги Екклесиаст: Генгстенберг, Геферник, Кейль, Вебер, Цёклер; а еще раньше, во времена Зоровавеля и Иисуса Иоседекова, произошла эта книга по мнению Гроция, Кайзера, фон-дер-Гардта. К более позднему времени, в концу персидского владычества, или к началу македонского, относить происхождение нашей книги наибольшее число критиков: Розенмиллер, де Вотте, Кнобель, Евальд, Герцфельд, Ельстер, Мейер, Вайтинг, Бунзен, равв. Гамбургер и др. По мнению Шенкеля она написана в последние годы правления Птоломея 1 Лаги (285 – 283 г. до р. Христова); по предположению Бертольда, Циркеля, Бергста, Нёльдекке, Блика она произошла в первой половине владычества Селевкидов, а по мнению Фатке – во времена преследования иудеев сирийцами около 8-го века пред рождеством Христовым. Гитциг прямо указывает на 204 год, как на время происхождения нашей книги; а Гартман вставляет ее в период Маккавеев. По гипотезе Гретца, книга Екклесиаст произошла во времена Ирода, который объявлен был римским сенатом царем иудеи за 40 лет до рождества Христова.

Так решается вопрос о времени происхождения книги Екклесиаст у западных критиков. Что касается нашей православной церкви, то у древних толковников, как мы уже заметили, господствовал взгляд на книгу Екклесиаст, как на произведение Соломона, написанное после его падения и раскаяния. Но уже в период отцов церкви, хотя не прямым, а более косвенным образом, высказывалось сомнение в подлинности происхождения книги Екклесиаст от Соломона. Дело в том, что вопрос о происхождении книги Екклесиаст от Соломона самым непосредственным образом связывается с вопросом об обращении последнего после падения, и отрицательное решение второго вопроса необходимо ведет к отрицанию и первого так как написание этой книги Соломоном до падения, можно сказать, более, чем не мыслимо. Между тем некоторые отцы и учители церкви высказывали сомнение ль истинности покаяния и обращения Соломона, например блаженный Августин, который отзывается о нем то как о «падшем в глубину идолопоклонства и погрязшем в грехах»61, то как о «женолюбивом, за страсть женолюбия совершенно отверженном Богом»62 а). В одном месте он например говорит: «Что скажу я о Соломоне, коего писание весьма ясно осуждает, а о раскаянии его не упоминает»63. Григорий Великий, Тертуллиан, Ориген, повествуя о падении Соломона также высказывали сомнение касательно его обращения. Если же некоторые отцы церкви, св. Кирилл Иерусалимский, святый Иоанн Златоуст, блаженный Иероним и другие, положительно утверждали, что Соломон предварил смерть свою покаянием, то основание для своего убеждения они находили главным образом в книге Екклесиаст, предположивши наперед, что эта книга – произведение кающегося Соломона. Блаженной памяти (Филарет, митрополит Московский) выражает неуверенность свою в обращении Соломона, когда говорит в своей истории: «к сожалению, обращение Соломона не столь достоверно, как его заблуждения...... Книга Екклесиаст, по видимому, есть памятник его покаяния»64. Для нас впрочем излишнее дело входить в решение вопроса об обращении Соломона, и мы нимало не потерпим, если этот вопрос будет решен утвердительно; мы хотим только указать на то, что неуверенность в обращении Соломона, и следовательно в написании им книги Екклесиаст, высказывалась еще в древности, и даже отцами и учителями церкви.

В ряду доказательств происхождения книги Екклесиаст от Соломона первее всего указывают на надписание книги где автор назван Соломоном, и на содержание тех мест ее, в которых суетность и ничтожество чувственных благ и наслаждений изображены чертами, взятыми из собственной жизни Соломона. Но всматриваясь ближе, мы находим, что ни надписание книги, ни содержание ее не говорят о происхождении ее от Соломона. Надписание скорее говорит противное. Нам известны произведения Соломона; во всех них автор называется собственным именем שְׁלמ֗ה֗. Книга Притчей надписывается: יִשְׂרׇאֵל מֶלֶה בֶּוֽ־רׇּיִר שְׁלמֹה֗ מִשׁלי; псалом 72: לְשְׁלמֺה֗; псалом 127: שִׁיר לשְׁלמ֗ה֗ צַליההַמְַּ. И весьма естественно, что автор, написавший книгу, и имевший целью выдать ее от своего собственная лица, должен был обозначить себя, как автора, тем именем, под которым он уже известен в народе; так, говорим, Соломон поступает в других своих произведениях, так поступает и всякий другой библейский писатель. Между тем в книге Екклесиаст «сын Давида» называется каким-то загадочным именем «Когелет» На что этим указывается? – На то, прежде всего, что надобно быть осмотрительным в принятии этой надписи в собственном смысле, что надобно наперед исследовать, кто на самом деле тот Когелет, который выступает здесь с речью в лице сына Давидова. Даже в выражении «царя во Иерусалиме» вместо «царя над Израилем», как Соломон называется в книге Притчей и в гл. 1:12 книги Екклесиаст, можно находить след позднейшего происхождения книги, после Соломона. Надписание книги должно имет поэтому такой смысл: слова народного учителя, предлагающего речь свою от лица древнего мудреца Соломона. Это надписание значит, указывает только на важность и значение предложенного в книге учения, достойного того, чтобы быть преподанным из уст самого славного и всем известного мудреца древности, обладавшего мудростью свыше. И – так, единственный почти аргумент, на котором опиралась вера в происхождение книги Екклесиаст от Соломона, говорить не столько pro, сколько contra, когда автор, назвав лице, говорящее в его книге именем Когелет, этим самым заставляет читателя задуматься на счет того, кого под этим именем надлежит разуметь. – Далее, Соломон, говорят, в начале книги изображается такими чертами, какими описывает его история. Но если мы всмотримся ближе в это изображение Соломона, то увидим, что он является здесь не в своем историческом характере, а как лицо идеальное, как образец мудрости. Напр. в гл. 2:3, 9 дело представляется так, что Соломон, в минуты самого своего наслаждения чувственными благами и своего стремления к обладанию и славе, повсюду философски экспериментирует, – что не легко предположить, имея в виду характер этих наслаждений и стремлений.

Приписывать книгу Екклесиаст по происхождению ее Соломону, значит называть автором ее царя; между тем содержание книги вовсе не представляет его таковым; это скорее человек, хотя мудрый, но бедный относительно внешней силы и власти. Во многих местах о царе и правителях говорится так объективно, что не предзанятый читатель едва ли согласится, чтобы пишущий эти стихи был сам царь, а не один из подчиненных свободной воле и могущественной власти царя (4:13–16; 5:7 и д.; 8:2–10; 10:1–7, 16–20). Автор высказывает жалобы на обиды и притеснения, которые терпят беспомощные от сильных сего мира, и «нет ни утешителя для них, ни силы избавиться из рук их» (4:1) – на несправедливость судей и попрание всякого суда и правды (3:17; 5:7; 8:9 и пр.), на возвышение к высокому достоинству и должностям глупых, ленивых, неспособных, недостойных, невоздержанных, подкупных, рабов, и на унижение достойных, благородных (10:3–7, 15–19 и др.). Очевидно, что такие жалобы естественно слышать не от могущественного царя, которого первейший долг защитить невинность, блюсти за судом и правдою, заботиться о порядке и благоустройстве в государственном организме, делать распоряжения о возвышении и понижении разных чинов на государственной службе, и которого страдания, описываемые им, не могли лично постигнуть, – но от человека, который или сам был в опасности подвергнуться несправедливости судей и страданиям, на которые жалуется, а может быть и терпел их, или оставался безучастным сторонним зрителем, не призванным устранить беспорядки, наблюдаемые в обществе. Справедливо замечает Ян, что Соломон не мог высказать такие жалобы, если он не имел в виду писать на себя сатиру. Если бы автором книги Екклесиаст был действительно царь Соломон, то в таком случае в эпилоге, где передается сведение об авторе, весьма естественно было бы ожидать точнейшего обозначения автора, как царя, тем более, что в других местах (1:1–12) Соломон прямо назван царем. Правда, некоторые толковники; – Лютер, фон-дер-Пальм, Шеллинг и Клейкер, выражение в 12 гл. 11 ст. רצֶׄף (пастырь) относят к Соломону, на том основан», что в некоторых местах священного Писания (2Сам.5:2; 7:7; Пс. 78:71; Иep.23:8 и д.) пасением Израиля называется царская деятельность. Но надобно заметить, что во всех этих местах речь идет о Давиде и в отношении к нему, – к такому царю, который был возведен, к царскому достоинству из людей, занимавшихся пастушеским ремеслом; в других, местах это выражение не приписывается прямо царю, так что только с большою натяжкою можно под «пастырем» разуметь в эпилоге царя Соломона. Но если бы и можно было это сделать, то и тогда еще не решился бы вопрос о происхождении книги от Соломона, потому что тогда можно было бы поставить новый вопрос: действительно ли книга написана собственною рукою Соломона, или автором принята от него только материя чрез предание, так как слова книги Екклесиаст, как говорится в эпилоге, и как объясняет Лютер, принадлежат обществу мудрых; они только переданы «одним» пастырем».

Итак, мы положили начало доказательствам что книга Екклесиаст не могла быть написана Соломоном, что она происхождения позднейшего. Но кто был автор ее – это, кажется, останется тайною на всегда, и книга Екклесиаст всегда будет произведением анонимным Если Гроций и Кейзер называют автором Зоровавеля, а фон-дер-Гардт – сына первосвященника Иоадая, по вмени Иисуса, который славился своею мудростью, то это – предложение, не имеющие ни, малейшего основания. Единственное известие об авторе нашей книги мы получаем из 12 главы 9 ст. и д. По этому известию, наш автор принадлежал к сословию мудрецов (חֲכׇמִים) или ученых и учил народ познанию. В более раннее время это делалось главным образом, пророками; но после плена, когда дар пророческий стал отходить от народа, вошла в полную свою силу и значение книжная ученость, народ поучался при посредстве книжников. Уже Ездра поучает народ (Неем.8 гл.) не как священник только, но и как מׇהְיר ספֵ֗ר, сведущий законник (Ездр.7:6)65. И так, автор наш кто-либо из богобоязненных израильтян из школы хокмы, которая получила начало свое еще при Соломоне, но преобразовалась в школу в собственном смысле этого слова только после плена; в этой школе он был в числе заведывающих ею или учителей. И только.

Но хотя о лице автора нельзя ничего определенного сказать, тем не менее век его можно определить с некоторою точностью. Правда, как имя свое наш автор скрыл под видом древнего мудреца, так и в указании обстоятельств времени, среди которых писано его произведение, он позаботился о благоразумной осмотрительности. К такой таинственности он имел два побуждения. Во-первых имея в виду современное поколение и направляя свою мысль главным образом на потребности ближайших своих читателей, он вместе с тем сознавал, что бедствующий на земле человек всегда и во всякое время нуждается в помощи и утешении, что состояние его современников во многих отношениях близко подходит к обычному состоянию человека в этом мире, потому не для современников только его, но и для всех вообще должно быть всегда готово слово утешения и ободрения. С такою, широкого содержания, целью он писал свою книгу, сознавая, что его произведение войдет в канон, как составная часть его, и послужит для народа Божия всех веков и времен, – такое сознание высказано автором в гл. 12:11. А если так, то автор должен был облегчить удобоприменимость своей книги ко всеобщему употреблению, скрывая частности своего времени под всеобщим всего рода человеческого, подобно тому, как это встречается в псалмах, которые, имея в основе определенный исторический факт, часто развивают собою идею в форме общих положений, только слегка намекая на исторические обстоятельства, из которых они вышли. Во-вторых обстоятельства времени автора были такие, что и в мысли своей надобно было быть осторожным, и в спальной комнате угрожала опасность слишком свободному в слове (10:20); это было время чужого владычества над народом Божиим, имевшего по всем углам своих владений сыщиков и лазутчиков. Но не смотря на такую скрытность автора, из рассеянных в книге довольно характерных черт можно составить верный и полный образ времени и автора книги.

Время царствования Соломона было самою славною, блистательною и счастливою эпохою во всей истории израильского народа, время, когда исполнение обетований Божиих о земном величии и славе Израиля достигло своего апогея; между тем время, когда жил автор кн. Екклесиаст, было самое скудное, мрачное, печальное, сравнительно с пережитыми временами; это было время, когда везде слышался вопрос: «отчего это прежние дни были лучше теперешних»? (7:10) – вопрос, который в основании своем имел те же мотивы, что и вопросы современников пр. Малахии: «Чем мы прогневали Бога? За что мы страдаем? Где Бог правды?» (Мал.2:17). – Это было время не многим отраднее времени происхождения книги «Плач», когда отовсюду слышались одни жалобы и ропот (Плач.3:39). Понятно само собою, что приведенный нами вопрос из книги Екклесиаст, выражающей жалобу на тяжесть времени и глубокий упадок благосостояния народного сравнительно с прежними временами, не естественно слышать из уст Соломона, которого царствование было самое счастливое и благоприятное для израильского народа; он может быть естествен только в речи позднейшего писателя, которому дни Соломона виделись в далеком прошедшем. И понятно, о чем так тоскует здесь Израиль, отчего умножается его скорбь, и без того тяжелая среди окружающей его действительности. Не довольствуясь настоящим своим состоянием, человек возвращается мыслью ко временам прошедшим, и еврей, всегда знаток своей истории, останавливается вниманием своим на счастливой эпохе Соломона, – вот предмет его зависти, предмет его желания и томления, причина увеличивающейся его скорби. Имя это в виду, Екклесиаст обозревает свое мрачное время в связи с славною эпохою царствования Соломона, стараясь доказать напрасную жалобу на потерю последней, когда она в сущности ничем не превосходит современного состояния, и тем доставит утешение страждущему Израилю. Разбирая все преимущества, коими по праву гордились современники Соломона, во главе своего царя, – мудрость, богатства, славу, честь, Екклесиаст доказывает, что все это суета и пустые игрушки. Итак, если все суетно и ничтожно на земле, если самое славное время должно назвать не более, как «днями суетности», если человек вообще рожден для страданий, то не по чем и тужить много, нечего беспокоиться слишком, видя, что одно время по видимому счастливее другого, – потому что в сущности все времена равны под солнцем, все, что совершалось и совершается под небом, в равной степени – суета. Таким образом надобно полагать, что время жизни автора было временем глубокой скорби и бедствия для народа, когда он подвержен был суетности и ничтожеству (1:2–11), когда вся слава Соломоновского времени исчезла, – исчезла его прославленная во всех странах востока мудрость (1:12–18), исчезли все его велика дела, произведения, богатство, наслаждения и пр. (гл. 2).

Причиною такой бедственной участи современного нашему автору еврейского народа было то, что он находился под властью чужих, языческих царей, потерявши свое собственное престолонаследие. Царь над Израилем – азиатский деспот, который все делает, что только ему угодно, пред которыми никто не может возразить, прав ли он во своих действиях, или не прав (8:3, 4); пред его гневом еврей должен глубоко унижаться и изъявлять совершенную покорность (10:4); он господствуем на беду людям (8:9); в своих действиях он водится не идеей добра и справедливости, но побуждениями корыстолюбия, прихоти, произвола: недостойных возводит на высоту, а достойных унижает, князей делает рабами, а рабов – князьями, глупцов честит, а благородных низвергает; оттого повсюду беспорядок, презрение мудрости и совета благоразумных людей (9:16), искажение истины, попрание суда и всякой правды (3:16; 5:7; 8:9), бесконечные обиды и оскорбления слабых и беспомощных, доводящие человека до такого состояния, в котором он признает умерших, более счастливыми, нежели живые, а живых и умерших счастливее тех, кто никогда не существовал (4:1–3; 7:1; 8:9). При нерадивом и плохом управлении царя, который за недостаток благоразумия в его действиях и слабость нравственного характера назван «мальчиком», князья и вельможи его преданы расточительности, роскошничеству, сребролюбию, пьянству, истощая силы земли (10:16–19). При таком положении дел, правительство, естественно, возбуждало большое недовольство и ропот в народе; – чтобы предохранить себя от всякой опасности, оно имело во всех углах своих владений сыщиков, шпионов, которые проникали даже в тайны семейных отношений и заставляла хранить глубочайшее молчание (10:20). Сколь ни терпели евреи при всех несправедливостях своих наследственных царей и предводителей, сколь ни запутаны и превращены были государственные и социальные отношения после разделения царств в еврейском народе, но все же они не были так пагубны и нестерпимы для еврейского народа, какими стали после подчинения последнего иноземному игу; – а что сказать о царствовании Соломона, которое было самое славное, а между тем изображается здесь самыми мрачными чертами? Неужели кн. Екклесиаст написана в эту славную эпоху, послужившую предметом гордости для израильского народа и предметом зависти для всех последующих времен?

Находясь под властью чужих царей, Израиль, естественно, должен был потерять то, чем он прежде владел; в потере этого обладания Екклесиаст утешает еврейский народ, указывая ему на внутреннее достояние Израиля, превосходящее внешнюю силу господствующего над ним языческого мира. В гл. 5:9–19 и в гл. 6 Екклесиаст утешает страждущий под языческим гнетом народ в потере земных благ: язычник представляется богатым, Израиль – обнищавшим. По гл. 7:10 народ еврейский близок был к волнению и ропоту; чтобы утешить его в таком печальном положении, Екклесиаст указывает на мудрость, которая может вполне заменить для него потерю имения, потому что «находится под сенью серебра» (7:11,12). По ст. 19 вся сила остается в руках языческих правителей, владеющих городом; Израилю остается только мудрость, как его неотъемлемое преимущество. В 4:4–6 автор утешает несчастный народ тем, что он свободен от бремени зависти, которая порождается успехом одного в виду другого; это показывает, что еврейский народ находился тогда в незавидном положении.

По гл. 3:1–15 для Израиля наступило время смерти, время искоренения посаженного, время плача и стенания, время разрушения и потом возобновления построенного, время молчания и растерзания одежды, в знак глубокой горести и скорби, в которой находился Израиль и пр.; Бог удалился от него и отнял свою помощь и милость; как металл проводится для очищения чрез пламенеющей огонь, так Израиль подвержен т. быль жгучей скорби страданий, с целью смыть ржавчину нечестия и пороков, которая наросла на душе Израиля во дни благополучия и славы его. По гл. 7:1–5 израильтяне находились в доме плача, а невежды – язычники – в доме пированья; израильтяне предавались сетованию, а глупцы – язычники – ликованию и веселью. По ст. 8 для Израиля представился случай упражняться в терпении. По ст. 21 и 22 израильтяне претерпевали проклятие и поругание от язычников; долженствовавшие, по суду Бога и правды, быть рабами, стояли выше народа, с самых первых начал своего существования возвысившегося к мировому владычеству над землею.

На позднейшее происхождение книги Екклесиаст указывают особенности суждений ее автора о божественном мироправлении. По изображению книги, в судьбе израильского народа представлялся великий камень соблазна, который сбивал народ с толку относительно Бога и Его правосудного владычества над миром и приводил в отчаяние. Таким камнем соблазна служило то обстоятельство, что судьбы праведных в грешных казались смешавшимися, участь людей не соразмерялась с нравственным достоинством и заслугами человека; ср. гл. 7:15; 8:10, 12, 14; 9:2, 3. Но вместо того, чтобы оправдывать уравнение судеб в сей жизни, как это делают более ранние библейские писатели, и какого рода теодицею находим в книге Иова, автор прямо указывает нa суд за гробом, чем приближается к позднейшему, и даже новозаветному, учению о воздаянии.

Кто смотрит на священное писание не как на сплочение разнообразных элементов, не имеющих между собою никакой связи и единства, а как на органическое единство, в котором учение о предметах религиозного верования уясняется и развивается постепенно, для того весьма важно спросить: в каком виде Екклесиастом решается вопрос об оправдании правосудия Божия в виду видимых беспорядков и противоречия в мире, особенно в отношении к такому народу, каков израильский, которому издревле даны были обетования о наследия земли и владычестве над миром? (Второзак.28:1).

Учение о праведном Воздаянии по сию сторону гроба, на земле, есть одно из основных учений Ветхого Завета. Предмет веры Израиля – святой, правосудный и всемогущий Бог. Если Он свят, то может одобрять и награждать в людях только то, что согласно с Его свойством – святостью; если Он правосуден, то должен устанавливать строгое отношение между судьбою человека и его нравственными заслугами; если Он всемогущ, то ничто не может воспрепятствовать обнаружению Его свойства – правосудия. Так образовалось у евреев представление о строгом соответствии между судьбою и заслугами человека; а так как взгляд древнего Израиля ограничивался пока более землею, то и выработалось представление о воздаянии по сию сторону гроба, представление о строгом соответствии между физическим и нравственным миропорядком. Внезапно, обрушившееся на жизнь несчастие – божественное наказание; спокойное наслаждение благами жизни – небесная награда: – это воззрение сделалось краеугольным основанием ветхозаветной религии. После правого дела следует награда, после злого – наказание: это девиз всего Моисеева закона. Такой взгляд на нравственное мироправление со всею строгостью проведен у Моисея, начиная с 3 гл. кн. Бытия и оканчивая 32 гл. кн. Второзакония66. Он господствует во времена Давида (ср. 1Цар.24:13–16; 26:23; Пс.52:7 и д.; 54:7–9; 35:1–10, 22–28; 7:9–14; 17:1, 12; 141:10; 140:10–14, 26:1, 2; 28:1–3; 53:20–24) и Соломона (ср. Притч.10:6; 11:5–8, 19; 12:7 и др.). Хотя уже и в это время быль возбуждаем вопрос о счастии безбожных и несчастии нечестивых, однако при этом с величайшею настойчивостью устраняются соблазны, которые действительность приготовляла вере в деле воздаяния по сию сторону гроба. Так, Пс. 37:49, 73 основываются на том воззрении, что с исчезновением веры в воздаяние на земле представление о Боге вообще должно потеряться. Сомнение, возбужденное в кн. Иова все-таки решается в пользу древнего взгляда: праведник – Иов освобождается от страданий и сугубо награждается. Но так как, при всем этом, случаи страданий праведника, представляемые опытом, несомненны, то выработался взгляд, что страдания праведника имеют испытательное и очистительное значение, служат педагогическим средством в нравственному усовершенствовании человека и утверждении в его праведности (ср.Притч.3:11, 12; таков же основный взгляд автора кн. Иова, выраженный в речах Елиуя, напр. гл. 33:16 и д.); а нечестивый только на время счастлив, чтобы тем поразительнее и ужаснее было его мгновенное низвержение (ср.Пс.73: 18, 19). В книге пр. Исаии малодушие Сиона, думавшего, что Иегова оставил и забыл его, посрамляется указанием на то, что Господь любит его больше, нежели мать собственное дитя, и преисполнит его своими милостями; сомнение же Сиона в возможности избавления рассеивается указанием на верность Господа своим обетованиям и на всемогущество Бога израилева, который отнимет у халдеев их пленников, и мучители их будут пожирать самих себя (Ис.49:14–26). А что касается учения о жизни загробной, где последует самое строгое воздаяние за дела и поступки людей и окончательное примирение кажущихся беспорядков и противоречий в нравственном мире, где праведник пожнет сладкие плоды правды и любви, а грешник горькие плоды нечестия и порока, то в книгах Моисеевых это учение остается на втором плане, закрываясь учением о воздаянии на земле; Можно находить разве только самые легкие намеки, напр. в рассеянных в разных местах представлениях о Шеоле или преисподней, куда нисходит человек после смерти, в воспоминании о конце жизни Еноха, который, как говорится, угоди Богу, и не обреташеся, зане преложи его Бог (Быт.5:24); могло также раскрываться учение о бессмертии из тех отношений, в какие Бог вступал с патриархами в своих откровениях, по сказанию Моисея (ср. Мф.22:32); но в изречениях закона Моисеева ясного указания на жизнь загробную не встречается. В дальнейшей истории встречаем рассказ, подобный Енохову, об исходе Илии: и взять бысть Илия вихрем яко на небо. (4Цар.2:11); находить намеки в псалмах Давидовых (16:10; 17:15), в кн. Притчей (12:28) и в псалме, написанном при Иософате (48:16). Чем ближе к плену, тем более выясняется учение о загробной жизни; у пр. Исаии, жившего за 150 лег до плена, и у пр. Езекииля и Даниила, живших вовремя самого плена, находим довольно ясное учение о бессмертии и воскрешении особенно у последнего (Ис.26:1, 8; Езек.37; Дан.12:2 и д.), хотя все-таки Израиль утешается надеждою, что он у Бога дороже, нежели у матери собственное ее дитя (цит. из кн. пр. Исаии см. выше).

По окончании плена когда народ еврейский получил свободу и позволение возвратится в обетованную землю, когда он со всею ревностью принялся за закон и исполнение внешних дел благочестия, тогда естественно, во всей силе должна пробудиться в народе древняя вера в праведное воздаяние сей жизни; изучая древние писания, Притчи, Псалмы, книги Моисея, он более и более утверждался в ожидании буквального исполнения той истины, что нечестивых постигнет несчастье, a праведные станут жить благополучно, – что Израиль, народ избранный, народ возвратит прежнее свое достояние и войдет в обетованное ему наследие землею и господство над народами. Такая вера и ожидание Израиля и выражаются в произведениях, явившихся тот час по возвращении евреев из плена (ср. Пс.112; 125:3 и др. Агг.2:15–20; Зах.1:2–6; 8:9–17); Между тем вера и ожидание Израиля не оправдывалась. Несмотря на воодушевление, с каким еврейский народ принялся за восстановление древней религии и культа, не смотря на новые успехи в религиозной жизни, он не видел впереди себя ничего, кроме горести, страдания; чем далее, тем ощутительнее становилась для него тяжесть персидского владычества, от которого он не мог освободиться и по возвращении в собственную землю. Отсюда новый прилив уныния, сомнения, отчаяния залегших в душах израильтян так глубоко, что уже не могло помочь более никакое обнадеживание, никакое уверение в возможности возвращения прежнего счастья и славы земной. Уже во времена Неемии и пр. Малахия иудеи жаловались, что безбожные живут благополучно, что Бог не только не наказывает их, но благоволит к ним; многие говорили в это время; «кто делает зло, тот приятен Господу, Господь благорасположен к такому; – где же Бог правды» (Малах.2:17). Жаловались, что «напрасно и бесполезно служить Богу и охранять его заповеди, что, напротив, остается восхвалять презрителей, которые искушают Бога злобою, и которым все идет благополучно» (гл. 3:14, 15). Такие взгляды и убеждения должны были уже глубоко проникнуть в сознание народа, если пророк Малахия нашел необходимым выступить против них с обличительною речью. Итак, древняя слава и величие Израиля исчезли безвозвратно, надежда на восстановление прежнего счастья и могущества его рушилась окончательно; язычник-поклонник чужих богов, враг Иеговы, – в силе и могуществе, а народ Божий, достояние Иеговы, народ вечного завета и неложных обетований, – в упадке и ничтожестве: – что же оставалось делать тому, кто захотел бы решить загадку таких необъяснимых отношений в нравственной области земного мира? – Вооружиться терпением и ожидать разгадки непонятного в будущем. Так и делает Екклесиаст. Переиспытав в собственной душе все роды сомнения, но не потеряв веры в Бога, в вечный, святой и правильный миропорядок, – веры, послужившей для него точкой опоры и скалой убежища среди всеобщего колебания и крушения, он указывает на бессмертие и будущий суд, как на необходимую развязку драмы, совершающейся на сцене сего мира.

Но, успокаивая возмущенный народ верою в загробное воздаяние, Екклесиаст должен был дать ему руководительное правило, как вести себя в сей жизни, прежде нежели наступит полная гармония и водворится совершеннейший порядок в нравственной области. Приняв на себя долг быть наставником и руководителем всего народа, Екклесиаст научает его житейской мудрости, но поставляет задачу для себя нисколько иную, чем какую несли прежние руководители его, воздвигнутые Богом в другие, счастливые для народа времена. Между тем как последние считали своею важнейшею задачею предохранить народ от легкомыслия и ветрености и направить на строгий образ жизни, автор нашей книги не перестает повторять слова: «ешь в радости хлеб твой, и пей в приятном расположении духа вино твое». Можно отсюда заключить, в каком состоянии находился тогда народ еврейский. Он близок был к тому, чтобы подвергнуться мрачному унынию, безутешной печали; ему угрожала опасность потерять всякую радость, всякую приятность в жизни; он сделал уже шаг к горькому разочарованию и не далек был от отчаяния. Это было время, когда вместе с непосредственностью живой веры и упования на видимое господство праведного и премудрого Бога, исчез мир духа и свойственная всякому естественная радость жизни. В каком печальном и неудовлетворительном состоянии был тогда народ, можно видеть также из тех мест, где Екклесиаст самым заботливым и настоятельным образом предостерегает его от сонливости и вялой не деятельности (гл. 9:10; 11:4–6); выражение: «расслабленные руки» везде в свящ. Писании служит к обозначению безутешного состояния (Ис.13:7; 35:3; Иезек.7:17; Иов.4:3). – В таком ли состоянии находился еврейский народ в славную эпоху царствования Соломона, во время самой бодрой жизни и энергической деятельности Израиля, во время, когда древние обетования о могущества и славе Израиля достигла полного осуществления, когда внутренние достоинства и преимущества евреев, как народа избранного, находились в совершенной гармонии с его внешнею судьбою, когда, след. не могло быть никакого повода к столь горьким жалобам, сомнению, скорби, унынию, малодушию, отчаянию, ка-кия слышатся и видятся в кн. Екклесиаст.

Обозревая внутреннее состояние еврейского народа, как оно изображено в кн. Екклесиаст, прежде всего замечаем, что в числе изобличаемых недостатков религиозной и нравственной жизни его не упоминается идолопоклонство, первая слабость, которой каждую минуту готов быль поддаться еврейский народ в период от Соломона до вавилонского плена, и на которую, конечно, Соломон не преминул бы указать, пиша книгу после своего падения, и, значит, собственным опытом изведав тяжесть и гибельные следствия уклонения от чистой религии Иеговы; а, напротив, тут являются специфически после пленные враги внутреннего благосостояния народа, те самые, с которыми борется пророк Малахия, и которые весьма характерны для определения религиозного и нравственного состояния народа в период после плена. По гл. 4:17–5, 5 храм иерусалимский был уже восстановлен и культ ревностно отправляем; но многие руководились в исполнении дел благочестия только внешними предписаниями и правилами, без всякого участия сердечного расположения; уже дало росток семя фарисеизма, который недостаток живого страха к Богу, внутренней преданности Ему старается заменить ничтожными внешними делами, пустыми жертвами (4:17), продолжительными молитвами (5:1, 2) и т. п., – недостаток, который обличается пр. Малахией (Мал.1:6–2, 9; 3:7 и д.). Против фарисейских наклонностей направлен в гл. 7:16. – Во-вторых, в современном нашему автору народе израильском замечается ропот, который всегда есть спутник бездушной набожности, суетности праведности, видящей себя обманутою в своих корыстных экспиациях, изведав на опыте, что благочестие не есть какое ни будь ремесло. Дух недовольства этого времени божественным мироправлением, который легкомысленных еще более укрепляет в нечестии и пороках, а для более серьёзных людей служить поводом к унынию и жалобам на злое время, коренится в стремление к самооправданию, которое уже ко временам пр. Малахии пустило глубокие корни (Мал. 1:6, 7; 2:17; 3:7, 8 ,13). – Третий недуг, которыми страдали современники Екклесиаста – скупость, порок, который может быть вполне умерщвлен только там, где имеет место живое сердечное отношение души к Богу, а фарисейским благочестием не только не смывается, но еще более поддерживается; это именно недуг, которому в бедственное и скудное время человек особенно способен поддаться (ср. Мал.3:8). Наконец на трудное несчастливое время указывает обнаруживаемая по нашей книге в народе наклонность к полному отвращению от Бога и Его закона, к окончательному совращению на путь зла (8:11; 9:3).

В подтверждение нашего мнения о позднейшем происхождении кн. Екклесиаст можно представить еще следующие доказательства:

1.В кн. Екклесиаст можно находить указание на плохого и недостойного преемника Соломонова на царство – Ровоама (2:12, 18, 19); факт, который халдейским парафрастом объясняется тем, что Соломон писал эту книгу в пророческом духе.

2.Изложение кн. Екклесиаст, ее диалогическая форма, диалектическое развитие мыслей, рассеянные в ней вопросы и по видимому отрывочные предложения (1:3; 3:9; 5:15; 6:8, 11...) обличают влияние на автора школьных правил формального выражения мыслей и указывают на происхождение ее после плена.

В этом отношении кн. Екклесиаст находится в ближайшем сродстве с книгою пр. Малахии, в изложении которой также примечается формальное построение, и которая от начала до конца усеяна вопросами (1:2, 6, 7, 8, 9: 2:1, 14, 15, 17; 3:2, 7, 8, 13, 11). Этот-то способ изложения мыслей, который позже перешел в раввинский, и который замечается не только в талмуде, но и в писаниях ап. Павла, у которого речь часто усваивается вопросами и интенсивными предложениями, у которого также преобладает диалектическое развитие мыслей, особенно в послании к Римлянам (2:3 и д.; 3:1, 3, 5, 9, 27, 31; 4:1, 3, 10; 6:1 и д.; 7:1, 7; 9:14, 19, 30; 11:1, 2, 4; 7:11). – В образе выражений в кн. Екклесиаст нет более той краткости и сжатости, которыми отличаются кн. Притчей и большая часть ветхозаветных писаний, но замечается некоторая растянутость. Наконец самый эпилог, который принадлежит к особенностям внешней формы книги и обличает влияние школьных правил изложения, указывает на позднейшее происхождение нашей книги, потому что он встречается только в книгах, написанных после плена (Сир.50:29–31; 2Мак.15:38–40).

3. Наряду с доказательствами против происхождения кн. Екклесиаст от Соломона и за происхождение ее в позднейший период библейской литературы заимствуемыми из содержания книги и других признаков, принято ставить из языка книги и мы не ошибемся, если и на основании этого доказательства укажем для происхождения ее время, общее с последними книгами библейской литературы. По признанию всех критиков и экзегетов, ни одна библейская книга не отклоняется так далеко от чистого древнееврейского языка, как кн. Екклесиаст. Говорим всех, потому что с этим volentes-nolentes соглашаются даже защитники происхождения ее в век Соломона. «Нельзя оспаривать», говорит Гаан, «того, что кн. Екклесиаст содержит известное число слов и форм, которые встречаются, или исключительно, или преимущественно, в позднейших книгах, писанных в период после плена67. И Гербст (Вельте) соглашается, что «книге Екклесиаст принадлежит нечто, встречающееся в позднейших книгах»68. Кн. Екклесиаст исполнена арамеизмов, от начала до конца. В ней находим арамейские слова, формы, частицы и значения слов, по которым она может быть сравниваема только с произведениями, явившимися после плена, на пр. с книгами Ездры, Неемии, Есфирь и позднейшими пророками. Мало того, наш автор образует себе и употребляет особенные философские выражения и приближается кое-где к талмудическому словоупотреблению. «Язык кн. Екклесиаст», замечает Евальд, «уже так сильно проникнут элементами арамеизма, что не только отдельные слова часто совершенно арамейские, но чужое влияние распространилось даже до самых тончайших оттенков слов и языка. Эта книга отстоит далее всех книг Ветх. Зав. от древнееврейского языка, так что можно подумать, что она самое позднейшее произведете Ветх. Зав.»69. Таrим образом по характеру языка кн. Екклесиаст находится в прямой противоположности с Произведениями Соломона, особенно с книгою Притчей, следовательно, не могла быть написана им.

Для доказательства позднейшего словоупотребления, которым пользуется автор кн. Екклесиаст, сильно проникнутого арамеизмом, можно указать для примера на следующие слова: הָּקַן֥ быть прямым, ровным (1:15; 7:13; 12:9; ср. Дан. 4:33), מְדִירׇה, провиция (2:8; 5:7; ср. Есф.1:22; Неем.1:3; Плач1:1), שׇׁלַיּ господствовать (2:19; 5:18; ср. Неем.5:15; Есф.9:1; Пс. 119:33), יְמׇלּוּ, время (3:1; ср. Неем.2:6; Есф.9:27, 31), אִלּוּ, если (6:6; ср. Есф.7:4), הַּקִירּ, храбрый; могущественный (6:10; Дан.2:40, 42; 3:33), כֵּשׁר, толкование, значение, смысл (8:1; ср. Дан.2:5 и д.), פִהְגַס, декрет, эдикт, повеление (8:11; ср. Есф.1:20, Дан.3:16 и др.), שִׁלְטיֺו, господин, владетель (8:4, 8; ср.Дан.3:2, 3), גיּמׇצ, гроб, яма (встречается только в кн. Екклесиаст 10:8), כִּשֵר, имеет успех, быть счастливым (10:10; 11:6; ср. Есф.8:5), בָּטֶל, отдыхать, покоиться, праздновать (12:3; ср. Ездр.4:24; и др.). זיּצ держать (1:2, 3; ср. Дан.5:19; Есф.5:9); частицы: מַח־שֶׁ, то, что (1:9; 3:15), לאֹ, так что не, только что не (3:11); פל־צֻמַּז, совершенно, именно так, как (5:15). Встречаются также выражения талмудические, напр. צִנְיׇן, труд, утомительное занятие, страдание (из библейских книг встречается, только в кн. Екклесиаст: 1:13; 2:23, 26; 3:10; 4:8; 5:2, 13; 8:16), כְבׇר, давным-давно, уже, прежде (только в кн. Еккл.1:10, 2, 12, 16; 3:15; 4:2; 6:10; 9:6 и в Мишне), מִןִ חיּצ, без, кроме (с этим значением встреч. Только в кн. Еккл. 2:25, но весьма часто в талмуде и у раввинов), בֶן־הירׅים, муж благородный (10:17), היּ־, белый, светлый (встречается только дважды в кн. Есфирь: 1:6; 8:15), מְּלֵאׇה, беременная (11:5; словоупотребление Мишны). Прибавим к тому множество философских выражений и абстрактных образований слов на ־יֺזׅ ־יּה, как: יׅהְריׄזִ, выгода, барыш, приобретение (читается только в нашей кн. 1:3; 2:13), כִּשְריׄו, способность, ловкость, искусство (- только в кн. Еккл. 2:21; 4:4; 5:10), הֵלֶק, часть, доли (2:10; 3:22; 5:17, 18), רֲצְייׄו, труд, старание, забота (1:17; 2: 22; 4:16; в значении мысль это слово часто встречается у пр. Даниила), הֶשְבּיׄו, благоразумие, рассудительность (т. в кн. Еккл. 7:25, 27; 9:10), לַּהַג, сильное желание, стремление; чтение, учение (т. в 12:12 кн. Еккл.), רְכיּת, стремление, усилие, ריּהַ רְציּה, пустое стремление, ветряные затеи (1:14; 2:11, 17, 26; 4:6; 6:9; в значении «желание, воля» это слово встречается в кн. Ездры 5:17; 7:18); – סׅכְליּה, глупость (1:17; 2:13, 12; 7:25; 10:1), הלֵליּה, безумие (10:13), שֵׁהֲךיּה, время утренней зари, юность (11:10), שׁׅפְליּה, слабость, вялость (10:18) и пр. – форма, встречающаяся только в кн. Екклесиаст. – Наконец в книге Екклесиаст суффикс первого лица употребляется исключительно в сокращенной форме אְכׅיׅ, но ни разу не встречается אׇנבֲיֳ. Вот таблица употребления אְכׅי и אָנׄבׅי в библейских книгах:

Истор. кн. Учит. кн. Прор. кн.

אֲני אׇנׄבׅי אֲנׅׄי אׇנׄבׅי אֲני אׇנׄבי

Быт. 40 53 Пс. 70 12 Иоил. 4 1

Исх. 39 22 Притч. 7 2 Иона. 5 2

Лев. 73: – \* Иов. 28 14 Ам. 1 11

Втор. 8 57 Плач. 4 – Ис. 70 23

И. Нав. 4 9 Еккл. 29 – Мих. 2 1

Суд. 12 15 150 28 Авв. 1 –

Сам. 50 50 Соф. 2 –

Цар. 2 7 Иер. 53 37

Пар. 30 1 Иез. 138 1

Ездр. 2 1 Дан. 23 1

Есфирь 6 – Агг. 4 –

346 231 Зах. 10 4

Мал. 5 1

328 89

\* В кн. Левит я употребляется исключительно о Боге, в речах Которого и в других местах встречается преимущественно сокращенное אֲוׅיּ

Таким образом и язык кн. Екклесиаст доказывает несостоятельность древнего мнения написании этой книги Соломоном и обличает позднейшее ее происхождение, в период после плена. Соломон, который жил в период наивысшего развития и наибольшего цветения еврейского языка, не мог писать таким испорченным выродившимся древнееврейским языком. Правда, приписывающие кн. Екклесиаст Соломону придумывают разные гипотезы для объяснения такого явления в Соломоновском произведении. Но почти все эти гипотезы сводятся на, то, что Соломон говорит в этой книге особенным, философским языком, который заимствован им при частых сношениях с иноземцами, от халдейских и сирийских философов, так как халдеи были первыми философами его времени; персизмы же, как פׅהגֶׄם, могли быть усвоены им при посредств его жен – иностранок (фон-дер-Пальм, Шеллинг). Но если Соломон и вступал в сношения с иноземными народами и философами, то отсюда еще вовсе не следует что, вместе с мыслями, он заимствовал и чужой язык. И в кн. Притчей мы обладаем религиозно-философским произведением Соломоновского духа, однако язык ее, как и взгляд на жизнь, совершенно разнится с языком кн. Екклесиаст. Вообще, подобные средства, при помощи которых приверженцы древнего взгляда на происхождение книги Екклесиаст стараются выйти из затруднения, в которое они поставляются при рассмотрении языка этой книги, обличают весьма ненаучную уклончивость, которая едва ли стоит того, чтобы на ней долго останавливаться. Гаан объясняет это трудное для него обстоятельство тем, что от таких людей, каков был Соломон, от людей высоко образованных и остроумных, естественно ожидать многоразличия в изложении и разнообразия и богатства в языке; затем указывает на различие языка произведений, по его мнению, несомненно принадлежащих Соломону: кн. Притчей, П. Песней и 72 псалма. Подобное объяснение, находим также у Гербста, который признает при этом, что «доказательство из языка весьма ненадежно». На это заметим, что как тот так и другой обнаруживают недостаточное знание, или же неверную оценку языка нашей книги, когда различие между последнею и книгою Притчей, известным произведением Соломона, находят, относительно языка, такое же, какое существует между книгою Екклесиаст – с одной стороны и кн. П. Песней и 72 псалмом – с другой, – или когда доказательство из языка считают маловажным и ненадежным. Если образованный и смышленый писатель действительно может с большею свободою и искусством пользоваться словами, чем малообразованный и тупоумный, то, во всяком случае, эта свобода имеет границы, положенные временем и запасом тех слов, которые писатель в данное время может подбирать для такого или иного выражения своих мыслей; Во-вторых, редкие и неупотребительные в обыкновенном разговорном языке слова и выражения скорее могут встречаться в чисто-поэтических произведениях; между тем кн. Екклесиаст во многих местах приближается к простой прозе; она изложена в форме речи к народу. Наконец, мы указали довольно параллельных мест из других книг, в которых встречаются подобные редкие слова и выражения; все эти книги позднейшего происхождения.

Доказывая написание кн. Екклесиаст Соломоном, указывают на некоторые слова, которые общи книге Екклесиаст с Притчами Соломона. Действительно, можно встречать довольно характерные выражения и обороты из древне-Соломоновского языка, которые повторяются в кн. Екклесиаст. Напр., הֶבֶל (одно из самых любимых слов Екклесиаста: 1:1…; ср. Притч. 13:11; 21:6; 31:30), יׇדיׅם חׇבַק сложить руки (изображение лености; 3:5; 4:5; ср. Притч. 6, 10; 24, 33), תַֺּצַכ֖גיׄח, удовольствие, отрада, сладость любви (2:8; ср. Притч.12:10), צַצְלׇׄה, леность (10:10; ср. Притч.19:15), מַרְפֵא לֵב или просто מרְפֵא, спокойствие, хладнокровие (10:4; Притч.14:30; 15:4 и пр.), כׇּכׇף, כַּץֵל птица (10:20; ср. Притч.1:17), שׁיּק, дорога, улица (12:4, 5; ср. Притч.7:8: и др.). Но следует ли отсюда, что кн. Екклесиаст написана одним автором с кн. Притчей, или по крайней мере одновременно с нею? Вовсе нет. Книга Иова имеет значительное число выражений, которые общи ей с Пятикнижием, особенно с книгою Бытия70; но можно ли на этом основании утверждать, что книга Иова написана Моисеем? Нельзя уже потому, что в тоже время она имеет много слов и выражений, которые общи ей с кн. Притчей и некоторыми псалмами, написанными при Соломоне71. То и другое явленbе показывает только, что автор кн. Иова знал, читал и изучил Пятикнижие Моисея и произведения Соломоновой эпохи. Тоже самое надобно предположить и об авторе книги Екклесиаст. Так как его произведение принадлежит к той же отрасли библейской литературы, что и кн. Притчей, а последняя составляет даже основание и центр ее, то весьма естественно, если наш автор изучил и так близко познакомился с произведениями Соломона, что отчасти усвоил себе даже язык его; к этом могло побудить его, между прочим то обстоятельство, что он имел в намерении выдать свое произведение от лица Соломона. Вообще замечено, что прекращением самостоятельности языка, явившаяся за тем литература отличается характером подражания, т. е. подражания тем письменным образцам, которые произошли прежде и отличаются высокими литературными достоинствами; позднейший писатель старается: воспроизвести то, чего недостает теперь, но что было прежде. Такой характер подражания более или менее замечается во всех позднейших произведениях библейской литературы. Напр., пр. Иеремия во многом примыкает к более ранним пророкам и имеет довольно выражений заимствованных из Пятикнижия; автору 3 и 4 кн. Царств доводится в ближайшей зависимости от источников, которыми он пользовался при написании своих книг. Отсюда также может быть объяснено различие, которое замечается между позднейшими произведениями, явившимися почти одновременно в известный период: тогда как: у одного писателя язык более испорчен, у другого он довольно чист. У пр. Аггея и Малахии весьма мало арамеизмов, а у пр. Захарии почти вовсе не замечается позднейшее словоупотребление; между тем в кн. Ездры и Неемии, явившихся около того времени, язык весьма заметно окрашен халдейским колоритом, и еще заметнее – в кн. Екклесиаст. Потому неосновательно, поступают также те из критиков (напр. Вайгинг), которые, на основании наибольшего уклонения кн. Екклесиаст от чистого еврейского языка, и на основании замечаемой разности по языку между последними пророками и кн. Екклесиаст, оспаривают возможность появления последней в век этих пророков, относя происхождение ее к последним временам персидского, или к македонскому владычеству. Различие языка в произведениях, явившихся одновременно, может быть объяснено еще тем, что арамейский язык проникал в среду евреев не насильственно и вдруг, но мало помалу, постепенно и при известных условиях; почему один писатель мог усвоить себе арамейский элемент гораздо более; нежели другой. Но из языка кн. Екклесиаст, более всех других библейских книг проникнутого арамеизмом, равно из некоторых оригинальных выражений ее; напр. под солнцем, т. е. на земле, можно со всею строгостью вывести, что кн. Екклесиаст, тяготеет к позднейшему времени и написана автором, произведения которого более не находится в В. 3. А что касается сродства кн. Екклесиаст в некоторых выражениях с кн. Притчей Соломона, то оно даже не может идти в рассуждение, в виду такого решительного преобладания в ней арамеизмов, на которые мы указали, и которых нельзя искать в произведениях явившихся до плена.

Представленных нами доказательств, думаем, достаточно для того, чтобы убедиться, что кн. Екклесиаст не принадлежит Соломону, но написана много спустя, после плена, в период персидского владычества над израильским народом, продолжавшегося около 200 л. (538 – 332 до Р. Хр.). К какому же, точнее, пункту времени персидского владычества должно отнести происхождение кн. Екклесиаст?

Большая часть протестантских критиков, как мы заметили выше, относят происхождение книги Екклесиаст к последнему времени персидского владычества или ко второй трети 4-го века до Р. Хр. Основания для этого приводят следующие:72

1) Книга Екклесиаст поражает нас крайне бедственным положением и глубокою печалью, доходящею почти до отчаяния, в которой находился тогда народ израильский, неся чужеземное, языческое иго. Между тем в начале персидское владычество не было еще таким тяжким и пагубным для евреев, каким оно стало впоследствии. Ни один народ не пользовался во времена Ездры и Неемии таким снисхождением и милостями персидских царей, как Израиль. Довольно упомянуть о том, что тогда в Иудее был наместником Неемия, муж благочестивый и справедливый. Спокойное для Израиля время продолжалось около 50 лет и после Неемии, под 46-ти летним правлением Артаксеркса II Мнемона. Но уже в конце царствования этого государя явились обстоятельства, которые не могли обойтись без тяжелого влияния на расположение духа и судьбу иудеев. В 362 году в передней Азии составился большой союз против Артаксеркса, в котором приняли участие сирийцы и финикияне, так что половина доходов царских была потеряна. В это время, когда, по Диодору, почти все обитатели берегов отпали от царя, могли пожелать и многие из иудеев иметь общее дело с соседними народами, тем более, что незадолго пред этим они претерпели довольно ощутительное неприятное влияние со стороны персидского правительства. По известиям Иосифа Фл., Иисус, брат первосвященника Ионафана, подружился с военачальником Артаксеркса Вагозом, надеясь получить через него братнее место. Но, поссорясь с Ионафаном, был во храме убит последним. Чтобы отмстить за оскорбление, раздраженный Вагозь сам прибыл в Иерусалим, вошел силою во храм и наложил пошлину на ежедневные жертвы в 50 драхм за всякое убиваемое жертвенное животное. Вот первое угнетение, которое испытали иудеи под влиянием персидского владычества; с того времени оно становилось все тяжелее и повторялось чаще, господство сатрапов все своевольнее и нестерпимее; тогда только явился повод к таким жалобам, какие слышатся в книге Екклесиаст (Вайгинг).

2) В кн. Екклесиаст можно видеть в зерне уже весь, как он образовался в позднейшие столетия со времен Ездры и по прекращении пророчества, далеко отклоняясь от древнего иудаизма. Одно из следствий его можно видеть в том, что Екклесиаст повсюду, вместо יהיה, употребляет обыкновенное божеское имя אלהים (Евальд).

3) Во времена Екклесиаста уже началось образование сект. Он борется с направлением фарисеизма: (5:17–5,6), говорит против стремлений саддукеев (7:2–6), обращает внимание даже на возникающий ессеизм с его отвращением от жертв и клятвы (9:2). В другом месте Екклесиаст снова выступает против двух противоположенных направлений: против одного – с его большею строгостью, против другого – с большею слабостью (7:16–18). Начало образования этих сект могло быть положено только в спокойное время царствования Артаксеркса Мнемона (Вайгинг).

4). «Так как в кн. Екклесиаст», говорит Евальд, «новая высшая мысль в первый раз зараждалась с особенною силою в области древней религии, а так как эта книга должна была служить к увещанию и утешению всех современников ее автора; то, неоспоримо, она должна бы явиться в пророческом виде и окраске; но, написанная несколько ранее, книга пр. Малахии достаточно показывает последнее истощение этой деятельности; в кн. Екклесиаст она не видна более». – Еще с большею решительностью и убеждением высказывается это доказательство у Ельстера. «Содержание и характер кн. Екклесиаст» говорит он, «предполагает совершенное прекращение пророческой литературы. Профетизм мог существовать только в товремя, когда в народе сохранялось религиозное рвение, сознание особенного, национально-религиозного признания, мессианского назначения. Но такого сознания особенного религиозного назначения, которое было условием продолжения откровения в образе древнего пророчества, недоставало в то время, картина которого намечена Екклесиастом довольно характерными чертами, где он изображает исторические обстоятельства происхождения книги. В Екклесиасте видно, с одной стороны, время, которое остыло и окаменело во внешних религиозных формах, занятое мертвою школьною мудростью, с другой – время недовольства и потери всякого расположения к божественному откровению и сомнения в оном; равно и внешние отношения в ней указаны такого рода, что делают невозможным всякое самостоятельное национальное развитее, которое также принадлежит к условиям пророческой деятельности. В такое время не было почвы для профетизма, этой высшей формы ветхозаветного откровения; в такое время дело ограничивалось только тем, чтобы совершенно не потерять его вечную истину, и для этой цели необходимо было усвоить себе с совершенно новой стороны, чтобы преодолеть ею неоспоримую внутреннюю и внешнюю тяжесть времени».

Но между тем как пророческая деятельность исчезла, начала процветать, как никогда прежде, ученость и школьная мудрость в собственном смысле, частью потому, что надобно было сохранять и уразумевать высоко ценимые древние книги, частью потому, что на современников нельзя было иначе действовать, как письменно. Яснейшие следы такой большой перемены времени указывает кн. Екклесиаст, которая жалуется совершенно новым, прежде неслыханным образом на слишком многое чтение и занятие книгами, на развитие широкой и бесплодной литературы, и которая даже написана для того, чтобы противодействовать запутанным и сбивающим с толку взглядам многих книг того времени (12:12). И дело не ограничивалось просто многим чтением и писанием: вместе с этой переменой духовной жизни было положено начало совершенно нового рода самопознания, сомнения, исследования или философии, которая собственною силою пыталась проложить самые многоразличные пути к постижению истины (Евальд).

Екклесиаст дает заметить, с одной стороны, склонность своих соотечественников к отпадению от персидского царя (8:2; 10:20), с другой, предвидит близкое падение персидского царства, и только увещевает выжидать удобного времени, предостерегая при этом от безрассудного и вредного самоуправства (8:5; 10:18); – ясное указание на происхождение книги в последние 10-ти-летия (360 – 340 г.) персидского владычества (Вайгинг).

На первый из представленных аргументов заметим, что исторически, можно сказать, ничего определенного неизвестно об отношении персидского правительства к иудеям; сам Евальд соглашается, что «о временах персидского господства мы имеем самые скудные известия»73. Потому нет основания утверждать, что последнее время персидского владычества было для израильского народа тягостнее, нежели первоначальное; скорее можно согласиться, что все оно, от начала до конца, было равно тягостно и нестерпимо для Израиля, тем более, что замкнутость еврейского народа всегда возбуждала в грубых язычниках отвращение, и что этот народ обладал обетованиями, вследствие которых не был расположен к рабству, но воспитывался для свободы (Иоанн. 8:33 ср. Мф.22:17). Напрасно критики соблазняются теми, весьма немногими, фактами из истории израильского народа, в которых выразилось некоторое благоволение персидских царей к израильскому народу, именно: позволением Кира строить храм в Иерусалиме, указом Дария Истаспа о беспрепятственном продолжении строения и царским посланием Артаксеркса, данным Неемии, о сооружении стен и зданий Иерусалима. Факты эти записаны в канонических книгах цель которых – доказать сохранение избранного народа и продолжение милостей к нему избравшего его Бога; св. писатели, останавливаются только на тех царях74 и на тех фактах, которые: больше послужили еврейскому народу, а что происходило, за этим противоположного, в каком отношении стояли персидские сатрапы к израильскому народу даже при благосклонных к нему царях75, – об этом они умалчивают, между прочими может быть потому, почему и Екклесиаст, так прикровенно высказывается о современных ему обстоятельствах, причину чего можно видеть из 10 гл. 20 ст. его книги. Впрочем, из некоторых мест книг Ездры, Неемии и Есфири и из некоторых псалмов, написанных в это время, можно с достаточною ясностью видеть то бедственное состояние, в котором находился народ израильский под персидским владычеством даже в лучшую для него эпоху – во времена Ездры и Неемии, и которое изображается в книге Екклесиаст.

В 4-й гл. книги Ездры описываются неприятности, которые иудеи терпели от самарян, не приняв их участия в постройке иерусалимского храма; самаряне клеветали на иудеев пред персидским двором, и достигли того, что строение было остановлено, по повелению царя, военною рукою. В частности, в той же главе, в 5-м стихе, говорится о подкупности персидских чиновников; во все время Кореша, царя персидского, Дарьявеша, самаряне подкупали против иудеев царских советников, чтобы те разрушили предприятие их. О том же говорит в гл. 7:7 и 10:19 и Екклесиаст: «подарок портит сердце....», «серебро отвечает за все». – В 9-й гл. Ездры описывается нестроение в израильском народе, произошедшее от смешения его с иноплеменными народами чрез браки с их дочерями. Исповедуя пред Богом грех народа, в котором приняли участие даже священники и левиты, и чрез который «семя святое смешивалось с народами иноплеменными», Ездра взывает: «за грехи наши мы, цари наши, священники наши, преданы в руки царей иноземных, мечу, плену, и, в настоящее время, расхищению и посрамлению». (ст. 7). Далее Ездра молится чтобы Иегова послал милость свою Израилю, чтобы сохранил его безопасность и упрочил на святом месте, – чтобы просветил очи народа и дал ему немного жизни в его рабстве (ст. 8). «Мы рабы», взывает он в 9-м ст., «но Бог наш не оставил нас в нашем рабстве. Наконец, в том же стихе молится о снискании Израилем милости у царей персидских.

Еще яснее описывается печальное состояние израильского народа под властью персидских царей в кн. Неемии. Я оставался, начинает Неемия рассказ в своей книге, одном из столичных городов, персидских царей, по название Шушан. В это время пришел ко мне один из братьев моих и несколько человек из Иудеи. Я спросил их о состоянии иудеев, отпущенных из Вавилона, о тех, которых Навуходоносор оставил в Иудее, и об Иерусалиме. Они отвечали: «те, которые остались от плена (т. е. оставленные в Иудее), там в своей области, живут в большом несчастии и поношении, стены Иерусалимские разрушены и ворота истреблены огнем» (1:3). Услышав эти слова, Heeмия плакал и молился, чтобы Иегова «благопоспешил ему, рабу Своему, и обратил к нему милосердие этого человека» (т. е. персидского царя; ст. 11). Когда; Неемия получил от царя позволение отправиться в Иерусалим и восстановить город, то здесь он встретил сопротивление, некоторых подчиненных персидских правителей. Когда Санаваллат хоронитянин, Toвия, раб, аммонитянин и Сисам аравитянин услышали о приготовлении израильтян к возобновлению иерусалимской стены и избавлению от поношения, то «им стало досадно», рассказывает Heeмия, «что пришел человек позаботиться о благе сынов израилевых: они посмеялись над нами и с презрением говорили к нам: разве вы возмущаетесь против царя? Разве позволят вам приносить здесь жертвы? И в состоянии ли вы будете исправить камни, обращенные в прах и сожженные? Что делают эти несчастные иудеи»? (2:10–19; 3:34). Когда Иудеи все-таки начали очищать развалины и исправлять иерусалимские стены, то Санаваллат Товия, аравитяне, аммонитяне и азотяне сговорились все вместе идти воевать против Иерусалима; они говорили между собою: не узнают и не увидят пока мы не придём среди их, не убьём их и не заставим прекратить работу». И только ревность по благе своих соплеменников и искусство Неемии и надежда Израиля на Господа спасала его от врагов (4:1–9). В 5 гл. описывается несчастное состояние еврейского народа, изнемогавшего под тяжестью возложенной на него подати персидским царем, отчего многие из иудеев находились в долгу у язычников, становились их рабами и терпели крайний недостаток в пропитании. Многие из народа с ропотом обращались к Неемии с такою жалобою: «мы выменяли на серебро, для подати царю, поля наши и виноградники наши» (ст. 4); следовательно, доход с полей и виноградников иудеев не быль достаточен для уплачивания высоких податей. В 15 ст. Неемия рассказывает, что «прежние правители, которые были пред ним, отягощали народ, собирая с него и хлеб и вино и, кроме того, деньгами по 40 сиклей,76 даже и слуги их господствовали над народом». В 18 ст. Неемия говорит, что он «не требовал начальнического хлеба»77; потому что этот народ был обременен работою; – В 8 гл. описывается торжество праздника кущей, с чтением в оный Ездрою книги закона Моисеева. Народ слушая слова закона, – плакал видя, конечно, в настоящем своем несчастном положении исполнение непреложных слов закона – плакал так горько, что потребовались долгие увещания; со стороны Ездры, Heeмии и левитов, чтобы успокоить народ и смягчить его скорбь. – В гл. 9-й Израиль, в лице своих представителей, исповедует пред Богом грех свой воспоминает свою прежнюю историю, восхваляет праведную десницу Иеговы руководившую избранным народом и, в заключение, изображает настоящее свое печальное положение следующими словами: «И вот мы теперь рабы на земле, которую ты дал отцам нашим, чтобы есть ее плоды и все произведения, мы рабы! А произведения ее умножаются для царей, которых ты назначил над нами за грехи наши, и которые господствуют над телами нашими и скотами нашими по своему произволу. В притеснении великом мы!» (ст. 36, 37). Итак, не только поля и виноградники потеряны евреями для уплаты тяжких повинностей, но даже скот и тела их находятся в полному распоряжении их жестоких властителей: не горькое ли положение? Не может ли оно послужить поводом к таким жалобам, какие слышатся из уст Екклесиаста? Вследствие такого безутешного состояния, народом овладел религиозный индифферентизм, дух ревности к исполнению обрядов богослужения замер, субботний покой часто был нарушаем, узаконенная часть не была выдаваема левитам, отчего последние разошлись всякий на свое поле, а дом Божий был оставлен (13:10–11); народом возобладал дух эгоизма и лихоимства, так что каждый заботился только о себе (гл.5).

В книге Есфирь мы видим картину глубокого нравственного упадка персидского царства; нет никакой высшей нормы, никакого нравственного мотива в его управлении: все зависит от произвола царя и его вельмож. Понятно, каково могло быть под властью такого правительства состояние народа, определявшего свою веру и действия по строгим религиозным и нравственным законам, всегда возбуждавшего к себе ненависть и презрение в язычниках. Разительный пример видим в столкновении Амана и Мардохея. Честолюбие Амана достигает того, что царь поставляет седалище его, выше всех князей в персидском государстве, и все слуги, по повелению царя, должны преклонять пред ним колена. Мардохей, который кланялся одному Богу, отказался исполнить повеление. Раздраженный Аман клеветою и происками успевает в том, что царь дает ему позволение истребить всех иудеев. И чем Аман мотивирует пред царем истребление ненавистного ему народа? Тем, что он готов внести в царскую казну десять тысяч талантов серебра! – Невольно припоминаются при чтении этого места из книги Есфирь, и вообще всей этой книги, те места из книги Екклесиаст, где говорится о корыстолюбии, об обжорстве и пьянстве князей: у которых серебро – все (напр. 10:16–19).

О печальном положении израильского народа по возвращении из плена можно заключать, наконец, из тех псалмов, которые явились в это время, и которых основный тон – глубокая грусть посрамленного в глазах всех человека, ищущего утешения только в Боге. В псалме, 123-м Израиль взывает к Богу: «Помилуй нас Господи, помилуй нас, ибо довольно насытились мы презрением. Довольно напиталась душа наша поруганием от надменных, презрением от гордых» (ст.3–4). В псалме 125-м Израиль укрепляется в надежде на Иегову, укрепляется верою, что «скипетр нечестия не останется уделом праведных, дабы праведные не простерли рук своих к беззаконию» (ст.3). Скипетр нечестия – персидское владычество; оно так тяготило над израильским народом, что последний мог потеряться в представлении праведного и воздающего по делам Бога и предаться нечестию (ср. Екклес.8:11: «поелику нет того, чтобы над делом злобы вдруг совершался суд, то сердце сынов человеческих и наполняется в них на делание зла»). В псалме 126-м бедствующий народ израильский утешается тем, что «сеющие в слезах, пожнут с веселием. Идет и плачет несущий семена (свои) для сеяния, приходит с пением несущий снопы свои» (ст.5:6). Итак, настоящее время для Екклесиаста время сеяния, слез; торжество, жатва – в будущем, должно перейти в область надежды.

В основании второго доказательства происхождения книги Екклесиаст в последнее: время персидского владычества лежит, можно сказать, истинное положение. Верно то, что в книге Екклесиаст израильский дух вступил на ту ступень своего развития которая образует переход к раввинской школьной мудрости, пришедшей в силу после исчезновения в народе израильском духа пророческого. Но не верно то, будто дух мертвого иудаизма в первый раз выступил в жизнь только с прекращением пророчества; мало по малу он сталь овладевать израильским народом тотчас по возвращении его из плена, и последние пророки уже имеют дело с ним. Зарождению и развитию его способствовала те неблагоприятные обстоятельства, с которыми встретились израильтяне тот час по возвращении из плена. Исцеленные от недуга, идолослужения, израильтяне воодушевились ревностью к служению Богу отцов своих, и в этой ревности, скоро по возвращении из плена, приступили к созданию Храма истинному Богу. Но вмешательство враждебных самарян, их коварство и клеветы пред персидским двором, разрушали благое предприятие. Это не осталось без влияния на внутреннее состояние народа. Место прежнего воодушевления заступили холодность, малодушие; многими из народа овладело мрачное настроение духа; интересы своекорыстия и собственной пользы поглощали всякую благорасположенность, всякое взаимное общение в духе преданности и любви; плен, с его страшным проклятием, видели еще продолжающимся (ср. Зах. глав.7), Против такого печального состояния израильского народа выступил с речью пророк Аггей воодушевляя народ к прежней ревности и побуждая к строению храма, которого слава будет больше славы храма первого, потому что в нем явится Meccия. – Другие, с своим горячим ожиданием восстановления прежнего благосостояния и возвращения заслуженного ими счастья, видели себя обманутыми в своих надеждах, вследствие чего предавались упорству, тщеславию, дерзости, гордости своею праведностью, неудержимо стремясь желанием к исполнению древних божественных обетований. К этому присоединилась та часть народа, которая предана была духу лицемерия, притворства, которая, возвратившись в отечество, обратила внимание не столько на внутреннюю, сколько на внешнюю сторону своей жизни и действий, – не столько на внутреннее приобретение, сколько, на внешние выгоды. Скрытые мотивы деятельности народа скоро выступили наружу, в высшей степени гибельно действуя на остальную часть народа, и без того уже подверженного тяжкому недугу. Против тех и других действовали прор. Захария и Малахая, увещевая к терпеливому ожиданию будущих благ и обличая пороки и ложное направление жизни, которому поддались многие из народа.

Как на одно из следствий позднейшего иудаизма, духом которого будто бы проникнута книга Екклесиаст, Евальд, Бергст и др. указывают на употребление из имен Божиих только имени אְֶלהִֺים и воздержание от имени יְהֺיׇה, указывающее будто на обычай позднейших иудеев, из суеверного страха воздерживавшихся от произношения этого имени. Но такой страх пред священным именем принадлежит периоду после канонического времени; в каноне нигде нет следа этого. В каноне употребление божеских имен основывается на внутреннем различии их и определяется характером и содержанием произведения автора, свободному выбору которого предлежит и то и другое божеское имя. В своем месте мы определили характер книги Екклесиаст, мы сказали, что эта книга принадлежит к области священной философии; а как представитель философской точки зрения, автор ее не выставляет себя прямо столь непосредственным органом откровения, как законодатель или пророки, но довольствуется употреблением того божеского имени, которое было в употреблении и вне области положительного откровения Вет. Зав. А что это так, что Екклесиаст удерживается от употребления имени Иегова по свободному выбору, а не по суеверному страху, доказывается по аналогии ст. кн. Ездры и Неемии. Не смотря на одновременное происхождение этих книг, в первой из них повсюду употребляется имя Иегова, между тем у Неемии, за исключением гл. 1, 5, где с именем Елогим употреблено и Иегова, повсюду (гл. 8–10 заимствованы из книги Ездры) встречается только Елогим (два раза употреблено еще אֲדיׄכָי). Чем объясняется это явление? – Тем, что Неемия пишет (sit venia verbo) как светский человек, как политик, занятый барскими делами; потому по скромности своей и не позволил себе часто употреблять священнейшее имя Иегова. А что он не был связан, безусловною необходимостью воздерживаться ох употребления этого имени, доказывается приведенным нами местом, где Неемия употребил однажды это имя; хотя опять надобно заметить, что он употребил его в том месте, где дух его, пораженный горестною вестью о страдании своих соотечественников в Иерусалиме, только в полном погружении и преданности в волю и милость Иеговы, Бога завета с любящими Его (1:5), мог найти успокоение (ср. подобное, в книге Иова, гл. 1: 21).

И в основании третьего возражения против скорого после плена происхождения книги Екклесиаст лежит истина. Может быть, что в этой книге можно находить зародыш религиозных сект: фарисеев, саддукеев а ессеев, но отсюда еще не следует, что она не могла произойти в первой половине персидского владычества, потому что зерно этих религиозно-нравственных направлений в среде иудейского народа, положено было гораздо раннее: уже пророк Исаия обличает саддукейское неверие и материализм (57:3 и д.; 59:1 и д.) и фарисейскую праведность и лицемерие (58:3 и д.), а состояние, в котором находился народ по возвращении из плена. еще более способствовало развитию этих направлений. «Зерно иудейских сект» (замечает сам Вайгинг, «могло целые столетия незаметно развиваться, прежде нежели пришло к явному обнаружению и решительному разделению; подобно тому как семя протестантизма долго лежало в церкви, прежде нежели образовалось в явный сепаратизм, – как рационализм зрел уже при самой колыбели реформации, но только чрез два с половиною столетия обнаружился полною силою и решительным направлением»78. А что в книге Екклесиаст далеко нет еще ясного указания на полное образование этих сект, а только намеки на зародыш их (и то, кажется, только фарисеизм; а что касается ессеизма и саддукейства, то мы отсылаем читателе к комм, на те места, в которых хотят видеть указание на последние); с этим соглашаются сами Евальд, Ельстер и другие критики, относящие происхождение нашей книги к последнему времени персидского владычества. «Книга Екклесиаст», говорит Евальд, «еще весьма далека от того волнения и несогласий, которые внесла в образ мыслей иудеев греческая философия. Она не может быть названа ни фарисейскою, ни саддукейскою, на ессейскою, она, стоить только на перекрестке, этих трех направлений, где видна только возможность происхождения их»79, И по Ельстеру «явных указаний на секты фарисеев, саддукеев и ессеев, которые образовались позже, как и вообще характера позднейшего иудаизма в кн. Екклесиаст не находится»80. Даже по Мейеру, который относит происхождение нашей книги к 330 г. до Р. Хр., «основные мысли позднейших иудейских сект завиты здесь еще, в зерне»81.

В четвертых, не верен взгляд Евальда, Ельстера и др., что книга Екклесиаст предполагает прекращение в народе израильском пророческой деятельности, иначе якобы она должна была явиться в пророческом духе и форме, – что пророческая деятельность представляется здесь чем-то весьма далеким и совершенно чуждым кругу зрения нашего автора, что здесь выступает новый род познания божественной истины, наряду с которою пророческая литература не может быть мыслима. В опровержение этого взгляда прежде всего заметим против Евальда, что его слова: «если бы во время, Екклесиаста пророчество жило еще, то в его книге все должно было бы явиться в пророческом виде и окраске» предполагают пророчество, как произведение чисто человеческого воодушевления, а не как, дар Божий, непосредственное действие на дух человека силы высшей, действующей по высочайшему разуму и совершеннейшей свободе; следовательно, возражение Евальда в настоящем случай, утопает в первобытном рационалистическом tohu-vabohu всей отрицательной критики. Далее, для объяснения того, каким образом в период пророчества могли явиться с каноническим достоинством произведения, развивающие истину на почве естественного богопознания, только с помощью очищенного Духом Божии разума и опыта, должно опять припомнить то, что говорилось нами о характере книги Екклесиаст. Мы говорили, что, на ряду с объективным развитием откровения чрез пророчество, со времен Давида и Соломона началось и продолжалось образование и уяснение откровенной истины чрез абстрактное разъяснение ее, нимало не исключавшее пророчества и не доказывавшее его прекращения. И нельзя сказать, чтобы в кн. Екклесиаст можно было находить такое ясное и положительное признание отсутствия пророков, какое можно находить в книгах, действительно написанных после времен пророческих; напр. в (1Макк.14:41) прямо говорится, что «иудеи и жрецы благоволиша быти Симону вождем и архиереем в век, дóндеже восстанет пророк верен»; Иисус сын Сирахов, указывал на высокое достоинство и истинность своего учения, уподобляет его пророчеству, чем намекает на то, что пророчестве тогда уже отжило свое время: «еще учение акеже пророчество излию, и оставлю е в роды вечны» (Сир.24:86). Ничего подобного нет в книге Екклесиаст; напротив, под категорией мудрецов» (гл. 12:11), о которых в ней говорится, автор мог разуметь и пророков, а под общим названием мудрости – и пророчество, тем более, что он не имел достаточного повода яснее указывать на деятельность тех немногих носителей пророческого духа, которые еще известны были ему и его современникам.

Что касается пятого пункта, заимствованного из гл. 12:12, то мы уже сказали, что выражение: «составлять много книг» указывает не на иудейскую только литературу, но вообще на восточную и, может быть, даже на греческую. И при том в этом отношении нельзя указать на различие между последним столетием персидского владычества и первым. А что касается философского характера книги, то мы также определили, к какой отрасли библейской литературы принадлежит эта книга, и ни откуда не следует, что книга с таким характером могла явиться только в конце персидского владычества над еврейским народом, и не могла явиться в начале его.

Ничего не доказывает и последнее основание, приводимое в подтверждение происхождения книги Екклесиаст в последние десятилетия персидского владычества. Уже во времена Ксеркса внутреннее повреждение и внешний упадок персидского государства становились столь заметными, что убеждение в приближающейся катастрофе этого враждебного Израилю царства в действительности могло иметь уже значительную точку опоры.

Наоборот, на происхождение книги Екклесиаст в более раннее время, во времена деятельности Неемии и Малахии (450 – 400), говорит ближайшее сродство ее с книгою этого последнего пророка, на что мы уже не однажды указывали. Она сродню с нею и по форме, и по содержанию, и по словоупотреблению; напр. жрец в гл. 5:5 нашей книги названа הַמַּלְאׇח, как у Мал. гл. 2:7: יְהׅיׇׄה מַלְאַה; религиозно-нравственное состояние народа в книге Екклесиаста изображается такими же чертами, как у пророка Малахии. Главные недуги народа в этом отношении по книге Екклесиаста как мы выше сказали, суть: фарисейское лицемерие и гордость, недовольство своим состоянием и ропот, скупость. Те же недуги имеем в виду врачевать и пророк Малахия. Все содержание книги пр. Малахии изложено в такой форме: на всякий упрек и обличение народа, сделанное пророком, следует вопрос обличаемых, устраняющих от себя упрек и вину словами: чем мы заслужили это? – После чего пророк излагает дальнейшее свое объяснение. На замечание Екклесиаста: «не будь слишком правдив» (7:16) может служить комментарием гл. 3:7 кн. Мал., где народ на предложение пророка обратиться к Господу отвечает: «в чем мы будем каяться?» Упреку Екклесиаста в плохом исполнена обетов (5:3–5), выходящем из того, что омертвевший культ не ног преодолеть живое своекорыстие, соответствует гл. 1:8 и 14 кн. пр. Мал. : «если вы приведете слепое для жертвы, то не зло ли это? и если приведете хромое и болезненное, то не зло ли это? – Проклят тот, кто получает прибыль и имеет в стаде своем мужеский пол, и однако, выполняя обет, приносить в жертву негодное к тому». Ропот и недовольство мироправлением Божиим, овладевшие современным Малахии народом, и стоявшие на виду у автора книги Екклесиаст, обнаруживаются в гл. 2:17 кн. пр. Мал.: «Вы прогневляете Бога речами вашими, и говорите: чем прогневали мы Его? – Темь, что вы говорите: всяк, делающий злое, приятен в глазах Божиих, и Бог благоволит к ним, – или (говорите): где Бог правды?» Как далеко распространилась скупость в народе, обличаемая в кн. Екклесиаст, видно из гл. 3:8 пр. Мал., где говорится, что народ обманывал Бога даже в десятинах и жертвоприношениях. Сам Евальд не один раз указываешь на то, что «из всех ветхозаветных книг книга пр. Малахии находится в самом близком и разнообразном сродстве с книгою Екклесиаст»82.

Наконец, доказательством происхождения кн. Екклесиаст до исхода пятого века служит то обстоятельство, что канон ветхозаветных книг во времена Артаксеркса Лонгимана был заключен83. Возводить же происхождение ее к годам, непосредственно следовавшим за возвращением израильтян из плена, не позволяют, кроме указанного нами основания (см. стр. 161 и 162), признаки глубокого упадка, в каком представляется в этой книге господствующая нация; она погружена в леность, роскошничество, невоздержание, маммонизм, повсюду представляя симптомы предстоящего падения государства (10, 18, 19; 7:1–6); это обстоятельство не позволяете относить ее ко временам Кира. За тем – храм был уже восстановлен, культ ревностно отправляем, жрецы в чести и во власти (4:17–5; 5).

Если же неосновательно мнение тех. которые относят происхождение кн. Екклесиаст к последним временам персидского владычества, то тем боле мы признаем бездоказательными разные гипотезы, отводящие происхождение этой книги еще позднее, – в период селевкидов, маккавеев и даже римского владычества над иудеями. После того, что мы сказали о происхождении нашей книги, считаем даже излишним долго останавливаться на этих гипотезах.

Для доказательства позднейшего происхождения книги большею частью ссылаются на некоторые места книги, будто указывающие на специальные определенные факты из позднейшей истории иудеев. Напр. Шенкель в гл. 10:16 находит указание на последние годы правления Птоломея Лага (285–283), который, за два года до своей смерти, передал правление самому младшему сыну своему Птоломею Филадельфу, тем нарушил право первородства и подал повод к мщению ближайшему наследнику престола Птоломею Кенаннессу. Изречение: «Увы тебе земля, когда царь твой мальчик, и князья твои едят рано! Счастье твое земля, когда царь твой муж благородный, и князья твои едят вовремя для подкрепления себя, а не для упоения» – должно отнести, говорит он, к тем двум годам, в которые было два царя в одной стране, старый Лег и молодой Филадельф, причем первый проводил умеренную частную жизнь. Гитциг же относит это место к началу царствования Птоломея Епифана (204 г.), который по смерти своего отца, Птоломея Филопатора, остался отроком пяти лет. Распутная женщина Екклесиаста (7:26), по его мнению, есть Агатоклея, наложница Филопатора; небольшой, бедный народом город, который, будучи осажден великим царем, победоносно противостал ему (9:14, 15), есть, по предположению Гитцига, малый финикийский город Дора, который в 218 г. до Р. Хр. с успехом защищался против Антиоха В. Наконец, в доказательство позднейшего происхождения кн. Екклесиаст Гитциг ссылается на гл. 8:2, по которому она не могла быть написана раньше Птоломея Лага, который первый принимал от иудеев присягу на верноподданство. Но приведенные Гитцигом места из кн. Екклесиаст, указывающие будто на позднейшие исторические события, столь общего содержания, что из них нельзя вывести чего-нибудь определенного. Разбор этих мест, с опровержением гипотезы Гитцига, см. ниже в комм, на эти места. – Гитциг ссылается еще на сродство содержания кн. Екклесиаст с книгою Премудрости Соломона, написанною за два века до Р. Хр.; но это сродство объясняется весьма просто тем, что автор последней знал кн. Екклесиаст и, обращаясь в подобных обстоятельствах, имел повод припоминать себе слова древнего учителя мудрости. Сходство обеих книг можно находить только в мыслях, дух же их существенно различен. Кн. Екклесиаст написана на языке еврейском!», отличается характером оригинальности; кн. Премудрости – на языке греческом, есть продукт позднейшего подражателя древней литературе еврейской хокмы и отличается положительным направлением.

Итак, мы пришли к убеждению, что кн. Екклесиаст не принадлежать по происхождению своему Соломону, но написана гораздо позже, каким-либо благочестивым израильтянином, народным учителем, возбужденным Духом Божиим преподать страждущему народу Божию утешение и урок небесной мудрости. Выступая с речью в лице Соломона, автор вовсе не имел в виду выдать свою книгу за произведете, действительно принадлежащее Соломону, но он только следует в этом случае обычаю позднейшего времени, для придания большей силы и влияния своей речи, высказывать ее под авторитетом великого и славного имени древности; он делает тоже, что делает автор книги премудрости Соломона, – тоже, что делает Цицерон, рассуждения о старости влагающий в уста знаменитого и счастливого старца Катона. А почему Екклесиаст избирает Соломона в представителя проповедуемой им истины, это понятно всякому. Что автор кн. Екклесиаст действительно не имел в намерении обмануть своих современников, обращаясь к ним с речью от лица Соломона, это видно ив эпилога, в котором он, по обычаю позднейшего времени, передает сведения о себе и своем сочинении, отличая себя от Соломона. Даже в самой речи он не строго заботился о том, чтобы не вскрывать наброшенного им на своё учение покрывала. Если он говорит: «я быль царь в Иерусалиме» (1:12), «я быль богаче и мудрее всех, бывших прежде меня в Иерусалиме (1:16; 2:7, 9), то непредвзятый исследователь легко подметить в этих местах позднейшего писателя. О «днях своей суетности» (7:15) Екклесиаст говорить так, как будто бы он давно не существует. – Но, отрицая происхождение кн. Екклесиаст от Соломона, мы вполне уверены, что она написана прежде того времени, когда пресекся в народе израильском дух пророчества, и потому утверждаем, вопреки многим критикам, ее боговдохновенное происхождение и каноническое достоинство.

Что касается места написания кн. Екклесиаст, то с вероятностью можно полагать, что она написана, подобно большей части библейских книг, в Иерусалиме. Нельзя согласиться с теми, которые, выискивая знакомство нашего автора с александрийскою философией, думают, что он писал в Александрии. Автор часто упоминает о дожде (11:3; 12:2), говорит о зависимости от него плодородия почвы (11:4); между тем дождь в Египте падает очень редко, и плодородие почвы зависит не от него. Нельзя согласиться и с Евальдом. Шенкелем и др., которые, допуская палестинское происхождение кн. Екклесиаст, признают местом жительства нашего автора какую-нибудь палестинскую провинцию, основываясь на некоторых выражениях книги: מְדׅיכׇה (5:8) однозначащее с этим иностранным словом, еврейское שׇׂדֶה (5:8), область, провинция, селение, поле, – «идти в город» (10:15), т., e. Иерусалим, «царь во Иерусалиме (1:1), т. е. автор как-бы противопоставляет свою местность городу Иерусалиму. На основании этих мест и некоторых свойств языка Евальд называет местом жительства Екклесиаста Галилею. Но, если в гл. 5:7 говорится не о «городе», а о провинции» (מְדׅיבׇה), то потому, что в провинции случается нарушение суда и правды областными правителями и мелкими чиновниками гораздо чаще и больше, чем в резиденции царя, верховного блюстителя правды. Выражение: «ходить в город» – приточный образ речи, сродный с гл. 6:8 и ничего не доказывающей в этом случай. Выражение בׇעׅיר встречается в кн. Песнь Песней 3:2, 3; 5:7. Еще менее доказательно выражение «царь во Иерусалиме»; на основании этого выражения (царь «во Иерусалиме», а не во Израиле») можно доказать только фиктивное введение говорящего царя Соломона в эту книгу, но отнюдь не место жительства автора не в Иерусалиме, а где-нибудь в частном селении. Между тем в самой же книге можно находить более сильное основание для доказательства того, что автор жил в Иерусалиме. Место: «наблюдай за ногою твоею, когда идешь в дом, Божий» (4:7) показывает, что автор жил в том самом городе, где находился второй; вновь возобновленный храм иудейский. Что Екклесиаст имет в виду не отдаленно живущих от храма, а здесь же, в одном с ним городе, это видно из образа выражения его речи. Когда автор первой книги Царств хотел высказать благочестие Елкены, отца Самуилова, часто отправлявшегося из Армафема, своего отечественного города, в Силом, для принесения при скинии жертвы и для поклонения святыне, то он выразился: «и восходил этот человек ежегодно из города своего покланяться и приносить жертвы Иегове Саваофу, в Силоме» (1:3). Когда тот же автор описывает знамения, данные пр. Самуилом Саулу в уверении его в Божием избрании его на царство, и одно из знамений было – встреча Саулом людей, идущих на поклонение к свящ. месту, лежащему вдали от их города, то он передает слова Самуила в такой форме: «встретятся тебе три человека, идущие к Богу в Вефиль (10:3). Пр. Исаия, предвещая победу и торжество Израиля над языческим миром, если только он воззовет к Богу о помощи, станет на путь истинный и с отвращением оставит служение идолам, говорить: «Тогда вы будете петь, как в ночь священного праздника, – от сердца радоваться, как будто бы вы шли со свирелью к горе Господней, к убежищу израиля» (30:29). Екклесиаст же просто – выражается: «когда идешь в дом Божий», – совершенно также, как говорится во 2-й кн. Цар.: «Давид84 встал с земли, умылся, помазался, переменил одежды свои и пошел в дом Иеговы» (12:20), или у пр. Исаии. «Когда царь Езекия85 выслушал это (речи Равсака, виночерпия и посланника ассирийского царя Сеннахирима), растерзал одежды свои, обрекся во вретище и пошел в дом Господень» (37:1); – Екклесиаст, значит, обращается к тем, которые жили на месте присутствия дома Божия. И места – гл. 7:19 и 8:10 показывают, что Екклесиаст жил «в города», т. е. Иерусалиме.

Отдел второй

(гл. 1:12–2:19).

Доказательство суетности всего земного на основании личного опыта Екклесиаста, из его собственного примера.

Доказательство суетности земных вещей и человеческой жизни из того, что человек не в состоянии произвести никакой существенной перемены ни в природе, ни в человеческом роде, что все вращается в бесконечном повторении одного и того же и подвержено постоянному забвению ещё весьма обще, и к жизни всякого отдельного человека еще не имеет определенного применения, потому что для отдельного человека и при таком положении вещей еще мыслимы содержание и достоинство жизни. Посему автор должен войти в рассмотрение жизни частного человека, должен отыскать, какое содержание могла бы иметь жизнь его сама в себе, если уже по отношению к целому она и бездейственна и безуспешна, – а также и здесь показана верность своего взгляда и положения, что все суетно. Чтобы достигнуть этого, необходимы два условия: Во-первых, внешнее положение, в котором бы исследователь имел средства узнать и пере испытать жизнь по всем ее направлениям; Во-вторых, внутреннее влечение и умственная способность исследовать и обсудить все явления в жизни по их истинному значению и достоинству. Как удовлетворяющей обоим этим условиям, является Екклесиаст, – 12 и 13. Он, Во-первых, «был царем» (ст. 12); Во-вторых «направил сердце свое на исследование и испытание разумом всего, что делается под солнцем» (ст. 13). – Praeterit. הׇיִיתִּי «был», по мнению большей части критиков и экзегетов, обнаруживает позднейшее происхождение автора, так как Соломон был царем, как известно, до самой своей смерти; но по мнению Генгстенберга и Филипсона, этим выражением просто высказывается то, что Екклесиаст уже давно был царем, след. имел возможность сделать много опытов. По нашему же мнению, у автора, который действительно жил в позднейшее время, то и другое могло быть прекрасно соединено: этим выражением он мог дать намек и на то, что книга Екклесиаст написана после смерти Соломона, и на то, что его учение есть следствие многих и долгих опытов, след. имеет за собою твердое основание. Но, во всяком случае, весьма невероятно, чтобы Соломон, если бы он писал эту книгу и в глубокой старости, когда его господство, уже как бы окончилось, мог употребить выражение: «Я был царь», т. е. не дал бы знать о том, что он и теперь остается еще царем. – По ст. 13, Екклесиаст решился на «исследование и испытание», т. е. он возымел самое ревностное стремление дознать основание вещей, с целью найти истинно удовлетворяющее человека. Исследование его было не поверхностное и ограниченное, но самое глубокое и многообъемлющее, оно было произведено посредством «мудрости» בַּחׇכְמׇה, разума, т. е. мудрость была орудием исследования. Предметом исследования было «все, что делается под солнцем». Не предметы природы, как думают некоторые, но действия и стремления людей, особенно в их результатах (ср. сказанное к ст. 9). – Во второй половине стиха, под словами: «тяжкую муку», רַע עׅנְיׇן, Гитциг и Гаан разумеют не решимость Екклесиаста на исследование человеческих дел и стремлений, а самые эти дела, на которые направлено исследование, – на том основании, что это занятое, говорится, «дал Бог сынам человеческим, между тем исследование Екклесиаст (один только) избирает свободно. Но слова רַע עִנְיׇן не будут тогда гармонировать с общим выражением: «все, что делается под солнцем»; Во-вторых, результат всего наследования в этом случае был бы высказан уже в начале; наконец, в 17 ст. «я узнал, что и это затея ветряная» очевидно воспринимается положение 13 ст.: «эту тяжкую муку и пр.» А выражение: «дал Бог сынам человеческим означает то, что это занятие часто навязывается человеку с некоторою необходимостью, так что он чувствует себя побуждаем к нему природою. – Слова בּיֹ לַעְניֹח LXX переводят τοῦ περισπάθαι ἐν αὐτῷ; подобно и слав. переводчик: «еже упражднятися в нем». Но ту в других местах кн. Екклесиаст встречается только в значении «страдать». – Мысль второй половины 13 ст. такова: Уже исследование и обсуждение человеческих стремлений и действий, критическая, так сказать, способность наблюдателя жизни есть мучение для человека, потому что еще яснее представляет ему на вид ничтожество жизни, приводит его к неприятному и тяжкому убеждению, что мотивом человеческих действий служат своекорыстие и суетность.

В ст. 14 и 15 Екклесиаст высказывает общее чувство, какое вызвано было в нем его стремлением к познанию, именно-чувство ничтожества и несовершенства всех человеческих стремлений и предприятий. В доказательство того положения 13 стиха, что критическое исследование человеческих дел и стремлений есть «тяжкая мука», прежде всего указывается на ничтожество объекта, на который направлена мудрость исследующая (ст. 14), именно: «все дела, какие делаются под солнцем, – суета и затеи Ветряные». Объясн. слов» שֶׁיַּעֲשֹּיּ הַמַּעַשִֹּים см. в ст. 9. – Выражение רְעיּת и ריּח רַעְייֹן принадлежат только кн. Екклесиаст. – В чем же именно лежит для Екклесиаста суетность земных дел и вообще всей человеческой жизни, точнее указывается в ст. 15, – именно в том, что не смотря на естественное стремление всего к полноте, совершенству, в действительности оно не осуществляется, и при всем усилии человека изменить существующий миропорядок и исправить кажущиеся несовершенства, он остается неизменным: «Кривое не может сделаться прямым и пр.»... Без сомнения, в этом приточном изречении Екклесиаст имеет в виду человеческий грех, который выражается положительно в испорченности и извращенности человеческой природы, отрицательно – в ее недостаточности. Но так как грех человечески произвел расстройство и в видимой природе, то здесь идет речь о несовершенствах не только человеческих дел и стремлений, но и вообще мирового порядка, который является таковым, если рассматривают его, игнорируя факт падения. Потому Кнобель несправедливо на основании этого места упрекает Екклесиаста в фаталистическом взгляде на мир. Несправедливо, потому, что здесь трактуется не о взгляде, а о неоспоримом факте. «Мир повсюду есть юдоль плача, нужды, скорби, – это скала, о которую разбиваются все волны попыток представить мир в лучшем виде» (Генгстенберг, s. 63). – Таже самая мысль, что явления жизни никогда не соответствуют вполне идее, но содержат в себе нечто недостаточное, что никакое человеческое существование не может достигнуть гармонии, хотя дух человеческий и стремится к ней, как к своей первой цели, выражается и во втором члене этого стиха. «Недостающего нельзя считать», т. е., там, где встречается недочет, пробел, он должен быть и оставляем пробелом, нулем, свидетельствующим о недостатке; его нечем восполнить, привести к полному числу.

В предыдущих стихах (12–15) Екклесиаст говорит о мудрости, как о критической способности, направленной на исследование и обсуждение человеческих стремлений и предприятий; он нашел, что такая мудрость не только не приводит человека к покою, но, напротив, еще усиливает скорбь и чувство суеты; – она для него – «тяжкая мука, которую дал Бог сынам человеческим». В следующих стихах (16–18) Екклесиаст обращает внимание на мудрость практическую, направленную на приобретение положительных знаний. Но опять находит, что и этот род мудрости не ведет к счастливым, прочным результатам; он только увеличивает недовольство и болезнь. В ст. 16 изображается величие и богатство Екклесиаста в обладании этого рода мудростью. Екклесиаст говорил «с сердцем своим», לִכִּי עִם, т. е. он как бы рассуждал с самим собою, держал внутренний совет в сердце своем. О чем же он рассуждал? – О высоте и широте своих познаний и мудрости: «Вот я развивал и умножал (в себе) знание больше всех, которые были прежде меня над Иерусалимом, и сердце мое постигло много мудрости и знания». Выражением: «которые были прежде меня над Иерусалимом открывается историческая точка зрения автора, который уже мог обозревать целый ряд израильских царей; между тем как Соломон был только второй царь израильский, имевши своей резиденцией Иерусалим. Разуметь же древних языческих царей Иерусалима едва ли Екклесиаст мог. Но если автор и влагает в уста Соломона речь, которую не кстати было слышать из уст второго царя израильского, жившего в Иерусалиме, то не по недостаточному знанию истории» (s. 134), как думает Гитциг, но потому, что дидактическая цель его книги не требовала необходимо строгого проведения исторической фикции. По объяснению Гаана, который признает автором кн. Екклесиаст самого Соломона, под «всеми» надобно разуметь «не царей Иерусалимских, но вообще всех людей, живших до Соломона в Иерусалиме». Но част. עַל «над» заключает в себе понятие господства; тоже понятие с необходимостью выводится из гл. 2, 7. – Достигши высочайшей ступени мудрости, изощривши в себе глубокую проницательность, и сделавши много опытов в жизни, Екклесиаст надеялся было, при посредстве приобретенной им (практической), мудрости, сделаться счастливым. В виду этого, он первее всего взвешивает выгоды и, так сказать, доходы истинной мудрости. Чтобы точнее и правильнее оценить достоинство последней, Екклесиаст рассматривает ее в сравнении с противоположным ей состоянием души человеческой – глупости: «И направил я сердце мое на то, чтобы познать мудрость, и познать глупость и безумие» (ст. 17), т. е. убедиться, действительно ли суетность свойственна и мудрости, а не только глупости и безумию? – действительно ли и мудрость, подобно глупости и безумию, не в состоянии найти средство «исправить искривленное и восполнить недостающее»? Но из сравнительного рассмотрения мудрости – с одной стороны, глупости, и безумия – с другой, он убеждается, что и высочайшая мудрость, какую он приобрел, есть «суета и стремление за ветром» (2 полов. 17 ст.). т. е. преследует недостижимую цель. Мало того: «при многий мудрости много раздражительности, и умножающий познания умножает страдание» (ст. 18). – Ст. 17: «чтобы познать мудрость, и познать глупость и безумие»; т. е. чтобы о достоинстве мудрости трактовать в ее отношении к глупости. Всякое, вообще познание основывается на рассмотрении вещей по их противоположностям; потому и к познанию положительного и нормального содержания человеческого знания – истины необходимо ознакомление и с ее противоположностью – ложью и заблуждением в ее различных, видах. Contrariis contraria jntelliguntur (Иерон.). И в книге Притч. Сол. мудрость и глупость часто противопоставляются. – וְדַעַת תׇכְמׇה לַדַעַת יְשִֹּכְליּת הֹלֵליֹת Вайгинг перев: «познать мудрость и благоразумие, глупость и безумие». Но תׇכְמׇהֹ отделяется от דַעַת сильным разделительным знаком закеф (:) וְדַעַת же стоит здесь очевидно вместо וְלׇדַעת, в значении глагола, как и первое לַדַעַת. Форма הֹלֵליֹת – не множ. ч. (Кнобель), но абстрактное образование, в котором обыкновенн. оконч. יּתּ (היֹלֵליּת; ср. гл. 10, 13) перешло в малоупотребительное יֹת. – שִּׂכְליּת LXX, а по их примеру наш слав. переводчик, Лютер и Штир приняли в значении «ум, проницательность, благоразумие». Но, как ясно показывают паралл. м. (гл. 2:12; 7:25; 10:1,3), оно стоит здесь вм. סִכְּליּת, «безумие», «глупость в. – הֺיּא זֶא – плеоназм, подобные которому встречаются часто в кн. Екклесиаст. – Основание тому, что мудрость есть «суета и бесцельное стремление», указывается в ст. 18. С расширением знания человек глубже начинает чувствовать несовершенства и превратности в жизни и свою собственную нравственную недостаточность; между тем тот, кто ни о чем не беспокоится и беззаботно проводить жизнь, не тревожится собственными недостатками и не поражается видом несообразного и злого в мире. Стих этот прекрасно объяснен у Ельстера: «Умножение знания (речь- – естественно – о практическом познании человеческой жизни) производит много болезненного. Такое расширение познания возмущает естественный покой индивидуальной жизни, потому что оно, чрез сравнение последней с жизнью других людей, чрез пробуждение сознания, что собственное бытие индивидуума во многом обусловлено от вне действующими силами, вызывает чувство мало ценности и ничтожества всякой частной жизни; потому что оно, далее, возбуждает в человеке желание и стремление, которые остаются не исполненными и, вследствие -этого, оставляют по себе болезненное ощущение. Но еще сильнее дает чувствовать себя последнее в тех многократных случаях, когда человек выводится из заблуждения, вследствие более глубокого проникновения в нравственную область в собственному смысле, потому что такое проникновение не только показывает, как часто доверие к нравственному достоинству частного человека остается неоправданным, но и рисует пред ним ту печальную картину, что и самые священные общественные учреждения человеческого рода, которые первоначально имеют чистую этическую цель, этот этический характер, часто совершенно теряют, и в действительности существуют только в силу интересов, которые чужды их собственному существу» (s. 51–52). Таким образом основание скорби и страдания, которые возникают из области мудрости, может быть только то, что мудрость обнажает ничтожество земных вещей. Но если мудрость рассматривается как средство к высшей цели, то ее преимущество будет состоять в том, что она обнаруживает, не совсем ясно сознаваемую недальнозоркими людьми, суетность всего земного. Познание земных вещей в их истинном виде и свете может быть спасительным только в том случае, если познающий побуждается этим к вечному, совершенному бытию, к идее Бога, который служит единственным прибежищем для человека среди суеты сего Мира. Но мудрость, рассматриваемая сама по себе, в изолировании от Бога, без связи с религиозною верой и не основанная на непосредственном созерцании божественного, есть довольно безутешное благо. Мудрое исследование, результаты которого изложены в сейчас разобранном нами отделе, есть собственно экспериментация над жизнью, над ее различными прелестями и наслаждениями. Но такая экспериментация не только есть нечто произвольное, но и привносит с собою тайное высокомерие и опасный эгоизм, потому что человек хочет обсудить тогда все явления жизни по своему субъективному удовлетворению или неудовлетворению. Такой образ исследования, стремящегося быть независимым, самостоятельным, отмеривающим все вещи по собственному масштабу, коренится не в Боге, следовательно, не может достигнуть своей цели, и потому подобное стремление к мудрости, как говорит Екклесиаст, есть только напрасная мука для сынов человеческих.

Поелику Екклесиаст испытал, что мудрость не доставляет человеку истинного приобретения в жизни, что она не приводит его к счастью (гл. 1:12–18); то он порешил вдаться в противоположную сторону, с целью узнать, не там ли человеческое счастье. Вместо духовного наслаждения, он ищет чувственного; вместо внутреннего рассуждения – внешней деятельности. Но горькое разочарование и тягостное чувство неудовлетворимости всем этим полагает конец его предприятиям; он видит себя обманутым, без надежды на покой и счастье (гл. 2:1–11).

Экзегеты обыкновенно смотрят на два первые стиха 2-й гл., как на парантез к дальнейшей речи (ст. 3–11). В ст. 2 – обращение Екклесиаста к своему сердцу. На мудрости, обращается Екклесиаст к своему сердцу, ты не успокоилось; «дай же я испытаю тебя веселием», не достигнешь ли ты счастья и довольства чрез посредство нового предмета твоего опыта, чрез посредство чувственного наслаждения. – Гаан находит в словах אֲנַסְּכׇה לְכׇה־נׇּא обращение «не к сердцу, но к самому Соломону, потому что Соломон говорит не к сердцу своему, но в сердце своем» (s. 34). Но выражение בְּלִבִּי значит собственно: «в сердце мое», т. е. к сердцу моему. Подобное обращение к своему сердцу, к своей душе, встречается и в других местах Свящ. Писания, напр. в пс. 16:2; 42:6; 43:5; оно перешло, и именно из кн. Екклесиаст, и в Новый Завет, ср. Лук. 12:18, 19. – אֲנִי אׇמַרתִּי – плеоназм, потому что в תִּי уже содержится אֲנִי (ср. подобн. 16; 2:11, 15, 18; 3:17). –בְּטיֹב רְאֵה т. е. сделай опыт чувственного наслаждения, наслаждайся добром. У евреев словом ראה «видел», «видение» выражается много более интенсивное восприятие наблюдаемого предмета, чем у нас. רְאֵה соединяет здесь понятие как созерцание более объективного отношения к предмету, так и наслаждения созерцаемым предметом – когда субъект и объект сливаются как бы в одно, – טיֹב не безызвестное, искомое всеми людьми благо, а содержание, сумма всех чувственных наслаждений. – Но результат, к которому Екклесиаст приходит после всех опытов чувственного наслаждения, все один и тот же: «И (גַּם) это суета!» – Частицею גַּם суетность предприятия, о которых говорится во 2-й гл. связывается с суетностью вещей и стремлений, о которых была речь в 1 гл. – «Смеху сказал я: глупость! – и веселию: что оно доставит?» (ст. 2), т. е. какую пользу может принести? какого плода можно ожидать от него? שְׁחיֹק – «смех» разнузданная веселость, которая потешается ничтожным, пустым, и в этом находит особенное удовольствие. שִׁמְחׇה «радость, веселие», более общее понятие, обнимающее собою всевозможные виды чувственных наслаждений и удовольствий. То и другое Екклесиаст находит бессодержательным, несущественным, бесцельным, бесплодным и недостойным человека. – Кнобель и Вайгинг 1 чл. этого ст. переводят: «относительно смеха», «о смехе,»....; но смех представляется здесь олицетворенным, к которому прямо можно обратиться с речью; на это указывает и, частица ל. – Слова: עֹּשׇֹּה מה־דּהֺ LXX и вульг., а по их примеру Лютер и Макарий поняли в форме вопроса, непосредственно обращенная к самой радости; но этот вопрос, в котором заключен уже и (отрицательный) ответ, как показывает רֹה – «она», обращен как бы к третьему лицу, как горький презрительный отзыв о радости. – Некоторые критики и экзегеты, на основании этого места, упрекают Екклесиаста в противоречии: в этом месте, говорят они, он учит презрению, отвращению от радости и удовольствий жизни, а в других местах, в которых высказывается даже главная мысль книги, он первее всего рекомендует их. Как примирить подобные, по-видимому противоречащие, места, какое различие между радостью и наслаждением жизни, которые Екклесиаст рекомендует, и, с другой стороны, от чего он предостерегает, об этом мы подробно говорили в своем.

В ст. 3 – 8 подробно, в форме исторического рассказа, изображаются всевозможные роды чувственных наслаждений, посредством которых Екклесиаст пытается достигнуть истинного блага, полного удовлетворения своего сердца. – В ст. 3 изображается один видь чувственного наслаждения. Екклесиаст решает в сердце своем испробовать (תיר; ср. Числ.13:3, 18 и д., где это слово употреблено о соглядатаях, посланных высмотреть Ханаанскую землю) удовольствия вина. Екклесиаст предается чувственным наслаждениям не как сластолюбец, не как записной раб страсти и невоздержания», но как исследователь, который хочет на опыте изведать в других научить, можно ли в них искать счастья. Очевидно, что здесь Екклесиаст изображается не по своему историческому характеру, но как идеал, учитель мудрости. Что Екклесиаст повергается в области чувственной жизни не по неудержимому влечению грубых, чувственных наклонностей, низких, беспокойных страстей, но с спокойным размышлением и благоразумною осмотрительностью, это видно из того, что он руководится при этом «мудростью (בַּחַכְמׇה), которая все-таки оставалась при нем. Евальд, а по его примеру Ельстер, значение слова נׇהַג; объясняют из сродных с еврейским диалектов, именно – по аналогии с арам, נׇהק и араб, nahich (сродное с ним по знач. rahich), «вздыхать от усталости», «быть ослабленным»; вследствие чего слова בַּחׇכְמַה נֹחֵג וְלִבִּי переводят: «между тем как мое сердце пресытилось прискучило мудростью». Но, приняв во внимание первоначальное, обыкновенное значение слова נׇהַג «двигать», «побуждать», перен. «руководить», «направлять», приняв во внимание то, что подобная мысль о руководстве Екклесиаста в опытном исследовании чувственных наслаждений мудростью высказана и в стихе 9, надобно признать более правильным перевод: «между тем как мое сердце руководилось мудростью». – Под «глупостью» – סִכְליּת Екклесиаст разумеет не глупость в абсолютном смысле, в противоположность мудрости, но называет этим презрительным словом то глупое, бессмысленное веселие, о, котором говорил во 2 ст. Екклесиаст наперед сознает, что эта радость – глупость; но не есть ли она для людей по крайней мере сравнительно лучшее, – в сопоставлении с бесплодною, причиняющею скорбь и мучение мудростью, которую он уже изведал. Здесь опять обнаруживается Соломон не исторический, а идеальный.

В ст. 4 – 6 изображаются величественные предприятия и учреждения Соломона, измышленные с целью доставить себе роскошную и приятную жизнь, засвидетельствовать могущество и славу их виновника и основателя. От похоти плоти (בׇּשֹּר ст. 3) он переходит к похоти очей. Екклесиаст «предпринял великие дела»: Во-первых – «построил себе домы» и «насадил себе виноградники». Разуметь в первом случае создание Соломоном храма, как некоторые хотят, не мыслимо; тем более, что род постройки определяется здесь суффиксом О «мне», «себе». Разумеются же под בָּתִּים частные великолепный постройки Соломона для собственного жилища и угоды (ср. 3Цар.7:1, 8; 9:1, 15, 19; 10:18 и д.). – Что Соломон насаждал виноградники, об этом не говорится прямо в исторических книгах библейских, но можно полагать, что он виноградники отца своего Давида, о которых упоминается в (1Пар.27:27), не только поддерживал и сохранил, но и расширил. О винограднике Соломона упоминается в (П. Песней8:11). – Вокруг домов Екклесиаст «устроил сады и рощи». О царских садах в Иерусалиме упоминается в (4Цар.21:18, 26; 25:4; Iep.39:4; 52:7; Неем.2:8; 3:15); начало свое они ведут, конечно, от Соломона. – גַיּיֹת «сады» – более для зелени и цветов; פַרְדֵּסים «парки» – для больших деревьев, лесных растений, פַרְדֵּס встречается только в кн. П. Песней4:13 и у Неем.2:8; это те величественные рощи, которыми окружались напр. жилища персидских царей. – В этих садах и рощах насаждены были «деревья всякого плода». Внимание обращается не столько на плодовитость дерев (Кнобель, Вайгинг; – «Плодовые деревья, которые дают много наслаждения», Вайг. s. 89), сколько на разнообразие, богатство пород их, – כֹּל. – Наконец Екклесиаст «сделал себе водоемы, для орошения из них рощей», – чтобы растения в садах, вследствие постоянного увлажнения почвы, сохранялись всегда свежими и приятными на вид. – О древнем водоеме при Иерусалиме упоминается в кн. пр. Ис.22:9, 11; о царском водоеме там же – в кн. Неем.2:14; по свидетельству позднейшего предания он устроен был Соломоном.

От похоти плоти (ст. 3) и похоти очес (ст. 3) Екклесиаст переходит к гордости житейской, ст. 7, 8. Важнейшее из средств к достижению всевозможного рода наслаждений и приятной чувственной жизни состоит в богатстве, в обладании – в обладали как личностями, так и стадами и сокровищами. Восточный властелин находил величайшую приятность первее всего в том, чтобы видеть многочисленную прислугу, толпящуюся около его гордой личности. Кроме «слуг» и «служанок», Екклесиаст приобрел «домочадцев», בַּיִֹת בְּנֵיֹ. Последние отличаются от первых тем, что они хотя также рабы, но рождены уже в доме господина своего, от брачных связей прежних рабов и рабынь, приобретенных ценою денег (ср. Быт.15:13); потому чаше они называются יְלִידֵי בַּית, «рожденные в доме» (Быт.14:14; 17:12, 13, 23, 27; Иep.2:14), в противоположность מִקְנִת־כֶּסֶף, «купленный за серебро» (Быт.17:12, 13, 23, 27). Так как домочадцы рождались в доме господина своего, то они, естественно, отличались большею верностью и привязанностью к последнему, нежели прочие рабы, приобретенные со стороны, а потому составляли для господ своих самое дорогое приобретение. О многочисленной, прислуге Соломона говорится в 3Цар.4:26, 27; 10, 5; 2Пар.9:25. Вместе с приобретением рабов и рабынь, Екклесиаст приобретает многочисленные стада и собирает бесчисленные сокровища, серебро, золото и пр. О стадах Давида говорятся во 2Пар.27:29 и д.; о стадах Соломона – в 3Цар.5:3 (в Слав.4:23); 8:63. Сокровища Соломон собрал частью посредством податей и кораблеплавания (3Цар.9:28–10:14), частью посредством доброхотных подарков дружественных иностранцев (3Цар.9:14; 10:10, 25); довольно того, что на золото и серебро смотрели по времени Соломона как «на камни» (3Цар.10:27; 2Пар.1:15; 9:20). Под «царями» разумеются те, о которых говорится в 3Цар.3:1 (по слав. т. 4:21; 10:15); а под «областями» – те двенадцать округов, на которые. Соломон разделил всю страну свою (3Цар.4:6 и д.). Екклесиаст, завел, у себя «певцов и певиц». Пение разумеется, не храмовое, но то, которое служило к увеселению пирующих. Уже Давид завел таких певцов и певиц (2Цар.19:35); а Соломон, конечно умножил число их. Они встречаются и в позднейшее время царского периода (Ис.5:12; Ам.6:5). Последние слова 8 ст. וְשִׁדּיֹת שִׁדׇה הׇאׇדׇם בְּנִיִ וְתַעַנֻגית переводятся у толковников различно. LXX и Вульг. שׁדִה и שִׁדיֹת производят от халд. שְׁדׇה «лить» и переводят: οίνοχόους καί οίνοχόας ; ministros vini et ministras; подобно наш слав., переводчик: «виночерпцы и виночерпицы». Но едва ли после общего и блистательного предиката: «наслаждения сынов человеческих» можно ожидать столь специального, не составляющего еще последнего предела наслаждений чувственной жизни, указала распорядителей царского вина; притом и вине Екклесиаст говорит уже в ст. 3. Тоже должно сказать о переводе Лютера и некоторых древних толковников, которые под שִׁדׇּה и שִׁדּיִֹת, по производству из арабского, разумеют музыку всякого рода. Трудно согласиться и с нашим русским, переводом, помещ. в Хр. чтении. Пред словами וְשִׁדּיֹת שִׁדׇּה там произвольно вставляется частица וְ «и», которой нет в еврейском тексте, вследствие чего אׇדׇם תַּעֲנֻגיֹת и וְשִׁדּיֹת שִׁדׇּה отделяются, как два различных вида чувственных наслаждений. Но тогда и первое выражение будет неопределенным потому, что не указывается предмет наслаждена; второе непонятным потому, что о различных постройках Соломона (וְשִׁדּיֹת שִֹדׇּה: в пер. Хр. чт. передается: «и разные великолепные покои») уже говорилось в ст. 4; а между тем здесь, в заключении чувственных наслаждений, должно быть высказано такое, что составляет верх наслаждений чувственной стороны существа человеческого. Если под первым выражением: – «наслаждения сынов человеческих» и можно еще разуметь; удовольствия половой любви, то второе: «и разные великолепные покои» едва ли может вызвать представление женских спален, а между тем оно, по правильному переводу, связывается с первым тесным неразрывным образом. А выпустивши пред וְשִׁדּיֹת שִׁדׇּה частицу «и», которой нет в евр. тексте, будем читать: «и наслаждения сынов человеческих – разные великолепные покои». Но что это за «покои», которые отличаются особенным предикатом величайших наслаждений? Надобно принять одно из следующих объяснений: или производить שִׁדׇּה от שׇׁדַּד «господствовать», и в этом случае וְשִׁדּיֹת שִׁדׇֹּה переводить: «госпожу и госпож», т. е. «жену и жен» (Михаэлис, Розенмиллер, Кнобель, Гитциг, Фюрст, Вайгинг. Макарий), – или же, что вероятнее, производить от שׇׁדָה «течь, различаться» (ср. פִסׇּה от פׇּכׇּה, פִּנׇה от פׇּנׇה. – по Ельстеру, Генгстенбергу и Цёклеру – от араб, schadid «множество, полнота»), и в этом случае принять שִׁדׇּה и שׇׁדּיֹת в значении «полнота, изобилие». Но в том и другом случае словами: וְשִׁדּיֹת שִֹדׇּה הׇאׇדׇם בְּנֵי וְתַעֲנֻגיֹת будет выражаться одно понятие, именно чувственные наслаждения половой любви. Если примем первое объяснение, то под שִׁדׇּה можно разуметь первую жену Соломона – дочь Фараона (3Цар.3:1; 7:8) а под שִׁדּיֹת – остальные жены и наложницы его; или же повторением שִדׇּה в единств, и множ. ч. выражается просто великое множество гаремных женщин. Если же примем второе объяснение, то повторением שִׁדׇּה будет выражаться совершенная полнота, чрезмерное изобилие наслаждений, но наслаждений, говорим, в области половой любви; только к ним может относиться такой предикат – הַעֲנֻגיֹת הָאָדׇם בְּנֵי. И возможно ли, чтобы автор, говоря от лица Соломона, для которого женщина составляла верх чувственных наслаждений, которого гарем наполнялся 700-ми женщин и 300-ми наложниц (3Цар.11:1, 3), исчисливши всевозможные, виды чувственных удовольствий и наслаждений, умолчал об этом последнем, которое, вовремя его отпадения от Бога, составляло для него, так сказать, цель жизни?

Как прежде в мудрости Екклесиаст превзошел всех царей, бывших до него в Иерусалим (гл. 1:16), так теперь он возвеличился над всеми в богатстве; и разнообразии чувственных наслаждений и удовольствий, ст. 9. При этом и мудрость оставалась при нем. Хотя он предался чувственным удовольствиям, которые наперед признал глупостью (гл. 2, 3); но он предался им не как раб, ослепленный страстью, но как мудрец, желающий изведать для высших целей свойство и достоинство чувственной радости. לִּי עׇמְדׇה חׇכְמָתִי значит не, просто: «мудрость служила мне», т. е. в изыскании средства, чувственных наслаждений (Евальд), «мудрость помогала мне». (Ельстер), «мудрость содействовала мне» (некоторые пер.), но мудрость оставалась со мною, существовала при мне (LXX, Вульг., Макарий и др.; – ср. гл. 8:3; пс. 102:27; Иер.48:11 и д.). А, главное, принять עמד в таком значении требует ст. 3: «между тем как сердце мое руководилось мудростью, придерживаться и глупости». Но Екклесиаст не только обладал полнотою чувственных благ, но и в полноте наслаждался ими, ст. 10. Он не отказывал глазам своим ни в чем, чего бы они не потребовали; не удерживал сердца своего ни от какой радости. Указываются «глаза», как sensorium алчбы и жадности (ср. 1Иоанн.2:16). Выражением: «ни от какой радости» не означается того, что Екклесиаст наслаждался всеми видами радостей, какие только возможны, – он наслаждался, как показывают следующие слова, только тою радостью, которая возникла «от его трудов», которая была следствием его забот к увеселению своей жизни. «И это было моею долею от всякого труда моего»; т. е. время радости, которым было его суетное бытие под солнцем, было как бы минутами отдыха и успокоения среди тяжких трудов его, – было вознаграждением за скорби и страдания, понесенные им как вообще в жизни, так и при добывании средств полного наслаждения жизнью; но вознаграждение это, как увидим из след. стиха, столь же непрочно, скоротечно и суетно, как и все труды его.

Вт. ст. 11 Екклесиаст выводит результат из своих опытов. Все свои стремления и предприятия, которые изображены в предыдущих стихах, он признает «суетными» и «пустыми»; «нет от них выгоды под солнцем», они неспособны удовлетворить человека и доставить ему прочное счастье и покой.

В ст. 12–19 развивается и обосновывается высказанное в ст. 11 суждение о суетности и ничтожества человеческих стремлений к счастью и радости, хотя бы человек обладал средствами всевозможных родов чувственных наслаждений и был мудр. Именно: хотя бы человек был мудр, но он не может похвалиться преимуществом пред глупым, – обоих их постигает одна судьба; – если же так, если мудрый умирает наравне с глупым, то, значит, плоды своих тяжких трудов, предпринимаемых с мудростью и знанием, он должен оставить человеку, который не трудился для приобретения их и, может быть, расточит их безрассудно.

Екклесиаст начинает с мудрости, потому что мудрость была одушевляющим принципом, душею его предприятий и дел, о которых говорилось выше; она должна была оставаться при нем (ст. 3, 9), наблюдать и оценивать достоинство его произведений, предпринятых с целью дознания, на сколько одни способны удовлетворить дух человеческий, стремящийся к счастью. Если только окажется, что мудрость не в состоянии привести человека к прочному благу и счастью, то, само собою понятно, что их не могут доставить и те дела, которые предпринимаются с мудростью. Екклесиаст, обращает внимание на «мудрость и безумие и глупость» (ст. 12), т. е. рассматривает и взвешивает достоинство мудрости и глупости в их отношении между собою, из сравнения их друг с другом. Во второй половине этого стиха указывается мотив, по которому Екклесиаст принимается за исследование относительного достоинства мудрости и глупости, – повод, по которому он усомнился в достоинстве мудрости и произведенных при посредстве ее дел. Повод этот – мысль о недостойном преемнике, который, быть может, легкомысленно и безрассудно расточит то, что приобреталось им с мудростью и тяжким трудом. Эта часть стиха различно понимается и переводится экзегетами. У LXX текст в этом месте испорчен, вследствие чего в словах этого перевода не оказывается никакого смысла: ὄτι τίς ἄνθρωπος ὃς ἐπελεύσεται ὀπίσω τῆς βουλῆς τά ὃσα ἐποίησαν αὐτήν; тоже в нашем слав.: «яко кто человек иже пойдет в след совета, елика сотвори в нем». Впрочем, если исправить текст LXX (вм. τῆς βουλῆς читать τοῦ βασιλέως ;), то в таком случае перевод этот будет сходен с Вульгатой; а последний приближается к переводу Лютера и Вайгинга: «Кто знает, что за человек будет после царя, которого уже сделали», т. е. царем (Лютер). Почти также Евальд, а по примеру его Ельстер: «Каков будет человек, который будет следовать за царем, сравнительно с тем, которого уже давно избрали», т. е. с его предшественником? (Ельстер). מֶה Евальд принимает в смысле: «какого рода», т. е. какого рода тот человек, который будет следовать за царем; а אֵת – в значении: «сравнительно с тем», т. е. сравнительно с тем «которого уже давно избрали». Но Соломон, как известно, был избран на царство не людьми, а Богом (некоторые раввинские толкователи относят עׇשֹׁיּהיּ к Богу); частица אֵהּ «с», кажется, произвольно расширяется до значения «сравнительно с»; наконец, речь по этому переводу будет отличаться чрезмерною жесткостью. Во всяком случае, нам кажется более других правильным перевод Генгстенберга, Цёклера и, Макария: «Ибо что человек», т. е. что он есть» что с ним станется, «что он будет делать» (дополняя из след. слов), человек «который будет идти за царем:», т. е. после меня – царя, мой преемник наследник моего престола? Ответ безутешный: «то, что (они) уже давно делали,». А что часто делают наследники богатых и славных царей? О чем более всего беспокоятся мудрые и опытные цари, передавая своим наследникам огромные богатства, блистательную славу, честь и пр.? О том, чтобы неблагоразумным поведением они не расточили и не утратили всего этого. Вся забота завещающих наследство бывает о том, чтобы их наследники во всем подражали мудрости отца. Этим был обеспокоен и Екклесиаст. Что особенно возбуждало в нем глубокую скорбь и убеждало в суетности и ничтожестве приобретенных им земных благ, так это – мысль о том, что плоды его мудрости и напряженных трудов не могут быть прочными, но скоро, с его смертью, рассеются и погибнут. Глупость обыкновенна в мире; отсюда с вероятностью следует, что и наследник его будет глуп; а тогда напрасна вся его мудрость и все что сделано при содействии ее; тогда вся слава и величие его смирится, как некогда, по слову пророка, имел смириться гордый своею славою Иерусалим (Ис.49:4). Как преемника своего, Екклесиаст имеет в виду Ровоама. Глагол «делать עשֹּה употреблен здесь в отрицательном, катахрестическом смысле, подобно тому как в ев. Мф.17:12. Гаан под הׇאׇדׇם разумеет не преемника Соломона, но вообще людей которые будут следовать за царем; но этому противоречат ст. 18 и 19, где несомненно разумеется преемник Соломона; а между тем в этих стихах развивается та же самая мысль, которая намечена здесь, в ст. 12 – ст. 18 и 19 служат комментарием к этому стиху. Притом Екклесиаст определенно называет себя царем, след. и другой, который будет за ним, предполагается с царским достоинством. Согласно с представленным нами объяснением, понимает и переводит п. ст. 12 и Гитциг, только вместо עׇשֹיהיּ он читает עׇשֹיהיּ; вот его перевод «что будет делать наследник царя? То, что уже давно было его делом».

В ст. 13 Екклесиаст представляет результат своего исследования об отношении между мудростью и глупостью, – исследование поводом к которому послужила мысль о плохом наследнике. Екклесиаст признает неоспоримое превосходство мудрости пред глупостью: мудрость – свет, а глупость – тьма. Свет дает нам возможность различать предметы, он есть творческая сила и сам в себе носит жизнь и повсюду разливает её; – так и мудрость: она пособляет человеку ясно уразумевать достоинство предметов в мире, предохраняет его от некоторых опасностей, она есть сила человеческой жизни. Среди же тьмы человек находится в беспорядке, слепоте; тоже и при глупости: она может привести человека только к беспорядочному, суетному и пустому. Мудрость и глупость сравниваются с светом и тьмою в ев. Мф.6: 23, 24; Иоанн.8:12. Таким образом Екклесиаст, не как скептик, признает вечно истинное, абсолютное в области познания, и обладание этим истинным, мудрость, он считает славным, высоким достоинством человека; жалоба его направлена, как сей час увидим, только против того, что сила этой мудрости, которая доставляет столь богатую внутреннюю жизнь, не в состоянии преодолеть внешних естественных границ, связывающих человека. В 1 чл. 14 стиха польза мудрости наглядно представляется в примере индивидуума – мудреца, которого о глаза – «в голове его», т. е. на своем месте, в полном употреблении он не слеп в мире; а невежда «во тьме ходит», т. е. у него – как бы нет глаз. Глаза разумеются, конечно духовные, внутренние, – глаза разумения, духа. Но не смотря на такое преимущество мудрого пред глупым, оно не безусловное; – по судьбе, своей, мудрый и глупый ничем не различаются друг от друга: «одна участь постигает всех их», 2 полов. 14 ст. – מִקְרֶהֹ – собств. «то, что встречается человеку», «судьба»; здесь разумеется, как показывает ст. 16, смерть. Ср. подобн. Выраж. гл. 3:19; 9:2, 3. Что (во 2 полов. 14 ст. высказано вообще, то в ст. 15 применяется в частности к личности Екклесиаста, принадлежащего к классу мудрецов, дополняясь следствием из того положения, что одна, участь постигает всех. «И меня постигнет таже участь, как и невежду», т. е. мудрость моя не может послужить мне защитой от несчастных случаев жизни, избавить от печальной судьбы, постигающей всех без различия смертных. «К чему, же я был столь мудр?». Что пользы из моей мудрости, какое преимущество и выгоду я имею сравнительно с тем, кто, кто не может похвалиться мудростью?» Что же следует из такого печального наблюдения одинаковой участи мудрого и глупого? То, что «и это суета». В других случаях, Екклесиаст признает суетною субъективную область человеческих желаний, стремлений, действий; здесь же (и еще в ст. 19; гл. 8:10, 14) он называет таковым объективный беспорядок сего мира, явившийся вследствие того, что сам человек подвергся суете и тлению. Выраж. זֶה «это» относится не к самой мудрости (Генгстенберг), за которою Екклесиаст в предыдущих стихах признал высокое достоинство, но к тому порядку сей жизни, по которому мудрый выносит одну и ту же судьбу наравне с глупым; и он жалуется на это не как на несправедливость, но как на суетность, – на суетность, основание которой лежит в факте падения, после которого изречено было на человека проклятие: «земля еси, и в землю отыдеши) (Быт.3:19). В ст. 16 таже мысль Екклесиаста о равной судьбе мудрого и невежды получает новое подтверждение и развитие. Не только смерть постигает мудрого с невеждой, но и воспоминание о нем в потомстве так же теряется, как и воспоминание о невежде. И в этом отношении, в отношении славы и похвал, в позднейшем поколении, нет никакого различия между мудрым и глупым, а этим глубоко оскорбляется и унижается достоинство мудрости. «И увы! умирает мудрый наравне с невеждой!» – Апелляция на горький опыт жизни, подтверждающий печальную необходимость смерти мудрого наравне с глупым. То обстоятельство, что приобретение жизни мудрого ничем не отличается от приобретения неразумного, что и самая высшая сила духовной жизни, мудрость, не в состоянии освободить человека от ига естественной необходимости, порождает в духе Екклесиаста глубокое отвращение от жизни и от всех человеческих стремлений относительно мудрости и глупости, даже добродетели и порока (гл. 7:15; 8:14). Впрочем выражение שׇֹנֵאתִי не требуется необходимо мыслить о сильном аффекте ненависти, о враждебном расположении души (ср. Ис.1:14); здесь соединяется с ним понятие просто – скуки, досады, пресыщения. Точно выражено это понятие в Вульгате: taeduit me vitae mea, сильнее у LXX: ε̛μίσησα σύν τήν

ζωήν. Точно переведено у Мак.: опротивела мне жизнь; сильнее в пер. Хр. чт.: возненавидел я жизнь. Выражение ненависти к миру не есть точка зрения Екклесиаста; вся речь его направлена только на то, чтобы освободить своих современников от болезненной тоски по утрате славного времени царствования Соломона, выяснив им истинное свойство Соломоновой славы. В ст. 18 и 19, как уже сказано, развивается мысль ст. 12, который послужил исходным пунктом рассуждения о непрочности земного приобретения на основании той мысли, что им мог завладеть плохой наследник, который расточит и погубит плоды всех трудов его. В первом стихе Екклесиаст говорит еще вообще о той невыгоде, что человек должен оставить на произвол своего преемника то, что он приобретал с таким усилием, в видах достижения собственной пользы. Во втором стихе он усиливает мысль первого стиха; он утверждает, что не только человек должен оставить нажитое имение на произвольное распоряжение другого, но что наследник может быть человеком недостойным, который распорядится наследством безрассудным образом. Весьма вероятно, что говорящий от лица Соломона автор кн. Екклесиаст разумеет здесь Ровоама, которого история изображает плохим наследником Соломона.

Отдел третий

(гл. 2:20–26).

В чем же надобно полагать счастье человека, и на что должно быть направлено стремление людей в отношении к настоящей жизни?

Отдел этот – заключительный в первой речи Екклесиаста; в нем высказан результат всего рассуждения автора, изложенного в предыдущих двух отделах. Он распадается на два отрывка: в первом, от ст. 20 до 23 включительно, Екклесиаст высказывает решимость свою не искать более счастья в тех обманчивых благах, к которым он доселе стремился; во втором, от ст. 24 до 26 включительно, он указывает на единственно – истинное, прочное счастье, какого человек может достигнуть здесь на земле.

Ст. 20. Мрачное облако недовольства и досады, которое взошло над духом Екклесиаста, распространяем свою тень далее. С горьким чувством неудовлетворимости он обращает взор свой на те великие дела и произведения, на которых он думал было успокоить дух свой, но не находит в них ничего боле, кроме труда, беспокойств и страдания. Тогда он оставляет все прежние свои ожидания, изгоняет из души своей всякие надежды на приобретенное доселе, отвращает сердце свое от всего прежнего, чтобы направить желания его на нечто новое: אֶת־לִבִּי לְיׇאֵשׁ אֲנִי וְסַבּיֹתִי. Не просто יּפׇנִ־תִי־ (ст. 12), «обращаться, чтобы что-нибудь делать» решаться на что, отвращаться от прежних занятий и направляться на нечто новое (ср. 1Цар.22:17, 18). אֶת־לִבּי לְיׇאֵשׁ «чтобы сердце мое повергнуть в область отчаяния», чтобы оно предалось безнадежности, чтобы оно ничего не ожидало. В ст. 21 высказывается основание, почему Екклесиаст решился, чтобы сердце его не ожидало ничего от всякого труда, которым он трудился под солнцем. В основание полагается таже мысль, которая развивалась в предыдущих 12 – 19 стихах, только с новым оттенком, кроме того, там развивалась она подробно, здесь же, в заключении, она высказывается в общей фразе. בְכִשׁריֹזִ Вайгинг и Гаан переводят «со счастьем»; подобно Макарий – «с успехом». В таком смысле употреблено это слово в гл. 5:10; но здесь оно имеет значение «уменья, способности». LXX: α͗νδρεία; Вульг.: sollicitudo. Первое значение этого слова есть уже производное от последнего. Итак, заключает, ст. 22, человеку ничего не остается от всего труда его и от всех забот сердца его, не смотря на то, что он так трудится под этим солнцем, – дух его остается неудовлетворенным, сердце – пустым! Жалобное заключительное воззвание это относится не к предыдущим только стихам, в которых говорилось о недостойном наследнике приобретений мудрого, как думают Кнобель и Генгстенберг, но вообще к суетности и ничтожеству человеческих стремлений; жалоба эта столь же общего содержания, как и жалоба заключительного стиха 11. Это подтверждается стихом 23. Труды Екклесиаста суетны не потому только, что они будут оставлены другому, который быть может не сохранит их, а расточит; но и потому, что при самой жизни Екклесиаста они не могут послужить к его счастью и пользе; дух его не может удовлетвориться ими, – сердце успокоится; напротив: «все дни его – страдания а его занятия беспокойство; даже и ночью непокойно его сердце». Таково реальное приобретение, плоды его трудов. Он не только не достигает желаемого, не только остается ни с чем; но вся жизнь его полна беспокойств и страдания. Человеческие стремления причиняют ему все новые и новый болезни; его жизнь проходит в беспрерывной борьбе; его труд, по причине постоянных сопротивлений, связан с неприятностями и недовольством; – и так проходит у него день и ночь. Даже и ночью он беспокоен. Между тем как телесные органы окованы сном, дух его, озабоченный тревожными мыслями новыми планами, остается бодрствующим, лишен благодетельного успокоения, в постоянной тревоге от беспокойных снов.

В ст. 24 – 26 следует как бы реакция против господствовавшего доселе отрицательного воззрения на жизнь, – реакция, которая среди самых горьких опытов суетности, ничтожества, беспорядков, противоречий жизни, среди самых тяжёлых минут сомнения, колебания, неуверенности, всегда могла возникнуть, лишь только Екклесиаст приходил к ясному сознанию истины ветхозаветного откровения, вера в которую коренилась глубоко в духе его. Здесь в первый раз заводят речь о Боге, который грешников наказывает, а к праведникам благоволит, между тем как в предшествующем рассуждении господствует воззрение, по которому мир определен и упорядочен чрез известные законы, присущее ему изначала, по которому он мыслится как неведомая сила, носящая в самой себе способность жизни и развивающаяся по внутренней слепой необходимости. Указание на Бога, вера истинность ветхозаветного откровения, из которой возникаете реакция против отрицательной тенденции рассуждения, здесь показывается еще в самой простой непосредственности; но в дальнейшем продолжении рассуждения она обнаруживается яснее и яснее, развивается полнее и полнее, высказывается все с большею силою и убедительностью.

После того как Екклесиаст в предыдущем рассуждении изобразил ничтожество человеческой жизни в различных отношениях, после того как он доказал, что ни стремление к мудрости, (гл. 1:12–18), ни чистое чувственное наслаждение (гл. 2:1–3), ни радость в деятельности, богатом обладали и роскошном житье (гл. 2:4–11) не в состоянии доставить человеку удовлетворения, тем более, что со смертью труды своих усилий человек должен предоставить случаю и произволу других (гл. 2:12–21), а при жизни претерпевает только беспокойство, заботы, страдание (гл. 2:23), – после того как все это он представил так живо, что в заключении у него невольно излилась горькая жалоба в воззвании непосредственного чувства (гл. 2:22), – сам собою возникает вопрос: в чем же состоит счастье человека? В чем он может искать действительно прочного, реального в жизни? Что может доставить ему по крайней мере относительное удовлетворение? – Такое прочное; в жизни, действительно способное доставить человеку счастье и удовлетворение, и составляющее его неотъемлемое благо, Екклесиаст полагает в простой непосредственной радости в жизни. Счастье жизни состоит в радостном наслаждении жизнью, которое доставляет человеку простое, непосредственное ощущение жизни, бодрое занятие своим делом и труд на земле, – когда человек не тревожится беспокойными мыслями о будущем, возлагая надежду свою на Бога, а пользуется с благодарностью настоящим, находя свое удовлетворение в сознании исполненного долга, ст. 24. «есть, пить и позволять душе своей наслаждаться от труда своего», – вот в чем состоит довольство человека и счастье его на земле. Что учение Екклесиаста о наслаждении жизнью не есть эпикуреизм, и в каком смысле надобно понимать предложение его есть, пить и наслаждаться от труда своего, об этом мы говорили на стр. 96 и д. Слова «есть и пить» употребляются в Свящ. Писании в дурном смысле, в смысле страстного влечения к чувственным наслаждениям и разврату (напр. Исх.32:6; Притч.23:7, 8), и в хорошем, в смысле сдержанного, благоразумного пользования благами жизни (напр. Ис.65:13; П. Песн.5:1; 1Цар.30:16); в последнем смысле они употреблены и в кн. Екклесиаст. – שֶׁיֹּאכַלַ בׇּאׇדׇם אֵין־טיֹב – различно переводят и понимают толковники и экзегеты. Вульг., Лютер и Генгстенберг принимают их в смысле вопроса: «Не лучше ли для человека есть, пить» и пр. Но в таком случат, вм. אֵין было бы דֲלאֹ. Другие – LXX, Кнобель, Гаан и почти также Макарий переводят их в смысле чисто отрицательном: «Нет счастья человеку, который ест, пьет» и пр.. Хотя этот перевод по букве правилен, но он противоречит контексту, по которому возможность человека есть, пить и радоваться называется даром Бога, который подается от руки Его (оконч. ст. 24 и 25-й), а еще более – параллельным местом, где радостное наслаждение жизнью признается высочайшим земным счастьем (гл. 3:12, 22; 5:17–19; 8:15; 9:7–9; 10:9). Скорее всего можно согласиться с теми (Евальд, Гитциг, Вайгинг, Ельстер, Генгстенберг, Цёклер и один из наших русс, переводч.), которые пред שֶׁיֹּאכַל допускают пропуск частицы מְ (מִוִ) и вместо שֶׁיֹּאֹכַל читают מִשֶׁיּאֹכַל, (как чтобы он ел». Пропуск тем легче мог случиться, что предыдущее слово оканчивается тоже буквою מ (אׇדׇם), u это восполнение здесь тем более основательно, что в паралл. месте – гл. 3:12 пред אֲשֶׁר мы именно читаем букву מ. – Но, признавши высочайшим благом человека на земле радостное наслаждение земными благами, спокойную и беззаботную жизнь в сознании исполненного долга и обязанности трудиться, Екклесиаст говорит, что это блага не во власти человека, что он не может, достигнуть его на земле ни мудростью, ни деятельностью, но оно посылается ему свыше, как дар Божий, по особенному действию Промысла (Иак.1:17). Потому что там, где нет Бога, и при величайшем изобилии внешних благ не может быть чистого, радостного наслаждения; оконч. 24 и 25 ст. – Следуя обыкновенному чтению, ст. 25 должно перевести так: «Ибо кто может есть и кто может наслаждаться, кроме меня», или «более нежели я», מִמֶּנִּי; т. е. я наслаждался более, чем кто другой, и однако не достиг счастья. Так переводят Вульг., Лютер, Кнобель, Гаан и Макарий, согласно их пониманию и переводу предыдущего стиха. Так же переводит и Генгстенберг, только суфф. וי «я», «меня» он относит не к Соломону, как те, а к самому автору, который будто представляет себя в этом стихе в пример и יֹאפַל и יׇחיּשׁ «будет есть и наслаждаться» пони-мает не в дурном смысла, а в хорошем. Но гораздо вероятнее чтение LXX, Сир., Иеронима и многих из новейших, экзегетов, которые вм. מִמֶּנִּי читают מִמֶּנּיּ «без Него», т.е. без Бога. Такое чтение находится в прекрасной гармонии и связи с контекстом, потому что мысль, что человек не может радостно наслаждаться жизнью без Бога, высказана уже в конце предыдущего стиха, она же утверждается и в следующем; между тем как первое чтение совершенно не вяжется с контекстом и противоречит ему. – היּשׁ Евальд, по примеру LXX и Сир., производить от араб, chasn, в значении «пил»; Генгстенберг принимает в обыкновенном его значении «спешил»; но вероятнее всего объяснение этого слова у Ельстера, -который придает ему значение халдейского חיּשׁ, «чувствовать, ощущать», а отсюда легко производится значение «наслаждаться». – חיּן в значении «кроме», «без» не встречается в других книгах В. З., но часто встречается в талмуде и у раввинов. – Если же истинное благо человека – радость и наслаждение жизнью подаются от Бога, то теперь спрашивается: каким же образом, на каком основании подается людям это благо? Ответ – в ст. 26: Его получает тот, кто «приятен» в очах Божиих; а приятен Богу, как показывает противоположение ему – во 2-й половине стиха – грешника (חרֹטֵא), человек праведный, благочестивый. «Грешнику же Он даёт заботливость копить и собирать, чтобы отдать тому, кто угождает Богу» (ср. Иов.27:17). Здесь в первый раз встречается учение о праведном воздаянии, идея божественного правосудия; в предыдущем рассуждении в этом отношении господствует еще мрак сомнения: участи мудрого е глупого там – одна и таже. – «И это суета и затеи ветряные!» К чему относятся эти слова? Что разумеет здесь Екклесиаст под суетным? По Ельстеру он разумеет совокупность тех благ, к которым стремится грешник, ту суетную заботливость последнего копить и собирать, о которой говорилось в предыдущих строках этого стиха. Но в предыдущих строках говорилось не о грешнике только, который копит и собирает суетные земные блага и потом, по воле Божией, лишается их, но и о праведнике, который угождает Богу и в награду получает от Него истинную радость, – говорилось вообще о том, что человек находится в распоряжении Божием, в полной зависимости от Него. Таким образом Екклесиаст находит суетным то, что достижение блага жизни – истинной радости и беззаботного наслаждения благами жизни находится не во власти человека, а зависит от свободной воли Божией. Итак, хотя Екклесиаст, по видимому, п ст. 24 достиг цели и нашел истинное благо человека; однако тут встречается ему новая загадка жизни. Именно, если человек получает благо только от руки Божией, то, значить, он находится в полной зависимости от, некоей высшей силы, которой не в состоянии постигнуть; а это служить для человека, пока он не проник характера и значения этой зависимости, новым доказательством несчастья и суетности человеческих дел и стремлений и всей вообще жизни. Потому Екклесиаст, ищущий совершенного покоя и твердой уверенности, не мог не попытаться сдвинуть и этот камень преткновения и соблазна; он должен был показать, что зависимость человека от Бога и Его миропорядка есть для него нечто благое и спасительное. Так приготовлен предмет второй речи.

Вторая речь

Гл. 3:1–5, 19.

Полная зависимость человеческих дел и стремлений от неизменного высшего миропорядка и правила поведения человека среди этой зависимости, руководящие его к истинному счастью жизни.

Отдел первый

(гл. 3, 1–22).

При совершенной зависимости человека от высшего закона вечного миропорядка нет для него большего блага, как радоваться и делать добро в жизни своей.

Вторая речь Екклесиаста непосредственно примыкает к окончанию первой. После рассуждения о суетности земных вещей и стремлений Екклесиаст пришел к тому результату, что единственное благо человека на земле состоит в радостном наслаждении жизнью (гл. 2:24). Но тут же он узнал, что это благо не состоит во власти человека, что оно есть дар божественного благоволения, что посему в своем стремлении к счастью человек находится в безусловной зависимости от божественного мироправления (гл. 2:24–26). Эта мысль об условности и ограниченности человеческого счастья, мысль о зависимости человека от высшего управления, которое на первый взгляд кажется произволом, и которое Екклесиаст признал доказательством суетности и ничтожества человеческого стремления (гл. 2:26), высказанная в предыдущей речи мимоходом, служит исходным пунктом второй речи, становится предметом нового самостоятельного рассуждения, чтобы и на основании этого рассуждения прейти к тому же результату относительно высочайшего блага человека на земле. Так начинается речь прежним мрачным мировоззрением безусловной зависимости человека от времени и обстоятельств гл. 31–8. В этих стихах Екклесиаст применяет к человеческой жизни в ее отдельных функциях то, что в начале гл. 1-й сказано было о круговращении всего Мира вообще. Вся жизненная деятельность человека меняется по неизменному высшему закону, и человек, который мечтает о свободе своих действий, не только в своих действиях, но и в чувствованиях, находится в полной зависимости от этого закона. Чтобы живее представить эту зависимость, Екклесиаст перечисляет различные виды человеческой деятельности попарно в их противоположностях. Чрез сопоставление противоположностей он наглядно показывает, что человек подвержен всегда случайности, делает ли одно, или другое, противоположное ему.

В ст. 1 Екклесиаст высказывает мысль о зависимости всего человеческого от времени и обстоятельств в самом общем выражении: «Всему час, и время всякой вещи под небом». – Под הַפֹל, «все» разумеется не вся область земного мира, но только область человеческих стремлений и действий, как показывают следующие за тем слова כ֥ל־חֵפֶץ, собствен: «всякое желание, благоволение,» за тем: «всякое, занятие, намерение, препятствие, так как предприятия и действия людей часто происходят из их желания, из их склонности, а еще яснее определяется отношение הַֹכּל к человеческим действиям следующими стихами 2–8 и 9. – עֵת выражает общее понятие о времени, между тем זְמׇןִ собств: «определенность, ограниченность,» за тем в позднейшем словоупотреблении (ср. Неем.2:6; Есф.9:27, 31) значит: «определенное время, срок». – Общее положение стиха 1 развивается и уясняется в след. 2–8 стихах, где описываются частные примеры различных явлений человеческой жизни, из которых наглядно можно видеть, как человек во всех своих действиях, и даже чувствованиях, определяется и ограничивается высшею силой. – Ст. 2; «Время раждать, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное». Рождению и смерти человека соответствует насаждение и искоренение растений. Сам человек сравнивается с растениями в Свящ. Писании, особенно в псалмах, весьма часто. Рождение и смерть человека суть два конечные пункта, среди которых вращается вся его деятельность вообще, и та, о которой говорится в следующих (3 – 8) стихах. – Ст. 3. «Время убивать, и время лечить; время разрушать, в время строить». Как начало и конец бытия, так расстройство и сохранение существования, как в одушевленной, так и неодушевленной природе,-все зависит от установленного Богом времени и не стоит в свободном распоряжении человека. Это может относиться как к частной жизни индивидуума, так, и к общей жизни процветающих и упадающих государств и народов. Как в этом стихе, так и в следующих, Екклесиаст мог иметь в виду национальное состояние своих соотечественников. – Ст. 4. «Время плакать, и время смеяться; время стенать, и время скакать». Названные выше расстройство и сохранение жизни возбуждают в человеке чувство печали и радости, скорби и веселия, выражающееся частью в голосе, частью во внешних движениях. Поэтому и эти аффектации человеческие не суть следствие свободной, избранной по желанию деятельности, но определяются, временем и обстоятельствами, след. внешнею силою – ст. 5 «Время разбрасывать камни, и время собирать камни». По Розенмиллеру, автор говорит здесь о постройке и разрушении зданий; но об этом говорилось уже в ст. 3. Вайгинг и Цёклер отождествляют אֲבׇניִם הִשְׁליִךְ с סִקֵל и под первым выражением разумеют подбирание и отбрасывание камней от виноградников и полей, чтобы они могли беспрепятственно приносить плод (ср. Пс. 62:10; 5:2: רַיְסַקְּלִהיּ «и очистил его от камней»; у LXX неверно: xαί ἐχαράxωσα в слав. «в окопах»), а под вторым – собирание камней для построек. Но, кажется, вернее предположение Гитцига а Ельстера, что при первом выражении автор имеет в виду обычай победителей на войне опустошать засеянные поля врагов посредством разбрасывания камней (ср. 4Цар.3:19, 25). צשׁ־אַבְניּ יַֹשְלִיכיּ טיבׇה וְכׇל־חֶלְקׇה, и у Екклес: עֵת אֲבׇנִים לְחַשְׁלִיךְ); при последнем – очищение полей от разбросанных на них камней для приготовления их к обработке. – Ст. 6: «Время искать, время терять; время сберегать, и время бросать»; В первой половине стиха разумеется непроизвольное стремление к чему-нибудь и потеря: ныне человек ревностно стремится к известному предмету и приобретает его, а завтра теряет его во втором – намеренное сохранение или отвержение чего-нибудь пока предмет нравится человеку и он находит его достойным сбережения, до тех пор сберегает его; когда же предмет теряет цену в глазах его обладателя, разлюбится им тогда он оставляется. – Ст. 7: «Время раздирать; и время сшивать; время молчать, и время говорить». В обоих членах стиха разумеется известный у евреев знак выражения радости и печали. Разрывание одежд (1Цар.1:11, 3:39; Иов.1:20; 2:12) и молчание (Быт.34:3; Иов.2:13) служили выражением печали; возвращение радости в голосе и исправлении растерзанных одежд, – Ст. 8. Наконец и то явление между людьми, что в одно время человек любит другого, а в другое переходит к ненависти к нему, в одно время происходить борьба между народами, а в другое они живут между собою в мире, хотя по видимому имеет основание свое в свободной деятельности, но, при: более глубоком наблюдении, оказывается следствием времени и обстоятельств, направляемых высшею, божественною волею.

В ст. 9 выводится заключение из предыдущего. Так как вся деятельность человека вызывается, по предшествующему, господствующими над нею отношениями времени, так как никакая деятельность человеческая ни имеет в себе прочности и цены, поелику она но внешней случайности тот час сменяется другою, противоположною; то отсюда следует, что человек своею деятельностью не может достигнуть истинного приобретения и прочных результатов. «Что пользы работающему в том, что он трудится»? В этом вопросе заключен уже и ответ – отрицательный. Но этим Екклесиаст вовсе не имеет в виду склонить людей к праздной не деятельности, исключить всякое стремление и труд человека (против этого гл. 11:1–6); хотя прикровенно, но он высказывает здесь ту мысль, что божественная необходимость и человеческая свобода тесно примыкают одна к другой и приноравливаются, но при том так, что первая берет решительный перевесь, а последняя пока еще совершенно обойдена Екклесиастом, оставлена на заднем плане. Если вес зависит, по словам Екклесиаста, от времени и обстоятельств, то отсюда – прямое заключение: надобно предаться в руки Того, Кто применяет времена и лета (Дан.2:21). Но в вопросе Екклесиаста, которым отрицается достижение прочного результата от всех забот и трудов человека, вместе заключен вопрос об истинном приобретении человека на земле. Подобным вопросом началась и предыдущая речь (гл. 1, 3). Ответ на этот вопрос дается в последующих 10–15 стихах. Именно: при всецелой зависимости человеческих дел и стремлений от высшего определения божественного, человек должен сознаться в своем бессилии постигнуть неисследимое владычество вечного Бога; он должен только верить, что Бог создал все прекрасным в свое время, что все, что ни делает Он, остается на веки, к нему нечего прибавить, и от него нечего отнять. После всего этого, человеку не остается ничего более, как, с одной стороны, благоговеть и бояться Бога, с другой – благоразумно и радостно наслаждаться теми благами жизни, какие подаются человеку, как дар и награда любви Божией за его труды.

Ст. 10 служит подтверждением той мысли, что вопрос стиха 9 надобно понимать в отрицательном смысле т. е., человек, не смотря на все свое стремление действовать с пользою и выгодою для себя, не в состоянии что либо нарушить, привнести что-нибудь свое в высший порядок вещей, от которого зависит успех его деятельности, и, следовательно, всякое стремление к деятельности служить для него только мучением. Стих этот имеет такой же смысл, что и гл. 1:13, где повторяются почти те же самые слова. Вместе с этим он служит приготовлением и переходом к следующему стиху, в котором ближе описывается неисследимая мудрость божественная в сравнении с слабостью человеческого знания и стремления.

«Ст. 11. Все создал Он прекрасным в свое время». «В свое» имеет прямое отношение не к Богу, но к «всему» т. е. к сотворенным вещам. Все прекрасно «в свое время». Как вся вселенная, так а все сотворенное Богом в частности, стоит в гармонии, в согласии с целым, если выступает вовремя т. е. в пору. Вопрос в том, откуда происходит, что человек часто не в пору что-нибудь совершает, и таким образом трудится напрасно, или даже прямо во вред себе? Ответь: Оттого, что Бог все сотворил так, что оно хорошо и правильно только в благоприятное время, и таким именно образом упорядочил все от начала до конца; но человек не знает вполне этого божественного порядка и потому, не может с точностью определить правильного времени для своей деятельности. Указание на целесообразное и планомерное устройство и управление делается Екклесиастом с целью, чтобы устранить мысль о произволе Всемогущего, которая так легко могла вкрасться в ум, в виду неоспоримого факта, что божественное управление миром скрыто и непостижимо. – «И вечность Он вложил в сердце их, но так что не может постигнуть человек дел, которые Бог делает, от начала и до конца». Бог не только сотворил все прекрасным в свое время, согласным и достойным Его божественного существа, но Он даже (גַּם) вечность (הׇעֹּלׇם) вложил в человеческое сердце, предчувствие вечного Бога, Его вечного существа, силы и владычества, – вечность, которая прирождена уже и естественному человеку и развивается на почве созерцания божественного творения (ср. Рим.1:19 и д.: Зане разумное Божие яве есть в них: Бог бо явил есть им а пр.) Что под выражением הׇעֹלׇם «вечность» Екклесиаст разумеет не свойство бессмертия, а нравственное благо из сферы интеллектуальной жизни, нечто принадлежащее области человеческого познания, это видно из следующих за тем слов: «но так что не может постигнуть человек....» Т. е. хотя человек носит в сердце своем отпечаток вечных свойств Божиих, вечного, совершенного управления божественного миром, но только отпечаток не более; полнотою познания, по которой человек был бы в состоянии постигнуть божественный порядок мировой вполне, ex fonte, обозреть его uno motu et proprio в целом и частях, привести в полное согласие действительные явления мира с вложенным в человека идеалом божественного мироправления, – он не обладает. Человек созерцает неисследимые пути Божии как бы в тусклом зеркале, он постигает мир только по частям, отрывочно, но никогда – в его целости, в полной связи мыслей и дел Божиих (1Кор.13:12). – עֹלׇם переводится у толковников и экзегетов различно. Гезениус и Кнобель перевели его словом Weltsinn. Гитциг и один из наших русских переводчиков (Хр. чт.), по производству, из арабского, переводят его словом «мудрость, знание». Вульг. (mundum), Лютер, Евальд, Ельстер принимают его в значении «мир, вселенная», т. е. человек есть как бы микрокосмос, в котором отпечатлевается макрокосм. Но עילׇם, как вообще в книгах В. З., так в частности и кн. Екклесиаст (ср. гл. 1:4, 10; 216; 3:14; 9:6; 12:5), всегда употребляется в значении «вечность», и непонятно, почему мы должны отступать от первоначального значения этого слова, когда оно весьма кстати идет к разбираемому нами месту. В значении «мир, вселенная» עיֹלָם употребляется только в талмуде и у раввинов. Удачно перевел это трудное место Макарий: «и вложил вечность в сердце их»; и LXX: τόν αἰῶνα. – Суффикс в בְּלִבׇּם «в сердце их», Мейер относит к сотворенным вещам, о которых была речь в предыдущих словах; но еще выше (ст. 10) говорилось о «сынах человеческих», а ниже (2 член 11 ст.) прямо называется «человек» (הׇאׇדׇם). – Объясненный нами стих показывает, что Екклесиаст и там, где он одолевается бурею сомнений, никогда не остается слаб к восприемлимости божественной славы и величия, которым открываются в мире, – что его дух не склоняется сомнением к материализму, но обращает мысль свою к божественному даже и тогда, когда он отчаивается в достижении его. Это живое чувство величия и главы божественного творения высказывается Екклесиастом повсюду, и для него тяжело и горько только то, что человек слишком слаб и слишком мал в сравнении с великим, которое его окружает, в сравнении с вечным, к которому он чувствует себя влекомым.

Так как высочайшие, идеальные стремления людей остаются бесплодными, оттого что человек не может постигнуть действий Божиих, и так как человек не есть господин своей судьбы, поелику деятельность его обусловлена временем и обстоятельствами; то человеку не остается ничего более на земле, как веселая, направленная на добро деятельность, спокойное, с благодарностью Подателю, наслаждение благами жизни; вместо беспокойной заботливости о будущем, которое составляет для него загадку, он должен искать удовлетворения в настоящем; ст. 12. Радость, которую рекомендует Екклесиаст, как самое лучшее средство к провождению жизни спокойной, счастливой и довольной, составляет противодействие тому беспокойному стремлению и заботливости о будущем, от которых предостерегается человек и в Н. 3.: Не пецытеся убо на утрей, утрений бо собою печется: довлеет дневи злоба его (Мф.6:34). Доверие и надежда на Всемогущего, а отсюда радость, составляют великую привилегию сынов человеческих по пс. 36:8. С радостью неразрывно соединяется делание добра, потому что только при чистой совести может быть истинная радость. Под деланием добра разумеется здесь не простая благотворительность, о которой говорится в гл. 11:1–4, но честность, правдивость, исполнение заповедей Божиих, к которому Екклесиаст призывает в гл. 12:13 (ср. Пс.34:15). Некоторые экзегеты (напр. Кнобель, Гитциг) טיֹב עֲשֹיֹת понимают в смысле – «быть в добром духе, делать добро себе, потешаться». Но слова эти нигде не встречаются в свящ. Писании в таком значении; притом, если в гл. 2:26 с радостью могла непосредственно связываться «мудрость», то почему же здесь не может быть связано с нею делание добра. Но если кто достиг того наслаждения жизнью, которое рекомендует Екклесиаст, то оно должно быть приписано не собственному стремлению человека, но должно быть рассматриваемо, как царь Божий, человек находится здесь в зависимости от Бога; ст. 13; ср. гл. 2:24, 25. В последнем месте радость в жизни названа была даром Божиим потому, что сердце естественного человека связано скупостью; скупость, главная болезнь времени автора, – враг чистой радости; он мог быть побежден только Богом, только Бог мог освободить дух человека из его оков. Здесь же врагом такой радости является забота, беспокойство, хлопоты, связывающие человека оковами, которых человеческие силы разрешить не в состоянии.

Ст. 14 служить развитием стиха 11-го. Если человек не может даже постигнуть дел Божиих (2 чл. 11 ст.), то тем более он не может что-нибудь прибавить или отнять от того, что делает Бог; при всех своих усилиях он не в состоянии внести какую-нибудь перемену в божественный миропорядок; «что ни делает Бог, остается на век». Стих этот связывается и с предыдущим. Там было сказано, что радость в жизни есть дар Божий (2 чл. 13 ст.); – это наводить Екклесиаста на мысль о бесконечном могуществе и силе Божией – с одной стороны с другой – о бессилии и несвободе человека в сравнении с Богом, в виду установленного им вечного, неизменного порядка вещей. Вечное продолжение и неизменяемость порядка вещей, о которых говорится в 14-ст., относятся преимущественно к человеческим отношениям, на которые вообще направлено рассуждение Екклесиаста, – и в человеческих действиях необходимо обнаруживается вечно действующий и правящий Бог. Такое безусловное, вечное предопределение Богом всех вещей, относительно человека имеет целью по мысли Екклесиаста, привести его к страху Божию: если человек безусловно зависим от Бога, то необходимо должен бояться Его. Под «страхом», יִּרְּאׇה разумеется здесь не состояние ужаса, испуга, но чувство священной боязни, которое мы называем благоговением, почтением, хотя оно у Екклесиаста является не столько отрадным, осчастливливающим человека, сколько, смиряющим, сокрушающим его, сознающего свое бессилие в сравнении с бесконечным могуществом Бога. – Из того, что дело, Божие пребывает во век, что оно остается всегда однообразным и неизменным, что к нему нечего прибавить, и от него нечего отнять (ст. 14), следует вечное круготечениe вещей: «что сталось, то давно существует, и чему быть, то давно было; и Бог воззывает прошедшее»: ст. 15. Содержание как этого, так и предыдущего стиха, напоминает изображение вечно-неизменной, прочной совокупности явлений божественного миропорядка в гл. 1:4–11; только там говорилось главным образом о вечном круговороте вещей и явлений в видимой природе, а здесь говорится о постоянном возврате событий и образа действий в человеческой истории. Различие далее в том, что там природа изображается вся сама себе, довлеющая, которая носит в собственном нутре способность жизни и развивается по слепой необходимости в силу присущих ей вечных законов; здесь же вечно действующих и влияющих на неизменно прочное круготечениe вещей определенно назван Бог. Отсюда видим, как с течением рассуждения, взгляд Екклесиаста мало по малу проясняется, и вера в истину ветхозаветного откровения более и более утверждается. Выражения אֵת־נִרדׇּףְ יְבַקִּשׁ LXX, Сир., Генгстенберг и др. понимают в смысле божественного утешения, взыскания Богом преследуемых людей; напр. LXX перевели: καί ό Θεός ζητήσει τόν διωκόμενον; подобно слав, пер.: и Бог взыщет гонимого. Но такой перевод, хотя по букве правилен – но противоречит контексту. נִרְדָּף должно понимать как neutr: «прошедшее, вытесненное», за тем: «удаленное, исчезнувшее, «прошедшее»: В таком смысле принято, это слово в Вульгате (Deus instaurat quod adiit) и у некоторых новейших экзегетов.

Если при взгляде на незримое для очей наших провидение, на непостижимое для ума нашего божественное управление миром, нет ничего лучше для счастливой жизни человека на земле, как. радостное и спокойное наслаждение жизнью; то это же самое остается человеку, как единственное вознаграждение за трудовую жизнь его на земле, и при взгляде на несправедливости в человеческой жизни, воспрепятствовать которым – не в нашей власти, и относительно которых мы не можем успокоиться и при мысли о будущем суде, потому что участь человека за гробом темное гадание. Это мысль ст. 16 – 22.

Между тем как в предыдущих стихах (9–15) Екклесиаст выставил на вид слабость человека в сравнении с Богом и твердо установленным божественным миропорядком, здесь (ст. 16–22) он сообщает свое наблюдение над превратностью человеческих действий, которая производит в мире так много несчастий и суеты и не может быть устранена человеческою силою. Превратность в жизни человеческой состоит в том, что человек получает не ту часть, которую он заслужил, что даже те, которые призваны к охранению права и к защите добродетели, действуют превратно: «место суда, а там беззаконие; место правды, а там неправда»; ст. 16. – מִשְׁפׇט «суд» и צֶדֶק «правда» различаются между собою как объективное право, служащее нормою судейских решений, и право субъективное, осуществляемое в жизни нормально ведущего себя человека. Соответственно тому надобно понимать и הׇרֶשַׁע повторенное здесь, в противоположность двум видам правды, два раза. Очевидно, что подобная жалоба на извращение и попрание всякого суда и правды, может слышаться только от человека, который или сам страдает от неправедных судей, или остается безучастным зрителем неправды; но отнюдь не от царя Соломона, который и обязан был по своему долгу, и имел средства противостать неправде. Еще боле мы убедимся в этом, если обратим внимание на следующий стих. Вместо того, чтобы автору противостать злу и наказать его в сей жизни, на земле, если бы он был царь, он ссылается на будущий суд Божий. Мрачный опыт несправедливостей человеческий на земле, который мог поколебать вообще существование нравственного миропорядка, в ст. 17 впервые порождает в душе Екклесиаста светлую мысль о праведном суде и воздаянии Божием. Идея нравственного миропорядка не может потеряться у него, поелику она неразрывно связывается с идеей величия и могущества Бога, которая глубоко коренилась в духе Екклесиаста (ср. напр. предыдущие стихи). Что Екклесиаст говорит в этом стихе о будущем воздаянии, это видно, Во-первых, из выражения שׇׁם «там». Так как выражение этому непосредственно предшествует הׇאֱליֹהִים, то несомненно, что оно относится к этому последнему, – «там», т. е. у Бога, на небе; – выражение, направляющее мысль нашу куда-то во вне, на место, лежащее за пределами сей жизни (ср. подобн. выраж. в кн. Быт.49:24). Во-вторых в следующих стихах Екклесиаст касается учения о бессмертии, и здесь все его опыты говорят против уравнения человеческих судеб по делам их в сей жизни; следовательно, он разумеет здесь суд будущий, и признает, что, принявши нравственный миропорядок и мудрое устройство мира, надобно предположить этот суд, как необходимое требование разума. Наконец עֵת «время» имет здесь такой же смысл, какой в послании ап. Павла к Коринфянам имеет ήμέρα: «дело каждого обнаружится; ибо день покажет...» (гл. 3:13). «По сему не судите никак прежде времени пока не приидет Господь, который и осветит скрытое в мраке, и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога» (гл. 4, 5). Екклесиаст ищет воздаяния праведным и нечестивым у Бога,

поелику он все намерения и действия людей поставит в ближайшую зависимость от Бога. В таком смысле понято שׇׁם в Вульгате и у Иеронима, только они находят в этом слове указание на время: Вульг.: tune; Иерон.: in tempore judicii. Правильно переведено это место у Макария: «ибо время всякой вещи и всякому делу там». Некоторые из новейших экзегетов (напр. Гитциг, Ельстер) вместо שׇׁם читают שׇֹם и переводят: «всему назначил Бог свое время». Так как в предыдущем стихе Екклесиаст говорил о несправедливых судах персидского правительства, под властью которого страдали народ израильский; то под «праведным» и «нечестивым» Екклесиаст разумеет израильтян и язычников, выпуская конечно из виду тех между Израилем, которые недостойны были названия праведных. Ср. Аввак.1:13, где относительно халдейской катастрофы пророк обращается к Богу с такою речью «почему призираешь ты на неверных, молчишь, когда нечестивый пожирает праведного». В кн. Исх.23:10 израильтяне называются праведниками.

Ст. 18 начинается теми же словами, что и ст. 17: «сказал я в сердце своем». Это показывает, что он стоит в ст. 16 в таком же отношении, как и предыдущий, 17-й, и с новой стороны решает проблему 16-го стиха. Вопрос в том: как объяснить вопиющий недостаток справедливости в человеческой жизни? Как оправдать соблазнительный факт счастья нечестивых? В уме Екклесиаста теснится двоякая мысль, готовы два ответа. Первый высказан в ст. 17. В нем Екклесиаст указывает на то, что счастье нечестивых временное, что Бог, который уставил для всякого человеческого дела время и цель, должен будет некогда восстановить нарушенный порядок, воздать по заслугам как добрым, так и злым. Но этим еще не оканчивается решение проблемы; надобно было еще чем-нибудь мотивировать временное несчастье праведных, тем более что наблюдения Екклесиаста в самой основе колебали древнюю веру в земное воздаяние. Крест для праведных, решает Екклесиаст, есть милость для них; страдания служат к очищению и возвышению их нравственного существа. Вот цель видимых беспорядков в человеческой жизни, причиняющих страдание для праведников. Это – «для сынов человеческих», т. е. то, что Бог допускает извращение правды на земле, что место суда занимает беззаконие, место правды – неправда (ст. 16). Под «сынами человеческими» Екклесиаст разумеет членов израильского народа (ср. пс.36:8); так названы они потому, что этим названием рельефно выражается человеческое ничтожество, сознание которого, как видно из 2-й половины 18 ст. и д. и из цели страдания избранного народа (1 полов. 18 ст.), Екклесиаст имел в виду пробудить в израильском народе. Нарушение суда и правды, а отсюда страдания, посылаются для сынов человеческих для того, «чтобы очистил (לְבׇרׇם) их Бог». בׇרַר собств. значит: «избрал, выделил», за тем: «очистил». В последнем значении оно встречается в кн. Дан.11:35; 12:10. «И чтобы они видели, что они – скот, сами по себе», – не по своему поведению (как в пс.73:22), но, как видно из следующих стихов, по своему случаю, по своей последней судьбе на земле: со времени падения человек стал подвержен тлению и смерти на ряду с животными (ср. 912; пс.49:21). «Сами по себе», Т. е. помимо божественного спасающего действия, которое несмотря на разрушение телесной стороны смертью, духу человеческому дарует вечную жизнь и блаженство (ср. гл. 12:7, 14). В следующих стихах 19–21 Екклесиаст развивает ту же мысль, которая намечена в конце 18 ст., – что люди «сами по себе», по своей натуральной стороне стоять на одном ряду с животными, и находятся в такой же зависимости от Бога, как и животные. Ст. 19. – «Потому что случай сынов человеческих и случай скотов – случай один». Т. е. люди также подвержены господству случая, лишены свободного самоопределения, как и животные; жребий их также определяется неопределимым для человека образом совсем, как и жребий животных. Случай этот, который постигает одинаково как животных, так и человека, выражается главным образом в том, что человек на ряду с животными подвержен смерти: «как умирают те (люди), так умирают и эти (животные)». Екклесиаст имеет здесь в виду, конечно, только внешнюю сторону жизни человеческой, судит потому, как является судьба человека наблюдателю; о жизни за гробом он умалчивает. «И один, дух у всех». ריּחַ здесь знач. не дух в тесном смысле, но «дыхание жизни, оживляющее начало» вообще, (ср. пс.104:29). Это дыхание жизни одно и тоже у людей, как и у животных; оно возникает и исчезает по одинаковому закону. Если же так, то в этом отношении «нет преимущества у человека пред скотом». О преимуществе, таким образом, говорится не в смысле абсолютном, а относительном, – относительно внешнего тожества исхода их из сей жизни. Кнобель, на основании этого места, упрекает Екклесиаста в материализме, утверждая, что он говорит о безусловном равенстве людей и животных. Но мысль о безусловном равенстве последних противоречит как вообще основному воззрению Екклесиаста, высказываемому в других местах, так в частности стиху 11, в котором Екклесиаст полагает высокое преимущество человека в том, что Бог вложил в сердце его вечность. Сравнение людей с животными относится только к одному пункту, именно – что те и другие, по чувственной природе своей, равным образом подлежат закону смертности и прехождения; в этом только нет преимущества человеку пред животными. Но за тем скрывается еще целая область мира духовного, к которой принадлежит человек по другой, высшей стороне своего существа, о чем можно находить суждение Екклесиаста напр. в гл. 12:7, 14. В ст. 20 развивается далее мысль Екклесиаста. «Все идет в одно место». Словом «все» объемлется совокупность человеческого рода и животного царства, о которых говорилось в предыдущем стихе; а под «одним местом» разумеется не шеол, «сборное место для всех живущих» (Иов.30:23), но, как уясняется из 2-й половины стиха, – земля, в которой погребаются бренные остатки людей и животных. Основанием для этого стиха послужили главным образом слова кн. Быт.3:19: «В поте лица твоего снеси хлеб твой, пока не возвратишься в землю, поелику ты из нея взят; ибо ты персть, и в персть возвратишься». Что тела человеческие образованы из земли и опять возвратятся к своему началу, об этом говорится еще в следующих местах: Быт.2:7; пс.104:29; 146:4; Иов.10:9; 34:15; Сир.40:11; 41:13; а что существо животных произведено из земли и опять разрешится на свои составные элементы, учение об этом; находим в кн. Быт.1:24; 2:19; Сир.40:11. Высказанное в 19 ст. равенство судьбы людей и животных в следующих стихах рассматривается по двум своим сторонам: в ст. 20 оно рассматривается по стороне телесной, и в этом отношении Екклесиаст прямо и определенно утверждает полное равенство людей и животных. – телесный организм тех и других разрушается при смерти и обращается в землю; в стихе же 21 он обращается к духовной стороне, и в этом отношении речь его не так ясна и выражается более предположительно, чем аподиктически. Хотя в ст. 17 он с большою решительностью высказал свою веру в будущее воздаяние, и след. в загробную жизнь, но недозримость путей Божиих в управлении нравственным миром, всколебавшая дух его сомнениями, печальное наблюдение, что судьба людей на земле одинакова с судьбою животных, неизвестность образа существования по смерти, – есть ли оно вполне сознательное, деятельное, или недеятельное, – все это заставляет, его высказать свое суждение, о продолжении существования духа человеческого после смерти в форме вопроса: «Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли горе, и дух скотов восходит ли вниз, в землю?» Кнобель в этом выражении находит полное незнание и совершенное отрицание бессмертия. Но выражением: «кто знает»... указывается только на трудность предмета, на его неясность и неопределенность; кто знает, т. е. кто может вполне постигнуть, точно исследовать, приобресть твердое, непоколебимое убеждение ума? (ср. подобн. форму выраж. в гл. 2:19; 6:12; Пс.90:11; Ос.14:10.) «Екклесиаст говорит относительно возвращения духа человеческого к своему божественному Подателю совершенно таким же образом и с такою же силою, что его никто по сию сторону гроба не видел и не пережил, как Ев. Иоанн утверждает относительно созерцания Бога, что Его никто из людей не сподобился (Ев.1:18; 1 Посл.4:12). Разбираемым нами местом столь же мало отрицается бессмертие человеческого духа, как предмета внутренней веры, которая высказана в гл. 12:7, как и утверждение Иоанна, что «Бога никто никогда не видел», не помрачает веры, в то, что некогда «мы увидим Бога» (1Иоанн.3:2)». (Цёклер, s. 149). Чтобы устранить недоразумения, которые могли порождаться объясненным нами стихом, Мазореты, а за ними многие из новейших экзегетов, напр. Розенмиллер, Генгстенберг, Гаан и у нас Макарий, превратили вопросительную форму 2 и 4 членов стиха в речь положительную, т. е. ה вопросительное пунктировали камецем, как ה член, таким образом вместо הֲעֹלׇה прочитали הׇעֹלׇה; тоже и с הי־ות – Вследствие этого ст. 21 перевели: «Кто знает дух сынов человеческих, который горе выходит, и дух скота, который вниз, в землю идет?» Но такой перевод не гармонирует с контекстом.

В ст. 22 выводится результат рассуждения. Как выше на основании неизследимости божественного миропорядка Екклесиаст увещевал к веселому наслаждению, как единственному вознаграждению за недостаток свободы и подчинение внешнему влиянию, так теперь он увещевает к тому же на основании замеченных беспорядков в человеческой жизни (ст. 16) и неизвестности будущей судьбы. Наблюдаемые беспорядки в мире не должны приводить человека к отчаянию; он может избежать пагубного влияния их, если беззаботно, спокойно будет наслаждаться плодами трудов своих. Будущее неизвестно, след. тем обильнее должно быть его наслаждение настоящим; только не грубое чувственное наслаждение, а наслаждение «делами своими», наслаждение радостью, проистекающею из частной деятельности. См. объясн. этого места на стр. 98. «Ибо кто приведет его посмотреть на то, что будет после него», т. е. приведет посмотреть на будущее состояние жизни на земле. В этих словах ни заключается отрицания личного продолжения человека после смерти, как думает Гитциг, ни содержится основное положение эпикуреизма: «наслаждайся пока не наступила смерть, чтобы тебе не отойти ни с чем!» – как думает Кнобель, ни вообще нет отношения к загробной жизни; а просто содержится увещание охотным и старательным исполнением обязанностей своего призвания извлекать пользу из настоящего, вместо того, чтобы беспокоиться хлопотливо о будущем, которое недоступно для человеческого знания.

Отдел второй

(гл. 4:1–16).

Подробное изображаете зависимости человека от времени и обстоятельств, от положенных вне человека законов жизни. Обстоятельства счастливые и несчастливые личные, отношения социальные, жизнь политическая.

В ст. l–6 изображаются личные обстоятельства человеческой жизни, донашивающие бедствие и суетность жизни: – в ст. 1–3 – обстоятельства несчастливые, в ст. 4–6 – счастливые.

Ст. 1. Печальное наблюдение дерзости, с которою люди не боятся превращать священных мест суда и правды в места беззакония и неправды, вводит Екклесиаста в рассуждения о печальной зависимости человека от таких дурных отношений в человеческой жизни. Как ни кажется резким и неожиданным переход от предыдущей главы, в заключении которой высказалось благоприятное расположение духа, успокоенного мыслью, что человек может найти счастье и покой на земле в радостном наслаждении теми благами, какие подаются ему, как награда за его труд, – к гл. 4-й, которая началась обнаружением по видимому совершенно противоположного чувства, голосом, полным горькой жалобы; однако переход этот не безоснователен. Потому что, если и действительно человек, может найти удовлетворение в радостном исполнении своих обязанностей и проистекающем отсюда чувстве довольства, как учит Екклесиаст, то это учение не применяется к тем, которые принуждены проводить жизнь свою в тяжком страдании, принуждены претерпевать наглую несправедливость, жестокое насилие своих притеснителей, без всякой надежды на ниспровержение зла, освобождение от него. A такие явления были во времена Екклесиаста весьма часты: он видит «всякие угнетения, какие совершаются под солнцем»; и он не вымышляет их, не преувеличивает угрюмой мизантропией, как говорит Каген, но берет с действительности, передает факты, рассказывает то, что видит пред глазами: «и вот слезы угнетенным..! от руки угнетающих их – насилие» Но горче всего для Екклесиаста то, что он не имеет возможности помочь несчастным страдальцам, что их страдания не возбуждают сострадания в людях, имеющих средства защитить невинно страждущих: «и нет утешителя у них!» – между тем как несчастью так естественно возбуждать участие и сострадание (Иов. 2:11; против.: Пс. 27:19). Под утешением Екклесиаст разумеет не простое отрицательное сострадание, но действительную, деятельную помощь несчастным, для доставления которой люди не боятся предстать с словом защиты пред лице высших властей, мужественно выступить на встречу нападающих врагов и противников (ср. Иов.29:15–17; 31:18; Притч.24:11; Ис.58:7). Двукратным повторением: «и нет утешителя у них» выражается безнадежность на освобождение когда либо от ига притеснителей и близость отчаяния, в которое может быть повергнут человек тяжестью страдания. – כֹּה в русск. пер. Макария принято в значении «силы»: «нет силы (избавиться) от рук обидчиков»; но здесь оно имеет значение равносильное с חׇזְקׇה – «насилие, насильство». При взгляде на тяжкие, нестерпимый страдания, которые часто постигают невинных людей, Екклесиаст предпочитает жизни – смерть, называет более счастливыми «мертвых, которые уже давно умерли», нежели «живые, которые еще живут;» ст. 2. (ср. Иов.3:13 и д.). Подобная мысль часто высказывается и на почве веры христианской, где предлагается обильный источник утешения; тем более она могла быть высказана на почве веры ветхозаветной. На жизнь мы смотрим обыкновенно, как на счастье, как на благо, которое достойно желания; если же жизнь, так сказать, обрывается, если встречаются препятствия к свободному развитию жизни и пользованию ею, – если, далее, эти препятствия усиливаются, человек теряет надежду освободиться когда-нибудь от них; тогда жизнь становится тяжестью, желание жизни мало по малу ослабевает. Человек долго еще стремится к освобождению от препятствий к свободной жизни; но если эти препятствия так твердо укрепились над ним, так всесторонне опутали свободное развитие его жизни, что освобождение от них мыслимо только под условием отрешения от самой жизни, то человек начинает склоняться и к этому последнему, – желает смерти, как последнего средства к успокоению. Но что Екклесиаст не безусловно предпочитает жизни смерть, а, напротив, смотрит на жизнь, как на высокое, достойное желания благо, это видно из многих мест его книге (напр. гл. 9:4, 5; 11:7 и все те места, где Екклесиаст научает веселому наслаждению жизнью). Таким образом, если Екклесиаст предпочитает жизни смерть, то только – рассматривая жизнь с одной стороны, с точки зрения несчастья и бедствий жизни, о которых он говорил в предыдущем стихе. В ст. 3-й усиливается мысль предыдущего стиха: «счастливее обоих (т, е. живущего и умершего) тот, кто никогда не существовал» (ср. Иов.3:10–13; Иep.20:18). Весьма важна здесь прибавка: «кто не видал худых дел, какия совершаются под солнцем». На основании этой прибавки, как и предыдущего ст. 1, устанавливается правильная точка зрения на горькую жалобу Екклесиаста и высказанный здесь взгляд его на жизнь. Горькая-жалоба на жизнь и желание быть лучше не рожденным высказывались и языческими писателями. Но различие между ними и Екклесиастом в том, что первые на односторонней истине – что лучше быть нарождённым – и останавливались; между тем Екклесиаст, подобно Иову и Иеремии, возвышается к новой истине – что жизнь составляет высочайшее благо, достойное желание счастье человека. Что Иеремия напр., проклиная день своего рождения, считал одностороннею ту истину, что лучше человеку не родиться (гл. 20:14–18), это видно из предыдущих его слов (ст. 13), где он призывает петь Богу, хвалить Иегову, потому что Он избавляет душу убогого от руки злодействующих. На основании последних трех стихов (1–3) можно с достаточною ясностью и верностью нарисовать себе несчастное для израильтян время, когда Екклесиаст писал свою книгу; – очевидно, что это было время не Соломоново.

В ст. 1–3 Екклесиаст изобразил бедствие и суетность жизни на основании несчастья и страданий, которыми так часто поражаются даже вовсе не виновные; в ст. 4–6 он обращает внимание на счастливых по-видимому людей, с целью доказать тоже положение В ст. 4 Екклесиаст жалуется на то, что энергия трудящегося не имеет никакого преимущества, что счастье и успех людей в делах – не истинное счастье и приобретение, а суетность. Почему же так? Во-первых, потому, что счастье, которым обладают люди, обыкновенно достигается или не путем чистого, бескорыстного стремления, но соревнованием другим, которых они стараются обогнать путем эгоистическим. Во-вторых, потому, что счастье, достигнутое известным человеком, в свою очередь порождает соревнование, зависть, не благорасположение к нему других. Какое отношение могло иметь содержание этого стиха к современному автору состоянию израильского народа? Оно служило для него, как и вся вообще речь Екклесиаста, утешением: Израиль находился тогда в незавидном положении, следовательно был свободен от тех нападок зависти, недоброжелательства, которыми преследуется отовсюду человек счастливый. Ст. 4: «Глупец сидит сложа руки и пожирает тело свое» – различно объясняется экзегетами. Лютер, Гейер, Мейер, Вайгинг разумеют под «глупым завистливого, который снедается злостью и завистью. Но по объяснению Евальда, Генгстенберга и Ельстера Екклесиаст предостерегает здесь от другой крайности, в противоположность завистливой деятельности, именно – от лености, и, значить, под «глупым» разумеют ленивого. Последнее объяснение вероятнее, потому что в кн. Притч.6:10; 24:33 сложение рук прямо приписывается ленивому, как внешний знак его не деятельности. Только при этом ограничении надобно принять мнение Гитцига и Цёклера, которые влагают речь этого стиха в уста завистливого, старающегося упреком ленивому оправдать свое ревностное стремление превзойти ближнего в способности и успехе своей деятельности. «Пожирает свое тело;» т. е. разрушает свои силы, теряет бодрость и крепость, губит себя (cp. Пс. 27:2; Мих.3:3). Не возражаете, сделанное завистливым в 5 ст., следует ответ ему в ст. 6: «лучше горсть покоя, чем пригоршни труда и затеи ветряные». Т. е. лучше не выходить за пределы необходимого, довольствоваться ограниченным жребием, чем гоняться с жадностью и своекорыстием за земными благами, которые не способны доставить человеку удовлетворения, а вызывают только зависть и взаимные распри между людьми (ср. Притч.15:16; 17:1). Словом נַחַת здесь обозначается не просто – покой, но собственность, приобретенная тихою, спокойною деятельностью, – которая может быть незначительна, но за то вдвойне дорога своему обладателю. Равно עׇמׇל здесь значит не просто – труд, но приобретенное с трудом, с суетливою заботливостью; хотя имущество такого обладателя может быть велико, но оно не доставляет ему истинной радости, так как жажда его к приобретения никогда не утоляется. В объясненных нами последних трех стихах Екклесиаст увещевает израильский народ быть довольным своим жребием, указывая ему на суетность того, чего лишен он, но чем обладает языческий мир.

В ст. 7–12 Екклесиаст продолжает речь об эгоизме и скупости; о скупости он говорить часто и в других местах; видно, что это была одна из основных болезней времени. Человек поневоле воспитывал в себе скупость, Во-первых, вследствие неудовлетворяемости общего состояния, с которою соединяется опасность совершенного охлаждения чувств к общественным интересам и погружения человека в свои частные, личные интересы; Во-вторых, – вследствие скудости времен и угнетений языческих правителей, по которым всякий с печальною заботливостью старался сохранить то, что еще оставалось у него из его имущества.

В ст. 4–6 Екклесиаст рассуждал о своекорыстном человеке с той стороны, что его занятия и стремления порождают зависть в людях; в следующих же 7–12 стихах он обращает внимание на то, что и самому своекорыстному обладателю приобретенные им блага не могут доставить истинного наслаждения и истинной радости. Екклесиаст картинно изображает положение богатого, который, не отставая от спутника своего – скупости, всеми оставленный, живет изолированно, без всякого удовольствия и приятности жизни, без всякой подпоры и зашиты, в случай если бы она потребовалась против враждебных ему людей. Ст. 8. Своекорыстный человек живет в печальном одиночестве; нет у него «никого другого». т. е. друга приятеля; нет у него «ни сына, ни брата», т. е. ближайших даже сродников; он не имет человека, который был бы особенно приятен ему, которого он мог бы осчастливить, оставивши ему наследство; таким образом его стремление к умножению богатства лишено всякого этического мотива. Хотя стремящийся с жадностью к приобретению богатств не видит пред собою никакой цели, ради которой достойно было бы желать богатств, хотя он сознает, что должен будет оставить приобретенное имущество на произвол судьбы, неведомо каким наследникам (слова: «для кого я тружусь и лишаю душу мою удовольствия?» Екклесиаст влагает в уста этого жадного к богатству человека); однако не перестает стремится к нему; страсть к богатству от времени растет и усиливается: глаза его не могут насытиться богатством, трудам его нет конца. Изобразивши в 8-м стихе неприятное и печальное положение своекорыстного человека в одиночестве, в стихе 9-м Екклесиаст доказывает приятность и пользу общественных связей; доказывает, что прочное состояние человека лежит в обществе, что совместное напряжение сил ведет к цели скорее и вернее, и употребленный на известную работу труд, при совместном занятии, бывает не столь тяжек, утомителен, ослабляющ; между тем как отделенный от общества постоянно встречается с препятствиями, теряет бодрость духа и силы телесные. «Двоим лучше, чем одному», т. е. лучше быть связанным с кем либо, чем жить в одиночку. Почему же? Основание – во второй половине стиха: «так как у них есть доброе вознаграждение за труд». В чем состоит это вознаграждение, Екклесиаст показывает тремя примерами в следующих трех стихах. Во-первых: «если они упадут, то один поднимет товарища своего»; ст. 10. «Если они упадут» должно понимать в приложении к каждому отдельно, то есть, если один который-нибудь из них упадет; потому что при совместном падении они оба нуждаются в помощи. В халд, пер., Вульг. и слав, (но не у LXX) прямо переведено: «аще падется един от них, воздвигнет другий причастника своего» (слав.). Во-вторых: «если лягут двое, то им тепло»; ст. 11. Некоторые под «двумя» разумеют мужчину и женщину, и совместное лежание относят к брачным отношениям. Но в самом тексте нет для этого основания; слова, употребленные здесь, самого общего смысла. Должно вспомнить, что наша книга написана на востоке, где холод ночной бывает весьма ощутителен, а средств к защите от него мало. Автор имеет в виду путешественников, особенно бедных, которых необходимость заставляет провести ночь под открытым небом; покрывалом для них служит только верхняя одежда их, так что согревание здесь зависит почти от одной животной теплоты (ср. Исх.22:26). В-третьих: если станет пересиливать кто либо одного, то двое противостанут ему»; ст. 12; т. е. одного может преодолеть напавший враг легко, между тем как с двумя ему труднее справиться. «И нитка, втрое сплетенная, не скоро порвется»; – приточный образ речи, весьма кстати заключающий целый образ, заимствованный от путешествия, во время которого, если оно предпринято целым обществом, не трудно преодолеть опасность пути, ночной холод и неприятельские нападения. Почему автор говорить именно о трехчастном составе нитки? Некоторые толковники предполагаю применение Екклесиаста к священному числу три, которое будто таковым считалось у евреев. Но, собственно говоря, автор хотел указанием на третичное число выразить ту простую мысль, что нитка или веревка, из многих частей сложенная, гораздо прочнее состоящей из одной части; он говорит о числе три, потому что три есть ближайшее число к множественности, так как два еще не составляет множественности.

В ст. 13–16 Екклесиаст показывает зависимость человека от положенных вне его законов жизни, и этим – суетность человеческого бытия, ненадежность и обманчивость земного счастья, – в примере высшего круга жизни, взятого из области политической. Именно – в двояком примере: во-первых, в примере старого неспособного царя, которого вытесняет юноша; Во-вторых, в примере сего последнего, который, родившись в бедности и неизвестности, собственною силою и мудростью достигает престола и делается повелителем большого народа. Так как господство, которого такой человек достиг полно для него обаяния и прелести, так как слава его имени по видимому никогда не может затмиться в потомстве; то надобно полагать, что такой человек достиг поистине славной, высокой, завидной цели жизни. Но на самом деле бывает совершенно иначе; не только уважение, к которому стремился жадный к славе юный царь скоро проходит, но и память о нем в потомстве совершенно пропадает. Таким образом, и это счастье недостаточно и суетно. Таким примером Екклесиаст имел в виду утешить угнетаемый в рабстве народ израильский, который не мог успокоиться и забыть о потере своего господства. Действительный ли факт передаете Екклесиаст в этом примере или вымышленный, нельзя определить не вдаваясь в область произвола. Одни предполагали, что здесь речь об Иосифе, проданном в Египет, другие – что здесь речь о Сауле и Давиде, иные – что автор говорить об Иеровоаме и Ровоаме, или Амазии и Иоасе, некоторые относили рассказ даже к Нимроду и Аврааму. Но все это простые гипотезы, который не могут быть доказаны. К Иосифу напр., применяется только черта ст. 14, к Давиду только черта ст. 13. к Ровоаму только ст. 15. к Иеровоаму только ст. 14. Может быть в представлении автора и носились образы различных исторических событий, из отдельных черт которых он построил такую комбинацию, какая ближе всего применялась к его дидактической цели. Но вероятнее всего предположение, что образ юного и старого царя, который нарисован автором в представленном им примере, заимствован только из области возможного, потому что это картина такого поэтического рода, что она самым живым и наглядным образом изображает именно суетность и самого мощного человеческого стремления, которое Екклесиаст и имел в виду представить. К тому же заключению мы должны прийти, обративши внимание на вымышленный, конечно, образ жизни, нарисованный в ст. 8, где также мысль выражена но в отвлеченной форме, но облечена, так сказать, плотью п кровью. Гитциг предполагает, что под старым и глупым царем надобно разуметь Онию II, сына Симона I (праведного), который жил во времена Птоломея Евергета и был первосвященник и πρστάτης народа. По свидетельству Флавия, у этого Онии племянник его Иосиф похитил, если и не первосвященническое достоинство, то, по крайней мере προστασίαν и отправлял эту должность в продолжение 22-х лет к радости своего народа, хотя довольно жадным и тираническим образом s. 137). Гипотеза Гитцига не может быть принята уже потому, что но ней происхождение кн. Екклесиаст сводится ниже 246 – 221 годов (до P. Xp.) царствования Птоломея Евергета. Во-вторых, и сама по себе эта гипотеза не выдерживает критики. Ония был первосвященник, а не царь (מֶלֶךְ), и в племяннике своем Иосифе он потерял только часть своего достоинства и власти. Потом в ст. 15 и 16 юноша изображается повелителем огромного мирового царства, но отнюдь не Иудео-сирийским сборщиком пошлин, каким был Иосиф. Такую несообразность и сам Гитциг сознает, но он успокаивается тем, что автор, который преследует дидактическую цель, мог допустить eine unhistorische Uebertreibung; но таким путем можно извратить всякий факт.

В ст. 13 высказывается общее положение, служащее введением к следующему за тем рассказу: «Лучше отрок бедный, но мудрый, чем царь старый, но глупый, который не может уже и научиться». – «Лучше» (טיֹב) не в нравственном отношении, но в том искусстве, посредством которого отрок, рожденный в бедности и не знатности, успел достигнуть царского престола, между тем как другой потерял его. Следовательно טיֹב будет иметь значение «счастливее» (ср. ст. 3 и 9). – חׇכׇם здесь значит «хитрый» (ср. 2Цар.13:3). – В ст. 14 полагается основание, почему отрок бедный, но мудрый, лучше или счастливее: – потому что он «из темницы вышел на царство», и даже «рожден был в царстве своем» (или: «для царства своего») «беден». Чрез прибавление второго члена стиха мысль усиливается, – счастливое возвышение юноши к царскому достоинству становится еще удивительнее; он не только находился прежде в бедственном положении, но и по рождению своему не имел никакого права на престол; он не случайно попал в бедность, но был в бедности и не знатности и рожден. – «В царстве своем», т. е. в той стране, в которой он впоследствии сделался царем. – В рус. перев., помещ. в Хр. Чт., второй член этого стиха относится к царю старому и глупому, о котором говорилось в предыдущем стихе (а может быть переводчик под «другим» (см. 2 чл. 14 ст. его перевода) разумеет даже и не его, а вообще человека, «рожденного», как переводит он, «для царства своего, но бедного»): но правильнее относить оба члена стиха к бедному, но мудрому юноше (ст. 13); так понимают и переводят этот стих LХХ и все новейшие западные экзегеты, за исключением Генгстенберга; также переведено у Макария, хотя не совсем точно (как и у Розенмиллера и Гаана). Некоторые предполагают, что Екклесиаст заимствовал ту черту, что юноша из дома узников взошел на царство, из истории Иосифа, отожествляя по значению הׇסיּרִים בֵית с הׇאֲסיּרִים בֵית, как сокращенное из него (ср. Быт.39:20: אֲסִירִים בֵית). Но Евальд и Гитциг הׇסיּרִים производят от סיּר, – первый – в значении «отвергать», (ссылаясь на Ис.49:21), последний – в значении «удаляться, убегать»; таким образом הׇסיּרִים בֵית, по Евальду, будет значить «дом отверженных, низких», а по Гитцигу – «дом беглецов». Смысл впрочем будет оставаться в сущности один и тот же. – В ст. 15 изображается величие господства, которого достиг юноша (הֵיֶּלֶד; ср. ст. 13: יֶלֶד טיֹב). «Видел я всех живущих, которые ходят под солнцем, с сим юношей»; – т. е. все были на его стороне, были привязаны к нему. «Все живущие» – гиперболическое выражение для обозначения бесчисленности и необозримого множества людей. – С сим «вторым, который займет место онаго»; с «вторым», т. е. с новым юным царем, заступившим место прежнего старого. Некоторые из древних толковников, и в новое время Гаан, יֶלֶד הַשֵׁנִי отожествляют с отрочатем – Мессиею (ср. Ис.9:5 и д.; II, I и д.). Но в следующем 16 стихе слава юноши является не только преходящею, но даже суетною и ничтожною; – очевидно, что это слава не Мессии. Imperf. יַעֲמֹד «станет» обозначает будущее в прошедшем (ср. 4Цар.3:27: תַּחְתׇּיו אְשֶׁר־יִמְלךְ). – Ст. 16. Можно подумать, что юноша достиг величайшего счастья, потому что он не только против всякого ожидания занял престол, но и успел снискать себе самую горячую любовь народа. Но и тут обнаруживается зависимость человека от времени и обстоятельств. По собственной ли вине царя, который не успел воспользоваться своею мудростью в управлении народом и в утверждении за собою царства, как воспользовался ею к приобретению его, или же по вине непостоянного и изменчивого народа, но довольно того, что потомки современников счастливого царя стали к нему холодны и равнодушны: «...однако последующее не порадуются им», т. е. счастливым некогда царем; память о его славе и величии пропадает. Таким образом последняя, высочайшая цель его стремления не достигнута. «Вот и это суета и затеи ветряные». – Слова: לִפְנֵי הׇיֳה имеют здесь значение: «предстоять, быть во главе кого предводительствовать кем» (ср. Числ.27:17; 1Пар.18:16; 2Пар.1:10). В таком именно смысле поняты и переведены эти слова у Макария: «пред которым (народом) он был поставлен царем». Но совершенно иначе у LXX, в Вульг. и у Евальда. Там слова ִ לִפְנֵי הׇיֳה переводятся: «бывшему (т. е. народу) прежде, их», т. е. прежде старого и юного царя, и этому прежнему народу противопоставляется אַחֲריֹנִם «последующие», т. е люди. Но на самом деле אַחֲרֹיֹנים противопоставляется не народу – первому, прежнему, а самому юноше царю, который был прежде: «последующие не порадуются им» (ביֹ), т. е. царем, но не говорится: «ими» (בׇּם).

Отдел третий

(гл. 4:17–0, 19).

Религиозно- нравственные наставления, вытекающие из наблюдения зависимости человека от положенных вне и выше его законов жизни.

Представивши зависимость человека, которой он подвержен в своей жизни, указавши на то, что человек не может ни уклониться от несчастья, ни достигнуть полного счастья в жизни, хотя и есть некоторое преимущество одного человека пред другим (гл. 4:9 и д.). Екклесиаст переходить к увещанию и наставлению, в первый раз обращаясь к своим соотечественником с словом ты. Прежде перехода к обычному своему заключению, к предложению радостного и благоразумного наслаждения жизнью, он указывает на источник истинной радости и внутреннего мира, которого можно и должно искать, не смотря на суетность и непостоянство сей жизни. Екклесиаст тем боле должен был обратиться к своему народу с словом наставления, что и миссия его была – не утешить только народ, но и наставить, уговорить, научить. Прежде всего Екклесиаст обращает речь свою против тех недостатков в религиозно-нравственной области, которыми по преимуществу страдал современный ему Израиль, которые были характерными для его времени, – говорить против мертвого культа, в противоположность открытому отступлению от Иеговы и уклонению в идолопоклонство, к чему так склонен был Израиль во времена до пленения. – В гл. 4:17–5:2 Екклесиаст научает истинному богослужению и молитве; а в ст. 3–6 – добросовестному исполнению обетов.

В гл. 4:17 содержится увещание принимать учение к богослужению со страхом Божиим и искренним расположением духа. «Наблюдай за ногою твоею, когда идешь в дом Божий». Т. е. хождение твое в дом Божий должно «быть не легкомысленное, ветреное, но серьёзное. Хоть, кто хочет приблизиться к земному царю, взвешивает, так сказать, всякий шаг свой, бывает весьма осмотрителен и осторожен во внешних выражениях, опасаясь чем либо оскорбить царя; – так должно приближаться и к Царю небесному, если хотим снискать у Него благоволение и милость. Наблюдение, конечно, должно быть обращено первее всего на внутреннюю сторону существа нашего на сердце; должно обращать внимание на то, чтобы сохранить в добром расположении сердца, чтобы избегать всего того, что может нарушить благоговейное расположение духа и притупить восприемлимость божественных истин. Но такое или иное настроение души выражается и во внешнем поведении человека. – «И будь готов скорее слушать, нежели приносить жертву глупцов». «Слушать» – собственно «слушаться кого, повиноваться воле Божией, поступать по закону Господню (ср. 1Цар.15:22). «Жертву глупых», т. е. тех, для которых жертвы – не форма богослужения в духе и истине, а, так сказать, расчёт с Богом и с своею совестью. Екклесиаст не имеет конечно в виду отвергнуть жертвы (как и Спаситель в ев. Мф.9:13); он только противостоит тому неразумному убеждению, что посредством внешней жертвы исключительно можно снискать благоволение Божие. Такому ложному и лицемерному благочестию он противопоставляет истинное благочестие, состоящее в послушании воле Божией и повиновении божественным заповедям (ср. Притч.21:3, 27; Пс.30:7 и д.; Ам.5:21–24; Ос.6:6; 8:13; Мих.6:6–8; Пс.1:11–17, Иер.6:20; 7:21–24; 14:12). – Вторая половина стиха различно переводится экзегетами. Самый правильный перевод, удобоприменимый к смыслу стиха и усиливающей мысль первого члена его, след: «ибо они не знают, что злое делают» (רַע לַעֲשֹּיֹת מֹדְעִים אֵינׇם; ср. подобн. констр. напр. у Неем.13:27). Злое их действие состоит в том, что они приносят жертву Богу с таким расположением духа, ради которого жертва их становится мерзостью пред Господом (ср. Притч.21:27). – Гл.5:1. С принесением жертв непосредственно соединяется другой вид богослужения во храме – молитва. Как в Н. 3. Спаситель (Мф.6:7, 8), так здесь Екклесиаст предостерегает от пагубного и недостойного Бога обычая, впоследствии доведенного фарисеями до крайности, ограничиваться в молитве чистою внешностью, произнесением многих слов, не обращая внимания на внутреннее расположите сердца. Талмуд под многословием разумеет здесь молитвы таинственного характера (סנד דרךּ על) и приточного и משל דרך על), также молитвы на языках мидийском, персидском и др. Увещевая быть осмотрительным в произнесении слов «пред Богом, т. е. во храме, на месте особенного присутствия Божия (ср. Пс.42:3), основанием своего увещания Екклесиаст полагает следующее: «потому что Бог на небе, а ты на земле». (ср. Пс.115:3, 16; Ис.66:1; Мф.5:34). Этими словами изображается бесконечное величие Божие в сравнении с человеком. Представление такого величия Божия поставляет человека на такую степень смирения и благоговейного страха, на которой он не может решиться на многословие, – будет произносить только слова, которые исходят из глубины сердца, полные внутренней истины и глубочайшего смысла. Кто привел к яснейшему сознанию и глубокой сердечной уверенности истину, что Бог на небе, а мы на земле, что Он бесконечно богат, а мы бесконечно бедны, что Он всемогущ, а мы бессильны, тот и вовсе не дерзнет открыть нечистых уст своих; чтобы произнести слово к чистейшему и святейшему Существу; он в глубоком молчании предаст душу свою в руки Того, Который держит в деснице Своей весь мир. – Ст. 2. Екклесиаст сравнивает, легкомысленное о бесплодное разглагольствование при молитве с пустою и бессознательною деятельностью души во время сна. Как излишняя, напряженная заботливость (עִנְיׇןִ) порождает беспокойный сон, нарушаемый фантомами спутанных сновидений; так излишек необдуманно произнесенных слов, производить беспорядочную речь, которая вырождается в бессмысленное пустословие.

В ст. 3 – 6 говорится об обетах. Может быть обеты, на ряду с молитвою, Екклесиаст имел в виду уже и в 1 стихе, («сердце твое пусть не спешит произнести слово пред Богом); но в таком случай там была речь о том, как человек должен вести себя до того времени, когда даст обет, – он должен разумно обдумать свое намерение дать обет; здесь же идет речь о том, как он должен вести себя после произнесения обета, – должен «немедля выполнить его» ст. 3. (ср. Втор.23:21–23; Числ.30:3); потому что тот, кто медлит выполнить обет, или даже хочет освободиться от него, обнаруживаем слабость в религии и нравственную глупость; а «глупцы» неприятны в очах Бога, делаются Его врагами. «Глупцами» (כְּסִילִים) называются здесь те, которые по легкомыслию и ветрености своей всегда готовы давать обеты, между тем от выполнена их, по лености или своекорыстию, стараются увернуться. – Ст. 4. «Лучше тебе не давать обета, чем дать, и не выполнить». Бог не требует непременно обетов, и человек не согрешает, если не обещает: «если ты не дал обета, то не будет на тебе греха» (Втор.23:22; ср. Деян.5:4); но Он непременно требует выполнения обетов, если они даны; поэтому человек, не исполнивший обет, имеет грех на себе: «если дашь обет Иегове, Богу твоему, немедленно исполни оный; ибо Иегова, Бог твой, взыщет его с тебя, и на тебе, будет грех» (Втор.23:21). – Ст. 5. «Не дозволяй устам твоим вводить в грех тело (בׇּשׇֹּר) твое». בׇּשׇֹר=σάρξ в Н. З. – «седалище жадности, чувственность, плотское чувство». Наглядное доказательство того, что грехами уст возбуждается ко греху вся чувственность человека, представлено у ап. Иакова, гл. 3:6 и д. – «И не говори пред посланником: «это ошибка!» Словом מַלְאׇךְ «посланник, вестник» обозначаются иногда пророки (Ис.44:26; Аг.1:13); здесь же назван так жрец (во всем В. З. подобное название жреца встречается, кроме, кн. Еккл., только у Мал.2:7). Этим указывается на высокое достоинство жреца, пред которым, как бы пред лицом самого Бога, народ исповедовал свои погрешности. Что надзор за обетами поручен был жрецам видно из кн. Лев.27:2, 8. У LXX הֵילְאךְ לְפְנֵי прямо переведено: «пред лицем Божиим». – שְׁגׇגׇה – ошибке, неосторожный поступок, грех слабости, который был искупаем жертвою (Числ.13:27–31), в отличии от умышленного проступка, который наказывался смертью. – «К чему допускать, чтобы Бог прогневался на слово твое и погубил дело рук твоих»? Т. е., твое лицемерное оправдание не только не оправдает тебя, но еще вызовет на тебя грозный суд Божий. Нарушением обета ты думаешь сохранить для собственной пользы то, что обещал посвятить Богу; но оно не только не послужит для тебя в пользу, но напротив, поведет за собою погибель и всего того, что ты имеешь. – Ст. 6. Первая половина этого стиха у Евальда переводится: «При множестве сновидений и суеты и слов бывает много». Но при таком переводе неясным остается, какое отношение между сновидениями и многими словами? Каким образом сновидения служат поводом к многим словам? При том речь у Екклесиаста не о сновидениях самих в себе, а о пустословии глупцов, для которого сновидения служат только сравнением. Надобно полагать, что в ст. 6 повторяется сравнение многих речей глупца с сновидениями в таком же порядке, как в ст. 2, след. стих этот надобно перевести так: «Потому что при множестве сновидений – и множество суеты (ןְהֲבְלִים); (так) и при множестве слов». В таком смысле переведено у Макария, только не совсем точно и с прибавкой лишних слов: «Ибо множество грез и суета, многословие и суета, неразлучны». – Част. כּי «потому что» указывает на предшествующее увещание избегать в обращении с Богом многих слов. – Смысл 6 ст. таков: когда человек имеет много сновидений, тогда можно наверное сказать, что все, они не имеют никакого смысла, никакого значения, что все содержание их – суета и не может осуществиться в действительности. Так и с многими речами. Чем более человек говорить, чем он легкомысленнее дает обеты, тем скорее он забудет данное обещание, тем менее можно надеяться на то, что он содержит свое слово. Но «ты», увещевает Екклесиаст, «бойся Бога», т. е. обращайся с словом к Богу с благоговением и страхом, будь осмотрителен и рассудителен в произнесении обетов; кто истинно боится Бога, тот не будет говорить пред Ним того, что исходит не из глубины сердца, – не будет обещать тогда, когда еще не решился твердо исполнить обещаемое. Слова без истины называются сновидениями, а отсюда и ложные пророки – мечтателями и в других местах Свящ. Писания (ср. Иep.23:32; Зах.10:1, 2).

В ст. 7 – 11 Екклесиаст увещевает хранить спокойствие духа в виду несправедливостей, какие допускаются народными правителями, и неутомимой жажды к приобретению богатств. Как в отношении к Богу не должно быть легкомысленным, но должно обращаться и Нему с благоговением; так и при наблюдении несправедливости и злобы человеческой не должно выпускать из виду страха Бога, Который за всем наблюдает; в таком случае человек сохранится от уныния и не потеряет веры в Бога и Его правосудие, – Ст. 7. «Если увидишь притеснение бедного и нарушение суда и правды в области, то не удивляйся этому». Место это, как и гл. 3:16; 4:1, указывает на состояние израильского народа под управлением персидских сатрапов. Нарушение суда и правды и угнетение невинных особенно могли быть часты в провинциях, местах отдаленных от верховного суда, местопребывания царского, – там сатрапы и мелкие чиновники могли действовать со всею свободою. – מְדִינׇה – название области, округа, провинции, встречается только в позднейших произведениях (кроме кн. Еккл. – во 2 в 3 Цар., в книге Плачь, у Иезекииля, Даниила,, в кн. Есф., Ездры и Неемии), как технически термин для обозначения провинций азиатских царств, а в частности царства персидского. Весьма вероятно, что Екклесиаст разумеет под מְדִינׇה персидскую область, в которой жил сам, т. е. Палестину; – так называется она в кн. Ездры – מְדִינְתׇּא ןִהיּד (гл. 5, 8) и Неемии – מְדִינׇהּ (1:3; 7:6; 11:3). – Утешение среди таких несправедливостей правителей израильского народа Екклесиаст полагает в том убеждении, что «над высшим наблюдает высший, а над ними высочайший». Притеснители, поставленные, как правители народные; высоко над народом и имеющие под своим надзором низших чиновников, примерно сатрапы, в свою очередь подчинены наблюдению высшего правителя страны, царя, который, по идее, должен быть особенно строгим блюстителем суда а правды и востребовать на суд всякую несправедливость, допущенную подчиненным ему правителем. Но так как на опыте оказывается, что и самый первый блюститель в государстве истины и правды – царь допускает иногда несправедливые распоряжения и действия, то необходимо, чтобы и над самыми царями был блюститель, высочайший хранитель правды на земле, истинный законодатель и судья. Таков и есть – Сам Бог. Очевидно, что такая объективная речь автора книги Екклесиаст о Царе, о его слабости в охранении суда и правды на земле и подчинении высочайшему Царю, на которого одного невинно-страждущий может возложить свою надежду, не находя на земле защитника себе даже в первых блюстителях закона – царях, – может слышаться не из уст Соломона – царя, а из уст человека – только наблюдателя отношений правителей к своим подданным, который и сам подчинен несправедливому правительству и имеет повод жаловаться на него. – В некоторых переводах допущена ошибка относительно последнего члена 7 стиха: – גְבֹהִּים там переводится – «высочайшие»; между тем как этим словом называется здесь истинно высочайшее Существо Бог (ср. пс. 97:9: «Потому что Ты, Господи, высочайший над всею землею). Не должно соблазнить то, что גּבח стоить во мн. числе. и בֹּרְאִים (гл. 12:1.) также форма множ. числа. Ср. еще קדשִׁים (Притч.9:10; 80:3; Ос.12:1), עֶלְייֹנִים (Дан.7:18, 22, 23). Все эти слова образованы аналогично форме אֱלהִים. Потому не верен перевод и LXX: ύψηλοι u (слав, «высоцыи) и Вульг.: «emientiores; но верен – Макария: «Всевысочайший». Было бы странно, что о низших властях в един. числе (גׇּבֹּהַּ), а о самой высшей, о царе, почему-то во множественном; надобно было бы сказать наоборот. – Ст. 8 переводится у экзегетов различно; можно насчитать до семи разных переводов. Самый верный из них, по ближайшей связи своей с предыдущим стихом, следующий: «Но превосходство страны при всем этом в том, если царь поставлен стране» (собственно – «полю», לְשׇֹּדֶה); т. е. и самое плохое управление лучше, чем необузданная анархия. «Не смотря на то, что Бог один, как высочайший Судия и Мститель, господствует над судьбою людей, однако не должно пренебрегать и защитою и безопасностью, которые подаются и земным правительством, особенно в том отношении. что царь может охранять засеянные поля от опустошения и границы н от передвижения» (Цёклер, s. 102), Так как хлебопашество было главным средством пропитания провинций, а оно могло успешно идти только под защитою и покровительствам царя вообще у древних народов цари поставлялись в самое близкое отношение к земледелию); то и употреблено здесь שׇֹדֶה «поле, пашня» вм. אֶרֶץ или מְדִיּנׇּה «страна, область», как поэтический синоним последнего (ср. Быт.14:7; Руфь1:6). – עׇבַֹד здесь значит тоже, что עׇשׇֹּח (ср. гл. 9:1: וְעֲבׇּדֵיחִם и деяния их»), в каком значении עׇבַד часто встречается в позднейший период еврейского языка (напр. Ездр.4:19; Дан.3:1, 15). Поэтому מֶלֶךְ עבַד значит здесь тоже, что מֶלֶּךְ עׇשׇֹּה «сделать, поставить кого-нибудь царем». – В следующих 9 – 11 ст. изображается суетность богатства, которое не может удовлетворить человека, а след. – и доставить ему истинное счастье. Связь этих стихов с предыдущими показана у Гитцига. «Стихи эти», говорить он «Тесно связываются с ст. 7 и, 8...»; в них Екклесиаст утешает бедных, или тех, которые изображены такими в ст. 7. «Друг серебра», ст. 9, – это тот, который из за корысти притесняет бедных (ст. 7)» (s. 162). Екклесиаст порицает здесь, то грубое своекорыстие, которое, ради возможно большего скопления богатств, не боится суда и правды, не страшится жестоких угнетений и невинных страданий, (ст. 7). Таков своекорыстный человек – язычник, который не щадит подпавшего под власть его израиля для собственного обогащения (ср. Иак.5:1–6; 1–13). – Екклесиаст утешает свой народ тем, что «любящий серебро не насытится серебром», ст. 9. Хотя беззаконникам, стремящимся обогатиться на счет чужого добра (ст. 7), часто завидуют (пс. 17:1; 73:2 и д.); но они не достойны зависти, если до времени и свободны от праведного суда за свою злобу, но за то они носят в себе внутреннее проклятие и мучение, которое состоит в, том, что жадный к богатству человек никогда не может утолить свою жажду, и таким образом остается всегда неудовлетворенным и несчастливым. Иероним приводить здесь изречение из Горация; semper avarus еget. У арабов есть поговорка: «Двое не насыщается: стремящийся к мудрости и стремящийся к богатству». Кроме того, богатство вообще не может доставить человеку никакой -истинной пользы, «кто любит богатство (הׇמיֹןִ), тому нет прибытка» от него. הׇמיֹןׅ – собственно: «шум» тревога, суматоха»; – этим выражением указывается на то, что жадные к богатству находятся в постоянном беспокойстве, смятении, а между тем беспокойство их направлено на предмет совершенно пустой и ничтожный. Почему богатство не доставляет никакой пользы человеку, Екклесиаст объясняет в след. стихе. – Ст. 10. «С умножением добра умножаются и потребляющие его». По мнению Ельстера, Екклесиаст разумеет здесь «расширение фамилии, между членами которой разделяется скопленное имущество» (s. 88). Но естественнее предположить, что он говорит о многочисленной прислуге, в которой нуждаются богатые особенно наместники провинций (ср. Иов.1:3). Как господа наживали имущество незаконно, таи слуги и клиенты их и расточали его по собственному произволу. – «Какая же выгода хозяину его? – Разве та чтобы смотреть»; – все счастье его состоит только в пустом чувстве обладания собранным имуществом; но само имущество не в состояний доставить ему истинной радости и удовлетворения. – Ст. 11. Новое основание в подтверждение того, что не должно завидовать видимому счастью своекорыстных притеснителей, а следует довольствоваться своим, хотя бы и малым, жребием, указывается в том, что богатый человек лишается и самого простого, так сказать, насущного успокоения, какое доставляет человеку сон. Для человека трудящегося, который достаточно напрягает в продолжении дня свои силы, совершенно безразлично – «много ли, мало ли он съест», – сон доставляет?» ему полное успокоение и укрепляет его силы; тогда как богатый, в роскоши приучивший себя к лености и не деятельности, а между тем так часто пресыщающий тело свое излишком пищи и питья, а душу в тоже время чувством греховности, лишен и этого счастья, которым так свободно пользуется самый последн1й бедняк. – עֹבֵד «работающий, трудящийся» (ср. Быт.4:2; Притч.12:11) – не одно и тоже с עֶבֶד раб, слуга, невольник; первым называется всякий, всякий, кто по силе божественного указания (Быт.3:19), в поте лица своего есть хлеб, раб ли он или свободный.

В ст. 12 – 16 Екклесиаст делает новое наблюдение под солнцем: «Есть мучительное зло, – я видел его под солнцем», ст. 12. Доселе он говорил о богатстве на столько, на сколько оно не способно сделать человека счастливым (ср. гл.4:4, 8; 5:9–11,); здесь же он смотрит на него положительно как на источник величайшего несчастья человека. Оно – «мучительное зло» (חיֹלׇה רׇעׇה); сберегается – «к несчастью (לְרׇעׇתיֹ) самого владельца его». Каким образом оно делает несчастливым человека, показывается в следующем 13 стихе. «И гибнет богатство это среди злых обстоятельств» (רָע בְעִנְיׇן– подобных напр. обстоятельствам Иова; Иов.1:14–19). Не только при приобретении богатства человек должен был перенести много забот, страдания, беспокойств, но и приобретши его, он не свободен от тяжких ударов, которые во всякую минуту готовы обрушиться на него: разные несчастные случав, плохое ведение дел по своему имению, обман других и пр. легко могут послужить причиною погибели его богатства, и тогда видимое счастье его пропадает и все надежды его улетают; и в таком случае он делается еще несчастливее, чем если бы он никогда не обладал богатством, потому что в последнем случае он не привык бы возлагать все свои надежды на богатое имущество, полагать в основу своей жизни стремление к большему и большему обогащению. Но особенно то горько для обнищавшего богатого, что дети его, взросшие в роскоши и в ожидании богатого наследия, ничего не могут получить из собранных сокровищ отца; у него даже не осталось средств на окончание их воспитания; «родился сын (וְהיֹלִיד – LXX: καί ε͗γέννησεν υίόν; – говорится, кажется, о рождении до потери богатства, так как после этого, среди горького страдания, трудно ожидать рождения детей; хотя в русс. пер. поставлено буд. вр.; «родится сын») а в руках у него ничего нет». В ст. 14 содержится изъяснение предыдущего. В каком состоянии человек пришел в мир, – нагой, без всего, что наживает он в мире, в таком и исходит из мира; самой незначительной вещицы мирской он не может понести в руке своей туда, куда отходит после смерти. Некоторые (Ельстер, Генгстенберг, Цёклер и др.) думают, что в этом стихе содержится общее положение о бедном исходе человека из сего мира, как Иов.1:21; 1Тим.6:7. Но скорее можно предположить, что содержание этого стиха имеет непосредственное отношение к тому богачу, описанному в 12 и 13 стихах, который еще до смерти теряет по разным обстоятельствам собранное богатство, и таким образом должен отойти в могилу с такими пустыми руками, с какими и пришел в мир. Это мы предполагаем, Во-первых, на основании той связи, в какой стоит ст. 14 со второю половиною 13 стиха; Во-вторых на основании ст. 15 (второй пол.) и 16. Такой богач, потерявший вдруг свое имущество, «трудился на ветер», без всякой пользы, посулу что даже детям своим которые, родились у него, и для которых он трудился, ему нечего оставить в наследство. Смерть – общая участь людей – для такого богача особенно горька, поелику он своим имуществом еще не насладился; как в беспокойстве собрал его, так в злополучии потерял. Наконец главная мысль Екклесиаста обращена в ст. 12 –16 на то, что богатство сберегается во вред его обладателю, что, оно наносить ему положительный вред в его жизни (ср, ст.,12, 13); потому и в следующих стихах (14– 16) должна развиваться мысль о, том же богач, о котором говорилось в предыдущих (ст. 12, 13). В ст. 15 с большею силою повторяется мысль предыдущего стиха, с целью показать бесплодность и неразумность стремлений к умножению богатств; такую же цель имеет ст. 16. Паралл. места к первой половине последнего стиха – Мф.6:23; Иоанн.11:10. Вместо יֹאכֵלֵ «ел» LXX читали, как стоит в некоторых рукописях רׇאֵבֶל, καί έν πένθεις «слав. в плаче»; примеру LXX следует» и Евальд. Последние два стиха, 15 и 16, предваряют заключение второй речи (ст. 17–19) точно также как гл. 2:22 и 23 предваряют заключение первой речи (ст. 24–26).

Показавши ничтожество человеческой жизни со стороны зависимости человека во всех обстоятельствах его жизни, Екклесиаст приходить – ст. 17–19 – к тому же результату относительно поведения человека в сей жизни, к какому пришел и в первой речи (гл. 2:24–26). Нет для человека более верного и прочного блага на земле, как простая, непосредственная радость в жизни в наслаждение ее благами; но наслаждение не роскошное, преступное, а освященное, нравственное, которое не самим человеком приобретается, но с благодарностью получается им от Бога, как дар Его. Объяснение этого места читать на стр. 98 (обор.) и 99.

Третья речь

Гл. 6:1–8, 15.

Обладание земными благами не может доставить человеку истинного счастья в жизни; потому, в замен их, должно стремиться к приобретению высшей мудрости.

Отдел первый

(гл. 6:1–12).

Земные блага сами по себе не могут осчастливить человека.

Пред заключением второй речи Екклесиаст задал себе тему для рассуждения в третьей речи. В гл. 5:12–16. по поводу замечаний, сделанных уже в гл. 4:8 и гл. 5:9–11, Екклесиаст указал на непрочность земного счастья, которое ищется людьми в богатом обладали земными благами, – указывал на то, что богатство не только не доставляет человеку истинного счастья, но часто служит источником несчастья его. Мысль эта, уже объясненная одною стороною во второй речи, полагается в основу нового рассуждения и дальнейшего развития ея в третьей речи. В гл. 4:8 мы видим своекорыстного богача без детей, но которому богатство его не может доставить удовлетворения; в гл. 5:12 – 16 мы видим семейного богача, которого имущество погибает, и который детям своим ничего не может оставить; здесь оба случая соединяются: мы видим самого богача долго живущим и наделенным многими детьми, но который, по причине своей скупости, в высшей степени несчастлив. Конечно, рассуждает Екклесиаст, достойно желания то, чтобы с радостным наслаждением жизнью соединить также богатство и сокровища (гл. 5:18); но это не всегда совместимо, и стремление к богатству часто служит даже препятствием к истинному наслаждению жизнью. Потому в третьей речи Екклесиаст хочет окончательно убедить в том, что обладание земными благами, к которому так неудержимо стремятся люди, не в состоянии доставить человеку счастья жизни; потому что частый опыт показывает, что люди богатые, уважаемые, много чадные и благословенные глубокою старостью во всю жизнь свою никогда не пользуются радостным наслаждением жизнью, частью потому, что томятся ненасытимой жаждою земных сокровищ, частью потому, что не хотят покориться неисследимому владычеству Бога и таким образом всегда мучатся заботой, беспокойством, тягостью, бедствием,– гл. 6:1 – 12. (О связи третьей речи со второю чит. на стр. 129 (обор.) – 131).

В ст. 1 – 6 изображается печальная судьба человека, который, в полноте обладания земными благами, не может пользоваться ими. К ст. 1 ср. гл. 5:12 (перв. полов.). רַבׇּה означает не частое повторение несчастья, в каком смысле переведено в Вульг.: quidem frequens apud homines (слав.: «и много есть над человеком), а силу, тяжесть его (ср. 2:21; 8:6). Ст. 2. Между тем, как в гл. 5:18 Екклесиаст назвал счастьем то, когда богатому Бог дает власть пользоваться своим богатством, здесь он признает великим несчастьем то, когда Бог, хотя и дает человеку «богатство и сокровище и честь», так что «нет для души его недостатка ни в чем, чего бы не пожелал он, но не дает ему пользоваться этим» не подает того, в чем выражается благословение человека в богатстве его. «Богатство, сокровище и честь» – триада чувственных благ (ср. 2Пар.1:11). «Но не дает ему Бог пользоваться этим, т. е. не освобождает его из уз своекорыстия и скупости, в которые он заковал себя, а отсюда постоянные заботы и беспокойство богатого, лишение сна, помрачение его духа унынием и проч. (ср. гл. 5:11, 16); можно разуметь и другие неприятные случаи, которыми поражает Бог утопающих в своем богатстве людей, напр., болезни. Чужой человек» (נׇכְרִי אִישׁ) т. е. наследник, которого богатый владелец обогащает нажитыми им благами, но будучи сам в состоянии почерпнуть для себя из них никакой радости (ср. гл. 2:18). (Евальд под נׇכְרִי אִיש разумеет врача, который похищает у богатого имущество и тем лишает его наслаждения им; в таком именно смысле он понимает слова: «но не дает ему Бог пользоваться богатством». Но такому объяснению этих слов противоречат ст. 3 и 6, где определенно указано, что-богатый, о котором здесь речь, во всю жизнь оставался в обладании своими благами. Противоположность лежит здесь не между обладанием и потерею его, а. между обладанием и невозможностью наслаждения им. В ст. 3 изображение счастья богача, который описан в ст. 2, восполняется тем, что к его богатству, имуществу и славе прилагается еще богатое потомство и долговечная жизнь. Но если при всем этом он лишен пользования и наслаждения теми благами, какими обладает, то, по рассуждению Екклесиаста, счастливая, по видимому дому, жизнь такого человека – менее, чем ничто: «счастливее его выкидыш». מֵאׇה «сто» т. е. детей (ср. Быт.5:3; 1Цар.2:5). Выражение: שְׁנֵי יְמֵי «дни лет» в Пятикнижии всегда стоит для обозначения времени жизни (напр. Быт.25:7; 47:8, 9). «И многочисленные дни лет его», – разумеется сумма всех дней, его которых слагаются годы целой его жизни (ср. пс.90:10). В Ветх, Зав., когда внимание человека обращено было, преимущественно на жизнь по сю сторону гроба, а Вера в загробное блаженное продолжение жизни духа еще не выяснилась вполне в сознании народа, особенно высоко ценилось богатое потомство (ср. Быт. 24:60; Иов.27:14; пс.127:3–5) и долговечная жизнь ср. Исх.20:122; Втор.11:9, 21; пс.49:10). Отсюда частые жалобы на краткость жизни (напр. пс.102:24 и д.; Иep.38:10 и д.). Слова: «но душа его не наслаждалась бы добром» соответствуют словам стиха 2: «но не дает ему Бог пользоваться этим. А слова: «и гроба не досталось бы ему» соответствуют, словам того же стиха: «а чужой человек пользуется им» – לּי לאֹ־הׇיְתָהֹ רְגַם־קְביּרׇה Гитциг переводит: «и погребения не было ему» и считает, эти слова чужою прибавкой, поставленной первоначально при первом члене 5 ст., но впоследствии переставленною на теперешнее ее место. Υπερ – критический произвол!. Тем более нельзя согласиться с Гитцигом, что эти слова находятся в прекрасной связи с 3 ст. Связь эта хорошо объяснена у Ельстера: «Екклесиаст, говорит он, «хочет сказать: если такой богач, который во время жизни своей не может извлечь никакого наслаждения из своих сокровищ, не может насытиться своими благами, и также после смерти своей не живет в воспоминании потомства, как человек почтенный и любимый в чем можно было бы видеть еще хота тень счастья», но, напротив, находит в потомстве и у наследников такое равнодушие и презрение, что ему даже не сделано почетное погребение, как знак уважения; тогда обнаруживается во всей мрачной широте несчастье такой жизни, которая, при своей действительной внутренней бедности и слабости, еще более терзается обманчивыми, внешним счастьем, которое ее окружает: такой человек, обманутый в своей жизни, должен явиться несчастливее выкидыша, который погибает тотчас после зачатья» (s. 91). Как много израильтяне заботились о приличном погребении умерших, видно из след. мест: пс.79:2, 3; Иов.21:32 и д.; Ис.14:18–20; Иер.8:2; 16:4, 5; 22:19; 25:33; Лук.16:22, Ср. также 2Пар.21:20; 24:16, 25; 28:27; 32:38; 35:24 и д. – «Выкидыш счастливее его» (ср. гл. 4:2 и д.; Иов.3:16); поелику он, хотя и не наслаждался счастьем, но и не испробовал несчастья: а тот богатый, который сравнивается с выкидышем и счастья не вкусил и пострадал всю свою жизнь, проводя ее не в заботах, беспокойных и проч. ст. 4 и 5 продолжается сравнение с выкидышем. «Который попусту пришел» подвергся уничтожению тотчас по выходе из утробы матери. «Которого имя во тьме скроется», т. е. о нем даже не говорят, он не получил никакого имени, «он подвергается абсолютному забвению» (Ельстер s. 11). «Который даже солнца не видал»; хота он не испытал того удовольствия, какое доставляется человеку созерцание солнечного света и всего, что освещается им, но за то он свободен и от тех бедствий, какие испытывают люди, провождая жизнь свою под этим солнцем. «Ему спокойнее, чем тому»; он свободен от беспокойств и бедствий сей жизни. Ст. 6. «И если бы он прожил два раза тысячу лет»; – не 70 или 80 (пс. 90:10), но 1000 (Быт.5:27), и притом два раза, т. е. две жизни самых долговечных патриархов. «То не все ли пойдет в одно место»? т. е. и шеол (ср. 9:10; 11: 8), куда никто не может взять что-нибудь из того, что собрано на земле, куда всё равно приходят бедными. Итак, если богатый корыстолюбец не насладился здесь на земле, то он никогда уже не насладится; цель его жизни, самое бытие его – потеряны. А сколько при этом он перенес в жизни трудов, неприятностей огорчений и беспокойств, собирая свое имущество и заботясь о его сохранении!...

В ст. 7 – 12 Екклесиаст указывает основания печального опыта, описанного в предыдущих стихах (1–6). Первое основание, почему человек не получает от благ, которыми он обладает, никакой пользы, никакого наслаждения, высказано в ст. 7; это – ненасытность желаний. «Все труды человека – для рта его». Т. е. всякое стремление, всякий труд человека имеет ближайшею целью наслаждение, все приобретенное им назначено для того, чтобы человек им питался и поддерживал свою телесную жизнь (ср. Притч.16:26, по тексту еврейск.). «И однако желания его (נֶפֶשׁ «душа», как начало естественной телесной жизни; ср. ст. 2) ненасытимы». Т. е. скупой человек, о котором говорилось в предыдущих стихах, извращают взгляд на труд человека и назначение того, что добыто трудом; вместо того, чтобы пользоваться приобретенным, он всегда только желает большего приобретения, никогда не наслаждаясь приобретенным. Он приобретает только для того, чтобы иметь. В этом стихе Екклесиаст имеет в виду собственно того богача, который не может достигнуть наслаждения своим богатством; но он говорит вообще о человек, потому что судьба этого богача есть некоторым образом судьба всех людей; все стремятся к наслаждению, но никто не достигает его. Ст. 8: «Ибо какое преимущество мудрого пред глупым, – бедного, умеющего обращаться пред живущими»? различно объясняется экзегетами; мы предпочитаем объяснение Вайгинга, так как оно ближе всего подходит к контексту. «Приобретение имущества, которое делается только с тою целью, чтобы иметь, обладать им, есть нечто неразумное и недостойное мудрого. Потому последний должен иначе поступать, чтобы отличаться от глупого, – как называется здесь, без сомнения, собственно глупый. Ответ на этот вопрос (т. е.: как мудрый имеет вести себя)? содержится в ст. 9, хотя уже пред указан во втором члене 8 ст. Мудрый, который является здесь и бедным (Исх.22:23; Втор.24:12), не о том заботится, чтобы нажить большие сокровища, и поэтому, в сравнении с богатым скупцом, может быть назван бедным. Мудрый умеет жить, знает искусство жизни и обращения с людьми, так что он получает наслаждение от того, что обращается, вступает в общение с людьми; между тем глупый, богатый скупец, в своем мрачном настроении духа избегает людей, заключается в себе и стережет свое сокровище» (s. 131) Евальд, следуя мазоретской акцентуации, ירֹדֵעַ отделяет от כַֹהֲלךְ и принимает первое, как adjectiv., переводя этот стих: «Какое преимущество имеет... разумный страдалец, что он ходит пред живущими»? Но что ירֹדֵעַ надобно связывать с לַהֲלךְֺ, об этом говорят паралл. места, напр., гл. 4:13, 17.)В ст. 9 содержится ответ на вопрос 8 ст. «Лучше созерцать глазами, чем скитаться душе» (ср. 11:9). Т. е. лучше пользоваться тем, что предлагается в настоящем, чем беспокойно стремиться к чему-то без всякого удовлетворения, чем развлекаться желаниями, строить планы без надежды на осуществление их. Таков взгляд на жизнь мудрого; соблюдением этого основного правила мудрый отличается от глупого и имеет преимущество пред ним. «И это также суета и затеи ветреные»! Печальное воззвание это относится ближайшим образом ко второй половине 1 чл. 9 ст. и ко 2 чл. 7 ст. Но так как суетность жадного стремления к богатству с достаточною наглядностью и силою была показана в ст. 1 – 6, то эту жалобу Екклесиаста можно относить и к первой половине 1 чл. 9 ст.: «лучше созерцать глазами г. Хотя радостное наслаждение благами жизни Екклесиаст признает за лучшее в жизни, но оно, если не связано с высшими стремлениями, все-таки не удовлетворяет человека, – суетно. Потому что на земле нет для человека истинного и полного удовлетворения; одно, лучше другого, но нет, совершенного (ср. гл. 2:26 – последний член и 12:8). Ст. 10. Второе основание, почему своекорыстное стремление к приобретению земных благ Екклесиаст признает суетным и ничтожным состоит в вечно-неизменном определении Божием, в прочном круготечении вещей, в котором заключены все твари, и в котором слабый человек не в состоянии что-нибудь переменить. Как ненасытимая жажда, так и безуспешная борьбе против миропорядка делают людей несчастливыми. Если человек находится в безусловной зависимости от Бога, то он не должен пускаться в большие затеи, хитрости и проч.. потому что приобретенное не может защитить его, потому что всякую минуту он не безопасен и должен всякую минуту ожидать призыва: «безумный, в эту ночь душу твою потребуют от тебя»! Таким образом человек не на богатство должен возлагать свою надежду, а на живого Бога (ср. 1Тим.6:17), – стремиться не к умножению богатства, а к соединению с Богом. «Что существует, тому давно наречено его имя»: т. е. уже прежде были исследованы природа его и свойства, оно было общеизвестным. Генгстенберг и Вайгинг относят это положение специально к человеку; но в начале его стоит neutr. מׇה «что»; скорее можно принять, что здесь разумеется постоянное круготечениe вещей в более широком смысле, и только в следующей части стиха оно применяется к человеку. Положение это напоминает гл. 1:9, 10 (и вообще ст. 4 – 11) и гл. 3:15 (и вообще вт. 1–9), – места, поставленные также в начале речей. «И известно, что это – человек»; т. е. что человек есть то существо, к которому применимо предшествующее положение, так как человеческая история с древности течёт однообразным путем; генерации, сменяя одна другую, вращаются в вечном круге повторений одного и того же. И что он не может судиться с Сильнейшим его». Сильнейший человека – Бог. Человек не может судиться с Ним, но должен подчиняться всем его распоряжениям (ср. Иов.9:2; 34:23). Бог учредил однообразное круготечениe человеческого бытия, Он наперед определил кому чем быть, какая судьба кого постигнет, – будет ли человек богатым или бедным счастливым или несчастливым (ср. пс.169:16); и так как Бог сильнее человека, всемогущий (שַׁדַּי־תַקִּיף); то человек не может нарушать установленное Богом вечное круговращение в природе и истории, не может даже судиться с Богом за свою ограниченность в области этого круга; а отсюда следует ничтожество всякого суетного стремления человека; человек, который, при ненасытности своих желаний, не довольствуется управлением Божиим, хочет, так сказать, вынудить свои блага, – наказывается тем, что не получает никакого наслаждения, проводит пустую, тщетную жизнь. Ст. 11. «Потому что много вещей, которые умножают суету»; т. е. «жизнь человеческая должна бороться со многими неприятностями, затруднениями, переменчивостью счастья, которые возбуждают в человеке чувство суетности и превратности жизни и показывают нам, что мы не можем судиться с Богом. Только в преданности воле Божией и в спокойном ожидании Его водительства в жизни состоит выгода человека» (Вайгинг, s. 132). «Какое преимущество человека?» Подобный вопрос быль предложен в ст. 8; ответ на него был дан в ст. 9, ответ тот, что преимущество или выгода человека состоит в том, чтобы пользоваться спокойно благами жизни, наслаждаться настоящим!». Такой же вопрос и здесь. Ответ на него должен быть извлечен из 1 ст. 10: смиренное подчинение воле Божией, отвержение той мысли, что человек сам устрояет свое счастье, и убеждение в том, что судьба его в безусловной зависимости от Бога, – вот в чем преимущество или выгода человека: такой человек живет гораздо спокойнее и довольнее, чем своекорыстный и скупой, который желает всегда большего. Ст. 12. Смиренная преданность воле Божией, исключающая неудержимое стремление к умножению богатств, тем более должна быть рекомендуема, что человек сам не знает, в чем состоит его истинное счастие, что он часто стремится к тому, что доставляет ему несчастье, и наоборот – уклоняется от пути, который ведет к счастью. «Да и кто скажет, что будет после него под солнцем»? Человеку неизвестно будущее; потому вместо того, чтобы хлопотливо заботиться о будущем, лучше всего обращаться к настоящему и пользоваться им. См. объясн. к гл. 3:32. «Которые (дни) проводит он как тень»; Подобное сравнение жизни с тенью часто встречается в священном писании, напр. Еккл.8:13; пс.102:12; 109:23; Иов.8:9; 14:2.

Отдел второй

(гл.7:1–12)

В противоположность изображенной в предыдущем от- деле ,,глупости», описывается положительными чертами истинная мудрость житейская, при содействии которой человек может найти путь к прочному счастью.

В предыдущем отделе Екклесиаст показал, что обладание земными благами не в состоянии привести человека к счастью, к которому он стремится, что даже чувственное наслаждение тем, что встречается человеку в жизни его, хотя гораздо лучше скупого обладала богатством без наслаждения им, однако – суетно (гл. 6:19). Потому здесь он хочет преподать основные правила, при содействии которых человек может продолжить путь к высшему счастью жизни, – хочет научить истинной мудрости житейской.

В ст. 1 – 7 Екклесиаст говорит о преимуществе презрения мира пред чувственным наслаждением мирскими вещами. Он увещевает стать на строгую точку зрения на жизнь, не уклоняться от жесткости, суровости и горести жизни, но избегать суетных увеселений, легкомысленных, неосновательных поступков, которые служат признаком внутренней пустоты и ничтожества и приводят человека к слабой и болезненной изнеженности. Ст. 1. «Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти (лучше) дня рождения». שֵׁם не просто «имя», но имя доброе, слава, молва хорошая (ср. Притч.22:1). שֶמֶןִ – «елей, масло, по указанию кн. Притчей гл. 22:1, берется здесь в рассмотрение, как нечто весьма дорогое, драгоценное; им выражается высшая степень утонченных чувственных наслаждений. При выборе этого слова автор мог руководствоваться еще аллитерацией его с שֵׁם. На некоторую внутреннюю связь между мастью и именем указывает кн. П. Песней гл. 1:3. Смысл первого члена стиха тот, что человек должен заботиться о строгом порядке в жизни, должен прибрести такое настроение духа и идти таким путем, на котором презираются все мирские чувственные удовольствия, должен первее всего заботиться о снискании честного, доброго имени и предпочитать его самым приятным чувственным наслаждениям. «И день смерти (лучше) дня рождения». Печальная истина, высказанная уже в гл. 4:3; 6:3–5. Как и мысль первого члена, она имеет цель научить человека серьёзному взгляду на жизнь, убедить его в необходимости строгого настроения духа, и служит приготовлением к следующим стихам (2–4), где развивается положение первого стиха. Речь Екклесиаста – «день смерти лучше дня рождения» обращена к тем, которые горевали о потере счастья жизни своей. К утешению их, Екклесиаст со всею силою утверждает ту мысль, что мир есть юдоль плача, скорби, страдания; но он не останавливается на этой односторонней истине; на ряду с нею он развивает мысль, которая вносить свет в темноту страдания: в следующих стихах (2–4) он доказывает, что страдание служит к улучшению человека. Что касается отношения между 1 в 2 членами стиха, то одни экзегеты не находят между ними никакой связи, другие различно указывают ее. Одни из последних указывают связь более общую, – «в том и другом члене стиха проводится одна главная мысль – необходимость серьёзного настроения духа» (Цёклер s. 173); другие стараются открыть отношение между ними более близкое, напр. Ельстер: «Поелику доброе, славное имя, которое утверждает идеальное существование человека в потомстве, дороже всякого чувственного наслаждения, напр. того, какое доставляется драгоценными мастями, то и день смерти должен быть счастливее дня рождения, потому что только после смерти его идеальное существование возвышается к своей полной силе и чистоте, между тем как более внешние радости и наслаждения, которых обыкновенно желают и ожидают для человека в день его чувственной жизни, оказываются ничтожнее и суетнее, чем радость, которую доставлять мысль о продолжении духовного существования в воспоминании потомства» (s. 94). В следующих стихах содержатся три параллельных изречения, в которых высказывается та общая мысль, что серьезное, даже скорбное настроение духа спасительнее для человека, чем оглупляющая, бессодержательная веселость. Ст. 2. «Лучше ходить в дом плача (אֵבֶל בֵית)». Какой дом разумеется под домом плача, видно из третьего члена стиха: «ибо то – конец всякого человека». Так. обр. под домом плача разумеется тот дом, в котором оплакивается кончина человека, оплакивается умерший. В такой дом лучше ходить, потому что там невольно и живо напоминается человеку конец всего земного, конец его самого, а этим он побуждается к глубокому самосознанию, в обращению мысли на самого себя, к осмотрительному и строгому поведению. «Нежели ходить в дом пированья» (מִשְׁתֶהּ בֵּית; ср. Есф. 7:8). Между тем тот, кто предан чувственному веселию, кто ведет разнузданную жизнь, никогда не может придти в серьёзному размышлению о себе и о том, что его ожидает; но расточает свою краткую жизнь, не приобретая никакой выгоды и не получая никакого удовлетворения от чувственных наслаждений. «Ибо то – конец всех людей» חיּה – то, что оплакивается в доме плача, – смерть. «И живущий приложит это к сердцу своему». Т. е. смертный случай, который вызывает чувство печали, приведете человека к спасительному настроению духа, приучит его к серозному размышлению о себе и о своей судьбе. Ст. 3. В первом члене стиха выражается; мысль предшествующего стиха, только общее. – כַּעַס значит здесь не раздражительность, гнев, от которого предостерегают Екклесиаст в ст. 9, но скорбь, печаль, сетование, соответственно слову אֵבֶל в ст. 2. כַּעַס – гнев, негодование, имеет свою добрую и худую сторону; если человек обращает его против самого себя, против своих грехов, тогда оно похвально; если же он направляет его против Бога и Его правосудия, тогда преступно. – 2 чл.: «Потому что при печали лица сердце бывает веселее». פׇנִים רעַ собств.: «искаженный вид, обезображенное лицо», – обыкновенное внешнее выражение внутренней печаля (ср. Быт.40:7; Неем.2:2). לֵב יִיטַכ – собственно не «улучшается сердце» русск. пер. Хр. чт.), «сердце бывает лучше» (пер. Макария), но – «сердце бывает веселее»; в таком значении это выражение употребляется постоянно в В. Зав. (ср. гл. 11:9; Суд. 19:6, 9; Руф.3:7; 3Цар.21:7). Хотя веселость, разумеется здесь действительно такая, которая происходит из; нравственного улучшения человека, из всецелого обращения его мысли на религиозно-нравственную область, потому что истинная радость может быть только там, где сердце обращено к Богу и к соблюдению Его заповедей. В ст. 4 выводится заключение из предыдущих стихов. Если скорбное настроение души спасительнее, чем шумная, распущенная веселость, то отсюда следует, что первое свойственно мудрому, а последняя – глупому. Мудрый тот, кто охотно обращает внимание свое на печальные случаи жизни и пользуется ими для исправления своего сердца; глупый тот, кто гоняется только за чувственными наслаждениями и чрез это не может достигнуть рассудительности а благоразумного, осмотрительного поведения в жизни, Иероним сравнивает первых с теми плачущими, которые в ев. Мф.5:4 названы блаженными. «Из этого места видно», верно замечает Вайгинг, «что Екклесиаст, хотя и увещевает часто к наслаждению жизнью, но никогда не разумеет под ним шумных увеселений и слепого чувственного наслаждения добрым и благородным, которое подается от Бога. А такое наслаждение при старости жизни не только возможно, но тогда только и достижимо» (s. 136). Ст. 5 и 6. в предыдущих стихах говорилось о поведении мудрого, которым он отличает себя от глупого; здесь говорится о сообществе, которое ищется мудрым, в противоположность глупому. Кто приобрел такое настроение духа, которое рекомендуется в ст. 2 – 4, – в котором презирает мир и его пустые увеселения, тот охотнее согласится оставаться с мудрым, если последний даже высказывает строгое порицание своему сообщнику, и след. чувствительно поражает его самолюбие; чем с глупым, который в песнях и смехе обнаруживает свою пошлую, бессмысленную веселость, גְעׇרׇרׇה – брань, выговор, порицание, упрек в неразумном поведении, делающем человека подлежащим ответственности (ср. Притч.13:1). Современники нашего автора выслушивали такой упрек от пр. Малахии и от самого Екклесиаста. Кн. пр. Малахии так и начинается: «Приговор (מַשׇֹא – бремя, тяжесть), который Иегова высказал на Израиля». «Песни глупых» (כְּסִילִים שִׁיר – . свободное, часто безнравственное пение, которое почти всегда сопровождает увеселительное шумное собрание людей легкомысленных, ветренных. Веселость, a вместе с тем счастье глупых сравнивается с треском хвороста потому, что последний быстро воспламеняется, но скоро потухает, не производя интенсивного действия. Место это основывается на пс. 118:12, где Израиль под персидским владычеством говорит: «Они (язычники) окружают меня, как пчелы, и угасли, как огонь в хворосте, именем Иеговы я низложил их». Вместо קיֹצִים в указанном псалме, здесь поставлено סִּירִים ради игры слов в 1 чл. этого стиха, подобно שֵׁם и שֶמֶןִ в ст. 1. «И это – суета!» т. е. счастье глупых, пустое, бессодержательное веселье их. В ст. 7 указывается основание, почему счастье глупого столь коротко. Стих этот хорошо объяснен у Генгстенберга: «Глупый сам направляет себя к погибели. Грех отнимает у него рассудок, а где последний исчез, там не может замедлить погибель. Паралл. место – кн. Притч.15:27: «корыстолюбивый расстроит дом свой, а ненавидящий подарки будет жить». «Потому что притеснение ослепляет мудрого». Всякое насилие (разумеется здесь не пассивное, которое претерпевает мудрый, а активное которое он производит), действует деморально на того, кто его производит, оно умерщвляет высшую интеллектуальную силу в человеке, и след. срывает оплот против погибели. «Мудрый здесь не тот, который и теперь таков есть, но тот, который должен и мог бы быть таким, и отчасти был таким. Мудрым перс мог быть еще назван во времена Кира» (s. 165). «И подарок портит сердце». Здесь имеются в виду преимущественно судьи, которые старались обогатиться несправедливостью и подкупом. מַתׇּנׇה стоит здесь, как часто и в других местах, в специальном значении подарка, подносимого с целью подкупа (ср. Втор.16:19; Притч.15:27). В ст. 8 – 14 Екклесиаст, увещевает с терпением, спокойствием и преданностью воле Божьей переносить неизбежное зло в мире и хранить себя от ропотного чувства в виду непонятной загадки жизни. Ст. 8. «Конец дела лучше начала его». Смысл такой: при поверхностном взгляд на события жизни и действия людей, нам легко может показаться, что люди нечестивые, безбожные проводят жизнь счастливую и благополучную, что они производят тысячи несправедливостей, бесчинств и беспорядков в мире, но при всем том чувствуют себя, на наш, взгляд, счастливыми. Тут угрожает нам опасность потерять, Веру в праведного, миро правящего Бога и потерять спокойное расположение духа. Но мы можем ошибиться, потому что уже простая поговорка гласит: «Конец – делу венец», только конец венчает дело; потому, вместо того, чтобы поспешно забегать вперед и делаться участником безрассудной опрометчивости с ее худыми последствиями, надобно спокойно выжидать окончания дела и только тогда обсуждать его. Если мы обратим внимание на то состояние, в каком находились израильтяне во времена написания нашей книги, то поймём утешительное значение, какое могли иметь эти слова для бедствующих современников Екклесиаста. Он указывает им на конец, который будет счастливым для них, тогда как нынешние счастливцы – их властители погибнут. Подобные мысли часто высказываются и в других местах Св. Писания; напр. в кн. Числ.24:20 говорится: «первый из народов Амалик, но конец его – гибель»; в Пс. 34:37, 38: «наблюдай за непорочным и смотри на праведного, ибо будущность последнего есть мир; а беззаконники все истребятся, будущность нечестивых погибнет»; у пр. Иерем.29:11: «потому что я знаю мои мысли на вас, мысли мира, а не зла, чтобы дать вам конец и надежду»; гл. 50:12: «вот конец язычников: пустыня, сухая земля и не населённость», «Терпеливый, лучше высокомерного». Не должно нетерпеливо и высокомерно судить прежде времени о явлениях «мира и действовать, как покажет торопливо, и опрометчиво сделанный вывод; но должно с кротостью и терпением ожидать развития и исхода загадочных явлений жизни. Потому что только исход покажет истинное существо, и отношение событий и действий жизни; только тогда можно будет видеть, что исход, жизни строгой, законной, стремящейся к истинной, заслуженной славе лучше, чем суетная, похотливая, неправедная жизнь безбожных глупцов. Ст. 9. «Не спеши в духе твоем раздражаться». Раздражение один из, видов высокомерия, о котором говорилось в предыдущем стихе. Смысл такой: не дозволяй сводить себя к досаде и гневу кажущимся и кратким успехам безбожных глупцов (ср. пс.37), которыми столь многие сбиваются с правильного образа жизни (ср. пс.73:10–11), потому что при таком настроении духа ты будешь подобен глупому, станешь на его путь: «ибо раздражение живет в груди невежд». т. е. свойство досады, скорого раздражения, легко воспламеняющегося гнева принадлежат, глупым, коренятся в свойствах глупости (ср. Иов.5:2; Притч.12:16). Ст. 10. Как безрассудно раздражаться неправдою и счастьем безбожных глупцов, так неразумно злиться на тяжесть настоящего времени, как будто бы древние времена, были неимоверно хороши в сравнении с ним. «Не говори: отчего это прежние дни были лучше нынешних?» Хотя настоящее время имеет свои недостатки, но и древние времена тоже не без недостатков, которые нам неизвестны, или которых, по своей предвзятости, мы не сознаем ясно; потому нельзя безусловно хвалить никакого времени; как весь мир, так и все времена, во зле лежат. Порицание настоящего и безмерное восхваление будущего признак характера угрюмого, переживающего неприятность, скуку и досаду. Очевидно, что то были не времена Соломона, самые счастливые в истории израиля, но позднейшие времена после плена, когда народ израильский потерял самостоятельное управление и страдал под произволом персидского владычества. «Потому что не от мудрости спрашиваешь ты об этом»; т. е. ты предлагаешь этот вопрос не на основании мудрого обсуждения дела; если ты, страдая, спросил бы о своем страдании у мудрости, то она указала бы, Во-первых, основание твоих страданий – грехи твои, Во-вторых, возможный счастливый конец твоих страданий, если ты терпеливо перенесешь наказание, – указала бы на то, что страдания твои временны. В ст. 11 и 12 – похвала мудрости. Ст. 11 непосредственно примыкает к последнему члену предыдущего стиха. Неприятности и противоречия жизни, с которыми человеку приходится бороться в жизни, не должны возбуждать его к нетерпению и жалобе, он должен переносить их терпеливо и одолевать с мудростью. Если мы достигаем того, что можем терпеливо и мужественно переносить расстройство и уничтожение самых любимых наших желаний, если мы стремимся к тому, чтобы из каждого креста, сколько бы их ни было возложено на человека, извлечь пользу более глубокого познания как себя, так и вообще людей, если мы чрез борьбу стараемся возвысить и облагородить сердце и жизнь; то мы действуем под влиянием мудрости которая столь же дорога, как и наследство, и еще ценнее, чем имущество. Такая мудрость не находится где бы то ни было на земле а только у Бога (ср. Иов. гл. 28) и в божественном законе (ср. Втор.4:5, 6). Людям она подается непосредственно от самого Бога (ср. Притч.2:6; Иак.1:5) и составляет великую привилегию избранников Божиих и всего избранного народа, которою он отличается от языческих народов, служит светом для них. «Храните и исполняйте (постановления и законы Иеговы)» увещевает Моисей народ израильский, «ибо в сем – мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут- только сей великий народ есть народ мудрый и разумный» (Втор. 4). Народ израильский во времени Екклесиаста потерпел от потери видимого имущества, земного счастья; Екклесиаст утешает его тем, что он обладает мудростью, которая еще дороже имущества. У LXX, в Вульг. и в слав. пер. 1 чл. этого стиха переводится: «Блага мудрость с наследием»; так переводят и многие из новейших экзегетов. Но такому переводу, связывающему мудрость с наследством, противоречит ст. 12, в котором они ясно разделяются и принадлежат различным обладателям. Автор имеет здесь в виду выставить на вид только достоинство мудрости, а ценность имущества упомянута только для сравнения. עִם стоит здесь в таком же смысле, как в гл. 2:16; пс. 73:5. – יֹתֵר употребляется в кн. Екклесиаст с значением – остальной, излишней, очень, более, кроме того (ср. 12:9, 12; 2:15; 7:16). В значении более, а не просто как יִתׅריֹןׅ «выгода», требуется принять это слово и здесь, тем более, что в ст. 11, ясно отдается преимущество мудрости пред серебром. Таким образом ст. 11-й надобно перевести: «Мудрость – добро, как и наследство, и еще преимущественнее для видящих солнце». Так именно переведено у Макария, но несколько иначе в другом русск. пер. и у многих западных экзегетов. «Видящие солнце» – поэтическое выражение, вместо того, чтобы сказать: «живущие», или просто «люди» (ср. 6:5; 11:7). В ст. 12 развивается и обосновывается мысль предыдущего стиха. Первый член стиха точно соответствуем по содержанию первому члену 11 ст., а второй член – второму члену его. В первом члене мудрость сравнивается с богатством, как ни в чем не уступающее ему, совершенно равное стяжание. Кто обладает мудростью, тот живет столь же счастливо, находится под такою же защитою, как и тот, кто обладает золотом и серебром. «Потому что под тенью мудрости – (тоже, что) под тенью серебра». Тень, как образ приятного, уютного, как защита от палящего солнечного зноя который бывает особенно чувствителен в жарких странах, употребляется часто как образ защиты от давящих зол жизни, тем более, что скорбь и бедствия сей жизни часто представляется под образом жара и засухи. Серебро и богатство приготовляют человеку защиту, освежение и подкрепление так точно и мудрость. Но мудрость имеет преимущество пред богатством (2 чл. стиха); она дает еще человеку нечто, чего не может доставить богатство. Но преимущество на стороне ведения: мудрость дает жизнь владеющему ею». חִרׇּה не просто «сохранять в жизни» (Гитциг), не только «приводить к веселому, довольному чувству (Кнобель, Вайгинг), ни даже – «доставлять внутреннею силу, богатую духовную жизнь» (Ельстер), но даровать жизнь», жизнь истинную счастливую. Жизнь, которую подает мудрость, тождественна с счастьем. Ср. Притч.3:18: «Мудрость – древо жизни для тех, которые приобретают ее, – и блаженны, которые сохраняют ее»; Втор.32:39: «Я умерщвляю и оживлю, Я поражу, и Я исцелю». Ср. еще: Ос.6:2; пс.71:20; 80:19; 85:7, 119:25. Во времена Екклесиаста израиль был подвержен смерти; Екклесиаст утешает его тем, что он обладает мудростью, которая дарована ему свыше, и которая может служить залогом радостного оживления к новой, счастливой жизни. В ст.13 и 14 высказывается та мысль, что все устроено Богом, твердо и неизменно, что; человек поэтому не может противостоять Божественному миропорядку, след. должен смиренно покоряться воле Божией, постигнет ли его счастье, или несчастье. В ст. 13 развивается мысль ст. 8 – 10. Увещевая к спокойному, терпеливому настроению духа, Екклесиаст указывает на мудрое, неизменное определение и волю Божию, которой человек должен беспрекословно предаваться. Связь двух половин этого стиха такая: Рассматривая действование Божие, ты найдешь, что оно вечно, неизменно»; потому что кто может выпрямить то, что Он искривил»? т. е. кто может восполнить и исправить несовершенства и недостатки, которые он допустил в человеческой жизни? – (ср. гл.1:15; Иов.12:14). Из этого положения в следующем стихе выводится нравоучительное заключение (ст. 14 можно вместе с тем рассматривать как вывод из всех предыдущих 8–13 стихов). «Во время счастья будь в счастии» (בְטיֹב=בְלֵב־טיֹב гл. 9:7), т. е. пользуйся счастьем, предай себя ему; «а во время несчастья смотри. (רְאֵה; ср. ст. 13), т. е. рассматривай, взвешивай, соображай, рассуждай. О чем же? О том, о чем во второй половине стиха говорится. «И это т. е. несчастье, как и то, т. е. счастье – «чтобы человек не постигал после себя ничего» (אַחֲרׇיו ср. 3:22; 6:12; неверно некоторые переводят: «за Ним», т. е. за Богом); т. е. чтобы человек почувствовал свою безусловную зависимость от Бога и не рассчитывал на будущее, что будет после него, так как оно не в его власти, а во власти Божией, – что будет угодно Богу, то и случится. Таким образом и во время несчастья человек может находить утешения, утешение то, что его судьба всецело определяется Богом, что несчастье посылается тем же благим и праведным Богом, от которого происходить и счастье. «Если посылающий один и тот же, то и при послании, не смотря на внешнее неравенство в сущности находится равенство. Бог, налагая на человека крест, всегда остается Богом, нашим небесным Отцом, нашим Спасителем; сколь ни тяжко для нас Его наказание, но в конце оно является спасительным для нас. Но автор не останавливается на простом указании на судьбы Бога, одно имя Которого уже спасительно действует на уязвленные сердца людей. Он ясно указывает и на мотив, по которому Бог назначает страдание людям. Счастливые дни Бог заменяет несчастными, чтобы человек ничего не постигал за собою, чтобы он не мог исследовать того, что лежит за пределами настоящего. А это делает его преданным Богу, не дает привязывать сердце свое к преходящим благам. Если человек не уверен ни в одном дне своей жизни, то, естественно, он должен обращать взор к Властителю своей жизни» (Генгстенберг, s. 172–173,). Приобретши такую веру в Бога, человек и в несчастии будет благодушествовать, он скажет с Иовом: «добро мы хотим принимать от Бога, а зло не хотим»? (Иов.2:10).

В ст. 15 – 22 Екклесиаст увещевает к страху Божию к смиренному самопознанию, при посредстве которых человек может с терпением переносить неизбежное зло в мире и отклонить от себя много опасностей. В ст. 15 излагается неоднократно высказываемое Екклесиастом наблюдение, «что праведник гибнет при праведности своей», а «порочный живет долго в пороках своих». Если же так, то должна быть какая-нибудь причина страданий праведных, должен быть какой-нибудь недостаток в их праведности. Этот недостаток праведности современного Екклесиасту израильского народа он имет в виду в следующем стихе. Праведность тогдашних израильтян начала вырождаться в фарисеизм. Недостаток ее состоял в том, что все внимание человека обращалось только на внешнее согласие действий с предписаниями закона, а между тем совершенно выпускалось из виду сердце или внутреннее расположение человека. Израильтянин не понимал, что его закон духовен (Рим.7:14), что если бы он раздал все свое имение нищим, но сделал бы это не из побуждений любви, то он далек был бы от истинной праведности (1Кор.13:3). Он не понимал далее, что человек при всей своей праведности, все-таки остается далеко несовершенным, остается грешником. Такая ложная праведность является особенно пагубною, когда человека постигают несчастья и страдания. Тогда она служит основанием недовольства и даже ропота на Бога и Его мироправление. Имея в виду такую праведность, Спаситель говорит в ев. Мф.5:20: а если праведность, ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то не можете войти в царствие Божие. Потому в ст. 16 Екклесиаст увещевает не быть слишком праведным, не быть слишком большим законником. Без сомнения он имеет здесь в виду ту пунктуально-строгую, но только внешнюю, формальную праведность предшественников фарисеизма, на которую сделан уже намек в предыдущем стихе, и которая так вредно действовала на нравы современников Екклесиаста. Комментарием на это место могут служить слова из ев. Лк.18:11: «Фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! благодарю, Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как сей мытарь и проч.». Но Екклесиаст не думает рекомендовать нравственное послабление, а имеет в виду исключительно фарисейскую праведность, одержимую большими недостатками; это видно из следующих слов «и не умствуй слишком», т. е. не выставляй себя слишком большим мудрецом, таким, который один только обладает высшею мудростью, который на все готов отвечать и всех учить. Это те люди, которые любят, чтобы их называли: «учитель, учитель»! – которые не знают того, что «один есть учитель – Христос» (Мф.23:7, 8). «Зачем тебе губить себя?» Такое притязание на совершенство праведности и полноту мудрости приводит человека к погибели, поелику оно необходимо связано с духовным высокомерием и лицемерным самооправданием, а этим человек навлечет на себя проклятие и наказующий суд Божий (ср. Мф. гл. 23). В ст. 17 Екклесиаст предостерегает от другой крайности: «не бесчинствуй чрез меру и не будь безумен». Убеждение, что совершенная праведность не возможна на земле, легко может привести к религиозному индифферентизму и нравственной распущенности (ср. ст. 1–6). Так как Екклесиаст убежден, что нет человека на земле который бы делал добро в не грешил (ст. 20), то он предостерегает по крайней мере от грехов, которые допускаются не по слабости, а по намеренной, сознательной злобе. Угроза нравственно распущенному нечестивцу такая же, как и лицемерному праведнику: «зачем тебе умирать не в свое время»? – прежде времени (ср. Иов.15:32; 22:16; Притч.10:27). Под раннею смертью можно разуметь вообще великое несчастье. В ст. 18 Екклесиаст рекомендуете избегать обеих крайностей, от которых предостерегал в двух предыдущих стихах. – как нравственного ригоризма и преувеличения требований нрава и нравственности, так и большего послабления и распущенной безнравственности, а держаться среднего пути: со строгостью соединять мягкость, с снисхождением строгость. Человек должен быть нравственным, но не переходить в преувеличенную строгость, несдержанность и надменность; он может наслаждаться жизнью, но не предаваться неудержимому стремлению к увеселениям и чувственным наслаждениям. Очевидно, что здесь не равнодушие в отношении добра и зла рекомендуется, а предотвращается неразумная односторонность. Этой односторонности человек может избежать чрез страх Божий, или истинную мудрость: «кто боится Бога, тот избегнет всего этого», т. е. того, о чем говорилось в ст. 16 и 17. «Некоторые экзегеты», замечает Ельстер, «находят в этом стихе тот смысл, что человек до известной степени должен быть праведным, и что известная мера неправедности спасительна для него. Но такое понимание этого стиха не только противоречить вообще высоко-нравственной строгости, которая проведена в книге Екклесиаст, но и дало бы совершенно абсурдный смысл, если бы ст. 18 указал на страх Божий как на истинный путь для того, чтобы произвести это мнимо-спасительное для человека смешение праведности и неправедности» (s. 99). Ст. 19. С предыдущим стихом весьма кстати связывается похвала мудрости, которая самым внутренним образом связана с страхом Божиим и составляют одно с ним (ср. Притч.1:7). Истинная мудрость, основана на страхе Божием, доставляет человеку более силы, чем – телесная крепость (ср. Пр.21:22; 24:5); мудрость дает, человеку правильную меру и надлежащий характер его этической жизни, предостерегая от крайностей фарисеизма (ст. 16) и саддукеизма (ст. 17) и служа коррективом «чрезмерному умничанью», о котором говорилось в ст. 17; хотя человек вообще не может уклониться от несчастья жизни, которое посылается на него Богом (ст. 11), но, при разумном и осмотрительном поведении, он может избежать некоторых страданий. В ст. 20 высказывается признание всеобщности греха, несовершенства, недостатков (ср. Иов.9:2; 14:4, 5; Притч.20:9). К этому признанию приводит восхваленная в предыдущем стихе мудрость Ст. 20 обосновывает как ст. 19, так и предыдущие; если нет человека на земле, который делал бы добро и не грешил, то необходимо заботиться о приобретении истинной мудрости, которая служила бы защитой от праведного суда Божия, необходимо предостережение от склонности человека на путь гордости и фарисейского лицемерия. Ст. 21 и 22. Кто обладает мудростью, о которой говорилось в ст. 19, тот доставит спокойствие душе своей тем, что не на все будет обращать внимание, что о нем говорят. Потому что в противном случай он легко может испытать ту неприятность, что люди низкие, которые по идее должны оказывать ему послушание и уважение, отнесутся к нему без почтения и презрительно. Рабами здесь называются властители израильтян – язычники, по идее долженствовавшие служить Израилю, которому обещано господство над всеми народами. Ср. Плач.5:8: «Рабы (עֲבׇדִים) господствуют над нами, и нет избавляющего от рук их». В 1 гл. кн. Плач. Иеремия изливает жалобу на то, что израиль, который должен был властвовать над язычниками, свержен с высоты славы на посрамление и рабство. Что израиль призван на господство над язычниками, а не к рабству, эта мысль ясно приведена в пятикнижии Моисея, напр. в кн. Втор.15:6 говорится: «ты будешь давать взаймы многим народам, а сам не будешь брать взаймы и господствовать будешь над многими народами, а они над тобою не будут господствовать». Ср. еще Исх.19:6; Втор.28:1, 13. У Исаии говорится: «Так говорит Иегова: труд египтян и торговля эфиоплян и савеян, людей рослых, к тебе придут и у тебя будут, за тобою сами последуют, в цепях пойдут, и пред тобой повергнутся, пред тобою будут исповедовать: подлинно у тебя Бог, и нет более нигде Бога» (гл. 45:14). У LXX не без основания в первом члене 21 ст. сделана прибавка ἀσεβεῖς: «И во вся словеса, яже возглаголют нечестивые, не вложи сердца своего» (слав.); – нечестивые, безбожные, т. е. язычники; ср. Ис.25:2: «город нечестивых не будет устроен во век». В ст. 21 выражается та мысль, что страдание, которое терпит израиль от язычников, есть праведное наказание Божие за его грехи, в которых обличает его собственная совесть. Потому в бедствиях своей жизни он должен познать наказующую руку Божию и быть по отношению к оскорбляющим его врагам мягче и терпеливее.

Отдел третий

(гл. 7:23–8:15).

Истинная мудрость жизни состоит в том, чтобы уметь энергически защитить и сохранить себя от соблазнов, угнетений и преследований со стороны сего мира.

Хотя мудрость, которую Екклесиаст рекомендовал в предыдущем отделе, с трудом достигается (в юности человеку угрожает опасность со стороны женщин; в мужеском возрасте он испытываете недовольство существующими, по видимому, беспорядками, отношениями жизни; в старости источником угрюмого настроения н мрачного взгляда на жизнь может служить то, что безбожные нечестивцы часто до смерти своей наслаждаются счастьем, а праведные до гроба преследуются; но все эти опасности жизни можно преодолеть при содействии страха Божия (гл. 8:5, 12), который есть начало и корень мудрости. При этом – радостное и спокойное наслаждение теми благами жизни, который подаются на пользу человека от Бога, есть самое лучшее и благородное в человеческой жизни. Таков ход мыслей в этом отделе.

В гл. 7:23–29 Екклесиаст убеждает заботиться об избежании соблазнов сего мира и особенно со стороны женщин. Ст. 23 и 24 служат введением к третьему отделу речи. В них Екклесиаст обращает внимание на пройденный им путь и находит, что хотя в своем стремлении к мудрости он кое-что достиг, но при этом он еще далек от своей последней цели. «Все это», говорит он, т. е. то, о чем говорилось в предыдущем отделе, «я испытал с мудростью», – попытка является достигнутою, если рассматривать ее в отношении к представленному результату; но она не достигнута, если судить о ней по отношению к последней цели, по отношению к абсолютной – полной и совершенной мудрости; в этом смысл «она – далеко от меня»; человек обладает только частью мудрости, в ограниченной мире; всегда остается для него нечто далеким, хотя и не абсолютно недостижимым. «Далеко то, что она есть», т. е. далеко от человеческого познания внутреннейшее существо мудрости (ср. Иов.28:28; Сир.24:38 и д.; Вар.3:14, 15, 28–31); «глубоко-глубоко»; – повторением слова выражается понятие превосходства, представление высшей степени. Таким образом стихом 24 обосновывается стих 23. – Ст. 25 служит введением к ст. 26 – 29. Хотя мудрость, по признанию Екклесиаста, неисследима в своей, полноте, тем не менее остановился на слепом, поверхностном наблюдении совершающегося в человеческой жизни, но старался с умом и проницательностью войти в исследование отношений вещей, чтобы, узнать, основы недостатка в, нравственной области. – «Обратился я» к исследованию «с сердцем моим», т. е. не с принуждением и неохотно, но со всею ревностью, со всем сердцем – не к поверхностному и беглому рассмотрению, но к внимательному и глубокому. – Во второй половине стиха замечательна конструкция, «И познать беззаконие, как глупость, и невежество, как бессмыслие»; т. е. беззаконие, порок – признать глупостью, понять его, как глупость, хотя является он часто в ином виде (ст. 15), а невежество, дурачество – признать, нелепостью, бессмыслием, противоречащим разумной цели жизни. У LXX и у Макария перевод этого места не совсем точен. – В ст. 26–29 Екклесиаст излагает результат своего исследования. Связь ясно и точно выражена у Ельстера: «первее всего Екклесиаст изображает великость несчастия, если каким-нибудь человеком овладеет распутная женщина; это приводить его за тем к утверждению, что женщина вообще в нравственном отношении испорченнее и развращеннее, чем мужчина, хотя такой порядок, или точнее – беспорядок, не может быть рассматриваем, как первоначальное учреждение Божие» (s. 101). – В ст. 26 Екклесиаст высказывает, что ему особенно бросилось на, вид при рассмотрении нравственной жизни человеческой, в чем она находит самое первое препятствие к достижению истинной мудрости, – могущественнейшее средство к споспешествованию распущенности, безнравственности, глупости; это – женщина,, которая сама – «сеть, и сердце ея – петля, руки ея – оковы"- Все, это – выражения для обозначения ласкательных слов и жестов, которыми распутная женщина старается овладеть неопытным любовником, который также слепо попадает в руки ее, как рыба в невод, птица в силки (ср. Притч.5:2 и д.; 7:5 и д.). И только человек «угодный Богу, т. е. богобоязненный, благочестивый, как видно из следующего члена стиха, где ему противопоставляется חיֹטֵהֹ «грешник (ср. 2:26) «спасется от неё, a грешник уловлен будет от неё», в наказание за свои грехи он сделается жертвою соблазна. – Гитциг под распутной женщиной, о которой говорится в этом стихе, разумеет определенное историческое лицо, именно Агатоклею, наложницу Птоломея Филопатора; но его предположение чисто произвольное, не имеющее ни малейшего основания. А Генгстенберг утверждает, что «под женщиной здесь разумеется не обыкновенная распутная женщина, наложница а идеальное лице, ложная мудрость, которая из своего отечества, языческого мира, все предпринимает новые нападения на израильскую область» (s. 185). Но объяснению Генгстенберга противоречат Ст. 28 и 29, где женская половина человечества изображается вообще нравственно слабее и распущеннее мужеской. Ст. 27 служит не введением к следующим стихам, как думают Ельстер, Гаан и многие древние экзегеты, которые даже начинали с этого стиха новый отдел (так и Гаан), а заключением предыдущих; это показывает начальная форма след. стиха: «Чего еще искала душа моя....?» «Вот что я нашел»; т. е. то, что сказано выше, «сказал Екклесиаст». (Между тем как в других местах קהֶֺלֶת конструируется как mascul., здесь это слово связано о глаголом женского окончания – קהֶֺלֶת אׇמְרׇה. Генгстенберг утверждает, что קהֶֺלֶת потому образовано по женской форме, что этим выражается олицетворенная мудрость (חׇכְמָה); говорящая в этой книги, и это служит вместе подтверждением того объяснения предыдущего стиха, что под распутной женщиной, о которой говорится там, надобно разуметь ложную мудрость. Но выражение – קהֶֺלֶת אׇמְרׇה, «сказал Екклесиаст», здесь, как и в других паралл. местах служит чисто вводной формулою, которою автор не мог выразить резкой противоположности между проповедующею мудростью и распутною женщиною или, по объяснению Генгстенберга, ложною мудростью. Весьма вероятно предположение некоторых критиков (Ельстера, Цёклера), что вместо קהֶֺלֶת אׇמְרׇה надобно читать הקּהֶֺלֶת אׇמׇר (ср. гл. 12:8), т. е. ה, как член при קהלת по ошибке переписчика сделан женским окончанием при אמר. Но если бы и не так, то, во всяком случае, гипотеза Генгстенберга не может утвердиться на объясняемом нами месте, потому что женская форма אׇמְרׇה легко может быть объяснена тем, что пишущий обратил большее внимание на грамматическую форму, чем на значение имени – קהלת, подобно тому, как напр. אֱלהִֺים, соответственно своей форме множеств. числа, в некоторых местах сочетается как имя множественного числа (ср. Быт.20:13; אְֶלהִֹים אֹתִי הִתְעי; 35:7: נִגְליּ אֵלׇיו הׇאְֶלחִֹים; Втор.4:7; קְרבִֺים אֱלהִֹים; 2 Царств.7:23; הׇלְכיּ־אֱלהִֺים – לְאַחַת אַחַת «годно к другому» т. е. присоединяя, связывая одно с другим, сравнивая. – Ст. 28. «Мужчину одного из тысячи я нашел», т. е. мужа праведного, беспорочного, вполне заслуживающего имя человека, близкого к первообразу человечества. Очевидно, что этим выражением Екклесиаст указывает на большую испорченность человеческого рода вследствие грехопадения человечества (ср. ст. 20; Иов.14:5) Общее название אׇדׇם стоит здесь для обозначения в частности мужеской половины человечества, вместо אִישׁ (ср. пс.105:11 с 1Пар.16:21), подобно тому, как в Нов. Зав. ἄνθρωπος иногда ставится вместо α͗νήρ (ср. напр. Мф.19:10). – «А женщины между всеми ими не нашел». Выражение гиперболическое, которое не должно быть принимаемо во всей его, силе, т. е. будто Екклесиаст хочет сказать, что между женщинами вообще не встречается никакого благочестия, никакой праведности; такое предположение противоречило бы гл. 9:9; кн. Прем. Сол.5:19; псал.128 и др. местам Библии. Он хочет сказать только, что между женщинами, вообще говоре, нравственная доблесть встречается реже, чем между мужчинами, а еще более то, что в женщине грех легко принимает весьма опасный, губительный характер (ср. ст. 26), потому что женщина более склонна в притворству и обману, более склонна соблазнить и перехитрить других (ср. Быт.3:6; Сир.25:24; 1Тим.2:12–14 и др.) Подобный взгляд на женщину мы встречаем в поговорках разных народов, напр. арабов, греков, и в талмуде. Поговорка арабов: «Женщина – сеть сатаны». Поговорки греков: «Море, огонь и жена – три зла в мире». – «Где женщина, там и плохо». – «Неукротимее всех зверей – женщина». – «Жена для мужей – буря в доме». – «У женщин нельзя найти верности». Изречения талмуда: «Лучше следовать льву, нежели женщине». «Кто следует совету своей жены, тот попадает в преисподнюю». «Ум женщин – ветряный», «Берегись лукавства твоей жены: потому что вот текут её слезы, но тут же и обман». Автор кн. Екклесиаст тем более мог с такою резкостью говорить о женщине, что он влагает свою речь в уста Соломона; а между тем Соломону, как известно, любовь к женщинам служила главным препятствием к проведению в жизнь его теоретической мудрости, женские сети, которыми он был уловлен, воспрепятствовали ему достигнуть высокой цели его жизни и остаться верным своему призванию. В ст. 29 предотвращается та мысль, будто виновником такой всеобщей поврежденности человеческой природы есть сотворивший человека Бог. Печальное явление говорит Екклесиаст, что между тысячами мужей встречаются только единицы честных и благочестивых людей, а между женщинами – и того менее, происходит не от Бога, потому что «Бог сотворил человека правым», создал его по образу Своему и вложил в него способность развиваться и усовершенствоваться в чистоте и святости; но он злоупотребил своею свободою, извратил прирожденную ему истину, предался чувственности и эгоизму, пустился на хитрости и обман и таким образом сделался виновником безнравственного и несчастного своего состояния. )

Указавши в гл. 7:23–29 на препятствие к достижению мудрости со стороны распутных женщин, в гл. 8 Екклесиаст обращает внимание на помехи к тому в гражданской жизни в увещевает к мудрому поведению в виду неблагоприятных политических отношений. Ст. 1 служить введением к этому увещанию. «Кто, как мудрый?» Этим вопросом указывается на высокое достоинство мудрости, на трудность достижения ее; в отношении к следующим стихам, в которых Екклесиаст увещевает к послушанию неправедным и жестоким властителям израиля; он имеет тот смысл, что им выражается трудность удержать себя от негодования, ропота в виду несправедливостей и жестокостей, которые производятся их деспотами правителями (ср. Прит.24:21). Обыкновенная связь כ и כֶּחׇכׇם־הכּם расширена здесь в כֵּהֶחׇכׇם, как встречается это, иногда у позднейших писателей (ср. Иезек.40:25; 47:22; 2Пар.10:7; 25:10 и др.). Макарий напрасно отнес חכם к Богу, и под царем, о котором говорится в следующих стихах, разумеет опять Царя небесного, Бога. «И кто понимает значение слова?» т. е. следующего изречения, содержащегося во второй половине стиха; значение слова, т. е. оправдания его, правильное применение к отношениям политической жизни. – פֵשֶׁר халд. слово, встречающееся кроме кн. Екклесиаст у пр. Даниила (ср. 2:4–7, 24–26; 4:6, 15). «Мудрость человека просветляет, лицо его, и суровость лица его изменяется». Под просветлением лица, которое производит мудрость, разумеется покой души, отпечатлевающийся и во вне, с которым человек встречает и переносит неприятные и запутанные обстоятельства и противоречия жизни, и не допускает себя до уныния (ср. Иов.29:24). LXX вторую половину стиха иначе

переводят: ἀναιδής προσώπῳ αυτοῦ μισηϑήσεται; слав.: «безстудный возненавиден будет лицем своим». Они, очевидно, переменили пунктуацию последнего слова. – вм. יְשֻׁנֶא (=евр. יִשְּׁנֶה; ср. Плач.4:1) читали יׅשֹנֵא. – В ст. 2 – 4 излагается учение о правильном поведении по отношению к царю, как первом средстве к оправданию истинной мудрости. – В ст. 2 Екклесиаст предостерегает народ израильский от революции, напоминая ему клятву, обязавшую его к верноподанничеству в послушании царю; по причине этой клятвы, он должен повиноваться царю даже в том случае, если его повеления несправедливы и распоряжения жестоки. – «Я», т. е. говорю, советую. LXX совершенно выпускают אְַנִ; а Гитциг (по примеру Вульгаты), переменяя последнее слово 1 чл. из imperat. שְׁמֺר в particip. שֹּׁמֵר, связывает אְַנִי в одно предложение с следующими словами и переводят: «я соблюдаю слово царя». Но уже Ельстер заметил, что было бы странно, если бы Екклесиаст вместо того, чтобы говорить в тоне учителя, увещевающего других, каким он является в других местах своей книги, стал рассказывать о том, какими он сам руководится правилами» (s. 103). – פִי «уста» – образное выражение, вместо «слово, повеление», которое выходит из уст (ср. Быт. 45:21; Иов.39:27). – «И ради клятвы пред Богом». Клятва произносилась пред Богом и состояла в призывании имени Его, как свидетеля произносимых слов (ср. Исх.22:10, 11; 8 Цар.2:43). Здесь разумеется верноподданническая клятва, даваемая правителям народным. О форме ее и времени происхождения мы не имеем верных исторических известий; известно только, что она была в обыкновении гораздо ранее времени Екклесиаста (ср. 4Цар.11:17; Иезек.17:12 в д.); след. Гитциг неосновательно ссылается на это место для доказательства происхождения книги Екклесиаст после Птоломея Лага. Генгстенберг под «царем», как и в гл. 5:8, разумеет Царя небесного; но как там, по сделанному нами объяснению, надобно разуметь царя земного, так и здесь нет ни малейшего намека на то, что Екклесиаст увещевает к послушанию не земным властям, а Богу. Генгстенберг ссылается на то, что «в Ветхом Завете, едва ли можно найти хоть одно место, где бы заповедовалось послушание языческим правителям, как религиозная обязанность» (s. 194). Но он выпустил из виду след. места: Притч. 16:10–15; 24:21; Пс.45:1 и дал.; Иер.27:12, 13; 29:7, Иезек.17:12 и д.; из Новаго Зав.: Мат.22:21; Римл.13:1–7; 1Петр.2:13–17. – Ст. 3. «Не спеши уходить от лица его, и не упорствуй в худом слове». Первый член различно понимается экзегетами. Кнобель и Вайгинг думают, что удаление от царя значит оставление службы царю, так что Екклесиаст предостерегает здесь от попыток возмущения против царя, предупреждает самовольное отпадение от него и оставление верности и послушания ему. A Гитциг относит это увещание к отношениям иудеев к языческим царям, пред которыми, как нечистыми, иудей, строго соблюдающий закон о чистоте, не мог оставаться. Но едва ли общим выражением: «не спеши уходить от лица его» Екклесиаст хочет выразить такую, частную мысль; равно как простое выражение: «отходить от лица царского» не значит еще возмущаться против царя, оставить верность ему. Мысль слов «не спеши уходить от лица его» гораздо проще: если тебе случится когда войти в столкновение с царем, если ты предстанешь пред лице его с какою-нибудь просьбою, и царь окажется не особенно благосклонным к тебе, то ты не позволяй себе приходить в раздражение и тотчас уходить с негодованием на него; но с другой стороны (второй член стиха), не настаивай упорно на своем слове, если царь обнаружит злобное расположите к тебе, если он выскажет тебе רָע דׇבׇר, гневное слово, потому что упорным настаиванием ты ничего не успеешь а только более раздражишь гнев царя. Гитциг второй член стиха переводить: не останавливайся, не медли при худом повелении, – что значить: если царь повелевает что-нибудь дурное, то ты не сомневайся, не упорствуй в исполнении повеленного. Но этический характер книги Екклесиаст не позволяет предположить, чтобы Екклесиаст мог предписывать подобную заповедь. – «Потому что все, что он захочет, сделает». Вот основание почему так осторожно и с тактом должно вести себя в присутствии царя; основание то, что царь не ответствен пред высшею властью за свои распоряжения и действия, хотя бы они были произвольные и несправедливые. Как кстати идет это увещание ко временам господства над израилем персидских властителей! – В ст. 4 развивается мысль последнего члена предыдущего стиха. Царь не встречает никаких препятствий в своих действиях, «где слово царя, там и власть», – слово его равно делу, поелику он имеет весьма многих служителей к немедленному исполнению его повелений. – «И кто скажет ему: что ты делаешь?» Подобный оборот речи в других книгах употребляется для выражения всемогущества Божия, здесь он употреблен для обозначена могущества царя, который служит образом Божиим на земле, особенно в отношении силы и власти. Предостерегши в предыдущих стихах от всякого неосторожного поведения по отношению к царю, в ст. 5 – 8 Екклесиаст изображает образ действия мудрого среди существующих обстоятельств времени, его основные правила и взгляды; увещевает подчиняться существующему порядку жизни, установленному на определенное время по неизменному закону, при котором всякая попытка изменить что либо в существующем будет напрасна. – Ст. 5-й 6-й. «Со6людающий заповедь не знает ничего злого». Под «заповедью» (מִצְיׇה) здесь разумеется заповедь царя (ср. ст. 4: דְּבַר־מֶלֶךְ), хотя в дальнейшем смысле можно под этим словом разуметь всякую вообще власть или силу. Второй член: «не знает ничего злаго» может означать или то, что соблюдающий заповедь «бывает свободен от наказания за неисполнение заповеди» (Генгстенберг s. 198), «предохраняет себя от несчастья» (Ельстер s. 104), или, еще вероятнее, то, что он не станет измышлять никаких покушений против властей и существующего порядка в гражданском обществе, не будет участником никаких изменнических возмутительных предприятий (Вайгинг, Кнобель), «И время и суд знает сердце мудраго». LХХ: καί κατρόν κρίστως γινώσκει καρδία σοφου; «и время суда весть сердце мудраго» (слав.). Т. е. мудрый знает, что на всякий злой умысел и предприятие придет время суда, «потому что для всякого предприятия есть время и суд). Только такое объяснение будет согласно с контекстом. – «Потому что зло (несчастье) человека будет велико на нем». Возвещается судьба человека неразумного, в противоположность человеку мудрому, поведение и судьба которого описаны в предыдущем (5) стихе. «Того, который не обращает внимания на важную истину, что для всякого предприятия есть время и суд, и таким образом принимает например участие в мятежных предприятиях против царей и проч., постигает тяжкое несчастье, как заслуженное наказание; он падает, как жертва безрассудной попытки восстать против порядка сего мира, получившего божественную санкцию» (Цёклер s. 183); – Ст. 7. «Потому что он не знает, что будет», т. е. не знает исхода своих неосмотрительных предприятий не может проникнуть того, какой будет конец их, и какому печальному результату они могут привести. Он не только не знает будущей судьбы самой по себе; не знает, что будет; но не знает также образа и способа ее наступления, не знает «как (quomodo) будет». Будущее таким образом от него совершенно сокрыто; – Стихом 8 заключается предостережение от непослушания и неверности царю, начавшееся ст. 2. Главная мысль 8 стиха высказана в последнем члене; «и не спасет беззаконие того, кто беззаконничает» (אֶתִ־בְּעָלׇיו, букв.: «господина своего). Предыдущие члены, стиха служат приготовлением, уяснением и подтверждением последнего. Именно вечный, нравственный миропорядок, по которому грешник погибает, а праведник спасается, столь же тверд и неизменен, как неразрушим и неизменен закон смерти, которому человек безусловно подчинен, не имея силы, «удержать дух», когда приходит смерть, не имея власти «над днем смерти», – столь же неумолим и строг, – как закон воинский, не допускающий никакого исключения, никакого освобождения от воинских обязанностей, как скоро началась война: «нет увольнения на войне.» – ריּחַ в 1 чл. некоторые экзегеты переводят просто словом «ветер» (каком значении употреблено в гл. 11:4, 5); но такому переводу противоречит следующий член: «никто не властен над днем смерти»; ясно, что ריּחַ надобно принять в значении «дыхание жизни, сила жизни, дух» (ср. гл. 3:19–21). – Борьба (מִלְחׇמׇה) от которой по Екклесиасту, нет освобождения в некоторых переводах предполагается образным выражением борьбы смертной, которой никто не может избежать. Но уже Вайгинг заметил, что «подобное представление было бы новым, нигде более не встречающимся; потому это выражение скорее можете указывать на обычай персов не отпускать воинов во время походов, что вошло в обыкновение и у других народов, – или же на ту общую истину, что кто однажды вступил в спор, должен в конец отстаивать свои права, и мы не можем избежать борьбы, если противник на нас нападает» (s. 152).

Предостерегши народ израильский, от возмущения против персидского правительства, Екклесиаст теперь выставляет на вид ту сторону, которая легко могла вызвать возмущение, именно – говорит о злодеяниях, притеснениях и несправедливостях, которые так часто случаются между людьми. Хотя они долгое время остаются не наказанными, тем не менее Екклесиаст верит, что в свое время их постигнет суд Божий, на основании того, что Бог властитель и судья истинный и праведный. А пока не наступил праведный суд Божий над людьми, пока жребий людей, по неисследимым судьбам Божиим, остаются в видимом противоречии с заслугами их – праведные страдают, а безбожные благоденствуют, – для человека нет ничего лучшего на земле, как наслаждаться радостно теми благами, которые подаются ему от Бога среди тяжких трудов его жизни. Такова мысль стихов 9 – 15. – В этих стихах Екклесиаст на первый взгляд, как будто противоречить себе: то защищает веру в праведное воздаяние (ст. 11–13), то отрицает ее (ст. 9, 10, 14). Чем объясняется подобное противоречие у Екклесиаста и как примирить его, мы уже не раз указывали; указываем еще раз приведением места из Ельстера. «Это кажущееся противоречие разрешается тем, что Екклесиаст, хотя не принимает учения о воздаянии в той внешней форме, в какой оно обыкновенно было понимаемо; тем не менее идею воздаяния в общем смысле, как вечную истину, он твердо удерживает, хотя и не может вполне примирить ее с явлениями, которые представляет опыт. В таких, по-видимому, противоречащих мыслях Екклесиаста обнаруживается внутренняя борьба автора между положительною ветхозаветною верой и его субъективным скепсисом; но эта борьба разрешается, наконец, тем, что основание веры удерживается, между тем как род применения и изображения ее видоизменяется» (s. 105–106). – Ст. 9 начинается вводною формою: «Все это я видел» и проч.... «Все это» указывает ближайшим образом на ст. 5 – 8, а за тем и на весь отдел, начавшийся с гл. 7:23. Во второй половине стиха указывается предмет наблюдения, которое Екклесиаст произвел. Наблюдая, он нашел, что «человек иногда господствует над человеком во вред ему». Суфф. ליֹ некоторые толковники относят к первому אׇדׇם; смысл – значит – будет тот, что жестокие притеснители других сами наконец подпадают злополучию. Но такая мысль не будет вязаться с следующим стихом, в котором идет речь о безнаказанности нечестивых, след. суффикс должен быть отнесен ко второму אׇדׇם. – В ст. 10 высказывается жалоба на то, что беззаконники, которые господствуют над другими по произволу и угнетают их, в уважении и почтении между людьми; между тем делающие правду преследуются, и не только вовремя своей жизни (ст. 14), но и в смерти и после смерти. – «И между тем я видел, что беззаконников хоронили», т. е. они удостаиваются почётного, великолепного погребения (ср. объясн. на гл. 6:3). «И они», т. е. беззаконники «входят» (בׇאיּ), т. е. в могилу, на покой. בׇאיּ – сокращенная форма вместо полной, напр. שׇׁליֹםִ יׇביֹא (Исх.57:2). – Доселе говорилось о завидной судьбе беззаконников; в следующей части стиха будет говориться о печальной судьбе «поступающих право». «И далеко удалялись от священнаго места» (קׇדיֹשׁ מְקיֹם, собств.: «место Святаго»). Под этим местом одни разумеют Иерусалим (Гитциг), или вообще Палестину, или в частности храм; другие – судейские места, в которых представители народные должны были действовать и решать споры во имя Божие (Кнобель); иные – общество святых, т. е. истинных членов ветхозаветной церкви Божией (Генгстенберг). Но связь речи, именно связь этих слов с предыдущими словами, требует разуметь под священным местом гроб, могилу, место погребения, которое у израильтян почиталось также священным. Лишение погребения считалось величайшим несчастьем (ср. Исх.14:19; 22:16–18; даже быть погребенным не в гробе фамильном, или не в гробе соответственном известному названию и состоянию, считалось лишением чести и позором (ср. 2Пар.21:20; 24:25; 28:27; Иep.26:23). Кто же это удалялся от свящ. места? Кто лишался погребения, в противоположность с честью погребаемым безбожникам? Субъект указывается в следующем члене: «и предаваемы были в городе забвению поступавшие право». Такова печальная участь правых; они как при смерти своей предаются позору, лишаются погребения, так и по смерти предаются забвению, забываются все их заслуги и вся их невинность. – Вм. וׇיּשִׁתַּכְחיּ «предаваемы, была забвению», LXX и Вульг. Чит. וַיְּשֻבְּחיּ хαί έπηνέϑησαν, et lavdabuntur, «и похваляемы быша» (слав.) – כֵּן значит здесь не – «так, следовательно», как некоторые переводят (LXX: «ουτως), «а право, справедливо» (ср. 3Цар.7:9; Числ.27:7; 36:5). «И это суета?» Подобное воззвание находится у Екклесиаста везде, где он встречает печальное- или загадочное явление. – Ст. 11. – Это видимое, часто долго продолжающееся счастье безбожных людей служит причиною возрастания и умножения зла в мире и имеет следствием то печальное явление, что одни, заблуждаются в вере во всеведущего и праведного Бога (ср. пс.73:16–11), а другие, не страшась никакого воздаяния, прямо предаются нечестью, злобе, несправедливостям разного рода (пс.125:3; ср. 2Петр.3:3, 4). Это-то, печальное наблюдение служит поводом к встречающейся часто в Священном Писании молитве праведников об откровении праведного суда Божия. – פִתְגׇּם – слово персид. происхождения, значит «изречение, решение, повеление», в особенности царское (ср. Есф.1:20); кроме книги Екклес. и Есфирь встречается только в арам. частях книг Даниила и Ездры (ср. Ездр.4:17; 6:11; Дан.3:16). – Печальному опыту счастья нечестивых Екклесиаст противопоставляет в ст. 12 и 13 веру в праведный суд Божий, в воздаяние по делам как праведным, так и грешным. Стихи эти весьма, важны для правильного уразумения взгляда Екклесиаста на учение о воздаянии. «Здесь Екклесиаст устанавливает идею праведного воздаяния, как нечто верное, хотя и противоречащее опыту, устанавливает, как предмет убеждения, основывающегося не на эмпирическом наблюдении, но на непосредственной религиозной вере. Хотя здесь не высказывается, как думают некоторые экзегеты, мысль о воздаянии по ту сторону гроба, но должна допустить, что точка зрения рассуждения, на которую Екклесиаст здесь становится, легко может вести к этому выводу, хотя он и не сделан автором (Ельстер s. 107). Противоречия между ст. 13, в котором отрицается долголетие нечестивых, и между перв. полов. ст. 12, где оно по-видимому предполагается,– противоречия, на которое указывают, критики, пытаясь различным образом примирить его, не может быть, потому, что в ст. 12 говорится не о долгой жизни, а о продолжительной греховности, об упорстве и закоснении во грехе. – В ст. 14, пред заключением речи (15 ст.), Екклесиаст снова обращает внимание на печальный жребий праведных сравнительно с грешными. Что жребий грешных и праведных на земли часто меняются, это он называет суетным, как принадлежащее к печальным следствиям грехопадения; потому что и самый великий праведник на земле не свободен от греха и своего усовершенствования» должен достигать путем земных скорбей и страданий. – Ст. 15 служит заключением третьей речи, в котором Екклесиаст, как и в заключениях предыдущих речей, повторяет обычный призыв свой к радостному наслаждению благами жизни. Эта радость в благодарном наслаждении благами жизни должна образовать противоположность тому мрачному и недовольному расположению духа, которое порождается печальным наблюдением, что праведность тотчас не награждается. Объясн. этого ст. чит. на стр. 99 (обор.) и 100.

Речь четвертая

Гл. 8:16–12, 7.

При печальном наблюдении неисследимого владычества Божия в разделении человеческих жребиев, должно обращать мысль свою на жизнь загробную, заботясь при этом о приобретении истинной мудрости и страха Божия.

Отдел первый

(гл. 8:16–9, 16)

Неизследимость мироправления Божия в разделении человеческих судеб и проистекающие отсюда следствия вообще.

Четвертая речь связывается с третьею точно также, как третья и вторая – с своими предыдущими (чит. на стр. 133). Пред заключением третьей речи Екклесиаст высказывает печальное наблюдете, замеченное им в нравственной области и глубоко возмущающее верующий дух, что праведного нередко постигает на земле судьба безбожного, а безбожный пользуется участью, какая должна принадлежать людям праведным (гл. 8:14). Этот предмет делается теперь исходным пунктом рассуждения в четвертой речи. Чтобы примириться и с этим горем, Екклесиаст первее всего указывает на неисследимое владычество Божие в управлении нравственным миром, допускающее тот неоспоримый факт, по-видимому, противоречащий свойству правды Божией, что на земле одна участь как праведным, так и грешным, каковое явление служит иногда к споспешествованию и умножению зла в мире. Но как ни болезненно это наблюдение, оно, правильно обсужденное, не может служить основанием к досаде, скуке жизнью; напротив, при взгляде на мрачную, пустынную и неприветливую преисподнюю, куда человек по смерти должен сойти, жизнь должна быть рассматриваема, как нечто приятное, желаемое, как величайшее благо; радость в жизни и правильное пользование ее благами должны быть тем, к чему человек первее всего должен стремиться в жизни, в виду видимых беспорядков в ней. При этом, хотя успех наших действий ненадежен и неизвестен, так как все зависит от времени и обстоятельства, тем не менее должно быть деятельным и заботиться о приобретении мудрости, чтобы с нею, в благодатное время, можно было достигнуть счастья. Таков ход мыслей в первом отделе четвертой речи.

В гл. 8:16–9, 3 утверждается, как неоспоримый факт, неисследимое владычество Божие в управлении миром и неравенство человеческой судьбы, служащее поводом к умножению грехов и зла в мире. В ст. 16 и 17 Екклесиаст высказывает, что человек не может постигнуть управление Божие в судьбах людей: В ст. 16 содержится первая посылка, из которой в след. стихе выводится следствие. В ней Екклесиаст высказывает решимость свою «обозреть дела (букв.: «муку, мучение», ענְיׇן), которые делаются на земле». Выражение עִנְיׇןִ мотивируется тем, что человеческая жизнь у Екклесиаста иногда называется прямо – мучением; а здесь именно обращено его внимание на мрачную и печальную сторону жизни, так как в ст. 17 он выставляет на вид то, что человек не может постигнуть действования Божия в управлении человеческою судьбою, что страдания и несовершенства человеческой жизни образуют вечную проблему, которую человек не может решить. Ст. 17 содержит вывод из предыдущего стиха, результат рассуждения. «Тогда увидел я относительно всякого дела Божия», как в творении, так и мироправлении, потому что в обеих областях есть много загадочного для человека, «что человек не может найти....», т.е. открыть, постигнуть, понять, найти смысл и значение того, что происходит под солнцем, понять его значимость, целесообразность и необходимость. «Тем, чем человек трудиться (יַעֲמֹל אֲשֶׁר בְּשֶׁל), чтобы исследовать, он не, находит»; т. е. сколько бы он ни трудился, не смотря на весь свой труд, он не может постигнуть. LXX, спр. в Вульг. вместо אׇשֶׁרִ בְּשֶׁל чит. אֲשֶׁר בְּכֹּלִ; их примеру следует Евальд. Но едва ли можно предположить здесь ошибку переписчика, когда буквы כ ש не имеют никакого сходства по начертанию, тем более, что при этом более легкое по начертанию – בְּכֺּל должно было бы переменится в более трудное בְּשֶׁל. Надо полагать, что, чтение здесь правильно; а если так, то и בְּשֶׁל будет בַּאֲשֶׁרלְ, а אֲשֶׁר בֲּשֶׁל будет – לַּאֲשֶׁר בֵּאֲשֶׁר; так что слова: הׇאׇדם יַעֲמלִ אֲשֶׁר בְּשֶׁל букв. надобно перевести: «тем, что в том, чем человек трудится», т. е. тем, что есть в его старании, в его труде (подобное скопление относительных частиц встреч. в арам. – דְ בְדִיל). «И если мудрый подумал познать, то он не мог бы найти»; т. е. если бы какой мудрец принял намерение приобресть познание дел, которые совершаются под солнцем, то он не успел бы в этом. יֹאמַרּ אִם – если бы он подумал, если бы предпринял, если бы решился (ср. 2Цар. 21:16). В гл. 91:1–3 содержится та мысль, что всех людей, как праведных, так и неправедных, постигает одинаковая участь, потому что жизнь их наперед определена чрез высшую необходимость, и они подлежат одному и тому же закону необходимости. Ст. 1. Частицею בּי связывается этот стих с предыдущим; найденный там результат неизследимости путей Божиих здесь подтверждается. «На все это», т. е. на то, что сейчас будет говориться. «Праведные и мудрые и деяния их в руке Божией т. е. находятся в полной власти и зависимости от Бога, не могут самостоятельно располагать своею жизнью, определять своими намерениями и действиями свою судьбу. Что действия людей берутся здесь, в рассмотрении не сами по себе, как будто бы человек против воли делает то, чего хочет Бог, а по своим следствиям – после самых лучших действий может следовать самая печальная судьба – это видно из следующего стиха, который служит как бы комментарием на 1 ст. «Ни любви, ни ненависти не знает человек». Любовь и ненависть должны быть отнесены не к человеческим аффектам (Гитциг, Ельстер), а только к счастливым и несчастливым судьбам, так что смысл приведенных слов будет таков: никто не знает наперед, пошлет ли Бог любовь, или ненависть, т. е. счастье или несчастье. «Всё – пред ними» (ср. гл. 7:14: אַחֲרׇיו); т. е. вся их судьба лежит в темной, неизвестной для них будущности, в настоящем своем состоянии они не имеют никакого ручательства за то, что станется с ними в будущем. Слова эти неправильно поняты бл. Иеронимом, Гейером и Розенмиллером в том значении, что судьба праведных и нечестивых пред их глазами, и они видят ее, она ясно представляется им; но они не смеют заключать из нее о любви или неблаговоления Божием. Объяснение это пристрастно и противно контексту. У LXX в конце этого стиха есть прибавка: ματαιότης ἐν τοῖς πᾶσι «суета во всех» (слав.). В слав. (но не у LXX), кроме того, первый член этого стиха отнесен к последнему стиху предыдущей (7) главы. В ст. 2 со всею силою утверждается та мысль, намеченная в конце предыдущей речи (гл. 8:14), что Бог управляет судьбою людей на земле по своему произволу, что на основании поведения человека, на основании нравственного достоинства или недостатков человека нельзя еще заключать о судьбе, какая должна постигнуть человека. Одинаковая участь, которая постигает как, праведного, так и грешного, должна быть разумеема о конце жизни, так как о судьбе праведных во время жизни уже говорилось в предыдущем стихе. Как в жизни, так в смерти нет различия между внешнею судьбою нравственно доброго и нравственно злого. Безбожный, нечистый, грешник может быть на земле столь же счастливым, богатым, уважаемым, как и благочестивый, чистый, праведный; равно последний может быть столь же несчастным, бедным, презренным, как и первый. Это место можно сравнить с гл. 2:14–16; 3:19:20, где Екклесиаст в связи с настоящим местом, хочет сказать, что всякий человека, относительно физического и социального положения в жизни, равен другому, и что касательно внешней судьбы в жизни и смерти людей не обращается внимание на нравственный достоинства и заслуги человека, но в этом отношении все зависит от времени и обстоятельств, т. е. от неисследимой воли Божией. «Все, как всем» (לַכֹּל כּּאֲשֶׁר הַכֹּל). Чтобы понять смысл этих слов, надобно обратить внимание на предыдущий стих, где говорилось о людях праведных или, что тоже, мудрых, об их зависимости от безусловной воли Божией, о неизвестности их судьбы, не смотря на их праведность. Тогда смысл приведенных слов будет такой: все случается, все то может постигнуть праведных и мудрых, , что постигает прочих, остальных людей; праведные не отличаются какою-нибудь особенною, счастливою судьбою пред другими, на земле они разделяют общий жребий всех. У LXX слова: לַכֹּל כַּאֲשֶׁר הַכֹּל отнесены к предыдущему стиху и переведены: ματαιότης ε͗ν τοῖς πᾶσι, «суета во всех» (слав.). «Один случай праведнику и беззаконному», т. е. тот и другой одинаково подчинены безусловной воле Божией, их участь на земле не соразмеряется с их нравственными заслугами, а постигает (по недальнозоркому, субъективному представлению человека) безразлично как того, так и другого. «Доброму и чистому и нечистому». В противоположность «доброму» у LXX, в Вульг., сир. и араб. пер. прибавляется еще злому». Неизвестно, первоначальное ли это чтение, или у LXX и в друг. пер. сделана прибавка. Если последнее, то טרֹב пред טחיֹר предпослано ему, как сродное, уясняющее понятие. «Чистый и не чистый» не в юридическом или левитском смысле, а в нравственном. «Приносящему жертву и не приносящему жертву»; т. е. тому, кто соблюдает левитские установления и правила относительно жертв и кто не соблюдает их. «Как клянущемуся, так и боящемуся клятвы». Под клянущимся разумеется тот, кто легкомысленно, без нужды клянется (ср. Мф.5:34); под боящимся клятвы – тот, кто имеет к клятве священ. страх, клянется только в случае нужды. Но что автор не имел в мысли отвергнуть клятву вообще, как нечто не нравственное, это видно из гл. 8:2. Некоторые критики и экзегеты под «боящимися клятвы», равно как под «не приносящими жертв» разумеют ессеев, зарождение которых, по их мнению, уже началось во времена Екклесиаста, и которые, как известно, отказывались от жертв и клятвы. Ст. 3. Первый член – הַשֶׁמֶשׁ תַּחַת אַשֶׁר־נַעֲשֹּהִ בְּכֹל רׇע זֶה П1 Вульг. переводит: Hoc est pessimum inter omnia, quae sub sole fiunt; в таком же смысле переводят эти слова некоторые из новейших экзегетов: «Самое злое между всем» и проч. Но так как пред רַע нет члена, то надобно перевести их просто: «Это-то и зло во всем, что делается под солнцем». Печальное наблюдение, что одна участь постигает всех, служит, по мнению Екклесиаста, причиною того, что «сердце сынов человеческих исполнено зла» (ср. 8:11). «И после того – к умершим»; т. е; проведши жизнь во зле», предаваясь глупости, они наконец беззаботно, мгновенно нисходят в преисподнюю (Иов.21:13); а здесь опять нет никакого воздаяния, так как в преисподней «Нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (ст. 10). – אַחֲרׇיו некоторые экзегеты переводят: «после нея», т. е. своей жизни. Но такой перевод не совсем будет вязаться с следующими словами: (отходит) «к умершим» когда выражение: после смерти выводит уже нас за пункт смерти. Скорее суфф. ו можно принять, как nentr., и перевести: «потом, после того». В ст. 4–6 проводится та мысль, что, не смотря на печальную участь людей на земле, изображенную в предыдущих стихах, состояние живущих всегда должно предпочитать состоянию мертвых. Так. обр. эти стихи (т. е. 4 – 6) тесно связываются с предыдущими стихами. Ст. 4 «Ибо кто предпочитается? У всех живущих есть надежда; так как пес живой лучше, чем мертвый лев». Мысль такая: так как всем предстоит смерть, с которою не соединяется для человека никакой лучшей надежды; то должно предпочесть настоящую жизнь, которая, при всей мене земного счастья, всегда однако может подавать человеку надежду на лучшие дни. Стих этот, различно переводимый и объясняемый (особенно первый член его) экзегетами, правильнее всех понят Вайгингом: «Нет никого, кто бы был предпочтен и исключен, кто бы мог избежать смерти. Смерть есть общая участь людей, все должны отойти к умершим: но в смерти нет более надежды. Посему не должно желать смерти, не должно ублажать мертвых, считать их более счастливыми, чем живущих, как это допущено во второй речи (гл. 4:2), потому что жизнь хотя полна загадок, но всегда имеет нечто привлекательное, и в несчастии человек может утешаться надеждою, что время переменится, сделается боле приятным и отрадным. Между тем со смертью – конец всякой надежды» (s. 164). В подтверждение этой мысли Екклесиаст приводит поговорку, встречающуюся и ныне у арабов: «живая собака лучше, чем мертвый лев». Собака на востоке – представитель всего презираемого, мерзкого, низкого (ср. 1Цар.17:43; 24:15; 2Цар.3:8; 9:8; Ис.66:3; Мф.15:26; Апок.22:15); лев – представитель всего могущественного, важного, высокого (ср.Иов.10:16; Ис.38:13; Плач.3:10). Так. обр. смысл поговорки будет такой: лучше, т. е. достойнее и ценнее, самое презренное и низкое, но живое, чем величественное и высокое, но мертвое. Вместо יְבֻּחַר в 1 чл. стиха LXX читали יְּחֻבַּר: τίς ὀς κόινονεῖ πρός πάντας τοῦς ζῶντας, «понеже кто есть, иже приобщается ко всем живым. (слав.). Такое чтение принимает и некоторые из новейших переводчиков н экзегетов, напр. Гитциг. В ст. 5 и 6 развивается и обосновывается общее положение, высказанное в ст. 4. В ст. 5, как существенное, характеристическое преимущество живущих пред мертвыми, приписывается первым индивидуальное сознание; живущие знают, напр., что они должны умереть; и хотя предмет знания печален, тем не менее, так как сознание связано с личным чувством жизни, то оно всегда лучше индифферентного состояния умерших, лучше бессознательности, так как «мертвые ничего не знают». Кнобель на основании этого места замечает, что Екклесиаст представляет состояние мертвых, как состояние совершенного уничтожения, небытия. Это замечание достаточно опровергнуто Ельстером, который говорит, что «все изображение Екклесиаста выражает только ту мысль, что мертвые отделены от земного бытия, которое человек знает только чрез опыт, и которое, не смотря на свои недостатки, всегда однако является несравнимым, незаменимым благом (ср. 11:7), а это (т. е. отрешённость, мертвых от земной жизни, которая есть благо) рассматривается, как несчастье. Словами: «мертвые ничего не знают» высказывается преимущественно та мысль, что умершие лишены живого участия в многоразличных прелестях земной жизни» (s. 112–113). Что Екклесиаст действительно имеет здесь в виду по преимуществу отношение умерших к сей жизни, это видно из второй полов. ст. 6: «и нет им более части во веки ни в чем, что делается под солнцем». – «И нет им воздаяния». Разумеется по преимуществу воздаяние в сей жизни; это подтверждается следующими словами: «потому что и память о них забывается». – «И любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли», т. е. мена субъективных настроений и чувств, из которых слагается земная жизнь человеческая, кончилась для них.

В ст. 7 – 10, на основании доказанного в последних стихах превосходства жизни сравнительно с состоянием мертвых, Екклесиаст призывает к радостному наслаждению жизнью и ревностному исполнению обязанностей, к каким кто призван. Подобный призыв, заканчивающей всякую речь, встречается иногда, как и в настоящем случае, в средине речи, где обстоятельства жизни человеческой являются описанными слишком мрачными чертами (ср. 3:12, 13, 22; 6:9). Объясн. этих стихов чит. на стр. 100 и 101. Белые, светлые одежды в ст. 8 – выражение праздничного торжества и частого, веселого настроения души (срав. Апок.3:4, 5; 7:9, 13); к праздничным же украшениям принадлежит и елей (ср. 2Цар.14:2, пс.45:8; Притч.27:9; Исх.61:3). Ст. 9, в котором рекомендуется сообщество с женою, не противоречить гл. 7:26, где высказан самый неблагоприятный отзыв о женщине, потому что в последнем месте Екклесиаст имеет в виду женщину дурную, распутную, презренную, общение с которою пагубно; здесь же он имеет в виду женщину добрую, честную, благородную, которая действительно своим сообществом может доставить человеку великую отраду в жизни и облегчить его труды (ср. 2:8; Притч.5:18, 19). Во второй полов. ст. 10: «потому что в преисподней, куда ты идешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» – Екклесиаст имеет в виду, как можно заключать из первой половины стиха, преимущественно деятельность человеческую в сей жизни, не продолжающуюся в той же форме за гробом. Работа, размышление, знание и проч. – этими выражениями обозначаются формы познания и деятельности, которые принадлежат только земной жизни (ср. 1Кор.13:8), и кто здесь, на земле, не прилагает их к делу, тот повинен будет в вине лукавого раба, скрывшего талант свой в землю. Иероним сравнивает это место с изречением Спасителя: «Мне должно делать дела пославшего Меня, пока есть день; приходит ночь, когда никто не может делать» (Иоан.9:4).

В ст. 11 – 16 развивается такая мысль: успех нашей деятельности и силы, равно как нашей мудрости и проницательности, конечно, неверен и ненадежен; но если человек надлежащим образом занимается своим делом, если он стремится к тому, чтобы своею мудростью и деятельностью быть полезным себе и другим; то, по крайней мере в благоприятное время, он может достигнуть своею, деятельности счастья и благополучия. В частности в ст. 11 и 12 говорится, что успеть действий часто бывает несоразмерен с внутреннею способностью действующего. Ст. 11. Но при всей деятельности, к которой Екклесиаст побуждает в ст. 10, человек не может полагаться на благоприятный успех, надеяться на счастливый конец. Так напр. человек бывает проворным, ловким, и однако не он первый добегает до межи; человек бывает храбрым, мужественным, способным к войне, однако часто не за ним остается победа (ср. 1Цар.17:47). Эти два примера служат к уяснению следующих за тем положений: «и не мудрым также – хлеб, и не разумным – богатство, и не сведущим – благорасположение». Хотя мудрость и благоразумие суть такие свойства, при которых по преимуществу могут быть приобретены имущество и благорасположенность могущественных людей; однако такое благоприятное влияние этих свойств часто задерживается дурными обстоятельствами, которых человек не может одолеть; и с другой стороны, при содействии благоприятных внешних обстоятельств часто достигают названных благ жизни такие люди, которые вовсе не отличаются необходимыми для этого свойствами. Потому что «время и случай постигает всех их», т. е. успех человеческих дел всецело определяется силою, стоящею вне и выше человек. Ст. 12. Но этою внешнею силою человек не только совершенно одолевается и всецело подчиняется ей, но он не знает даже закона ее действий, он в совершенном неведении относительно своей судьбы. Если бы человек знал наступление известного времени и обстоятельств, могущим так или иначе повлиять на его судьбу и мог сообразно с ними расположить свои действия, то он мог бы быть уверен в успехе своей деятельности, но человек не знает своего времени,... оно постигает людей неожиданно». Такая неизвестность для людей их времени и их счастья наглядно уясняются чрез сравнение: «как рыбы попадают в пагубную для них сеть, или как птица запутываются в силках; так сыны человеческие улавливаются в бедственное время». 1 чл. стиха: גַּם כִּי אֶת־עתִּיֹ הׇאׇדׇם לאֹ־יֵדַע Вульг. перев.: Nеscit homo finem suum; – finem, конец, т. е. исход жизни, смерть. Но выражение: עִתיֹ; «свое время», заключает в себе более общее понятия, чем только специальное представление смертного часа; под ним должно разуметь всякие вообще случайности, которые более или менее решительным образом влияют на судьбу человека. В ст. 13 – 16 проводится такая мысль, не смотря на зависимость человеческой судьбы от высшей силы, мудрость все-таки остается ценным обладанием, при котором человек может производить великие дела и достигнуть большого успеха. Это показывается на примере одного бедного и презренного человека, который своею мудростью спас отечественный город от угрожавшей ему погибели. Вымышлен ли этот пример, или взят из действительной истории, при общности изображения нельзя определить. Генгстенберг, по примеру Лютера, считает его вымышленным, и в бедном и презренном, но мудром человеке находит «образ Израиля». – Конструкция 1чл. 13 ст. довольно трудная. LXX переводят: Καί γε τοῦτο ίδον σοφίαν ὑπό τόν ἣλιον; «и сие видел, мудрость под солнцем (слав.) – В русск. пер. Макария «Еще вот что: я видел мудрость под этим солнцем». Вернее всего слова: חׇכְמׇּהֺ חׇאִיהִי גַּם־זֶה הַשׇּמֶּשׁ תַּחַתּ должно перевести: «Также и это я видел, как мудрость под солнцем», т. е. תׇכְמׇּחִ будет определять здесь качество видимого. Перевод по мысли близок к русск. переводу синод. изд.: «Вот еще какую мудрость видел с под солнцем. В ст. 14 рассказывается самый пример. «Немного людей в городе», т. е. город не обладал достаточною силою к защите. «Великий царь, т. е. правящий большими силами, обладающий могуществом, в противоположность незначительность и слабом, силами городу. Таким обр. опасность города была великая, и спасителю города будет тем большая заслуга и слава, ее если он ничтожный город спасет от могущественнейшего царя. В стихе 15 продолжается рассказ. מׇּצֲא не «нашел» или «найдет», т. е. царь, как у LХХ и в слав., (что не соглашалось бы с контекстом), а безлично,: «нашли, нашелся, был, был найден,» (ср. 1:10). «и он спас город своею мудростью». Защита и спасение незначительного города силою оружия были не мыслимы. Он спасен был содействием мудрости одного бедняка. Мудрость свою в спасении осажденного отечественного города последний обнаружил или в ловкости и искусных переговорах, или в указании известных мер к спасению и предписании благоразумных правил поведения осажденных. «Но никто не имел в мысли этого бедного человека», не после спасения, как думают Гитциг, Евальд, Ельстер и др., и как переведено в Вульг.: et nullus deinceps recordatus est hominis illios pauperis, – a до спасения, когда он не имел еще случая оправдать на деле свою мудрость. Гитциг думает, что в этом примере осажденного великим царем незначительного города автор имеет в виду малый приморский город Дору, безуспешно осаждаемый Антиохом Вел. в 218 г. до Р. Хр. Но исторически неизвестно, чтобы этот город спасен был «бедным мудрым человеком»; притом мы имеем твердые основания более раннего происхождения кн. Екклесиаст, чем время Антиоха. В ст. 16 выводится результат из рассказанного: «И сказал я: мудрость лучше силы», т. е. силы самой по себе (ср. 7:19; Притч.16:32; 21:22; 24:5). Во второй половине стиха не содержится ни та мысль, что совету бедного мудреца не последовали жители города, как думают многие экзегеты (потому что он тогда не мог бы спасти город, ст. 15), ни та мысль, что ему оказана была неблагодарность, что мудрость его, которою он спас город, была после спасения презираема; здесь выражается скорее таже мысль, которая высказана во второй половине ст. 15: «но никто не имел в мысли этого бедного человека»; т. е. требуется особенный, исключительный случай, чтобы на бедного, но мудрого человека обратили внимание, а при обыкновенных обстоятельствах никто не обращает на него внимания, часто самые благородные дарования, самые высокие таланты теряются без пользы, поелику нет случая обнаружиться, и развиться им.

Отдел второй

(гл. 9:17–10:20).

Дальнейшее рассуждение по поводу неизследимости божественного владычества в разделении человеческих судеб и правила благоразумного поведения среди обстоятельств кажущегося произвола в божественном мироправлении.

Хотя мудрость, имеющая высокое преимущество и по временам обнаруживающая свое значение и силу между людьми, часто попирается высокомерною глупостью и возмущается ею в своей деятельности, – люди недостойные и льстецы прославляются и пользуются уважением, между тем как люди достойные обходятся и презираются, – безрассудные и лукавые глупцы расстраивают порядок страны притеснениями, роскошным и невоздержанным поведением, между тем как праведность в тиши и неизвестности томится, страдает; однако превосходство остается за мудростью: она научает преодолевать зло терпением и хладнокровием, споспешествовать победе добра спокойным выжиданием, желать и ожидать освобождая от дурных обстоятельств с осторожностью. Таков ход мыслей в этом отделе.

В гл. 7:17–8:4 Екклесиаст говорил о терпении и спокойствии мудрого, в противоположность непомерной дерзости и раздражительности глупых, как самом верном средстве преодолеть успешные действия последних, погубляющих столь много доброго в мире. – В ст. 17 проводилось сравнение между мудрым, не пользующимся уважением, высказывающим свои слова спокойно и без навязчивости своих суждений другим, и между глупым повелителем, с шумом и криком дающим свои распоряжения мало размышляющей толпе. Под мудрым можно разуметь здесь того же бедного мудреца, о котором говорилось в предыдущих стихах; но со ст. 17 должен быть начат новый отдел, как правильно заметил Цёклер, потому, что «им начинается речь собственно о хладнокровии или спокойствии, как о характеристическом главном свойстве мудреца» (s. 196). – «Слова мудрых, выслушанные в спокойствии, лучше, нежели крик властелина между глупыми». Спокойное выслушивание есть условие спасительного действия выслушиваемого; (спокойное выслушивание слова, замечает Гитциг, «обещает их исполнено, которое здесь уже заключается» (s. 193). Противоположность тому составляет неистовый крик «владетеля между глупыми». Последним выражением обозначается не просто «глупый владетель» (Вайгинг), а владетель, который господствует над глупыми, и при этом и сам глуп. «Здесь противопоставляются», верно замечает Ельстер, «Два Образа: мудрый между своими учениками, которые выслушивают его учение со всею внимательностью и разумным спокойствием, и повелитель, которому не достает к управлению ума и проницательности и который с шумным тщеславием дает безрассудные повеления тем, которые столь же безрассудно их исполняют. Сравнение этих образов должно обнаружить мудрость и при бедных внешних отношениях, стоящую гораздо выше, чем все внешнее величие, соединённое с глупостью (s. 116). – Ст. 18 и предыдущий, связывается с ст. 16. Мысль этого стиха такова: мудрость имеет большее достоинство и цену, чем внешние средства силы и могущества, она обещает верный успех и помогает в, трудные времена гораздо больше, чем внешняя сила (ср. ст. 15 и 16); но печально то, что, в жизни она находит так мало оправдания, что она встречает столь много препятствий, которые парализуют ее деятельность. «Один грешник» (разумеется человек, обладающий высшею силою, но не имеющий мудрости), одно злодеяние легко и в миг разрушает то, что мудрость приобретала с трудом и долго; потому что гораздо легче глупому истребить добро, чем мудрому, насадить его в мире. – «Погубит много доброго» (הַרְבֵּה טיֹבׇה), т. е. то, что мудрость приобрела в различных нравственной и социальной жизни человеческой. – Гл. 10:1. стих этот тесно связывается со второю половиною предыдущего стиха и уясняет, ее мысль примером. «Мертвые мухи делают зловоние через брожение (букв: приводят в брожение) благовонную масть мироварника; небольшая глупость имеет (часто) более весу, чем мудрость, чем честь». Грешник названный в предыдущем стихе, по причине вредного влияния, которое он производит в нравственной области, и по причине отвращения, которого он заслуживает, сравнивается с мертвыми мухами; а мудрость, по причине ее благотворного, освежающего и подкрепляющего свойства, сравнивается с благовонною мастью. – Конструкция множ. ч. – זְביּבֵי с един. – יַבְאִישׁ объясняется тем, что глагол принят здесь дистрибутивно,

т. е. каждая в отдельности мертвая муха может произвести известное действие. Такая конструкция хорошо применятся же второй половине стиха, где выставляется на вид то, какое вредное влияние может произвести небольшая глупость. – יׇקׇר принято здесь в первонач. смысле этого слова: «тяжкий, полновесный» (именно в глазах ослепленной, оглупелой черни). В ст. 2 и 3 изображается высокое преимущество мудрости пред глупостью. Стиха эти связываются с первою половиною 18 ст. как предыдущий стих (1) связан со второю полов. его. – «Сердце», как видно из след. стиха, здесь тоже, что разум. Таким образом смысл ст. 2 будет такой: «сердце мудрого – на правой стороне его и, т. е. из своего раз судия мудрый делает истинное, правильное употребление; «а сердце глупого – на левой стороне его», т. е. свой рассудок глупый может применять к делу только превратным образом, он способен делать распоряжения только превратные, во вред себе и другим. Вообще с словом «правый» (правая сторона) во всех языках соединяется понятие истинного, справедливого, счастливого; а с словом sinister «левый» (левая сторона) – понятие неловкого, превратного, несчастливого. – «По какой бы дороге ни шел глупый, у него не достает смысла» (букв: «сердца»); т. е. во всех своих занятиях и действиях он обнаруживает свою внутреннюю превратность, свое неразумие. – «И всякому он скажет, что он (т. е. всякий) глупый; т. е. в своей самонадеянности он считает всех людей глупыми, а себя одного только разумным. Верно заметил здесь Цёклер: «глупый иначе и не может думать, потому что как скоро он сочтет себя самого глупым, то этим уже положит начало к обращению на путь мудрости» (s. 197). – Кнобель, Евальд, Вайгинг и Макарий היּא סׇבׇל; переводят: «это глупо»; но סׇכָל всегда употребляется для обозначения личности. – Ст. 4 одними экзегетами считается отрывочным, не имеющим никакой связи ни с предыдущими, ни с последующими стихами (Евальд, Генгстенберг), а другими связывается с последующими стихами, как начинающей новую мысль, не состоящую в связи с предыдущим. Но он и не отрывочен и находится в связи с следующими стихами, а главным образом, с предыдущими, так как ст. 5 начинается новою вводною формою: «Есть зло, которое я видел под солнцем». Связь его с предыдущими стихами можно видеть из следующего: в нем говорится о «начальнике», который в гневе может произвести «великие грехи»; – а в предыдущих стихах говорилось о «крике» «властелина» между глупыми (гл. 9:17) и «грешнике» (ст. 18), который может погубить много доброго. Находится он в связи и с предыдущим 3 стихом 8 гл. В последнем говорилось вообще о глупом человеке, говорилось, что он во всех своих поступках обнаруживает свою глупость; здесь же говорится в частности о глупце – начальнике, который обнаруживаем свою глупость в гневе, и может обнаружить ее в «великих грехах». – Мысль объясняемого нами стиха относятся к правильному поведению в случае гнева начальника. «Если гнев начальника вспыхнет на тебя, то не оставляй места своего», т. е. не позволяй себе переходить в негодующее движете духа обыкновенно выражающееся в неспокойном движении телесном. – ריּחַ значит здесь не просто «дух», как перев. LXX, Вульг., Макарий, а «гнев» (ср. выражение: עַל תַּעְלֶה ריּח с пс. 78, 21; Иезек.38:18). – «Потому что кротость поражает большие грехи». Т. е. чрез сопротивление ты можешь возбудить начальника к насильственным действиям, к большим погрешностям; между тем чрез поведение спокойное и кроткое, ты и сам избежишь непозволительного, дерзкого обращения с начальником и ему поможешь потушить гнев его в самом зародыше и не позволить ему разгореться в потоках пламени, могущих произвести великие опустошения (ср. Притч.15:1; 25:15). – מַרְפֵא не – «врачевание, исцеление» от רׇפׇא, как перев. LXХ, Вульг., Макарий, а «спокойствие, кротость», от רׇפׇח .мв מַרְפֵא) вм. מְַרְפֵה).

Мысль стихов 5 – 11 такая. Хотя мы переживаем печальное явление: – по ошибке начальников, недостойные люди, глупые, достигают высоких мест и чести, между тем как достойные остаются в унижении и презрении; однако не должно завидовать участи таких людей, потому что счастье их весьма непрочно, заключает в себе много опасностей к своему подрыву; гораздо больше успеха с мудростью, гораздо лучше деятельность скромная, но честная и основательная. – Ст. 5. Рассуждение о глупости, о которой Екклесиаст говорил в предыдущих стихах, которую он нашел и на царском престоле у тех, которые должны начальствовать и руководить народом (ст. 4), наводит его на указание нового недостатка в мире, на новую сторону рассуждения, где дает себя заметить презрение мудрости в жизни и мнимое, торжество глупости, именно – на избрание недостойных людей к высоким должностям, между тем как достойные остаются в унижении. – Сравнительная частица כְּ в כִּשְׁגׇגׇ различно понимается и переводятся экзегетами. Лучше других объяснил ее Цёклер; он говорит: «Частицею כְּ названное в первой половин стиха «зло» или несчастье обозначается как такое, которое не прямо называется погрешностью начальствующего, но сначала представляется только как кажущееся таковым, как обнаруживающееся таким, чтобы затем повлечь за собою еще гораздо худшие последствия» (s. 197). Таким образом 5 ст. надобно перевести: «Есть зло, которое я видtл под солнцем, – подобное (или: «равное») погрешности, происходящей от властелина». – Генгстенберг под שַׁלִּיט разумеет Повелителя небесного, Бога; но שַׁלִּיט тожественно с מיֹשֵל в ст. 4, следоват. должно дать одно понятие с ним. – В ст. 6 и 7 приводится к наглядному изображению «зло», названное в 5 кажущимся, подобным «погрешности начальствующего», – «Невежество (абстр. הַסֶּבֶל вм. конкректн. הַסׇּכׇל) поставляется на большой-высоте», т. е. недостойные, по причине оплошности, своенравия, глупости правителей, возвышаются в его царстве до высокаго достоинства и чести; «а богатые», т. е. благородные, знатные (ср. синен. в ст. 17: בֶּן־חירִֹים), по причине прихотливого, глупого деспота, «сидят низко». Гитциг замечает: «Внезапная и чрезвычайная переменчивость счастья, всходящая от лица властителя, свойственна востоку, миру деспотизма, где люди необразованные делаются министрами, где, конфискация имуществ и притеснение владетелей – в порядке дел». (s. 197). – В ст. 7 развивается мысль предыдущего стиха. «Видел я рабов на конах, а князей ходящих, подобно рабам, пешком», букв: «по земле». – «Рабы» – те, которые таковы не по внешнему только состоянию, но и по внутреннему расположению духа, по характеру, – которые по своим духовным дарованиям ни к чему более не способны, как только к рабству, к черной службе. – «Князья» – тоже что «богатые» в ст. 6; т. е. благородные, достойные», высшего настроения» сравнительно с другими. – Езда «на конях» и у евреев была отличием высшего класса людей: (ср. 2Пар.25:25; Есф.6:8, 9; Иер.17:25). – В ст. 8 – 11, по объяснению Ельстера и Вайгинга, содержатся изречения в которых Екклесиаст предостерегает от возмущения против существующего порядка в жизни и увещевает к терпеливому перенесению зла, описанного в ст. 5 – 7, так как через насильственное свержение его легко можно причинить вред, так что таким образом силы бесполезно будут напрягаемы» (Вайгинг, s. 178). Но вернее и ближе к содержанию предыдущих (5 – 7) стихов определяют смысл и связь этих стихов Гитциг, Генгстенберг, и Цёклер. Последний, например, говорит: «ст. 8 – 11 (у Цёклера впрочем – «ст. 8–10», так как ст. 11 он относит к след. стихам; но по причине тесной связи его с предыдущими стихами, он должен быть отнесен к этим) показывают, что, не смотря на внезапное возвышение, которого легко достигают недостойные и глупые личности, жребий их однако не завидный, поелику счастье их заключает в себе много опасностей, поелику интриги, которыми они вытесняют, своих предшественников с их мест, легко и их самих ниспровергают, и поелику трудные задачи, которые задаются им на их высоком посту, могут легко послужить им ко вреду и стыду. Потому истинная, внутренне основательная и способная к деятельности мудрость безусловно должна быть предпочтена внешне блестящему, но непрочному и переменчивому счастью глупых» (s. 198). – Ст. 8. «Кто копает яму, тот упадет в нее». В этих словах не содержится той мысли, будто копание ямы предполагается здесь для другого, как обыкновенно думают, т.е. будто смысл этих слов такой: кто другому приготовляет погибель, тот сам подвергнется ей; – в них выражается, проще, след. мысль: кто начинает опасное предприятие, тому легко оно может послужить во вред; яма мыслится здесь, не как приготовленное средство для погибели другого, а как результат напряженной и опасной деятельности (мысль, след. иная,; чем в пс. 7:16; 57:7; Притч.26:27]. – «И кто разрушает стену, того ужалить змей», так как в щелях старых стен часто поселяются змеи (ср. Ам.5:19). Этими словам» выражается уже, кажется, не просто мысль, что «всякое, без осторожности начатое предприятие, может причинить большой вред своему виновнику» (Ельстер, s. 119), но с разрушением стены связывается намерение причинить вред своему ближнему, например обобрать его сад, обокрасть его имущество, или же передвинуть границы владеемой земли (ср. Второзак.19:14; 27:17). – Ст. 9. «Кто вырывает камни, тот причинит себе тем боль; и кто колет дрова, тот этим уязвит себя». – אֲבׇנִים הִסִּיעַ не – «передвигать, переносить камни», как в некоторых перевод., а – «вырывать, износить), т. е. из земли (ср. 3Цар.5:17). יִסׇּכֶן не – «подвергнет себя опасности» (LXX и др. переводы), а «уязвит, поранит себя», от סׇכׇה «резать»; – Гитциг считает נִסְכַּן образованным из שַֹכִּין «нож». – Уязвление при рубке дров может произойти или от отпавшего осколка дерева, или от промаха секирой. – Мысль стиха такая: при насильных и опасных занятиях легко можно причинить вред себе. – Ст. 10. «Если кто топор притупил, и он без острия, то тот (т. е. притупивший топор) размахивает, и напрягает силы; между тем выгода в том (или: «лучше то»), чтобы правильно владеть мудростью» (или: чтобы счастливо направлять мудрость, чтобы делать успех с мудростью). Таков самый правильный перевод этого трудного стиха; между тем у LXX и у многих экзегетов он переводится иначе, и весьма разнообразно. Вот грамматическое объяснение перевода – קׇהׇה (сродни: כׇּהׇה) – «быть тупым»; отсюда קֵהׇה как пиэл, – «делать тупым, притуплять»; субъект к קֵהׇה должен быть заимствован из предыд. стиха (עֵצִים בּיֹקֵעַ). это тот, кто работает топором. – היּה пред פׇכִים לאֹ указывает на мену субъекта в следующем предложении; субъектом уже является здесь «топор», – היּא, т. е. –ִ – הַבַּרְזֶל פׇנִים – «передняя сторона, а относительно топора – «острие, лезвие» (в друг, местах Священ. Писан, для обозначения передней стороны или острия топора, меча, мотыги и проч. употребляется слово פֵיׇה – дальнейшее образование от פִי, или просто – פֶּה «уста, рот»; ср. напр. Иис. Нав.8:24; 1Цар.13:21; Притч.5:4). לאֹ пред פׇנִים должно быть связано с последним, и вместе – לאֹ־פׇנים буд. знач.: «без острия». Паралл. место к наст. конструкции: «топор – не острие», или – «нет острия», т. е. топор без острия, – 1Пар.2:30, 32: בׇנִים לאֹ סֶלֶד, Селед – нет детей», т. е. Селед бездетный; יֶתֶר לאֹבׇנים, «Иетер – нет детей», т. е. Иетер бездетный. – Таким образом קְִלְקַל уже не может быть связано с פׇנִים לאֹ, а должно быть отнесено к следующим словам, и с значением не «полировать, острить», как обыкновенно переводят это слово, но, как показывает единственное паралл. место к קִלְקַל – Иезек.21:26, – с значением стрясти, качать, взмахивать» (сродн. קִלַּע – пиэл от קׇלַע). – חַכְשֵׁיר обыкновенно принимают как genit. зависящий от יִתְריֹן, и переводят: «Выгода успешного действия – мудрость», т. е. мудрость доставляет выгоду произвести что-либо с желаемым успехом. Но мысль была бы выражена довольно неясно; потому лучше, вм. – הַֹכְשֵׁיר, infinit. abstr., читать с Гитцигом הַֹכְשׁיר infinit. constr., которое, вместе с своим дополнением חׇכְּמׇה, ставит субъект к предикату יִתרױֹן. Параллельное место к выражению חׇכְמׇה חִכְשִׁיר – Руф.3:10: חֶסֶד הֵיטִיב. – Смысл целого стиха верно передается у Цёклера: «кто хочет надёжно вести себя, и не хочет подвергнуться опасностям, которые неразлучны с применением правильного средства к цели, тот напрасно утруждается, неправильно, или превратно принимаясь за дело (подобно глупым в ст. 6 – 9); прямой, разумный путь к цели – лучше, именно – тот тихий и скромный, но к делу приводящий, путь мудрости, который Екклесиаст рекомендовал уже в гл. 9:17, 18; 10:2, 3, и который он восхваляет в ст. 12 и д.» (s. 199). Подобные мысли могли служить для израильтян, униженных в виду обладавшего ими языческого мира, великим утешением, так как они научали, что человек, как бы глубоко ни был свергнут с высоты счастья и славы, если он обладает мудростью, – а мудрость имеет свое седалище в среде избранного народа Божия, – всегда однако может взойти на прежнюю высоту; между тем их обладатели – язычники, так как не обладают коррективом!» в мудрости, так как не имеют чем изощрить тупость их ума, должны подвергнуться погибели, как бы высоко ни взошли. – В ст. 11. Екклесиаст увещевает к живому и удобному применению вспомогательного средства, которым может пользоваться мудрый, и в примере показывает необходимость такого применения. «Если змей ужалит прежде заговаривания», т. е. прежде чем произведена над ним известная заклинательная формула, «то нет никакой пользы заклинателю», т. е. заклинание, его тогда не имеет никакого значения, никакой цены. – הַלׇּשׁיֹןִ בַּעַל – букв: «господин языка», т. е. тот, кто имеет власть над языком змея, обладает искусством отнять у него губительный яд. Другие (Гитциг и Гаан) הַלׇֹּשׁיֹן בַּעַל перев.: «обладающий, одаренный языком», т. е. тот, кто посредством своего языка (т. е. тот кто посредством своего языка (т. е. заговаривания, состоящего в произнесении известных слов), способен производить необыкновенные действия. – Упоминания о змие в этом стихе указывает на ст. 8; а самый пример с змием заимствован из действительного факта магического заговаривания змей на востоке, посредством которого удушение их делалось безвредным (ср. пс. 58:5, 6; Иер.8:17).

В ст. 12 – 20 Екклесиаст говорит о преимуществе скромного, умеренного и трудолюбивого поведения мудрого пред болтливым, ленивым и невоздержанным поведением глупых. В предыдущих стихах он говорил о надменности и счастье глупых. В предыдущих стихах он говорил о вреде и пагубе глупости. Ст. 12. Слова из уст мудрого благодать; т. е. мудрый своею речью приобретает у всех милость и благоволение; речь его всем приятна. Стих этот имеет отношение к ст. 11, которой, заканчивая предыдущие стихи, служит вместе переходом к следующим, именно: мудрый человек точно также не должен молчать, как и тот заклинатель змей (ст. 11); он должен говорить много, поелику он говорит только доброе и полезное. «А уста глупого губят его». Суффикс в חְּבלְּעֶנֵיּ относится не к חׇכׇם, или даже не к הִזִִ а к פִסֶיל. К первому члену ср. Притч.15:2, 26; ко 2 – Притч.152; 10:8, 21. В ст. 13 выражается та мысль, что глупый вообще ничего разумного не может сказать (ср. Притч.27:22). Ст. 14. В предыдущем стихе говорилось о том, что речи глупца бессодержательны и вздорны; здесь же прибавляется еще тот, недостаток, что, несмотря на пустоту своих слов глупый говорит весьма много (между тем как мудрый воздержан в словах; ср. Притч.10:19; 17:27); а что еще хуже, он любит, болтать преимущественно о таких вещах, о которых человек, по своей ограниченности ничего не может сказать именно о вещах будущих (ср. Иак.4:13; Лук.12:18–20); в суждении – о таких вещах, и мудрый должен быть осмотрителен и воздержан; а что сказать о глупом? – LХХ – Вульг. и некоторые из новых переводчиков вм. יִּהיֶה во 2 чл. читают הׇיׇֹה, чтобы избежать кажущейся тавтологии: מַה־שֶׁיִּהְיֶה и מַאַחֲרׇּיר יִהְיֶה אֲשֶׁר. Но если мы возьмём третий член: מַאַחֲרָיֹרִ יִהיֶה אֲשֶׁר в совокупности с четвертым: ליֹ יַגִּיד מִי, то найдем, что он служит основанием второму: во втором члене вообще говорилось, что человек не может знать будущего, – рассматривалось будущее само по себе; не может потом, что нет такого человека, который возвестил будущее, нет провидца будущего; след. тавтологии здесь нет. Ст. 15. как превратен глупый в своих речах так же превратен он и в своей деятельности, слов его, как после слов его, так и после дел, следует несчастье и страдание: «Труд глупого утомляет его». Причина или основание этого во 2 члене: «поелику он не знает дороги в город», т. е. не умеет правильным образом помочь себе, так как средоточие суда и управление народом, есть место, где провинциальный житель надеется найти помощь по своим жалобам. Мысль стиха будет поэтому такая: все напряжения глупого потому остаются бесплодными, что он никогда не сумеет найти правильного средства в достижение своих целей. По мнению впрочем некоторых (Вайгинг, Генгстенберг), слова: а он не умеет ходить в город» имеют тот смысл, что глупый не знает самого известного, так как город, как средоточие области, самое известное место, дорога к нему весьма легко может быть найдена, так как она бывает широкая и протертая. Что в ст. 12 – 15 сказано было вообще о глупости, о ее болтливости (ст. 12–14) и неспособности к бодрой и полезной деятельности (ст. 15), то в ст. 16 – 19 применяется в частности к правителям; глупость находится не только в слоях низших, но, к сожалению, и в классах высших даже на самом престоле, а здесь она губит но только тех, которые подчинились ей, но и всю страну. Ст. 16. «Горе тебе земля, когда царь твой мальчик». נׇעַר имеет отношение не к возрасту царя, но, как показывает ст. 17, где этому слову противопоставляется בֶּן־חיֹרִים – «царь благородный», – к детскому, неопытному, неосмотрительному поведению и свойствам его. Не удачно возражает Ельстер, что «נׇעַר нигде не встречается в этом несобственном значении» (s. 121). Ровоам во 2Пар.13:7 названנׇעַר , хотя при назначении его на престол ему было 41 год; у Исаи3:4, 12 плохие управители названы детьми и женщинами; Соломон, уже по вступлении на престол, в молитве пред Иеговою называет себя «отроком» (3Цар.3:7); ап. Павел увещевает христиан «не по детски мыслить» (1Кор.14:20). «И князья твои едят рано». Подчиненные правители страны, пользуясь слабостью царя, проводят жизнь в пиршествах – и роскоши на счет страны. Раннее едение во всей древности считалось знаком невоздержной и неумеренной жизни (ср. Ис.3:14, и д.; Деян.2:15). В ст. 17 содержится противоположение ст. 16: «счастье», напротив, «той земле, которой царь – муж благородный» (חיֹרִים בֶּן־), благородный не по происхождение только, но, главное, по характеру, по расположению и настроению духа; «и которой князья едят во время, для подкрепления, а не для упоения». – בְּ в בִּגְביּרׇה обозначает цель действия; בִּגְביּרׇה – не «в силе» (LXX и слав.), «в крепости» (Гаан), а – «ради силы, к крепости, для подкрепления». – שְׁתִי «питье», стоит здесь в значении: «упоение, роскошничество, невоздержание». – Ст. 18 содержит изречение общего содержания, но оно здесь находится в ближайшем применении к ст. 16. «От лености обвиснет потолок, и когда опустишь руки, протечет дом». Государство сравнивается здесь с домом, то и другой требуют заботливой деятельности для своего поддержания. Как дом чрез нерадение и леность домовладельца мало по малу разрушается и получает щели, чрез которые в дом проникает дождь; так и государство мало по малу приближается к погибели, если представители и чиновники его, вместо того, чтобы заботиться о сохранении государственного организма в целости и нерушимости, предаются беспечности, нерадению, лености, роскоши. Автор, очевидно, имет в виду порчу и приближающуюся погибель персидского государства. – עֲעַלְתַּיִם – двойствен. числа. букв, знач.: две ленивые (руки)», т. е. «леность сугубая, великая» (ср. Иерем.50:21; מְרׇתַיִם; Иезек.47:9: נַחֲלַיִם). В ст. 19 продолжается описание роскошной и невоздержной жизни наместников и чиновников областей, начатое в ст. 16. «Пиры устрояются для увеселения». לֶחֶם – букв.: «хлеб». Хлеб, который должен служить для подкрепления сил на полезную деятельность, у них служит средством к невоздержным забавам, увеселениям; если они устрояют пиры, то для того только, чтобы предаваться на них невоздержным увеселениям, нравственной распущенности, чтобы проводить жизнь разгульную (ср. 2:2; 7:6). – «И вино веселить жизнь». И вином они пользуются не к умеренной и скромной радости (как в пс.104:15), а к удовлетворяю грубого чувственного наслаждения, к упоению. В таком смысле слово «веселие» встречается в гл. 2:2; срав, такие гл. 7:2 – 4. – «А серебро доставляет все». Т. е. имея богатые средства к чувственному наслаждению, они думают, что могут беспрепятственно и всецело предаться ему. Вайгинг в объяснение последних слов замечает; «чтобы иметь возможность устроять такие роскошные пиры, для этого необходимы деньги; а чтобы добыть последние, для этого они производят притеснения и угнетения в стране (ср. гл. 5:7; 7:7). Деньги у них – божество, которое доставляет им возможность удовлетворять все их желания и страсти» (s. 183). – עׇּנׇה, «отвечать, исполнять чью просьбу», употреблено здесь в производном значении: «дозволять, доставлять, даровать». – Ст. 20. Но хотя такое поведете неспособных правителей и своекорыстных распутных, забывших свой долг чиновников легко может возбудить негодование у подвластного им народа, однако должно остерегаться самого тайного обнаружения своего негодования, потому что оно весьма легко может быть узнано царем и послужить причиною погибели изъявившего негодование. Даже «в мысли», даже в самом потаенном месте «в спальной комнат» должно быть осторожным в своих отзывах о царе и его чиновниках; «потому что птица небесная перенесет слово, и крылатая перескажет речь». Образная речь, описывающая великую опасность невыгодно отзывающегося о властях и неведомые, потаенные пути, которыми они могут получать сведения о поведении подчиненных. И греческая пословица гласит: «царь имеет много глаз и ушей». Очевидно, что автор дает это предостережение израильскому народу в виду чужого, персидского владычества над ним.

Отдел третий

(гл. 11:1–12,7)

Заключительное указание пути к истинному счастью в сей и будущей жизни, состоящим в благотворительности, в верности своему призванию, в радостном, довольном наслаждении жизнью и в нелицемерном страхе Божием от юности до глубокой старости.

Чтобы проложить себе путь, среди изображенных в предыдущем отделе печальных обстоятельств жизни, и возможному счастью и сделать для себя сносным несчастье жизни, человек должен заботится о возможно широкой благотворительности, чтобы в благоприятное время получить от своего сеяния обильную жатву, должен, предвидя долгое пребывание мрачном шеоле, радостно и спокойно наслаждаться жизнью, особенно в первую половину ее, в юности, и приобретать себе, что есть доброго и прекрасного в ней, однако всегда помня будущий суд, – должен наконец тщательно заботиться о стяжании страха Божия и истинной добродетели, и особенно в первый период жизни, поелику они послужат человеку утешением в бурях позднейшей жизни, при постепенном разрушении телесной храмины в старости, и поелику они только и ручаются за оправдание человека на суде пред Богом и блаженного: пребывание его у Бога. Такова мысль этого отдела.

В гл. 11:1–6 содержится увещание в щедрой благотворительности в бодрой деятельности. Благотворительность и бодрая деятельность в исполнении своего призвания, полезны человеку в будущем, которое от него сокрыто, и в котором его легко, может постигнуть несчастье. А кто ничего доброго не делает, тот ее может надеяться на жатву в будущем. – Ст. 1: «Брось хлеб твой, на поверхности воды» некоторые переводят: «Доверь, имущество твое морю», и думают, что здесь говорится о морской торговле. Но совершенно невероятно, чтобы Екклесиаст увещевал к морской торговле; притом לֶחֶם никогда не значит: «имущество»; наконец, если мы сравним 1 ст. с следующим, с которым он неоспоримо имеет тесную связь, то будет, как нельзя более, ясно, что в приведенных словах содержится увещание к благотворительности. Бросать что-нибудь на поверхность воды, значит предавать его неизвестности, ненадежности, значит делать то, от чего нельзя ожидать никакой пользы, никакой выгоды. В связи со 2 чл. стиха: «потому что в продолжение многих дней (опять) найдешь его», смысл предыдущих слов будет такой: должно делиться с другими, должно давать и тогда, когда, по человеческому расчёту нельзя ожидать никакого плода, поелику нравственное дело никогда не может быть потерянным; прийдет когда-нибудь в твоей жизни время, когда настанет благословенная жатва посеянного семени твоей благотворительности (ср. Притч.11:24 и д.; 19:17; Лук.6:33 и д.; 2Кор.6:6–9; Гал.6:9). Подобная мысль выражается в арабской поговорке: «Делай добро, брось хлеб твой на воду, – некогда будет воздано тебе». Такого же содержания есть поговорки и у греков. – Важно замечание к 1 ст. Ельстера: «это изречение» говорит он «имеет значение для этического воззрения Екклесиаста, потому что такое великодушное настроение, которое сеет только на веру, не может быть соединимо с каким бы то ни было родом эпикуреизма» (s. 123). – В ст. 2 продолжается увещание к щедрой благотворительности. «Дай часть семи а даже осьми» т.е. простирай свою благотворительность на многих. Определенное число 7 и 8 стоит вместо неопределенного очень много, как у Мих.5:4 (по евр. т.) и 5:5 (по слав.). Точно также как один или два (Иов.33:14; пс.62:12) ставится вместо несколько; два и три (Ис.17:6), три и четыре (Ам.1:3 и д.; 2:1 и д.), четыре и пять (Ис.17:6) – вместо много. – Основание, какое приводится здесь для побуждения к благотворительности, тоже, что и в предыдущем стихе, – надежда на воздаяние в продолжении жизни, именно – надежда на защиту, на помощь от других. «Потому что не знаешь, что за беда будет на земле»; т. е. тебе могут встретиться несчастливые времена, в которые человек самым настоятельным образом нуждается в подкреплении чрез сообщество с другими (ср. Лук.16:9). – Первый член 3 ст. соответствует первому члену предыдущего; в нем образно представляется мысль о щедрой благотворительности. Побуждение к благотворительности у человека должно быть так сильно, как натуральная необходимость. Как дождевые облака не иное действие могут производить, как изливать дождь; так и тот, кого Бог одарил средствами давать, должен не о другом чем заботиться, как о том, чтобы своими средствами доставить пользу другим (ср. Притч.25:11; Сир.35:23). «И если упадет дерево на юг или на север, то «то там и останется, куда упадет». Этой части стиха придается экзегетами различный смысл. Цёклер ставит ее в соответствие второму члену предыдущего стиха, как первый член его находится в соответствии с первым членом объясняемого нами стиха, и смысл этой части стиха будет, по его объяснению, тот, что «в нем указывается на неудержимость так или иначе постигающего людей несчастья» (s. 204). По объяснению же других (Ельстер, Вайгинг) в целом 3 стихе содержится развитие первого члена 2 стиха, т. е. смысл всего 3 стиха будет один – увещание к благотворительности. Вот, напр., объяснение Вайгинга: «Куда дерево пало там оно и останется; следы его можно узнать, оно будет найдено и употреблено в пользу. Так и благодеяние не может оставаться бесследно сокрытым, но приносит пользу, куда бы оно ни простерлось; оно всегда радует того, кому достается, и более или менее связывает его с благодетелем» (s. 185–186). Или. Ельстера: «полезность дерева одна и таже, падет ли оно на землю одного, или другого владетеля; если оно не достанется одному в пользу, то достанется другому. Точно также с дарами любви: их плоды иногда не теряются, хотя и не всегда обнаруживаются; преднамеренным нами образом» (s. 124). Хотя можно приять и такое объяснение, но, кажется, должно предпочесть объяснение Цёклера. – В ст. 4 – 6 содержится увещание к бодрой деятельности и старательному исполнению обязанностей призвания. – Ст. 4. «Кто наблюдает ветер», т. е. всегда выжидает еще лучшей, еще более 6лагоприятной погоды, «тому не сеять», потому что он наконец пропустит надлежащее время для сеяния; и «кто смотрит, на облака», т. е. все опасается дождя, а потому медлит начинать жатву, «тому не жать», потому что он опять потеряет время. В этих словах содержится, очевидно, предостережения от робкого раздумья и трусливой сомнительности, производящей вредное, тормозящее влияние на деятельность человека. Кто в своей деятельности, задерживается мнимыми препятствиями, кто всегда только рассчитывает, а не делает, кто не имеет на столько бодрости духа, чтобы в случае неизвестных обстоятельств положиться на веру, тот никогда не добивается своей цели, никогда не произведет ничего дельного и не сделает высшего приобретения жизни. – Ст. 5. Человек тем более не должен много умничать и рассчитывать, что успех его деятельности не от него зависит, а от неисследимой воли Бога, Который действует в мире непостижимым, для человека образом (гл. 3:11); – человек «не может знать дело Божие» т. е. будущее дело, будущий успех своей деятельности. Можно начать дело при самых благоприятных обстоятельствах и получить плохой конец, и можно начать при величайших затруднениях, и достигнуть желаемого результата. Чтобы сделать неисследимое владычество Божие в Мире наглядным, указывается на некоторые таинственные явления в природе, – на дыхание ветра (ср. гл. 1:6; Иоанн.8:8)1 и на образование организма во утробе матерней (ср. пс.193:13–18) – Ст. 6. Хотя действование Божие в мире и будущее неизвестно человеку, но отсюда не следует, что он должен проводить, жизнь свою сложа руки: напротив, он должен быть самым деятельным, должен работать от утра до вечера. «Утром сей семя твое». Сеяние – образ плодоносной, полезной деятельности (ср. Ос.10:12; Иep.4:3; 1Кор.9:10: 11). «И вечером не давай отдыха руке твоей»; т. е. будь деятелен с раннего утра до позднего вечера. Основание для такой неослабной деятельности указывается во второй полов. стиха.: Человек должен богато сеять потому, что из многого посеянного может только не многое созреть и принести плод, подобно тому как в природе многие из посеянных зерен пропадают в земле без всякой пользы; а если и все посеянное созреет, то тем лучше, темь обильнее будет жатва; – По мнению Вайгинга, в первом члене стиха содержится указание специально на «благотворительность» (ср. ст. 1–3). Хотя сеяние действительно встречается иногда как образ благотворительности (ср. пс.112:9; 2Кор.9:6), но здесь, как уже сказано, разумеется вообще полезная и плодотворная деятельность, не исключая, конечно, и благотворительности (ср. привед. уже цит.).

В ст. 7 – 10 содержится увещание чистому и радостному наслаждению жизни, но при всегдашнем памятовании о будущем суде. – Ст. 7. «Сладок свет, и приятно для нас видеть солнце». «Свет означает здесь «жизнь» (ср. Иов.3:20; 33:30; пс.56:14), точно также как «видеть солнце» значит «жить» (ср. пс.58:9). Таким образом в этом стихе автор выражает внутреннее чувство красоты и приятности сей жизни. Связь этого стиха с предыдущими правильно определяется у Гитцига: «тенденция советов, содержащихся в. ст. 1, 2: 6, – доставить гарантию жизни, оправдывается в ст.7; Жизнь весьма прекрасна и ценна, чтобы омрачать ее заботой (s. 207). – Ст. 8. Так как земная жизнь столь прекрасна, представляет столь много приятного, то человек должен «веселиться в продолжении всех лет» своей жизни; как бы ни была долга его жизнь, он должен, как выражается Ельстер, «каждый момент ее считать ценным, должен каждым им пользоваться, чтобы все богаче развивалась его внутренняя сила, чтобы отдельная жизнь, хотя и преходящая, представлялась однако имеющею вечное значение, по крайней мере приближаясь к конечной цели развития ее» (s. 126). Человек имеет тем более побуждений к радостному наслаждении жизнью, что после смерти для него настанут «дни темные», когда он более не увидит солнечного света (ср. гл.9:10; Иoв.10:21, 22; пс.88:16); об этих днях тем менее можно сказать что-нибудь определенное, что «их будет много». Последние слова: הׇבֶל כׇּ־שֶׁבׇּא одни относят к будущему времени, к тому, что будет после смерти, а другие – к настоящему к тому, что есть в этом мире. Правильнее других определяет смысл их Ельстер: «Все, что приходит, т. е. все будущее, ничтожно. Но это будущее не должно ограничивать только временем после смерти; слова автора содержать более общую мысль, которая обосновывает предыдущее (т. е. то, что пред сим сказано; – s. 126). Смысл слов такой: человек тем: более должен удерживать радость настоящего времени, что только настоящее есть нечто реальное; все будущее напротив ничтожно, т. е. совершенно ненадежно, вполне зависимо от силы, которая стоит вне человека. – Объяснение ст. 9 чит. на стр. 101 (обор.) и 102. – Какой разумеется суд в последнем члене стиха: «только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд»? – Клерик, Нахтигаль, Кнобель и Ельстер разумеют праведный суд Божий в сей жизни, естественные следствия человеческих действий, по которым жизнь человеческая получает свою награду уже на земле, – добрые действия имеют за собою счастливые последствия, а дурные – несчастливые. Но выражение: יְבִיְאַךְ בּמִַּשְפׇט הׇאֱלהֺים несомненно заключает; в себе нечто более, чем ту простую мысль, что за всякий добрый или худой поступок постигает человека счастливое или несчастливое естественное следствие. Притом Екклесиаст часто в самых сильных чертах оспаривает то положение, что человек, постигается натуральными следствиями, своей жизни (ср. напр. 8:11; 9:2, 3); даже главная даже главная цель четвертой речи Екклесиаста состоит в том, чтобы описать неизследимость божественного владычества в разделении человеческого счастья потому никаким образом, не может быть разумеем здесь суд в сей жизни. Нельзя разуметь здесь и внутреннего в сей жизни, – мира или беспокойства совести, обозначения этого понятия в Ветхом Завете нигде не встречается выражение «суд». Итак, Екклесиаст разумеет в приведенных словах, очевидно, божественный суд после смерти, в жизни будущей. Если он в ст. 8 говорит, что после смерти нисходят в мрачный шеол, где нет никакого воздаяния, где жизнь не получает дальнейшего развития, то он остается там не на всегда, а только на многие дни; после этих многих дней наступит, праведный суд Божий на все явное и тайное, на все забытое и оставшееся не возданным всей жизни (ср. гл. 3:17; 12:7–14). – В ст. 10 продолжается увещание к радости жизни, только противоположным образом; что в предыдущем стихе было выражено положительно, здесь выражается отрицательно, – человек предостерегается, от того, что может воспрепятствовать радостному наслаждению жизнью. – «Потому, что юность и заря жизни – суета», т. е. скоропреходящи.

В гл. 12:1–7 Екклесиаст увещевает к приобретению страха Божия и исинного благочестия еще в юности, а не в старости только, когда многоразличными ужасами предвещается уже близость,-смерти, – прежде чем прах возвратится в землю, а дух возвратится к Богу». – Ст. 1 непосредственно связывается с последним членом гл. 11:9: так как Бог за все приведет человека на суд, то, след., человек должен бояться своего будущего, строгого, Судьи, должен во всю жизнь помнить о Нем., – «Памятование» (יׅכר) о Боге состоит, конечно, в благоговении пред Ним, в почитании Его, в благодарности Ему., Бог назван здесь «Творцем» (בּיֹרְאים), по объяснению Ельстера, не напрасно. «Этим названием», говорить он, «выражается та мысль, что, так как все блага жизни, которыми человек может и должен радоваться, имеют свое происхождение в Боге, то сознательная радость иначе и не может быть, как только при памятовании о Боге» (s. 127). – «Злые дни» – время старости, время приближающейся смерти. – Ст. 2. «Доколе не померкли солнце и свет, и луна и звезды». Потемнение светил небесных изображает помрачение радости жизни (ср. 11:7), приближение ночи смерти, которое в глубокой староста живо чувствуется. В изображении несчастья в Ветхом Завете часто говорится о захождении или помрачении светил небесных (ср. Ис.5:30; Иep.4:23; Иез.32:7, 8; Ам.8:9; Мих.3:6; Апок.6:12). – «Доколе не нашли новые тучи, в след за дождем», т. е. доколе не наступило время, когда одно несчастье будет сменяться другим. Мрачные облака и дождь часто являются образом скорби, несчастья (ср. Иезек.13:11, 13; 38:22). – В ст. 3 – 5 продолжается образное описание дряхлой старости и приближающейся смерти. Старость представляется здесь под образом дома, которого живые, бодрые, деятельные обитатели становятся слабыми, недеятельными, жалкими. – Ст. 3. «Дом» – телесный организм, в котором живет дух человеческий (ср. Иов.4:19; Ис.38:12; 2Кор.5:1 и д.). – «Стражи дома» – руки, которыми человек отклоняет от организма все, опасное и вредное. – «Мужи силы» – ноги, который в старости теряют, мускульную крепость: (сp. Иов.4:4; пс.109:24; Ис.35:3). – «Мелющие» – зубы; они «перестают молоть», потому что, для полной деятельности потреблено полное число их, а между тем «их осталось не много», т. е: зубы, как известно, в старости выпадают. הַטֹּחֲניֹתִ : женск. форма употреблена потому что мельничное занятое в древности-принадлежало женщинам (ср. Исх. 11:5; Иов.34:10; Ис.47:2) – «Смотрящие из окон» – глаза, которые в старости тускнеют, a иногда и совершенно теряют способность зрения (ср. Быт.27:1; 48:10; 3Цар.14:4)., – Ст. 4. – «Двери на улицу» – уста; они выводить на улицу, т. е. посредствам их человек сообщается с внешним миром. На уста здесь указывается, по всей вероятности, как на орган вкушения пищи; таким образом выражение: «запираться будут двери» будет означать то, что позыв на пищу у стариков бываете уменьшенный. Двойств. число – דְלׇתַיִם указывает на верхнюю и нижнюю губы. По объяснению, впрочем, других, под «дверьми» на улицу» разумеется орган слуха (два уха), который в старости притупляется. – «Жернова» – зубцов аппарат (ср. ст. 3); «звук» их – произносимая при содействии зубов и как бы выходящая из-за зубов человеческая речь, которая в старости становится тише и слабее; а по объяснению Евальда, «звук» жернов – шум, производимый жеванием пищи. – «И будет вставать при (первом) голосе птицы», т. е. весьма рано, так как в старости от человека бежит сон. Субъект к יׇקיּםֹ, по связи речи, очевидно – старик. – «Дщери пения», т. е. песни, которые не могут быть благозвучны у стариков Дщери» значит то, что принадлежит к вещи;1 здесь этим словом обозначаются свойства, качества, которые – принадлежат к пению. – Ст. 16. «И высоты будут им страшны». Восхождение на гору для стариков, как известно чрезвычайно трудно; они страдают одышкою и тяжелым дыханием. – «И на дороге – ужасы», т. е. в дороге беспомощного старика ожидают всевозможного рода опасности, которых он, по своей слабости, не в состоянии от себя отклонить. – «И зацветет миндальное дерево». Цветение миндального дерева – символ старости, украшающей человека сединами и располагающей его к настроению духа мрачному, и холодному, пустынному и без плодному; так как цветы на миндальном дереве являются зимою и на совершенно, обнаженных от листьев ветвях, и так как они, сначала красноватые, около времени отпадения представляют собою совершенный вид снежных хлопьев. – יׇנֵאץ вм. יׇנֵץ, – гифил от נׇצץ «блистать, цвести». – «И утомится кузнечик», т. е. от своего пения и чириканья, или прыганья и ползанья. יִסְתַבֵּל – гитпаэл от סׇכַל; «делаться обремененным, отягчаться, утомляться». – «И станет бездейственным кипарис». Ягоды и почки кипариса на востоке считались средством, возбуждающим аппетит и сладострастие (об этом уже говорит название кипариса – אֲסִיּיֹנׇה от אׇבׇה, «желал, хотел, имел вожделение); таким образом смысл приведенных слов будет такой: в старческом возрасте и столь сильное средство, каково кипарисовые ягоды, не в состоянии возбудить позыв к пище и склонность к половым наслаждениям. – В последних двух членах стиха содержится указание на близко предстоящую старику смерть. – «Вечный дом» – гроб (ср. Тов.3:6), из которого нет более возвращения в земную жизнь (ср. Иов.7:10). В ст. 6 и 7 под новыми образами представляется близкая смерть старика и говорится о судьбе человека после смерти, двухчастного по составу природы своей. – Ст. 6 начинается, как и ст. 2: לאֹ אֲשֶׁר עַד. – «Доколе не порвалась серебряная цепочка», т. е. прежде, нежели прервалась нить жизни. Благородные металлы – серебро и во втором члене стиха золото – указывают на то, что жизнь есть драгоценное, высокое благо. – «И не разбилась золотая лампадка». Человеческий организм сравнивается здесь с сосудцем, в котором, как в лампе елей, содержится кровь, носитель жизни (ср. Лев.17:14). – גֻלׇּה, גַל – собств: «источник», но здесь, как у Зах.4:3, – «сосуд для елея, лампа». – «И не разбилось ведро у источника». «Ведро» – орган дыхания – легкие; «источник» – все пространство вокруг нас, наполненное воздухом; из этого источника человек непрестанно черпает; т. е. дышит, чтобы поддержать огонь в золотой лампадке. – «И не обрушилось колесо над колодцем». Колесо над колодцем, посредством которого ниспускается и выносится из колодца ведро с водою, не относится специально к определенному органу тела, но наглядно изображает органическую жизнь, развивающуюся в постоянном круговороте. «Колодец» (הַבּיֹר) означает тоже, что «источник» (מַביּעַ) в предыдущем члене – Ст. 7. «И возвратится прах в землю»; так как по телесной стороне человек, по сказанию книги Бытия (гл. 2:7; 3:19), образован из земли. – «А дух возвратится к Богу», – тот дух, который Бог вдунул в лице человека (Быт.2:7); он возвратится к Богу, т. е. не разрешится в божество, а войдет в ближайшее вечное общение с божеством. Хотя этими словами не высказывается ясно личное бессмертие человеческого духа, но оно не только не отрицается, как думают критики – рационалисты, а, напротив, предполагается, если мы возьмём во внимание другие места книги, в которых ясно высказывается вера в индивидуальное бессмертие (ср. 9:5, 10; 11:9). Таким образом представление Екклесиаста о загробной участи человека такое: после смерти человек нисходит «на долгое время» (но не навсегда) в шеол (ср. гл. 9:10; 11:8); оттуда он вызывается Богом на суд (ср. 11:9; 12:14); устоявший на суде, оказавшийся праведным, входить в вечное блаженное общение с Богом (ср. 12:7; пс.17:15), а не устоявший, оказавшийся грешным, после суда опять возвращается в шеол, чтобы вечно пребывать там (ср. пс.49:15; Лук.16:22 и д.).

Эпилог

Гл. 12:8–14.

Здесь автор коротко и сжато излагает сумму всего своего рассуждения, передает сведения о самом себе и указывает на высокое достоинство и значение своего произведения, предотвращая таким образом всякое ложное толкование его.

В рассуждении своем Екклесиаст пришёл как мы говорили в своем месте, к двум результатам – отрицательному и положительному. Эти два результата своего рассуждения он сам указывает в эпилоге. – Ст. 8 – 11 – результат отрицательный: «суета сует, сказал Екклесиаст, все суета»; ст. 8. – Кёстер, де-Ветте, Кнобель, Евальд, Розенмиллер, Гитциг, Ельстер и др. относят этот стих, как заключительный, к предыдущему отделу, начиная эпилог только со, стиха 9. Но, Во-первых, к концу рассуждения мысли автора, по указанному плану книги, заметно просветляются; в последнем отделе четвертой речи отрицательная сторона рассуждения – утверждение суетности всего земного отступает назад, а её место заступаем положительное учение Екклесиаста о достижении возможного на земле счастья и покоя – увещание к благотворительности и надлежащему исполнению обязанностей своего призвания, к радостному наслаждению жизнью и всегдашнему памятованию о Создателе. Во-вторых, для стиха 8 находим очевидную аналогию с гл. 1:2, как формулою, также открывающею рассуждение. В-третьих в ст. 13 и 14 Екклесиаст высказывает положительный результат, своего рассуждения потому весьма кстати было ему наперед: высказать отрицательный результат, – ст. 8 служить предварительною ступенью и приготовлением к изречению, высказанному в ст. 13 и 14; познание ничтожества всего земного приводит его к убеждению в необходимости страха Божия, почему и рекомендует он последний человеку как начало, из коего должна исходить вся его деятельность, как сущность всего, что нужно и важно для человека. В ст. 9 – 11 автор сообщает сведения о себе самом. Ст. 9. Возвещенная истина, что все земное суетно, – истина, которая так мало соответствовала ходячим доселе представлениям Израиля, что участь человека на земле вполне соразмеряется с нравственным достоинством его, должна быть высоко ценима, поелику она происходить из чистого источника, из уст уважаемого учителя, честного и образованного мужа. Автор называет себя мудрым (חׇכׇם) «не в мирском смысле», как замечает Генгстенберг, «а в смысле царства Божия, и мудрость его – ее его собственная, а достигнута им при помощи и содействии Бога (ср. ст. 11), так что это место не стоить в противоречии с Притч. 27:2: «Пусть хвалить тебя другой, а не уста твои, – чужой, а не язык твой». Он был орган мудрости небесной, о которой в кн. Прем.7:27 говорится: «переходя из рода в род в святые души, (мудрость) приготовляет друзей Божиих и пророков» (s. 261). Называя себя мудрым и учителем народным, автор отличает себя от Соломона, в лице которого он проповедует. Если бы автором кн. Екклесиаст был действительно Соломон, то такая похвала была бы, вообще говоря, излишня относительно Соломона, мудрость которого была повсюду и всем известна, и не довольно выразительна после того, что сказано о мудрости Соломона в 3Цар.5:9–11. Равно название автора народным учителем, то обстоятельство, что ему приписывается определенная учительская деятельность, которую он отправлял, заставляет предположить, что он отличен от царя Соломона, который не быль народным учителем. Автор составил, говорится дале, «много притчей». Под многими притчами можно разуметь, между прочим, те притчи, которыми усеяна кн. Екклесиаст, и которые, конечно, составлены по образцу притчей Соломона; потому при этом выражении не исключается некоторое отношение к 3Цар.4:32 (по слав, тексту); «идеальный Соломон», как выражается Генгстенберг, «идет по стопам исторического» (s. 262). Ст. 10. Отношение между собою двух половин этого стиха Ельстер определяет таким образом: «В изложении Екклесиаста соединяется изящное искусство формы с внутреннею истинностью мыслей» (s. 132). Но, по справедливому замечанию Генгстенберга, «слова Екклесиаста потому и изящны, что истинны, как у ев. Луки 2:52 χάρις; есть следствие мудрости (s. 262). Слова Екклесиаста называются изящными и приятными в том же смысле, в каком у псалмопевца суды Господни называются более вожделенными, чем «множество чистого золота, более сладкими, чем «мед и капли сота» (пс.19:11). Слова Екклесиаста называются далее «словами истины», т. е. истинным, божественным учением, учением подлинной небесной мудрости свыше. Ср. Притч. 8:6–10: «Слушайте», взывает мудрость, «потому что я буду говорить важное, и изречете уст моих – правда; ибо истину произнесет язык мой, и нечестие – мерзость для уст моих; все слова уст моих справедливы; нет в них коварства и лукавства» и проч. Ст. 11. Для придания большей силы и значения своим «словам мудрости» Екклесиаст поставляете их под общую категорию «слов мудрых», т. е. тех нравоучительных изречений, которые обязаны своим происхождением кругу хакамимов, к которым принадлежал и наш автор (ср., ст. 9). Их слова так глубоко напечатлеваются в памяти и сердце человека, что их можно уподобить «иглам и вбитым гвоздям». Они переданы одним пастырем. Под пастырем многие из древних (Иероним, Ярхи, Лира, Гейер) и новых (Циркель, Розенмиллер, Кнобель, Михаэлис, Генгстенберг и др.) толковников разумеют Бога или Христа, от которого подается высшая мудрость. Действительно, в Свящ. Писании Бог часто называется пастырем (ср. пс.23:1; 80:2; Ис.40:11; Иезек.34:12, 23). Но во всех этих местах из связи речи ясно, что речь идет о Боге.

В ст. 12 – 14 – вторая часть эпилога, положительный результат всего рассуждения Екклесиаста. – Ст. 12. Доказавши превосходство своего произведения на основании рода его происхождения и высокого значения и достоинства личности Екклесиаста, автор увещевает старательно заниматься и пользоваться им, обходя другие, менее полезные и бессодержательные произведения. Гитциг (которому следует Геферник) вторую половину 12 ст. переводить так: «составлять без конца много книг и напрягать дух – утомительно для тела». Т. е. смысл будто бы этого стиха такой: ученик должен довольствоваться тем немногим, что предложено для научения его в кн. Екклесиаст, и не желать, чтобы Екклесиаст задал себе труд писать много, писать подробно. Но уже Ельстер заметил, что «было бы не кстати предположение, будто Екклесиаст о своем предмете действительно еще очень многое имел сказать, но что он удержался от этого из боязни обеспокоить и отяготить себя многим писанием; кроме того, было бы странным предположить, чтобы к одному человеку можно было обратиться с требованием писать не просто «многие», а «бесконечно многие книги» (s. 133); это было бы непомерное гиперболическое выражение. По мнению Генгстенберга, Екклесиаст противопоставляет здесь как свое произведете, так и все Свящ. богодухновенное Писание чтению светских книг вообще. Но, вернее, он предостерегает от чтения книг бесполезных, обманчивых, предостерегает от занятия ложною философию (Кол.2:8), которая уже тогда, в цветущее время греческой софистики, начала наполнять мир противопоставляя ее учение своей, истинной мудрости. В ст. 13 и 14 Екклесиаст указывает па практически характер своего учения. «Выслушаем конец (סיֹף указываете на цель автора) речи, (конец) всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что это – обязанность всякого человека». – דׇבׇר хотя без члена, но указывает на определенную речь, именно на речь, содержащуюся в предлежащей кн. Екклесиаст, на все вместе דִּבְרֵי קהְֹלֶת (1:1; к דַּבׇר в этом коллективном смысле ср. 1Цар.3:17; И. Нав.21:43 и пр.). Член не поставлен пред דׇּבׇר потому, что определенный смысл этого слова может быть предположен из связи речи. – «Ибо всякое дело Бог приведет на суд; (суд будет) на все тайное, хорошо ли оно, или худо». Суд разумеется здесь, как и в гл. 11:9, будущий, за гробом; в пользу этого предположения говорит, как прибавка: «на все тайное» (сравнительно с Римл.2:16; 1 Бор.4:5), так и следующие слова: «будет ли оно хорошо, или худо» (сравнительно с 2Кор.5:10; Иoaн.5:29).

\* \* \*

1 Commntar uber den Prediger Solomo von Elster. Gotting, 1855, s. 9.

2 Ibid, s. 17.

3 Die Dichter des Alten Bundes, erkiart von Heinr. Ewald. Zweiter Theil. Zweite Aufgabe, Gotting., 1867, s. 287.

4 Der prediger Solomo ausgelegt von E. W. Hengslenberg. Berlin, 1859, s. 15.

5 Real=EncykIopadie fur, protestantische Theologie und Kircbe, heraus-gegeben von Dr. Herzog. ХП Bd. Gotba, 1860, s, 103.

6 Der Pred. Sol. von Hengst., s. 1.

7 Gommentar liber das Predigerbuch Solomo's von Dr. Heinr. Aug. Hahn. Leipzig, 1860, s. 17.

8 В предисловии к своему Комментарию он говорить: Liber dignus, qui reipublicae procuratoribus notissimus essel Huac librum Ecclesiaslen rectius nos vocaremus Politica vel Oeconomica Solomonis, qui viro iu politia versanti consulat in casibus tristibus et animum erudiat ac roboret ad patientiam.

9 Mihi sane plurimum voluptatis attulit vel medicus gustus hujus libelli. – Ibid.

10 С образом таких собраний лучше всего можно познакомиться из «Макама», переведениого на немецкий язык Рюккерем. – Макам (араб, makameh, coбpaниe, разговор в обществе, от kama, стоять, пребывать) – собрание разговоров арабского писателя Харири.

11 Haveruiks Hаndbuсh der histor. – kril. Einl. in d. A. Test., ausgearb. von Keil. Dritter Theil. Erlangen, 1849, s. 436.

12 Цитаты как здесь, так и далее, означаются по еврейскому разделению библ. Текста.

13 Homil. 1. In Ecclesiasten, где между прочим, св. Григорий Нисский говорит: «называется Екклесиастом потому, что учит церковному, относящемуся к спасению души, – и потому, что созывает в одно собрание для слушания проповеди.

14 Св. Григорий Чудотворец значение слова έκκλεσιαστήϛ указывает нам в содержании книги, как проповеди, направленной ко всей церкви Божией, – ad totam ecclesiam, говорит он в своем толковании на Еккл.1:1.

15 В толковании на Еккл.1:1 он говорит; Coeleth, i. e. Ecclesiastes.

16 Ewald. Die Dichter des A. Tesl Zweiter Theil. 1868, 5 282.

17 Gesen. Lebrgeb. D. hebr. Spr. S. 468 и 877.

18 Histor – krit. Einl. In die heit. Schriften des A. T. von Herbst, herausgeb, von Welte. Zweiter Theil. 1842, s. 247.

19 Histor. – krit. Einl. In A. T. von Herbs. Zweiter Th. s. 247.

20 Hebraiches Schul – Worterbuch. 1842, s. 497.

21 Histor.-krit. Einl. in das A. T. Dritter Th. s. 436.

22 Bibel – Lexikon, berausg. von D. Schenkel. 23 Heft (III Bd). Leipzig, 1871, s. 551.

23 Histor. – krit. Einl. In d. A. T. II Tb. s. 248–249.

24 Thelog. – homil. Bibelwerk, herausgeg. Von Lange. Des A. Test. XIII TB. (Das. Hobel. In d. Pred. Sol.) 1868, s. 103.

25 Der Prediger und das Hohelied. ubers. und erklart von Waihinger. IV. Bd. Stuttgart, 1858, s. 3 и 4.

26 Невероятно предположение равв. Гамбурга (Real – Encyklopadie fur Bibel und Talmud, ausgearb. von I. Hamburger. Heft III. Berlin,1869; s. 666), что Соломону приписано такое же наимеиование в имени יַקה (יקהל от קהל)отца Агура, автора 30 главы кн. Притчей.

27 Real – Encyclopadie fur Bibel und Talmud, ausgearb. von f. Hamburger. Heft III. s. 667.

28 Die Dichter des A. Bundes. Zweit. Th., s. 270 и 280, 281.

29 חׇכְמָה (от араб. hakem, устанавливать, определять, решать) значит собственно «установление, определение предмета для познания»; затем просто – знание, мудрость, познание, «и употребляется, как синоним דַעַת и בִּינָה». Отсюда חָכָם ближайшим образом имеет значение: «знающий, богатый познаниями»; в дальнейшем же смысле употребляется для обозначения праведного судия, художника и проч. В религиозной же области חָכְמׇה значит: ведение Бога, познание правильной деятельности, соответственной, божественному закону, – познание праведного пути, которым должно ходить пред Богом, и неправедного, которого должно избегать, чтобы достигнуть счастья.

30 Geschichte der Philosophie, 1, 48.

31 Geschichte des Volks Israel, III, s. 82.

32 Lutherischte Dogmatik, I, s. 304.

33 Constit. Apost. L. I, c. 6.

34 Einl. In d. A. T. II. Th., s. 243.

35 Com. Uber das Pred. Salom. s. 16.

36 Der. Tieilig, Sol., s. 24.

37 Kurzgefasst. Egseget. Handbuch zum. A. T. 7 Lief. Leipzig, 1847, s. 126; cр. Также Bunsens Bibelwerk. Vi. Band. S. 830.

38 Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebraer, von Dr. E. Meier. Leipzig. 1856, s. 560.

39 Dichler d. A. B. 11 Th. s. 270.

40 קדם בניּ «сыны восточные», – название одного из арабских племен, славившихся своею мудростью. – Египтяне и в частности, каста жрецов, еще со времен Моисея представлялись как идеал человеческой мудрости.

41 По примеру Гейне, Делич в своем «Comment. Zum B. Hiob. s. 5.

42 Нечто подобное можно встретить уже у древних толковников, потом у Лютера, Меланхтона, Друзия, Мерцерия, – по крайней мере допущение недостаточной связи книги при единстве автора; но так как до Гроция оставалось еще господствующим предположение происхождения кн. Екклесиаст от Соломона, то этот взгляд по необходимости терял свою силу.

43 Der Pred. Sol. s. 15–16.

44 Сomm. Uber d. Pred. Sal., s. 1–2.

45 Real-Encyklopadie fur protest. Theol. u. Kirche, herausg. von Herzog. XII Bd. s. 98.

46 Commentar, s. 5.

47 Ibid.

48 Geschichte der poet. National-Literatur der Hebraer, von Dr. E. Meier, 1856, s. 532–536.

49 Пo Мейеру она написана за 300 лет до Р, X.

50 Употребляем это слово в самом первоначальном его смысле: σχεπτιχόϛ – пристально рассматривающий, размышляющий, не удовлетворяющийся без анализа и ощутительных доказательств.

51 Kurzgefasst. exegete. Handbuch zum A. Test. 7 Lief., 1847, s. 124.

52 Bibet-Lexikon, herausg. Von Shenkel, 23 Heft (III Bd.): – Der Prediger Salomo.

53 Histor. – krit. Einl. Von Herbst. II Th., 2 Abth., s. 246–247.

54 De Civit. Dei 7:20.

55 Lehrbuch der list. krit. Einleit. In d. A. T. VI Ausg., s. 420.

56 Ibid. s. 421.

57 Die Dichter des A. T., 3. 278.

58 У Фюрста с книгою Екклесиаст случилось необыкновенное происшествие: эта книга у него потерялась. Написавши два больших тома библейской литературы (Geschichte der biblischen Lileratur und des judisch-hellenistischen Sehrftthums), обозревши все ветхозаветные книги, он не сделал в помину о кн. Екклесиаст. Чем объяснить подобное явление – Впрочем-habent sua fata libelli.

59 К гл. 1, 2 он замечает: Cum videret Salomo rex Israel, per spiritum protheticum, regnum Roboam filii sui divisum iri cum Ierobeam, filio Nebat, Ierusalem etiam domumque sunctuarii destruelum iri, et populum filiorum Israel exulaturum, dixit in verbo suo: vanitas etc.

60 Книга Иова не могла произойти раньше Соломона. Чит. На стр. 56 (обор) и д..

61 Avg. Lib. 22, contr. Favst, cap. 81.

62 Lib. 3, de Doctr. Christ., cap. 21.

63 Lib. 22, contr. Favst, cap. 88.

64 Начерт. Церковно-библ. история. изд. 9-е, стр. 230–231.

65 סי֗פֵר в более древних книгах значит писец, или секретарь; но уже у пророка Иеремии гл.8:8 говориться о «лживой трости книжников» סי֗פֵרִים, где след. סי֗פֵר употреблено уже в значении: сведущий в писаниях, книжник – тот, кто писанный закон делает предметом своего исследования. Но Ездра первый в послании Артаксеркса получает титул הַסּיֹפֵר, ס֜ γραμματεύς (ср. Ездр.7:11), поелику он направил сердце свое на то, чтобы испытывать и исполнять закон Иеговы, и «чтобы учить Израиля закону и постановлениям Его».

66 Ср. напр. Исх.20:5, 6; Лев.26; Втор.28.

67 Commi. Ub. D. Pred. Sal. s. 14.

68 Histor-krit Einl. in A. T., herausg. von Welte; II Th., 2 Abth., s. 253.

69 Die Dichter des Allen Bundes; II Th., s. 268–269.

70 См. Havernick׳s Einl. In A. T., ausgearb. Von Keil; III, s.338.

71 Ibid., s. 354; Einl. Von Keil, s. 364.

72 Особенно Евальд: Die Dichter des A.B., 11, s. 269–272, 280–281; Ельстер: Comm. ub, d. Pred. Sal., s. 7–8; Вайгниг: Der Pred. Und das Hohel., s. 51–57.

73 Die Solomon. Schriften; s.272.

74 Кроме Кира, давшего позволение израильскому народу возвратиться в свою землю, Дария Истаспа и Артаксеркса, издавших указы в пользу евреев, Св. Писание не упоминает даже имен прочих царей персидской монархии.

75 Из некоторых мест кн. Екклесиаст видно, что подчиненные власти часто действовали вопреки царским повелениям и распоряжениям (см. напр. 5:7).

76 В славянском переводе добавлено: «на всяк день».

77 По обычаю восточных народов, цари и правители областей получали для своего содержания от подвластных им людей подать натурою. В Персии, напр. для продовольствия в течении известного времени, каждая область должна была доставлять известного рода произведения, так, что даже вода для питья получалась из определенного места. У Соломона было 12 чиновников (по числу месяцев в году) над всем Израилем, которые должны были доставлять продовольствие царю и его дому (3Цар.4:7).

78 Der Prediger und das Hohelied ubers. Und erkl. von Vaihinger, s.60.

79 Die Salom. Schriften, s. 271.

80 Comm. ub d. Pred. Sal. Von Elster, s. 8.

81 Geschiehle der poel. National-Literatur der Hebraer von Meier. 1856, p. 360.

82 Die Salom. Schriften; s. 272 и 281.

83 Чит. У Кейля – Lehrbuch der history. – krit. Einl., 2 Auflage, s. 481–485 – и Геферника – Handbuch der history. – kritik. Einl. 1 Th. 1 Abth. 2 Auflage, s. 24–30.

84 Он был уже утвержден тогда на царстве над всем Израилем и жил в Иерусалиме; ковчег завета был перевезен уже в Иерусалим, в ново устроенную скинию.

85 Езекия как известно, жил в Иерусалиме.

Источник: Книга Екклезиаст: опыт критико-экзегетическаго исследования / студента IV курса Киевской духовной академии Маркеллина Олесницкаго. – Киев : В типографии Губернского управления, 1873 [(обл. 1874)]. – 396, III с.

Вам может быть интересно:

Вторая книга Маккавейская – священномученик Владимир (Богоявленский)

Книга пророка Иоиля – священномученик Николай (Добронравов)

Книга Иова – Николай Иванович Троицкий

Опыт изъяснения ветхозаветных книг Св. Писания. Из записок на книгу Исход – епископ Иоанн (Соколов)

Примечания к чтению и толкованию Священного Писания по указанию самого Писания и толкований святоотеческих – архиепископ Игнатий (Семенов)

О происхождении книги Екклезиаст – профессор Иван Степанович Якимов

Комментарий на книгу Песни Песней Соломона – священномученик Александр Глаголев

Библиографическая заметка: Московское издание Греческой Библии 1821 г. – Иван Евсеевич Евсеев

Призыв к прославлению Господа по книге Иисуса сына Сирахова – протоиерей Александр Рождественский

К истолкованию Исх. 20, 14: (Против В. В. Розанова) – Павел Васильевич Тихомиров