БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНІЕ

О

ПЕРВОБЫТНОЙ РЕЛИГІИ.

In necessitate—unitas, in variis—libertas, in omnibus—caritas.

Augustin.

„Высшее наслажденіе мыслящаго человѣка—изслѣдовать все, доступное изслѣдованію, и спокойно чтить все, недоступное ему."

Гёте.

20233

ОПЫТЪ БИБЛЕЙСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКАГО ИЗСЛѢДОВАНІЯ

4398

Александра Покровскаго.

БИБЛИОТЕКА
ЦЕНТРАЛЬНОГО
АНТИРЕЛИГІОЗНОГО
МУЗЕЯ

СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА.
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1901.

По опредѣленію Совѣта Академіи печатать разрѣшается. 1900 года, Мая 30 дня.

Ректоръ Академіи Епископъ *Арсеній.*

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

1086
56

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ. (I—LX).

Ходячій смыслъ термина „первобытный“. Старые и новые пріемы борьбы раціонализма съ вѣрой. Сущность теоріи религіозной эволюціи. Тенденціозно-отрицательное отношеніе позитивной науки къ Библіи и Откровенію, какъ къ тормазамъ научнаго прогресса. (I—IX).

Гипотеза „первобытной дикости“ („соважизма“), какъ исходный пунктъ и основной базисъ эволюціонной теоріи религіи. Ея подробный критическій разборъ. Дикарь и первобытный человѣкъ далеко не тождественны между собой. Доказательства этого, заимствуемыя изъ свидѣтельствъ исторіи, фактовъ опыта и наблюденія надъ жизнью современныхъ дикарей. Древне-историческіе и современные примѣры „одичанія“. Теоріи религіознаго фетишизма и анимизма первобытныхъ вѣрованій, какъ начальныхъ моментовъ религіозной эволюціи по воззрѣнію позитивистовъ. Ихъ полная несостоятельность. Сравнительная высота изначальнаго состоянія человѣчества и его послѣдующая, постепенная утрата. Несостоятельность эволюціоннаго пониманія термина „первобытный“. Установка его истиннаго смысла. (IX—XXX).

Источники для сужденія о первобытной эпохѣ. Библія, какъ первый и самый важный въ ряду нихъ. Отрицательное отношеніе къ Библіи, въ такъ называемой, точной наукѣ и его причины. Мнимый конфликтъ вѣры съ знаніемъ, Откровенія съ наукой. Ихъ дѣйствительное согласіе въ общихъ пунктахъ изслѣдованія и надлежащее взаимоотношеніе въ остальныхъ. Роль вѣры въ области чистой науки, какъ основы и условія ея прогресса. Преимущественное значеніе вѣры въ религіозной сферѣ. Откровеніе — какъ предметъ вѣры. Библія—какъ единственно чистый источникъ истин-

наго Откровенія. Библейскій раціонализмъ, его основы и внутренняя природа. Незнаніе Библіи, какъ причина ея извращеннаго пониманія, обусловливающаго собой успѣхи библейскаго раціонализма. Настоятельная необходимость всесторонне-правильнаго истолкованія библейскаго текста въ цѣляхъ утвержденія и защиты истины. Обзоръ всего сказаннаго. (XXXIX—LX).

ГЛАВА I-ая. (1—98 стр.).

I. Общія замѣчанія о характерѣ, методѣ и планѣ всего изслѣдованія. Непреложная вѣчность Откровеннаго ученія и важность его значенія для насъ. Прологъ бытописателя къ исторіи міра и человѣка. Подробный филологическо-экзегетическій комментарій его. Спеціальный трактатъ объ имени אֱלֹהִים. Смыслъ библейскаго выраженія תֹּהוּ וָבֹהוּ Опредѣленіе רוּחַ אֱלֹהִים. Критика реституціонной теоріи. Взглядъ Ewald'a на взаимоотношеніе двухъ первыхъ стиховъ кн. Бытія. Истинный смыслъ заключеннаго въ нихъ ученія о Богѣ и мірѣ. Вопросъ о „дняхъ творенія". Визіонерная теорія, какъ его наиболѣе удачное разрѣшеніе. Послѣдовательный порядокъ мірообразовательнаго процесса. Его общее согласіе съ твердыми данными точныхъ наукъ. Критика раціоналистическаго взгляда на исторію мірозданія, какъ на національно-религіозную поэму или „субботній гимнъ". Ея положительный, историческій смыслъ. (1—56).

II. Религіозно-этическій характеръ библейской космогоніи. Принципіальная важность заключающагося въ ней религіознаго ученія. Идея чистаго монотеизма. Указанія на тайну Троичности Лицъ въ Божествѣ. Природа—какъ открытая книга всемогущества, премудрости и благости ея Творца и Промыслителя. Трактатъ о „субботѣ". Различныя мнѣнія о значеніи субботы и времени ея возникновенія. Глубокая древность седмичнаго счисленія и недѣльнаго цикла. Слѣды существованія субботы въ патріархальный періодъ. Моисеева формулировка закона о субботѣ, какъ доказательство ея раннѣйшаго существованія. Религіозно-символическій смыслъ празднованія „субботы". Значеніе празднованія субботы, какъ свидѣтельства объ изначальности божественнаго Откровенія и сознательности его усвоенія первыми людьми. Другія соображенія и доказательства въ защиту того-же положенія. (56—63).

III. Параллельныя Библіи данныя современной оріентологіи. Положеніе науки о древнемъ Востокѣ до половины текущаго сто-

лѣтія. Радикальный переворотъ въ ней съ этого времени, вызванный новѣйшими изслѣдованіями и открытіями въ этой области. Сжатый очеркъ важнѣйшихъ изъ числа нихъ, въ связи съ раскрытіемъ ихъ историко-апологетическаго значенія. Ассиріологія и клинопись, какъ ближайшіе предметы нашего изслѣдованія. Суммерійско-аккадійская народность, какъ творецъ клинообразной литературы. Вопросъ объ этнографическомъ составѣ этой важной народности. Взгляды Опперта, Галеви и Ленормана на данный предметъ. Кушито-семитическое происхожденіе суммерійско-аккадійской цивилизаціи. Мнѣніе о ней, какъ о непосредственной преемницѣ допотопной цивилизаціи, развивавшейся приблизительно въ предѣлахъ той-же самой (или смежной съ нею) территоріи. „Халдейскій генезисъ“ и его отношеніе къ книгѣ Бытія. Подробная параллель ихъ космогоній. Халдейская космогонія по реляціи Береза. Космогоническій фрагментъ Санхоніатона. Поразительное сходство языческо-семитическихъ космогоній съ библейской, и важность апологетическаго значенія указаннаго факта. Слѣды существованія „субботы“— заключительнаго момента космогоніи—въ древне-халдейскомъ клинообразномъ календарѣ. Критика раціоналистическихъ возраженій противъ глубокой древности субботы и ея отношенія къ исторіи мірозданія. Сужденіе о сходствѣ и различіи языческо-семитическихъ и библейско-откровенной космогоній. Апологетическіе выводы. (63—98 стр.).

ГЛАВА II-ая. (99—174).

I. Ученіе о человѣкѣ, какъ субъектѣ религіи. Введеніе въ исторію человѣка, заключающее въ себѣ сжатое повтореніе предидущей исторіи всего творенія. Несостоятельность раціоналистическаго взгляда на данный отдѣлъ Библіи. Его подробный, филологическо-экзегетическій комментарій. Исторія творенія перваго человѣка, по двумъ основнымъ ея версіямъ въ библейскомъ текстѣ. Анализъ имени—אָדָם. Образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ. Мнѣніе объ андрогинствѣ перваго человѣка. Процессъ творческаго образованія человѣка и его надлежащее пониманіе. Созданіе жены. Критика раціоналистическихъ взглядовъ на данное повѣствованіе Библіи. Текстуально-критическій комментарій его. Богоучрежденность брачнаго союза, заключающаяся въ творческомъ происхожденіи первозданной четы и въ данномъ ей Богомъ благословеніи. Рай, какъ мѣсто первообитанія людей. Два знаменитыхъ древа рая. Попытки аллегорическаго перетолкованія библейскаго сказанія о раѣ. Под-

робный обзоръ библейскихъ данныхъ по топографіи рая. Характеристика состоянія первобытной невинности и райскаго блаженства. Сущность религіи въ раю. Первая заповѣдь, какъ условіе завѣта Бога съ человѣкомъ. Нареченіе Адамомъ именъ животнымъ, какъ свидѣтельство о сравнительной высотѣ его умственнной культуры, и какъ доказательство его познаній о природѣ тварей. Заключительная характеристика райскаго состоянія нашихъ прародителей. (99—144).

II. Исторія творенія и первобытнаго состоянія людей, какъ фундаментъ всѣхъ основныхъ принциповъ религіи и морали. Главные догматы религіознаго ученія о человѣкѣ, заключающіеся въ этой исторіи, а именно: человѣкъ, по а) происхожденію своему— высшее твореніе Божіе; по б) внутренней сторонѣ своей природы— Его образъ и подобіе; по в) внѣшней, физической сторонѣ ея— вѣнецъ міросданія, царь и владыка вселенной. Другія религіозно-моральныя истины, заключенныя въ той-же исторіи, какъ-то: а) безсмертіе души, б) богоучрежденность брака, в) интеллектуальная высота и моральная чистота первобытнаго состоянія, и г) фактъ перваго завѣта Бога съ человѣкомъ. Врожденность религіознаго чувства. Тѣсная связь человѣка съ природой. Догматическо-нравственное значеніе истины единства человѣческаго рода и разборъ теоріи полигенизма. Общая характеристика райской религіи и степень сознательности ея усвоенія первыми людьми. (144—161).

III. Данныя внѣбиблейскаго происхожденія въ защиту объективной истины библейскаго повѣствованія. Традиціи о „первоначалахъ“ и ихъ истинное значеніе. Древне-вавилонская традиція о раѣ по „халдейскому генезису“ и повѣствованію Бероза. Традиція древняго Египта. Финикійская легенда по фрагменту Санхоніатона. Обще-арійская традиція въ двухъ главныхъ ея версіяхъ: индійской и древне-иранской. Традиціи некультурныхъ народовъ. Классическія преданія о „золотомъ вѣкѣ“. Апологетическій выводъ изъ обзора всего этого. (161—173).

ГЛАВА III-ая. (174—280).

I. Общій предметъ данной главы и его частные пункты. Соблазнительный характеръ библейскаго змія-искусителя. Разборъ раціоналистическихъ взглядовъ на данный отдѣлъ Библіи. Истинная природа змія-искусителя. Глубокая древность библейскаго ученія о злыхъ духахъ. Коварное вступленіе змія въ бесѣду съ Евой.

Типическія черты перваго искушенія: а) фальсификація факта, б) отчужденіе отъ Бога, в) возбужденіе эгоизма и г) чувственное раздраженіе. Самое паденіе прародителей и его ближайшія слѣдствія. Первая одежда человѣчества. Божественный призывъ къ покаянію. Судъ надъ падшими прародителями и его отдѣльные моменты—допросъ виновныхъ и опредѣленіе наказанія каждому изъ нихъ. Подробный филологическо-экзегетическій комментарій Первоевангелія. Наказанія, положенныя на падшихъ прародителей, какъ естественныя слѣдствія грѣховной порчи ихъ природы. Основанія библейскаго ученія о наслѣдственности грѣха. Перемѣна супружескихъ взаимоотношеній со времени грѣхопаденія. Паденіе всей природы въ лицѣ ея верховнаго представителя—человѣка. Нареченіе новаго имени женѣ, какъ свидѣтельство усвоенія Адамомъ основной идеи Первообѣтованія. Кожаныя одежды. Вѣроятность возникновенія института жертвъ. Изгнаніе падшихъ прародителей изъ рая. Слѣды древне-патріархальной ангелологіи. (174—228).

II. Догматическое ученіе главы: о а) грѣхѣ и объ б) Искупленіи. Происхожденіе и развитіе зла въ мірѣ. Злоупотребленіе, со стороны человѣка, свободой воли, какъ причина этого. Раціоналистическій взглядъ на библейскій фактъ грѣхопаденія первыхъ людей, какъ на пробужденіе въ нихъ сознательной жизни. Сущность перваго грѣха и вытекающая отсюда чрезвычайная тяжесть его послѣдствій. Догматъ искупленія — фундаментъ всей библейской сотиріологіи. Отличительная черта религіи паденія. Искупительно-воспитательное значеніе Первообѣтованія. Вопросъ о происхожденіи и значеніи жертвъ. Критика раціоналистическаго взгляда на данный предметъ. Заключительная характеристика религіознаго состоянія обозрѣваемой эпохи. (228—250).

III. Традиціи о раѣ и паденіи. Параллели къ Библіи изъ „халдейскаго генезиса“ и древне-вавилонскихъ гимновъ. Разборъ возраженій раціонализма противъ апологетическаго значенія подобныхъ параллелей. Древнѣйшія преданія арійской расы. Классическіе миѳы Греціи и Рима. Мысль объ общемъ деградаціонномъ ходѣ исторіи человѣчества. Отголоски идеи искупленія въ язычествѣ. Универсальный характеръ жертвы. Ея примирительно-искупительное и символически-прообразовательное значеніе. Апологетическіе выводы. Тщетныя попытки раціонализма поколебать ихъ силу. Критическій разборъ психологической теоріи происхожденія универсальныхъ традицій. Голосъ внутренняго самосознанія о катастрофѣ, нѣкогда разразившейся въ природѣ человѣка. (250—280).

ГЛАВА IV-ая. (280—356).

I. Отличительный характеръ библейскаго повѣствованія съ IV—VI гг. кн. Бытія. Раздѣленіе даннаго отдѣла на двѣ части. Предметы содержанія первой изъ нихъ: а) первое чадорожденіе, б) братоубійство Каина, в) исторія его потомства, г) рожденіе Сиѳа. Первыя дѣти Адама и Евы. Образъ ихъ жизни и занятій. Жертвоприношеніе братьевъ съ его послѣдствіями. Преступленіе Каина. Божественное вразумленіе его. Судъ надъ братоубійцей. Молодушное отчаяніе грѣшника. Знакъ, положенный Богомъ на Каина. Земля „Нодъ". Распаденіе первобытной семьи. Значеніе древнепатріархальныхъ именъ. Филологическій анализъ именъ каинитской генеалогіи. Постройка перваго города. Ламехъ и его семья. Введеніе полигаміи. Культурный прогрессъ Каинитянъ. Пѣснь Ламеха. Различныя толкованія ея, и наиболѣе правдоподобное изъ нихъ. Рожденіе Сиѳа—родоначальника потомства благочестивыхъ патріарховъ. Торжественное призываніе имени Іеговы во дни Эноса. (280—334).

II. Сжатый очеркъ религіознаго состоянія разсматриваемаго періода. Расколъ въ первобытной семьѣ. Психологическій процессъ грѣха въ Каинѣ. Каинъ и Авель, какъ типическіе носители двухъ противоборствующихъ направленій—сѣмени жены и сѣмени—змія. Успѣхи матеріальной культуры среди Каинитянъ. Ихъ практическій атеизмъ. Свѣтлый лучъ вѣры и надежды среди мрака нечестія и религіознаго индеферентизма. (334—345).

III. Отголоски библейскаго повѣствованія о братоубійствѣ въ древнѣйшихъ универсальныхъ традиціяхъ человѣчества. Параллели изъ „халдейскаго генезиса" и клинообразныхъ текстовъ. Общій характеръ восточныхъ сагъ о судьбѣ двухъ первыхъ братьевъ. Древнѣйшія семитическія сказанія о нихъ. Традиціи Ирана. Скандинавская и древне-славянскія легенды. Связь братоубійства съ основаніемъ города. Параллелизмъ каинитскихъ патріарховъ съ древне-финикійскими и вавилонскими. Традиціи о началахъ культуры. Разборъ раціоналистическихъ возраженій, подрывающихъ апологетическое значеніе вышеуказанныхъ фактовъ. (345—356).

ГЛАВА V-ая. (356—414).

I. Составъ послѣдній סֵפֶר תּוֹלְדוֹת *допотопной исторіи.* Генеалогія Сиѳитовъ. Филологическій анализъ ихъ именъ. Исторія пра-

веднаго Эноха. Ной и его дѣятельность. Критическій разборъ раціоналистическаго мнѣнія о тождествѣ двухъ допотопныхъ генеалогій. Черты рѣзкаго различія ихъ. (356—372).

II. Вопросъ о патріархальномъ долголѣтіи. Возраженія раціонализма противъ цифръ библейскаго долголѣтія и личностей его носителей. Устойчивость библейскаго термина—שָׁנָה. Взглядъ на патріарховъ, какъ на типическое олицетвореніе цѣлыхъ генерацій. Астрономическое объясненіе библейской исторіи Эноха. Теорія круговыхъ чиселъ допотопной хронологіи. Положительныя доказательства въ защиту объективной истинности патріархальнаго долголѣтія. Объясненіе этого факта и его религіозно-нравственная цѣль. Общая характеристика религіозной жизни благочестивыхъ Сиѳитовъ. (372—383).

III. Традиціи язычества о десяти благочестивыхъ патріархахъ допотопнаго періода. Древне-вавилонская традиція по редакціямъ—„халдейскаго генезиса“ и Бероза. Египетскія и китайскія преданія. Индійскіе „питри“. Традиціи объ Энохѣ и Ноѣ. Разборъ раціоналистическихъ возраженій противъ историческаго значенія универсальныхъ традицій о патріархальномъ долголѣтіи. (383—391).

IV. Заключительный моментъ исторіи допотопнаго міра. Анализъ библейскаго понятія בְּנֵיהָאֱלֹהִים. Филологическо-критическій разборъ трехъ главныхъ видовъ его объясненія. Предпочтительность пониманія его, въ смыслѣ указанія на благочестивыхъ Сиѳитовъ. נְפִלִים и גִּבֹּרִים предпотопнаго человѣчества. Приговоръ божественнаго Правосудія надъ допотопнымъ міромъ. Эхо библейской исторіи объ исполинахъ въ традиціяхъ древняго язычества. Стремленіе отрицательной критики подорвать ихъ апологетическое значеніе. Общая религіозно-нравственная характеристика обозрѣваемаго періода. (391—414).

ГЛАВА VI-ая. (415—453).

I. Систематическій сводъ библейскихъ данныхъ о первобытной религіи. Вводныя замѣчанія. Установка правильнаго взгляда на сущность религіи и опредѣленіе трехъ главныхъ, составныхъ ея элементовъ. Объективная и субъективная сторона первобытной религіи по отраженію ихъ въ библейской первоисторіи. Ученіе о Богѣ — центральный пунктъ догматики этой религіи. Богъ, какъ אֱלֹהִים и какъ יְהוָה. Свойства Божественнаго Существа. Особенности первобытнаго представленія о нихъ. Первобытный монотеизмъ. Указанія на тайну Троичности. Ученіе о человѣкѣ—субъектѣ рели-

гіи. „Образъ Божій“—какъ психологическій факторъ религіи, обусловливающій ея врожденность. Двойственный составъ человѣческой природы. Порча ея въ грѣхопаденіи. Слѣды ученія объ ангелахъ, какъ посредствѣ между Богомъ и человѣкомъ. (415—435).

II. Мораль первобытной религіи. Ея связь съ догматикой. Свобода воли—какъ необходимое условіе морали. „Хожденіе предъ Богомъ“ — типическое выраженіе патріархальхой морали. Семья, какъ основа соціально-моральнаго взаимоотношенія людей. Строй первобытной семьи. Переходъ отъ родоваго быта къ племенному. Паденіе общественной нравственности. Законъ кровавой мести. Сущность моральныхъ обязанностей человѣка въ отношеніи къ самому себѣ. Общій характеръ высоты и чистоты первобытно-патріархальной морали, наряду съ наивностью и дѣтской простотой взаимныхъ отношеній. (435—444).

III. Опредѣленіе понятія о „культѣ“. Особенная важность его изученія. Составъ первобытно-патріархальнаго культа. Празднованіе „субботы“. Его внутренній смыслъ и внѣшняя форма. Принесеніе жертвъ. Религіозное значеніе „жертвы“, какъ символическаго акта самопожертвованія. Нѣкоторые слѣды жертвеннаго ритуала. Существованіе молитвъ и гимновъ. Священныя времена, мѣста и лица. Зачаточный характеръ организаціи культа, отвѣчающій общему состоянію первобытной религіи. (444—453).

ЗАКЛЮЧЕНІЕ. (453—457).

Заключительный выводъ объ общемъ характерѣ библейско-первобытной религіи, ея мѣстѣ и значеніи въ исторіи религіи. Двѣ главныхъ отличительныхъ черты этой религіи: выдающаяся чистота и высота ея внутренняго содержанія, съ одной стороны, и первобытная простота и несложность религіозной формы—съ другой. Общій, глубоко-привлекательный образъ этой религіи. Ея послѣдующее помраченіе. Урокъ, преподаваемый всей исторіей библейско-первобытной религіи. Ея проведенціальное значеніе въ исторіи міроваго прогресса.

ВВЕДЕНІЕ.

Если любопытствующій взоръ современнаго намъ, такъ называемаго, „мыслящаго интеллигента“ когда-либо упадетъ на нашу книгу, то мы вправѣ ожидать, что своимъ, нѣсколько оригинальнымъ, заглавіемъ она невольно остановитъ на себѣ его вниманіе; но увы, только затѣмъ, чтобы, въ лучшемъ случаѣ, повергнуть его въ нѣкоторое недоумѣніе и тѣмъ самымъ хоть сколько-нибудь заинтересовать, а въ худшемъ—и вовсе только для того, чтобы вызвать у него снисходительную улыбку „просвѣщеннаго“ человѣка, стоящаго на уровнѣ науки, къ простодушному „профану“, наивно смѣшивающему дѣйствительную науку съ отжившими, ненаучными суевѣріями. Право такъ думать даетъ намъ установившійся смыслъ термина „первобытный“, съ одной стороны, и современный взглядъ, такъ называемаго, „образованнаго общества“ на Библію и ея ученіе, съ другой.

Съ терминомъ „первобытный“,—безразлично, прилагается-ли онъ къ отдѣльному человѣку и его религіи, или къ цѣлой эпохѣ и ея культурѣ—въ умахъ большинства представителей современнаго намъ т. н. „образованнаго общества“, воспитанныхъ на почвѣ дарвинизма и проникнутыхъ модными тенденціями эволюціонизма, безспорно соединено одно, вполнѣ ясное и опредѣленное представленіе: по принятому здѣсь словоупотребленію, этотъ эпитетъ характеризуетъ собой все то, что касается самыхъ первыхъ, изначальныхъ моментовъ человѣческой исторіи; именно, той ея эпохи, когда человѣкъ только-что обособился, выдѣлившись изъ семьи своего обезьяно-подобнаго предка, и впервые зажилъ свой собственной, еще полу-животной жизнью. Въ соотвѣт-

ствіи съ этимъ, терминъ „первобытный“ обычно служитъ синонимомъ животной грубости, дикаго варварства и темнаго невѣжества [1]).

Исходя изъ такого взгляда на „первобытнаго“ полу-звѣря, полу-человѣка, раціоналисты старой школы, поступая вполнѣ логично, отрицали у него всякую религію, въ томъ справедливомъ убѣжденіи, что нельзя-же серьезно говорить о существованіи религіи,—явленія, предполагающаго во всякомъ случаѣ уже значительную степень духовнаго развитія,—у примитивныхъ субъектовъ, едва только поднявшихся надъ животной жизнью. Но свидѣтельства исторіи и факты опыта, въ формѣ наблюденія надъ жизнью современныхъ дикарей, окончательно ниспровергли гипотезу „первобытнаго атеизма“ и твердо установили фактъ универсальности религіи на протяженіи исторіи всѣхъ временъ и народовъ. Въ виду этого, новѣйшіе натуралисты оказались вынужденными признать, что „вѣрованія въ духовныя существа оказываются у всѣхъ низшихъ расъ, которыхъ удалось узнать ближе; тогда какъ свѣдѣнія объотсутствіи такого вѣрованія относятся или къ древнимъ племенамъ, или, къ болѣе или менѣе, неполно описаннымъ современнымъ народамъ“ [2]). Дѣло дошло тутъ даже до того, что одинъ изъ видныхъ представителей разсматриваемаго направленія самое утвержденіе о безрелигіозности нѣкоторыхъ племенъ называетъ „абсурдомъ, возможнымъ лишь вслѣдствіе плохаго знакомства съ ихъ языкомъ“ [3]).

Благодаря всему этому, отрицаніе религіи, какъ универсальнаго историческаго явленія, — обычный пріемъ стараго невѣрія, — окончательно потеряло свой кредитъ даже въ школѣ крайнихъ раціоналистовъ. Но оставивъ прежній, грубый пріемъ борьбы, современное намъ невѣріе пользуется, и къ сожалѣнію далеко не безъ успѣха, другими, болѣе утонченными: оно не только не отрицаетъ теперь религіи, но наоборотъ, спѣшитъ указать слѣды ея повсюду, даже тамъ, гдѣ-бы этого и не слѣдовало, какъ напр. у различныхъ

---

[1]) *Brinton* „Religions of primitive peoples“ 11 p. New York—London—1898.

[2]) *Тайлоръ* „Первобытная культура“ II, 8 стр. Перев. Коропчевскаго СПБ. 1872 года.

[3]) *Hellwald* „Culturgeschichte“ 24 s. 1879.

представителей животнаго царства; и что еще хуже, оно тенденціозно навязываетъ этому факту свое объясненіе, которое гораздо зловреднѣе и опаснѣе его прежняго, полнаго отрицанія.

Обозрѣвая все богатство и безконечное разнообразіе существующихъ и когда-либо существовавшихъ формъ религіи, нельзя не замѣтить, что въ основѣ этого разнообразія лежитъ нѣчто единое, нѣчто такое, что составляетъ сущность и душу религіи и что состоитъ въ свободномъ исканіи человѣкомъ живаго общенія съ личнымъ Богомъ. Въ этомъ моментѣ религіи и заключается ея идеальный смыслъ, ея возвышающее и облагораживающее вліяніе. И вотъ, современные враги религіи выступаютъ съ утвержденіемъ, что идеальный элементъ религіи совершенно фиктивенъ; мысль о бытіи высшаго Существа и о возможности живаго общенія съ Нимъ въ религіи—не болѣе, какъ дѣтская иллюзія наивнаго сознанія; въ дѣйствительности-же, такъ называемое, религіозное чувство не имѣетъ будто-бы никакого особаго, высшаго происхожденія, — это обыкновенный, лишь „облагороженный инстинктъ животной природы“ [1]). Сама-же религія, на ихъ взглядъ, есть ничто иное, какъ дѣтски наивное объясненіе различныхъ феноменовъ природы, культурный „пережитокъ“ (по терминологіи Тайлора) первобытнаго невѣжества, долженствующій разсѣяться и исчезнуть при свѣтѣ истинной науки. Отсюда, поскольку корни религіи лежатъ въ животной природѣ человѣка, она, по мнѣнію наиболѣе послѣдовательныхъ представителей эволюціоннаго натурализма, служитъ даже однимъ изъ убѣдительнѣйшихъ доказательствъ тѣсной, внутренней связи природы человѣка съ міромъ животныхъ, а слѣдовательно—единства и общности ихъ происхожденія [2]). Вотъ до чего крайними адептами современной quasi „точной науки“ принижена религія — эта печать Бога въ человѣкѣ, та сила, которая вѣчно оживляла и вдохновляла его, служа источникомъ всѣхъ лучшихъ, идеальныхъ его стремленій!

---

[1]) *Caspari* „Die Urgeschichte der Menschheit“ 302 s. I, Leipzig 1887.

[2]) *Hellwald* „Culturgeschichtliche Randglossen“ 1873. См. Zöekler „Die Lehre vom Urstand des Menschen“ 2 s. Gütersloh—1879. „Срав. „Гёксли и современное научное міровоззрѣніе“ *Н. Иванцова* Вопр. фил. и псих. XIII, 1892 г. 44—45 стр.

Въ соотвѣтствіи съ такимъ взглядомъ на сущность и природу религіозной вѣры, какъ начальные моменты религіознаго процесса, такъ и вся послѣдующая исторія его развитія, получаетъ въ подобной наукѣ особое освѣщеніе, въ духѣ модной для нашего времени теоріи эволюціи. Въ приложеніи къ религіи теорія эта впервые была обстоятельно развита и возможно обоснована Леббокомъ, въ его трехъ спеціальныхъ сочиненіяхъ, гдѣ современныхъ дикарей онъ выставляетъ масштабомъ культурныхъ стадій человѣчества за первобытную его эпоху [1]). Но собственно все то, что касается богатаго соединенія и искусной обработки матеріала для гипотезы „соважизма", или первобытной дикости, выполнено Тайлоромъ, корифеемъ въ этой области изслѣдованія. Сочиненія Э. Тайлора, въ особенности его „первобытная" культура" (Primitive Culture. Researches into the Developement ot Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. London, 1871, I—II v. Русскій переводъ подъ ред. Коропчевскаго „Первобытная культура" СПБ. 1872 г.), должны разсматриваться, какъ standard work's натуралистическо-эволюціоннаго направленія въ области позитивно-религіознаго изслѣдованія. Слѣдовательно, на него мы съ полнымъ правомъ можемъ смотрѣть, какъ на самаго типичнаго представителя теоріи религіозной эволюціи и его взгляды считать послѣднимъ словомъ этой гипотезы. И Тайлоръ, подобно Леббоку, представителя „первобытнаго человѣка" видитъ „въ современномъ дикарѣ", наблюденіе надъ жизнью котораго и служитъ у него точкой отправленія для сужденій объ его проблемматическомъ прототипѣ.

Къ воззрѣніямъ двухъ только что названныхъ корифеевъ натурализма тѣсно примыкаетъ еще одинъ выдающійся современный ученый—Гербертъ Спенсеръ—съ именемъ котораго связана наиболѣе теперь распространенная „теорія анимизма" первобытныхъ вѣрованій. По этой теоріи „источникомъ и вмѣстѣ основаніемъ вѣры въ Бога служитъ глубоко присущее какъ дикарямъ, такъ и цивилизованнымъ народамъ, вѣрованіе въ духовныя существа, составляющее древнюю и новую философію, которое въ теоріи выражается

[1]) *Lübbock* „On Origin of civilisation" 1867. „Prehistoric Times" 1867 г. „On the origine of civilisation and the primitive conditiou of man". 2 ed. London—1870.

въ формѣ вѣры, а на практикѣ—въ формѣ почитанія" [1]). Руководясь, по обычаю всѣхъ эволюціонистовъ, аналогіей, защитники анимистической теоріи считаютъ изначальной ту форму религіи, какую мы находимъ теперь у наиболѣе развитыхъ племенъ человѣческаго рода; или-же, прибѣгая къ помощи психологическаго наблюденія, пытаются выяснить себѣ самые первые проблески религіознаго сознанія человѣка въ его младенческомъ возрастѣ и отсюда вывести заключеніе о древнѣйшей религіи человѣчества [2]). По примѣру родоначальника современнаго позитивизма—О. Конта, различавшаго въ теологическомъ состояніи человѣческаго ума три послѣдовательныхъ стадіи, и въ развитіи анимизма указываютъ три основныхъ момента—собственно анимизмъ, политеизмъ и монотеизмъ, — которые, впрочемъ, смѣняютъ другъ друга почти незамѣтно, путемъ множества посредствующихъ ступеней.

Начавшись съ дѣтски-наивной, миѳообразующей поэзіи, религія, по воззрѣнію эволюціонистовъ, постепенно, хотя и крайне медленно, совершенствуется и утончается, принимая видъ философской обработки культурныхъ вѣрованій. Продолжая свое дальнѣйшее, поступательное движеніе въ указанномъ направленіи, религія, въ концѣ концовъ, должна исчезнуть, разрѣшившись въ трезвую прозу знанія, исключающаго всякую вѣру, какъ его ненаучный суррогатъ. Таковъ взглядъ на происхожденіе и развитіе религіи, господствующій въ современной, quasi „точной наукѣ". Подъ этимъ угломъ зрѣнія написано большинство современныхъ популярныхъ трактатовъ и цѣлыхъ капитальныхъ изслѣдованій по вопросу о первобытной религіи и культурѣ [3]). Въ нихъ

---

[1]) *А. И. Введенскій* „Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія" 71 стр. Москва 1891.

[2]) *В. Д. Кудрявцевъ* „Религіи некультурныхъ народовъ" II т. II в. 239 стр. Сер. Посадъ 1892 г.

[3]) Кромѣ вышеуказанныхъ сочиненій Леббока, Тайлора и Спенсера, можно отмѣтить еще трудъ *Caspari* „Die Urgeschichte der Menschheit mit Rükksicht auf die natürl. Entwickel. der frühesten Geistesleben" I—II Leipz 1897 г. *Липпертъ* „Исторія культуры" СПБ. 1894 годъ. *Дебверъ* „Первобытные люди" СПБ. 1892 г. *Hoerens* Urgeschichte des Menschen nach den heuitigen Stande der Wissenschaft". 1892 г. и т. п. Болѣе мелкую, въ особенности-же, журнальную литературу см. у *Zöekler*'а „Op. cit 147—148 s.

догматически утверждается естественное происхожденіе человѣка, а его религія трактуется въ смыслѣ дальнѣйшаго развитія обыкновенныхъ, животныхъ инстинктовъ.

Всего сказаннаго нами, кажется, вполнѣ достаточно для доказательства того положенія, что терминъ „первобытная религія“ имѣетъ въ современной позитивной наукѣ вполнѣ ясный и опредѣленный смыслъ, поскольку имъ характеризуется такое состояніе религіи, когда она была дѣтски-наивнымъ, непосредственнымъ міросозерценіемъ, полнымъ темнаго невѣжества и грубого суевѣрія, на подобіе примитивныхъ религій современныхъ намъ обитателей Южной Африки, или острововъ Полинезіи. Не менѣе, конечно, ясно и то, что источниками для воспроизведенія подобной „первобытной религіи“ должны служить, по мнѣнію эволюціонистовъ, только труды позитивнаго направленія, трактующіе природу и исторію человѣка, этого обезьяно-подобнаго выродка, хотя и съ различныхъ точекъ зрѣнія—каждый въ предѣлахъ своей спеціальности,—но непремѣнно въ духѣ эволюціонной теоріи. Авторъ подобнаго труда обязанъ руководствоваться данными только точныхъ наукъ, разумѣя подъ этимъ именемъ: палеонтологію, доисторическую археологію, антропологію, этнографію, лингвистику и т. п., изъ которыхъ каждая стремится оправдать и утвердить эволюціонный тезисъ въ своей сферѣ. Тогда, и только тогда, его трудъ, какъ отвѣчающій научнымъ требованіямъ, будетъ принятъ съ полнымъ довѣріемъ и заранѣе обезпечитъ себѣ успѣхъ въ „большой публикѣ“.

Не такъ поступили мы. Избравъ спеціальнымъ предметомъ своего изслѣдованія, „первобытную религію“, мы, въ качествѣ основнаго ея источника, указываемъ Библію и ея ученіе объ этомъ. Понятно, какимъ рѣзкимъ диссонансомъ въ умѣ предубѣжденнаго читателя должно звучать такое, странное на его взглядъ, соединеніе терминовъ, какое дано нами въ заглавіи своего сочиненія, гдѣ понятіе „первобытная религія“ предваряется указаніемъ на „библейское ученіе“, какъ ея источникъ. Такъ какъ съ терминомъ „первобытный“ въ умѣ подобнаго читателя невольно ассоціируется мысль о чемъ-то дикомъ, варварскомъ и грубомъ, свѣдѣнія о чемъ доставляются различными отраслями, такъ называемыхъ, „точныхъ наукъ“, то онъ, прежде всего, крайне, удивленъ,

не находя въ заголовкѣ книги, трактующей о „первобытной религіи“, указанія на этотъ, по его мнѣнію, безусловно-необходимый источникъ. Это удивленіе переходитъ, затѣмъ, въ полное недоумѣніе, или даже въ высокомѣрное презрѣніе, коль скоро онъ замѣчаетъ, что значеніе первоисточника имѣютъ для насъ не пресловутые результаты точныхъ наукъ, но твердыя данныя богооткровеннаго, библейскаго ученія. Здѣсь мы позволимъ себѣ сдѣлать небольшое отступленіе, чтобы въ нѣсколькихъ словахъ охарактеризовать отношеніе современной quasi точной науки къ Библіи и Откровенію.

Мнѣніе о противоположности вѣры знанію, Откровенія—наукѣ составляетъ одинъ изъ самыхъ застарѣлыхъ предразсудковъ, держащихъ въ своемъ плѣну свободу человѣческой мысли. Въ нашъ вѣкъ усиленнаго господстворазума, яснѣе, чѣмъ когда-либо замѣтно и его рабство этому недугу. Такому застарѣлому предразсудку какъ нельзя болѣе отвѣчаетъ и характеръ современной положительной науки. Гордая своими открытіями и изобрѣтеніями, въ особенности въ области техники и вообще, т. н. прикладныхъ знаній, эта наука стала мнить себя царицей міра и въ горделивомъ самоупоеніи рѣшила выкинуть за бортъ Откровенное ученіе, какъ излишній балластъ, стѣсняющій свободу ея могучаго полета. Отсюда-то съ логической неизбѣжностью и вытекаетъ тенденціозно-отрицательное отношеніе „положительной науки“ къ библейскому ученію о религіи, вообще, къ представленію о „первобытной“ ея формѣ—въ частности и по преимуществу. Враждебное отношеніе науки къ библейскому ученію о происхожденіи и изначальной формѣ религіи открывается само собой, изъ простаго сопоставленія данныхъ Библіи и науки по этому вопросу. Въ то время, какъ наука считаетъ религію простымъ утонченіемъ животныхъ инстинктовъ природы человѣка, и на первобытную форму ея смотритъ какъ на самую грубую и неразвитую, Откровеніе, наоборотъ, выдѣляетъ религію, въ качествѣ личной привиллегіи человѣка, указывая источникъ ея въ Богѣ и изображая первобытную форму ея чистой и, относительно, совершенной. Ясно, что при такой діаметральной противоположности взглядовъ, позитивная наука не можетъ не только сочувственно, но даже и объективно-равнодушно отнестись къ библейскому ученію о религіи. Неудивительно, что послѣднее встрѣчается здѣсь

насмѣшкой и презрѣніемъ, клеймится именемъ отжившей и устарѣвшей гипотезы, признается продуктомъ невѣжества, суевѣрія и дѣтской иллюзіи; изъ устъ-же наиболѣе ярыхъ фанатиковъ эволюціонизма не рѣдкость слышать и такія чудовищныя мнѣнія, что „религія—опіумъ для народа; долой всякій культъ! Да встанетъ наука на мѣсто вѣры!“ [1]) Естественно, что оттуда же раздаются бранные возгласы и по адресу апологетовъ этой религіи—современныхъ богослововъ: „долой теологовъ и супранатуралистовъ, этихъ враговъ науки и прогресса!“—вопятъ крайніе адепты эволюціонизма [2]).

Охарактеризовавши взаимоотношеніе „науки“ и „Откровенія“ по вопросу о первобытной формѣ религіи, надѣемся, что тѣмъ самымъ мы вполнѣ доказали свою, ранѣе высказанную въ формѣ предположенія, мысль, что оригинальное заглавіе нашего труда вызоветъ у многихъ жестъ недоумѣнія, или снисходительно-презрительную улыбку „жреца“ чистой науки, взирающаго съ высоты ученаго величія на копошащагося у подножія науки, въ мракѣ суевѣрія и предразсудковъ, служителя отжившей вѣры. Проникая въ ходъ мышленія подобнаго жреца „чистой науки“, мы едва-ли ошибемся, если скажемъ, что въ заглавіи нашего труда онъ найдетъ странное противорѣчіе: по его мнѣнію возможно что-либо одно изъ двухъ—или „первобытная религія“,—но тогда должно гнать всякую мысль объ Откровеніи и Библіи, какъ источникахъ для нея,—или-же—библейское представленіе о началѣ религіи,—но тогда уже не будетъ очерка первобытной религіи въ научномъ, общепринятомъ смыслѣ этого слова. Предъ нами, такимъ образомъ, альтернатива: принятіе одной ея части исключаетъ существованіе другой; совмѣстное-же соединеніе ихъ, по суду позитивной науки, есть грубый логическій паралогизмъ, или, по меньшей мѣрѣ, нѣчто такое, что не можетъ имѣть ни малѣйшаго притязанія на какое-либо научное значеніе. А такъ какъ защита основныхъ принциповъ всякаго труда ле-

[1]) *Гусевъ* „Потребность и возможность научнаго оправданія христіанства“ 8 стр. Казань 1887.

[2]) *Hartmann* „Selbstzersetzung des Christenthums“ 3 Aufl. 1888. Hexley „Les sciences naturelles“ 389—391 p. Paris 1877. См. Vigouroux „Les livres saints“ II, I 279—284 p. Paris 1891.

жить на отвѣтственности его автора, то самымъ положеніемъ дѣла мы, прежде всего, обязываемся оправдать raison d' etre своего изслѣдованія, и тѣмъ самымъ доказать его право не существованіе и извѣстное научное значеніе. Для достиженія этой цѣли, въ виду крайней важности взятой нами на себя задачи, мы вынуждены войдти въ болѣе подробное, критическое знакомство съ отрицательными взглядами.

Вопреки установившемуся мнѣнію о полной противоположности науки и Откровенія, мы, соединивши ихъ въ одномъ общемъ изслѣдованіи, далеко не считаемъ своего положенія безнадежнымъ, въ смыслѣ дѣйствительныхъ разультатовъ труда, и свою смѣлую увѣренность утверждаемъ, думается, на объективныхъ основаніяхъ. Такими основаніями служатъ для насъ—критика эволюціонной теоріи религіи, съ одной стороны, и раскрытіе истиннаго смысла библейскихъ данныхъ по вопросу о первобытной эпохѣ и ея религіи, съ другой стороны.

Мы имѣли уже случай отмѣтить, что въ позитивной наукѣ господствуетъ самый низкій и грубый взглядъ на начальный періодъ религіозной исторіи. Этотъ общій взглядъ на первобытную религію нашелъ свое частное выраженіе въ господствующей теперь теоріи „анимизма первобытныхъ вѣрованій". Что послѣдняя основана не на какихъ либо твердыхъ положительныхъ данныхъ, а именно, на гипотезѣ „первобытной дикости („соважизма—sauvage") человѣчества, это всего лучше видно изъ признанія самихъ же эволюціотистовъ. Авторы наиболѣе популярныхъ исторій религіи, стремясь стать на уровень науки, спѣшатъ безъ провѣрки принять и слѣпо исповѣдывать эти, sui generis основные догматы эволюціонизма. „Первое и главное наше предположеніе—хвастливо заявляетъ одинъ изъ нихъ—состоитъ въ томъ, что религія, какъ и другія стороны человѣческой жизни, развивалась съ самаго начала и доселѣ, и что развитіе это совершалось по обычнымъ законамъ человѣческаго прогресса" [1]). „Дикарь и первобытный человѣкъ—одно и

---

[1]) *Мензисъ* „Исторія религіи. Очеркъ первобытныхъ вѣрованій и характеръ великихъ религіозныхъ системъ". Перев. съ англ. М. Чепинской—3 стр. СПБ. 1897 годъ.

то-же", читаемъ мы у того-же автора: „теперь никто почти не держится того мнѣнія, что человѣкъ сначала былъ одаренъ знаніемъ и человѣчностью и лишь благодаря паденію и отклоненію отъ своего первобытнаго состоянія онъ сдѣлался дикаремъ" [1]). И нашъ отечественный критикъ въ своей библіографической замѣткѣ объ этой книгѣ, вполнѣ раздѣляя ея принципы, ставитъ даже въ особую заслугу автору его тенденціозно-эволюціонистическій взглядъ на религіозную исторію, называя его „руководящей точкой зрѣнія на предметъ" [2]). Гипотеза эволюціи, въ качествѣ результата историческаго изслѣдованія, служитъ основнымъ методологическимъ принципомъ и въ трудѣ другаго выдающагося современнаго историка религій [3]). Вообще, представленіе о начальныхъ моментахъ религіозной исторіи человѣчества, или что то же о „первобытной" ея формѣ, какъ о чемъ-то крайне грубомъ, варварскомъ и дикомъ, сдѣлалось общимъ мѣстомъ въ трудахъ всѣхъ историковъ извѣстнаго направленія, пользующагося научнымъ кредитомъ нашихъ дней.

Предоставляя спеціалистамъ другихъ наукъ критику частныхъ тезисовъ и различныхъ основаній натуралистически-эволюціонной гипотезы, свою спеціальную задачу мы ограничиваемъ исторіей религіи. Дѣйствительно-ли, по безпристрастному суду этой исторіи, первобытная религія была самымъ грубымъ и несовершеннымъ ея видомъ, какъ учитъ эволюціонизмъ, тѣмъ minimum'омъ религіи, который онъ видитъ въ анимизмѣ? Чтобы судить объ этомъ, посмотримъ, прежде всего, какія приводитъ эволюціонизмъ фактическія основанія въ доказательство своего тезиса?

Кромѣ различныхъ, дедуктивно-выведенныхъ, философскихъ предпосылокъ, служащихъ скрытымъ основаніемъ теоріи религіозной эволюціи, наличный составъ ея доказательствъ распадается на двѣ группы: въ одну входятъ данныя палеонтологіи, до исторической археологіи, этнографіи миѳологіи, лингвистики и др. т. н. точныхъ наукъ; другую—составляютъ наблюденія надъ жизнью современныхъ дика-

[1]) *Ibidem*—13—14 и 21 стр.

[2]) *Кн. Трубецкой* „Вопросы философіи и психол. I, 1897 г. 56 стр.

[3]) *Tiele* „Geschichte der Religion im Altertum" § 3 Die Entwicklungshypothese—5—6 s. Gotha 1895.

рей, въ лицѣ которыхъ эволюціонисты хотятъ видѣть представителей первобытнаго человѣчества.

Что касается первой изъ этихъ группъ, то относительно нея, какъ не имѣющей рѣшающаго значенія въ нашемъ вопросѣ, мы считаемъ достаточнымъ ограничиться лишь нѣсколькими замѣчаніями общаго характера. Прежде всего, по самому своему характеру, всѣ эти отрасли позитивной науки едва-ли способны привести кого-либо къ яснымъ, неопровержимымъ выводамъ, тѣмъ болѣе—убѣдить въ нихъ другихъ? Этому, помимо темноты сферы ихъ изслѣдованія, и необычайной трудности процесса препятствуетъ и значеніе самыхъ его результатовъ. Даже въ лучшемъ случаѣ, при успѣшной репродукціи памятниковъ до исторической жизни, они—не болѣе, какъ нѣмые знаки, получающіе свой смыслъ отъ субъективнаго истолкованія ихъ изслѣдователя. Этимъ-то и объясняется то, явленіе, что нерѣдко одинъ и тотъ-же палеонтологическій матеріалъ въ рукахъ различныхъ изслѣдователей служитъ совершенно противоположнымъ цѣлямъ [1]).

Если мы прибавилъ къ этому, что при настоящемъ состояніи науки, когда разработка указанныхъ ея отраслей почти только что началась, результаты ихъ крайне сбивчивы, туманны, а иногда и прямо противорѣчивы, то будетъ ясно какая критическая осторожность необходима въ отношеніи къ нимъ.

Во вторыхъ, нельзя упускать изъ виду и того весьма важнаго обстоятельства, что вещественные памятники доисторическаго прошлаго, какъ ни глубока древность многихъ изъ числа ихъ, въ громадномъ большинствѣ случаевъ далеко не восходятъ къ первобытной эпохѣ. Преобладающее большинство палеонтологическихъ находокъ падаетъ на долю Европы и относится къ тому времени, когда у народовъ древняго Востока культурная жизнь находилась уже въ состояніи полнаго разцвѣта [2]). „Отсутствіе ископаемыхъ пред-

---

[1]) Такова напр. полемика Герцога Аржильскаго съ Леббокомъ; въ новѣйшее время такой контрастъ представляютъ сочиненія *Reville* „Les religions des peuples non civilisées“ I—II, 1883 г. и *Schneider*'а „Die Naturvölker“ I—II. 1885—1886. Paderborn und Münster.

[2]) См. у *Lenormant*'а „Les origines“ I, 135 p. 1881.

[2]) *Thomas* „Les temps primitive et les origines religieuses“ II, 63. Paris 1889.

метовъ человѣческаго обихода, которые были-бы собраны внѣ нашихъ странъ, достойно большаго сожалѣнія“—замѣчаетъ Катрфажъ: „Ничто не даетъ намъ права разсматривать Европу, какъ исходный пунктъ человѣческаго рода, или какъ мѣсто образованія первобытныхъ расъ. Всего этого должно искать въ Азіи“—заключаетъ тотъ-же выдающійся палеонтологъ [1]). Отсюда очевидно, что данныя современной палеонтологіи относятся къ сравнительно позднѣйшей эпохѣ, а не характеризуютъ собой изначальныхъ моментовъ человѣческой исторіи, развивавшихся на сценѣ средне и восточно-азіатской территоріи.

Наконецъ, если даже допустить, что палеонтологическая схема имѣетъ универсальный характеръ и что аналогичныя Европейскимъ палеонтологическія коллекціи нѣкогда будутъ подобраны и на мѣстѣ первобытнаго обитанія народовъ, то и тогда будетъ еще очень далеко до заключенія о крайней дикости, грубости культуры и полномъ духовномъ убожествѣ людей первобытной эпохи. Коренная ложь подобнаго заключенія, выводимаго эволюціонистами, состоитъ въ ошибочномъ смѣшеніи двухъ, совершенно различныхъ понятій. Данныя палеонтологіи и др. доисторическихъ наукъ, дѣйствительно, свидѣтельствуютъ о постепенности культурно-матеріальнаго прогресса человѣчества и сравнительной грубости его начальныхъ формъ. Они, какъ показываютъ палеонтологическія коллекціи, имѣютъ дѣло съ предметами домашняго обихода, съ произведеніями механическихъ искусствъ, индустріи и вообще со всѣмъ тѣмъ, что относится къ области такъ называемой „матеріальной цивилизаціи“. Но не надобно забывать, что помимо этой и выше ея существуетъ другая, такъ сказать, духовно-нравственная цивилизація, развитіе которой, по свидѣтельству того-же опыта, идетъ своими путями, нерѣдко противоположными ходу первой. Подъ цивилизаціей или культурой духовно-нравственнаго строя мы разумѣемъ продукты творческой мысли человѣка, и главнымъ образомъ,—его религіознаго и нравственнаго чувствъ. Что эти двѣ цивилизаціи, т. е. матеріальная“ и „духовная“, не только не совпадаютъ и далеко не всегда развиваются паралельно, но часто серьезно

[1]) *Ibidem*, 135 p.

расходятся между собой, многочисленныя доказательства этого мы можемъ видѣть на страницахъ исторіи всѣхъ временъ и народовъ, и наблюдать въ жизни какъ цѣлаго общества, такъ и отдѣльныхъ его представителей. Типичнымъ историческимъ примѣромъ этого рода можетъ служить античная цивилизація Греціи, и въ особенности, Рима, достигшая высшаго своего разцвѣта въ то самое время, когда религія и нравственность дошли тамъ до полнаго упадка. Обратный примѣръ подобнаго же взаимоотношенія между двумя разсматриваемыми цивилизаціями представляютъ наши современные крестьяне, семейный бытъ и религіозно-нравственный строй жизни которыхъ тѣмъ цѣльнѣй и чище, чѣмъ меньше онъ приходитъ въ соприкосновеніе съ растлѣвающимъ вліяніемъ городской, въ особенности-же, фабричной культуры.

Отсюда ясно, что должно строго различать „матеріальную“ культуру отъ „духовно-нравственной“, и что, слѣдовательно, изъ анализа первой нельзя дѣлать никакого безспорнаго заключенія къ существу второй. Этимъ то, именно, недостаткомъ и грѣшитъ эволюціонизмъ, отождествляя различныя понятія и перепутывая исходныя точки зрѣнія.

А между тѣмъ, данныя палеонтологіи, при правильномъ опредѣленіи ея границъ, имѣютъ безспорное научное значеніе. Характеризуя, по преимуществу, матеріальную сторону жизни человѣчества, они показываютъ, какія основныя стадіи развитія она прошла за свою многовѣковую исторію. И въ этомъ отношеніи общіе и наиболѣе достовѣрные результаты палеонтологіи представляютъ поразительное согласіе съ библейскими данными [1]). Но коль скоро палеонтологъ, основываясь на своей коллекціи, начинаетъ говорить о крайней дикости и духовномъ убожествѣ ея творцовъ, то онъ покидаетъ почву фактовъ и пускается въ область гипотезъ, очень шаткихъ, а чаще и прямо ложныхъ.

Лучшимъ обличеніемъ такихъ тенденціозныхъ обобщеній

---

[1]) Общепринятымъ въ доисторической археологіи считается дѣленіе древнѣйшаго періода человѣческой исторіи на три вѣка: каменный, бронзовый и желѣзный. Не иное что-либо предлагаетъ, повидимому, и Библія, когда изобрѣтеніе металлургіи приписываетъ Тубалкаину — одному изъ послѣднихъ патріарховъ допотопнаго періода — и обработку мѣди поставляетъ раньше желѣза (Б. IV, 22 ст.).

служатъ сами же палеонтологическія находки. На многихъ, напр. предметахъ домашняго обихода, относящихся къ наидревнѣйшему періоду человѣческой исторіи (эпоха пещерныхъ людей и сѣвернаго оленя), сдѣланныхъ изъ рога, кости или простаго кремня, мы находимъ, болѣе или менѣе, тонко исполненными изображенія тѣхъ домашнихъ животныхъ, которыя окружали тогда человѣка [1]). Троглодиты этого вѣка пытались даже воспроизводить цѣлыя сцены охоты [2]). И что особенно замѣчательно, подобныя художественныя изображенія встрѣчаются, въ качествѣ украшенія, на предметахъ самой грубой, несовершенной техники. Ясно, заключаетъ отсюда Ленорманъ, что „искусство предшествовало первымъ шагамъ матеріальной цивилизаціи. Уже въ этотъ примитивный вѣкъ, когда онъ едва вышелъ изъ состоянія дикости (въ смыслѣ матеріальной культуры), человѣкъ показываетъ, что онъ артистъ въ душѣ и владѣетъ чувствомъ красоты“ [3]). По свидѣтельству того-же ученаго, троглодиты Перигорды (de Perigord) въ вѣкъ оленя знали уже нумерацію, какъ показываютъ это открытыя въ ихъ пещерахъ таблицы. Наконецъ, существованіе религіознаго чувства у людей четверичной эпохи удостовѣряется различными обычаями и обрядами, болѣе или менѣе, внушенными религіей, каковы, напр. погребальные обряды и почести, оказываемыя мертвымъ [4]).

Все сказанное нами окончательно устанавливаетъ полную независимость и даже несогласованность въ ходѣ развитія элементовъ матеріальной и духовной культуры: въ то время какъ первыя только что нарождались, послѣднія имѣли уже довольно развитую форму. Слѣдовательно, палеонтологія, если только она хочетъ оставаться научной, должна разъ навсегда отказаться отъ претензіи судить о проявленіяхъ духовной, религіозно-нравственной жизни первобытнаго человѣчества. Справедливость этой истины начинаютъ, пови-

---

[1]) Относящіяся сюда иллюстраціи см. *у Lenormant'a* „Les origines“ I, 143 р.

[2]) Раскопки въ Ѳаингской пещерѣ, близь Шаффгаузена, въ Швейцаріи. *Ibidem*—142 р.

[3]) *Ibidem*—144 р.

[4]) Доказательства и примѣры этого см. у *Thomas* „Les temps primitifs“ II—60—61 р. и *Lenormant*—144 р.

димому, сознавать и сами эволюціонисты, когда даннымъ палеонтологіи отводятъ въ своихъ трудахъ второстепенное мѣсто, пользуясь ими, какъ побочнымъ, вспомогательнымъ средствомъ, иллюстрирующимъ изъ тезисы.

Главный базисъ эволюціонной теоріи первобытной религіи составляетъ то положеніе, что первобытный человѣкъ имѣетъ своего, живаго представителя, въ лицѣ современнаго намъ дикаря. Это убѣжденіе укоренилось настолько прочно, что цѣлый конгрессъ антропологовъ, устами одного изъ видныхъ своихъ представителей, открыто признаетъ неопровержимость теоріи первобытнаго соважизма, т. е. изначальной дикости всего человѣчества, аналогичной съ тепершнимъ состояніемъ нѣкоторой части его (народовъ некультурныхъ) [1]).

Но по какому, спрашивается, праву сдѣлано подобное отождествленіе? Можно-ли серьезно считать современнаго дикаря двойникомъ первобытнаго человѣка?—вотъ вопросъ, на который истинная наука, если только она хочетъ быть точной и убѣдительной, должна дать свой правдивый отвѣтъ прежде, чѣмъ что-либо голословно утверждать и произвольно класть это въ основаніе дальнѣйшихъ построеній.

По нашему глубокому, и не лишенному серьезныхъ основаній (какъ это будетъ видно изъ послѣдующаго), убѣжденію, единственно правильнымъ можетъ быть лишь отрицательный отвѣтъ на это. Заключеніе отъ наблюденій надъ жизнью современнаго дикаря къ состоянію первобытнаго человѣка страдаетъ, прежде всего, громаднымъ хронологическимъ паралогизмомъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь дикарь, какъ-бы низко не стоялъ онъ на этнографической лѣстницѣ народовъ, есть членъ того-же самаго человѣчества, часть котораго составляемъ и мы; онъ прошелъ ту-же длинную, многовѣковую исторію, какъ и все культурное человѣчество, такъ какъ никто, конечно, не знаетъ и не укажетъ такого дикаря, который-бы только-что недавно появился, выродившись, на глазахъ наблюдателя, отъ какого-либо обезьяноподобнаго предка. Слѣдовательно, въ отождествленіи дикаря съ первобытнымъ человѣкомъ заключается грубый хронологическій промахъ.

[1]) *Schaafhausen* на конгрессѣ нѣмецкихъ антропологовъ въ Килѣ 1878 г. Revue d' antropologie, 1879, 556 p.

Разумѣется, въ отвѣтъ на это эволюціонисты скажутъ, что хотя современный дикарь и прожилъ общую со всѣмъ человѣчествомъ длинную исторію, но онъ не прошелъ его стадій духовнаго развитія, а остановившись на первой, такъ и замеръ въ ней. Но можно-ли серьезно допустить, чтобы живое существо, не лишенное все-же нѣкотораго minimum'а интеллектуальныхъ способностей—въ чемъ не отказываютъ дикарю и эволюціонисты—получая постоянныя впечатлѣнія и испытывая разнообразныя вліянія отъ окружающаго его міра, осталось холодно и безучастно ко всему этому и не пріобрѣло-бы тѣхъ или иныхъ измѣненій въ строѣ своей духовной жизни? Если даже предметы неорганической природы поддаются вліяніямъ времени и окружающей среды, то тѣмъ болѣе это должно сказать про организмы, въ особенности-же, про высшій и наиболѣе сложный изъ нихъ—организмъ человѣка. „Дикія племена не до такой степени неподвижны и окаменѣлы, что-бы мы имѣли право предположить, будто ихъ религіозное состояніе рѣшительно не измѣнилось въ теченіе тысячелѣтій“ [1]).

Въ сущности, подобный пріемъ столь-же мало наученъ, какъ, напр. сужденіе о первобытныхъ геологическихъ пластахъ по современному слою дикой, некультивированной почвы. Подобно тому, какъ геологія, чтобы получить представленіе о первобытномъ видѣ земли, принуждена рыться въ глубинѣ ея пластовъ, такъ и историкъ для сужденія о первобытномъ человѣкѣ долженъ спуститься въ глубь вѣковъ. Вѣдь сами-же эволюціонисты усиленно настаиваютъ на той мысли, что человѣкъ есть продуктъ окружающей его среды и обстановки; а конечно, никто, и прежде всего, тѣ-же эволюціонисты, не станетъ отрицать того, что атмосферическія, климатическія и проч. внѣшнія условія жизни первобытнаго и современнаго намъ міра не безусловно одинаковы, а слѣдовательно, не могутъ производить однихъ и тѣхъ-же результатовъ. Если гдѣ-либо, то, именно, здѣсь умѣстно припомнить ту великую по своей простотѣ истину, что comparaison n'est pas raison.

Наконецъ, современный религіозный эволюціонизмъ, счи-

---

[1]) *В. Д. Кудрявцевъ* „Полное собр. сочин. II, II, 240 стр. Серіевъ Посадъ 1892.

тая дикаря окаменѣлымъ остаткомъ первобытнаго человѣчества, поступаетъ крайне непослѣдовательно, впадая въ явное противорѣчіе съ своимъ основнымъ принципомъ о безусловномъ прогрессѣ всего сущаго. Ссылки эволюціонистовъ, въ объясненіе этого, на „пріостановку“ или „задержку“ прогресса, не есть-ли пустая игра словами, какъ справедливо указываетъ Thomas? [1]) Безспорно, что эволюціонизмъ, желая остаться вѣрнымъ самому себѣ, не долженъ допускать даже и мысли о неподвижности нѣкоторыхъ (къ тому-же и не малочисленныхъ) видовъ первобытнаго человѣчества, какъ отрицательной инстанціи, разрушающей собой все наведеніе.

Доселѣ у насъ шла рѣчь о шаткости и ненаучности самого пріема реставраціи первобытнаго человѣка по аналогіи съ его quasi двойникомъ въ лицѣ современнаго дикаря. Но сдѣлаемъ на время уступку,—допустимъ, что дикарь и первобытный человѣкъ—одно и то-же лицо; однако и тогда будетъ еще далеко до вывода, который дѣлаютъ эволюціонисты, заключая о крайней грубости и полномъ духовномъ убожествѣ первобытнаго человѣчества. Тутъ намъ приходится имѣть дѣло съ ложнымъ взглядомъ на современнаго дикаря.

По мнѣнію, составляющему основной догматъ эволюціонной теоріи, первобытный человѣкъ былъ въ высшей степени дикимъ и грубымъ: а слѣдовательно и наоборотъ, состояніе низшей культурности, наблюдаемое нами теперь у нѣкоторыхъ варварскихъ племенъ, есть или продолженіе первобытнаго состоянія человѣчества, или случайное возвращеніе къ нему (явленіе духовно-нравственнаго атавизма). Въ подобныхъ заключеніяхъ эволюціонизма мы имѣемъ типичный образчикъ того, что называется „логическимъ кругомъ“ (circulus in demonstrando); въ самомъ дѣлѣ, первобытное человѣчество трактуется здѣсь въ смыслѣ современныхъ дикарей, эти послѣдніе—возводятся къ первобытнымъ людямъ, какъ ихъ безспорнымъ прототипамъ; слѣдовательно, въ основаніе доказательства полагается то самое, что и требуется доказать.

Приступая къ матеріальной критикѣ эволюціоннаго взгляда

---

[1]) *Ab. Thomas* „Op. cit.“ II, 67.

БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНОГО МУЗЕЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА Общественных Н

на современнаго дикаря, мы считаемъ своимъ долгомъ замѣтить, что онъ отнюдь не опирается на какія-либо безспорныя фактическія данныя, а покоится больше на предвзятыхъ гипотезахъ и представляетъ изъ себя ничто иное, какъ частное выраженіе общаго принципа эволюціи, одинъ изъ многочисленныъ видовъ ея, такъ называемой „абстрактной формулы прогресса“ [1]). Въ виду этого, лучшей критикой эволюціонной „теоріи первобытнаго соважизма“ будутъ служить, именно, тѣ самые факты, которые тенденціозно имъ обойдены, или превратно истолкованы, разумѣемъ, главнымъ образомъ, свидѣтельства исторіи, а также факты опыта и внимательнаго наблюденія надъ жизнью современныхъ дикарей.

Поверхностному взгляду на жизнь некультурныхъ народовъ нашего времени легко можетъ показаться, что настоящее состояніе ихъ есть первый моментъ пробужденія въ нихъ человѣчности и ихъ первые, робкіе шаги по пути цивилизаціи. Дѣйствительно, то, что обыкновенно служитъ мѣркой развитія и гуманизма—культура и цивилизація въ обширномъ, этнографическомъ смыслѣ этого слова — находится у нихъ въ самомъ жалкомъ, зачаточномъ состояніи: въ большинствѣ случаевъ не идетъ дальше отдаленныхъ намековъ на что-либо опредѣленное изъ области знанія, вѣрованія, искусства, нравственности, закона, соціальной жизни. и прочихъ, основныхъ формъ культурной жизни. Таковъ самъ по себѣ фактъ. Но онъ допускаетъ двоякое объясненіе: наблюдаемое состояніе есть или первая, начальная ступень духовнаго развитія, на которой будто-бы, стояло, нѣкогда все человѣчество, или оно представляетъ позднѣйшій моментъ его жизни, одно изъ патологическихъ явленій его послѣдующей, многовѣковой исторіи.

Научнымъ кредитомъ нашихъ дней пользуется лишь первое мнѣніе потому, что оно, какъ нельзя болѣе, отвѣчаетъ эволюціонному принципу, но на сторонѣ второго имѣется больше солидныхъ доказательствъ. Тогда какъ первое объясненіе основано на тенденціи и поверхностномъ наблюде-

[1]) „Мы должны отмѣтить—сознается одинъ изъ раціонал. историковъ религій: „что всякое описаніе религій некультурныхъ племенъ носитъ на себѣ, болѣе или менѣе, характеръ отрывочныхъ и произвольно выбранныхъ замѣтокъ“. *Шантепи* I т. 17 с. Москва 1899 г.

ніи, второе ищетъ доказательствъ глубже, нерѣдко вскрывая за видимой, внѣшней оболочкой, ея, трудно-уловимый внутренній смыслъ и указывая на то, чего не видитъ, или не хочетъ замѣчать первое. Защитники эволюціонной теоріи, отмѣчая тѣ или другія грубыя и, по ихъ мнѣнію, изначальныя формы жизни: элементы религіи, языка, искусства и обычаевъ, въ большинствѣ случаевъ, ограничиваются лишь однимъ констатированіемъ самаго факта, не давая себѣ труда прослѣдить его происхожденіе, т. е. образованіе, напр. языка, религіозныхъ представленій, своеобразныхъ обычаевъ и т. п.; а между тѣмъ часто здѣсь-то, именно, и кроется разгадка явленія. Откуда, напр. грубые дикари Южно-американскихъ сильвасовъ и Австралійской пустыни, едва умѣющіе раздѣльно считать только до трехъ, взяли свои, сравнительно возвышенныя и безконечно превышающія убожество ихъ духовнаго развитія, религіозно-нравственныя представленія? Что внушило имъ мысль о бытіи какихъ-то высшихъ существъ, требующихъ отъ нихъ поклоненія и жертвы? Что въ этомъ нѣтъ никакой принудительной силы и роковой необходимости — свидѣтельствуетъ примѣръ высшихъ животныхъ и тѣхъ-же мнимыхъ прародителей человѣка— обезьянъ, которыя прекрасно обходятся безъ такого излишняго балласта, какимъ, съ естественно-раціоналистической точки зрѣнія, конечно, служитъ религія.

Равнымъ образомъ, откуда у подобныхъ дикарей возникло стремленіе къ искусству, элементарнымъ выраженіемъ чего является обычай татуированія, въ особенности сильно распространенный между краснокожими дикарями и обитателями Полинезіи, а также—страстъ къ блестящимъ игрушкамъ и всевозможнымъ бездѣлушкамъ, одинаково характеристичная для всѣхъ дикарей? На послѣдній вопросъ намъ отвѣтятъ, вѣроятно, тѣмъ, что въ стремленіи казаться красивѣе и больше обращать на себя общаго вниманія, безсознательно сказывается инстинктъ половаго подбора, цѣлесообразно дѣйствующій въ интересахъ вида. Но почему-же, если это дѣйствительно, такъ, того-же самаго эффекта не производитъ этотъ инстинктъ у обезьянъ и прочихъ животныхъ, гдѣ онъ довольствуется одними природными свойствами, напр. модуляціями голоса, красивымъ опереніемъ и т. п., а не порождаетъ стремленія къ искусственному украшенію?

Чѣмъ наконецъ, объяснить то, загадочное на первый взглядъ явленіе, что между разсказами о жизни дикарей вовсе не рѣдкость встрѣтить удивительные примѣры ихъ нравственныхъ и соціальныхъ качествъ. „Выдающійся примѣръ того—говоритъ Тайлоръ: „мы находимъ, по описаніямъ лейтенанта Брюинъ Копса и г. Уоллеса, у папуасовъ Восточнаго Архипелага, обычная правдивость, честность и кротость которыхъ едва-ли можетъ быть сравниваема съ общимъ уровнемъ нравственности въ Персіи или въ Индіи, не говоря уже о многихъ цивилизованныхъ мѣстностяхъ Европы“ [1]). И это тѣмъ болѣе удивительно, что наряду съ такими прекрасными качествами у тѣхъ-же дикарей уживаются и проявленія самаго грубаго звѣрства (напр. каннибализмъ карайбовъ). Если-бы мы имѣли тутъ дѣло съ однимъ естественнымъ ходомъ развитія, то подобной непослѣдовательности и смѣси противорѣчій, навѣрное, не встрѣтили-бы. Все это склоняетъ нашу мысль присоединиться къ тѣмъ этнографамъ, которыхъ—по словамъ Тайлора—данныя наблюденія приводятъ къ признанію того, что грубая жизнь современнаго дикаря была раньше въ своемъ родѣ хорошей и счастливой [2]).

Въ заключеніе спросимъ, чѣмъ вызвано существованіе у современныхъ, даже и наиболѣе грубыхъ дикарей, такихъ житейскихъ обычаевъ и религіозныхъ церемоній, происхожденіе которыхъ не оправдывается никакимъ требованіемъ закона развитія и не стоитъ ни въ какой связи съ существомъ ихъ настоящихъ религіозно-бытовыхъ представленій. „Анализъ даже самыхъ несовершенныхъ религій открываетъ въ нихъ такіе элементы, происхожденіе которыхъ не поддается естественному объясненію, таковы, напр.—вѣра въ первобытное блаженство, идея грѣхопаденія, чаянія будущаго избавленія, практика очистительныхъ дѣйствій и умилостивительныхъ жертвъ“ [3]).

---

[1]) *Тайлоръ* „Первобытная культура“ I, 26 стр.

[2]) *Тайлоръ* „Первобытная культура“ I, 27 стр.

[3]) *Thomas* „Les temps primitifs“ I, 230 p. Къ культурно и религіозно-историческимъ феноменамъ, свидѣтельствующимъ о сохраненіи у дикарей болѣе чистыхъ и возвышенныхъ представленій относятся: 1) существованіе жертвъ и молитвъ, имѣющихъ своей главной цѣлью примирить разгнѣванное божество съ человѣкомъ, на что выразительно указываетъ

XXI

На вопросы о загадочности многихъ религіозно-практическихъ явленій изъ жизни и быта дикарей, натуралистическій эволюціонизмъ не находитъ отвѣта лучшаго, чѣмъ повтореніе пресловутой гипотезы своего корифея (Дарвина) „о самопроизвольномъ зарожденіи“. Но очевидно, что сказать въ объясненіе чего-либо, что оно возникло такъ, просто, само-собой, или отъ причинъ, къ существу дѣла не относящихся, значитъ не отвѣтить на вопросъ, а обойдти его и, во всякомъ случаѣ, отказаться отъ объясненія. „Новѣйшее идеалистическое мнѣніе о самостоятельности и внутренней необходимости развитія рода человѣческаго чисто изъ самого себя, есть не только не истинная, но даже не возможная мысль, мечта фантазіи, ласкающая одно тщеславіе че-

---

филологія—*ἐξαρέσκεσθαι, ἱλάσκεσθαι;* во 2) обрядъ обрѣзанія, не только бывшій въ широкой практикѣ древности, но сохранившійся также и теперь у Мадагаскарцевъ, Кафровъ, племени Конго, Мексиканцевъ и т. п. Всего правильнѣй онъ, на нашъ взглядъ, можетъ быть истолкованъ лишь, какъ кровавая жертва, специфическій религіозный актъ очищенія. Въ 3) сюда-же, наконецъ, относятся, одинаково практикуемые какъ древними, такъ и новыми дикарями, разные виды аскетическихъ подвиговъ, въ основаніи которыхъ лежитъ неясное этическое ощущеніе виновности и желаніе ее загладить. Изъ нихъ отмѣтимъ любопытный обычай „кувады“, или лежанія въ постелѣ, на правахъ больнаго, отца новорожденнаго ребенка, въ теченіе условнаго количества времени отъ 4—6 недѣль, т. е. того самого періода, въ теченіе котораго считается нечистой мать новорожденнаго; этотъ странный обычай существуетъ у Гренландцевъ, Камчадаловъ, Дайяковъ острова Борнео, Караибовъ, Гассанговъ и др. У всѣхъ ихъ, въ случаѣ прибавленія въ семействѣ, въ постель ложится не мать, разрѣшившаяся отъ бремени, но отецъ, который налагаетъ на себя добровольный постъ и всѣми трактуется, въ качествѣ больнаго. Въ объясненіи этого загадочнаго и ничѣмъ въ наличности неоправдываемаго обычая невольно останавливаешься на томъ мнѣніи, которое видитъ здѣсь темное воспоминаніе факта первороднаго грѣха и смутное сознаніе его всеобщности, въ силу чего каждый человѣкъ во грѣхѣ рождается и въ беззаконіи зачинается. Отсюда, всякое новое рожденіе есть приращеніе грѣха, для заглажденія котораго со стороны его виновниковъ требуется своего рода искупительный процессъ и очистительныя дѣйствія; и если мать ребенка искупаетъ, до извѣстной степени, свою вину муками рожденія, то отецъ, въ соотвѣтствіи съ ней, долженъ понести добровольный подвигъ поста, воздержанія и напускной болѣзни. *Lafitau:* Moers des savages Americains“ I, 259 s. *Waitz* „Antropol. der Naturvölker“ I. 295. *Zöekler* „Kritische Geschichte der Askese“ 131—135 s.

Dr. W. Schneider „Die Naturvölker“ I, 114—118 s. Paderb. und Munst. 1885.

ловѣка, насмѣшка надъ фактами и причинной связью исторіи культуры“ [1]).

Въ виду полной неудовлетворительности эволюціоннаго взгляда на современныхъ дикарей, какъ на представителей жизни примитивнаго человѣчества, обращаемся ко второму мнѣнію, разсматривающему состояніе современной дикости, какъ патологическое уклоненіе отъ нормальнаго прогрессивнаго хода развитія человѣчества, какъ состояніе вырожденія и деградаціи съ предшествующей, высшей ступени развитія. Это мнѣніе располагаетъ въ свою пользу уже однимъ тѣмъ, что оно устраняетъ изъ своихъ объясненій всякую „самопроизвольность и безпричинность“ и даетъ, такимъ образомъ, удовлетворительный отвѣтъ на всѣ тѣ вопросы, относительно которыхъ, какъ мы видѣли, безотвѣтенъ эволюціонизмъ.

Смотря на жизнь современныхъ дикарей, какъ на продуктъ вырожденія, теорія деградаціи eo ipso удовлетворительно объясняетъ намъ совмѣщеніе тѣхъ, повидимому, непримиримыхъ крайностей, которыя наблюдаются одновременно существующими въ религіи и бытѣ дикарей, образчики чего мы указывали въ вышеприведенныхъ примѣрахъ Папуасовъ, Каннибаловъ и обитателей полярныхъ странъ [2]). Здѣсь то, что наблюдается добраго и хорошаго,—признается остаткомъ прежняго духовнаго богатства, а то, что поражаетъ своей дикостью и грубостью, считается симптомами послѣдующаго вырожденія. Въ этомъ отношеніи особенно поразительно существованіе у современныхъ грубыхъ дикарей возвышенныхъ религіозныхъ представленій о Великомъ Духѣ, Творцѣ міра, Господинѣ и Обновителѣ всей жизни, совершенно расходящееся съ практикой дѣйствующей у нихъ религіи [3]). Эти возвышенныя религіозныя кон-

[1]) *Waitz* „Anthropologie der Naturvölker“ I B. 2 Auf. 1876.

[2]) См. выше стр. 466.

[3]) Приведемъ нѣсколько примѣровъ, въ подтвержденіе этого. Такъ, грубые дикари Восточной и Южной Австраліи знаютъ объ одномъ добромъ Богѣ, который держитъ въ своей власти злое существо; въ различныхъ областяхъ онъ извѣстенъ подъ разными именами: жители новаго Валлиса называютъ его, напр. „Койанъ“ (Коуап); но они не приносятъ ему жертвъ. На Югѣ Австраліи верховной творецъ міра называется „Пейамей“ и почитается, какъ „Маманна-му-рокъ“, т. е. „Отецъ всего, что обитаетъ на небѣ“. На Югѣ-востокѣ тотъ же богъ извѣстенъ подъ именемъ

ціяхъ стоятъ особнякомъ, въ сторонѣ отъ другихъ религіозныхъ идей; очевидно, онѣ потеряли свое жизненное значеніе, утратили подлинный смыслъ и теперь сохраняются, какъ священныя реликвіи прошлаго, въ которомъ онѣ были полны глубокаго смысла и живаго воздѣйствія на жизнь: осталась только одна пустая форма, но исчезло ея внутреннее содержанія, отлетѣлъ оживотворявшій ее духъ.

Равнымъ образомъ, обычай обрѣзанія, кувады, жертвы, заклинаній, представленій о змѣѣ, какъ олицетвореніи злаго начала, и болѣе свѣтлый взглядъ на далекое прошлое, не служитъ-ли все это смутнымъ отраженіемъ прелести первобытнаго состоянія и тяжести великой катастрофы, его на-

---

„Тіанъ". Въ Нью-Нурсисѣ, на западѣ Австраліи, о творцѣ міра, богѣ „Мотогонѣ" говорится, что онъ, обыкновенно, только восклицалъ: „явись земля, явись вода", и тотъ-часъ же все возникало. Память объ этомъ Божествѣ, извѣстномъ подъ различными именами (Парикалла, Мильеру, Титни, Наринйэри и др.) сохранилась и у жителей, сосѣдней съ Австраліей—Полинезіи.

Бушмены Африки, по свидѣтельству позднѣйшихъ путешественниковъ, сохранили вѣру въ одного, невидимаго „великаго мужа" на небѣ, котораго они призываютъ въ молитвѣ и почитаютъ особыми танцами. Одинъ миссіонеръ, проведшій цѣлыхъ 18 л. среди дикихъ племенъ Южной Африки, категорически утверждаетъ, что у нихъ существуетъ вѣра въ высшее Существо, по имени „Каганъ", или „Каангъ".

Особенно богата примѣрами этого рода религія большинства негритянскихъ племенъ, въ исторіи которыхъ нѣтъ основаній подозрѣвать вліянія культурныхъ націй. По словамъ Шнейдера „религіозныя представленія ихъ стоятъ много выше, чѣмъ почти всѣхъ остальныхъ „естественныхъ народовъ"; они столь высоки, что если мы и не рѣшимся назвать ихъ монотеистами, то можемъ сказать, что они стоятъ на границѣ монотеизма, хотя ихъ религія и соединена съ большой суммой грубыхъ суевѣрій". „Есть всѣ основанія полагать, что идея великой Первопричины, какъ Творца всѣхъ вещей, съ незапамятныхъ временъ господствовала у обитателей золотаго берега; такъ какъ термины—„Янкомпонъ" (отъ "янкомъ" — другъ и „епонъ" великій) и „Ямми" (отъ „йеех"—дѣлать и „емі" или „мі"—меня), которыми они обозначаютъ Бога, повидимому, указываютъ на то, что понятіе о Богѣ, какъ благомъ Творцѣ, возникло одновременно съ самимъ языкомъ". Это верховное Божество подъ различными именами почитается и всѣми другими негрскими племенами Африки, такъ что знаменитый энторафъ Ливингстонъ первобытной религіей ихъ рѣшается признать, именно, эту вѣру въ Единаго, Всемогущаго Творца неба и земли. См. *Schneider* „Die Naturvölker" I, 95—98 s. 154, 282—3 s.

Müller „Geschichte der americanischen Vorreligion" 52 n. 148 s.

рушившей? Наконецъ, при посредствѣ научныхъ данныхъ сравнительной филологіи, миѳологіи, археологіи и исторіи, общій деградаціонный ходъ религіознаго развитія дикарей, не становится-ли съ каждымъ днемъ все яснѣе и яснѣе? Въ томъ отношеніи особенно поучительно то, чисто эмпирическое обобщеніе, что умноженіе числа боговъ и миѳическихъ сказаній о нихъ, вообще идетъ въ параллель съ развитіемъ народа; а чѣмъ грубѣе племя, тѣмъ скуднѣй семья его божествъ, которая у дикихъ племенъ рѣдко превышаетъ пять, шесть членовъ, часто ограничивается только двумя—мужескимъ и женскимъ, или добрымъ и злымъ, а иногда довольствуется даже только однимъ [1]).

Справедливость теоріи вырожденія современнаго дикаря подтверждаетъ и наблюденіе надъ особенностями, отчасти и физической, а главное—психической организаціи его. Говоря вообще, въ несовершенныхъ свойствахъ физической организаціи современнаго дикаря гораздо больше основаній видѣтъ симптомы послѣдующаго вырожденія, чѣмъ зародышевую форму будущаго богатаго развитія. Принять это нужно, въ первыхъ, потому, что факты опыта не даютъ намъ примѣровъ самостоятельнаго превращенія подобныхъ, физическихъ убогихъ дикарей въ представителей болѣе сильнаго физическаго типа, а скорѣе, наоборотъ—они указываютъ намъ многочисленные примѣры полнаго и окончательнаго вымиранія цѣлыхъ племенъ и народностей (краснокожіе аборигены Новаго Свѣта) при первымъ столкновеніи ихъ съ новыми условіями жизни. Очевидно, что такимъ хилымъ особямъ не подъ силу произвести здоровое потомство. И Цоклеръ вполнѣ правъ, когда говоритъ, что „сущность современнаго состоянія дикаря не дикость, а одичаніе. Всѣ они безъ исключенія, представители не юношеской мощи, но старческаго безсилія и вырожденія нашего рода“ [2]). Еще яснѣе говоритъ о томъ-же наблюденіе надъ психической стороной жизни современныхъ дикарей. Въ ней насъ одинаковъ поражаютъ двѣ главныхъ особенности—абсолютный культурный застой и полное отсутствіе личной иниціативы въ дѣлѣ культурнаго развитія, съ одной стороны, и изуми-

---

[1]) *В. Д. Кудрявцевъ*—II, II, 122 стр.
[2]) *Zöckler*—203 s.

тельная способность тѣхъ-же дикарей быстро культивироваться и сразу достигать высокихъ степеней, съ другой стороны. Дѣйствительно, нельзя указать ни одного сколько-нибудь убѣдительнаго примѣра самостоятельнаго перехода какихъ-либо дикихъ племенъ отъ состоянія, напр. блуждающихъ по тропическимъ лѣсамъ охотниковъ къ высшей культурной степени—кочующихъ номадовъ, тѣмъ болѣе къ еще высшей—осѣдлыхъ земледѣльцевъ. Всѣ, сравнительно немногіе примѣры, приводимые для доказательства самобытности культурнаго развитія, далеко не выдерживаютъ критики, поскольку они упускаютъ изъ вниманія вполнѣ очевидное вліяніе посторонней культуры, насадителями, и нерѣдко насильственными, которой являются представители высшей культуры. въ видѣ-ли то предпріимчивыхъ плантаторовъ—янки, или эксплоататоровъ — колонистовъ, или-же, наконецъ, различныхъ христіанскихъ миссіонеровъ [1]). И Уэтли глубоко правъ, когда въ своихъ чтеніяхъ о происхожденіи цивилизаціи говоритъ слѣдующее: „факты неумолимы; и то обстоятельство, что нельзя привести ни одного достовѣрнаго примѣра, чтобы дикари когда-нибудь сами, безъ посторонней помощи, возвысились изъ этого состоянія, не есть теорія, а есть констатированіе факта, до сихъ поръ не опровергнутое“ [2]). Очевидно, дикари не силахъ самостоятельно подняться до той высоты, съ которой нѣкогда ниспали, и не потому, что у нихъ отсутствуетъ способность къ этому, а потому, что они, вслѣдствіе какихъ-бы то ни было жизненныхъ катастрофъ утратили, такъ сказать, вкусъ къ жизни, пришли въ состояніе тупаго равнодушія и безпритязательнаго довольства скудной и грубой наличной дѣйствительностью, не знающей другихъ высшихъ запросовъ и интересовъ. Отрицать этого факта не рѣшился и самъ Тайлоръ, вынужденный признать, что „остановка и упадокъ

---

[1]) Мы имѣемъ въ виду здѣсь ссылки на Ирокезовъ, Семигноловъ и Сіуксовъ Америки, а также на нѣкоторыхъ полинезійскихъ, индійскихъ, Южно и Западно-Африканскихъ племенъ, якобы самостоятельно оставившихъ свой прежній, бродячій образъ жизни и добровольно перешедшихъ къ болѣе высшей культурной жизни — осѣдлыхъ земледѣльцевъ. *Zöckler* „Op. cit.“ 214 s.

[2]) *Whately* „Essay on Origin ot Civilisation“. *Тайлоръ*—37 стр.

цизилизаціи должны быть причислены къ наиболѣе частымъ и могущественнымъ проявленіямъ жизни народовъ“ [1]).

Другой, еще болѣе любопытный психической феноменъ въ жизни современныхъ дикарей—эта ихъ, по истинѣ изумительная способность быстро и сильно культивироваться при наличности благопріятныхъ для того условій. Разительнымъ примѣромъ этого могутъ служить тѣ отдѣльные экземпляры изъ среды дикихъ, варварскихъ племенъ, которые, будучи поставлены въ новыя условія богатой умственной и духовно-нравственной культуры, сравнительно легко и скоро приспособлялись къ ней и даже выставляли изъ среды себя нѣкоторыхъ достойныхъ ея носителей въ области стратегіи, политики, права, науки, искусства, поэзіи и литературы, имена которыхъ, не безъ достаточнаго основанія, могутъ быть занесены на страницы культурной исторіи человѣчества [2]).

Если-бы мы захотѣли приложить къ объясненію этого факта эволюціонистическій масштабъ постепеннаго естественнаго развитія, то, очевидно, этимъ не достигли-бы цѣли, такъ какъ здѣсь мы имѣемъ дѣло, во первыхъ, не съ естествен-

---

[1]) *Тайлоръ* „Первобытная культура“ I, 38 ст. перев. Коропчевскаго СПБ. 1872.

[2]) Въ интересномъ трудѣ *Schneider*'а „Die Naturvölker“ примѣрами этого рода, взятыми притомъ изъ исторіи однихъ только негровъ, наполнена цѣлая глава, подъ заглавіемъ „Hervorragende Talente“ II в. 237—250 f. Здѣсь, на первомъ мѣстѣ онъ ставитъ знаменитаго чернаго генерала Туссенъ-Лувертюра, имѣвшаго переписку съ Наполеономъ I и начинавшаго одну изъ своихъ депешъ къ нему безсмертной фразой. „Le premier des Noirs du premier des Blancs“. Въ качествѣ выдающагося политическаго дѣятеля, онъ указываетъ Стефана Аллена Бенсона, бывшаго президентомъ Либерійской республики, имѣвшаго дипломатическій вояжъ въ Европу въ 1862 году, принятаго при дворахъ Лондона и Берлина, и состоявшаго въ личной дружбѣ съ княземъ Бисмаркомъ.

Рѣдкимъ лингвистическимъ талантомъ владѣлъ Алабомскій кузнецъ Еллисъ, которой прекрасно зналъ не только новые языки, но изъ древнихъ—латинскій, греческій и еврейскій. Примѣръ высокой образованности представляетъ собой черный невольникъ Амо, отданый своимъ господиномъ, герцогомъ Брауншвейгскимъ въ Виттенбергкой университетъ, гдѣ онъ получилъ степень доктора философіи. Изъ другихъ представителей черной расы, прославившихся на различныхъ поприщахъ, науки и жизни отмѣтимъ знаменитаго астронома—Баннакера, математика—Ѳому Фуллера, доктора—Якова Дерхама, писателей—Отелло и Оттоба Кугоано, епископовъ и церковныхъ ораторовъ—Якова Элиза и Жана Капитейна, поэтовъ—Филиппа Уэтли и Франциска Вильями и мн. др.

нымъ, а скорѣй съ искусственнымъ, а во вторыхъ, не съ постепеннымъ, а съ быстрымъ видомъ культурнаго развитія.

Недостаточность эволюціонно-механическаго взгляда на этотъ фактъ подтверждается и аналогіей изъ жизни высшихъ животныхъ, напр. обезьянъ, у которыхъ самое сильное воздѣйствіе высокой посторонней культуры, обыкновенно, не идетъ дальше простой дрессировки, и не даетъ даже отдаленнаго намека на что-либо подобное вышеуказанному нами. Не ясно-ли, наоборотъ, отсюда то, что въ дикарѣ заложена уже готовая потенція прогресса, что въ немъ, такъ сказать, будится нѣкогда живая и дѣятельная, но въ послѣдствіи какъ-бы заснувшая культурная сила? Эта-то спящая сила, коль скоро бываетъ данъ внѣшній толчекъ къ ея пробужденію, обнаруживаетъ себя во всей своей силѣ и тѣмъ самымъ краснорѣчиво говоритъ, что и въ современномъ, самомъ грубомъ дикарѣ подъ внѣшнимъ, историческомъ наростомъ скрывается одинъ и тотъ-же, безконечно возвышающійся надъ животнымъ, типическій образъ человѣка, царя природы и вѣнца мірозданія! „Существуютъ твердыя основанія думать — говоритъ, нашъ извѣстный мыслитель — что тотъ звѣриный образъ, въ которомъ является намъ человѣчество на порогѣ исторіи, есть лишь извращеніе первоначальнаго образа Божія въ человѣкѣ“ [1]). Итакъ, „духовная низость дикаря не представляетъ собой подтвержденія теоріи эволюціи, а скорѣй ея опроверженіе, ибо дикарь, оказывается, представляетъ собой не существо, только что поднявшееся надъ животнымъ, а существо ниспавшее до него“ [2]). Такимъ образомъ, внимательно-вдумчивое изученіе быта и жизни самыхъ низшихъ дикарей приводитъ насъ къ тому убѣжденію, что гораздо справедливѣй видѣтъ въ нихъ существъ, стоящихъ на послѣдней степени упадка, чѣмъ на первой ступени развитія.

Теорія деградаціи, или вырожденія и послѣдовательнаго одичанія цѣлыхъ расъ человѣчества, дающая, на нашъ взглядъ, лучшее объясненіе этому факту, находитъ свое пол-

---

[1]) *Вл. Соловьевъ* „Религіозныя основы жизни“ 42 с. М. 1884.

[2]) *С. С. Глаголевъ* „О происх. и первоб. состоян. рода человѣческаго“— 397 стр. Москва 1894 г.

ное оправданіе и достаточное фактическое подтвержденіе въ прошлой исторіи человѣчества. Тутъ мы охотно поставили-бы на первомъ планѣ древнѣйшія универсальныя традиціи первобытнаго блаженства, озарявшаго восходъ исторіи человѣчества, получившія даже спеціальное техническое названіе „традиціи о золотомъ вѣкѣ“. Но вѣское значеніе этого аргумента подрывается существованіемъ параллельнаго ряда другихъ древнихъ преданій, считающихъ точкой отправленія цивилизаціи первобытную дикость. Таковы, напр. пессимистическія описанія Лукреція, Эсхила, Гомера, Павзанія, Діодора Сицилійскаго и др., въ которыхъ говорится о грубости, жестокости и звѣрствѣ древнѣйшихъ людей [1]). Положимъ, всѣ эти, такъ сказать, встрѣчныя традиціи принадлежатъ писателямъ позднѣйшей, классической эпохи и, по всей вѣроятности, характеризуютъ не начальную эпоху человѣческой исторіи, а время ея послѣдующаго упадка. Наоборотъ, научно-историческое значеніе универсальныхъ традицій первобытной эпохи не имѣютъ духа категорически отрицать даже и сами эволюціонисты. „Преданіе низшихъ племенъ о лучшей жизни ихъ предковъ иногда можетъ быть дѣйствительнымъ воспоминаніемъ о неслишкомъ отдаленномъ прошломъ; Алгонкинскіе Индѣйцы вспоминаютъ о прошлыхъ временахъ, какъ о золотомъ вѣкѣ, когда жизнь была лучше, чѣмъ теперь, когда у нихъ были лучшіе законы и начальники и менѣе грубые нравы“—говоритъ, напр. Тайлоръ [2]).

Но не станемъ строить своихъ доказательствъ на зыбкой почвѣ гипотезъ, и потому перейдемъ прямо къ историческимъ временамъ. Стоя на твердой почвѣ исторіи, мы смѣло можемъ сказать, что регрессъ имѣлъ здѣсь мѣсто почти также часто, какъ и прогрессъ и что сама исторія есть ничто иное, какъ пестрый калейдоскопъ періодически повторяющейся смѣны этихъ двухъ основныхъ типовъ человѣческой жизни. Отсюда, вырожденіе и упадокъ не только отдѣльныхъ, болѣе или менѣе, мелкихъ группъ человѣчества, но даже цѣлыхъ, иногда цвѣтущихъ и могущественныхъ государствъ, представляетъ одно изъ обычныхъ историче-

[1]) Выдержки и цитаты см. у *Thomas* „Les temps primitifs“ II, 46—47 p.
[2]) Цитир. сочиненіе—44 стр.

скихъ явленій. Особенно поучительна въ этомъ отношеніи исторія центральной Азіи, этого забытаго пепилища древне-исторической жизни. Очагъ цивилизаціи и прогресса, впервые зажженный въ центральной Азіи—колыбели человѣчества, далеко отбрасывалъ свои животворные лучи; но по мѣрѣ выселенія оттуда различныхъ племенъ, онъ постепенно потухалъ на прежнемъ своемъ мѣстѣ. Античная цивилизація исчезла, обширныя монархіи погибли. Сколько городовъ, нѣкогда цвѣтущихъ промышленностью и торговлей, оставили послѣ себя только руины, сколько другихъ и вовсе безслѣдно изчезло съ лица земли! Сколько богатыхъ и населенныхъ странъ превратилось въ безплодныя пустыни, населеніе которыхъ влачитъ жалкую жизнь, прозябая въ полудикомъ состояніи! „Что сталось съ цивилизаціей Африки, столь блестящей въ вѣкъ Киприана и Августина и еще раньше въ вѣкъ Ганнибала? Теперь на томъ мѣстѣ царствуетъ мерзость запустѣнія и ихъ обитатели находятся въ состояніи близкомъ къ дикости. На развалинахъ Ѳивъ и Неневіи живутъ теперь въ берлогахъ и логовищахъ люди съ правилами дикарей!“ [1]) „Иные народы и совсѣмъ исчезли съ лица земли, такъ что самая память о нихъ и объ ихъ славномъ прошломъ осталась только въ лѣтописяхъ исторіи и въ немногихъ оставшихся отъ нихъ и полусохранившихся литературныхъ и вещественныхъ памятникахъ!“ [2]).

Признавая самый фактъ вырожденія, эволюціонизмъ хочетъ ослабить его значеніе тѣмъ пріемомъ, что состояніе историческаго упадка онъ называетъ не одичаніемъ, а „искаженіемъ цивилизаціи“ [3]). Но въ сущности, не все-ли это равно, и самое различіе не сводится-ли тутъ къ пустой игрѣ словами? „Примѣры цивилизованныхъ людей, обращающихся къ дикой жизни, попадая въ отдаленные края и переставая пользоваться благами цивилизаціи или чувствовать потребность въ нихъ, представляютъ, по признанію самого Тайлора—опредѣленное доказательство вырожденія“ [4]);

---

[1]) *С. С. Глаголевъ* „О происхожд. и первоб. состояніи рода человѣч. 468 стр.

[2]) *А. Д. Бѣляевъ* „О безбожіи и антихристѣ“ I, XII стр. 1898 г.

[3]) *Тайлоръ* „Первоб. культура“ I, 38 стр.

[4]) *Тайлоръ*, Цитов. сочиненіе—40 стр.

иллюстраціей этого можетъ, по его мнѣнію, служить примѣръ жителей греческой колоніи Потидеи, образъ жизни и нравовъ которыхъ изображенъ такими мрачными красками у Гомера [1]).

Въ сочиненіяхъ выше названнаго корифея эволюціонизма мы находимъ немало и позднѣйшихъ, почти современныхъ намъ, примѣровъ одичанія или вырожденія, изъ числа которыхъ отмѣтимъ нѣсколько, наиболѣе типичныхъ. „Гаучосы Южно—Американскихъ пампасовъ—говоритъ Тайлоръ—смѣшанныя Европейскія и Индѣйскія племена конныхъ пастуховъ, садятся, по описаніямъ, вокругъ огня на бычачьихъ черепахъ, варятъ супъ въ рогахъ животныхъ, обложенныхъ горячимъ пепломъ, питаются однимъ мясомъ безъ растительной пищи, и ведутъ жизнь совершенно гнусную, животную, выродившуюся, не знающую удобствъ, но—неожиданно прибавляетъ авторъ — все-же не дикую“ [2]). Но чѣмъ же, спрашивается, отличается такой образъ жизни отъ дикаго и не достаточно-ли двухъ-трехъ поколѣній, родившихся и выросшихъ въ подобной обстановкѣ, чтобы даннымъ племенамъ окончательно превратиться въ самыхъ грубыхъ дикарей? Вырожденіе чіеннскихъ Индѣйцевъ есть также извѣстный историческій фактъ. Уединенный остатокъ Шошветскаго племени, затерявшійся въ Скалистыхъ горахъ, судя по описаніямъ лорда Мильтона и доктора Чидля, представляетъ рѣзкій примѣръ подобнаго-же вырожденія, безъ сомненія понизившаго и уничтожившаго многіе изъ дикихъ народовъ. Есть, также, основаніе думать, что Индѣйское племя Диггеръ въ Сѣверной Америкѣ и Бушмены Южной Африки представляютъ собой униженные остатки племенъ, нѣкогда видѣвшихъ болѣе счастливые дни. На Цейлонѣ мы, какъ кажется, можемъ наблюдать замѣчательное явленіе несомнѣнно дикаго племени, говорящаго на арійскомъ нарѣчіи (доказательство его прежней культурности). Это—дикая часть племени Ведда, или „охотниковъ“, остатки котораго еще и теперь обитаютъ въ лѣсистой части острова. Судя по ихъ физическому типу, по образу жизни и занятіямъ это — не просто дикари, но низшіе изъ нихъ [3]).

---

[1]) *Ibidem*—41 стр.

[2]) *Тайлоръ*—42 стр.

[3]) *Тайлоръ*—43—46 стр.

Послѣ столькихъ древне-историческихъ и современныхъ примѣровъ одичанія, выбранныхъ нами изъ цѣлаго ряда имъ подобныхъ, щедро собранныхъ Тайлоромъ, утвержденіе, его, что „въ продолженіе столькихъ тысячелѣтій извѣстнаго исторіи существованія ни арійское, ни семитическое племя не дали, повидимому, ни одного прямого дикаго отпрыска", является, по меньшей мѣрѣ, страннымъ, чтобы не сказать больше [1]). Впрочемъ, въ другомъ мѣстѣ своего сочиненія онъ робко признаетъ, что „случаи особенно низкой цивилизаціи, быть можетъ, иногда и могутъ быть объяснены вырожденіемъ подобнаго рода" [2]). Это положеніе категорически утверждаетъ другой ученый изслѣдователь даннаго вопроса, который говоритъ: „регистръ деградировавшихъ племенъ, живущихъ на границахъ цивилизованной жизни народовъ, увеличивается годъ отъ году" [3]).

Выдающимися памятниками сравнительной высоты древнѣйшей культуры тѣхъ народовъ, современные потомки которыхъ ведутъ весьма примитивный образъ жизни, могутъ служить знаменитыя пирамиды Египетскихъ фараоновъ 4-ой и 5-ой династіи, гордо высящіяся среди убогихъ хижинъ теперешнихъ феллаховъ: а также величественныя развалины древнихъ дворцовъ и храмовъ съ ихъ, нерѣдко художественно-поразительными памятниками архитектуры, скульптуры, ваянія и зодчества, въ долинѣ Месопотаміи, среди современныхъ Курдовъ и Афганцевъ. Руины колоссальныхъ построекъ въ Перу, Мексикѣ и на берегахъ Миссисипи краснорѣчиво свидѣтельствуютъ о нѣкогда процвѣтавшей здѣсь высокой культурѣ, о которой аборигены Америки—краснокожіе индѣйцы—не сохранили, повидимому, никакихъ воспоминаній.

Еще опредѣленнѣй и яснѣй возможность и наличность процесса деградаціи выступаетъ въ исторіи религій. Прославленныя религіи древняго міра, каковы: религія Египта, Греціи и Рима, были гораздо чище и возвышеннѣй въ начальный періодъ ихъ существованія; постепенно-же падая въ теченіе всей дальнѣйшей ихъ исторіи, онѣ, въ послѣд-

---

[1]) *Тайлоръ*—49 стр.
[2]) *Ibidem*—40 стр.
[3]) *Zöckler* Op. cit.—211 s.

нюю свою эпоху, обыкновенно, вырождались въ пустыя и мелочныя обряды омовеній, очищеній, заклинаній, чревовѣщаній и всякой прочей таинственной демонологіи. Это, въ особенности, должно сказать про религію народныхъ массъ, которая, въ то время, какъ религія жрецовъ и, вообще, образованныхъ классовъ общества, очищалась и просвѣтлялась подъ воздѣйствіемъ философствующей мысли, падала все ниже и ниже, нерѣдко доходя до степени простаго фетишизма, въ которомъ поклоненіе извѣстнымъ видимымъ божествамъ утрачивало свой первоначальный, символическидуховный характеръ и спускалось на степень грубаго идолопоклонства. Да и самый фетишизмъ, съ котораго эволюціонисты, въ интересахъ своей теоріи, предпочитаютъ начинать религіозную исторію, въ дѣйствительности, далеко не представляетъ чистой и изначальной формы религіознаго процесса, а служитъ однимъ изъ дальнѣйшихъ и патологическихъ его выраженій. Теорія первобытнаго „фетишизма“ стоитъ въ самой неразрывной связи съ теоріей „соважизма“: если первобытный человѣкъ былъ нагъ умственно и духовно по теоріи соважизма,—то и религія его не могла, разумѣется, заключать въ себѣ никакихъ проявленій и обнаруженій высшаго, духовнаго порядка, т. е. была грубымъ идолопоклонствомъ, обожаніемъ различныхъ предметовъ и явленій видимой природы, почему-либо поразившихъ собой младенческій разумъ первобытнаго дикаря. Отсюда, въ школѣ старыхъ эволюціонистовъ была общепринятой слѣдующая скала религій: атеизмъ, фетишизмъ, тотемизмъ, пантеизмъ, политеизмъ и монотеизмъ [1]). Лучшее выраженіе и критически очищенную форму теорія фетишизма получила въ сочиненіяхъ Тайлора, Каспари, и въ особенности—Герберта Спенсера, наиболѣе типичнаго представителя теоріи „анимизма“ первобытныхъ вѣрованій, которая представляетъ изъ себя sui generis одухотворенный фетишизмъ, смягченный, именно, представленіями о невидимомъ и сверхчувственномъ существованіи (явленіе двойниковъ, сновидѣнія и души умершихъ).

---

[1]) *Aug. Comte* „Philosophie positive“ I, 101 p. *Lübbock* „Origin of civilisation“ 58—65 p. *Barins-Gould* „Origin and developpement of religives belief“ I, 1869.

При всей своей кажущейся простотѣ и естественности, особенно въ послѣдней своей формѣ, теорія первобытнаго фетишизма (или „анимизма“) не служитъ выраженіемъ дѣйствительнаго хода религіознаго процесса. По справедливому приговору такого выдающагося авторитета въ религіозной области, какъ М. Мюллеръ, всѣ доказательства фетишизма составляютъ безисходный, логическій кругъ, поскольку въ основаніе ихъ полагается то-же самое, что выводится и въ слѣдствіи (вѣра въ высшее, духовное бытіе)[1]. И дѣйствительно, по свидѣтельству такого нелицепріятнаго судьи, какъ исторія, фетишизмъ принадлежитъ не началу, а концу религіознаго развитія, какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и цѣлыхъ, болѣе или менѣе, значительныхъ группъ. Во главѣ множества разнообразныхъ и вѣскихъ аргументовъ, утверждающихъ это положеніе, стоитъ уже самое названіе „фетишизма“, происходящее отъ латин. корня facio, и означающее „сдѣланнаго“ бога, разумѣется, по образцу умопредставляемаго. Отсюда, всѣ фетишисты покланяются не самимъ по себѣ какимъ либо предметамъ въ ихъ естественномъ, природномъ видѣ, но умопредставляемому, невидимому божеству, символическимъ олицетвореніемъ котораго служилъ какой-либо предметъ, искусственно выработанный изъ дерева, камня, кости и т. п.; такъ что этотъ самый „фетишъ“ или идолъ былъ не болѣе, какъ посредствующей формой въ отношеніяхъ къ невидимому и неосязаемому первообразу, служилъ лишь его чувственнымъ отображеніемъ.

Правда, защитники фетишизма говорятъ, что самое представленіе божества подъ видомъ такихъ наивныхъ образовъ, какъ искуственно-созданные идолы, сильно напоминая младенчество каждаго отдѣльнаго человѣка, когда онъ забавляется игрушками, даетъ полное право отнести его къ состоянію дѣтства всего человѣчества, т. е. къ самому началу его исторической жизни. Но развѣ старчество не впадаетъ въ младенчество? Развѣ пьяные или душевно-больные не забавляются точно такимъ-же, или еще болѣе наивнымъ способомъ, какъ и дѣти? Однимъ изъ яркихъ выраженій такого старческаго безсилія, духовной болѣзни, умственнаго и нравственнаго отупѣнія въ сферѣ религіи и служитъ, именно,

[1]) *M. Müller* „Verlesung. über Ursprung der Religien“—117 s. 1881.

фетишизмъ. Многочисленные примѣры этого даетъ исторія: всѣ безчисленныя суевѣрія, которыми полны религіи буддизма, ислама, новѣйшаго іудейства и средне-вѣковаго католичества (омовенія, очищенія, магія, талисманы, амулеты, вѣра въ колдуновъ и оборотней, тайны астрологіи и фокусы спиритизма), все это и сему подобное, есть выраженіе, своего рода, фетишизма; оно возникло и развилось не въ началѣ каждой изъ вышеназванныхъ религій, а въ послѣдній періодъ ея, служа такимъ образомъ, не проявленіемъ духа и силы религіи, а выраженіемъ ея отцвѣта, порчи и извращенія высшаго, болѣе духовнаго смысла. Цокклеръ имѣлъ полное право заключать свое обозрѣніе историческихъ и современныхъ примѣровъ религіознаго вырожденія слѣдующимъ категорическимъ положеніемъ: „прямое наблюденіе процесса религіозной деправаціи съ рѣшительно выраженной склонностью къ фетишизму, установлено окончательно, но нигдѣ и никогда не наблюдалось противоположнаго явленія, т. е. самостоятельнаго возникновенія чистой, духовной, въ особенности—монотеистической религіи, изъ грубаго фетишизма“ [1]). Посему, неудивительно, что теорія первобытнаго фетишизма начинаетъ утрачивать свой кредитъ въ средѣ серьезныхъ ученыхъ, которые разсматриваютъ его не какъ изначальную форму религіи, а какъ „вырожденіе и отцвѣтъ возвышенныхъ общихъ представленій“ [2]). Къ числу рѣшительныхъ противниковъ этой теоріи принадлежатъ такіе крупные авторитеты, какъ М. Мюллеръ, Арсленъ, Ранке, Вайтцъ, Бастіанъ, Лаппаранъ, де-Ружмонтъ, Герц. Аржильскій, Вирховъ и др. [3]).

Все это уполномочиваетъ насъ съ рѣшительностью заявить, что фетишизмъ есть продуктъ религіознаго вырожденія и служитъ, такимъ образомъ, новымъ и наиболѣе силь-

---

[1]) *Zöckler* „Op. cit“. 201 s.

[2]) *O. Pfleiderer* „Zur frage nach Anfang und Entwicklung der Religion“ Iahrb. f. Protest. Theologie 65 s. 1875.

[3]) *M. Müller* „Vorlesung. über die Sprache“ II, 417 — 424. „Ursprung der Relig.“ 97—98 s. *Arcelin* „L'antropolog. et la science sociale“, „La classification préhistor. Revue quest. scient. T. 5. *Lapparant* „L'etat de nature et les îles corallien. „Revue quest. scient. 2 t. 116—128 p. *Bastian* „Der Mensch in der Geschichte“ II b. Leipzig 1860. *Waitz* „Antropologie“ II, 16 s. *Вирховъ* „Первобытные обитатели Европы“ Знаніе 1874 г. 9 кн.

нымъ доказательствомъ полной возможности не одного лишь прогрессивнаго, но и деградаціоннаго хода исторіи человѣчества. Робкое признаніе даннаго факта высказываютъ и сами эволюціонисты, когда допускаютъ, что на ряду съ примитивнымъ фитишизмомъ, какъ „воображаемой (sic!) низшей ступенью религіи", несомнѣнно существуетъ „суевѣрный фетишизмъ", позднѣйшаго происхожденія, представляющій продуктъ вырожденія и порчи изъ высшихъ религіозныхъ формъ [1]).

Послѣ всего того, что нами сказано, становится, болѣе или менѣе яснымъ, что эволюціонная теорія „анимизма" первобытныхъ вѣрованій, опирающаяся въ свою очредь на гипотезу соважизма, не составляетъ научно-обоснованнаго факта, а является тенденціозной гипотезой, утверждающейся на самыхъ зыбкихъ основахъ. Серьезный-же историко-психологическій анализъ тѣхъ основъ, на которыхъ думаетъ опереться современный эволюціонизмъ, приводитъ къ совершенно противоположному выводу, показывая, что древнѣйшія эпохи были относительно выше и чище многихъ, имъ послѣдовавшихъ, и что современный дикарь—не болѣе, какъ болѣзненный выродокъ раннѣйшаго, болѣе здороваго предка. „Наиболѣе основательные изслѣдователи въ области исторіи и быта дикарей—Вайтцъ, Герландъ и др.—говоритъ Отто Пфлейдереръ: „вынесли изъ изученія, такъ называемыхъ, естественныхъ народовъ, то впечатлѣніе, что ихъ настоящее развитіе во всѣхъ отношеніяхъ—и въ политикѣ, и въ языкѣ, и въ особенности, въ религіи,—указываетъ на раннѣйшую болѣе высокую ступень, неясные отзвуки изъ которой звучатъ еще и въ ихъ современномъ состояніи упадка" [2]). „Я держусь того мнѣнія, что цивилизація была первымъ состояніемъ человѣчества—авторитетно заявляетъ Шеллингъ,—и ближайшая задача исторіи показать, благодаря какой катастрофѣ часть человѣчества была отторгнута отъ жизни цѣлаго и какимъ путемъ шла его дегенерація изъ первобытнаго состоянія въ состояніе настоящей дикости" [3])?

Этотъ любопытный вопросъ не остается безотвѣтнымъ въ

[1]) *Paret*—Article „fetischismus" in Herzog. R—E. IV 13. 395 s. 2 Aut.

[2]) *O. Pfleiderer* „Religions philos. auf geschichtliche Gründlage" II, 2 Auf. 17—18 s. 1884.

[3]) *Schelling* „Lesons sur les etudes academiques;" у *Tomas* II—70 p.

наукѣ. По ея приговору, état de natur образовалось постепенно, благодаря тому, что между отдѣльными племенами человѣчества и начальнымъ центромъ, изъ котораго они вышли, произошелъ разрывъ, вслѣдствіе котораго отдѣльные экземпляры человѣчества, отдѣлясь отъ благоустроеннаго соціальнаго организма, постепенно растрачивали свое духовное богатство до тѣхъ поръ, пока не становились почти совершенно нищими матеріально и духовно. Не послѣднюю роль часто играли тутъ и внѣшнія географическо-климатическія условія, въ которыя поставляемы были эти разсѣянныя племена, нерѣдко вынуждаемыя борьбой за существованіе, исключительно заботиться лишь объ удовлетвореніи насущныхъ потребностей тѣла, и постенно забывать и утрачивать самое представленіе о какихъ-либо высшихъ запросахъ духа.

Неудивительно, что справедливость такого взгляда на состояніе дикости, отстаивается многими научными авторитетами, одинъ изъ которыхъ, напримѣръ, категорически заявляетъ, что „дикарь ни въ какомъ случаѣ не есть первобытный человѣкъ; онъ—часть современнаго человѣчества, вышедшая за черту культурнаго прогресса, подобно тому, какъ и за черту осѣдлыхъ центровъ человѣческаго поселенія“ [1]). „Все это приводитъ насъ къ тому заключенію — говоритъ другой апологетъ,—что о быстротѣ и ходѣ развитія нашихъ предковъ нельзя судить по тѣмъ изъ ихъ потомковъ, которые не воспользовались полученнымъ наслѣдствомъ, ушли на страну далече и, подобно блудному сыну евангельской притчи, расточили свое духовное богатство; судить по нимъ о первобытномъ человѣкѣ также не основательно, какъ судить о ребенкѣ, еще не окрѣпшемъ и не развившемъ ума, по наблюденію надъ человѣкомъ, потерявшимъ свой умъ въ зрѣломъ возрастѣ“ [2]).

Признаніе всего этого, не чуждо, повидимому, и самимъ эволюціонистамъ. „Если достовѣрно, что человѣческій умъ можетъ восходить очень высоко, то не менѣе справедливо, что и спускаться онъ можетъ еще ниже“—говоритъ, напр.

---

[1]) *Schneider* „Die Naturvölker“ I, V s,

[2]) *С. С. Глаголевъ* „О происх. и первоб состояніи рода человѣческаго“ 468 стр.

одинъ изъ извѣстныхъ раціоналистич. историковъ религіи [1]). Самъ Тайлоръ вынужденъ признать слѣдующее: „исторія показываетъ намъ, что культура, достигнутая прогрессомъ, можетъ быть утрачена чрезъ вырожденіе“ [2]). Еще рѣшительнѣй выражаетъ ту-же мысль Спенсеръ, говоря: „есть причины думать, что люди низшихъ типовъ, существующіе въ настоящее время, не суть образчики человѣка, какимъ онъ былъ въ началѣ; очень возможно, а по моему убѣжденію даже въ высшей степени вѣроятно, что въ исторіи регрессъ имѣлъ мѣсто также часто, какъ и прогрессъ“ [3]). Въ этихъ словахъ главныхъ представителей современнаго религіознаго эволюціонизма звучитъ невольное признаніе того факта, что культурный прогрессъ человѣчества не всегда шелъ прямолинейно и поступательно, а допускалъ иногда значительныя уклоненія въ сторону, и даже принималъ совершенно обратное движеніе; у нихъ не хватаетъ только послѣдовательной рѣшимости признать, что въ религіозной сферѣ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо еще, „прогрессъ“ этотъ былъ условнымъ и относительнымъ.

Справедливость требуетъ сказать, что наиболѣе серьезные эволюціонисты и сами говорятъ о дикости, лишь какъ о „гипотетическомъ“ первобытномъ состояніи, называютъ свою теорію развитія только „абстрактной формулой прогресса“ и не скрываютъ того, что, составивъ на основаніи ученія о развитіи предварительное, чисто апріорное понятіе о томъ, каковы должны быть свойства первобытныхъ идей и вѣрованій, они переходятъ, затѣмъ, къ реализаціи ихъ въ своемъ воображеніи и къ ихъ распознанію въ дѣйствительности [4]). „Установивъ эволюціонистическій принципъ, очевидно, можно писать исторію религіи и не зная исторіи. Опытъ подсказываетъ, что исторію религіи можно писать не зная и этнографіи. Эволюціонная теорія сама подсказываетъ каковъ долженъ быть генезисъ религіозныхъ вѣрованій; остается только изъ первыхъ попавшихся книжекъ о дикаряхъ наб-

---

[1]) *Reville* „Prolegomenes de l' histoire de Religions“ 46 p. Paris. 1881.

[2]) *Тайлоръ* „Первоб. культура“ I. 34.

[3]) *Спенсеръ* „Основанія соціологіи“ VIII р. 139 стр.

[4]) *Тайлоръ* „Перв. культ. I, 19; *Карѣевъ* „Основные вопросы философіи, исторіи“ II, 352. *Спенсеръ* „Основанія соціологіи“ 110 стр.

рать примѣры, иллюстрирующіе теорію“ [1]). Историки религіи изъ школы эволюціонистовъ такъ, именно, и поступаютъ: они откровенно заявляютъ, что въ основаніе своего труда вмѣсто фактовъ кладутъ „предположеніе“ [2]). Но очевидно, что подобный пріемъ имѣетъ слишкомъ ничтожную научную цѣнность, чтобы ни сказать—вовсе никакой. И до тѣхъ поръ, пока позитивная наука не измѣнитъ своей основной, натуралистически-механической точки зрѣнія на религію, ея общіе и главные результаты будутъ неизбѣжно неудоволетворительны. „Религія, какъ и цивилизація вообще, можетъ принимать не одинъ прогрессивно-оптимистическій, но и прогрессивно-пессимистическій ходъ развитія, — грубая форма религіознаго поклоненія можетъ быть не первой ступенью религіознаго восхожденія, а двадцатой, или сотой ступенью религіознаго нисхожденія“ [3]).

Подводя итоги всему, доселѣ нами сказанному, мы неизбѣжно приходимъ къ тому заключенію, что господствующее въ современной наукѣ представленіе о терминѣ „первобытный“, при всей своей опредѣленности, далеко не точно: оно гораздо у́же его дѣйствительнаго содержанія, такъ какъ обнимаетъ собой лишь состояніе „дикости“, которое, какъ-бы ни было древне, во всякомъ случаѣ—не изначально. Основной базисъ эволюціонной теоріи, что дикарь и первобытный человѣкъ—одно и то-же, оказывается утвержденнымъ на пескѣ, такъ какъ они не только не синонимы, но скорѣй, понятія противоположныя, и другъ друга исключающія. Въ виду этого, самое представленіе о „первобытной эпохѣ“, какъ о состояніи дикости, и объ ея религіи, какъ наигрубѣйшей религіозной формѣ, съ полнымъ правомъ должно быть отнесено къ категоріи укоренившихся предразсудковъ, роняющихъ высокое значеніе истинной науки; посему, точная наука, просвѣщеннѣе и шире смотрящая на вещи, должна разъ навсегда отказаться отъ него.

Всѣми предшествующими разсужденіями, надѣемся, достаточно подготовлена почва для положительнаго рѣшенія

---

[1]) *С. С. Глаголевъ* „О происхож. рода челов.“ 41 стр.

[2]) *Мензисъ* „Исторія религій“ 3 стр. СПБ. 1897.

[3]) *John Ray* „Contemporary Rewiew“ 1880. перевод. Хр. Чтенія 1881. II, 41.

изслѣдуемаго вопроса, т. е. для установки точнаго и отвѣчающаго его дѣйствительному содержанію, смысла термина „первобытный“. Не распространяясь объ этомъ болѣе, скажемъ только, что этотъ терминъ мы понимаемъ, именно, такъ, какъ того требуетъ прямой и ближайшій филологическій смыслъ этого слова, т. е. беремъ его не въ какомъ-либо тенденціозно-условномъ и относительномъ, но въ абсолютномъ и полномъ его смыслѣ—въ качествѣ эпитета ко всѣмъ тѣмъ объектамъ, которые касаются самой первой и изначальной эпохи изъ исторіи міра, человѣка и его религіи.

На вопросъ-же, каково было матеріальное содержаніе различныхъ первобытныхъ формъ жизни и ближайшимъ образомъ „первобытной религіи“, мы и постараемся дать посильный отвѣтъ въ своемъ сочиненіи.

II.

Вопросъ о „первобытной религіи“, или что то-же, объ изначальной ея формѣ, имѣетъ глубоко-важное, не только научно-философское, но главнымъ образомъ, жизненно-практическое значеніе. Принципіальная важность этого вопроса обусловливается его тѣсной связью съ другимъ, кореннымъ вопросомъ—о происхожденіи религіи. Въ зависимости отъ того, какова была, на самомъ дѣлѣ, первоначальная форма религіи стоитъ разрѣшеніе основной міровой проблеммы: что поставить въ заглавіи исторіи человѣчества—рай-ли съ Богомъ, или лѣсъ съ животными? Отсюда вполнѣ понятно, почему извѣстный ученый лингвистъ и историкъ религіи называетъ этотъ вопросъ „фокусомъ“ современной научно-философской мысли [1]). „Посему, если кому-либо, то именно теологу слѣдуетъ неослѣпленнымъ взоромъ смотрѣть на ту высокознаменательную точку, на которой въ человѣческомъ сердцѣ въ первый разъ заблисталъ свѣтъ религіи“ — говоритъ другой ученый [2]); а Цицеронъ, характерно выражая ту же самую мысль, лучшей религіей человѣчества называетъ древнѣйшую, какъ самую близкую къ богамъ [3]).

---

[1]) *M. Müller* „Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion“ Vorwort VIII, 1881.

[2]) *Hardy* „Die allgemeine vergleich. Religionswissenschaft“ 38 s. 1887.

[3]) *Cicero* „De legibus“ lib. XI, 16.

Но гдѣ-же, спрашивается, искать намъ точнаго и вѣрнаго отвѣта на всѣ эти вопросы первостепенной важности? Вѣдь живая народная традиція едва хранитъ въ своей памяти представленіе о событіяхъ, сравнительно недавно совершавшихся; какъ-же искать въ ней воспоминаній о вѣкахъ, давно минувшихъ?! Очевидно, сфера народныхъ традицій представляетъ слишкомъ зыбкую и ненадежную почву для какихъ-либо, болѣе или менѣе, устойчивыхъ построеній.

Сравнительно бо́льшую научную цѣнность въ изслѣдованіи вопроса о первобытной формѣ религіи имѣютъ данныя, такъ называемыхъ, точныхъ наукъ, въ особенности—исторіи, которая и должна, прежде всего, сказать тутъ свое правдивое слово. Но если сужденіе объ этомъ, дѣйствительно, и возможно относительно временъ древне-историческихъ, представленіе о которыхъ даютъ намъ сохранившіеся вещественные монументы и письменные памятники, то оно становится, повидимому, совершенно немыслимымъ относительно той эпохи, которую принято называть до-исторической и отъ которой до насъ не дошло подобныхъ-же общепризнанныхъ источниковъ. А между тѣмъ, представленіе объ этой-то найдревнѣйшей формѣ религіи, въ темныхъ нѣдрахъ своихъ скрывающей ея начало, и имѣетъ преимущественное значеніе въ данномъ вопросѣ и наивысшій практическій интересъ. Исторія религіи безъ ея начала, это—больше, чѣмъ книга безъ заглавія, разсказъ безъ вступленія, это — организмъ безъ головы, явленіе безъ его объясненія. Вполнѣ понятно отсюда, почему историки религіи свой преимущественный интересъ сосредоточивали на изслѣдованіи, именно, этого, начальнаго момента религіи, говоря другими словами, ея „первобытной“ формы.

Но такъ какъ эпоха „первобытная“, иначе „до-историческая“, по самому понятію о ней, лежитъ, какъ мы видѣли, за границей дѣйствительной исторіи, то ея роль въ доисторической области выполняютъ, такъ называемыя, древнѣйшія легенды и универсальныя традиціи человѣчества, заключающія въ себѣ народную повѣсть о „началахъ“ исторіи міра и человѣка. Источникъ этотъ, какъ мы отмѣтили уже выше, слишкомъ мутенъ и не надеженъ, такъ что одинъ онъ, самъ по себѣ, не можетъ имѣть серьезнаго значенія въ дѣлѣ возстановленія подлинной исторіи, хотя-бы уже по одному то-

му, что существуютъ до противоположности различныя точки зрѣнія на происхожденіе, значеніе и смыслъ этихъ традицій.

Снова обращаясь къ точной исторіи, мы все-же можемъ найдти въ ней, если не прямые и непосредственные, то хотя косвенные и выводные источники для сужденія о первобытной эпохѣ: сюда относятся данныя исторіи, науки, культуры и языка, восходящія къ самымъ древнимъ, исторически извѣстнымъ временамъ. Поскольку все послѣдующее имѣетъ свои основанія и корни въ предыдущемъ, мы получаемъ нѣкоторую возможность по древнѣйшему исторически извѣстному намъ состоянію религіи, общественной жизни и частнаго быта тѣхъ или другихъ народовъ, составить себѣ нѣкоторое понятіе и о предшествовавшихъ, до-историческихъ формахъ ихъ жизни. Но, разумѣется, все это будетъ относиться къ характеристикѣ не столько первобытной эпохи въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, сколько жизни, стоящей уже на порогѣ исторіи.

Остается, наконецъ, еще одинъ изъ видныхъ, естественныхъ источниковъ древнѣйшей исторіи міра—это письменные памятники и вещественные остатки, идущіе изъ временъ самой глубокой древности. Существуетъ, напримѣръ, обширная религіозная литература, древность которой простирается за 20 и болѣе вѣковъ до Р. Х.; а новооткрываемые памятники изначальной исторіи семитизма имѣютъ возрастъ чуть-ли не вдвое превышающій предыдущій. По-видимому, это уже такіе источники, дальше которыхъ идти некуда, такъ какъ они современны самой первобытной исторіи. Не отрицая всей глубокой важности подобныхъ источниковъ, мы, по чувству безпристрастія, должны все-же сознаться въ ихъ недостаточности: помимо ихъ разрозненности и неполноты, они требуютъ большой осмотрительности и критическаго такта, въ виду ихъ особаго, миѳическо-аллегорическаго характера.

Среди древнѣйшихъ произведеній универсальной литературы человѣчества находится такой одинъ памятникъ, который рѣзко выдѣляется изъ всѣхъ прочихъ по богатству и полнотѣ своихъ идей, по глубинѣ и возвышенности ихъ содержанія, по ясности и опредѣленности ихъ изложенія. Такимъ-то, единственнымъ въ своемъ родѣ памятникомъ и является Библія. „Объ исторіи первыхъ людей и началахъ

нашей религіи не существуетъ разсказа болѣе точнаго и послѣдовательнаго, чѣмъ заключающійся въ Священномъ Писаніи. Это—прекраснѣйшее введеніе во всемірную исторію человѣчества. Эта единственная древнѣйшая традиція, не украшенная фантастическими миѳами“ [1]). Такое значеніе за Библіей имѣютъ мужество признать и нѣкоторые, наиболѣе объективные, изъ представителей натуралистически—эволюціонной школы. „Библія—самый цѣнный вкладъ фактовъ и идей, связанныхъ съ первобытной религіей человѣчества; это—лучшее руководство для изученія древнѣйшей части нашего предмета“—заявляетъ, напр. одинъ изъ новѣйшихъ эволюціонистическихъ историковъ религіи [2]). „Повѣствованія Библіи“—говоритъ другой: „если и не историчны въ строгомъ смыслѣ слова, то все же сообразны съ природой вещей“ [3]).

Если, такимъ образомъ, даже для раціоналистовъ Библія представляетъ относительно авторитетный памятникъ древности, то для вѣрующихъ въ ея откровенное происхожденіе она—чистый источникъ знанія, удовлетворяющій всѣмъ высшимъ запросамъ человѣческаго духа. Для всякаго-же историка религіи Библія, прежде всего, есть драгоцѣннѣйшій памятникъ древнѣйшей религіи, проливающій свѣтъ на первые моменты ея существованія и тѣмъ самымъ позволяющій судить о происхожденіи и сущности этого величайшаго историка психологическаго феномена. „Повѣствованія Библіи уже въ силу одной своей глубочайшей древности, имѣютъ высокую цѣнность“—заявляетъ, напр. одинъ ученый изъ числа тѣхъ, которые далеко не расположены къ снисходительному сужденію о ней [4]).

Однако, какъ это ни грустно, симпатіи большинства современнаго, такъ называемаго, образованнаго общества стоятъ не на сторонѣ Библіи: ее считаютъ мутнымъ источникомъ знанія, полнымъ устарѣлыхъ предразсудковъ и всевозможныхъ суевѣрій, такъ что съ этой стороны Библію даже противополагаютъ строгой наукѣ и считаютъ ихъ взаимоисключающими величинами.

---

[1]) *Lenormant* „Histoire ancienne de l' Orient“ I. 3 p. Paris 1881.
[2]) *Менгисъ* „Исторія религіи“ 135 стр. СПБ. 1897.
[3]) *Chantepie* de la *Saussaye* „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ I, 258 s.
[4]) *Baudissin* „Studien zur Religionsgeschichte“ I, 4 s.

Ближайшая причина такого печальнаго положенія дѣлъ лежитъ въ обще-дарвинистическомъ воспитаніи и въ неумѣренномъ преклоненіи предъ принципомъ эволюціи. Но проникая глубже въ причины столь ненормальнаго явленія, мы видимъ, что въ немъ повинно забвеніе и утрата высшихъ идеальныхъ интересовъ, односторонее увлеченіе грубымъ реализмомъ, неполное, или даже извращенное знаніе откровеннаго ученія, а иногда—въ качествѣ печальнаго слѣдствія всѣхъ указанныхъ причинъ—даже и прямое нежеланіе знать его. Послѣднее отношеніе къ дѣлу, какъ представляющее нарушеніе элементарнаго требованія научной объективности, по самому своему характеру исключаетъ всякую возможность какого-либо воздѣйствія на него, и eo ipso само осуждаетъ себя на изгнаніе изъ сферы научнаго изслѣдованія. Но полное право на самое внимательное отношеніе къ себѣ получаетъ то отрицаніе, которое основано на легкомыслiи или недоразумѣніи, чѣмъ, главнымъ образомъ, и страдаетъ современное намъ невѣріе.

Однимъ изъ видовъ такого легкомысленнаго отрицанія по недоразумѣнію или превратному пониманію дѣла, и является отрицательное отношеніе извѣстной части нашего, т. н. „образованнаго общества“ къ Откровенію и Библіи, какъ источникамъ религіознаго знанія. Что это въ дѣйствительности такъ, достаточно указать на примѣръ Тайлора, корифея отрицательной школы по вопросу о первобытной культурѣ и религіи, который высказываетъ самый грубый и превратный взглядъ на библейское ученіе о первобытномъ состояніи человѣчества, когда, ссылаясь на какихъ-то новѣйшихъ теологовъ, отрицаетъ самое существованіе въ Библіи возвышеннаго представленія о немъ [1]). Если такъ думаетъ и говоритъ апостолъ и пророкъ современнаго эволюціонизма, то чего-же можно ждать отъ его послушныхъ учениковъ, благоговѣйно внимающихъ каждому слову своего учителя? Послѣ этого неудивительно, что у нихъ мы встрѣчаемся съ полнымъ извращеніемъ подлиннаго смысла Библіи, тѣмъ болѣе, что нѣтъ недостатка и въ спеціальныхъ руководителяхъ этого рода, такъ какъ волны всепроникающаго эволюціонизма бурнымъ потокомъ хлынули и въ священную область биб-

[1]) *Тайлоръ* „Первобытная культура“ I, 33 стр. СПБ. 1872.

лейскаго изученія, породивъ здѣсь массу quasi ученыхъ толковниковъ особаго типа, перекроившихъ по началамъ раціонализма и исказившихъ въ духѣ эволюціонизма все богооткровенное ученіе. Возмутившійся разумъ хочетъ окончательно стряхнуть съ себя иго вѣры; онъ не хочетъ вѣрить въ Откровеніе, отрицаетъ богодухновенность священныхъ книгъ, существованіе и возможность чудесъ, а иногда даже и самое бытіе Бога. Все сверхъестественное для него не болѣе, какъ иллюзія; не существуетъ ничего, что лежало-бы за предѣлами воспріятія нашихъ чувствъ, или выше заключеній нашего разума! Такова внутреняя подкладка той ожесточенной борьбы, которую предприняла противъ Библіи раціоналистическая критика; церковно-традиціонному взгляду на Библію, какъ на произведеніе богодухновенное, она противопоставляетъ свой, по которому Библія—такое-же чисто человѣческое произведеніе, какъ Иліада, или Одиссея Грековъ, Веды или Магабарата Индусовъ, или Зендъ-Авеста Персовъ.

Уравненіе Библіи съ прочими человѣческими произведеніями неизбѣжно повлекло за собой у подобныхъ ея критиковъ и объясненіе происхожденія какъ самихъ священныхъ книгъ, такъ и содержащагося въ нихъ ученія. Существуетъ цѣлый рядъ самыхъ разнообразныхъ гипотезъ объ авторахъ, времени и композиціи отдѣльныхъ книгъ Св. Писанія. Особенно много подобныхъ гипотезъ выпало на долю Пятокнижія—первой и основоположительной кн. Ветхаго Завѣта, служащей главнымъ источникомъ первобытной религіи.

Перестроивъ заново все зданіе Библіи, перекроивъ по своему все ея содержаніе, представители раціонализма, пытаются ниспровергнуть и традиціонный взглядъ на библейское ученіе о религіи. Вѣрные своему принципу, они, съ усердіемъ достойнымъ лучшаго дѣла, стараются изгнать отсюда все сверхъестественное и чудесное, видя въ немъ или поэтическіе образы древней рѣчи или тѣ таинственные миѳы, которыми окутана исторія глубокой древности у всѣхъ народовъ. Не довольствуясь однимъ отрицаніемъ прежняго взгляда на библейскую религію, раціоналисты стремятся провести и утвердить свой новый, въ духѣ теоріи эволюціи. Цѣлая школа библейскихъ критиковъ во главѣ съ выдающимися

оріенталистами старается въ самой Библіи отыскать слѣды анимизма, фетишизма, эвгемеризма и вообще-изначальнаго политеизма; появленіе же и образованіе монотеизма,—или по терминологіи критиковъ, іеговизма,—относится ими къ значительно позднѣйшей эпохѣ Еврейской исторіи и приписывается личной дѣятельности пророковъ [1]).

Эти новые враги богооткровенной религіи гораздо опаснѣе предшествующихъ, утверждающихъ свою оппозицію религіи на иныхъ, внѣ-библейскихъ началахъ. Входя въ одеждѣ друзей и ревнителей изученія Библіи, они распоряжаются здѣсь по своему собственному произволу, совершенно игнорируя ея высокое значеніе и непреложный авторитетъ. Какъ волки, проникшіе въ овчарню, они врываются во внутреннее святилище вѣры и подкапываютъ здѣсь самыя основы религіознаго зданія. И потому самому, что эти враги являются для насъ наиболѣе близкими, такъ сказать, домашними, они оказываются особенно опасными. Въ сущности этихъ враговъ религіи нельзя даже назвать и новыми: они вышли изъ той-же позитивной школы, проникнуты тѣми-же разрушительными тенденціями, исповѣдаютъ тотъ-же эволюціонный катехизисъ. Эти-то предвзятыя убѣжденія и служатъ для нихъ мотивами отрицательнаго отношенія къ Библіи, такъ что библейскій раціонализмъ—это прямое дитя эволюціоннаго натурализма.

Такъ какъ позитивная школа имѣетъ претензію распространить свой эволюціонный тезисъ на всѣ отрасли знанія и жизни, то естественно, что каждый изъ ея адептовъ стремится приложить и оправдать его въ сферѣ своей спеціальности: такъ, историкъ культуры сочиняетъ въ этомъ духѣ свою исторію культуры, съ первобытнымъ дикаремъ во главѣ ея; лингвистъ строитъ теорію о звукоподражательномъ образованіи языка, историкъ религій силится создать цѣкую скалу ихъ, отъ низшихъ ступеней анимизма и фетишизма до возвышеннаго монотеизма и т. п. Естественно, ко-

---

1) *Wellhausen* „Prolegomena zur Geschichte Israels“ 4 Ausg. 1884. *Stade* „Geschichte der Volkes Israels“ I—II 1887—8. *Smend* „Lehrbuch der Alt. Religionsgesch“. 1893. *Lippert* „Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebr. Religion.“ *Grunwald* „Die Eigennahmen der Alt. Testaments in ihrer Bedeutung für die kentniss d. heb. Volksglauben“ Breslau 1895 и мн. др.

нечно, что и теологъ, стоящій подъ знаменемъ этого направленія, не захотѣлъ остаться позади и вотъ, чтобы подняться на современный уровень науки, дѣятельно принялся откапывать въ самой Библіи яко-бы очевидные слѣды первобытной дикости и постепеннаго прогресса религіозныхъ формъ, начиная отъ первобытнаго анимизма номадовъ—патріарховъ и кончая возвышеннымъ, іеговистическимъ монотеизмомъ пророковъ.

Какъ самое существованіе подобныхъ воззрѣній, такъ и въ особенности, довѣріе къ нимъ покоится, почти исключительно, на недостаточномъ знакомствѣ съ самымъ текстомъ Св. Писанія, которое и даетъ просторъ всевозможнымъ фантастическимъ гипотезамъ о композиціи священныхъ книгъ и предметахъ ихъ религіознаго содержанія. „Благодаря общему враждебному религіи направленію науки, пренебреженіе къ Библіи столь-же распространено, какъ и незнаніе ея дѣйствительнаго содержанія“ [1]).

А между тѣмъ Библія и ея ученіе далеко не заслуживаютъ подобнаго къ себѣ отношенія: она не заслуживаетъ, прежде всего, пренебрежительнаго умолчанія: съ ней надо считаться по одному тому, что она, по признанію самихъ-же раціоналистовъ, представляетъ серьезный авторитетъ уже въ силу глубокой своей древности [2]). Еще меньше, далѣе, истинно-научное отношеніе къ Библіи допускаетъ возможности тенденціознаго извращенія ея ученія, какъ это очевидно и само собой. Наконецъ, совершенно ненаученъ и по существу ложенъ тотъ укоренившійся предразсудокъ, въ силу котораго науку считаютъ въ оппозиціи съ Библіей, подлинное ученіе Откровенія—съ дѣйствительными фактами и точными выводами науки. Коренная ложь такого заблужденія состоитъ, на нашъ взглядъ, въ произвольно-ошибочномъ отождествленіи ихъ исходныхъ пунктовъ, существенно различныхъ на самомъ дѣлѣ.

Исходнымъ пунктомъ библейскаго ученія о первобытной эпохѣ служитъ моментъ первичнаго появленія міра и человѣка, вслѣдъ за которымъ послѣдовательно изображается

---

[1]) *Keil* „Bibl. Kommentär über die Bücher Moses“. Vorwort—V s. Leipsig 1861.

[2]) *Baudissin* „Stud. zur semit. Religionsgesch“. I, 4 s.

состояніе дѣтской невинности человѣка, рисуется печальная картина его паденія и открывается проспектъ на фактъ будущаго возстанія (идея первоевангелія). Не то мы видимъ въ наукѣ: точкой отправленія всѣхъ естественно-научныхъ изслѣдованій о первобытной религіи и культурѣ служатъ уже не первичные и изначальные факты, а вторичныя и производныя явленія. Правда, тутъ мы часто встрѣчаемся съ попытками воспроизвести и эти первичные факты; но подобныя попытки, по самому своему гипотетическому характеру, обречены стоять внѣ сферы точнаго научнаго изслѣдованія. Обыкновенно въ данныхъ т. н. положительныхъ наукъ научно констатируются лишь позднѣйшіе и производные факты; и коль скоро, на основаніи ихъ, какое-либо изслѣдованіе заявляетъ претензію категорически опредѣлить его первичные моменты, то eo ipso онъ выходитъ изъ сферы точнаго знанія, теряетъ свой научный кредитъ и здѣсь-то, именно, нерѣдко дѣйствительно сталкивается съ ученіемъ Откровенія, но, разумѣется, не по винѣ послѣдняго. Въ томъ-же случаѣ, когда естественно-научное изслѣдованіе не выходитъ изъ своихъ границъ, обыкновенно наблюдается противоположное явленіе—гармонія Библіи съ наукой. Для доказательства этого достаточно одного бѣглаго взгляда на аналогію ихъ главнѣйшихъ предметовъ и параллелизмъ въ порядкѣ слѣдованія ихъ. Въ самомъ дѣлѣ, наука открываетъ свое изслѣдованіе изображеніемъ дикости и варварства человѣчества; и Библія не только не отрицаетъ существованія подобнаго фазиса въ его исторіи, но и объясняетъ его происхожденіе, указывая причины сего въ фактахъ грѣхопаденія и вавилонскаго столпотворенія. Далѣе, наука говоритъ о послѣдовательномъ ходѣ культурно-религіознаго прогресса человѣчества; и Библія общимъ ходомъ своего повѣствованія устанавливаетъ то же самое, въ особенности, напр. въ исторіи каинитовъ (культурно-матеріальный прогрессъ) и въ раскрытіи идеи Первоевангелія (прогрессъ нравственно-религіозный). Наконецъ, наука признаетъ, что прогрессъ человѣчества не былъ всегда прямолинейнымъ, но допускалъ различныя уклоненія взадъ и впередъ, и Библія полна примѣрами этого рода (достаточно указать хотя-бы на исторію сиѳитовъ—Б. IV, 26 и VI, 2—3).

Отсюда, болѣе или менѣе очевидно, что Библія и наука

по общимъ пунктамъ ихъ изслѣдованія имѣютъ полное и неоспоримое согласіе; существующее-же между ними серьезное различіе касается не содержанія, а объема изслѣдованія, состоитъ, ближайшимъ образомъ, въ разности ихъ исходныхъ пунктовъ: въ то время какъ положительная наука изслѣдуетъ лишь вторичные и послѣдующіе факты исторіи міра и человѣка, Библія сообщаетъ намъ о самомъ появленіи и первоначальномъ состояніи ихъ, относительно чего безотвѣтна строгая наука. Дѣлая параллельное сопоставленіе сферы научнаго и библейскаго изслѣдованія, результаты его мы можемъ представить въ слѣдующемъ наглядномъ образѣ: Откровеніе ведетъ исторію человѣчества съ самаго начала и постепенно восходитъ снизу вверхъ; наука на ту-же самую исторію смотритъ сверху внизъ и своимъ взоромъ едва проникаетъ лишь до ея средины, опуская первоначала, какъ нѣчто недоступное ея взору. Этотъ-то крупный пробѣлъ въ позитивной наукѣ и восполняетъ Откровеніе, которое не только не вноситъ никакого противорѣчія въ научную систему, но сообщаетъ ей необходимую законченность и цѣльность.

Мы подошли теперь къ послѣднему, но вмѣстѣ съ тѣмъ и наиболѣе важному вопросу — о желательности и законности самаго пріема—вводить данныя откровенія въ сферу научнаго изслѣдованія. Этотъ послѣдній нуждается въ основательной защитѣ, въ виду направленной противъ него упорной атаки со стороны представителей позитивной науки. „По ходячему мнѣнію—справедливо отмѣчаетъ одинъ отечественный апологетъ—отношеніе вѣры къ знанію обратно пропорціонально, т. е. чѣмъ больше въ человѣкѣ ума, тѣмъ меньше у него вѣры и наоборотъ, потому что умъ мѣшаетъ вѣрѣ, а вѣра вытѣсняетъ умъ..... Вѣровать, говорятъ, значитъ отказаться отъ знанія, знать — значитъ отказаться отъ вѣры.... Вѣра есть дѣло нищихъ духомъ, а знаніе — сильныхъ умомъ! Здѣсь невѣріе и неразуміе возвышаются на степень высшей разумности и чрезъ то сообщается особенная сила и привлекательность этому злу“ [1]). Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія натуралистической науки,

[1]) *Свѣтловъ* „Источники ходячаго мнѣнія о вѣрѣ, какъ противоположности разума“ 4—5 ст. СПБ. 1896.

вѣра, какъ суррогатъ знанія, служитъ лишь тормазомъ истиннаго прогресса науки: отсюда, какъ самая вѣра, такъ и продукты ея—Откровеніе и Библія, не должны имѣть мѣста въ точной наукѣ. Возраженіе это не ново: отчасти оно покоится на только что разсмотрѣнномъ нами предразсудкѣ о противорѣчіи Библіи съ наукой, знанія съ Откровеніемъ, а главнымъ образомъ, выходитъ изъ тенденціознаго отрицанія всего откровеннаго и сверхъестественнаго, какъ чего-то недоступнаго человѣческому разуму и посему ирраціональнаго.

Такое безусловное отрицаніе всякаго элемента вѣры не можетъ быть допущено и оправдано даже съ одной, чисто естественной точки зрѣнія на дѣло. Вѣра, въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова, какъ довѣріе къ авторитету, съ одной стороны, и выводамъ человѣческаго разума (постулятамъ знанія) съ другой, играетъ самую видную роль во всѣхъ областяхъ точнаго знанія. Безъ нея немыслимъ былъ бы самый прогрессъ науки, основывающійся на преемственности знанія, принимаемаго нами въ бо́льшемъ его объемѣ на вѣру. Вѣра, облеченная въ теорію, является въ видѣ гипотезы, и даетъ новый толчекъ научной мысли; она-же, наконецъ, сообщаетъ необходимую въ интересахъ науки цѣльность и законченность различнымъ системамъ, заполняя тѣ пробѣлы, которые, по самому своему характеру, навсегда закрыты непосредственному взору науки. Такъ что, по справедливому замѣчанію одного изслѣдователя, „вѣра есть безусловно необходимое восполненіе знанія и содержитъ всѣ наши надежды и упованія“ [1]). Опытъ говоритъ намъ, что во всякомъ познаніи предмета человѣкъ схватываетъ своимъ умомъ лишь половину его, лишь то, что лежитъ на его поверхности (т. н. „феноменальную“ сторону предмета), а сущность предмета, его внутреннее основаніе (вещь въ себѣ) остается недоступна нашему уму; при попыткахъ же проникнуть въ нее, онъ неизбѣжно вступаетъ въ область гадательнаго и принужденъ довольствоваться предположеніями. „Человѣкъ созданъ для вѣры и на всѣхъ ступеняхъ его жизни она составляетъ субъективный принципъ его духовнаго развитія“ [2]). „Вѣра бываетъ тогда—учитъ св. Іо. Злато-

[1]) *Koch* „Natur und Menschengeist“ 262 s. Berlin 1891.

[2]) *Herzog* „Real-Encyclopedie IV, 174 s. 2 Auf.

усъ—когда мы принимаемъ то, что никакимъ образомъ невозможно постигнуть никакими разсужденіями“ [1]).

Но поручая себя водительству вѣры, мы не погружаемся-ли тѣмъ самымъ добровольно во тьму, сознательно удаляясь изъ области свѣта и разума? На это отвѣтимъ словами автора, спеціально изслѣдовавшаго данный вопросъ: „несправедливо представлять, будто вѣра съ ея тайнами погружаетъ насъ во тьму, столь противную природѣ разума, какъ несправедливо и обратное—что разумъ только разливаетъ вокругъ насъ свѣтъ“ [2]). „Вѣчныя загадки постоянно стоятъ передъ нами въ ихъ неумолимой торжественности. Тайны со всѣхъ сторонъ! Вѣра—единственная звѣзда въ этомъ мракѣ неизвѣстности!“—восклицаетъ одинъ серьезный мыслитель [3]). Вѣра отнюдь не уничтожаетъ дѣятельности разума, такъ какъ каждая изъ этихъ способностей дѣйствуетъ въ своей особой сферѣ: „умъ не есть высшая въ насъ способность. Его должность не больше, какъ полицейская: онъ можетъ только привести въ порядокъ и разставить по мѣстамъ все то, что у насъ уже есть. Онъ самъ не двигнется впередъ, покуда не двигнутся въ насъ двѣ другихъ способности (т. е. воля и чувство), отъ которыхъ онъ умнѣетъ“ [4]). Разумъ и самъ не можетъ обойдтись безъ вѣры, которая проникаетъ собой не только житейско-обиходное, но и высшее научное знаніе. „Уже въ самыхъ своихъ исходныхъ началахъ знаніе сполна основано на вѣрѣ: бытіе реальнаго міра и возможность познанія вообще, цѣлесообразное устройство нашихъ познавательныхъ способностей — суть дѣла вѣры, и потому можно сказать, что объектъ знанія и самое познаніе суть дѣло вѣры“ [5]). Не менѣе того важна и плодотворна вѣра и въ дѣлѣ дальнѣйшаго развитія нашего знанія, поскольку научный принципъ взаимнаго довѣрія къ свидѣтельству другихъ служитъ средствомъ расширенія ограниченности индивидуальнаго кругозора, и способомъ сохра-

---

[1]) Изъ бесѣдъ на 1-ое посл. къ Коринѳянамъ.

[2]) *Свѣтловъ*—39 стр.

[3]) Изъ дневника Аміеля—Сѣв. Вѣст. Ш. 1894.

[4]) *Н. В. Гоголь* „Изъ его переписки съ друзьями“ V т. 61 стр. Изд. XI. Тихонравова.

[5]) *Свѣтловъ*—41 стр.

ненія и усвоенія плодовъ коллективной работы человѣческой мысли.

Будучи столь неизбѣжной въ наукѣ, въ качествѣ методологическаго начала и формальнаго принципа знанія, вѣра не менѣе того необходима и въ изслѣдованіи послѣднихъ основаній науки, при выводѣ ея высшихъ и общихъ построеній. Тайны имѣютъ мѣсто не въ одной только религіи, но и въ самой строгой наукѣ: всякій разъ, какъ только пытливый умъ человѣка дѣлаетъ попытку проникнуть далѣе поверхности предмета въ его внутреннюю сущность и причины его производящія, онъ неизбѣжно въ концѣ концовъ наталкивается на тайну. „Можно установить правило, что область тайны, вѣроятнаго и гадательнаго начинается въ наукѣ всегда тамъ, гдѣ знаніе идетъ вглубь отъ поверхности вещей, гдѣ кончается чувственный опытъ“ [1]). Положеніе, что знаніе не сокращаетъ, а размножаетъ число тайнъ кажется съ перваго взгляда парадоксомъ, но оно находитъ свое подтвержденіе въ умственномъ опытѣ вѣковъ, и въ опытѣ каждаго мыслящаго, самостоятельнаго ума. Чѣмъ глубже познаніе, тѣмъ больше въ немъ тайнъ; самодовольство-же и кичливость въ познаніи всегда служатъ вѣрными показателями притязательнаго невѣжества и умственнаго убожества. Прекраснымъ примѣромъ этого рода является глубоко-психологичное замѣчаніе ап. Павла объ „юродивыхъ мудрецахъ“ (Рим. I, 22), которые самымъ фактомъ самодовольнаго притязанія на абсолютную мудрость лучше всего засвидѣтельствовали собственное невѣжество и узость своего кругозора. Тутъ кстати будетъ припомнить и выразительный Гетевскій афоризмъ, что „высшее наслажденіе мыслящаго человѣка—изслѣдовать все, доступное изслѣдованію, и спокойно чтить все, недоступное ему“.

Если, такимъ образомъ, нашъ разумъ принужденъ посто-

---

[1]) *Свѣтловъ*—43 с. Представленіе объ атомахъ въ атомистической теоріи—краеугольномъ камнѣ всего естествознанія, понятіе о силахъ въ физикѣ, химическомъ сродствѣ въ химіи, виталистическомъ принципѣ въ біологіи,—наконецъ, самъ эволюціонный принципъ, господствующій въ современной наукѣ,—что все это, какъ не условные термины чего-то невѣдомаго и намъ недоступнаго, принятаго лишь на вѣру, для того, чтобы хоть сколько нибудь осмыслить окружающую насъ дѣйствительность?!

янно прибѣгать къ содѣйствію вѣры даже въ области чистой науки, то доминирующая роль вѣры въ сферѣ религіи настолько очевидна, что не имѣетъ нужды въ особыхъ доказательствахъ. Для иллюстраціи этой мысли позволимъ себѣ привести только слѣдующую выдержку изъ кн. Премудрости Соломона: „мы едва можемъ постигать и то, что на землѣ, и съ трудомъ понимаемъ то, что подъ руками, а что на небесахъ, кто изслѣдовалъ? Волю-же Твою кто позналъ-бы, если-бы Ты не даровалъ Премудрости и не ниспослалъ свыше святаго Твоего Духа". (Премуд. Сол. IX, 16—17 ст.). Религія положительно немыслима безъ вѣры: не даромъ-же не только обыденное словоупотребленіе, но даже и научное мышленіе не различаетъ строго этихъ понятій и часто пользуется ими, какъ синонимами. Дѣйствительно, поскольку религія есть связь конечнаго и ограниченнаго существа человѣка съ абсолютнымъ духовнымъ существомъ Бога, вѣра въ Него, какъ существо недоступное внѣшнимъ чувствамъ и непосредственному познанію, составляетъ основную сущность и душу религіи. „Безъ вѣры невозможно угодити Богу; вѣровати-же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть и взыскающимъ Его мздовоздатель бываетъ" (Ев. XI. 6.). Объектами религіознаго познанія являются Богъ, душа, міръ, начало и конецъ всего бытія, т. е. какъ разъ все то, что лежитъ за предѣлами опыта и можетъ подлежать лишь исключительному вѣдѣнію вѣры. Въ природѣ же человѣка лежитъ неудержимое стремленіе къ познанію этихъ объектовъ, т. е. говоря другими словами, ей врождена потребность религіознаго общенія съ Божествомъ, которую такъ сильно и мѣтко охарактеризовалъ бл. Августинъ, сказавъ: „Ты (Боже) создалъ насъ съ стремленіемъ къ Тебѣ, и безпокойно наше сердце, доколѣ неуспокоится въ Тебѣ" [1]).

Въ отличіе отъ плановъ праздной фантазіи и мечты разстроеннаго воображенія, истинно-религіозная вѣра отнюдь не безпочвенна и не произвольна: надежднымъ оплотомъ ея служитъ объективная истина Божественнаго Откровенія. Послѣ всего, что сказано нами о роли вѣры въ области науки вообще, въ сферѣ религіи, по преимуществу, отри-

[1]) „Tu fecisti nos ad Te: et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te". *Aug.* Confessio I, 1.

цать существованіе сверхъестественнаго Божественнаго Откровенія, значило-бы не помогать уясненію вопроса, а еще болѣе затемнять и осложнять его. Разъ доказано, что вѣра безусловно необходима въ религіи, что безъ нея нѣтъ и самой религіи, то eo ipso уже заранѣе дано существованіе соотвѣтствующаго объекта этой вѣры — сверхъестественнаго Откровенія и бытіе Бога, какъ разумной его Причины. Отсюда, положеніе, что Откровеніе есть постулятъ религіи, имѣетъ характеръ непреложной аксіомы [1]). Въ этомъ смыслѣ много невольной правды сказалъ и Вольтеръ своимъ пресловутымъ афоризмомъ, что „если-бъ не было Бога, то Его надо-бы было выдумать", такъ какъ съ отрицаніемъ Бога и всего сверхъестественнаго мы теряемъ подъ своими ногами всякую почву и впадаемъ въ безисходную путаницу понятій. Насколько со стороны человѣка выраженіемъ его религіи служитъ вѣра, насколько-же со стороны Бога обнаруженіемъ Его особыхъ, спеціально-религіозныхъ отношеній къ человѣку является Божественное Откровеніе. Ergo, вѣра и Откровеніе безусловно необходимы въ религіи: это двѣ стороны одного и того-же факта.

Разглагая религіозный процессъ на составляющія его элементы, мы получаемъ слѣдующую схему ихъ: а) Божественное Откровеніе—внѣшній источникъ предметнаго содержанія религіи, б) вѣра въ него—психологическій, субъективный факторъ религіи въ душѣ человѣка и в) религія въ собственномъ смыслѣ слова, какъ осуществленіе въ жизни откровеннаго содержанія религіи, въ силу свободно-сознательнаго усвоенія его человѣкомъ, по вѣрѣ въ него. Посему, отрицать въ изслѣдованіи о религіи роль вѣры и первостепенное значеніе Откровенія, какъ источника религіи, значитъ не понимать внутренней природы религіознаго акта и говорить о чемъ-то другомъ, далекомъ отъ существа религіи и чуждомъ ей. Этимъ, на нашъ взглядъ, съ достаточной силой убѣдительности устраняется принципіальное возраженіе о значеніи вѣры и Откровенія въ дѣлѣ научнаго изслѣдованія религіи. То и другое безусловно необходимо въ религіи и устранить ихъ—значитъ вовсе уничтожить религію. „Требованіе для религіи сверхъественнаго Откровенія есть

[1]) *O. Pfleiderer*, „Das Wesen der Religion" 357 s. I b. 1869.

постулятъ самой религіозной природы“ [1]). „Вѣра въ Откровеніе, какъ основаніе и источникъ религіи, лежитъ въ самомъ понятіи о религіи“ [2]). „Ни одинъ народъ въ мірѣ не утверждаетъ своей вѣры въ Бога и Его нравственный законъ на какомъ-либо другомъ основаніи, какъ только на авторитетѣ Божественномъ, т. е. на твердомъ убѣжденіи въ ея происхожденіи изъ непосредственно Божественнаго Откровенія“ [3]).

Послѣднее обстоятельство создаетъ новое затрудненіе. Если безспорно, что каждая религія заявляетъ притязаніе на монополію божественнаго откровенія, то какъ отличить здѣсь пустыя претензіи отъ дѣйствительнаго права? Говоря другими словами, какую изъ священно-религіозныхъ и символическихъ книгъ религіозной литературы человѣчества мы должны считать чистымъ источникомъ дѣйствительнаго Божественнаго Откровенія? Подобнаго вопроса, разумѣется, не можетъ даже и существовать для христіанина, твердо убѣжденнаго въ исключительной истинности христіанскаго вѣроученія и непреложномъ авторитетѣ Библіи, какъ его чистѣйшаго источника. Для раціоналиста-же, смотрящаго на Библію тѣми-же самыми глазами, какъ и на коранъ Магомета, или на книги Конфуція, имѣется цѣлый рядъ внутреннихъ доказательствъ и внѣшнихъ свидѣтельствъ въ пользу несравненной чистоты и возвышенной истинности этого выдающагося памятника, по сравненію съ другими, аналогичными ему произведеніями. Впрочемъ, и въ нѣдрахъ самого христіанства существуетъ къ сожалѣнію, какъ мы отмѣчали уже это и выше, цѣлая школа раціоналистическихъ критиковъ, стремящихся унизить авторитетъ Библіи и ниспровергнуть традиціонный взглядъ на высоту и чистоту заключающагося въ ней ученія. Они особенно опасны тѣмъ, что свою оппозицію утверждаютъ на данныхъ самой-же Библіи: отчасти во внѣшней исторіи ветхозавѣтнаго канона, а главное въ анализѣ его внутренняго содержанія, они указываютъ такія данныя, которыя будто-бы вынуждаютъ насъ отка-

---

[1]) *Свѣтловъ* „Опытъ апологетич. излож. православно-христ. вѣроученія“ 31 стр. Кіевъ 1896 г.

[2]) *Петропавловскій* „Въ защиту христ. вѣры“ I ч. 211 стр. М. 1898.

[3]) *Петропавловскій*—232 стр.

заться отъ взгляда на Библію, какъ на произведеніе сверхъестественное и божественное, а заставляютъ видѣть въ ней обычный продуктъ человѣческаго творчества, по подобію прочихъ священно-символическихъ книгъ универсально-религіозной литературы. Подобный ложный взглядъ на значеніе Библіи и достоинство выраженнаго въ ней ученія создается путемъ извращенія общаго смысла Библіи, перетолкованія ея отдѣльныхъ выраженій, произвольнаго урѣзыванія и тенденціозной подтасовки текста, и прочихъ неблаговидныхъ пріемовъ, благодаря которымъ окончательно омрачается чистый и подлинный смыслъ библейскаго ученія. Типъ толковниковъ этого рода, не толкующихъ, а лишь развращающихъ здравая словеса Божія къ своей и другихъ погибели, очень старъ,—онъ современенъ еще апостоламъ, въ лицѣ которыхъ и встрѣтилъ своихъ первыхъ и наиболѣе сильныхъ обличителей (Іак. III, 1; 2 Пет. II, 1—3; I Іо. II, 19; II Тим. III, 4—8 и др.). Пройдя чрезъ всю исторію христіанской Церкви, въ наши дни онъ олицетворяется въ лагерѣ либеральныхъ, преимущественно, протестантскихъ теологовъ критической школы.

Интересы истины, равно какъ достоинство и честь Св. Писанія требуютъ защиты отъ этой раціоналистической атаки на него; и самымъ вѣрнымъ и надежднымъ средствомъ обезпечить себѣ успѣхъ въ достиженіи этой цѣли, будетъ, на нашъ взглядъ, положительное рѣшеніе вопроса, т. е. ясное, твердое и по возможности, полное освѣщеніе истиннаго смысла Библіи, черезъ что одновременно достигаются обѣ главныхъ цѣли: дается надежный оплотъ положительному отношенію къ Библіи, и подрываются основы отрицательнаго отношенія къ ней. „Какъ собственныя построенія раціоналистовъ, такъ и довѣріе къ нимъ, покоятся на недостаточномъ знакомствѣ съ текстомъ Св. Писанія, которое и даетъ просторъ всевозможнымъ фантастическимъ гипотезамъ о композиціи книгъ Св. Писанія и составѣ ихъ религіознаго содержанія“ [1]). Отсюда, возможно полный и обстоятельно-научный экзегесисъ Библіи, основанный на анализѣ подлиннаго текста и ведущійся при постоянномъ вниманіи къ лучшимъ опытамъ этого рода, какъ изъ твореній святооте-

[1]) *Keil* Bibl. Kommentär—Genesis. Vorwort V s.

ческихъ, такъ и изъ произведеній послѣдующей экзегетической литературы—вотъ первый долгъ, лежащій на каждомъ богословѣ нашего времени. Опровергать чужую мысль защитой своей истины—первое и самое испытанное средство во всякой борьбѣ противоположныхъ мнѣній; какъ нельзя больше приложимо оно и къ данному случаю. Добавимъ, при этомъ, что въ интересахъ большей основательности и широты просвѣщеннаго экзегесиса библейскаго текста, мы не только не находимъ излишними, но считаемъ весьма полезными и благопотребными и различныя научныя данныя, помогающія болѣе сознательному и твердому убѣжденію въ тѣхъ или иныхъ библейскихъ истинахъ откровеннаго характера. „Сличеніе содержащагося въ Библіи ученія съ ученіемъ всѣхъ и всяческихъ естественныхъ религій и философскихъ системъ, требующее глубокихъ и отчетливыхъ знаній по исторіи религіи и по исторіи философіи, способно расположить къ мысли, что Библія не только есть книга книгъ, т. е. первая изъ человѣческихъ книгъ, но что она выше-человѣческая книга по высотѣ, чистотѣ и соотвѣтствію ея ученія со всѣми истинно-человѣческими потребностями духа“ [1]).

Когда будетъ такимъ путемъ, установленъ подлинный смыслъ Библіи, ближайшимъ образомъ ея первыхъ и начальныхъ главъ, раскрыто заключающееся здѣсь ученіе и послѣднее подтверждено, насколько то возможно, различными побочными данными естественно-научнаго характера, то во всемъ своемъ блескѣ предъ нами откроется ясный, свѣтлый и несравненно превышающій всѣ естественные источники, сверхъестественный и богооткровенный источникъ для сужденій о первобытной религіи.

Сводя, въ заключеніе своего очерка, къ единству все доселѣ нами сказанное, мы резюмируемъ его въ слѣдующихъ положеніяхъ.

Эволюціонная теорія религіи, господствующая въ современной позитивной наукѣ, считаетъ первобытную ея форму самой грубой и несовершенной, выражая этотъ свой взглядъ въ такъ называемой „теоріи анимизма“ первобытныхъ вѣрованій“, опирающейся, въ свою очередь, на „гипотезу перво-

---

[1]) *Свѣтловъ*—51—2 стр.

бытнаго соважизма", т. е. абсолютной дикости изначальнаго состоянія человѣчества. Такое представленіе о первобытномъ человѣчествѣ и его религіи утверждается отчасти на данныхъ доисторической эпохи, вообще, (археологіи, палеонтологіи и т. д.) отчасти, на законѣ историческаго прогресса, а главнымъ образомъ, на аналогіи изъ быта современныхъ дикарей. Но ни одно изъ этихъ основаній, въ дѣйствительности, не выдерживаетъ критики.

Прежде всего, первобытная эпоха уже по самому своему характеру лежитъ за предѣлами точнаго научнаго изслѣдованія. Эта эпоха далеко не одно и то же, что періодъ доисторическій, съ данными котораго имѣетъ дѣло различныя отрасли позитивной науки; если первая, обнимая собой самые исходные моменты человѣческой жизни, является ея началомъ, то послѣдній, находясь на границахъ точной исторіи, служитъ концомъ той эпохи, которая лежитъ за чертой точной исторіи.

Что касается теоріи „абсолютнаго прогресса", то это не болѣе, какъ тенденціозная эволюціонистическая гипотеза, опровергаемая исторіей культуры вообще, исторіей религіи въ частности, и по преимуществу. Освѣщая тотъ путь, которымъ шла религія въ человѣчествѣ за все свое многовѣковое существованіе, исторія неопровержимо устанавливаетъ тотъ основной тезисъ, что всѣ исторически извѣстныя религіи древности прошли чрезъ два основныхъ фазиса своего развитія: сначала—чрезъ путь деградаціи отъ высшихъ и болѣе чистыхъ къ низшимъ и менѣе совершеннымъ формамъ, до полнаго вырожденія ихъ въ мелочную обрядность и нелѣпыя, смѣшныя церемоніи включительно; затѣмъ, снова—чрезъ путь прогресса отъ низшихъ и грубыхъ къ болѣе общимъ и одухотвореннымъ формамъ; впрочемъ, послѣднее, прогрессивное теченіе было не столько дѣломъ народныхъ массъ, сколько ихъ отдѣльныхъ, философски развитыхъ представителей.

Единственно правдоподобнымъ объясненіемъ этого факта можетъ служить лишь то предположеніе, что религія первоначально имѣла сравнительно чистую и высокую форму; въ такомъ видѣ она была открыта человѣку извнѣ, и еще не успѣла стать его неотъемлемымъ духовнымъ достояніемъ; затѣмъ, человѣчество утратило духовную тонкость

религіознаго воспріятія и мало по малу, постепенно растрачивало духовныя блага откровенной религіи до тѣхъ поръ, пока не утратился весь внутренній смыслъ религіи, замѣнившійся пустою, бездушной формой. Наконецъ, развившійся и окрѣпшій разумъ человѣческій, слѣдуя внушеніямъ голоса совѣсти и требованіямъ религіознаго чувства, снова, но уже самостоятельно, сталъ работать надъ вопросами религіи и въ этомъ отношеніи, наряду съ массой ошибокъ и заблужденій, достигъ и нѣкоторой истины; во всякомъ случаѣ онъ значительно возвысился надъ грубой и суевѣрной религіей народныхъ массъ. Слѣдовательно, факты исторіи религіи совершенно не благопріятствуютъ эволюціонному представленію о безусловномъ и прямолинейномъ ея прогрессѣ.

Наконецъ, главный базисъ теоріи соважизма—аналогія изъ быта современныхъ дикарей—несостоятеленъ по всѣмъ пунктамъ. Ложенъ взглядъ какъ на современнаго дикаря, такъ и на первобытнаго человѣка; отсюда, произвольна и бездоказательна ихъ аналогія. Анализъ быта, физическихъ свойствъ и психическихъ особенностей дикаря даетъ полное право заключать, что это—не животное, возвысившееся до человѣка, а человѣкъ, ниспавшій до животнаго. До-историческая археологія, палеонтологія, лингвистика, исторія древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій, словомъ, вся прошлая исторія человѣчества доказываетъ, что наидревнѣйшее человѣчество, насколько оно доступно взору науки, никогда не было такъ дико и грубо, какъ воображаютъ то эволюціонисты: наоборотъ, цивилизація и могущество большинства древнихъ государствъ—стояли по свидѣтельству науки гораздо выше въ началѣ ихъ исторіи, чѣмъ въ концѣ ея, въ періодъ ихъ разложенія и упадка. Критика соважизма основательно доказываетъ, что нѣтъ никакихъ данныхъ считать первобытнаго человѣка дикаремъ, ни тѣмъ болѣе современнаго дикаря — первобытнымъ человѣкомъ; ergo, аналогія между этими двумя состояніями, по меньшей мѣрѣ, неумѣстна.

То состояніе низшей культуры человѣчества, съ котораго начинаетъ изображеніе его исторіи позитивная наука, имѣло мѣсто и на самомъ дѣлѣ; но оно далеко не было изначальнымъ и первобытнымъ видомъ человѣческой жизни, а представляло продуктъ ея послѣдующей исторіи. Слѣдовательно,

понятіе „первобытнаго“ господствующее въ наукѣ, слишкомъ широко, если въ объемъ его включаются не одни изначальные, но и многіе послѣдующіе моменты человѣческой исторіи; при такомъ произвольномъ расширеніи объема, понятіе „первобытная эпоха“ очевидно совпадаетъ съ представленіемъ „досторической эпохи“ вообще; но такое смѣшеніе части (начала періода) — съ цѣлымъ (всѣмъ его протяженіемъ), не должно имѣть мѣста въ строгой наукѣ, заботящейся о точности терминологіи.

Итакъ, положительная наука, хотѣвшая объяснить религію безъ Бога и Его откровенія, доказала лишь одно—свое полное безсиліе дать удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи и первобытной формѣ религіи.

Единственно авторитетнымъ источникомъ для сужденія о первобытный эпохѣ и ея религіи служатъ данныя Откровенія, заключающіяся въ Библіи, преимущественно въ ея первоисторіи. Мнѣніе о научной несостоятельности этого источника, исходящее изъ предположенія антагонизма Библіи и науки, знанія и вѣры—ничто иное, какъ ненаучный предразсудокъ. Наука и знаніе вообще, немыслимы безъ вѣры: элементъ вѣры, въ формѣ-ли то безсознательнаго влеченія, или въ видѣ ясно сознаваемыхъ теорій и гипотезъ проникаетъ собой безусловно все наше познаніе, которое является столько-же продуктомъ нашего разума, сколько воли и чувства; недаромъ-же сложился афоризмъ: мы охотно вѣримъ только тому, что намъ нравится. Насколько знаніе невозможно безъ вѣры, настолько-же и вѣра немыслима безъ знанія: вѣра только и сильна сознаніемъ своей правоты и твердымъ, чисто-раціональнымъ убѣжденіемъ въ дѣйствительномъ существованіи объектовъ своего содержанія. Слѣдовательно, между знаніемъ и вѣрой существуетъ самое тѣсное, гармоническое взаимодѣйствіе.

Еще больше правъ на признаніе имѣетъ вѣра въ области религіознаго изслѣдованія. По самому понятію о ней, религія есть вѣра, съ своей внутренней, субъективно-психологической стороны и—Откровеніе, съ внѣшней, объективно-исторической. Отсюда Библія, какъ выраженіе Божественнаго Откровенія, составляетъ первостепенный по своей важности источникъ для сужденія о религіи. Но враги Библіи стремятся ниспровергнуть ея священный авторитетъ, указы-

вая въ анализѣ ея содержанія мнимые слѣды ея естественнаго происхожденія. Отсюда, наша ближайшая задача—возстановить подлинное ученіе Библіи во всей его неприкосновенной чистотѣ и этимъ путемъ окончательно выяснить и утвердить значеніе библейскаго взгляда на первобытную религію, какъ единственно-истиннаго и авторитетнаго разрѣшенія одной изъ важнѣйшихъ религіозныхъ проблеммъ. Параллельное-же сопоставленіе данныхъ Библіи и науки по вопросамъ до-исторической жизни будетъ служить лучшей иллюстраціей той мысли, что между ними нѣтъ никакого противорѣчія, что Откровеніе лишь восполняетъ существенные пробѣлы, оставленные наукой и что по общимъ пунктамъ ихъ изслѣдованія наблюдается почти полное тождество истинъ Откровенія съ точными выводами строгой науки.

Въ частности, по вопросу, непосредственно насъ интересующему, о первобытной религіи — на который безотвѣтна точная наука, Откровеніе является единственнымъ и самымъ авторитетнымъ источникомъ. Посему, всесторонне выяснить ученіе Библіи объ этомъ предметѣ, защитить его отъ нападковъ недомыслія и неправомыслія, подтвердить все это, по возможности, данными науки и тѣмъ самымъ устранить конфликтъ вѣры и науки по одному изъ важнѣйшихъ вопросовъ человѣческой культуры и религіи, и составляетъ одну изъ ближайшихъ задачъ нашего времени, посильному разрѣшенію которой мы и намѣрены посвятить свой настоящій опытъ.

ГЛАВА 1.

Приступая къ самому выполненію своей задачи, предварительно считаемъ нужнымъ сдѣлать еще нѣсколько вводныхъ замѣчаній относительно общаго характера, метода и плана всего своего изслѣдованія.

По общему своему направленію нашъ настоящій опытъ апологетическаго характера: онъ посвященъ защитѣ библейскаго ученія о первобытной религіи человѣчества отъ нападокъ враждебной религіи позитивной науки вообще, и—отъ ударовъ библейско - раціоналистической критики, въ частности.

Методъ, избранный нами для достиженія намѣченной цѣли положительный т. е. состоитъ не столько въ полемикѣ съ иномысліемъ и разномысліемъ, сколько во всестороннемъ раскрытіи и объективномъ утвержденіи библейской истины, которая сильна постоять сама за себя. Спѣшимъ предупредить возраженіе о ненаучности такого догматическаго метода.

Обыкновенно принято думать, что всякій желающій научно изслѣдовать Св. Писаніе обязанъ, прежде всего, рѣшить вопросъ о подлинности и неповрежденности Божественныхъ книгъ и ринуться для этого въ пучину библейской критики, какою она представляется въ западномъ Богословіи. Нашедши Св. Писаніе по имени, онъ долженъ, затѣмъ, найдти смыслъ его и для сего—погрузиться, безъ надежды когда-либо выбраться, въ бездонный хаосъ протестантскаго экзегесиса. Микроскопическая мелочность вопросовъ въ этомъ Богословіи, далекихъ отъ существа религіи и чуждыхъ ея практическимъ задачамъ, показываетъ, что для людей такого образа мыслей религія сдѣлалась лишь предметомъ одного пустого знанія, объектомъ любознательности и

оторвана отъ живыхъ основъ ея“ [1]). Посему, предоставимъ протестантскимъ критикамъ изощрять свое остроуміе въ діалектическо-софистическихъ тонкостяхъ по вопросамъ о подлинности, неповрежденности и богодухновенности книгъ Св. Писанія; мы же признаемъ это для себя аксіомой и лишь попутно и къ слову, будемъ указывать на произвольность, ошибочность и тенденціозность тѣхъ основаній, извлеченныхъ изъ текста Писанія, на которыхъ раціоналистическая критика строитъ свои отрицательные выводы. „Пусть желающіе толкуютъ сколько угодно о кирпичахъ храма; мы же видимъ въ немъ, прежде всего, мѣсто священныхъ таинъ, Духъ животворящій и душу живую“ [2]).

При избранномъ нами методѣ, суть дѣла не въ критикѣ текста, а въ его экзегесисѣ. „Главнымъ средствомъ знакомства съ Ветхозавѣтной теологіей является правильное, историко-грамматическое его истолкованіе“ [3]).

„Особенно настоятельна нужда въ правильномъ комментаріи начальныхъ главъ кн. Бытія, заключающихъ въ себѣ первобытную исторію, ибо вопросы, находящіеся здѣсь многочисленны и запутаны [4]).

Въ дѣлѣ истолкованія Библіи мы должны, прежде всего, руководиться правильнымъ понятіемъ о богодухновенности Св. Писанія, одинаково чуждомъ крайностей какъ излишняго буквализма, такъ и произвольнаго аллегоризма; а затѣмъ и вообще, отвѣчать, по мѣрѣ возможности, требованіямъ научной широты и полной объективности просвѣщеннаго экзегесиса.

Что касается перваго изъ этихъ пунктовъ, то нашъ взглядъ на богодухновенность Св. Писанія занимаетъ середину между двумя господствующими теоріями богодухновенности.

Одна изъ нихъ, т. н. теорія „вербальнаго вдохновенія“ каждое слово текста считаетъ прямымъ продуктомъ вдохновенія и потому все понимаетъ въ строго-буквальномъ смыслѣ. Она господствовала въ протестантствѣ на первыхъ порахъ

---

[1]) *Свѣтловъ* „Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія“ I. Кіевъ 1896 г. 31—32 ст..

[2]) *Вл. Соловьевъ* „Исторія и будущность теократіи 341 с. I. Загребъ 1887 г.

[3]) *Aug. Kayser* „Theologie h. Alten Testamentes“ 2 s, Strassburg 1894 г.

[4]) *Hummelauer* „Commentarius in Genesim intr. I, Parisiis. 1895.

его исторіи и выродилась тамъ въ своего рода, библіолатрію. Хотя теорія эта и вытекаетъ, повидимому изъ самаго возвышеннаго представленія о Библіи и благоговѣйнаго уваженія къ ней, однако она не можетъ быть принята въ ея полномъ объемѣ, такъ какъ многіе отдѣлы Библіи, особенно ея первоисторіи, не допускаютъ буквальнаго, грубо-чувственнаго пониманія; такіе факты, какъ прогулка Бога въ раю при вечерней прохладѣ, процессъ сотворенія Имъ первыхъ людей, моментъ раскаянія въ сотвореніи человѣка предъ началомъ всемірнаго потопа и т. п. очевидно, нельзя, не оскорбляя величія и святости Бога, понимать грубо-чувственно и буквально; по совѣту свв. оо. всѣ подобныя мѣста должно толковать „θεοπρεπῶς“, т. е. сообразно съ представленіемъ о Богѣ, какъ высочайшемъ и абсолютномъ Духѣ. Отсюда, несомнѣнное присутствіе въ Библіи значительной доли антропоморфизма неизбѣжно требуетъ расширить теорію вербальнаго вдохновенія, пополнивши ея извѣстнымъ элементомъ аллегорическаго пониманія. Ошибочно-популярное пониманіе вдохновенія, смѣшивая его съ пассивнымъ воспріятіемъ въ религіозномъ экстазѣ, мыслитъ недостойно о Богѣ и унизительно о человѣкѣ. „Разумно - цѣлесообразное соединеніе буквальнаго и аллегорическаго толкованія — вотъ единственно правильное разрѣшеніе экзегетической проблемы, отъ широкаго примѣненія котораго, зависитъ удачное разрѣшеніе многихъ, нерѣдко серьезныхъ трудностей, предлагаемыхъ исторіей и критикой“ [1]). Истинное понятіе о богодухновенности, какъ можно судить объ этомъ изъ пролога къ Ев. Луки, видитъ въ каждой книгѣ Св. Писанія результатъ упорнаго труда и ревностнаго изслѣдованія ея богодухновеннаго автора, преслѣдующаго ту или другую религіозную цѣль и постоянно руководимаго Св. Духомъ. Отсюда, мысль, что въ произведеніяхъ библейскихъ авторовъ лежитъ печать ихъ человѣческой индивидуальности, выражающаяся въ выборѣ содержанія, способѣ его изложенія, складѣ мышленія, языкѣ, стилѣ—наконецъ, въ пользованіи естественными, обычными пособіями и даже въ нѣкоторой дани своеобразнымъ воззрѣніямъ своей націи и эпохи—должна служить руководящимъ

[1]) *Lagrange* „L' inspiration et les livres saints“—Revue internationale № 2, 1896 г. 220 p.

началомъ историко-грамматическаго экзегесиса, желающаго стоять на надлежащей научной высотѣ.

Смотря на текстъ Библіи, какъ на мысль Бога, облеченную въ слово человѣка, мы глубоко убѣждены, что снять внѣшній покровъ съ библейскаго текста и вскрыть его внутренній смыслъ могутъ, прежде всего, люди съ чистымъ сердцемъ и чуткой религіозной вѣрой. Отсюда, первыми авторитетами въ дѣлѣ истолкованія Библіи являются для насъ свв. отцы. и учители Церкви—эти богопросвѣщенные и духовно-озаренные толковники слова Божія. За ними, по степени важности, слѣдуютъ всѣ тѣ древніе и новые, отечественные и иностранные экзегеты, которые отразили въ своихъ произведеніяхъ духъ великихъ святоотеческихъ твореній. Наконецъ, не оставлены нами безъ должнаго вниманія и сочиненія представителей отрицательной школы, частію—въ экегетико-филологическихъ, а главнымъ образомъ—въ полемико-апологетическихъ интересахъ.

Что касается, наконецъ, плана самаго расположенія библейскихъ данныхъ о первобытной религіи, то, конечно, самымъ прямымъ былъ бы систематическій сводъ матеріала, въ соотвѣтствіи съ тремя главными формами религіи, т. е. послѣдовательный обзоръ догматики, морали и культа библейско-первобытной религіи. Но отъ этого естественнаго плана приходится отказаться, въ виду его нѣкоторыхъ, серьезныхъ неудобствъ. Изъ нихъ самымъ главнымъ является то, что сама Библія не представляетъ намъ систематическаго цѣлаго. „Истины вѣроученія выражаются здѣсь не въ систематическомъ порядкѣ, а по поводу тѣхъ или другихъ событій въ исторіи спасенія. Только въ цѣломъ своемъ составѣ Библія представляетъ строгую систему, излагающую однѣ и тѣ же, вѣчно неизмѣнныя истины вѣры, постепенно раскрываемыя въ разнообразіи внѣшнихъ формъ выраженія, соотвѣтственно исторіи спасенія и утвержденія царства Божія на землѣ“ [1]).

„Догматическое ученіе Библіи, въ вопросахъ первоисторіи преимущественно, неразрывно связано съ фактами исторіи, въ разсказы которой оно какъ бы закрыто и одѣто, имѣетъ,

[1]) *Лебедевъ*, „Ветхозавѣтное вѣроученіе въ времена патріарховъ“ 1 стр. СПБ. 1886 г.

слѣдовательно, не систематическую, а историческую форму“ [1]). „Въ Писа́ніи вѣроученіе и исторія столь внутренно и тѣсно объединены и такъ сказать, переплетены между собой, что вмѣстѣ образуютъ какъ-бы одно неразрывное единство“ [2]). Для всякаго очевидно, что религіозное ученіе и факты первоисторіи соединены въ Библіи нераздѣльной связью; отсюда, если бы мы стали дѣлать выборку религіозныхъ истинъ для систематическаго изложенія ихъ, намъ пришлось бы прежде всего искусственно разъединить ученіе отъ исторіи, оторвать его отъ природной его почвы, на которой оно гораздо жизненнѣе и понятнѣе и вообще, создать искусственно-схоластическую комбинацію библейскаго матеріала. При этомъ неизбѣжны были-бы и другія серьезныя неудобства. Пришлось бы часто повторяться, такъ какъ одни и тѣ же историческіе факты постоянно лежатъ въ основѣ какъ религіозныхъ, такъ и моральныхъ или обрядовыхъ представленій; такъ, напр. фактъ грѣхопаденія нашихъ прародителей одновременно служитъ основаніемъ и въ догматикѣ (поврежденность природы человѣка и наслѣдственность этой порчи), и въ морали (большая удобопреклонность человѣка ко злу, чѣмъ къ добру), и въ культѣ (идея жертвы и религіозныхъ очищеній). Тоже самое должно сказать и о большинствѣ другихъ фактовъ библейской первоисторіи.

Съ другой стороны, пришлось бы обойдти молчаніемъ нѣкоторыя другія, интересныя детали библейской первоисторіи, какъ не представляющія особенной важности съ точки зрѣнія религіи, но весьма любопытныя въ культурно-бытовомъ отношеніи; таковы, напр. замѣтки Библіи: о первыхъ одеждахъ, о началѣ земледѣлія и скотоводства, о постройкѣ перваго города, о происхожденіи нѣкоторыхъ ремеслъ и искусствъ и т. п.

Въ виду этого, болѣе удобнымъ планомъ изложенія библейскаго ученія о первобытной религіи, должно признать тотъ, который будетъ параллеленъ расположенію матеріала въ самой Библіи. А такъ какъ Библія, по крайней мѣрѣ въ той ея части, которая трактуетъ о первобытной религіи, даетъ, кромѣ общаго введенія, рядъ историческихъ моно-

[1]) *Thomas*—I, VII. Paris 1889. „Les temps primitifs et les origines religieuses“.
[2]) *Сильвестръ*, Догм. Богосл. III т. 98 стр. Кіевъ 1885.

графій (תולדות), то историко-монографическій методъ изложенія, при раскрытіи библейскаго ученія о первобытной религіи, мы признаемъ наиболѣе цѣлесообразнымъ. Кратко и сильно выражаетъ эту мысль слѣдующее положеніе: „сущность библейскаго богословія—изученіе религіи въ одеждѣ исторіи“ [1]).

Утвердивши эту основную точку зрѣнія на общій методъ своей работы, мы легче можемъ оріентироваться и въ частностяхъ самаго плана ея, такъ какъ въ этомъ отношеніи мы будемъ руководствоваться указаніями самой Библіи. Все это естественно намѣчаетъ намъ слѣдующія подробности плана.

Исторія первобытной эпохи обнимаетъ, по Библіи, періодъ времени съ начальнаго момента творческаго созданія міроваго хаоса до гибели перваго міра въ волнахъ всемірнаго потопа, (I—VI гл.) т. е. шесть первыхъ главъ кн. Бытія.

Первая глава кн. Бытія, со включеніемъ сюда трехъ начальныхъ стиховъ второй, представляетъ универсальное введеніе ко всей священной исторіи Библіи. Здѣсь, какъ бы въ нѣкоторомъ фокусѣ, сконцентрирована сущность всего библейско-религіознаго ученія, потому этотъ отдѣлъ и заслуживаетъ, по нашему мнѣнію, особо-подробнаго обслѣдованія, которое и дастъ содержаніе цѣлой, начальной главѣ нашего опыта.

Слѣдующій за симъ отдѣлъ Библіи (II, 4—25 стр.) представляетъ самую свѣтлую страницу въ исторіи человѣчества; здѣсь подробнѣй раскрывается исторія сотворенія первыхъ людей, описывается мѣсто ихъ первоначальнаго обитанія и изображаются свойства ихъ невинно-блаженнаго состоянія. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь дается ученіе о внутреннемъ началѣ религіи, вложенномъ въ природу человѣка и указывается ея простѣйшая, первобытная форма, состоявшая въ непосредственномъ, духовномъ общеніи человѣка съ Богомъ, постоянномъ и живомъ источникѣ райскаго блаженства. Эта-то религія въ раю, и будетъ служить содержаніемъ дальнѣйшей, второй главы нашего сочиненія.

Прямымъ контрастомъ повѣствованію второй главы кн. Бытія служитъ непосредственно слѣдующая за ней (III гл.),

---

[1]) *Herzog* „Real-Encyclopedie für Protestantischen Theologie VI, 113, s. 2 Aufl.

поскольку въ ней содержится скорбная исторія грѣхопаденія прародителей, бывшаго нарушеніемъ перваго райскаго завѣта, потерей первобытной невинности, утратой блаженства, причиной бѣдствій и злостраданій всей послѣдующей исторіи. Яркимъ свѣтомъ посреди этого мрака блеститъ лучъ надежды въ видѣ Божественнаго первообѣтованія (III, 15). Богатство и важность религіознаго матеріала этой главы вынуждаютъ насъ посвятить ему особый, болѣе или менѣе, обширный отдѣлъ и въ нашемъ трудѣ.

Четвертая глава кн. Бытія рисуетъ начало исторіи падшаго человѣчества съ характеризующей ея борьбой вѣры и невѣрія, надежды и сомнѣнія, благочестія и нечестія. Здѣсь, именно, дана исторія перваго богопротивника и генеалогія его нечестиваго потомства; посему и этотъ отдѣлъ библейской исторіи, служащій изображеніемъ ея мрачныхъ сторонъ, также требуетъ выдѣленія его въ особую главу.

Дальнѣйшій отдѣлъ Библіи (V гл.), наоборотъ, посвященъ исторіи благочестивыхъ потомковъ Адама и вообще,—изображенію живыхъ, дѣятельныхъ и свѣтлыхъ проявленій первобытной религіи. Такимъ образомъ, онъ служитъ благодарнымъ матеріаломъ для характеристики лучшей эпохи до-потопной, внѣ-райской религіи. Но вмѣстѣ съ религіознымъ разцвѣтомъ, здѣсь обнаруживаются и наиболѣе рѣшительные признаки религіознаго упадка. Исторія этого послѣдняго заключена въ восьми первыхъ стихахъ шестой главы кн. Бытія, составляющихъ финалъ всей исторіи допотопной эпохи. Раскрытіе морально-религіозныхъ истинъ, содержащихся въ историческомъ повѣствованіи объ этомъ, и будетъ предметомъ шестой главы нашего изслѣдованія.

Подробно обслѣдовавъ весь библейскій матеріалъ по вопросу о первобытной религіи въ шести, параллельныхъ Библіи главахъ своего труда, всесторонне раскрывъ и уяснивъ себѣ его подлинный смыслъ на природной исторической почвѣ, мы въ седьмой, заключительной главѣ своего сочиненія, сдѣлаемъ попытку свести добытыя такимъ путемъ данныя о религіи, къ единству системы, для удобства связнаго и цѣлостнаго представленія первобытной религіи по Библіи.

Въ заключеніе дадимъ окончательные выводы всего своего изслѣдованія и сопоставимъ все это въ апологетическихъ интересахъ съ намѣченными въ введеніи задачами.

Въ частности, при развитіи каждой отдѣльной главы изъ первыхъ шести, мы намѣрены держаться слѣдующаго порядка: а) сначала, послѣ краткаго изложенія общаго содержанія извѣстнаго отдѣла Библіи, представлять подробный филологическій и историко-критическій комментарій его, соединенный съ опроверженіемъ главнѣйшихъ раціоналистическихъ взглядовъ и теорій; б) далѣе, изъ содержанія разсматриваемаго отдѣла Библіи дѣлать выводъ заключающихся въ немъ религіозныхъ истинъ; в) наконецъ, по возможности, подтверждать факты библейской первоисторіи научными данными внѣ библейскаго происхожденія, преимущественно, изъ области древнѣйшей исторіи семитическо-арійскихъ религій и новѣйшихъ открытій оріентологіи.

I.

„Vetus testamentum in novo patet, Novum in vetere latet". *Augustin.*

„Не пріидохъ разорити законъ или пророки", провозглашаетъ Божественный Основатель христіанства:—„не пріидохъ разорити, но исполнити ихъ" (Мѳ. V, 17).—Отсюда, въ своей сущности Ветхій и Новый завѣтъ не различаются между собою: они не болѣе, какъ двѣ различныхъ эпохи одного и того-же божественнаго домостроительства о спасеніи человѣческаго рода, изъ которыхъ первая—приготовительная, а вторая—совершительная. Слѣдовательно, и начало христіанской религіи скрывается въ глубинѣ библейской древности: „все, что въ болѣе чистомъ религіозномъ вѣдѣніи существуетъ теперь, въ ней имѣло свое начало и корни; для всего, что касается религіи, древній Израиль сдѣлался классическимъ народомъ" [1]).

„Истина Откровенія одна и недѣлима. Отъ первыхъ главъ Бытія и до послѣднихъ гл. Апокалипсиса, отъ Эдема на Востокѣ и до Новаго Іерусалима, сходящаго съ небеси, эта истина состоитъ въ одномъ и томъ же, ей принадлежитъ одно и то-же названіе" [2]). „Религія Библіи не только фактъ

[1]) *Dillmann* „Ueber den Ursprung der Altestamentlichen Religion" Die academische Rede—3 s. 1865 г.

[2]) *Вл. Соловьевъ* „Исторія и будущность теократіи„ I, 28 с. Загребъ 1887 г.

всемірно-историческаго прошлаго, но и главная суть настоящаго въ религіи, какъ отвѣтъ на вопросы: „какъ и почему?“ [1]) Отсюда углубленіе въ исторію ветхозавѣтной религіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ и лучшее средство утвержденія въ новозавѣтной, въ чемъ мы находимъ еще новый, не менѣе сильный, побудительный мотивъ для своей работы.

„Начиная свое повѣствованіе, Моисей возводитъ умы своихъ согражданъ къ Богу и къ строенію міра“ [2]). Съ этого онъ, разумѣется, начинаетъ потому, что твореніе міра есть основаніе всей послѣдующей исторіи и вмѣстѣ—первооткровеніе Бога. Въ самой библейской исторіи мірозданія можно различать три отдѣла: а) первотвореніе (creatio prima), созданіе изъ ничего хаотической массы міроваго вещества (I гл. 1—2 ст.), б) шесть творческихъ дней, т. е. образованіе вселенной изъ первозданной матеріи (3—31 с.), и в) завершеніе дѣла творенія учрежденіемъ субботы (II, 1—3 ст.).

Повѣствованіе Библіи открывается краткими, но величественными и многознаменательными словами: „въ началѣ сотвори Богъ небо и землю“ (I, 1 ст.).

Такой серьезный ученый и естествоиспытатель, какъ Кювье и тотъ называетъ эти слова возвышеннѣйшимъ произведеніемъ, не имѣющимъ себѣ аналогіи въ твореніяхъ человѣческаго пера [3]); а другой ученый въ первой строкѣ Библіи справедливо видитъ profession de foi монотеиста и находитъ ключъ ко всей священной книгѣ [4]). Слѣдовательно, детальное изслѣдованіе текста здѣсь особенно важно и плодотворно.

Первое слово кн. Бытія, отъ котораго она и получила свое названіе въ Еврейской библіи, читается въ подлинникѣ—בְּרֵאשִׁית; грамматически оно равнозначуще греческому ἐν ἀρχῇ (Ев. Іо. I, 1) и русскому „въ началѣ“; оно указываетъ, такимъ образомъ, на начало самаго творенія, его — „terminus a quo“.

Такой, именно, филологическій смыслъ термина בְּרֵאשִׁית согласно устанавливается всѣми существующими переводами основнаго текста: ἐν ἀρχῇ у LXV, in principio въ Вульгатѣ,

[1]) *Ab. Herzog*—„Real. Encyclopedie“ II, 2 Auf. 455 s. 1878 г.

[2]) *Іос. Флавій* „Древности іудейскія“ I ч. перев. Самуйлова 1787.

[3]) См. у *Oehler'a* „Theologie des Alt. Testament“—75 s.

[4]) *Vigouroux* „La Bible et les decouvertes modernes“ II, 76. 1884.

равнозначущее Am Anfang у Лютера и т. п. Особенно ясно выражаетъ именно эту мысль сирскій текстъ, который въ латинскомъ переводѣ читается такъ: primum, quod creavit Deus"... [1]) Онъ подтверждается и обычнымъ библейскимъ словоупотребленіемъ, какъ очевидно это изъ библейскихъ параллелей, въ которыхъ идетъ рѣчь о началѣ чего либо [2]). Вопросъ теперь въ томъ, о какомъ началѣ говорится тутъ? Нѣкоторые, напр. изъ оо. Церкви (Амвросій, Августинъ), особенно изъ схоластическихъ экзегетовъ, выраженіе „начало" понимали въ индивидуальномъ смыслѣ, разумѣя здѣсь прикровенное указаніе на вторую Ипостась Св. Троицы-Сына Божія и ссылались въ доказательство этого на различныя другія мѣста св. Писанія (Ев. Іо: 8, 25; 1, 3, Кол. 1, 16) гдѣ слово „въ началѣ" означаетъ, по ихъ мнѣнію „въ Сынѣ, или чрезъ Сына" [3]). Но Корнелій справедливо называетъ это толкованіе expositio mystica est et symbolica [4]), а Calmet прямо объясняетъ происхожденіе такого толкованія недостаточнымъ знакомствомъ съ Еврейской филологіей [5]).

Гораздо ближе къ тексту другое толкованіе опирающееся на переводъ Акилы, который Еврейское слово ברשית передаетъ греческимъ ἐν κεφαλαίῳ, что въ древне-славянскомъ переведено „въ главизнѣ". На основаніи этого, Василій Великій первое слово Библіи толкуетъ въ смыслѣ указанія на способъ творенія „вкратцѣ сотвори Богъ, т. е. вдругъ и мгновенно" [6]); а Григорій Нисскій точнѣе изъясняетъ это слово, замѣняя его синонимами: „въ совокупности, вмѣстѣ" [7]). Это послѣднее толкованіе заключаетъ въ себѣ ту

---

[1]) *Walton* „Biblicrum sacrorum t. primus 3 p. Londini—1653.

[2]) Ис. 40, 21; 41, 4; Іер. 26, 1; 27, 1; 49, 34 и др.

[3]) *Ambr.* „Homilia prima in Hexameron" С. І. *Бл. Августинъ* „О книгѣ Бытія буквально" кн. 1, гл. 1. Тр. К. Д. А. ч. 7. 153 ст. Кіевъ 1893.

[4]) *Cornelius a Lapide* „Commentarius in Pentateuchum Mosis" Antverpene—1714, 32.

[5]) *Calmet* „Commentarius litteralis in Scripturam 2 p: sed expositiones istae literales utique haberi non possunt..... ex ignoratione Hebraicae linguae deducta est".

[6]) *Вас. Великій* „Шестоднев." I ч. 13 стр. 3-е изд. Москва 1891 г.

[7]) Гр. Нисскій „О шестодневѣ" ч. 1. стр. 12. Москва 1851. Срав. Прем. Сир: XVIII, 1 с: „Живый во вѣкъ, созда все обще".

мысль, что Богъ, создавши первобытный хаосъ, въ немъ объединилъ, и какъ бы возглавилъ всѣ акты Своего творенія, вытекавшіе впослѣдствіи изъ него, какъ изъ своей потенціи (Прем. Сираха XVIII, 1 ст.). Но общепринятымъ толкованіемъ считается то, которое слово בְּרֵאשִׁית переводитъ въ смыслѣ хронологическаго указанія, наподобіе греч. *ἐν ἀρχῇ* и равнозначущихъ ему выраженій *πρὸ τοῦ κόσμου εἶναι* (Ев. Іо. XVII, 5) или *πρὸ χρόνων αἰωνίων* (II Тим. I, 9). Въ началѣ всего, т. е. раньше всего, раньше самаго времени, тогда, когда не существовало еще рѣшительно ничего, Богъ создалъ небо и землю, положивъ этимъ актомъ своего всемогущества первоначало своей послѣдующей дѣятельности.

Всѣ эти толкованія, при разности въ оттѣнкахъ мысли, согласно устанавливаютъ точный смыслъ термина בְּרֵאשִׁית, по которому первотвореніе міра было совершено въ началѣ всего, когда еще не существовало ничего, кромѣ Бога. „Это — creatio prima, говоря богословскимъ терминомъ; это твореніе въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, т. е. созданіе изъ ничего“ [1]).

„Слово въ началѣ указываетъ на первое мгновеніе перехода изъ небытія въ бытіе, и значитъ: въ началѣ времени и всего временнаго“ [2]). Итакъ, самое первое слово Библіи ясно выражаетъ мысль о происхожденіи міра во времени, или со временемъ, отсюда—о его несамобытности и тварности. Лучшей библейской параллелью къ этому мѣсту служатъ извѣстныя слова псалмопѣвца: „въ началѣ Ты, Господи землю основалъ еси, и дѣла руку Твоею суть небеса“.... (101 пс. 26 и сл.); та-же мысль неоднократно выражается и во многихъ другихъ мѣстахъ св. Писанія (Пс. 89, 3; Притч. 8, 22 и 23. Ис. 41, 4; 44, 6 и т. д.).

Указавъ на происхожденіе міра во времени, бытописатель далѣе рѣшительно и прямо называетъ то дѣйствіе, которому міръ обязанъ своимъ возникновеніемъ. Стоящій въ подлинникѣ для выраженія этой мысли глаголъ בָּרָא согласно переводится всѣми словомъ: „сотворилъ, создалъ изъ ничего“.

---

[1]) *Хрисанѳъ* „Религіи древняго міра“ III. 103 стр.

[2]) *Виссаріонъ* „Толкованіе на Пареміи изъ кн. Бытія“ I ч. 2 стр. 2 ое изд. СПБ. 1894.

Это—одинъ изъ трехъ Еврейскихъ глаголовъ, выражающихъ понятіе дѣятельности, подобно его синонимамъ יָצַר и עָשָׂה. Но тогда какъ два послѣднихъ глагола безразлично прилагаются какъ къ дѣятельности Бога, такъ и человѣка, первый употребляется исключительно въ приложеніи къ Богу и служитъ обозначеніемъ, именно, Его творчески — зиждительной силы.

Хотя глаголъ בָּרָה и не заключаетъ въ себѣ непосредственно идеи чистаго творенія (creatio ex nigilo), ибо значитъ „вырѣзать, обтесывать, образовывать“ [1]), но практика библейскаго употребленія усвоила ему, именно, это значеніе. Въ живомъ и конкретномъ Еврейскомъ языкѣ, не приспособленномъ къ выраженію такихъ абстрактныхъ идей, какъ мысль о твореніи изъ ничего, естественно не могло быть специфическаго термина для выраженія понятія „творить“; и посему, изъ трехъ уже имѣвшихся обозначеній глагола „дѣлать“ было взято одно, именно, ברה, за которымъ въ фор. „kal“ и утверждено это техническое значеніе (I, 21 и 26 ст. Пс. II, 11 с. Быт. VI, 7; Исх. XXXIV, 10; Іер. XXXI. 22 с. Амос. IV, 13). Соотвѣтственно съ этимъ, и бытописатель употребляетъ глаголъ בָּרָה только въ тѣхъ мѣстахъ исторіи творенія, гдѣ рѣчь идетъ о новотвореніи или о созданіи изъ ничего; когда же онъ говоритъ объ образовательно-творческихъ актахъ Бога, то пользуется глаголомъ עָשָׂה [2]). Слово это выражаетъ ту мысль, что міръ „сотворенъ изъ ничего“; слѣдовательно, онъ не представляетъ ни самобытной сущности (матеріализмъ), ни эманаціи Божества (пантеизмъ).

Имя Бога—Творца міра обозначено въ Еврейскомъ подлинникѣ словомъ אֱלֹהִים, опредѣленіе истиннаго смысла котораго представляетъ нѣкоторыя трудности филологически-грамматическаго характера. Безспорно, что אֱלֹהִים есть plur. отъ малоупотребительной формы singul. אֱלֹהַּ; но происхожденіе этой послѣдней съ точностью не установлено: одни про-

[1]) *W. Gesenius* „Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch“ XII Auf. 119 s. Leipzig 1895.

[2]) Прекрасно выражаетъ эту мысль бытописателя Св. Ипполитъ Римскій, говоря: *„Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ Θεὸς ὅσω ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων. Ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρα μετέβολεν, ὡς ἠθέλησεν“.*

изводятъ ее отъ арабскаго корня אלה-каль, „трепетать, дрожать“—гифиль,—„почитать“, и переводятъ въ смыслѣ существа, внушающаго страхъ и почтеніе [1]); другіе, болѣе основательно, производятъ его отъ евр. корня אל (въ болѣе древней формѣ אול и אל), означающаго „быть сильнымъ, могущественнымъ, превосходить кого-либо [2]). Въ этомъ смыслѣ слово אל замѣняется равнозначущимъ ему, но болѣе поэтическимъ синонимомъ צור, что значитъ „скала“, „твердыня“, „крѣпость“ [3]). Наконецъ, нѣкоторые אלהים производятъ отъ глагола—אָלַה—„подниматься, восходить“ и толкуютъ его въ смыслѣ указанія на возвышенное и премірное Существо [4]); но такое толкованіе имѣетъ мало сторонниковъ: такъ какъ оно, очевидно производнаго характера и позднѣйшаго происхожденія, не отправляется отъ филологіи, а лишь обращается къ ней за оправданіемъ уже готоваго содержанія [5]).

Итакъ, филологическій анализъ корня אלוה, независимо отъ деталей, въ общемъ, болѣе или менѣе, опредѣленно указываетъ въ немъ понятіе „сильнаго, величественнаго и могущественнаго“. „El (LXX — *Θεος*, Vulgata-Deus, assyr—ilu)—общесемитическій корень для имени Божества. Происходитъ онъ отъ понятія, означающаго „силу“ (Б. XXXI, 29)“ [6]). Это, слѣдовательно, не имя существительное, а имя прилагательное, не substantiv., а adjectiv,—форма вполнѣ естественная и даже логически необходимая въ наивномъ мышленіи первобытнаго человѣчества, которое, само собой разумѣется, не могло создать на первыхъ же порахъ существительнаго, какъ извѣстнаго, цѣльнаго понятія, состоявшаго изъ совокупности признаковъ, а непосредственно улавливало отдѣльныя болѣе бросающіеся въ глаза, характерные признаки и качества

---

1) *Delitschz* „Commentar. über die Genesis“ 56 s. также Hengstenberg. Keil, Oehler, и др.

2) *Gesenius,* „Thesaurus“ I, 49, также Ewald, Lange, Lewis, Macdonald и пр.

3) *Nestle* „Die israelitischen Eigennahmen“ 40 s.

4) *Юнгеровъ* „Повѣсть о твореніи міра и человѣка“. Прав. Собесѣд. 1880 г. I, 398 s.

5) Существуетъ еще одно оригинальное мнѣніе, по которому корень אל получилъ свое значеніе отъ имени Бога, а не наоборотъ, какъ принято думать; но оно не внушаетъ особеннаго довѣрія своей слабообоснованностью. См. статью *Меводія Великанова* „Объ имен. Божіихъ“ Хр. Чт. Май—Іюнь 1896 г.

6) *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible“ XIII, 1627 p. Paris 1898.

предмета, именемъ которыхъ первоначально его и называло. Такъ, родственное съ Еврейскимъ вавилонское имя Бога — „Ваалъ“ первоначально было только прилагательнымъ — „владычествующій, господствующій“—а въ послѣдствіи превратилось въ существительное—„владыка, обладатель“. Въ качествѣ appel. оно соедин. даже съ именемъ יהוה, въ формѣ בַּעְלִי =„іегова есть мой господинъ“ [1]) (Ос. II, 18).

Опредѣленіе Божества по качеству Его могущества и силы—черта характеристичная для всего семитизма: большинство семитическихъ названій боговъ обозначаютъ его, какъ нѣчто „владычествующее, весьма могущественное и возвышенное; такъ „Адонъ“=господинъ, молохъ=царь, el=сильный, Elion=высота и т. п. [2]). Это превращеніе общихъ предикатовъ въ конкретныя имена отдѣльныхъ личностей, характеристическая черта семитической теогоніи [3])...

Имена большинства семитическихъ боговъ суть не столько собственныя имена, сколько, наоборотъ, синонимные предикаты для понятія „Богъ“, и обозначаютъ Его какъ владыку и царя своего народа, или какъ возвышеннаго, господствующаго и могущественнаго. Всѣ эти предикаты первоначально служили обозначеніемъ одного и того-же Существа.

Древнѣйшая и именно, первобытно-семитическая есть форма il, общая арабамъ и арамейцамъ, Евреямъ и ассиріянамъ“ [4]) Lagarde производитъ его отъ корня אלי, означающаго „простираться куда-либо, направляться къ чему-либо и посему указываетъ на бога, какъ на того, къ которому стремятся, какъ на цѣль всѣхъ желаній и стремленій человѣка (das Ziel aller Menschensucht und alles Menschenstrebens) [5]). Но всѣ эти прекрасныя разсужденія, къ сожалѣнію лишены строго филологической почвы подъ собою, и не имѣютъ для себя примѣровъ въ Библіи. Они не допустимы еще и по-

[1]) *Baethgen* „Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte“ — 144 s. Berlin 1888.

[2]) *Herzog* „Real-Encyclopedie für Protst. Theol.“ II в. 325 s. 3 Auf. Leip. 1897.

[3]) „Всѣ семитическіе предикаты понятія „Богъ“ обозначаютъ Его, какъ „могучаго, возвышеннаго и величественнаго въ отношеніи ко всей природѣ“, какъ царя и властелина“ — въ отношеніи къ своему народу. *Baethgen*—263 s. Op. cit.

[4]) *Baethgen* „Beiträge zur Religionsgeschichte“—271 s.

[5]) *Lagarde* „Abhandlung der Götter“ Geschichte d. Wissenschaft, I, 1880.

тому, что въ св. Писаніи слово אלהים нигдѣ не замѣняется такимъ предикатомъ, который указывалъ-бы на него, какъ на цѣль стремленія (תשוקה) [1]).

Изслѣдованіе библейскаго употребленія этого имени Бога, даетъ слѣдующіе результаты. Коренная форма el употребляется въ Св. Писаніи крайне рѣдко, почти исключительно въ мѣстахъ поэтическаго характера (кн. Іова. Псалмы и отдѣльные поэтическіе отрывки изъ кн. Бытія, прор. Исаіи въ томъ числѣ и весьма древніе, какъ напр. поэтич. проза кн. Бытія и кн. Исходъ XX, 5, XXXIV, 6) [2]). Отсюда слѣдуетъ, что корень el представляетъ древнѣйшее и предпочтительно поэтическое слово, которое будучи чуждо обыденной прозаической рѣчи, гдѣ замѣнялось формой plur. אלהים, осталось въ поэзіи, сохранившей въ себѣ слѣды древнѣйшаго богатства, языка [3]). Это подтверждается и тѣмъ соображеніемъ, что имя—Бога—אלהים вошло въ составъ Еврейскихъ собственныхъ именъ не въ какой-либо иной, а именно въ этой, какъ наидревнѣйшей, своей формѣ, напр.—Еліезеръ, Самуэль, Израэль.

Итакъ, можно считать доказаннымъ фактомъ, что наидревнѣйшимъ наименованіемъ божества, общимъ всѣмъ семитамъ, была форма el; Elohim-же образовалась изъ нея и уже впослѣдствіи. Примѣръ такого образованія имѣемъ мы, между прочимъ, и въ изслѣдуемомъ нами текстѣ I ст. I-ой гл. кн. Бытія.

Чѣмъ же спрашивается вызвано такое образованіе и каковъ смыслъ его? Отвѣчая на этотъ вопросъ, послѣдователи критической школы устами одного изъ видныхъ ея представителей говорятъ слѣдующее: „Множественное обозначеніе для одного Бога—позднѣйшей эпохи; אלהים—едва-ли можетъ быть понимаемо иначе какъ только такъ, что множество боговъ (древне-семитическихъ) было объединено въ понятіи Единаго Бога ветхозавѣтной религіи; оно предпола-

---

[1]) *Baethgen* „Op. cit.“—272—273.

[2]) По вычисленіямъ *Nestle* „Die israelitischen Eigennahmen“ — изъ 2570 случаевъ библ. употребл. имени אלהים только въ 57-ми стоитъ древн. форма—אלוה.

[3]) *Baethgen* „Opus cit.“—300 s.

гаетъ, слѣдовательно, изначальный политеизмъ“ [1]). Несостоятельность такой гипотезы категорически опровергается уже однимъ тѣмъ фактомъ, что имя אלהים служитъ обозначеніемъ несомнѣнно одного, даже, напр. и языческаго божества, какъ это очевидно изъ того же библейскаго словоупотребленія [2]). Названіе אלהים прилагается здѣсь, напр. къ Моавитскому Богу—Хамосу, къ филистимскому—Дагону, Сидонской—Астартѣ, Ваалу экронскому и. т. п. Отсюда ясно, что множественная форма אלהים указываетъ только на одно лицо.

Остается рѣшить, зачѣмъ же потребовалась множественная форма для выраженія единаго конкретнаго понятія?

Отвѣчая на этотъ вопросъ, одни говорятъ, что множественная форма должна быть разсматриваема, какъ pluralis majestatis sev magnitudinis, аналогичное самодержавному „мы“ [3]); другіе—съ бо́льшимъ правомъ видятъ здѣсь plur. intensitatis—выраженіе полноты божественной природы и множественности ея свойствъ [4]). Объединяя оба этихъ объясненія въ одно общее опредѣленіе, получаемъ, что форма אלהים служитъ обозначеніемъ неисчерпаемой полноты и множественности свойствъ Божества. Что касается-же внутренней причины образованія такого оригинальнаго идіотизма Еврейскаго языка, то лучшимъ объясненіемъ ея будетъ служить предположительное воспроизведеніе самаго процесса его образованія.

Первоначальное и обще-семитическое названіе Бога (el, ilu) указывало на то свойство Божественной природы, которымъ больше всего было поражено наивное сознаніе первобытнаго человѣка; это качество и было усвоено Богу въ значеніи

---

[1]) *Baudissin* „Studien zur semitischen Religionsgeschichte“ I, 55 s. Leipzig—1876.

[2]) Самъ *Baudissin* добросовѣстно указываетъ примѣры этого рода, а именно кн. Суд. XI, 24, I Цар. II, 5; II Цар. I, 2. Исх. XXII, 4, 8; Прит. XXVIII, 13. и т. п. Но онъ старается ослабить силу возраженія тѣмъ, что такое словоупотребленіе вошло въ привычку, сдѣлалось своего рода техническимъ терминомъ. Но сказать такъ, значитъ не рѣшить вопросъ, а обойдти его.

[3]) Aben-Ezra, Kalisch, Alford. „Hebraei res magnas et magnates honores compellent numero plurali“. *Cornelius a Lapide* „Comm. in. Gen.“—35 p.

[4]) *The pulpit Commentary* „Genesis“—2 p. London 1887.

Его личнаго наименованія. Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ развитія мышленія первобытнаго человѣчества, ихъ изслѣдующій разумъ открывалъ въ Богѣ, кромѣ одного уже извѣстнаго, и различныя другія свойства, проявляющіяся въ высшей степени ихъ совершенства; но бѣдный языкъ первосемита не могъ справиться съ богатствомъ новыхъ идей въ представленіи о божествѣ: у него не было готовой формы для выраженія новаго, болѣе сложнаго и общаго понятія о божествѣ и вотъ онъ удовольствовался только тѣмъ, что мысль о множественности (по количеству и качеству) свойствъ въ Богѣ, онъ выразилъ во множественной формѣ самаго имени Бога, т. е. вмѣсто el или „Eloh“ сталъ употреблять Elohim. Доказательствомъ же того, что идея единства самого носителя этого имени нисколько не пострадала отъ множественной формы его внѣшняго выраженія, служитъ единственное число стоящаго при немъ глагола, что наблюдаемъ мы, напр. и въ разсматриваемомъ нами стихѣ אֱלֹהִים בָּרָה׃

Подобный же процессъ происхожденія общихъ и, болѣе или менѣе отвлеченныхъ именъ, въ конкретномъ Еврейскомъ языкѣ мы можемъ прослѣдить и на другихъ примѣрахъ, какъ-то שמים (небо), מים (вода) פנים (лицо) и т. п., выражающихъ понятіе о совокупной цѣлостности и единствѣ такого предмета, который состоитъ изъ суммы отдѣльныхъ единицъ [1]).

Итакъ, въ переводѣ на русскій языкъ древне-семитическое имя Бога, всего лучше можетъ быть передано словомъ „божество“. Поэтому-то и понятіе אלהים, будучи нарицательнымъ именемъ божества вообще, хотя и заключало въ себѣ, на первомъ планѣ, опредѣленіе единаго истиннаго Бога въ Его отношеніи къ міру, но включало также и ложныхъ боговъ язычества (Б. XXXI, 30 и 32; Исх. XII, 12, XXXIV, 15, Лев. XIX, 4; Псал. XCVII, 7 и т. п.) [2]). Такъ что, въ качествѣ вывода изъ анализа имени אלהים, авторъ спеціальной монографіи о значеніи Еврейскихъ именъ, съ полнымъ правомъ утверждаетъ, что „оно одинаково употреблялось и

---

[1]) Смъ объ этомъ *Baethgen*—136. Op. cit.

[2]) *Gesenius* „Handwörterbuch“—43 s.

БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНОГО МУЗЕЯ

и въ нарицательномъ значеніи „Богъ“ и какъ собственное имя одного высочайшаго Бога“ [1]).

Можно отмѣтить также, что нѣкоторые изъ оо. Церкви, основываясь на данномъ въ текстѣ соединеніи pl. אלהים съ sing. ברה, предполагали, что здѣсь дано прикровенное указаніе на тайну Троичности. Но это толкованіе — ретроспективнаго происхожденія, оно становится возможнымъ лишь при свѣтѣ новозавѣтнаго Откровенія [2]).

Заключительныя слова перваго стиха—הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ описываютъ понятіе первобытнаго вещества, потенціально заключавшаго въ себѣ всю будущую вселенную. Для обозначенія и этого, какъ опять таки слишкомъ общаго представленія, въ образномъ древне-Еврейскомъ языкѣ точно также не существовало спеціальнаго термина; посему-то два конкретныхъ полюса всего міроваго глобуса—небо и земля—обычно и служатъ наиболѣе употребительныхъ обозначеніемъ понятія вселенной (Cf, 26; Ис. LXV, 17; Іер. XXIII, 24; Зах. V, 9) [3]). Понятіе „неба“, какъ чего-то довольно общаго, поражавшаго умъ Еврея своей необъятной широтой и величественностью, выражено, подобно имени אלהים, опять таки во мн. числѣ, хотя и переводится единственнымъ—*τὸν οὐρανὸν* (LXX), coelum (vulg) и. т. п. Многіе, даже изъ оо. и учителей Церкви, въ словахъ „небо и земля“ видѣли раздѣльное указаніе на со-

---

[1]) *Малицкій* „Собствен. имена у древ. Евреевъ и ихъ религ.-историческое значеніе“. Хр. Чт. 82 ч. I. 610.

[2]) Оригенъ, Іеронимъ, Епифаній. Изъ отечественныхъ экзегетовъ его усиленно защищалъ митр. Филаретъ „Записки на кн. Бытія“ — 2 стр.“, который, критикуя принятое нами объясненіе слова אלהים, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: „иные относятъ его къ свойству языка еврейскаго; но можно сдѣлать вопросъ, откуда происходитъ сіе особенное свойство языка?“ Осмѣливаемся думать, что своимъ предшествующимъ разсужденіемъ мы дали отвѣтъ на этотъ вопросъ и тѣмъ самымъ доказали справедливость того объясненія, которое казалось подозрительнымъ ученому критику.

[3]) „Quum enim Hebraei ex linguae suae penuriae careant vocabulo uno ad significandum *τὸν κόσμον*, universalitatem rerum solent designare hac periphrasi, coelum et terram“. *Rosenmülleri* „Scholia in Vet. Testamentum. Pars prima—8 p. Въ позднѣйшихъ-же по времени священныхъ кн. встрѣчаются уже спеціальные термины для выраженія этого понятія חֶלֶד и תֵּבֵל.

твореніе міра видимаго и невидимаго [1]). Основываясь на томъ, что въ Св. Писаніи подъ именемъ „неба“ часто разумѣются его обитатели (I Цар. XXII, 19; III. Ц. VIII, 21, Мѳ. XVII, 10; Кол. I, 16 и др.), а также принимая во вниманіе контекстъ рѣчи, въ которомъ безпорядокъ и нестроеніе приписываются лишь одной землѣ, не безъ причины полагали, что подъ созданіемъ „неба“ прикровенно разумѣется сотвореніе благоустроеннаго міра ангельскаго (Іов. XXXVIII, 4—7). „Земля“ же въ противоположеніи съ небесами, знаменующими невидимый міръ, означаетъ первоначальное вещество и какъ бы сѣмена всего міра видимаго [2]).

Лучшимъ комментаріемъ къ этимъ двумъ выраженіямъ служатъ слѣдующія слова ап. Павла: „яко Тѣмъ (I. Х.) создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая“. (Кол. I, 16). Прикровенность же указанія на міръ ангеловъ вызывалась у Моисея особыми, педагогическими мотивами, именно, его желаніемъ устранить всякій поводъ къ многобожію для склоннаго къ нему Еврейскаго народа, для котораго ангелы могли служить большимъ соблазномъ считать ихъ за низшія божества [3]).

Сказавъ о происхожденіи всей вселенной отъ Бога, Моисей, затѣмъ, останавливается своимъ вниманіемъ на землѣ, какъ аренѣ дѣятельности человѣчества, исторію котораго онъ намѣренъ предложить далѣе, и говоритъ здѣсь о первоначальномъ видѣ земли—хаотическомъ смѣшеніи составляющихъ ея элементовъ,—и послѣдовательномъ благоустроеніи ея въ гармоническій космосъ.

Въ предыдущемъ стихѣ бытописатель указалъ происхожденіе первовещества міра; въ настоящемъ онъ даетъ его описаніе, характеризуя первобытный видъ הָאָרֶץ двумя эпитетами תֹּהוּ וָבֹהוּ. Слово אֶרֶץ—земля, въ отличіе отъ его синонима אֲדָמָה, указываетъ на нее, какъ на противоположность небу (Б. 2, 4) или водѣ (I, 10), словомъ, какъ на мѣсто оби-

---

[1]) Ѳеофилъ Антіох. Васил. Вел. Ѳеодор. Оригенъ и Дамаскинъ и др.

[2]) *Филаретъ*, „Записки на кн. Бытія“ I, 3 стр. Болѣе подробное раскрытіе этого мнѣнія см. въ „Догматич. Богосл.“ *Сильвестра* Ш, 91—92.

[3]) „Moses non meminit creationis angelorum, quia scribebat rudibus et crassis Iudaeis, iisque ad idolatriam pronis, qui facile angelos pro diis coluisse“ *Cornelius a Lapide*—36 р.

танія всего живущаго (Ис. LIII, 8) [1]). Въ болѣе же общемъ смыслѣ оно обнимаетъ собой весь земной шаръ, со включеніемъ сюда моря (Б. 21, 4; XIV. 19, 22; Пс. LXIX, 35) и видимаго неба, какъ его наружной, атмосферической оболочки [2]) (I, 7 ст.). Что здѣсь имѣется въ виду именно этотъ послѣдній смыслъ термина אֶרֶץ, это, по справедливому замѣчанію Dillmann'a, слѣдуетъ изъ контекста рѣчи, по которому лишь впослѣдствіи, именно въ третій день творенія, изъ первобытнаго состоянія הארץ выдѣляется הַשָּׁמַיִם, т. е. твердь, или видимое небо (Быт. I, 7) [3]).

Первоначальный видъ этой „земли" характеризуется двумя признаками—תֹהוּ ובֹהוּ. Филологическое значеніе обоихъ этихъ терминовъ настолько тождественно, что ихъ нѣтъ возможности различить, почему они и въ самой Библіи обычно употребляются совмѣстно, служа такимъ образомъ бо́льшему усиленію, лежащей въ основѣ ихъ общей мысли „о пустотѣ, ничтожествѣ, безпорядкѣ и разрушеніи" — (Іов. XXVI, 7; Ис. XL, 17, Іер. IV, 23—26; Ис. XLV, 18) [4]).

Изъ всего этого ясно, что слова бытописателя תֹהוּ רבֹהוּ служатъ изображеніемъ того состоянія, въ которомъ находилось первозданное вещество міра предъ началомъ его постепеннаго образованія; это была безформенная и безжизненная масса, въ которой безпорядочно перемѣшивались газообразные, жидкіе и твердые элементы, и гдѣ не было ничего организованнаго, никакой одушевленной формы никакого опредѣленнаго различія внѣшнихъ очертаній" [5]).

---

[1]) *Штейнберг* „Евр. и халд. этимол. словарь" I, 45 с. Вильна 1878.

[2]) *Fürst* „Hebräisches und Haldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament" I, 142 s. Leipzig—1863.

[3]) *Dillmann* „Kurxgefasst. exegetisch. Handbuch zur Altem Testament", Die Genesis—17 s. 5 Aufl. Leipzig—1886.

[4]) Fürst II — 515. Это понятіе полной пустоты, разстройства и безпорядка согласно устанавливается и существующими переводами подлинника; такъ LXX перевели *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*, разумѣя подъ этимъ отсутствіе на землѣ свѣта и порядка; Vulgata—inanis et vacua, Симмахъ—*ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον*, Акилла—*κένωμα καὶ οὐδέν*, Сир.—deserta et inculta—Онкелосъ—deserta et vacua, Самаритан.—inanis et vacua и. т. п. См. у *Hummelauer'*а „Commen. in Genesim"—96, и *Walton'*а—2—3 р.

[5]) *The pulpit Commentary* — Genesis — 4 р. „Сначала создано вещество смѣшанное и неустроенное, изъ котораго произошло всё, что явилось потомъ раздѣленнымъ и устроеннымъ. Сіе-то вещество, думаю, греки на-

Всѣ эти мысли, какъ нельзя лучше, выражаетъ греческій терминъ *χαός*, получившій право гражданства и въ русскомъ языкѣ.

Продолжая описаніе первобытнаго хаоса, священный бытописатель говоритъ: „и тьма была вверху бездны и Духъ Божій носился надъ водою“ (2 с.). Отсюда мы узнаемъ, что первобытный хаосъ былъ погруженъ съ одной стороны, въ непроницаемую тьму, съ другой — испытывалъ на себѣ воздѣйствіе зиждительной силы Духа Божія.

Извѣстное намъ опредѣленіе хаоса תֹּהוּ וָבֹהוּ замѣнено здѣсь двумя его синонимами תְּהוֹם—бездна и הַמָּיִם „воды“. Первое изъ нихъ תְּהוֹם въ переводѣ съ Еврейскаго означаетъ „шумъ пѣнящейся воды, прибой волнъ, отсюда, море, океанъ (Іов. XXXVIII, 16, Ис. LI, 10; Ам. VII, 4); оно означаетъ также массу водъ со стороны ихъ бурлящей и непроницаемой глубины, отсюда, вообще—всякую глубину, бездну [1]).

Такимъ образомъ, тутъ довольно ясно указывается на то, что первобытная матерія нашего глобуса имѣла жидкообразную, текучую форму. Еще яснѣе выражается эта самая мысль въ названіи первобытнаго хаоса словомъ הַמָּיִם „воды“, опредѣленно указывающимъ на жидкообразное состояніе міроваго первовещества [2]). На подобное состояніе хаотической массы указываетъ, повидимому и ап. Петръ (II Пет. III, 5), говоря про первобытный міръ, что „въ началѣ словомъ Божіимъ небеса и земля составлены изъ воды и водою“.

Итакъ, первозданнная хаотическая масса, названная съ отрицательной стороны תֹּהוּ וָבֹהוּ — „безвидной и пустой,— съ положительной, ближе опредѣляется слѣдующимъ образомъ: „это была окутанная тьмою бурлящая и дико шумящая водяная бездна — *ὕλη πολυκύμων* или *βαθυκύμων*, какъ

зываютъ хаосомъ, какъ и въ другомъ мѣстѣ читаемъ: „Ты сотворилъ міръ отъ безобразнаго вещества“ (Прем. Солом. XI, 18) *Бл. Августинъ* „о Бытіи, противъ Манихеевъ I, 5—7.

[1]) *Gesenius* „Handwörterbuch“—895 s.

[2]) Dawson, разграничивая два этихъ понятія, первое—הַמָּיִם—относитъ къ расплавленному состоянію самаго земнаго глобуса, а второе תְּהוֹם—къ атмосферической водѣ, осаждавшейся изъ пара, окутывавшаго земную поверхность“. *The pulpit Commentary*—4 p.

называетъ Синезій настоящій міръ въ отношеніи къ его происхожденію“ [1]).

Съ подобнымъ ученіемъ о хаосѣ встрѣчаемся мы и въ другихъ книгахъ Св. Писанія; такъ у Іова въ картинѣ творенія упоминается „пустота“, а земля представляется измѣнившейся и впослѣдствіи—благоустроенной, чѣмъ дается понятіе о первоначально неустроенномъ ея видѣ (XXVI, 7 и XXXVIII, 14). Въ кн. Прит. говорится объ Ипостасной Премудрости, что она „родилась прежде, нежели существовали бездны“. (VIII, 24). Особенно-же ясно выражена эта мысль въ кн. Премудрости Соломона, гдѣ опредѣленно высказывается, что настоящій міръ созданъ всемогуществомъ Бога изъ „необразнаго вещества“ (XI, 8—ἐξ ἀμόρφου ὕλης). Изъ новозавѣтныхъ писаній ближайшую параллель этому стиху находимъ мы въ посланіи ап. Петра (II, Петр. III, 5).

Надъ этой первозданной бездной носился, по словамъ бытописателя „Духъ Божій רוּחַ אֱלֹהִים. Буквальный переводъ этихъ словъ самъ по себѣ еще не даетъ опредѣленнаго представленія объ ихъ истинномъ смыслѣ; существующіе переводы текста тоже немногимъ болѣе выясняютъ дѣло [2]). На основаніи этихъ переводовъ возникло нѣсколько толкованій; одни видятъ здѣсь указаніе на ангела (Cajetan), другіе—на вѣтеръ, посланный Богомъ для осушенія земли (Θеодоритъ, Тертулліаннъ, Абенъ-Езра, Розенмюллеръ), третьи на особую, сверхъестественную силу Божію, вообще (Златоустъ); наконецъ, послѣдніе — на Ипостаснаго Духа Божія (Василій Великій, Іеронимъ, Аѳанасій и большинство др. отцовъ).

Рѣшающее вліяніе на предпочтительный выборъ какого-либо изъ этихъ толкованій должно имѣть библейское употребленіе даннаго термина и послѣдующій контекстъ. „Въ

---

[1]) *Delitzsch*—Genesis—56 s. Съ точки зрѣнія науки, первобытный хаосъ представлялъ то состояніе міровой матеріи, когда часть солнечной туманности, изъ которой имѣла образоваться земля, силой притяженія начала сосредоточиваться около своего центра, получивъ форму жидкообразной кипящей массы всѣхъ элементовъ будущаго устройства.

[2]) Vulg.—„Spiritus Dei“, LXX—*πνεῦμα Θεοῦ*, Syr—„Spiritus Dei“, Oncel.—„et spiritus a conspectu Dei“, Sam. — Spiritus quoque Dei, Arab.—et Venti Dei..... (*Walton*—2—3).

согласіи съ общимъ библейскимъ употребленіемъ רוּחַ אֱלֹהִים, должно быть разсматриваемо, какъ Святый Духъ, который есть первоисточникъ и образующій принципъ всякой жизни и всякаго порядка въ мірѣ физическомъ и духовномъ“ [1]). Это не ангелъ, потому что ангелы нигдѣ не называются въ св. Писаніи подобнымъ именемъ, и—„не осушающій вѣтеръ“ какъ многіе думаютъ, такъ какъ такому взгляду не благопріятствуетъ контекстъ: именно то, что относящееся сюда сказуемое—מְרַחֶפֶת не подходитъ къ дѣйствію вѣтра [2]). А это—„Духъ устъ Божіихъ“, какъ человѣкообразно называется Онъ у Псалмопѣвца (П. XXXII, 6) или „Духъ Господень (Ис. XL, 13); тотъ самый Духъ, который и въ человѣка вложилъ дыханіе жизни (Б. II, 7; Іов, XXII, 13). Такъ что по библейскому словоупотребленію выраженіе רוּחַ אֱלֹהִים аналогично רוּחַ הַקֹּדֶשׁ и одинаково съ нимъ означаетъ Св. Духа, отъ Бога (Отца) исходящаго, и представляющаго собою ту зиждительно-промыслительную силу, которая, по ученію Библіи, обусловливаетъ собой существованіе и продолженіе всего міра (Б. VI. 3; Іов. XXVII, 3; XXXII, 4; Ис. XXXIV, 16; CIV, 7 и т. п. [3]).

Спеціальная форма дѣйствія этого Божественнаго Духа картинно изображается, какъ „пареніе, или собственно, высиживаніе“. Употребленный для выраженія этой мысли библейскій терминъ מרחפת означаетъ — „относиться къ кому-либо нѣжно и съ любовью, витать надъ чѣмъ-либо, прикрывая и оберегая его нѣжно согрѣвать“ [4]). Онъ выражаетъ нѣчто большее, чѣмъ *ἐπιφέρεσθαι*—LXX, Акиллы, Симмаха и Θеодотіона, и ferebatur—Вульгаты, означая не просто лишь „витать, или носиться“, но „распростираться“, „прикрывать и согрѣвать“. Здѣсь въ основаніи лежитъ сравненіе съ птицей, сидящей на гнѣздѣ и собственной теплотою согрѣвающей яйца, чтобы пробудить въ нихъ жизнь, какъ очевидно

---

[1]) *The pulpit Commentary*—4 p.

[2]) „Ex modo Ioquendi Hebraeorum ventus Dei necessario esset ventus validus: qui sensus discordat a voce מרחפת, quae motum aut nullum aut certe lenem exprimit“—*Hummelauer*—92.

[3]) *Gesenius* „Handwörterbuch“—781 s.

[4]) רָחַף—значитъ „быть мягкимъ, нѣжнымъ; отсюда—„относиться к. л. нѣжно и любовно;“ употребленная здѣсь причастная форма содержитъ указаніе на непрерывно-продолжающуюся дѣятельность этого рода.

это изъ параллельнаго мѣста (Втор. XXXII, 11 с.), гдѣ тотъ же самый глаголъ רחף описываетъ отношеніе орлицы къ своему гнѣзду [1]). Такимъ дѣйствіемъ Богъ непосредственно сообщалъ міровому первовеществу тѣ сочетанія и формы, которыя подготовляли его къ воспріятію будущаго устройства, имѣвшаго произойдти, по всемогущему Его глаголу въ теченіе послѣдующаго, творчески-образовательнаго періода. Этимъ путемъ съ одной стороны, позволяется усматривать въ хаосѣ дѣйствіе естественныхъ силъ, уподобляющееся процессу броженія зародыша, съ другой—какъ эти самыя силы, такъ и ихъ вліяніе поставляются въ исключительную зависимость отъ Бога.

Таковъ положительный смыслъ библейскаго ученія о первотвореніи міра, заключающагося въ двухъ первыхъ стихахъ кн. Бытія. Однако далеко не всѣ довольствуются имъ и многіе, на основаніи того-же самаго текста, создаютъ различныя другія объясненія и гипотезы, для чего не стѣсняются произвольно оперировать надъ текстомъ, насильственно расширяя и урѣзая его подлинный смыслъ. Мы укажемъ тутъ только два типа подобныхъ извращенныхъ истолкованій текста.

Первый типъ этого рода характеризуется произвольнымъ расширеніемъ истиннаго смысла текста; его представители—защитники, такъ называемой, реституціонной теоріи. Выходя изъ симпатичной цѣли—примирить Библію съ наукой, точнѣе, съ геологическими формаціями, они дѣлаютъ нѣкоторыя неосновательныя предположенія: такъ они разрываютъ связь повѣствованія между первымъ и вторымъ стихомъ и дѣлаютъ здѣсь вставку, quasi опущеннаго бытописателемъ, упоминанія о великой міровой катастрофѣ, благодаря которой прекрасно устроенный Богомъ, первозданный міръ (I ст). превратился въ тѣ руины, которыя такими мрачными красками описываются во второмъ стихѣ [2]). Противъ этого тол-

---

[1]) Эта мысль общá многимъ оо. и уч. Церкви, какъ то: Василію Великому, Григорію Нисскому, Августину, Іоанну Дамаскину ипр.

[2]) Полагаютъ, что такой катастрофой послужило паденіе ангеловъ—*Kurtz* „Geschichte d. Al. Bundes“ I, 18 s. Изъ другихъ видныхъ защитниковъ этого взгляда назовемъ—*Thomas, Hengstenberga, Ziegler'a etc.*

кованія говоритъ уже одно полное умолчаніе Библіи объ этомъ предполагаемомъ міровомъ переворотѣ: окончательноже возможность его устраняетъ та тѣснѣйшая связь между повѣствованіемъ перваго и втораго стиховъ, которая дана въ подлинномъ текстѣ, гдѣ оба этихъ стиха соединены неразрывной грамматической связкой (!) и непосредственнымъ логическимъ развитіемъ мысли.

Противоположный типъ толкованія даннаго текста, выходящій не изъ конкордативнаго стремленія, подобно предыдущей теоріи, а наоборотъ, изъ желанія уронить авторитетъ Библіи—характеризуетъ собой представителей раціоналистическаго экзегесиса. Такъ, по мнѣнію Ewald'a, описаніе хаоса, данное во второмъ стихѣ, есть излишняя вставка, остатокъ прежнихъ вѣрованій Евреевъ, общихъ съ другими народами, случайно забытый позднѣйшими творцами монотеизма, идеѣ котораго будто противорѣчитъ ученіе о хаосѣ; посему онъ предлагаетъ очистить текстъ отъ этой излишней, по его мнѣнію, вставки опустивъ все описаніе хаоса [1]).

Не говоря уже о той безцеремонности, съ какой Ewald относится къ библейскому тексту, мы совершенно отказываемся понять, почему ученіе о хаосѣ, въ томъ видѣ въ какомъ оно дано Моисеемъ, противорѣчитъ идеѣ чистаго творенія? Если же въ отвѣтъ на это намъ укажутъ существованіе аналогичныхъ представленій въ ученіяхъ языческихъ космогоній, то это, по нашему убѣжденію, говоритъ скорѣе pro, чѣмъ contra обыкновеннаго пониманія библейскаго повѣствованія [2]).

Въ дѣйствительности же, въ словахъ бытописателя наблюдается полное внутреннее согласіе и естественная внѣшняя послѣдовательность: сказавъ, въ самомъ началѣ, о происхожденіи міра во времени, чрезъ актъ чистаго творенія, библейскій авторъ изображаетъ далѣе первобытный видъ новосозданнаго вещества сего видимаго міра. Онъ называетъ его—תֹהוּ וָבֹהוּ, что означаетъ вещество невидимое, неустроенное, отсюда какъ-бы пустоту, не имѣющую ни тѣхъ опредѣленныхъ видовъ и формъ бытія, ни тѣхъ опредѣленныхъ границъ ихъ, какіе эта первозданная матерія приняла въ по-

---

[1]) *Ewald* „Die Lehre d. Bibel vom Gott". B. III. 39—41 s.

[2]) Подробнѣе объ этомъ смотри ниже, въ заключеніи третьяго отдѣла первой главы.

слѣдствіи, по творческому мановенію Всемогущаго. Опредѣляя то же самое вещество съ положительной стороны, онъ называетъ его „бездною“ תְּהוֹם — шумливо клокочущей стихіей и прямо „водами“ (מַיִם) въ значеніи расплавленной, жидкообразной матеріи. Въ заключеніе говоритъ, что всё это испытывало на себѣ благодатную, зиждительно-живительную силу св. Духа, подъ дѣйствіемъ которой происходилъ естественный процессъ броженія первозданнаго вещества и его постепеннаго подготовленія къ послѣдующему творческому образованію [1]).

Что же касается ссылки раціоналистовъ на языческое ученіе о хаосѣ, имѣющее нѣкоторое внѣшнее сходство съ библейскимъ, то отсюда еще далеко до заключенія о несамостоятельности послѣдняго. Это рѣшительно недопустимо уже по одному тому, что между библейскимъ и языческимъ ученіемъ о хаосѣ, при нѣкоторомъ внѣшнемъ сходствѣ, лежитъ глубокое внутреннее различіе, въ силу котораго библейское ученіе служитъ скорѣй отрицаніемъ и противоположностью языческому, чѣмъ заимствованнымъ повтореніемъ его. Даже самый фактъ существованія внѣшняго сходства есть нѣмое, но краснорѣчивое свидѣтельство въ защиту объективной истины библейскаго ученія о происхожденіи міра.

Библія совершенно умалчиваетъ о томъ, какъ долго первозданное вещество находилось въ процессѣ подготовительнаго броженія: она указываетъ лишь тотъ путь, благодаря которому безпорядочный хаосъ превратился въ благоустроенный космосъ. Эта эволюція міра была совершена Богомъ по-

---

[1]) Библейская аналогія вліянія Св. Духа на первобытный хаосъ съ отношеніемъ птицъ къ своему гнѣзду, невольно рождаетъ мысль о нѣкоторомъ процессѣ броженія и постепеннаго подготовленія хаоса къ пробужденію въ немъ жизни. Эту мысль поддерживаетъ и Василій Великій (2 бесѣда на Шестодневъ I, 31). Такъ что мы имѣемъ полное основаніе принять мнѣніе преосв. *Сильвестра*, по словамъ котораго, „не будетъ никакимъ насиліемъ или противорѣчіемъ Свящ. тексту, если предположить, что зародышъ земли до принятія того окончательнаго своего вида, какой имѣлъ получить въ теченіе изображаемыхъ Моисеемъ шести дней творенія, проходилъ чрезъ многія и разныя ступени и формы своего развитія, на подобіе того, какъ и зародышъ птенца въ яйцѣ проходитъ чрезъ многія и разныя метаморфозы, пока по выходѣ изъ своей скорлупы явится на свѣтъ полнымъ птенцомъ“. Догм. Богосл. III, 122. Кіевъ. 1885.

слѣдовательно, въ теченіе шести творческихъ періодовъ, названныхъ въ Библіи „днями“. Дѣло каждаго творческаго дня предваряется и заключается у бытописателя однѣми и тѣми-же стереотипными фразами, именно: „и рече Богъ“—въ началѣ дня, „и видѣ Богъ, яко добро“—въ концѣ его.

Относительно первой изъ этихъ фразъ, толковники справедливо отмѣчаютъ, что וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, какъ нельзя лучше выражаютъ характеръ божественныхъ дѣйствій. Поскольку слово есть внѣшнее обнаруженіе мысли, терминъ וַיֹּאמֶר свидѣтельствуетъ о томъ, что у Бога нѣтъ различія между мыслію и ея исполненіемъ; для Него не существуетъ никакихъ внѣшнихъ препятствій, которыя могли-бы помѣшать осуществленію зародившагося желанія (CXLVIII. 5); отсюда, Его слово — законъ для бытія [1]). „Когда же приписываемъ Богу гласъ, рѣчь и повелѣніе; тогда подъ Божіимъ словомъ не разумѣемъ звука, издаваемаго словесными органами, и воздуха, приводимаго въ сотрясеніе посредствомъ языка, но, для большей ясности учащимся, хотимъ въ видѣ повелѣнія изобразить самое мановеніе въ волѣ“—говоритъ Св. Василій Великій [2]). „Слова эти суть дѣйствія Того Логоса (אמר), чрезъ котораго сотворены всѣ вещи (Іо. I, 3 с.)“ [3]). Отсюда, вслѣдъ за многими оо. церкви, митрополитъ Филаретъ не безъ основанія полагалъ, что „въ словѣ сказалъ можно также находить таинство Ипостаснаго Слова, которое здѣсь, подобно тому, какъ раньше и Духъ Святый, прикровенно поставляется Творцомъ міра; гаданіе сіе объясняютъ Давидъ (Пс. XXXII, 6) и Соломонъ (Притч. VIII, 22—29), которые, очевидно, приспособляютъ выраженія свои къ Моисею“ [4]). Однако справедливость требуетъ отмѣтить, что это будетъ не прямое и буквальное толкованіе текста, а его аллегорическій и иносказательный смыслъ, сложившійся уже подъ вліяніемъ Новозавѣтнаго ученія (Ев. Іо. I, 1 — 3; Кол. I, 15—16 и др.).

---

[1]) Посему не безъ основанія въ Арабскомъ переводѣ слово „сказалъ“ замѣнено словомъ „возжелалъ“. *Walton*—3 р.

[2]) Творенія Василія Великаго I, 32. Москва 1891 г. „Ἀνθρωποπαθῶς de Deo dictum, ut in sequentibus complura alia“—*Rosenmülleri*—11 p. „Scholia in Genesin“.

[3]) *Keil*—16. „Kritisch-Exegetisches Handbuch“—Genesis.

[4]) *Филаретъ*—„Записки на кн. Бытія“ I, 7.

Въ тѣсной связи съ этой начальной формулой, указывающей на абсолютно-свободный характеръ Божественнаго творчества, стоитъ другая,—заключительная, выражающая одобреніе—וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב „и увидѣлъ Богъ, что хорошо“. Человѣкъ одобряетъ то, что ему нравится, что, слѣдовательно, отвѣчаетъ его вкусамъ, планамъ и намѣреніямъ; ergo, когда Библія прилагаетъ эту человѣкообразную мѣрку къ Богу, она выражаетъ ту же самую мысль—идею полнаго соотвѣтствія творенія съ предвѣчнымъ планомъ мірозданія; а это, въ свою очередь, свидѣтельствуетъ объ абсолютной свободѣ творческой дѣятельности, которая осуществила положительно все, что только существовало въ предвѣчныхъ ея планахъ.

Исторію постепеннаго преобразованія земли изъ состоянія безформеннаго хаоса въ благоустроенный космосъ Моисей раздѣляетъ на шесть творческихъ періодовъ, каждый изъ которыхъ онъ называетъ „днемъ“ (יוֹם) и различаетъ въ немъ „вечеръ“—עֶרֶב и „утро“—בֹּקֶר. Опредѣленное пониманіе этихъ творческихъ „дней“ составляетъ одинъ изъ наиболѣе спорныхъ, а потому и особенно интересныхъ пунктовъ библейскаго ученія о твореніи міра. Прямой, буквальный смыслъ текста, древнехристіанская традиція и ортодоксальный экзегесисъ вообще, требуютъ строго буквальнаго пониманія термина „день“, въ смыслѣ обычныхъ астрономическихъ сутокъ, съ ихъ естественнымъ подраздѣленіемъ на утро и вечеръ и съ ихъ неизмѣнной 24-ехъ часовой продолжительностью.

Но успѣхи естественныхъ наукъ, въ особенности современной геологіи и астрономіи, сильно подрываютъ теорію буквальнаго пониманія „творческихъ дней“. Исходя изъ факта существованія въ нѣдрахъ земли такъ называемыхъ, геологическихъ пластовъ т. е. минеральныхъ слоевъ различнаго состава и происхожденія, представляющихъ собой окаменѣлую форму органической жизни, ученые насчитываютъ цѣлые милліоны лѣтъ, потребные для постепеннаго отложенія геологическихъ пластовъ и для образованія земной коры. Если мы прибавимъ къ этому тѣ сотни тысячелѣтій, которыя по ихъ мнѣнію, необходимы были для постепенной эволюціи различныхъ формъ растительной и животной жизни, наполняющей земную поверхность, то весь періодъ мірообразованія выразится въ громадныхъ милліонахъ лѣтъ.

Такая неизмѣримая древность міра, быть можетъ во мно-

гомъ обязана богатству и живости смѣлой фантазіи у авторовъ подобнаго рода вычисленій. Точная наука далека отъ того, чтобы устанавливать количество, послѣдовательность и въ особенности, хронологію земныхъ пластовъ; но во всякомъ случаѣ и она считаетъ доказаннымъ самый фактъ ихъ существованія, а также признаетъ необходимымъ, для образованія каждаго изъ этихъ пластовъ время, гораздо бо́льшее обыкновеннаго дня, а для всего устройства міра—значительно превышающее недѣлю. Слѣдовательно, въ библейской исторіи творенія міра мы имѣемъ одинъ изъ рѣзкихъ примѣровъ конфликта вѣры съ знаніемъ, откровенія съ наукой.

Для устраненія такой ненормальности, экзегетами и апологетами Библіи былъ предпринятъ цѣлый рядъ конкордативныхъ попытокъ, имѣвшихъ своею цѣлью примирить данныя Библіи съ точными выводами наукъ. Мысль эта, какъ извѣстно, сильно занимала еще отцовъ Церкви, среди которыхъ представители Александрійской школы—Оригенъ, Климентъ Александрійскій, Аѳанасій Александрійскій и проч. стояли, какъ извѣстно, за аллегорическое пониманіе дней творенія, въ смыслѣ болѣе или менѣе продолжительныхъ періодовъ [1]).

Существующіе въ настоящее время опыты соглашенія Библіи съ наукой по вопросу о дняхъ творенія, раздѣляются на пять слѣдующихъ группъ: а) теоріи идеалистическія, предлагающія вслѣдъ за Филономъ и Оригеномъ аллегорическое истолкованіе библейскаго текста [2]); б) теоріи реститутивныя, относящія происхожденіе геологическихъ пластовъ къ періоду, предшествующему библейскому описанію хаоса, или ко времени потопа [3]);—в) теоріи періодистическія, трак-

---

[1]) *Motais* „Origine diu monde“ L'ecole allegorique 109—127 p. Paris 1888.

[2]) *Оригенъ* „Homil. in Hexameron“ Migne—XII, 145 sq. „De princip. lib. IV, 16; „Contra Celsum“—Mig.—XI, 376. Изъ схоластиковъ—*Petr. Lombard. Albert. S. Thomas.* Изъ новыхъ—*Michelis* „Natur und Offenbarung“ 1, 1855. *Baltzer* „Die biblische Schopfungsgeschichte“ 1867. *Reusch* „Bibel und Natur“—1880. *Schäfer* „Bibel und Wissenschaft“—1881. и др.

[3]) *Rosenmüller* „Antiquissima telluris historia“—1776. *Buccland* — „Geology and Mineralogy consid. withs reference to natural. theology“ London—1838; *Kurtz* „Bibel und Astronomie“ Berlin—1842. *Keil* „Biblisch. Kommentäre“. *A. Bosizo* „Das Hexaemeron und die Geologie“ 1865. *Trissle* „Das biblische Sechstagewerk“ 1894. и пр.

тующія библейскіе дни въ смыслѣ геологическихъ эпохъ [1]); теоріи—г) поэтическія [2]) и д) визіонерная [3]). Всѣ эти теоріи, за исключеніемъ послѣдней, не достигаютъ цѣли уже по одному тому, что онѣ даютъ не дѣйствительное соглашеніе Библіи и науки, а искусственное принаровленіе первой къ выводамъ послѣдней. Поступая такъ безцеремонно съ текстомъ Библіи, онѣ, очевидно, не объясняютъ, а извращаютъ его. Впрочемъ, защитники этихъ теорій пытаются доказать невозможность буквальнаго толкованія библейскаго текста и необходимость его иносказательнаго пониманія, въ данномъ случаѣ.

Не вдаваясь въ подробный разборъ каждой изъ этихъ теорій, ограничимся лишь изслѣдованіемъ того общаго положенія, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ ихъ—разумѣемъ мнимую невозможность буквальнаго пониманія термина „день". Основаніе для такого мнѣнія думаютъ найдти въ самой же Библіи, указывая, во первыхъ, на то, что обычныхъ дней, по крайней мѣрѣ въ первое время, до четвертаго дня, не могло быть потому, что еще не существовало солнца,—этого необходимаго регулятора суточнаго движенія; и во вторыхъ—на то, что библейское употребленіе слова יום, включая въ себя обыкновенный, астрономическій день, въ тоже время гораздо шире по объему, какъ это очевидно изъ многихъ мѣстъ Св. Писанія (Б. II, 4; III, 5; Суд. XVIII, 12. Пс. 89, 5. Исх. LXV, 22; Іоиль II, 11 и др.); наконецъ—на то, что сущность библейскаго сказанія о шестодневномъ твореніи заключается не въ продолжительности самыхъ дней, а въ ихъ общемъ, седмеричномъ количествѣ, какъ прототипѣ недѣли и основаніи ветхозавѣтнаго закона о субботѣ. Съ такимъ тол-

---

[1]) *Cuvier* „Discours sur les revolutions du globe" Paris—1812. *Frayssinois* „Defence du Christianis". Paris—1825; *Ebrard* „Der Glaube an die heil. Schrift und die Ergeb. Naturforschungen" Königsberg—1861; *Meignan* „Le monde et l' home primitif" Paris 1869; *Güttler* „Naturforschung. und Bibel"—Freiburg—1877.

[2]) *Paulus* „Neues Repertorium" Iena 1790. *Huxtable* „The sacred record of creatien". *Rorison* „Replies to Essays and Rewiews" 1881.

[3]) *Златоустъ, Аѳриканъ Млад. Григорій Нисскій, Евстаѳ. Schultz* „Die Schopfungsgeschichte nach Naturwissenschatt und Bibel" Gotha 1865. *Hummelauer*—Genesis 1895.

кованіемъ „творческихъ дней“, при всей его кажущейся убѣдительности, согласиться невозможно. Нельзя, прежде всего, признать правильнымъ того умозаключенія, въ силу котораго, если подъ первыми тремя днями творенія нельзя будто-бы признать нашихъ обыкновенныхъ дней, то и подъ остальными слѣдуетъ разумѣть нѣчто иное; правильнѣе будетъ обратное заключеніе: если послѣдніе дни творенія по всей силѣ вѣроятности были обыкновенными (такъ какъ солнце—регуляторъ суточнаго движенія уже существовало), то и предшествующіе имъ—должны быть таковыми-же. Далѣе, хотя и вѣрно то, что слово יום имѣетъ довольно растяжимое значеніе, (означаетъ, напр. жизнь человѣка, правленіе царя, даже весь періодъ существованія міра), но гораздо больше основаній полагать, что въ первой главѣ и, именно, въ разсказѣ о дняхъ творенія, оно употреблено въ буквальномъ, чисто-астрономическомъ значеніи. Тамъ, гдѣ отдѣльно перечисляются дни творенія, выставляется на видъ ихъ опредѣленное количество, указывается ихъ порядокъ и послѣдовательность—употребленіе слова „день“ въ неопредѣленномъ смыслѣ, по меньшей мѣрѣ, сомнительно. При этомъ, особенно не слѣдуетъ упускать изъ вниманія того обстоятельства, что во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда термину יום придается значеніе неопредѣленной продолжительности времени, онъ никогда не подраздѣляется на вечеръ и утро—эти очевидные показатели обычнаго астрономическаго дня.

Что касается, далѣе, ссылки на то, что въ вопросѣ о субботѣ значеніе имѣетъ лишь общее количество творческихъ дней, а не самая продолжительность каждаго изъ нихъ, то и тутъ нельзя не видѣть довольно существенной натяжки. Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ принимать дни творенія въ смыслѣ чего-то неопредѣленнаго, то шесть нашихъ трудовыхъ дней недѣли лишаются всякаго соотвѣтствія съ днями творенія, и послѣдніе изъ образцовъ для первыхъ превращаются въ нѣчто отличное отъ нихъ и по существу и по объему [1]). Ослабляя силу этого возраженія, указываютъ на то, что главный базисъ закона о субботѣ—прототипъ ея въ творческой субботѣ и по существу и по объему нѣчто совершенно отличное отъ человѣческаго дня

[1]) *Рождественскій* „Христіанская апологетика“ II,—214 стр. СПБ. 1881.

покоя, или седьмаго дня недѣли; между ними такое же различіе, какъ между громаднымъ періодомъ времени и однимъ днемъ. А между тѣмъ законъ о субботнемъ днѣ свою санкцію и основаніе имѣетъ въ субботѣ Господней (Исх. XX, 11) [1]). Но соотвѣтствіе между субботой Господней и субботой сыновъ человѣческихъ состоитъ, по ученію Библіи, не въ продолжительности той и другой, а въ самомъ понятіи покоя, съ одной стороны; съ другой—въ наступленіи этого покоя по истеченіи шести дней труда. Въ виду этого, мы рѣшительно отказываемся понимать заявленіе одного апологета, что, если послѣдній день не сутки а цѣлый періодъ въ тысячи лѣтъ, то таковы-же и предшествующіе шесть дней [2]). Отнюдь нѣтъ, такъ какъ въ самой-же Библіи послѣдній день рѣзко отличается отъ всѣхъ предъидущихъ тѣмъ, что онъ не дѣлится на вечеръ и утро. Слѣдовательно, если въ вопросѣ о субботѣ и имѣетъ значеніе продолжительность дней, то не самаго седьмаго дня, а шести ему предшествовавшихъ. Отсюда, требованіе полнаго соотвѣтствія между творческой и человѣческой недѣлей остается во всей своей силѣ. Наконецъ, обычное, строго - опредѣленное пониманіе словъ „день, вечеръ и утро“ болѣе всего отвѣчаетъ общему историческому характеру книги Бытія, вообще, и повѣствованію о созданіи міра, въ частности. Историческая книга не легко допускаетъ аллегорическое толкованіе, а таково толкованіе дня въ смыслѣ періода“ [3]). Такимъ образомъ, собственно библейскія основанія довольно рѣшительно стоятъ на сторонѣ буквальнаго пониманія „дней“ въ смыслѣ обычныхъ астрономическихъ сутокъ.

Въ основаніи всѣхъ конкордативныхъ теорій лежитъ уступка геологіи, именно ея вычисленіямъ времени, потребнаго для образованія земной коры. Правда, здѣсь нѣтъ согласія въ указаніи цифры, но согласіе видно въ самой идеѣ о необходимости весьма продолжительнаго времени, для образованія существующихъ пластовъ земной коры, при допущеніи неизмѣннаго тождества основныхъ силъ и законовъ природы. Но достигая согласія съ этой стороны, онѣ впада-

[1]) *Свѣтловъ*—229 стр. „Опытъ апологет. излож. православно-христ. вѣроученія“.

[2]) *Свѣтловъ* „ibidem“—226 стр.

[3]) Ibidem—228.

ютъ въ противорѣчіе съ другой,—нарушая прямой, буквальный смыслъ текста, не допускающій превращенія дней творенія въ геологическія эпохи. Другіе изъ представителей конкордативной теоріи, желая избѣгнуть упрека въ ослабленіи понятія творческаго всемогущества предположеніемъ громадныхъ періодовъ, вдаются въ противоположную крайность, превращая библейскіе „дни“ лишь въ мимолетныя мгновенія. Эти, такъ называемые, идеальные гармонисты, сохраняютъ лишь тѣнь буквальнаго значенія за Моисеевыми днями творенія и утверждаютъ, что суть дѣла тутъ въ идеѣ о послѣдовательности возникновенія на землѣ разныхъ видовъ растительной и живительной жизни, согласно съ Библіей устанавливаемой и наукой. Но дать такой просторъ символическому толкованію, не значитъ-ли открыть дверь полному произволу въ пониманіи догматической сущности разсказа, лишивъ её твердой исторической основы? Строго-историческій характеръ библейскаго повѣствованія не допускаетъ подобнаго отношенія къ себѣ. И для чего, спрашивается, все это нужно? Зачѣмъ насиловать прямой и ясный смыслъ Библіи съ цѣлью превратить „дни“ въ мысленныя разграниченія? Для того, чтобы оправдать съ библейской точки зрѣнія данныя геологіи? Но вѣдь геологія требуетъ не логическихъ моментовъ, а громадныхъ хронологическихъ періодовъ! Ergo, тутъ вмѣсто согласія Библіи съ наукой получается противорѣчіе тому и другому.

Еще меньше серьезнаго значенія имѣютъ миѳическая и поэтическая теоріи. Энергичнымъ защитникомъ первой выступилъ въ новѣйшее время французскій ученый Ленорманъ, который смотритъ на библейскую космогонію не какъ на подлинную исторію, а какъ на національно-еврейскій миѳъ, аналогичный съ другими родственными ему древнѣйшими миѳами язычества. Представителей поэтической теоріи не мало въ средѣ различныхъ западныхъ теологовъ, трактующихъ космогонію Моисея, какъ, своего рода, поэтическій гимнъ Богу, Творцу міра. Оба этихъ объясненія лишены дѣйствительнаго значенія уже по одному тому, что они произвольно и бездоказательно игнорируютъ безспорно положительный смыслъ библейскаго текста.

Итакъ, историческій характеръ библейскаго повѣствованія о твореніи требуетъ буквальнаго, а не какого-либо иноска-

зательнаго его истолкованія: въ немъ сообщаются не отвлеченныя идеи, а факты твореніа. „Никто не долженъ думать, что шестидневное твореніе есть иносказаніе“—говоритъ св. Ефремъ Сиринъ [1]).

Слѣдовательно, всѣ конкордативныя попытки оказываются безрезультатными: прямой смыслъ библейскаго текста не допускаетъ никакихъ перетолкованій, а данныя науки устанавливаютъ весьма значительную продолжительность міробразовательнаго процесса. Отрицать, во имя вѣры, свидѣтельство науки—не значитъ-ли упорно закрывать глаза предъ яснымъ свѣтомъ знанія и тѣмъ самымъ усиливать нерасположеніе къ Библіи и откровенію? Положеніе, повидимому, безнадежное: не даромъ оно привело одного изъ современныхъ нашихъ апологетовъ къ безотрадному заключенію, что „при настоящемъ состояніи знанія проблемма эта принадлежитъ къ числу неразрѣшимыхъ на научной почвѣ“ [2]).

Какъ съ достоинствомъ выйдти изъ подобнаго затрудненія, т. е. и отстоять буквальный смыслъ библейскаго текста и вмѣстѣ признать точные выводы науки?

Удовлетворительный отвѣтъ на это даетъ, по нашему мнѣнію, послѣдняя изъ вышеназванныхъ нами теорій, такъ называемая, откровенная, или визіонерная теорія. Она исходитъ изъ того несомнѣннаго предположенія, что библейская космогонія могла стать извѣстной людямъ не иначе, какъ чрезъ божественное откровеніе, сообщенное первому-же человѣку. Это откровеніе было единственнымъ и исключительнымъ въ своемъ родѣ, поскольку оно относилось къ исторіи не будущаго, какъ это обычно, а—прошедшаго. Откровенія перваго рода, т. е. касавшіяся будущей исторіи, обыкновенно, оправдывались фактами этой исторіи и пророчественное изображеніе ихъ, по сему случаю, носило, прежде всего, характеръ строго-историческаго документа. Въ исключительномъ положеніи находится откровеніе о твореніи міра: здѣсь, на первомъ планѣ стоитъ не научный и не чисто историческій, а религіозно-нравственный интересъ. Ближайшей цѣлью божественнаго откровенія о созданіи міра служило наставленіе

---

[1]) *Ефр. Сиринъ* „Толкованіе на кн. Бытія — 282 стр. Ч. 6-ая изд. 3. Москва 1887.

[2]) *Свѣтловъ* „Опытъ апологетич. изл. правос.-хр. вѣроученія“ 223 стр.

ихъ въ религіозныхъ истинахъ и установленіе празднованія „субботы“; и уже дальнѣйшей и второстепенной—сообщеніе главныхъ истинъ о началѣ и происхожденіи всего сущаго. Слѣдовательно, не отрицая за библейской космогоніей ея исторической истинности, позволительно назвать её не чисто историческимъ, а прежде всего, религіознымъ документомъ.

Благодаря такому своему характеру, космогонія Моисея довольствуется только самымъ общимъ очеркомъ исторіи мірозданія, полнымъ многочисленныхъ и серьезныхъ, съ естественно-исторической точки зрѣнія, пробѣловъ. Въ этомъ легко можно убѣдиться, даже при самомъ поверхностномъ ея обзорѣ: такъ, сказавъ, напр. въ первомъ стихѣ о первотвореніи Богомъ всей міровой матеріи, во второмъ стихѣ. бытописатель описываетъ хаотическое состояніе лишь одной земли, опуская изображеніе всѣхъ другихъ безчисленныхъ міровъ. Точно также и во всемъ послѣдующемъ повѣствованіи, говоря о дѣлѣ того или другого дня, бытописатель обыкновенно умалчиваетъ о способѣ и самомъ процессѣ образованія, а отмѣчаетъ только два фазиса — начальный моментъ и конечный результатъ его. То - же отсутствіе строго - исторической точности и научной детальности характеризуетъ и языкъ бытописателя—простой, народный языкъ обыкновеннаго наблюдателя, не вооруженнаго никакими спеціальными познаніями ни по геологіи, ни по астрономіи. Наконецъ, все содержаніе библейской космологіи, гдѣ въ каждомъ стихѣ говорится о Богѣ, Его намѣреніяхъ и планахъ, осуществленіи Имъ этихъ плановъ, объ Его одобреніи и благословеніи, и въ особенности,—заключеніе ея—о Божественномъ установленіи субботы, слишкомъ очевидно проникнуто религіозно-дидактической тенденціей, оттѣсняющей строго историческую и чисто научную на второй планъ. Мы не хотимъ этимъ сказать, чтобы истины исторіи или естествознанія были здѣсь извращены и искусственно подтасованы въ религіозно-дидактическихъ цѣляхъ; совершенно нѣтъ;—но онѣ, по большей части, опущены, какъ не идущія къ цѣли, или указаны слишкомъ общѣ и неопредѣленно, безъ обозначенія тѣхъ деталей, подробное обслѣдованіе которыхъ составляетъ предметъ спеціальныхъ научныхъ изысканій.

Намъ остается рѣшить теперь послѣднее, но быть можетъ,

особенно серьезное затрудненіе, которое создается буквальнымъ пониманіемъ библейскихъ дней творенія. Здѣсь на помощь намъ является визіонерная гипотеза.

Сущность ея состоитъ въ слѣдующемъ. Божественное Откровеніе о прошедшей исторіи мірообразованія было сообщено первому человѣку въ видѣніи (visio), или внѣшнемъ—созерцаніи всѣхъ творческихъ процессовъ,—или внутреннемъ—умопредставляемой картинѣ ихъ. Въ Священномъ Писаніи обоихъ завѣтовъ мы имѣемъ нѣсколько примѣровъ подобныхъ видѣній, типическими изъ которыхъ можно назвать видѣнія пророка Даніила о четырехъ звѣряхъ (Дан. VII) и седмидесяти седьминахъ (IX) и видѣніе пророка Ананіи о Савлѣ (Дѣян. IX, 10—12 ст.). Часто въ этихъ видѣніяхъ употребляется символическое выраженіе идеи, какъ напр. въ видѣніи пророка Іереміи о будущей войнѣ царствъ (I, 13), или видѣніе апостоломъ Петромъ символическаго знаменія объ обращеніи язычниковъ въ церковь Христову (Дѣян. X, 10—16).

Характеристической чертой всѣхъ, подобнаго рода, видѣній служитъ то, что въ нихъ дѣйствительная исторія, развивавшаяся въ условіяхъ пространства и времени, проходитъ предъ умственнымъ взоромъ пророка въ видѣ быстро смѣняющихся картинъ,—благодаря чему, событія, въ дѣйствительности раздѣленныя большими промежутками, въ видѣніи оказываются одновременными, или непосредственно другъ за другомъ слѣдующими. Подобнымъ видѣніемъ было и божественное откровеніе космогоніи. Исторія творенія міра прошла предъ духовнымъ взоромъ человѣка въ видѣ цѣлой серіи картинъ, изъ которыхъ каждая представляла извѣстныя группы явленій; эти группы характеризуются весьма общѐ и кратко, по ихъ главнымъ признакамъ безъ указанія, на подробности ихъ происхожденія и на время, потребное для ихъ образованія. Но самый порядокъ слѣдованія библейскихъ картинъ въ общемъ совпадаетъ съ естественно-научной классификаціей, что и доказываетъ его основную историческую вѣрность. Каждая изъ этихъ картинъ образуетъ свою особую группу явленій, развивавшихся въ теченіе одного и того-же періода времени, который извѣстенъ подъ именемъ—יוֹם—„дня.“ Выше мы уже доказывали, что творческій יוֹם, имѣющійся въ данномъ текстѣ, ничѣмъ не отли-

чается отъ обычнаго астрономическаго дня продолжительностью въ 24 часа. Но это не значитъ того, что тѣ факты и явленія, которые описываются образовавшимися въ теченіе того или другаго творческаго дня, дѣйствительно возникли и окончательно сложились въ однодневный срокъ. Этотъ послѣдній, т. е. однодневный періодъ имѣетъ не историческую, а такъ сказать визіонерную реальность, то есть онъ не показываетъ фактической хронологіи того или другаго изъ мірообразовательныхъ процессовъ, о чемъ въ Библіи вовсе нѣтъ даже и рѣчи, а рисуетъ лишь то, какъ всё это отразилось въ богооткровенномъ видѣніи. Въ этомъ послѣднемъ, дѣйствительно, каждая изъ творческихъ эпохъ представляется продолжающейся въ теченіе одного дня. Слѣдовательно, когда наука утверждаетъ необходимость цѣлыхъ періодовъ для образованія міра, а Библія въ исторіи творенія указываетъ лишь на обычные дни, то противорѣчія между ними всё же нѣтъ, такъ какъ они говорятъ о совершенно различныхъ вещахъ: наука, говоря о періодахъ, имѣетъ въ виду фактическій процессъ происхожденія и постепеннаго устройства міра; Библія-же, указывая дни, отмѣчаетъ различные моменты космогоническаго видѣнія, открытаго Богомъ; и каждая изъ нихъ, т. е. какъ Библія, такъ и наука, права съ своей точки зрѣнія и обѣ онѣ не только не противорѣчатъ, но взаимно восполняютъ и подтверждаютъ другъ друга [1]).

Остается послѣдній вопросъ — почему творческія эпохи названы въ Библіи днями, а не какъ-либо еще?

Лучшимъ отвѣтомъ на это служитъ, по нашему мнѣнію, то естественное предположеніе, что „день“ былъ самой простой, самой понятной и легко доступной сознанію первобытнаго человѣка хронологической мѣркой. Творческія эпохи не названы здѣсь эпохами, періодами или вообще какимъ либо отвлеченнымъ представленіемъ, а выражены въ наглядной и непосредственно доступной формѣ обычнаго дня. Такихъ творческихъ дней, въ соотвѣтствіе съ общимъ количествомъ дѣйствительныхъ творчески-мірообразовательныхъ эпохъ, насчитывается шесть; этотъ періодъ времени,

[1]) Точно такъ-же рѣшаетъ этотъ вопросъ и I. *Corluy* въ „Dictionnaire apologetique“ *Iaugey*, art. „Ecriture sainte“ 941 p. Deuxieme edition.

вмѣстѣ съ завершительнымъ седьмымъ днемъ божественнаго покоя, образуетъ, такъ называемую, творческую недѣлю, откуда беретъ свое начало и человѣческая недѣля, состоящая изъ шести дней разнообразнаго труда и седьмаго дня покоя, по идеѣ посвящаемаго Богу — Творцу и Промыслителю міра.

Такимъ путемъ создается самый лучшій выходъ изъ того мнимаго противорѣчія между Библіей и наукой, которое будто-бы неизбѣжно безъ компромисса между ними, т. е. безъ пониманія „дней“ въ смыслѣ эпохъ. Этого, какъ мы старались показать, не только можно, но и должно не дѣлать. Прямой смыслъ подлинника, контекстъ рѣчи, библейское словоупотребленіе и общій историческій характеръ повѣствованія о міросданіи, требуютъ сохранить за „днями“ традиціонно-буквальный смыслъ ихъ. При всемъ томъ, уважая серьезное значеніе данныхъ науки, мы должны допустить, болѣе или менѣе, значительное количество времени, потребное для образованія геологическихъ пластовъ и постепеннаго устройства міра. Все это прекрасно совмѣщается въ нашемъ толкованіи, которое, хотя и трактуетъ библейскіе дни въ обыкновенномъ смыслѣ, но относитъ ихъ не къ фактической исторіи творенія, а къ ея космогоническому видѣнію, гдѣ на первомъ планѣ стояла религіозно-дидактическая цѣль; естественно-же научная сторона дѣла описывалась языкомъ простаго, обыкновеннаго наблюдателя, наиболѣе понятнымъ и доступнымъ наивному мышленію первобытнаго человѣчества. Оставляя въ сторонѣ всѣ космологическіе, астрономическіе, геологическіе и вообще, естественно-научные вопросы, Библія ео ipso открыла полный просторъ научнымъ изысканіямъ и, разъ навсегда, предупредила самую возможность какихъ-либо дѣйствительныхъ конфликтовъ съ наукой въ этой сферѣ.

Не смотря на свою кажущуюся парадоксальность, изложенная нами „визіонерная теорія“ не составляетъ чего-либо безусловно новаго: почти всѣ отдѣльные пункты ея по частямъ были высказаны раньше, а нѣкоторые, наиболѣе существенные изъ нихъ, защищались еще отцами и учителями церкви. Такъ, Св. Іоаннъ Златоустъ, Григорій Нисскій, Африканъ Млад. и бл. Θеодоритъ, разсказъ Моисея о твореніи міра неоднократно называютъ „пророчествомъ, откры-

тымъ ему Богомъ *въ видѣніи*“ [1]). А такъ какъ космогонія эта безспорно была извѣстна задолго до Моисея, то должно предположить, что видѣніе ея было открыто гораздо раньше, вѣроятно, же самому Адаму; Моисею-же оно могло быть снова повторено. Въ частности, Григорій Нисскій видѣніе Моисеемъ космогоніи сравниваетъ съ чудными видѣніями имъ неизреченныхъ таинъ, которыхъ не можетъ выразить никакой языкъ, во время сорокодневнаго пребыванія его на вершинѣ горы Синая [2]). Равнымъ образомъ святоотеческіе экзегеты постоянно говорятъ о приспособительности Божественнаго откровенія къ несовершеннымъ человѣческимъ представленіямъ, и снисхожденію къ человѣческимъ обычаямъ и слабости слуха нашего [3]). Изъ современныхъ экзегетовъ въ ряду защитниковъ этой теоріи мы должны поставить Kurtza, Schultza, Rougemonta, Godet, Schöpfer'a, Hummelauer'a etc [4]).

Что касается, далѣе, вопроса о сравненіи библейской космогоніи съ естественно-научной, то подробному выясненію его посвящена цѣлая обширная литература, изслѣдующая во всѣхъ деталяхъ частности той и другой, съ цѣлью полнаго и окончательнаго соглашенія ихъ, при чемъ нерѣдко поступаются буквальнымъ смысломъ текста, въ угоду тѣхъ или другихъ капризныхъ и неустойчивыхъ гипотезъ науки. Мы противъ такого искусственнаго соглашенія: библейскій текстъ, какъ вѣчная и неизмѣнная богооткровенная истина, долженъ оставаться неприкосновеннымъ; такъ что всѣ конкордативныя попытки, покушающіяся на его подлинный смыслъ, хотя-бы и съ самой благой цѣлью, ложны по существу и ненаучны въ самомъ своемъ принципѣ. Да въ нихъ, какъ мы старались доказать это выше, нѣтъ вовсе и надобности, такъ какъ Библія по вопросамъ естественно-научнаго

---

[1]) *Іо. Злат.* „Бесѣда на кн. Бытія“ П. т. IV, ч. I, стр. 9. СПБ. 1898. *Гр. Нисскій* „О шестодневѣ“ ч. I. 5, 7 стр. тв. свв. оо. 37 т. Москва 1861. *Iunil. Ep. African*: Moyses profetico quidem dicit spriritu, sed sprecie narrat historica“—De part. div. legis, lib. I c. III у Galandii, Г. XII. Venetiis 1787. *Theodor.* „Proem. in Psalmr“. Mig. ser. graec. 80. 861 p. *Sever Gabal*: haec historia Moysis... pes propheticam vero gratiam Moysis revdatam, Non enim haec Moyses ut historiagraphus dixit, sed ut propheta“ *Mign.* 56, 431.

[2]) *Гр. Нисскій* „О Шестодневѣ“ I ч. 6 стр. Москва 1861.

[3]) См. напр. *Златоуста*—Бесѣда на кн. Бытія Ш, 17 стр. СПБ. 1898.

[4]) *Hummelauer*—Genesis—74.

свойства хранитъ глубокое молчаніе и даетъ полный просторъ изслѣдованіямъ разума. Выше мы уже говорили, и повторяемъ еще разъ, что при всѣхъ опытахъ параллельнаго сопоставленія библейской и научной космогоніи, необходимо постоянно имѣть въ виду лишь общій характеръ первой, объясняющій ея специфическія особенности. Цѣлью космогоніи Моисея было „указать на происхожденіе и зависимость всего существующаго отъ Всемогущаго и Всеблагаго Бога, какъ единой его причины и, такимъ образомъ, установить правильное воззрѣніе на природу и все существующее, необходимое въ интересахъ самой религіи, а слѣдовательно и духовной жизни человѣка“ [1]). Слѣдовательно, она имѣетъ нравственно-религіозный, а не строго-научный характеръ. Этимъ объясняется существованіе въ библейской космогоніи неполноты, пробѣловъ и неточности терминологіи. Такъ, въ ней нѣтъ, прежде всего, полной и обстоятельной картины происхожденія міра; Библія даетъ намъ не космогонію въ точномъ смыслѣ слова, а лишь геогонію т. е. исторію образованія земли, какъ мѣста будущей дѣятельности людей, которымъ дано это откровеніе. Въ виду этого, неразумно было-бы искать въ космогоніи Моисея научнаго изложенія исторіи происхожденія міра, редактированнаго со всею точностію новыхъ ученыхъ, написаннаго языкомъ строгой и точной науки. Наоборотъ, она изложена живымъ, поэтическиобразнымъ языкомъ первобытнаго человѣчества и полна метафорическими и антропоморфическими выраженіями. Въ отношеніи къ послѣднему тутъ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо слѣдуетъ помнить, что „Библія говоритъ языкомъ сыновъ человѣческихъ“, т. е. преслѣдуя непосредственныя практическія задачи, она приспособляется къ обыденному мышленію и неточному словоупотребленію людей; называя напр. однимъ изъ великихъ свѣтилъ луну и поставляя ее, такимъ образомъ, вопреки астрономіи, выше многихъ другихъ планетъ, Библія, очевидно, говоритъ простымъ, разговорнымъ языкомъ, опирающимся на непосредственныя чувственныя воспріятія. Принимая все это во вниманіе, легко безъ всякихъ ненаучныхъ компромиссовъ достигнуть полнаго соглашенія Библіи съ наукой по общимъ пунктамъ ихъ изслѣ-

[1]) *Свѣтловъ* Цит. соч.—215 стр.

дованія. И чѣмъ больше развивается положительный экзегисисъ Библіи, съ одной стороны, чѣмъ опредѣленнѣе и тверже устанавливаются выводы строгой науки, съ другой, тѣмъ полнѣй и яснѣй становится гармонія Библіи съ наукой по вопросу о твореніи міра [1]).

Заключеніемъ исторіи творенія, обнимающей собой всю первую главу кн. Бытія, служатъ непосредственно примыкающіе къ ней три начальныхъ стиха второй; здѣсь въ качествѣ финала къ исторіи мірозданія поставляется освященіе седьмаго дня — „покоя“, или что-тоже, учрежденіе „суб-

---

[1]) Литература: *Св. Іо. Златоустъ* „Бесѣды на кн. Бытія“ IV т. I-ая кн. полн. собранія его твореній. С.П.Б. 1898 г. *Василій Великій* „Бесѣды на Шестодневъ“, Твор. I ч. Москва. 1891 г. *Бл. Θеодоритъ* „Толкованіе на кн. Бытія“ Его твореній часть I-ая. Москва. 1855 г. *Бл. Августинъ* „О книгѣ Бытія буквально“ ч. 7-ая Его твореній, Кіевъ 1893 г. *Ефремъ Сиринъ* „Толков. на кн. Бытія“. 8 ч. его твореній, Москва 1853 г. *Гр. Нисскій* „О Шестодневѣ“ ч. I. Тв. свв. оо. 37 Москва 1861. *Ambrosius* „In Hexam.“ Migne XIV t. *Hieronym* „Liber Hebr. Quaestion. in Genesim. M. XXIII. *Eustaph. Antioch.* „Commen. in Hexamaeron“ Mig. ser. graec. XVIII, г. Изъ другихъ толкованій на Шестодневъ назовемъ догмат. опыты *Филарета*, арх. Черниговскаго I ч. 1864 г. *Макарія* „Догматич. Богословіе“ т. II, *Сильвестра* „Опытъ православ. догм. бог. т. III. Кіевъ 1865. *Іустина* I ч., а также „Записки на кн. Бытія“ Митр. *Филарета* I ч. М. 1867 г. *Властова* „Свящ. Лѣтоп.“ I, 1876. и „Толкованіе на пареміи изъ кн. Бытія“ *преосв. Виссаріона* I т. С.П.Б. 1894 г. Изъ числа иностранныхъ общихъ коментаріевъ на кн. Бытія особаго вниманія заслуживаютъ труды *Cornely a Lapide* „Commentaria in Genesim“ Anverpiae 1764 г. *Calmet* „Commentarius litteralis in s. scripturam. Genesis 1755 г. *Rosenmülleri:* „Scholia in V. Testamentum“ P. I. Lipsiae 1788 г. Изъ новыхъ иностран. трудовъ этого рода назовемъ комментар. *Dillmann'a, Keil'a, Delitzsch'a, Gerlach'a, Lange, The pulpit Commentary* и, въ особенности, ученый трудъ *Hummelauer'a* „Commentarius in Genesim“ Parisiis 1895.

Изъ спеціальныхъ, научно-экзегетич. опытовъ исторіи творенія отмѣтимъ слѣдующіе: *Motais* „Origine du monde“ Paris 1888 г. *Laurent* „Etudes géologiques, philologique et scripturales sur la Cosmogonie de Moise“ Paris 1863. *Meignan* „Le monde et l'home primitif“ Paris 1869. *Reusch* „Bibel und Natur“ 3 Aufl. Freiburg 1870. *Schäfer* „Bibel nud Wissenschaft“ München. 1881. *Braun* „Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christliche Wissenschaft“ Münster 1889. *Thomas* „Le temps primitifs I ч.—„les jour geniasiques“ Paris 1889. *Hummelauer* „Die biblische Schopfungsgeschichte“ Freiburg—1879 г. *I. Godet* „Études bibliques“ I, Neuchatel 1870. *Uigouroux* „La Bible et les decouvertes modernes“ *Uigouroux* „Dictionnaire de la Bible“ 1103—1105 p. XI, Paris 1897 г. *I. Smyth* „Genesis and Science“ London 1898.

боты“ [1]). Въ виду высокой важности этого предмета, войдемъ въ болѣе подробное его изслѣдованіе.

II г. 1 с. „Такимъ образомъ совершены—וַיְכֻלּוּ *(συντελεύσθησαν*—LXX. Perfecti sunt-Vulg. Ward vollendet—Лют.) небо и земля и все воинство ихъ“ (II гл. 1-ый ст.). Слова эти представляютъ самое естественное заключеніе къ предыдущей исторіи творенія неба и земли; нѣсколько непонятнымъ является только послѣднее слово: „и все воинство ихъ“, т. е. неба и земли. О какомъ воинствѣ идетъ здѣсь рѣчь, и что хотѣлъ сказать этимъ библейскій авторъ? Въ подлинникѣ читаемъ здѣсь такъ — „צְבָאָם“. Откинувъ мѣстоименный суффиксъ 3-го лица множ. числа אָם, мы получаемъ начало слова въ формѣ צָבָא, что означаетъ въ переводѣ съ Еврейскаго, буквально „толпа, множество“. Отсюда въ производномъ значеніи—толпа солдатъ, войско“ [2]). Соединеніе-же צְבָא הַשָּׁמַיִם „воинства неба“, по библейск. словоупотребленію означаетъ или а) ангеловъ, окружающихъ тронъ Бога Вседержителя, очевидно по аналогіи съ тѣлохранителями вокругъ трона земныхъ владыкъ (1 Цар. XXII, 2 Іис. Нав. V, 14), или — здѣзды, горящія на небесномъ сводѣ (Втор. IV, 19; XVII,). Объединяя оба эти толкованія, получаемъ, что צְבָא הַשָּׁמַיִם обозначаетъ все, вообще, лучшее и высшее изъ находящагося на семъ видимомъ, и обитающаго на дальнѣйшемъ, горнемъ небѣ, т. е. какъ звѣзды, такъ и ангеловъ.

Такъ какъ въ данномъ мѣстѣ мы имѣемъ форму צְבָאָם, то слово צְבָא относится, очевидно, не только къ שָׁמַיִם, но и къ הָאָרֶץ. Слѣдовательно, и намъ требуется раскрыть особый смыслъ подобнаго соединенія.

Выраженіе—„צְבָא הָאָרֶץ“ въ Св. Писаніи больше не встрѣчается, хотя нѣкоторая аналогія ему и имѣется въ выраженіи—מְלֹא הָאָרֶץ (ис. XXXIV, 2 и Неем. IX, 16); но здѣсь оно соединено связкой со словами צְבָא הַשָּׁמַיִם. А такъ какъ подъ послѣдними разумѣются звѣзды или ангелы—словомъ, луч-

---

[1]) Объ этомъ отдѣлѣ, озаглавленномъ у *Hummelauer'a*—„opus contemlationis“, говорится, что онъ Hexaemeri opera resumit, eorumdem autorem et durationem repetit, septimam diem sanctificatam narrat“ Genesis—115 p.

[2]) *Fürst* “Hebräiches und Chaldäisches Handwörterbuch über Al. Testam. II, 255 s. Leipzig—1863.

шія украшенія неба, то заключая по аналогіи, мы и въ первомъ случаѣ должны разумѣть высшихъ представителей земли, т. е. животныхъ и людей. Такимъ образомъ, словомъ צְבָאָם обозначены на небѣ звѣзды и ангелы, а на землѣ—животныя и люди, т. е. лучшіе и высшіе представители того и другаго царства, служащіе ихъ украшеніемъ. Повидимому не иное что-либо, какъ эту самую мысль выражаютъ греческій и латинскій переводы, когда слова подлинника „воинство ихъ“ замѣняютъ соотвѣт. синонимами „украшеніе ихъ“ — *κόσμος αὐτῶν*, ornatus eorum [1]). Особеннаго вниманія заслуживаетъ то, что Самаританскій текстъ, по изданію Walton'a, къ выраженію exercitus eorum имѣетъ варіантъ—„creatura eorum“, болѣе общаго характера и яснѣе подтверждающій справедливость нашего толкованія [2]). „Воинство небесъ и земли суть величественныя твари всего міра, подобныя воинству: а) господствующимъ въ нихъ устройствомъ и б) служеніемъ Промыслу въ защиту праведныхъ и въ отмщеніе грѣшникамъ“ Суд. V. 20 [3]).

И окончилъ Богъ (וַיְכַל завершилъ) седьмымъ днемъ дѣло свое, которое дѣлалъ (עָשָׂה): и почилъ (וַיִּשְׁבֹּת) въ седьмый день отъ всего дѣла Своего, которое Онъ дѣлалъ“ (2 ст.). День, въ который Богъ завершилъ свою творческую дѣятельность и почилъ отъ нея, названъ въ подлинникѣ—הַשְּׁבִיעִי седьмымъ“. Точно также стоитъ въ Вульгатѣ, халд. параф. у Онкелоса и въ Арабской версіи. Въ Самаританскомъ-же текстѣ стоитъ—הַשִּׁשִּׁי „шестой“. Согласно съ нимъ показываютъ Іосифъ Флавій, LXX и Сирскій текстъ. Контекстъ рѣчи, въ которомъ лишь дальше говорится о „седьмомъ днѣ“, и гдѣ различаются день завершенія творенія и день покоя, болѣе благопріятствуетъ послѣднему чтенію, за что ручается и авторитетность древняго самаританскаго текста [4]).

---

[1]) *Stier und Theil* „Polyglotten-Bibel“ I, b. 6 s. IV Auf. 1875.

[2]) *Walton*—7 p.

[3]) *Филаретъ*, „Записки на кн. Бытія“—26 стр.

[4]) Такъ что мнѣніе *Кейля*, обвиняющее Самаританскій текстъ въ искаженіи подлинника „по недоразумѣнію“, скорѣй само страдаетъ этимъ—Bibl. Comm. Genes. 315. Гораздо правдоподобнѣе объясненіе *Розенмюллера*, который существованіе въ Евр. подлинникѣ שִׁבְעִי вмѣсто שִׁשִּׁי объясняетъ ошибкой зрѣнія переписчика, взявшаго это слово строкой ниже.

„И почилъ—וַיִּשְׁבֹּת въ седьмой день“, откуда онъ и получилъ названіе שַׁבָּת—„день покоя“. Въ виду такой исключительной важности этого слова, войдемъ въ его филологическій анализъ и отмѣтимъ его библейское значеніе.

Еврейскій глаголъ שָׁבַת происходитъ отъ арамейскаго корня, означающаго, по мнѣнію однихъ—„дѣлать что либо твердымъ, устойчивымъ, отсюда, твердо стоять, незыблимо покоиться [1]); по мнѣнію другихъ, наоборотъ, — отъ корня, первоначальный смыслъ котораго — „отдѣлять, отсѣкать“— отсюда, производный—„переставать, прекращать работу [2]). Оба эти объясненія, какъ очевидно, совпадаютъ въ своемъ послѣднемъ выводѣ и согласно устанавливаютъ филологическій смыслъ слова שָׁבַת въ значеніи „покоиться“.

Такой, именно, смыслъ этого глагола утверждается и его библейскимъ употребленіемъ, гдѣ онъ означаетъ (въ формѣ kal) „отставать, отпускать съ пред. מִן — Б. II, 2—3, „переставать“, съ тѣмъ же предлогомъ—Іер. XXXI, 36; „прекращать“ безъ предлога מִן Прит. XXII, 16; Ис. XXXV, 8; „покоиться праздновать“ — Исх. XXX, 17, Исх. XXX, 8; Исх. XVI, 30. Причемъ покой этотъ приписывается не только людямъ (Ис. 16, 3 Лев. 23, 32, но и землѣ — Лев. 26, 34 [3]). Въ виду этого, греческій переводъ даннаго мѣста подлинника словомъ *κατέπαυσε,* латинскій—requievit, славянскій—„почилъ“,—должно признать вполнѣ отвѣчающимъ существу дѣла.

Что-же означаетъ это слово въ приложеніи къ Богу? Какъ могъ „почить или отдыхать“ Тотъ, Кому не доступно чувство усталости? Словомъ, какъ согласить представленіе объ этомъ божественномъ покоѣ со словами Самаго же Сына Божія, Который сказалъ: „Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ и Азъ дѣлаю“ (Іо. V, 17 ст.)? Отвѣчая на этотъ вопросъ, нѣкоторые (деисты) находили въ данныхъ словахъ текста доказательство той мысли, что Богъ, образовавши міръ и разъ навсегда вложивши въ него опредѣленные законы, порвалъ послѣ этого всякое отношеніе къ нему, предоставивъ все самостоятельному теченію. Но такое пониманіе

---

1) *Gesenius* „Handwörterbuch“ 832 s.
2) *Fürst* „Heb. und Chald· Handw“. II, 407 s.
3) *Fürst*—407 s. II b.

текста должно быть отвергнуто, какъ совершенно несостоятельное: оно даетъ преувеличенное и извращенное его толкованіе. Въ отношеніи къ Богу, выраженіе это, какъ антропоморфическое, указываетъ лишь на то, что Богъ прекратилъ Свою предшествовавшую т. е. творческую дѣятельность. Но отсюда еще далеко до вывода, что Богъ совершенно оставилъ міръ; наоборотъ, какъ говоритъ Бл. Августинъ: „переставъ больше творить какіе-либо новые роды, Онъ непрерывно доселѣ (и дальше потомъ) дѣлаетъ, промышляя о тѣхъ родахъ, которые тогда были установлены, такъ что даже и въ самый седьмой день Всемогущество Его не оставляло управленія небомъ и землею и всѣмъ сотвореннымъ; иначе все это мгновенно-бы разрушилось (Пс. 103, 28). Поэтому, и сказанное Господомъ: „Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ“ указываетъ на нѣкоторую продолжающуюся дѣятельность Отца, которою поддерживается и управляется вся тварь“ [1]). Эту мысль характерно выражаетъ Писаніе, относительно всей твари въ словахъ Псалмопѣвца (CIII, 28), а относительно, человѣка въ словахъ ап. о Богѣ, что мы „о Немъ живемъ, движемся и есмы“ (Дѣян. XII, 28 с.). „Отсюда—заключаемъ словами того же бл. Августина—истинно, какъ то, что Богъ въ седьмой день почилъ, такъ и то, что Онъ доселѣ дѣлаетъ“ [2]). Наконецъ и въ самомъ текстѣ ясно указано то дѣло, отъ котораго Богъ почилъ въ седьмой день: это, именно, Его творчески-образовательная дѣятельность шести предшествующихъ дней; Богъ почилъ отъ всего дѣла (ab universo opere—Vulg.), которое Онъ дѣлалъ и рѣчь о которомъ только что все время шла передъ этимъ,—cessavit creare rem similem creaturae suae, по болѣе ясному указанію Арабской версіи въ латин. переводѣ [3]). „Богъ почилъ—говоритъ бл. Августинъ—отъ созданія новыхъ видовъ твари, потому что Онъ уже не творилъ больше какого либо новаго рода ея [4]). „Почи—говоритъ другой св. отецъ—значитъ пересталъ творить и

---

[1]) *Бл. Августинъ* „О кн. Бытія буквально“ XII гл. 266 с. 7 ч. его твореній. Кіевъ. 1893 г.

[2]) *Ibidem*—267 стр.

[3]) *Walton*—7 р.

[4]) *Бл. Августинъ*—„О книгѣ Бытія, буквально XII, 266, 7 ч. Кіевъ 1893 г.

приводитъ изъ небытія въ бытіе. Все, что нужно было уже произвелъ“ [1]). Покой седьмаго дня составляетъ существенный признакъ завершенія предшествовавшей творческой дѣятельности, какъ доказательство полнаго божественнаго удовлетворенія ею. „Творческій покой есть слѣдствіе божественнаго самоудовлетворенія гармонической цѣлостностью многообразнаго творенія“ [2]).

„И благословилъ Богъ день седьмый и освятилъ его; ибо въ оный почилъ отъ всѣхъ дѣлъ своихъ, которыя Онъ творилъ и созидалъ“ [3]) (3 ст).

„И благословилъ Богъ וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים день седьмый“. Выраженіе „благословлять день“ значитъ,—считать его счастливымъ и благопріятнымъ, радостно праздновать его, по причинѣ соединеннаго съ нимъ воспоминанія о какомъ либо счастливомъ событіи“ [4]). „Слѣдственно, когда день благословляется, тогда онъ поставляется причастнымъ особеннаго нѣкоего блага, достойнымъ радости и сохраненія среди самыхъ перемѣнъ времени“ [5]).

Причина, въ силу которой седьмой день содѣлался на вѣки благословеннымъ, указана непосредственно дальше и состоитъ, именно, въ томъ, что Богъ „освятилъ Его“, въ память предшествующей исторіи творенія. Первое значеніе Еврейскаго глагола, употребленаго для выраженія понятія освященія, заключаетъ въ себѣ мысль „объ отдѣленіи“ для какого-либо высшаго предназначенія; и уже отсюда — „объ освященіи“ [6]). Въ частности, освященіе временъ, по библейскому употребленію, есть назначеніе ихъ для богослуженія (IV Цар. X, 20; Неем. VIII, 9. Іоиль I, 14; II, 15 и 16 и др.). Слѣдовательно, и въ приложеніи къ данному случаю, освя-

---

[1]) *Св. Іо. Златоустъ.* „Бесѣды на кн. Бытія X, 81 ст. IV т. I ч.—Изд. С.П.Б. 1898.

[2]) *Delitzsch*—Genesis, 57 s.

[3]) Конецъ стиха въ подлинникѣ читается такъ:—אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת соединеніе perf. или даже plusqu. perf. kal—בָּרָא съ ifinit.—עֲשׂוֹת—своеобразный гебраизмъ; буквальный переводъ его будетъ таковъ: „которое (т. е. дѣло) Онъ прежде сотворилъ изъ ничего (בָּרָא) чтобы образовать (разумѣется) впослѣдствіи.“ Тутъ, между прочимъ, мы имѣемъ наглядный примѣръ различія глаголовъ ברא и עשה.

[4]) *Rosenmülleri*—Scholia in Genesim. 18 p. Lipsiae 1788.

[5]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“. 28 с. 1867 г.

[6]) *Gesenius*—738 „Handwörterbuch“.

щеніе седьмаго дня—дня божественнаго покоя—означаетъ—„выдѣленіе этого дня“, въ отличіе отъ прочихъ, въ качествѣ времени, преимущественно предназначеннаго для воспоминанія славной исторіи творенія и для естественно-необходимаго, внѣшняго обнаруженія благодарныхъ чувствъ, пробуждаемыхъ этимъ воспоминаніемъ въ фактѣ какихъ-либо богослужебныхъ дѣйствій. „День сей, какъ посвященный Богу, человѣкъ обязанъ проводить въ благодарственномъ памятованіи о Богѣ, Творцѣ міра, въ дѣлахъ молитвы и общественнаго богослуженія [1]). Богъ учредилъ этотъ день, имѣя въ виду разумно-одаренныя созданія, для непрестаннаго напоминанія имъ о Творцѣ и поддержанія должныхъ отношеній къ Нему. Пріуроченіе этого праздника къ завершенію всего творенія вполнѣ естественно и понятно; ибо какой другой день былъ настолько подходящимъ для принесенія Богу жертвы хвалы и благодарности, какъ, ни этотъ—„день рожденія міра?“ Творческая суббота, основанная на примѣрѣ божественнаго покоя, благословленная и освященная Самимъ Творцомъ, указывается въ качествѣ прототипа и для положительнаго закона о празднованіи субботы (Исх. XX, 8, Вт. V, 18). Со временъ пр. Моисея и до сего дня, субботній покой свято наблюдается Евреями и служитъ однимъ изъ тѣхъ нерушимыхъ для нихъ законовъ, буквально-механическое исполненіе которыхъ, убиваетъ и мертвитъ самый внутренній духъ ихъ.

Чтобы вполнѣ покончить съ библейскимъ текстомъ исторіи творенія, намъ остается устранить еще одно возраженіе противъ общаго характера даннаго повѣствованія, представляющаго, по мнѣнію нѣкоторыхъ изъ представителей критической школы, будто-бы не подлинную исторію, а ея свободно-поэтическое воспроизведеніе, „субботній гимнъ“ [2]), „творческій псаломъ“ [3]), „притчу, научающую соблюденію субботы [4]). Главное доказательство того, что библейское повѣствованіе о твореніи есть просто „поэтическій гимнъ“ видятъ во внѣшней формѣ изложенія, напр. въ однообраз-

[1]) *Виссаріонъ* „Толков. на Парем. изъ кн Бытія“—26 стр.

[2]) *Paulus* „Neues Repertorium für biblische und morgenländishe Theologie II, 5; Iena 1790.

[3]) *Rorison* „Replies to Essays and Reviews“ 1861 г.

[4]) *Huxtable* „The sacred record of creation“.

номъ повтореніи однѣхъ и тѣхъ-же начальныхъ и заключительныхъ фразъ: „да будетъ то и то.... и бысть тако.... и видѣ Богъ, яко добро.... и бысть вечеръ и бысть утро день такой-то“,—этой, будто-бы характеристической черты Еврейской поэзіи.

Внимательный анализъ текста легко уничтожаетъ это возраженіе: въ библейскомъ разсказѣ нѣтъ, прежде всего, параллелизма мыслей — этого самаго характеристическаго признака священной поэзіи; повтореніе же однѣхъ и тѣхъ-же формулъ, ошибочно считаемыхъ началомъ и концомъ строфъ, употребляется вовсе не по требованіямъ стихотворнаго размѣра, а для облегченія запоминанія разсказа, долгое время хранившагося лишь путемъ традиціи. „Ранѣе изобрѣтенія письменности и въ первое время ея употребленія, когда она была еще малодоступна, необходимость сохранять память о событіяхъ наизусть, заставляла прибѣгать для большей легкости ихъ запоминанія, къ мнемоническимъ знакамъ, въ ряду которыхъ важное мѣсто занимаютъ тождественные обороты въ передачѣ ихъ“ [1]).

При всемъ томъ, существованіе значительной доли поэтическаго элемента во внутреннемъ содержаніи библейской космогоніи болѣе, чѣмъ вѣроятно. Но оно объясняется здѣсь, прежде всего, свойствами первобытнаго языка вообще, и семитическаго, по преимуществу. Въ началѣ своего развитія, языкъ человѣка еще не владѣлъ тѣмъ богатствомъ общихъ идей и абстрактныхъ выраженій, которыя превращаютъ наши новые языки въ инструменты, приспособленные для выраженія философскихъ и научныхъ идей; наоборотъ, тогда говорили образами и картинами: міръ невидимый принималъ краски видимаго, названія конкретныхъ предметовъ служили одновременно и обозначеніями абстрактныхъ представленій. Такая манера говорить была конечно ненаучна, но она неизбѣжна и свойственна всему древнему міру; народы-же семитическаго племени, къ которому принадлежалъ и авторъ библейской космогоніи, характеризуются ею попреимуществу. А такъ какъ „законъ говоритъ языкомъ сыновъ человѣческихъ“, то и Библія раздѣляетъ въ этомъ отношеніи общую

[1]) *Vigouroux* „Les livres saints et la critique rationaliste“ II, I, 232. Paris. 1891.

участь древнѣйшихъ произведеній обще-человѣческаго и спеціально-семитическаго творчества.

Во вторыхъ, и главнымъ образомъ, присутствіе возвышенной, священно-религіозной поэзіи объясняется цѣлью библейскаго повѣствованія—повѣдать славу Божію. Природа, какъ дѣло рукъ Творца, служитъ лучшимъ отраженіемъ Его силы, величія и славы. Чѣмъ же лучше возблагодарить и прославить Всемогущаго Творца вселенной, какъ не благовѣйнымъ углубленіемъ въ чудное устройство этой вселенной, и выраженіемъ своихъ мыслей и чувствъ въ восторженномъ дифирамбѣ хвалы и благодарности Всеблагому Богу?! Посему и всѣ библейскіе авторы во главѣ съ бытописателемъ, говоря объ устройствѣ видимой природы, пользуются языкомъ поэзіи; описываютъ-ли они премудрую гармонію устройства міра—въ ихъ описаніяхъ блещутъ поэтическія краски; высказываютъ ли свои мысли и чувства по поводу всего этого,—ихъ слова дышутъ поэзіей; наконецъ, тамъ, гдѣ описываютъ, собственно, величіе и премудрость Творца вселенной, гдѣ, слѣдовательно, руководятся преимущественно религіозными мыслями и чувствами—и тамъ, форма рѣчи—чисто поэтическая! Но это не та поэзія, которая служитъ плодомъ наивной фантазіи младенчествующихъ народовъ языческой древности, а высокая и чистая поэзія, проникнутая характеромъ глубокой религіозности. Поэзія такого рода по справедливому отзыву Hummel. „нисколько не исключаетъ исторической истины“ [1]); она, добавимъ мы, даже необходимо предполагаетъ её, въ качествѣ перваго основанія и послѣдней цѣли.

Другимъ важнымъ религіозно-историческимъ фактомъ, раскрытымъ въ заключеніи исторіи творенія, является божественное установленіе „субботы“. По вопросу о происхожденіи и значеніи творческой субботы существуютъ три главныхъ мнѣнія. Одни утверждаютъ, что Богъ совершенно не устанавливалъ субботы тотъ-часъ по созданіи міра, а что она возникла у Евреевъ лишь впослѣдствіи, при Моисеѣ [2]). По мнѣнію дру-

---

[1]) Poesin et veritatem inter se nequaquam exIudere: potest natratio simul esse et poetica el vera“· *Hummelauer*—66 p. Genesis.

[2]) Quando lex non erat, neque Scriptura divinitus inspirata, ne sabbatum quidem Deo consecratum erat“. *Io. Damas.* „De fidei orthodoxae“ IV, 23. Mign 94. 1201.

гихъ, суббота появилась, хотя и раньше Моисея, но много спустя послѣ сотворенія міра [1]). Наконецъ, по справедливому заключенію большинства остальныхъ толковниковъ, хотя Богъ и не давалъ первымъ людямъ положительнаго закона о соблюденіи субботы, но примѣромъ своего покоя внушилъ имъ мысль о покоѣ и праздникѣ (requiem et cultum) седьмаго дня [2]). Празднованіе субботы, первоначально было, слѣдовательно, лишь благочестивымъ и добровольнымъ обычаемъ, впослѣдствіи же при Моисеѣ, оно получило силу обязательнаго закона.

Фактъ существованія субботы въ періодъ патріархальный, повидимому, довольно рѣшительно предполагается, прежде всего, самой-же Библіей. За это, главнымъ образомъ, ручается глубокая, библейская древность особаго символическаго значенія седмиричнаго счисленія, какъ слѣдствіе существованія недѣльнаго цикла. „Священно-религіозный характеръ числу „семь“ сообщило, по мнѣнію ученыхъ (Bähr, Schubert, Kurtz, Delitztsch etc), откровеніе самого Бога о шести дняхъ творенія и седьмомъ — покоя, сохранившееся въ отрывочныхъ воспоминаніяхъ первооткровенія и возобновленное въ Моисеевомъ законодательствѣ“ [3]). Слѣды того, что седмеричное счисленіе практиковалось уже въ глубокой древности, можно находить, напр. въ исторіи патріарха Іакова, гдѣ мы неоднократно встрѣчаемся съ этимъ числомъ (Быт. XXIX, 27 и L, 10); даже еще раньше— въ исторіи всемірнаго потопа, гдѣ точно также число семь играетъ далеко не послѣднюю роль (Быт. VII, 4. 10; VIII, 10 и 12). Отсюда же, съ большимъ правомъ можно заключать и о существованіи въ допотопную эпоху недѣльнаго цикла, какъ это и дѣлаетъ, напр. Kurtz, который говоритъ: „что раздѣленіе времени на недѣли не было чуждо патріархальной эпохѣ, и что ему усвоялось символическое или религіозное значеніе, это особенно видно изъ исторіи всемірнаго потопа“ [4]).

Библія даетъ намъ еще больше: она не только указываетъ

---

[1]) *Catharinus, Ribera, Lapide* и др.

[2]) *Hummelauer, Bonf, Mulv.* 116 p.—Hum.

[3]) *Herzog* R. E. XIV, 2 Aufl. 355 s.

[4]) *Kurtz* „Geschichte des Al. Bundes“ I, 260 s. Berlin—1864.

на то, что число семь было священнымъ и что существовало раздѣленіе времени по недѣлямъ, но свидѣтельствуетъ также и о томъ, что послѣдній, седьмой день недѣли, былъ днемъ покоя и праздника, т. е. именно—„субботой“. Подобныя указанія мы находимъ въ двухъ мѣстахъ кн. Исхода (XVI, 5 с. 22—27 с. и XX, 8). Въ первомъ изъ нихъ ясно заповѣдуется, чтобы въ шестой день недѣли, т. е. въ канунъ субботы, Евреи дѣлали удвоенный запасъ манны, такъ какъ она не выпадала въ слѣдующій день, который есть, „покой, суббота“ (5, 22 и 26 ст.). Когда же нѣкоторые Израильтяне, не взирая на предувѣдомленіе Моисея, все-же пошли собирать манну и въ субботу, то они, во первыхъ, были наказаны отсутствіемъ ея, во вторыхъ, получили заслуженный упрекъ отъ Моисея, за уклоненіе отъ соблюденія закона Господа, Который далъ субботу (27—29 ст.). И послѣ сего, какъ замѣчаетъ бытописатель „субботствоваша людіе въ день седьмой“ (Исх. 30 ст.). А такъ какъ событіе это имѣло мѣсто еще до синайскаго законодательства, то слѣдовательно, храненіе субботы предшествовало Моисееву закону о ней. Правда, Ганебергъ перетолковываетъ это ясное указаніе текста въ томъ смыслѣ, что будто-бы мы имѣемъ тутъ примѣръ лишь предварительнаго подготовленія Евреевъ, со стороны Моисея, къ послѣдующему положительному закону о субботѣ [1]). Но онъ дѣлаетъ это совершенно произвольно и даже вопреки положительному, (а не предположительному) историческому характеру даннаго повѣствованія.

Съ гораздо большимъ правомъ Cornely a Lapide, въ объясненіе этого мѣста изъ кн. Исходъ, говоритъ: „что здѣсь, повидимому, идетъ рѣчь о знакомствѣ съ субботой и возстановленіи ея празднованія... Говорю о возобновленіи: ибо существованіе и празднованіе (cultum) субботы, какъ установленія отъ начала міра, указываетъ Б. П, 3. Слѣдовательно, отъ начала міра существовалъ праздникъ и культъ (festum et cultus) субботы; но это въ Египетскомъ рабствѣ, благодаря широкому разлитію идолопоклонства среди Евреевъ, было помрачено; посему, здѣсь снова возстановляется Богомъ“ [2]).

---

[1]) *Haneberg* „Die religiose Alterthümer“ 24 s. München 1869.

[2]) *Cornely a Lapide* „Commentaria in Exodum“. C. XVI, 465 p.

Справедливость такого взгляда на дѣло достаточно подтверждается и самымъ характеромъ Моисеева закона о субботѣ, который выставляетъ её намъ не столько совершенно новымъ учрежденіемъ, сколько подтвержденіемъ и закрѣпленіемъ ранѣе существовавшаго обычая. Такое, именно, впечатлѣніе получается и отъ самаго текста десятословія, въ которомъ заповѣдь о субботѣ читается такъ: „Вспоминай день субботы (זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת) чтобы святить его (לְקַדְּשׁוֹ); шесть дней ты долженъ работать и совершать всѣ свои дѣла; но седьмой день есть суббота (—שַׁבָּת לַיהוָה—) Господу Богу твоему. И да не совершишь въ него никакого дѣла ты, и сынъ твой и дочь твоя; и рабъ и рабыня твоя и скотъ твой и пришлецъ твой, который во вратахъ твоихъ, потому что въ шесть дней сотворилъ Богъ небо и землю и море и все, что въ нихъ и почилъ въ седьмой день, посему благословилъ Господь день покоя (субботы) и освятилъ его (Исх. XX, 8—11“). Въ дополненіе къ этому въ XXXI гл. кн. Исходъ 15—17 с. суббота называется „знаменіемъ вѣчнымъ между Іеговой и сыновьями Израиля“, при чемъ опять дѣлается ссылка на исторію творенія: „ибо въ шесть дней сотворилъ Господь небо и землю, а въ день седьмой почилъ и успокоился (17 с.“). Заповѣдь Моисеева закона, предписывающая этотъ праздникъ (Ис. 16 гл. 20 гл. 31 гл. Вт. V, 12) покоится на шести дняхъ творенія и седьмомъ днѣ покоя, какъ на чемъ-то непоколебимо стоящемъ въ общественномъ сознаніи [1]).

Смыслъ всѣхъ этихъ мѣстъ, болѣе или менѣе, очевиденъ: говоря о субботѣ, Моисей каждый разъ ведетъ рѣчь не о какомъ-либо, новомъ впервые вводимомъ имъ учрежденіи, но—о старомъ, отеческомъ обычаѣ, который трактуется здѣсь, какъ праздникъ, учрежденный самимъ Богомъ, по завершеніи творенія и въ воспоминаніе о немъ. На это, наконецъ, указываетъ и начало четвертой заповѣди десятословія: „наблюдай, помни день субботній“; а помнить, разумѣется, можно лишь то, что уже было извѣстно, хотя и подверглось опасности забвенія. Да и вообще, всѣ законы Моисея не были чѣмъ либо безусловно новымъ; они тѣсно примыкаютъ къ издревле существовавшимъ обычаямъ и установ-

[1]) *Herzog* R—E. XIV, II Auf. 355 s.

леніямъ, которыя теперь лишь нормируются и точнѣе формулируясь, получаютъ силу закона. Въ частности, и законъ о субботѣ былъ вызванъ, вѣроятно, тѣмъ обстоятельствомъ, что храненіе субботы, бывшее благочестивымъ обычаемъ древности, вслѣдствіе различныхъ неблагопріятныхъ условій, въ особенности же—странствованія по пустынѣ, стало ослабляться въ своей силѣ и твердости, такъ что Моисей былъ вынужденъ снова напомнить Евреямъ все высокое значеніе этого дня и строгимъ закономъ оградить его достоинство [1]).

Сопоставляя же библейскія данныя изъ допотопнаго періода объ особомъ значеніи числа „семь“ и о слѣдахъ недѣльнаго цикла съ фактомъ домоисеева существованія субботы, мы съ высокой степенью вѣроятности можемъ сдѣлать заключеніе о томъ, что обычай храненія субботы ведетъ свое начало отъ начала міра. „Освященіе субботы, или празднованіе ея не было однимъ только покоемъ, но покой, или прекращеніе всякаго работнаго дѣла служилъ средствомъ его освященія“, (Исх. XX, 8; XXXI, 15 и. т. д. [2]). Такое рѣшеніе вопроса нужно признать наиболѣе удовлетворительнымъ. Дѣйствительно, своимъ примѣромъ Богъ училъ людей трудиться въ теченіе шести дней и отдыхать въ седьмой, причемъ, такъ какъ все это дѣлалось въ подражаніе Богу, то мысль человѣка, въ день отдыха отъ трудовой суеты, естественно должна была сосредоточиваться на виновникѣ всего бытія—Богѣ, а вызываемыя симъ размышленіемъ, чувства умиленія и благодарной радости — искать своего внѣшняго выраженія въ хвалѣ и благодареніи Всемогущаго Творца. И вотъ, то, что было благочестивымъ обычаемъ въ началѣ, получило силу закона въ послѣдствіи, и сдѣлалось даже знаменемъ завѣта Іеговы съ Израилемъ.

Необходимымъ логическимъ выводомъ изъ только что установленнаго нами факта является то положеніе, что первые люди, праздновавшіе субботу, знали и исторію творенія, которая послужила основаніемъ ея. „Весьма правдопо-

---

[1]) „Unde patet, sabbatum fuisse festum institutum et sancitum primitus, nona Mose Ex 20, 8, sed longe anterius, puta ab origine mundi, hoc ipso primo mundi sabbato (Ex. XVI, 23, Hebr. IV, 3). *Cornely a Laptde*—62 p.

[2]) *Кейль* „Библ. Археологія I ч. 458 стр. Кіевъ 1871.

добно, что Богъ не могъ ничего открыть Адаму о святости „субботы", не сообщивъ ему, предварительно, исторіи предшествовавшихъ творческихъ дней"—замѣчаетъ, и вполнѣ основательно, одинъ изъ ученыхъ экзегетовъ [1]). Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы установить человѣческую недѣлю, въ подражаніе творческой, должно, конечно, знать послѣднюю; и притомъ, чтобы хвалить и прославлять Бога въ день субботній, не менѣе необходимо имѣть точное и опредѣленное понятіе о Немъ, какъ о Богѣ-Творцѣ, виновникѣ существованія міра и человѣка. Итакъ, допустивъ существованіе у первыхъ людей субботы, мы вынуждаемся признать и наличность у нихъ познанія о твореніи міра.

Заключая свой обзоръ религіознаго ученія, содержащагося въ библейской исторіи творенія, мы еще разъ повторимъ, что оно своимъ ученіемъ о Богѣ-Творцѣ и Промыслителѣ міра, о мірѣ, какъ объектѣ Его всемогущества, премудрости и благости, о человѣкѣ, какъ вѣнцѣ мірозданія и о религіозномъ отношеніи его къ Богу—даетъ намъ всѣ главные догматы первобытной религіи, представляющіе собой вѣчныя и незыблемыя основы истинной религіи.

Такая выдающаяся чистота и глубина религіознаго содержанія библейско-первобытной религіи, заставляетъ насъ признать, что своимъ происхожденіемъ она обязана не естественнымъ силамъ человѣка, но сверхъестественному, божественному откровенію [2]). Весь вопросъ теперь въ томъ, кому и когда дано было это откровеніе?

Мы находимъ его въ началѣ первой части Пятокнижія Моисея и, слѣдовательно, прежде всего, должны смотрѣть на него, какъ на Откровеніе, сообщенное Богомъ сему великому пророку. Но неужели Моисей, и его время лишь впервые узнали дивную исторію мірозданія, а вся предшествующая, патріархальная эпоха не вѣдала её?

Конечно, нѣтъ. Не говоря уже о томъ, что исторія послѣпотопныхъ патріарховъ носитъ очевидные слѣды познанія Бога, какъ Творца и Промыслителя (Быт. XX, 7; XXI, 17,

---

[1]) *Hummelauer*—Genesis—75 p.

[2]) Даже *Dillmann*—богословъ съ раціоналистич. оттѣнкомъ, вынужденъ признать, что возвышенное содержаніе библейской космогоніи даетъ право смотрѣть на нее, какъ на продуктъ Откровенія—Genesis 10 s.

XVIII, 23. XXX, 27 и др.), мы не имѣемъ никакого основанія отрицать знакомства съ этимъ и у допотопныхъ патріарховъ. Наоборотъ, владѣемъ данными, побуждающими насъ признать, что допотопные патріархи должны были знать исторію міросозданія, и что они, дѣйствительно, знали её.

Необходимость откровеннаго ученія о твореніи опредѣляется самымъ характеромъ и значеніемъ его въ ряду другихъ истинъ божественнаго Откровенія. Вопросъ о происхожденіи міра принадлежитъ къ тѣмъ рѣшающимъ жизненнымъ вопросамъ, которые опредѣляютъ положеніе человѣка въ мірѣ и его нравственное назначеніе. Поставленный предъ лицомъ міра, первый человѣкъ не могъ самостоятельно опредѣлить своего положенія въ немъ. Младенствующій разумъ первобытнаго человѣка еще не былъ, конечно, въ состояніи путемъ умозаключенія отъ дѣйствующихъ въ мірѣ силъ и законовъ дойти до ихъ Первопричины; да наконецъ, и не было никакой санкціи, гарантирующей истинность подобныхъ соображеній и догадокъ; словомъ, у первобытнаго человѣка не существовало никакого надежнаго естественнаго источника для рѣшенія столь важнаго и практически необходимаго вопроса, какъ вопросъ о міросозданіи. Положеніе человѣка въ этомъ случаѣ (т. е. въ случаѣ отсутствія откровенія о происхожденіи міра) было бы аналогично состоянію слѣпорожденнаго, отъ котораго, однако, настойчиво добиваются узнать тона и краски окружающихъ его предметовъ. Не оскорбляя премудрости и благости Творца, мы не можемъ допустить, чтобы Богъ, создавшій человѣка, указавшій его назначеніе въ мірѣ, и даровавшій даже заповѣдь (II гл. б.), послѣ всего этого, оставилъ-бы человѣка безъ точнаго и истиннаго познанія всего того, что было такъ существенно важно и необходимо человѣку, для выполненія имъ своего высокаго предназначенія [1]).

Человѣку необходимо было имѣть вѣрныя и здравыя понятія о Богѣ и мірѣ, чтобы правильно опредѣлить свои отношенія къ нимъ; и только Самъ Богъ — высочайшій виновникъ творенія—могъ все это сдѣлать, т. е. сообщить

[1]) Мысль о необходимости Откровенія о происхожденіи міра, именно, первобытнымъ людямъ, обстоятельно развиваетъ и доказываетъ *Hoffmann*, Schriftbeweisse and Offenburung, I. 2 Auf, 265 sq.

людямъ безусловно истинныя и достовѣрныя свѣдѣнія о дѣлахъ Своего творенія. А что первобытный человѣкъ, дѣйствительно, владѣлъ подобными познаніями, это, болѣе или менѣе, очевидно изъ послѣдующаго текста, гдѣ Адамъ, по поводу сотворенія ему жены, высказываетъ вполнѣ здравое и правильное сужденіе объ ея природѣ (Б. II, 19). Не безъизвѣстенъ, повидимому, остался для перваго человѣка и самый процессъ его сотворенія Богомъ какъ объ этомъ можно судить изъ того-же текста, именно, изъ словъ Божественнаго наказанія, обращенныхъ къ человѣку по грѣхопаденіи и разчитанныхъ, разумѣется, на его полное пониманіе (Б. III, 19).

Итакъ, изслѣдованный нами библейскій текстъ всѣмъ своимъ содержаніемъ предполагаетъ въ первыхъ людяхъ близкое и непосредственное знакомство съ нимъ, единственнымъ источникомъ котораго могло быть только сообщенное имъ Божественное Откровеніе.

II.

Установивъ опредѣленный взглядъ на спорныя мѣста текста первой главы кн. Бытія и на общій характеръ заключающагося въ ней повѣствованія, сдѣлаемъ теперь попытку изложить содержащееся здѣсь религіозное ученіе.

Ученіе о твореніи, составляющее краеугольный камень всего ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго воззрѣнія на Божество, міръ и человѣчество, имѣетъ преимущественную важность по своей внутренней, принципіальной сторонѣ. „Оно составляетъ собою не только начальный предѣлъ во всѣмъ ученіи о Богѣ въ явленіи Его тварямъ, но и средоточный или центральный пунктъ во всемъ богословіи христіанскомъ.. Понятно, поэтому, что догматъ о Богѣ,—Творцѣ міра требуетъ особеннѣйшаго къ себѣ вниманія и возможно тщательнаго и подробнаго разсмотрѣнія“ [1]). Міръ, какъ созданіе Бога, естественно долженъ былъ отпечатлѣть на себѣ свойства его Творца, посему познаніе Бога изъ дѣлъ Его творенія—вещь вполнѣ возможная; недаромъ же природа называется открытой книгой, въ которой каждый можетъ чи-

[1]) *Сильвестръ* „Догматич. Богословіе“ III, 7 стр. Кіевъ 1885.

тать объ ея Творцѣ [1]). Принципіальную, догматическую сторону этого ученія составляютъ руководящія идеи, положенныя въ его основу, именно—идея чистаго монотеизма и творческаго установленія субботы. Моисей не утверждаетъ этихъ истинъ, по примѣру различныхъ философовъ, въ формѣ теоретическихъ аксіомъ: онъ не доказываетъ того, что существуетъ Богъ, что Онъ Единъ, Всеблагъ и Всемогущъ; но implicite утверждаетъ эти истины подъ конкретной формой факта; говоря о томъ, что Богъ совершенъ, онъ eo ipso твердо и опредѣленно устанавливаетъ, какъ самое бытіе Бога, такъ и форму Его первооткровенія людямъ въ твореніи міра.

Желая утвердить догматъ бытія Единаго, абсолютно-совершеннаго Бога, Моисей въ самомъ началѣ своего повѣствованія ставитъ фактъ созданія Имъ міра изъ ничего, откуда сама собой вытекаетъ истина чистаго монотеизма. „Первый стихъ Пятокнижія заключаетъ въ себѣ несравненно больше мудрости, чѣмъ вся миѳологія и вся греко-римская философія, высказывая абсолютное различіе между Богомъ и міромъ, между тварью и Творцомъ“ [2]). Здѣсь въ самой простой и ясной формѣ выражены три слѣдующихъ великихъ истины: а) міръ не вѣченъ, или что-тоже, не самобытенъ, такъ какъ тутъ указанъ его исходный пунктъ, и произведшая его Причина; б) Богъ существовалъ прежде міра и внѣ его, какъ его Первовиновникъ; в) Онъ создалъ міръ единымъ Своимъ словомъ, или что тоже, свободнымъ актомъ чистаго творенія. „Одно это изреченіе (I ст.)—говоритъ Св. І. Златоустъ—можетъ ниспровергнуть всѣ опоры противниковъ и разрушить до самыхъ основаній всѣ человѣческія умствованія“ [3]). Въ этомъ заключается несравнимое превосходство библейской теодицеи предъ всѣми естественно-раціоналистическими философемами древняго и новаго міра. Во всѣхъ ихъ матерія міра признается существующей отъ вѣчности, а божество или сливается съ міромъ—причемъ, однѣ первенствующую роль отводятъ матеріи (пан-

[1]) См. у св. *Гр. Богослова* I ч. 187 стр. 3-ье изданіе.

[2]) *Weltzer*—въ катол. словарѣ, см. у Арно „Защита Моисеева Пятокнижія“. 159 стр.

[3]) *Златоустъ*—Бесѣда на кн. Бытія—II. 12 стр. IV т. 2 кн. СПБ. 1898.

теизмъ матеріалистическій), другія божеству (пантеизмъ идеалистическій)—или же Богъ и міръ настолько раздѣляются, что мыслятся, какъ двѣ автономныхъ и даже противоборствующихъ силы (дуализмъ и отчасти деизмъ). Существенное отличіе библейскаго догматическаго ученія отъ всѣхъ этихъ представленій и заключается, именно, въ томъ, что Богъ признается здѣсь безконечно возвышеннымъ надъ всѣмъ ограниченнымъ и тварнымъ бытіемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ,—живымъ и личнымъ виновникомъ всякаго бытія и жизни, чрезъ что въ самомъ корнѣ подрывается ложь односторонних системъ пантеизма и дуализма.

Если въ фактѣ первотворенія хаоса, Богъ явилъ Себя самобытнымъ, абсолютнымъ и всемогущимъ существомъ, то въ актахъ дальнѣйшаго преобразованія первозданнаго хаоса въ гармоническій космосъ, Онъ открылъ Себя еще съ нѣкоторыхъ иныхъ сторонъ.

Прежде всего, не безъ основанія многіе изъ отцовъ и учителей церкви усматриваютъ въ бытописаніи Моисея прикровенное указаніе на полноту Божественной жизни въ тайнѣ Троичности. Такъ напр. Аѳинагоръ, утвердивъ мысль о Богѣ, какъ Первовиновникѣ всего, продолжаетъ: „Не менѣе также ясно ученіе и о Словѣ, какъ посредникѣ Божіемъ при созданіи міра, такъ какъ по Нему и чрезъ Него (*πρὸς αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ*) все сотворено“ [1]). Еще яснѣе раскрываютъ ту же мысль свв. Ѳеофилъ Антіохійскій и Иринеи Ліонскій, когда говорятъ: „выполнителемъ Его (Творца) мыслей о мірѣ, и какъ бы вовнѣ простертою и дѣйствующею рукою явилось Его собственное, вовнѣ открывшееся, Слово“ [2]); послѣднее сравненіе не разъ встрѣчается еще у Василія Великаго [3]). Проникая глубже въ тайну участія всѣхъ лицъ Св. Троицы въ дѣлѣ творенія, Св. Василій Великій различаетъ его слѣдующимъ образомъ: „Отецъ есть вина всего существующаго первоначинательная — *αἰτία προκαταρτική*, Сынъ—вина строительная—*αἰτία δημιουργική*, Духъ

[1]) *Аѳинагоръ* „Апологія“ 10 гл. рус. перев. *Преображенскаго* „Сочинен. древн. христ. апологг.“ 79 стр. Москва 1867.

[2]) *Ѳеофилъ* „Ad. Autolic“. lib. II п. 10. *Иринеи* „Adver. haeres.“ lib. II, c. 5, п. 4.

[3]) *Вас. Великій* „Противъ Евномія“ кн. V-я Твор. ч. III, стр. 163. Москва 1891.

Святый—вина совершительная—*αἰτία τελευτική*, такъ что волею Отца все существуетъ, дѣйствіемъ Сына все приводится въ порядокъ, присутствіемъ Духа все совершается [1])". Въ качествѣ одного изъ основаній для такого взгляда, указывали, находящееся въ текстѣ исторіи творенія, упоминаніе о Божественномъ „реченіи" (אמר, *λόγος*, слово) и болѣе ясное указаніе на дѣятельность Духа Божія, носившагося надъ первозданнымъ хаосомъ. „Въ томъ, что міръ вызванъ къ бытію Словомъ Божіимъ и оживленъ Духомъ устъ Его, были предначертаны основныя формы самооткровенія божественной жизни" [2]). Не отрицая того, что ученіе о Троичности лицъ въ Богѣ, implicite дано въ откровеніи о твореніи міра, мы считаемъ нужнымъ оговориться, что эта таина—если и предносилась сознанію людей первобытной эпохи, то безъ сомнѣнія въ самой смутной, неопредѣленной формѣ, а вскорѣ послѣ паденія и вовсе надолго исчезла изъ круга религіозныхъ представленій.

Наивному мышленію первыхъ людей Творецъ міра яснѣе открывался съ другихъ, болѣе очевидныхъ и осязательныхъ сторонъ, и прежде всего, какъ премудрый Устроитель міра. Дѣйствительно, все мірозданіе, совершающееся по силѣ зиждительнаго Слова, представляетъ образецъ премудраго и цѣлесообразнаго благоустройства. Поэтому-то все твореніе, получая благословеніе отъ Творца (I, 22 ст.), заслуживаетъ творческаго одобренія не только въ отдѣльныхъ видахъ (4. 8. 10. 12. 18. 21. 25), но и въ цѣломъ своемъ составѣ" [3]). Міръ Божій совершенъ, какъ совершенно цѣлое. Хотя человѣкъ слишкомъ мало знаетъ изъ того, что создано Богомъ, но и при этомъ онъ не можетъ не видѣть органической связи между всѣми созданіями Божіими и чу́днаго порядка въ ихъ устройствѣ и соотношеніяхъ. Все мѣрою и числомъ и вѣсомъ расположено здѣсь (Прем. XI, 21).... Все предусмотрѣно и предопредѣлено въ ея составѣ и устройствѣ: каждой вещи дано количество силъ, достаточныхъ для ея бытія и назначенія, указанъ путь, предназначено время, по-

---

[1]) *Св. Вас. Великій* „О Св. Духѣ" гл. 16. ч. Ш, 234 стр. Москва 1891.

[2]) *Oehler* „Altestamentliche Theologie" 1896 г. 21 s.

[3]) *Лебедевъ* „Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ" 160 стр. СПБ. 1886 г.

ставлены предѣлы и дана опредѣленная мѣра. Единство законовъ во вселенной даетъ возможность человѣку, по наблюденіямъ надъ малыми и близкими ему вещами, опредѣлить свойство и движенія цѣлыхъ міровъ небесныхъ, и чрезъ изслѣдованіе частныхъ предметовъ доходить до открытія болѣе общихъ силъ природы. Самъ человѣкъ есть какъ бы повтореніе или сокращеніе всего творенія — малый міръ—соединеніе всего тварнаго въ одной личности,—связь міра духовнаго и вещественнаго. Таковъ первобытный міръ совершенный органъ славы Божіей" [1]). Посему-то, если еще Псалмопѣвецъ воскликнулъ, что „небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь" (Пс. XVIII, 1 с.), то еще яснѣе выразилъ эту мысль апостолъ, сказавъ: „невидимая-бо Его отъ созданія міра, твореніи помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество" (Рим. I, 20 с.). Такимъ образомъ, въ фактѣ цѣлесообразнаго устройства міра дана высшая степень естественнаго откровенія. Созерцая красоту природы и ея мудрое устройство, умъ человѣка неизбѣжно долженъ былъ своею мыслію восходить къ ея Первовиновнику и представлять Его, какъ высочайшій Разумъ и всесовершенную Премудрость. Недаромъ, знаменитый ученый Кеплеръ свое сочиненіе „о гармоніи міровъ" заключилъ, слѣдующими словами: „Благодарю Тебя, Создатель и Богъ мой, за то, что Ты даровалъ мнѣ эту радость о твореніи Твоемъ, это восхищеніе дѣлами рукъ Твоихъ. Я открылъ величіе дѣлъ Твоихъ людямъ, насколько могъ мой конечный духъ постигнуть Твою безконечность" [2]).

Если непосредственное созерцаніе устройства міра говоритъ о Богѣ, какъ премудромъ его Зиждителѣ, то болѣе глубокое проникновеніе въ дѣла творенія рождаетъ мысль о безконечной благости Творца. Будучи абсолютной полнотой всякихъ совершенствъ, Богъ, разумѣется, не нуждался въ созданномъ имъ мірѣ (Дѣян. XVII, 25); отсюда цѣлью созданія міра могло быть только блаженство тварей и отраженіе совершенствъ Божіихъ во внѣ, а единственнымъ къ тому побужденіемъ—безконечная любовь и благость Творца

---

[1]) *Іустинъ* „Догматическое Богословіе" I, 288 с. СПБ. 1884.

[2]) *См. тамъ-же*—209—210 стр. I т.

всяческихъ. „Благость въ Богѣ есть такое свойство, по которому Онъ всегда готовъ сообщать и дѣйствительно сообщаетъ Своимъ тварямъ столько благъ, сколько каждая изъ нихъ можетъ принять по своей природѣ и состоянію“ [1]). Эта мысль, имѣя достаточное для себя подтвержденіе во многихъ мѣстахъ Св. Писанія (Пс. XXXII, 5. CXLIV, 9; Ис. XLIX, 15; Тит. III, 4; I Тим. II, 4; Іо. III, 16 и др.), находитъ обстоятельное раскрытіе у отцовъ церкви. Характерно выражаетъ ее, напр. св. Григорій Богословъ, говоря: „поелику для Благости не довольно было заниматься только созерцаніемъ Себя самой, а надлежало, чтобы Ея благо, разливаясь, текло далѣе и далѣе, умножая, сколько можно, большее число облагодѣтельствованныхъ т. к. это свойственно высочайшей Благости, то Богъ измышляетъ, во первыхъ, ангельскія и небесныя силы.... потомъ—другой міръ—вещественный и видимый“ [2]). Ту же самую мысль проводили и др. учители церкви, какъ напр. Іо. Златоустъ, Августинъ, Ѳеодоритъ, когда утверждали, что Богъ создалъ все не по какой-либо нуждѣ, а единственно по благости своей и человѣколюбію [3])“. Итакъ, въ созданіи міра Богъ проявилъ Себя, какъ абсолютную самобытность, какъ безпредѣльное всемогущество, какъ высочайшую премудрость и какъ безконечную благость. „Онъ былъ для міра — говоритъ Св. Вас. Великій—не причиной только бытія, но сотворилъ, какъ могущественный—величайшее“ [4]).

У насъ нѣтъ достаточныхъ данныхъ для сужденія о томъ, насколько всѣ изчисленныя свойства Божественной природы были доступны сознанію первобытнаго человѣка; но несомнѣнно одно, что представленіе о Богѣ, какъ всемогущей силѣ не только тогда уже существовало, но и было особенно живо и интенсивно, такъ какъ именно оно, а не какое-либо иное, легло въ основу перваго Божескаго имени—אֱלֹהִים мно-

[1]) *Іустинъ* „Догмат. богословіе“ I ч. 34 с.

[2]) *Св. Григорій Богословъ* 3 ч. 198—199 стр. 3 изд. Москва 1889.

[3]) *Іо. Златоустъ* „Бесѣда на кн. Бытія 2-я стр. 18. IV т. 1 ч. СПБ. 1898. *Бл. Августинъ* „О градѣ Божіемъ“ кн. XI гл. 24-ая стр. 213. 4 ч. Кіевъ 1882. *Бл. Ѳеодоритъ* „Толк. на кн. Бытія, вопр. 4. стр. 11, Москва 1855.

[4]) *Вас. Великій* I бесѣда на шестодневъ — 14 стр. ч. 1-ая. Москва 1891.

жественное число котораго даетъ намъ право предполагать объединеніе въ немъ и нѣкоторыхъ другихъ свойствъ Божественной природы.

Кромѣ догматовъ о существѣ и свойствахъ Бога въ библейской исторіи творенія заключены догматы о мірѣ, т. е. ученіе о происхожденіи, совершенствѣ и отношеніи къ нему его Творца. Ученіе о временномъ происхожденіи міра дано въ первой-же строкѣ Библіи, гдѣ говорится о творческомъ произведеніи его въ началѣ временъ. Мысль о гармоническомъ и цѣлесообразномъ устройствѣ міра ясно сквозитъ въ тѣхъ формулахъ божественнаго одобренія, которыми заканчиваются, какъ отдѣльные акты творенія, такъ и общая серія ихъ (8, 10. 12, 18. 21. 25. 31). Болѣе или менѣе ясное указаніе на отношеніе Творца къ созданному Имъ міру, можно находить въ двухъ стихахъ первой главы, которые заключаютъ въ себѣ божественное благословеніе, преподанное живымъ существамъ, созданнымъ въ два послѣднихъ дня творенія. Въ нихъ говорится слѣдующее: „и благослови я Богъ, глаголя: раститеся, и множитеся, и наполните воды... землю“ (22, 28). По справедливому замѣчанію одного экзегета, благословеніе, вообще, означаетъ изъявленіе благожеланія. Изъявляемое людьми благожеланіе не всегда переходитъ въ дѣло, часто остается однимъ благожеланіемъ сердечнымъ или словеснымъ; но благословеніе Божіе всегда соединено съ дарованіемъ дѣйствительнаго блага тому, кому оно преподается“ [1]). Въ частности, здѣсь такимъ реальнымъ выраженіемъ божественнаго благословенія къ этимъ тварнымъ существамъ служитъ богодарованная имъ способность къ размноженію. „Этими словами—говоритъ Hummelauer—Богъ возвѣщаетъ, что въ само твореніе Онъ вложилъ производительную (prolificam) силу, дѣйствіе которой промыслительно (Providentia) Онъ распространяетъ и на все послѣдующее потомство“ [2]). Слѣдовательно, создавъ различные виды тварей, въ особенности же высшіе изъ нихъ, Богъ не остается холоднымъ и безучастнымъ зрителемъ всего сотвореннаго, какъ думаютъ, напр. деисты; наоборотъ, любовно и благожелательно относясь къ тварямъ, заботится о поддер-

[1]) *Виссаріонъ* „Толков. на парем. изъ кн. Бытія“ 17 стр.
[2]) *Hummelauer*—Genesis, 104.

жаніи ихъ существованія и продолженіи ихъ рода; а это и есть такъ называемое дѣйствіе Божественнаго промысла.

Итакъ, въ космогоніи Моисея заключены три главныхъ догмата о мірѣ; именно: а) догматъ о его временномъ происхожденіи, б) догматъ объ его цѣлесообразномъ устроеніи и в) догматъ о немъ, какъ объектѣ Божественнаго промышленія. Изъ этихъ догматовъ о мірѣ, путемъ непосредственныхъ логическихъ выводовъ, слѣдуютъ догматы о Богѣ,—въ Его существѣ и свойствахъ. А именно, изъ догмата о временномъ происхожденіи міра—вытекаетъ догматъ о существѣ Божіемъ, въ качествѣ понятія о Немъ, какъ самобытной, вѣчной и всемогущей Силѣ; изъ догмата о цѣлесообразномъ устройствѣ міра—слѣдуетъ ученіе о свойствахъ Божественной сущности, Его воли и ума, въ видѣ представленія о Немъ, какъ абсолютной Свободѣ и высочайшемъ Разумѣ; изъ догмата о промыслительномъ отношеніи Бога къ міру—открывается ученіе о Немъ какъ о всесовершенной Любви и Благости. Конечно, всѣ эти религіозныя представленія находились въ самой слабой и неразвитой, такъ сказать, зародышевой формѣ своего существованія; но и въ томъ уже, чѣмъ сознательно владѣли первые люди (Всесильный создалъ все добро-зѣло единымъ Своимъ словомъ), находились всѣ данныя для послѣдующаго богатаго и правильнаго ихъ развитія.

III.

Важнымъ внѣшнимъ подтвержденіемъ исторической достовѣрности библейской космогоніи, служитъ ея согласіе съ языческими—argumentum ex consesu gentium,—раскрытію чего мы и посвящаемъ настоящій отдѣлъ. Свою задачу мы ограничиваемъ здѣсь сравнительнымъ сопоставленіемъ библейской космогоніи съ древнѣйшими преданіями другихъ языческихъ народовъ, родственной Евреямъ семитической группы. Такъ поступаемъ мы съ одной стороны потому, что въ преданіяхъ арійской расы меньше ясности, опредѣленности и живой, народной традиціи, а больше позднѣйшей, рефлективной натуръ-философіи; съ другой и потому, что группы семитическихъ народовъ, какъ вышедшей изъ общаго всѣмъ

имъ, а слѣдовательно и Евреямъ, племеннаго корня, вопросъ этотъ касается гораздо ближе и непосредственнѣй; въ силу этого, изслѣдованіе ея традицій должно пролить больше свѣта на библейское повѣствованіе. Такъ какъ мы и впредь, при раскрытіи и подтвержденіи библейскихъ данныхъ, намѣрены пользоваться, преимущественно, параллелями изъ древнѣйшихъ языческо-семитическихъ традицій, то считаемъ необходимымъ въ данномъ случаѣ, разъ навсегда, пояснить, что̀ мы разумѣемъ подъ этимъ именемъ. Говоря о народахъ семитической группы, мы разумѣемъ населеніе той территоріи древняго міра, которая начинаясь на сѣверо-востокѣ верховьями Тигра и Евфрата и простираясь внизъ по теченію этихъ рѣкъ на югъ до Персидскаго залива, обнимала затѣмъ Аравійскій полуостровъ, а на западѣ шла по восточному берегу Средиземнаго моря и включала значительную часть народовъ Малой Азіи. На востокѣ этой территоріи жили Сиріяне и Ассиріяне, нѣсколько ниже ихъ—Халдеи и Вавилоняне; на югѣ—арабскія племена, на западѣ—Финикійскія, а на сѣверо-западѣ—мелкія народности передней Азіи [1]). Самыми видными изъ всѣхъ этихъ народностей были Ассиро-Вавилоняне и Финикіяне, достигшіе высшей степени культурности и оставившіе послѣ себя сравнительно больше слѣдовъ своего историческаго существованія, а посему имъ принадлежитъ первое мѣсто и въ нашемъ вопросѣ.

Долгое время наука была скудно и плохо освѣдомлена объ исторіи даже этихъ, извѣстнѣйшихъ семитическихъ государствъ: она довольствовалась отрывочными свѣдѣніями о нихъ, заимствованными у классическихъ писателей и извѣстіями двухъ спеціальныхъ семитическихъ историковъ древности: халдейскаго—Береза и Финикійскаго—Санхоніатона, да и то сохранившимися, въ довольно жалкомъ, фраг-

---

[1]) „Происхожденіе послѣднихъ—говоритъ преосвящ. *Хрисанѳъ*—съ точностью неопредѣлено. Нѣкоторые изъ нихъ повидимому принадлежатъ арійскому племени (Фригіяне, Пафлагоняне и Каппадокійцы), о другихъ съ несомнѣнностью можно сказать, что они семитическаго происхожденія или представляютъ собой смѣсь семитическихъ племенъ съ арійскими (Лидяне, Мидяне, Киликіяне, Писидія не и Исаврійцы)“ — *Хрисанѳъ*—„Религіи древняго міра“. II, 308—9 стр.

ментарномъ видѣ [1]). Что касается извѣстій классиковъ, то они не высокой цѣнности; такъ, по признанію самаго Геродота (I, 184), онъ далеко не даетъ полной исторіи Халдеи, такъ какъ по недостатку данныхъ, опускаетъ много важныхъ историческихъ фактовъ; а изъ того, что онъ даетъ, большая часть—по отзыву Ленормана, представляетъ легенды, которыя циркулировали у Грековъ его времени, гдѣ древніе историческіе факты были сильно раскрашены и извращены устной традиціей многихъ послѣдующихъ вѣковъ“ [2]).

Гораздо выше по свему достоинству извѣстія Халдейскаго жреца Бероза, ученаго, эпохи Александра Великаго или Птоломея Филаделфа. Къ сожалѣнію, до нашего времени его *χαλδαϊκά* не дошли въ полномъ видѣ, а сохранились лишь въ формѣ отрывочныхъ и разрозненныхъ фрагментовъ, разсѣянныхъ въ сочиненіяхъ различныхъ писателей христіанской эры, главнымъ образомъ Іосифа Флавія, Евсевія и Синкелла. Отсюда мы узнаемъ, что Берозъ, подобно египетскому историку. Манетону, написалъ на греческомъ языкѣ нѣсколько книгъ вавилонскихъ древностей,—на основаніи свѣдѣній, почерпнутыхъ имъ изъ клинообразныхъ письменъ съ незапамятныхъ временъ хранившихся въ архивахъ древнѣйшихъ храмовъ Халдеи. Но мало того, что мы не имѣемъ самыхъ сочиненій Бероза, даже тѣ извлеченія, которыми мы владѣемъ, сдѣланы не по самому подлиннику, а взяты изъ вторыхъ рукъ,—изъ исторіи Александра Полигистора и Аполлодора, что значительно понижаетъ изъ научную цѣнность. Еще печальнѣе въ этомъ отношеніи участь финикійскаго историка—Санхоніатона, родившагося въ Бейрутѣ и жившаго, какъ полагаютъ, около эпохи Траянской войны [3]). По всей вѣроятности и онъ, подобно Берозу, былъ жрецомъ, такъ какъ при написаніи своей исторіи пользовался священными сказаніями своей страны и записями храмовыхъ архивовъ [4]). Книга финикійскаго историка также не дошла до насъ. Правда, въ первые вѣка христіанства она была извѣ-

---

[1]) *Herodot* „Lib. I“. *Diod. Sicil.* lib. II. Strabon etc. *Lenormant* „Histoire Ancienne de l' Oriente 18 p.“ IV t, IX ed. Paris 1885,

[2]) *Ibidem*—22 p.

[3]) *Orellii* „Sanchoniatonis fragmenta„ Xp.

[4]) *Euseb.*, Praep. Evang. liber I, C. IX: *„συγγάψας ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν“.*

стна по греческому переводу, сдѣланному Филономъ (не іудеемъ, а другимъ—изъ Библоса), современникомъ Адріана или Нерона; но и этотъ переводъ теперь утраченъ; такъ что если мы и имѣемъ нѣкоторое представленіе о сочиненіи Сахоніатона, то этимъ обязаны, почти исключительно тому же Евсевію, который приводитъ нѣсколько выдержекъ изъ Филонова перевода этого сочиненія. Въ этихъ извлеченіяхъ финикійскія божества постоянно сопоставляются съ греческими, при чемъ дѣло не обходится и безъ натяжекъ; исторія собственно Финикіи то и дѣло перепутывается въ нихъ съ различными событіями изъ исторіи Персіи и Египта. Все это довольно убѣдительно говоритъ о томъ, что переводъ Филона изъ Библоса долженъ быть признанъ не столько переводомъ, сколько особымъ историческимъ сочиненіемъ, однимъ изъ главныхъ источниковъ котораго была исторія Санхоніатона. „При такомъ отсутствіи, болѣе или менѣе, полныхъ и опредѣленныхъ извѣстій о религіи семитическихъ народовъ, трудно было и почти невозможно представить въ системѣ ихъ вѣрованія и изложить ихъ съ большей или меньшей цѣльностью и послѣдовательностью“— заключаетъ свой обзоръ древнѣйшихъ источниковъ исторіи семитовъ нашъ извѣстный историкъ религій — преосвящ. Хрисанѳъ [1]).

Положеніе дѣла радикально измѣнилось въ настоящее время. За послѣдніе пятьдесятъ-шестьдесятъ лѣтъ возникла и успѣліями ученыхъ оріенталистовъ развилась цѣлая богатая литература, посвященная всестороннему изслѣдованію новѣйшихъ открытій и раскопокъ въ области Ассиро-Вавилоніи, Сиріи, Палестины и древняго Египта. Начало научному изслѣдованію древняго Востока, основанному на дешифрированіи памятниковъ, находимыхъ въ раскопкахъ, положено еще въ первыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія, ганноверскимъ ученымъ Г. Ф. Гротефендомъ, впервые изложившимъ, въ засѣданіи Геттингенской Академіи (4 сент. 1802 г.) свои соображенія о новооткрытомъ клинообразномъ письмѣ. Съ тѣхъ поръ дѣло прочтенія клинообразной литературы пошло впередъ, хотя сначала подвигалось довольно туго. Такъ было до 1836 г., когда три выдающихся оріенталиста,

[1]) *Хрисанѳъ* „Религ. др. міра“. II, 207 стр.

Lassen,—Германіи, E. Burnouff—Франціи и Henry Rawlinson—Англіи, независимо другъ отъ друга, воспроизвели алфавитъ этихъ надписей и дали, такимъ образомъ, ключъ къ правильному чтенію ихъ. Это событіе, естественно, усилило интересъ къ раскопамъ на Востокѣ и обратило на нихъ всеобщее вниманіе. Съ того времени, почти всѣ главнѣйшія государства Европы стали снаряжать туда научныя экспедиціи, съ цѣлью добычи изъ нѣдръ земли этихъ новыхъ сокровищъ, которыми они спѣшили обогатить свои музеи. Больше всѣхъ заявили себя въ этомъ отношеніи англичане и французы, давшіе изъ своей среды такихъ обезсмертившихъ себя оріенталистовъ, какъ Ботта, Ролинсонъ, Ляйярдъ Ленорманъ, Смитъ, Сейсъ, Менанъ, Оппертъ, Масперо, Маріеттъ, Боскавенъ, Сольси, Галеви и др. Изъ собраній же восточныхъ древностей, коллекціи британскаго музея не имѣютъ ничего подобнаго себѣ по полнотѣ, богатству и разнообразію своего состава [1]).

Въ настоящее время изслѣдованіе древнѣйшихъ памятниковъ передняго Востока сдѣлалось предметомъ благородной конкурренціи всѣхъ образованныхъ народовъ: они снаряжаютъ туда экспедиціи, усиленно производятъ раскопки, дѣлаютъ подробныя описанія и точные фотографическіе снимки съ нихъ, составляютъ коллекціи, читаютъ рефераты; пишутъ цѣлыя изслѣдованія и образуютъ спеціальные ученые комитеты и общества изслѣдователей и любителей изученія древностей Востока [2]). Благодаря этому наука „оріентологія“ на-

---

[1]) Пять обширныхъ залъ Британскаго музея сплошь заполнены различными находками изъ раскопокъ въ области бассейна рѣкъ Тигра и Евфрата; эти монументальные остатки древне-вавилонской культуры подобраны въ такомъ порядкѣ, чтобы они могли дать хотя приблизительное представленіе о разныхъ сторонахъ общественно-государственной и частной жизни. Beigab. Zur Smith's „Chald. Genes“. 7. Delitzsch—264 s.

[2]) За послѣднее десятилѣтіе въ этой универсальной культурной работѣ принимаетъ нѣкоторое скромное участіе и Россія, положившая трудами Моск. Арх. Общества прочное начало научному изслѣдованію клинообразныхъ памятниковъ, находимыхъ въ предѣлахъ ея государства, пограничныхъ съ прославленной территоріей древняго Востока. Болѣе всѣхъ потрудился въ этомъ отношеніи дѣйствительный членъ названнаго общества *М. В. Никольскій*, перу котораго принадлежатъ между прочимъ, слѣдующія сочиненія: „Матеріалы по Археол. Кавказа“, собранн. экспед. Имп. Москов. Арх. общества Вып. V, 1896. „Двѣ новооткры-

столько обогатилась въ своемъ содержаніи, что получила нѣсколько развѣтвленій: въ зависимости отъ спеціальной области изслѣдованія той или другой ея отрасли, она называется то ассиріологіей, то египтологіей, то сиріологіей, то изслѣдованіемъ Закавказья и т. п. Задачѣ нашего труда ближе всего отвѣчаетъ то отрасль этой науки, которая извѣстна подъ именемъ „ассиріологіи“,—отъ спеціальной сферы своего изслѣдованія ассиро-вавилонской древности.

О значеніи всѣхъ этихъ открытій нѣтъ нужды особенно распространяться: „благодаря имъ по художественному выраженію одного изъ видныхъ дѣятелей на этомъ поприщѣ“,—„умершій міръ пробуждается къ новой жизни заступомъ раскопокъ и разоблаченіями научныхъ изысканій. Изъ подземной темницы выходятъ достовѣрные свидѣтели египетской, вавилонской и ассирійской культуры, выступающіе съ живымъ словомъ“ [1]). Отсюда ясно, что открытія эти полны самаго глубокаго интереса нетолько для изученія египетской и ассиро-вавилонской исторіи, но и для знакомства съ древнѣйшимъ состояніемъ культуры, языка и религіи, вообще. Въ частности, для насъ важное значеніе всѣхъ этихъ открытій усугубляется тѣмъ обстоятельствомъ, что они, особенно въ древнѣйшей своей части, блестящимъ образомъ подтверждаютъ подлинность библейскихъ повѣствованій о первобытной эпохѣ и тѣмъ самымъ оказываютъ неоцѣнимую услугу библейской апологетикѣ. Говоря такъ, мы разумѣемъ, главнымъ образомъ, библіотеку Саргонидовъ, открытую англійск. учеными при раскопкахъ Куюнджика, на мѣстѣ, бывшей культурнымъ центромъ древняго міра—прославленной столицы Ассиро-Вавилонской монархіи. Въ 1845 г. неутомимый англійскій оріенталистъ-Лейярдъ при раскопкахъ холма Куюнджика, похоронившаго въ себѣ руины

тыя пальмирскія надписи и объ открытіяхъ нѣмецкаго восточнаго комитета въ Сиріи“. Москва 1896 г. „Древняя столица Урарту (Араратъ) и слѣды ассиро-вавилонской культуры на Кавказѣ“; „Халдейскій вѣсъ эпохи Гудеа и о сомнительныхъ древностяхъ изъ Месопотаміи“. Моск. 1889. „Вавилонскій контрактъ о продажѣ дома“. Моск. 1891; Клинообразная надпись изъ Ганли-Чапи, около Эривана“. Моск. 1894; „По вопросу объ изображеніи женскаго божества на вавилон. цилиндрахъ и статуеткахъ“. Москва 1891. „Очерки халдейской культуры“. Рус. Вѣстн. 1879 г.

[1]) *Sayce* „Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen —15 s.

древней Ниневіи, открылъ развалины знаменитаго дворца Сеннахерима, оконченнаго внукомъ его Сарданапаломъ (VII ст. до Р. Х.). Въ одной изъ залъ этого дворца другимъ еще болѣе прославившимся ученымъ—англичаниномъ Георгомъ Смитомъ—были найдены остатки библіотеки царей этой династіи (Саргонидовъ), представляющей изъ себя коллекцію глиняныхъ, или асфальтовыхъ плитокъ, испещренныхъ съ обѣихъ сторонъ сжатымъ и мелкимъ клинообразнымъ текстомъ. Полагаютъ, что онѣ находились въ верхнемъ этажѣ дворца, при разрушеніи котораго, упавши, разбились на части, покрывъ своими обломками полъ на полметра; самыя же большія плитки имѣютъ 9 дюйм. дл. и 6 дюйм. ширины. Какъ видно изъ надписей, плитки эти лежали нѣкогда столбиками на полкахъ библіотеки, составляя, такимъ образомъ, какъ-бы листы книгъ. Текстъ, начатый на одной плиткѣ, продолжался на другой, той-же величины и формы. Число такихъ плитокъ, принадлежащихъ къ одной серіи, простирается иногда за сотню. Каждая серія озаглавливалась начальными словами первой плитки; внизу каждой плитки выставлялся ея нумеръ, а для лучшаго указанія того порядка, въ которомъ онѣ слѣдовали, подъ текстомъ каждой изъ нихъ ставился т. н. „custos“, т. е. первая строка слѣдующей плитки. Судя по найденнымъ обломкамъ, можно предполагать, что это „царское книгохранилище“, бывшее быть можетъ одновременно и публичной библіотекой, заключало въ себѣ до 10,000 плитокъ; къ сожалѣнію бо́льшая часть ихъ была найдена разбитой, а при раскопкахъ и послѣдующей перевозкѣ, и уцѣлѣвшая — сильно пострадала. Внизу одной изъ плитокъ, начинающей собой серію таблицъ исторіи творенія, находится подпись, которая гласитъ, что данная таблица (а равно и послѣдующія) приготовлена по особому наказу царя Ассурбанипала и что она представляетъ собой точный снимокъ съ весьма древнихъ документовъ, бывшихъ въ забвеніи у его предшественниковъ [1]). Отсюда, время происхожденія этой литературы мы должны отнести къ эпохѣ высшаго разцвѣта гражданственности и культуры древняго Востока, т. е. никакъ не позднѣе 2000 лѣтъ до Рождества Христова. Если же принять во внима-

[1]) *E. Fischer* „Heidenthum und Offenbarung“ 180 s. Mainz—1878.

ніе, что систематизаціи традицій обычно предшествуетъ довольно продолжительный періодъ ихъ устной передачи, то возрастъ этотъ придется увеличить, по крайней мѣрѣ, еще на половину.

Разборомъ новооткрытой библіотеки Саргонидовъ и дешиффрированіемъ ея таблицъ, прославился тотъ-же англійскій ученый—Георгъ Смитъ.—Въ результатѣ его трудовъ оказалось, что данная библіотека заключаетъ въ себѣ, (къ сожалѣнію, въ фрагментахъ, да еще сильно испорченныхъ), цѣлую обширную ассирійскую литературу энциклопедическаго характера. Въ составъ ея вошли сочиненія по грамматикѣ, математикѣ, географіи, естествознанію, законовѣдѣнію, исторіи, астрономіи, астрологіи, магіи, медицинѣ и т. п. „Но самая замѣчательная, находка изъ сдѣланныхъ въ Сарданапаловой библіотекѣ, это - фрагменты записанныхъ вавилоно-ассирійскихъ преданій о первыхъ временахъ, а именно: о мірозданіи, о первобытномъ состояніи людей и ихъ грѣхопаденіи, о всемірномъ потопѣ, о вавилонскомъ столпотвореніи и Нимродѣ“ [1]). Исключительно важное значеніе этой наидревнѣйшей литературы человѣчества, и ея ближайшее отношеніе къ спеціальной области нашего изслѣдованія, побуждаютъ насъ войдти въ непосредственное, болѣе детальное знакомство съ ней, и прежде всего — рѣшить вопросъ объ авторѣ и времени ея происхожденія.

Творцами древнѣйшей ассиро-вавилонской литературы, какъ и всей вообще ея цивилизаціи и культуры, были, такъ называемые, „Халдеи“—народъ, жившій въ странѣ того-же самаго имени. Ближайшимъ образомъ „Халдеей“ называлась часть Месопотаміи, лежавшая между Вавилоніей на сѣверъ и Персидскимъ заливомъ — на югъ. Иногда, впрочемъ, въ особенности въ Библіи, понятіе „Халдея“ употребляется въ болѣе широкомъ смыслѣ, со включеніемъ сюда и Вавилоніи (Іер. LI, 24). Но та Халдея, о которой у насъ идетъ рѣчь, какъ о колыбели всей Месопотамской цивилизаціи, должна быть понимаема въ первомъ, собственномъ значеніи этого слова. Въ области этой послѣдней Халдеи, какъ свидѣтельствуютъ о томъ данныя Библіи и клинообраз-

[1]) *Астафьевъ* „Древности вавилоно-ассирійскія по новѣйшимъ открытіямъ“—42 стр. СПБ. 1882 г.

ныхъ текстовъ, возникли первые города, какъ то—Uruh (Библ. „Арахъ.“ Б. X. 10 ст.) Uru, (Библ. „Уръ Халдейскій“—родина Авраама XI гл. 31 ст.), Larsa—столица Аріоха Б. XIV, 1,—„Елассаръ“ и нѣк. др. Уже одно это совпаденіе въ названіи древнѣйшихъ городовъ по Библіи и клинообразной литературѣ не мало говоритъ объ ихъ близкомъ взаимоотношеніи, и о значеніи послѣдней для выясненія и утвержденія библейскаго текста; но важность всего этого неизмѣримо возрастаетъ, коль скоро мы обратимъ вниманіе на то, что самъ родоначальникъ Еврейскаго народа—патріархъ Авраамъ, былъ выходцемъ изъ земли Халдейской, чѣмъ устанавливается непосредственная генетическая связь между древне-халдейской и послѣдующей, священно-еврейской литературой.

Вопросъ о первобытномъ населеніи Халдеи, положившемъ главное основаніе ея цивилизаціи и литературѣ, принадлежитъ къ числу темныхъ и спорныхъ вопросовъ ассиріологіи, лишь въ самое послѣднее время начинающихъ получать свое, болѣе или менѣе удовлетворительное, разрѣшеніе. Основываясь на первомъ, поверхностномъ знакомствѣ съ текстомъ новооткрытыхъ клинообразныхъ надписей, сначала было думали, что древнее населеніе Халдеи было исключительно семитическимъ. Но при дальнѣйшемъ, болѣе глубокомъ изученіи клинописи скоро выяснилась ошибочность этого мнѣнія: были открыты такія наидревнѣйшія надписи, которыя написаны не на семитическомъ языкѣ и для прочтенія которыхъ часто на той же самой таблицѣ давался позднѣйшій, семитическій переводъ. Еще болѣе гипотезѣ объ исключительно семитическомъ составѣ халдейской народности противорѣчило общее представленіе о характерѣ семитическаго племени, скорѣй склоннаго къ кочевой жизни номадовъ, чѣмъ къ самостоятельной разработкѣ грандіозной культуры. „Жизнь Семитовъ—говоритъ извѣстный изслѣдователь семитизма,—„представляется намъ въ формѣ простого непосредственнаго патріархальнаго быта, чуждаго политическаго устройства.... Въ области Вавилона и Ниневіи, наоборотъ, мы находимъ замѣчательное развитіе цивилизаціи въ собственномъ смыслѣ слова, господство государственнаго абсолютизма, процвѣтаніе пластическихъ искусствъ и колоссальной архитектуры, богатое развитіе миѳологіи и

культа..... Словомъ, по моему мнѣнію вся та великая цивилизація, которую принято обозначать довольно неопредѣленнымъ именемъ „ассирійской“, съ ея пластическими искусствами, съ ея клинообразной письменностью, съ ея военными и жреческими установленіями не есть дѣло Семитовъ“ [1]). Имѣя все это въ виду, можно считать болѣе или менѣе установленнымъ фактомъ, что аборигены Халдеи не были исключительно Семитами, и что не семитическое племя положило здѣсь основаніе знаменитой халдейской цивилизаціи.

Ученый, наиболѣе категорически высказавшій данное положеніе, на основаніи анализа тѣхъ-же древнѣйшихъ памятниковъ клинописи, первый высказалъ мнѣніе, что культуртрегерами Халдеи были народности, такъ называемой, урало-алтайской, или туранской расы, съ незапамятныхъ временъ осѣвшіе въ южной части Месопотамской равнины [2]). И до самаго послѣдняго времени эта теорія „туранизма“ была господствующей въ наукѣ по вопросу о составѣ халдейской народности, если не считать оригинальной и остроумной, но не выдерживающей серьезной критики, гипотезы Halevy о криптографическомъ характерѣ клинообразной письменности, представляющей, по его мнѣнію, особый, условный видъ семитическаго письма, составлявшій профессіональную тайну жрецовъ [3]). Въ настоящее время научное значеніе этой гипотезы сильно подорвано многими встрѣчными фактами. Совершенно непонятно, прежде всего, то глубокое молчаніе не только о господствѣ, но даже и о самомъ существованіи туранской расы, какое хранятъ клинообразные документы. Во вторыхъ, дѣйствительное сходство между древне-халдейскимъ, или суммерійско-аккадійскимъ нарѣчіемъ и языкомъ урало-алтайской или туранской расы не идетъ дальше весьма немногихъ и случайныхъ совпаденій, подобные примѣры чего можно указать почти во всѣхъ языкахъ, тѣмъ болѣе-одной силлабической группы. Наконецъ, и главнымъ образомъ, мнѣніе о туранскомъ господствѣ въ Халдеѣ противорѣчитъ всему, что мы знаемъ о

[1]) *Renan* „Histoire. géner. des langues semitiques“ 61—62 и 69. 3 ed.

[2]) *M. Oppert* „Bulletin archeologiques d l' Atheneum francais 21 oct. 1854.

[3]) *Halevy* „Observations critiques sur les preténdus Touraniéns de la Babylonie“ Journal asiatique, Juin 1874. y Lenorman. IV, 43 p.

характерѣ и исторической роли народностей туранскаго племени. Во всѣ эпохи древней средней и новой исторіи онѣ были ничѣмъ инымъ, какъ передовыми аванпостами въ движеніи народовъ, не оставившими послѣ себя никакихъ, кромѣ разрушительныхъ, слѣдовъ своего существованія. Благодаря всему этому, гипотеза о туранскомъ происхожденіи халдейской цивилизаціи потеряла кредитъ даже у бывшихъ своихъ защитниковъ [1]).

На мѣсто двухъ вышеуказанныхъ и оказавшихся несостоятельными гипотезъ, выдвигается новая, болѣе удовлетворительно освѣщающая темный вопросъ. Въ существѣ дѣла ее нельзя назвать даже и новой, такъ какъ она представляетъ собой возвращеніе къ старой, давно открытой въ Библіи истинѣ о хамитическомъ происхожденіи халдейской цивилизаціи. Въ настоящее время эта откровенная истина пріобрѣтаетъ и научныя основы лингвистическаго и этнографическаго свойства. Къ числу первыхъ принадлежитъ филологическій анализъ самаго имени „Халдея“ которое по даннымъ Библіи, клинообразныхъ текстовъ и исторіи Бероза, имѣетъ форму „Kasdim“. По мнѣнію Fr. Delitzsch'a слово kas-dim составлено изъ двухъ—da, означающаго округъ и kas—народъ, живущій въ этомъ округѣ. Именемъ-же Kas-Kassu, или Has, по мнѣнію того же ученаго, назывались потомки Хама, болѣе извѣстные по имени его сына, подъ названіемъ „Кушитовъ“ [2]). Справедливость этого предположенія подтверждаютъ и древнѣйшія надписи, редактированныя на прото-халдейскомъ, или суммерійско-аккадійскомъ нарѣчіи. носящія на себѣ, болѣе или менѣе, ясные слѣды хамитическаго Египта. И достойно вниманія, что чѣмъ древнѣе памятникъ клинообразной письменности, тѣмъ сильнѣе его сходство съ іероглифами; и наоборотъ, чѣмъ онъ позднѣе, тѣмъ отвлеченнѣе и условнѣй идеографическіе знаки, съ теченіемъ времени окончательно перешедшіе въ условную систему клинообразныхъ знаковъ, составлявшихъ sui generis ассиро-вивилонскій алфавитъ. Наконецъ, мнѣніе о кушитскомъ происхожденіи суммерійско-аккадійской цивилизаціи

[1]) См. напр. *Lenormant-Babelon* „L' Histoire ancien. Orien“. IV, 55 p. *Maspero* „Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique“ Paris, 1895—550 p.

[2]) *Fr. Delitzschz* „Wo lag der Paradis?“ 128—129 s.

находитъ себѣ подтвержденіе и въ той аналогіи, которую представляютъ основные элементы халдейской культуры съ произведеніями египетско-кушитской.

„Величественныя построенія Ниневіи и Вавилона, богатое научное развитіе, удостовѣряемое существованіемъ жреческихъ школъ въ Халдеѣ, замѣчательная способность къ матеріальной культурѣ и индустріи,—все это черты какъ нельзя болѣе согласующіяся съ тѣмъ, что мы знаемъ о сооруженіяхъ, знаніяхъ, искусствахъ и индустріи Кушитовъ Египта и даетъ могущественный аргументъ въ пользу кушитскаго происхожденія халдейской культуры, бывшей по примѣру Египетской въ состояніи полнаго своего разцвѣта въ то время, когда сосѣднія семитическія племена жили еще, большею частью, въ состояніи патріархальнаго номадизма“ [1]). Въ заключеніе всего отмѣтимъ, что это мнѣніе находитъ для себя, такъ сказать, и документальное подтвержденіе въ тѣхъ новооткрытыхъ рисункахъ и барельефахъ, которые воспроизводятъ намъ типъ древнѣйшихъ обитателей Халдеи. Это особенно должно сказать относительно коллекціи de Sarzec'a, находящейся теперь въ Луврскомъ музеѣ [2]). Здѣсь мы видимъ людей съ сравнительно низкимъ ростомъ, имѣющихъ короткій приплюснутый носъ, толстыя губы и безбородое лицо, словомъ всѣ характеристическія примѣты кушитско-эѳіопскаго племени [3]).

Все это дѣлаетъ почти безспорнымъ господство въ древней Халдеѣ кушитской народности, положившей здѣсь прочное начало цивилизаціи и культурѣ и, между прочимъ, той клинописи, которая, служа первоначально своего рода іероглифическимъ письмомъ халдейско-кушитскаго, или суммерійско-аккадійскаго языка, сдѣлалось въ послѣдствіи условнымъ письмомъ и позднѣйшей семитической народности. „Кушиты Халдеи раздѣлялись на двѣ вѣтви — Суммеріицевъ, жившихъ на югѣ, на берегу океана, и Аккадійцевъ— находившихся нѣсколько сѣвернѣе, въ территоріи которыхъ находился и Вавилонъ [4]). Слѣдовательно, эти термины

[1]) *Lenormant-Babelon* IV, 57 p. Paris. 1885.

[2]) Снимки съ нея см. въ исторіи *Lenormant-Babelon'a* IV, 57 p.

[3]) *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible“ Art. „Chaldée“ 507 p. IX fas. Paris. 1896.

[4]) *Lenormant-Babelon* 59 p.

имѣютъ чисто географическое происхожденіе и значеніе. Древне-халдейскіе цари именовались „владыками Суммира и Аккада“,—отсюда возникло и двухсоставное названіе древнехалдейскаго населенія суммерійско-аккадійской народностью. Справедливость требуетъ, впрочемъ, сказать, что кушитскій элементъ, хотя и преобладалъ въ древней Халдеѣ, но никогда не былъ въ ней единственнымъ: наряду съ нимъ, по свидѣтельству клинообразныхъ памятниковъ, постоянно замѣтно и вліяніе семитизма, сначала очень слабое, затѣмъ, постепенно усиливавшееся и наконецъ, взявшее рѣшительный перевѣсъ надъ кушитскимъ [1]).

Въ такомъ, именно, смыслѣ рѣшаетъ данный вопросъ и Библія. По ея сказанію, южная область Тигра и Евфрата, или долина Сеннаръ, была тѣмъ пунктомъ, гдѣ возникъ Вавилонъ—первый великій послѣпотопный городъ—и гдѣ развилась міровая драма смѣшенія языковъ и разсѣянія народовъ. По выселеніи Ноахидовъ, въ этой странѣ осталось значительное ядро различныхъ народностей, что стоитъ въ полномъ согласіи и съ извѣстіями халдейскаго историка Бероза [2]). Эти-то, оставшіяся на мѣстѣ первобытнаго обитанія людей, различныя народности и положили основаніе халдейскому государству. „Свидѣтельство Библіи, какъ справедливо замѣчаетъ одинъ русскій ученый — implicite уже признаетъ существованіе въ Халдеѣ и другихъ элементовъ, кромѣ кушитскаго. Нимродъ является завоевателемъ и покаряетъ четыре города, которые уже были до него (Б. X, 9—10). Въ Халдеѣ существовали, слѣдовательно, народности другаго племени, которыми созданы были города, и эти народности, равно какъ и ихъ города, были покорены Кушитами“ [3]). Библія говоритъ даже больше: она указываетъ, что соотвѣтственно разноплеменному этнографическому составу населенія, и государственная жизнь носила здѣсь конфедеративный строй—представляла союзъ четырехъ первыхъ, самостоятельныхъ городовъ—Вавилона, Эреха, Аккада и Халне. Основаніе

---

[1]) См. E. *Schrader* „Keilinschrift. Bibliothek“ t. III. par. I, 2—5. 94 p.

[2]) Frag. cosmogoniques de *Berose*“ ed. Didot 196 p. у *Lenormant*, IV, 40 p. и *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible“ I, 1170 p.

[3]) *Никольскій* „Очерки халдейской культуры“ Русскій Вѣстникъ, Ноябрь 1879 г. 144 стр.

этихъ городовъ и устройство ихъ союза Библія приписываетъ Нимроду, преданіе о которомъ можно находить также и въ знаменитой эпопеѣ, открытой въ Ниневійской библіотекѣ Ассурбанипала; главнымъ героемъ этой эпопеи, соотвѣствующимъ библейскому Нимроду, является Издубаръ или Жилгамъ (Jilgames).

Историческіе слѣды существованія Кушитовъ и Семитовъ въ Халдеѣ восходятъ такъ глубоко, что нѣтъ возможности опредѣлить ихъ съ точностью. Въ древнѣйшихъ клинообразныхъ названіяхъ мѣры и вѣса можно находить слѣды этого вліянія еще за 4000 л. до Р. Х. Этотъ древнѣйшій періодъ халдейской исторіи извѣстенъ подъ именемъ „первой халдейской конфедераціи". Древнѣйшимъ представителемъ конфедеративной власти, эпоха котораго поддается, болѣе или менѣе точнымъ, научнымъ вычисленіямъ, является, по свидѣтельству клинообразныхъ памятниковъ, царь города Аккада—Саргонъ I, царствованіе котораго многими учеными относится за 3800 л. до Р. Х. [2]). И ученые находятъ возможнымъ признать это время, научно установленной эрой возникновенія халдейскаго государства [3]).

Итакъ, на халдейскую цивилизацію и по мѣсту ея возникновенія, и по глубокой древности ея происхожденія, мы вправѣ смотрѣть, какъ на ближайшую представительницу послѣпотопной и непосредственную преемницу первобытной. Если мы прибавимъ къ этому еще и указаніе на фамильное родство еврейской націи съ халдейской чрезъ Авраама, выходца изъ Ура Халдейскаго; то для насъ станетъ вполнѣ яснымъ то громадное значеніе, которое имѣютъ данныя древне-халдейской клинообразной литературы, въ дѣлѣ освѣщенія библейскаго текста и научнаго удостовѣренія исторической истинности заключающихся въ немъ сказаній. Отсюда, открытіе и дешиффрированіе погребенной литературы Ассиріи и Вавилоніи, унаслѣдовавшей цивилизацію древней Халдеи, даетъ матеріалъ, который съ успѣхомъ можетъ

---

[1]) Доказат. этого см. у *Bockawen'a* „The Bible and the monouments" 20 p. 1896 г.

[2]) *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible" I. Art. „Assyrienne langue" — 1170 p.

[3]) *Vigouroux* „Ibidem"—1170 p.

быть приложимъ къ области библейскаго изученія, спеціально—къ утвержденію тѣхъ традицій о первобытной эпохѣ, на которыхъ основываются главнѣйшія доктрины откровенной религіи“ [1]).

Серія, относящихся сюда таблицъ клинообразной литературы, подобранная и прочитанная извѣстнымъ англійскимъ ученымъ,—Георгомъ Смитомъ,—объединена имъ въ одно цѣлое, которому онъ, по аналогіи съ библейской кн. Бытія, далъ названіе „халдейскаго генезиса“, окончательно за нимъ упрочившееся и сдѣлавшееся, своего рода, техническимъ терминомъ. Халдейскій генезисъ, если не по характеру, то по историческимъ сюжетамъ своего повѣствованія стоитъ въ общемъ довольно близко къ библейской первоисторіи. Онъ даетъ намъ параллельную Библіи версію первоисторіи, заключающую въ себѣ историческія традиціи о мірозданіи, о первобытномъ состояніи и послѣдствіяхъ грѣхопаденія, о всемірномъ потопѣ, вавилонскомъ столпотвореніи и исторіи Нимрода. „Цѣнность ассиро-вавилонской традиціи въ цѣломъ, помимо ея генетическаго родства съ библейской, сильно возвышаетъ ея документально-монументальный характеръ и ея глубокая древность, далеко превосходящая не только времена Моисея, но и эпоху Авраама“ [2]). Утверждая такимъ путемъ объективную истину библейскаго повѣствованія, „халдейскій генезисъ“ оказываетъ тѣмъ самымъ неоцѣнимую услугу библейской апологетикѣ, такъ что его вліяніе въ этой области не безъ основанія называется открывающимъ новую эру (epochenmachende) [3]).

Послѣ всего сказаннаго нами объ общемъ происхожденіи составѣ и значеніи древнѣйшихъ, кушито-семитическихъ преданій халдейской націи, мы считаемъ умѣстнымъ перейдти и къ частному предмету данной главы—параллельному сопоставленію деталей библейской исторіи мірозданія съ данными халдейской традиціи о томъ-же. Считаемъ нужнымъ предварительно заявить, что халдейская традиція будетъ воспроизводиться нами по двумъ основнымъ источникамъ: первый и главный изъ нихъ—это клинообраз-

[1]) *Boscawen*—Preface—6. Op. cit.

[2]) *Ryle* „The early Narrative of Genesis“ 16 p. London 1892.

[3]) *Smith's* „Chaldaische Genesis“ *Fr. Delitzsch*—Vorwort zur deutsh. Ausgabe V s.

ныя таблицы, такъ называемаго, „халдейскаго генезиса“. Но такъ какъ, съ одной стороны, далеко не все изъ серіи относящихся сюда таблицъ уцѣлѣло до нашего времени, съ другой—и это немногое часто сохранилось въ фрагментарномъ и испорченномъ видѣ, то необходимость постоянно заставляетъ насъ обращаться къ другому, второстепенному источнику—записямъ халдейскаго историка Бероза, составленнымъ имъ, хотя сравнительно и поздно, однако на основаніи древнѣйшихъ клинообразныхъ текстовъ, хранившихся въ храмовыхъ архивахъ. Къ сожалѣнію и эти записи въ томъ ихъ видѣ, въ какомъ онѣ дошли до нашего времени далеко не полны и сильно искажены. Однако, при взаимномъ восполненіи и параллельномъ сопоставленіи данныхъ Бероза и „халдейскаго генезиса“, мы можемъ получить довольно полное и вѣрное представленіе о сущности древнехалдейской традиціи. Поставляя эту традицію во главѣ всѣхъ семитическихъ, мы, однако, будемъ по мѣрѣ надобности освѣщать и добавлять ее соотвѣтствующими параллелями и изъ другихъ языческо-семитическихъ традицій, главнымъ образомъ, изъ финикійской, по фрагменту Санхоніатона. Приступая къ самому сопоставленію библейской исторіи творенія съ данными исторіи Бероза и халдейскаго генезиса о томъ же предметѣ, все повѣствованіе,—для удобства обозрѣнія, мы разобьемъ на три слѣдующихъ отдѣла: а) первотвореніе и хаосъ, 2) шестодневное т. е. послѣдующее образованіе міра и 3) завершеніе творенія въ фактѣ учрежденія субботы.

Первая таблица халдейской космогоніи, соотвѣтствующая библейской исторіи творческаго созданія хаоса, содержитъ въ себѣ слѣдующее повѣствованіе: „когда вверху, (Enu-va Elis) еще ничто не называлось небомъ и внизу земля была безъ имени, безграничный океанъ (apsu,—океанъ) былъ ихъ родителемъ [1]). И мумму-Тіаматъ (хаосъ и море) была ихъ

[1]) Здѣсь наше вниманіе останавливаетъ самая система наименованія таблицъ по ихъ начальнымъ словамъ, аналогичная съ подобнымъ же явленіемъ въ Моисеевомъ Пятокнижіи; такъ и данная таблица „халдейскаго генезиса“ называется по начальнымъ ея словамъ—Enu-va Elis, подобно тому, какъ и соотвѣтствующая ей кн. Бытія называлась у Евреевъ, по ея первому слову בְּרֵאשִׁית.

матерью. И былъ мракъ безъ луча свѣта, ураганъ безъ успокоенія [1]). Деревья не росли, цвѣты не распускались, боговъ еще не было и порядка не существовало (по др. рока „судьбы“ не существовало). Потомъ были созданы великіе боги, возникли боги—Лахму и Лахаму и они выросли. Боги Саръ и Кисаръ были произведены. Протекло много времени и родились боги—Ану, Белъ и Еа. Восполненіемъ текста этой таблицы можетъ служить слѣдующій отрывокъ изъ космогоніи Бероза: „существовало время, когда все было окутано тьмою и наполнено водой, и когда среди этого дикаго хаоса внезапно возникли страшныя чудовища и удивительныя (своеобразныя eigenartige, particuliers) существа“.— Далѣе слѣдуетъ подробное описаніе этихъ монстровъ, послѣ чего Берозъ продолжаетъ: „нѣкая жена, по имени Оморока, господствовала надъ всѣмъ этимъ твореніемъ; ея имя по халдейски звучитъ Thavat (Tiamat), что по гречески переводится *θάλαττα*“ [2]). Приблизительно то же читаемъ мы и въ другой, краткой версіи клинообразной исторіи творенія, а именно: „людей съ тѣлами пустынныхъ птицъ, человѣческія существа съ лицами вороновъ создали великіе боги, и на землѣ создали боги для нихъ обитаніе. Тіаматъ даровала имъ силу, ихъ жизнь возвысила владычица боговъ, среди земли возрасли они и стали великими и умножились въ числѣ“ [3]).

Въ качествѣ дополнительнаго комментарія къ изложенію вавилонской космогонической легенды, приведемъ еще небольшой отрывокъ новой версіи того-же самаго разсказа, по изложенію Дамасція. „Говоря о началѣ всѣхъ вещей, Вавилоняне выставляютъ двухъ существъ: мужское начало—Apason, и женское—Tauthe. Отъ этой четы родился сынъ—Moumis,—который, какъ возникшій изъ соединенія двухъ на-

---

[1]) Такъ переводятъ эту мысль Oppert и Menant. Ленорманъ-же: „никакія группы животныхъ тогда еще не различались, никакое растеніе еще не было произведено“; Шрадеръ: „мракъ еще не былъ разсѣянъ, никакое растеніе еще не произрастало“. См. у *Motais* „Origine du Monde“ LX.

[2]) „Fragment de Berose“ См. Hist ancien de l'orient *Lenormant'a* V, 237 с. и переводъ *G. Smith*'s. Chald. Genesis—40—41 s.

[3]) *G. Smith*'s „Chaldäisches Genesis“—95 s. см. перев. М. В. Никольскаго—Р. В. 1879 г. 147 т. 697 стр.

чалъ, означаетъ, по моему мнѣнію, интеллектуальный міръ. Отъ него возникли другія генераціи: сначала Dach и Dachos, потомъ—Kissar и Assaros; отъ послѣднихъ въ свою очередь—Anos, Illinos и Aos. Aos и Dauke имѣли своимъ сыномъ—Бела, который какъ говорятъ и былъ устроителемъ міра“ [1]). Вотъ все, что осталось отъ первой таблицы, которая изображаетъ первобытное состояніе земли и рожденіе боговъ. Откинувъ послѣднее, т. е. геогонію халдейскаго генезиса, аналогіи чему нѣтъ въ библ. повѣствованіи, сравнимъ ихъ космогоніи.

При первой же попыткѣ сравненія невольно бросается въ глаза полное отсутствіе во всѣхъ этихъ древне-семитическихъ сказаніяхъ идеи чистаго творенія. „Вавилоняне—говоритъ Дамасцій—подобно другимъ варварамъ, проходятъ молчаніемъ единое начало всѣхъ вещей“ [2]). Изъ содержанія этихъ преданій какъ бы утратилась начальная страница, соотвѣтствующая первому стиху кн. Бытія, и всѣ они начинаются съ параллели второму стиху, заключающему въ себѣ описаніе первозданнаго хаоса. Но опустивъ первый членъ сравненія, они съ тѣмъ большей подробностью останавливаются на изложеніи втораго, и тутъ нельзя не видѣть ихъ близкой аналогіи съ библейскимъ изображеніемъ хаоса. Въ основаніи, болѣе или менѣе, подробныхъ описаній первозданнаго хаоса по вавилонскимъ легендамъ лежитъ та общая всѣмъ имъ мысль, что образованію міра въ его настоящемъ видѣ предшествовало состояніе безпорядка, мрака и полнаго отсутствія какой-бы то ни было жизни; то былъ безграничный водный хаосъ, изъ котораго въ послѣдствіи возникла вся вселенная. Указанное родство простирается даже

---

[1]) *Smith*'s (Delitzsch)—49—50 s. Дамасцій былъ византійскимъ писателемъ VI-го вѣка; но, по его собственному признанію, свои сказанія онъ заимствовалъ изъ древнѣйшихъ, еще существ. въ его время, документовъ. Однако, какъ человѣкъ иного склада воззрѣній, онъ не могъ вполнѣ осмыслить религіозн. міросозерцанія древнихъ халдеевъ: вслѣдствіе чего различные эпитеты сравнительно немногихъ древне-халд. божествъ, привратились у него въ множество отдѣльныхъ существъ (apsû-океанъ, у Дам.—богъ Apason; מים—вода, а у него — Moummis и т. п.). Но и при всемъ томъ параллель Дамасція съ клинообраз. текстомъ и Берозомъ довольно ясна.

[2]) *Smith's*—49. Op. cit.

и на внѣшнюю форму изложенія. Какъ мы видѣли, то первовещество, изъ котораго все возникло, носитъ въ вавилонскихъ легендахъ названіе Mummi-Tiamat, что значитъ, „морская вода, морская бездна, хаотическія воды“. Это вполнѣ согласно съ Библіей, гдѣ хаотическая масса первозданнаго вещества названа также מַיִם—воды. „Слово mummu клинообразнаго текста имѣетъ въ Еврейскомъ языкѣ соотвѣтствующую параллель въ словѣ—מְהוּמִים, что значитъ „смѣшеніе“, т. е. тоже самое понятіе хаоса, которое дано и въ извѣстномъ библейскомъ выраженіи.—תְּהוֹמֹת. Вторая половина разсматриваемаго слова—Tiamat, соотвѣтствуетъ библейскому תְּהוֹם, и обозначаетъ ту воду, которая всюду проникала хаосъ; она тождественна съ Tavthe, женой Aposon'a и по космогоніи Дамасція.—А такъ какъ, по объясненію самого Бероза, его Оморока тождественна съ Tavthe и Thalatte, то всё вышесказанное о хаосѣ, очевидно приложимо и къ ней. Этотъ первозданный хаосъ, олицетворенный въ халдейской легендѣ подъ видомъ женщины (Mummu-Tiam. Оморка, Tauthe), надѣляется въ клинообразной таблицѣ эпитетомъ muallildat „рождающая мать“ неба и земли, что другая древне-кушитская легенда выражетъ въ понятіи—„musenik“ „кормилица (nutrice) всего“. На монументахъ она изображается въ видѣ женщины (Берозъ—жена Оморока) оканчивающейся, въ свернутомъ хвостѣ, двумя змѣями. Въ этой формѣ она олицетворяетъ великаго natur-serpent—змѣя мрака, который свернулся вокругъ земли, подобно яйцу и держитъ землю въ своихъ объятіяхъ до битвы съ Меродахомъ, богомъ свѣта [1]). Какъ персонификація тьмы и хаоса, Tiamat получила также значеніе „духа зла“, съ которымъ Меродахъ—богъ добра и свѣта, ведетъ вѣчную войну. Отсюда видно, что описывая первобытный хаосъ, клинообразный текстъ и кн. Бытія находятся въ полномъ согласіи: они изображаютъ его одними и тѣми же красками и даже, употребляютъ приблизительно тѣже самые, наиболѣе характерные эпитеты, или ихъ близкіе синонимы.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи, вавилонская легенда нѣсколько отступаетъ отъ чистоты библейскаго повѣствованія: она даетъ отрывочныя свѣдѣнія о постепенномъ образованіи пантеона главнѣйшихъ вавилонскихъ божествъ; въ Библіи же

[1]) *Boscawen* „The Bible and the monuments“ 45 стр. 1896 г.

нѣтъ и намека на что либо подобное. Впрочемъ, въ самой этой теогоніи, точнѣе въ именахъ древне-халдейскихъ божествъ, можно видѣть своеобразную персонификацію различныхъ библейскихъ понятій. Такъ Г. Смитъ въ упоминаніи боговъ Lachama и Lachmu думаетъ видѣть параллель библейскому רוּחַ אֱלֹהִים, носившемуся надъ водами. По его толкованію, изъ анализа именъ этихъ божествъ слѣдуетъ, что они означаютъ мужскую и женскую персонификацію силы движенія и произведенія [1]).

Два дальнѣйшихъ божества—An-sar и Ki-sar—означаютъ; первое—„войско неба"; второе—„войско земли" т. е. лучшее, что есть тамъ и здѣсь,—„украшеніе ихъ"; и въ этомъ смыслѣ они довольно близко напоминаютъ заключительный стихъ библейской исторіи творенія: „когда были сотворены небо и земля и все украшеніе (воинство) ихъ". (Б. II, 1). „Выраженіе Библіи צְבָא הַשָּׁמַיִם получаетъ эквивалентъ въ ассирійскомъ терминѣ „kissat-samil"—„воинство неба".

Великій змѣй хаоса и мрака (ночи) былъ умерщвленъ, плѣнная земля освобождена и раздѣлена отъ неба великими добрыми богами, изъ которыхъ каждый получаетъ свою опредѣленную сферу владычества. Anu — имѣющій титулъ „отца всѣхъ боговъ", верховный повелитель всего сущаго включительно съ богами Ellu или Bel, извѣстенъ подъ названіемъ древняго Бела, въ отличіе отъ младшаго Бела—Меродаха, творца міра. Онъ-богъ, покровитель страны, раздаятель богатства, здоровья и имуществъ. Въ гимнахъ онъ величается какъ „ilu—Saclu—rabu", что Dr. Delitzsch очень остроумно сближаетъ съ ветхозавѣтнымъ терминомъ El—Schaddai [2]). Ea, или Aos, по Дамасцію—это важнѣйшее божество вавилонскаго пантеона и вмѣстѣ послѣдній членъ знаменитой халдейской тріады, встрѣчается особенно часто въ религіозной литературѣ Халдеи. Почитаніе Ea, бога Океана, было, безъ сомнѣнія, древнѣйшимъ культомъ въ Вавилонѣ, имѣвшимъ, въ качествѣ своего центра, городъ Eridie, или Eridugga, около Персидскаго залива. Этотъ, святой городъ (въ букв. переводѣ) былъ столицей богословской образованности Халдеи. Его гимны, собранные Lenormant'омъ

[1]) *65 s Smith's* и *Fischer*—196 s. „Heid. und. Offenbar".
[2]) См у *Boscawen*'а—op. cit. 46 p.

въ Халдейской Ригъ-Ведѣ, проникнуы самымъ возвышеннымъ характеромъ и связаны съ религіею Еа „всемудрѣйшаго бога“ и его сына бога Меродаха „посредника между богами и людьми и цѣлителя отъ болѣзней и грѣховъ.“ Положеніе бога Еа въ клинообразномъ текстѣ довольно близко примыкаетъ къ изображенію Іеговы въ библейскомъ разсказѣ: онъ также выступаетъ въ качествѣ Творца человѣка и покровителя Shames-Napis—Халдейскаго Ноя отъ опасности во время потопа. Въ формѣ этихъ трехъ божествахъ олицетворенъ весь универсъ въ его трехъ составныхъ частяхъ: небо-Anu, земля-Bel — и вода, міръ поземный—богъ Еа [1]).

Въ видѣ параллели къ этому отдѣлу, можно привести отрывокъ изъ другой семитической-же космогоніи финикійскаго происхожденія, извѣстной намъ по изложенію Санхоніатона, (въ передачѣ Евсевія Praep. Evan. I, 10 с.). Согласно финикійскому мнѣу „въ началѣ всего дулъ лишь мрачный вѣтеръ и былъ темный, печальный хаосъ; этотъ „вѣтеръ или духъ“ называется здѣсь—*πνεῦμα, ἀὴρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης, πνοὴ ἀέρος ζοφώδους*. Изъ соединенія сего „духа“ съ „хаосомъ“ возникло „Mot“ т. е. „илъ“ (Schlamm), гдѣ были заключены всѣ сѣмена жизни для послѣдующаго образованія всего міра“ [2]). Здѣсь, такимъ образомъ, также какъ и въ вавилонской легендѣ, исторія творенія начинается съ описанія хаоса, который изображается, впрочемъ, гораздо общѣе и неопредѣленнѣе, чѣмъ тамъ; но несмотря на это, тутъ есть и одно важное добавленіе: именно, та мысль, что сѣмена предметовъ всего міра, находившіяся въ первобытномъ илѣ въ состояніи полнаго безразличія, были

---

[1]) *Boscawen* 46—7 p. Среди памятниковъ древне-халдейской литературы существуютъ и такіе, которые изображаютъ бога Еа, въ качествѣ *духа, носящагося надъ водами* и имѣющаго видъ генія, снабженнаго четырьмя крыльями; это невольно сближаетъ его съ библ. רוּחַ אֱלֹהִים—См. *Масперо* „Древн. истор. народ. Востока“ 139 стр. Москва 1895.

[2]) Наименованіе первобытнаго хаоса словомъ moth, представл. femin. отъ древне-семитическаго корня—מי или—מן—„вода“ и такимъ образомъ, родственно библейскому—מים, вода. Точно также отъ слов. תהם образовалась абстрактная форма תהואת или תהות, эллинизированная въ форму Taüth—См. объ этомъ—у *Baudissin* „Studien zur semit. Religionsgeschichte—12 s. I, Leipzig 1876.

какъ-бы оплодотворены, пришли въ броженіе и развитіе, благодаря вліянію на этотъ хаосъ „духа“. Какова была природа этого духа, заключала-ли мысль о немъ указаніе на Духа Божія, трудно отвѣтить категорически; хотя, принимая во вниманіе тѣ эпитеты, которыми надѣляется этотъ „духъ“, (*ἀὴρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης, πνοὴ ἀέρος ζοφώδους*), можно склоняться къ положительному рѣшенію. Впрочемъ, для насъ важно самое указаніе на этотъ фактъ, представляющій очевидную аналогію библейскому רוּחַ אֱלֹהִים и служащій безсознательнымъ отголоскомъ древнѣйшей, чистой традиціи [1]).

По другой финикійской космогоніи во главѣ всего ставится вѣтеръ *Κολπία* и его жена *Βαυ*. Послѣднее имя есть, безъ сомнѣнія, эллинизированное библейское названіе хаоса—בֹּהוּ. Первое же—„*Κολπία*, по объясненію Rosha, Delitzsch'a Schröder'a, Bunsen'a и др., составлено изъ двухъ еврейскихъ словъ: קוֹל—פִּיחַ и значитъ „lautbarer Hauch“ „голосъ вѣтра, его вѣяніе“. „Отъ этой четы родились первые люди“. Изъ сказаннаго очевидно, что мысль объ особой, исключительной роли какого-то „духа“—*πνεῦμα, κολπία*, въ процессѣ сотворенія міра и людей, сохраняетъ довольно устойчивое положеніе въ финикійской космогоніи.

Итакъ, по вопросу о первотвореніи міра языческія космогоніи семитовъ даютъ нѣсколько и довольно близкихъ аналогій, простирающихся до тождества терминологіи. Всѣ основныя понятія даннаго отдѣла Библіи, какъ то תֹּהוּ בֹּהוּ, מַיִם, תְּהוֹם, רוּחַ אֱלֹהִים—почти буквально повторяются и въ древнѣйшихъ языческо-семитическихъ космогоніяхъ. Но въ послѣднихъ нѣтъ главнаго, что характеризуетъ библейское повѣствованіе,—отсутствуетъ идея чистаго творенія; первовещество міра въ нихъ изображается обыкновенно самобытнымъ и вѣчнымъ, чѣмъ-то такимъ, откуда путемъ эманаціи вытекаетъ все. Вслѣдствіе утраты этой основной идеи, внѣшняя форма повѣствованія лишилась своего глубокаго внутренняго смысла, но она, разумѣется, не могла остаться пустой и, дѣйствительно, вскорѣ наполнилась новымъ содержаніемъ политеистически-натуралистическаго характера. Чрезъ это она, однако, не утрачиваетъ своего важнаго для насъ значе-

[1]) *Ibidem*—13 s. и *Dillmann*—7. „Genesis“.

нія; намъ нужно не столько внутреннее содержаніе первобытной традиціи, чистую форму которой мы имѣемъ въ Библіи, сколько внѣшнія доказательства ея исторической объективности; этой цѣли достаточно отвѣчаютъ совпаденія во внѣшней формѣ изложенія, которыя служатъ для насъ нѣмыми, но краснорѣчивыми памятниками дѣйствительнаго историческаго прошлаго, своего рода вѣхами по пути слѣдованія первобытной традиціи въ исторической памяти народовъ.

Продолжая свое сравненіе библейской космогоніи съ языческо-семитическими, переходимъ къ исторіи образованія міра. Въ Библіи она раздѣляется на шесть творческихъ періодовъ, изъ которыхъ каждому опредѣлено свое дѣло. Все твореніе ведется въ порядкѣ строгой постепенности, начиная съ элементарныхъ и основныхъ формъ жизни, восходя къ высшимъ и болѣе совершеннымъ, и заключая вѣнцомъ всего мірозданія—человѣкомъ.

Идея послѣдовательности творенія міра, созданнаго въ нѣсколько пріемовъ, въ общемъ сохранилась во всѣхъ семитическихъ космогоніяхъ. Такъ, въ фрагментѣ Бероза мы читаемъ, что „Белъ, разогнавъ первобытную тьму, разлучилъ небо отъ земли и привелъ весь міръ въ порядокъ..... И когда Белъ увидалъ, что плодоносная земля еще не населена, онъ приказалъ одному изъ боговъ сдѣлать надрѣзъ у него на головѣ, и изъ смѣшенія своей крови съ землей, образовалъ людей и животныхъ, способныхъ пользоваться воздухомъ. Еще прежде этого Белъ сотворилъ звѣзды, солнце, луну и пять планетъ“ [1]). По Санхоніатону, „изъ первобытнаго μώτ возсіяли солнце, луна, звѣзды и кометы.... Когда же, подъ дѣйствіемъ солнца, воздухъ, море и земля достаточно накалились, явились вѣтры, облака и густые ливни дождя съ неба, вмѣстѣ съ громомъ и молніей; подъ ударами грома зешевелились живыя существа на землѣ и въ морѣ мужскаго и женскаго пола“ [2]). Въ этихъ двухъ космогоніяхъ отдѣльные моменты мірообразовательнаго процесса, хотя, различаются между собою, но недостаточно ясно и опредѣленно; а главное—безъ соблюденія должнаго порядка.

---

[1]) Babyl. Urgeshichte des Berosus y *G. Smith's*—42 s.

[2]) *Dillmann*—7 s. Genesis.

Несравненно выше, въ этомъ отношеніи, стоитъ повѣствованіе „халдейскаго генезиса“. Въ немъ, подобно библейскому генезису, образованіе міра раздѣлено на семь послѣдовательныхъ актовъ, изъ которыхъ каждому посвящается своя особая таблица. Съ первой таблицей (Enu-va-elis), въ которой изображается первобытный хаосъ и теогоническій процессъ, мы уже знакомы. Три слѣдующихъ таблицы, соотвѣтствующія первому, второму и третьему библейскимъ днямъ, доселѣ еще не найдены; а изъ открытыхъ, далѣе слѣдуетъ прямо пятая таблица, заключающая въ себѣ повѣствованіе о твореніи свѣтилъ небесныхъ, и соотвѣтствующая четвертому дню Моисеевой космогоніи. На основаніи существующихъ аналогій, ученые пытаются гипотетически опредѣлить содержаніе и трехъ утраченныхъ таблицъ. Въ частности, предполагаютъ, что вторая таблица говоритъ объ образованіи тверди или видимаго неба, какъ мѣста обитанія боговъ, о рожденіи которыхъ только что было сказано предъ этимъ [1]). Относительно третьей и четвертой таблицъ можемъ предполагать, что онѣ заключаютъ въ себѣ описаніе сотворенія свѣта, атмосферы или видимаго неба, суши или земли, и растеній. Нѣкоторое право такъ думать, даютъ два небольшихъ клинообразныхъ фрагмента, изъ которыхъ въ одномъ говорится объ утвержденіи неба, въ другомъ — о созданіи земли для жилища людей [2]).

Въ настоящемъ составѣ „халдейскаго генезиса“ непосредственно за первой, слѣдуетъ пятая таблица. Она содержитъ въ себѣ слѣдующее повѣствованіе: „Прекрасно было все, что создано великими богами. Появленіе звѣздъ онъ (Белъ) привелъ въ порядокъ въ образѣ животныхъ, чтобы опредѣлять годъ чрезъ наблюденіе ихъ созвѣздій. Двѣнадцать мѣсяцевъ созвѣздій онъ раздѣлилъ на три рядя—отъ дня, когда начинается годъ, до его конца. Онъ точно указалъ границы блуждающихъ звѣздъ, чтобы онѣ являлись на своихъ орбитахъ (Bahnen) и чтобы не могли причинить вреда или разрушить что-либо.... Онъ заставилъ сіять луну (Nannan, собственно,—„бога луны“), чтобы управлять ночью. И назначилъ ей свѣтить ночью, до наступленія разсвѣта дня,

[1]) *Sayce* „Religion of the Ancient Babyloniens“, Lecture VI, 394 p.
[2]) *G. Smiths*—66—67 p. Op. cit.

говоря: пусть мѣсяцъ за мѣсяцемъ, безъ перерыва наполняютъ твой дискъ. Въ началѣ мѣсяца и при наступленіи ночи, блистаютъ его рога, чтобы свѣтить на небѣ. Въ седьмой день, наполнивши свой дискъ, она простирается далѣе, за утреннія сумерки. Когда-же встанетъ на горизонтѣ, съ Востока солнце (богъ—„Сама“), заканчиваетъ свой кругъ. Потомъ повертываетъ и приближается къ пути солнца.... и заходитъ, успокоивается, подчиняясь закону своего положенія“ [1]).

Намъ нѣтъ надобности углубляться въ анализъ только что изложеннаго повѣствованія, и подробно указывать всѣ частныя детали его совпаденій съ библейскимъ разсказомъ о четвертомъ днѣ творенія, чтобы видѣть ихъ безспорное и близкое сходство. Достаточно отмѣтить, что главное содержаніе и ходъ мыслей въ обоихъ этихъ отрывкахъ одинъ и и тотъ же. Въ самомъ дѣлѣ, текстъ клинообразной таблицы начинается выраженіемъ похвалы всему прежде сотворенному; употребленное здѣсь выраженіе подлинника „ubassimu“ — буквально значитъ и „они сдѣлали хорошо, устроили соотвѣтственно цѣли“; ассирійское „basamu“, равнозначуще Еврейск. טוֹב, и заключаетъ въ себѣ то понятіе благословенія, довольства, одобренія, которымъ Библія заключаетъ каждый день творенія [2]). Далѣе, рѣчь идетъ объ утвержденіи небесныхъ свѣтилъ, которыя въ Библіи называются лишь просто „свѣтильники на тверди неба“; въ халдейскомъ-же генезисѣ къ этому добавляется еще упоминаніе и объ ихъ зодіакальномъ обозначеніи. Затѣмъ, какъ Библія, такъ и клинообразный текстъ вполнѣ согласно опредѣляютъ назначеніе этихъ свѣтилъ, которое состоитъ не въ одномъ лишь томъ, чтобы днемъ и ночью освѣщатъ землю, но также и въ томъ, чтобы „служить знаменіями временъ, дней и годовъ“, какъ говоритъ Библія, чтобы „управлять годомъ“, какъ ту же мысль короче и сильнѣй выражаетъ клинообразный текстъ. Въ заключеніе обоихъ повѣствованій говорится о роли двухъ главныхъ небесныхъ свѣтилъ: солнца и луны; причемъ Библія, правильнѣе, прежде всего говоритъ о солнцѣ и ему отводитъ господствующее положеніе;

[1]) *Smith's*—68. *Boscawen*—49 и *Motais*—LXIII.

[2]) *Fr. Delitzsch* „Beigaben zu Smith's Chald. Genesis“—299 s.

халдейскій-же генезисъ начинаетъ свое повѣствованіе съ луны и о ней распространяется преимущественно, что, впрочемъ, было совершенно въ характерѣ древнѣйшей астрономіи, гдѣ лунное счисленіе имѣло перевѣсъ предъ солнечнымъ. Библейскій намекъ на астрономическое значеніе свѣтилъ, подробно раскрытъ въ халдейскомъ генезисѣ, гдѣ обстоятельно говорится о фазахъ луны и соединенныхъ съ ними новолуніяхъ и новомѣсячіяхъ. Заканчивая сопоставленіе пятой таблицы халдейскаго генезиса съ четвертымъ днемъ библейскаго повѣствованія, мы считаемъ себя въ правѣ сказать вмѣстѣ съ Boscawen'омъ, что „пятая таблица имѣетъ особенную важность, съ одной стороны потому, что представляетъ особенно близкое совпаденіе съ библейскимъ разсказомъ, съ другой потому, что она дѣлаетъ нѣкоторыя добавленія (о зодіакахъ и вообще о первоб. астрономіи) и сообщаетъ подробности, проливающія свѣтъ и на самое библейское повѣствованіе“ [1]).

Непосредственно слѣдующая за этой, шестая таблица „халдейскаго генезиса“, опять отсутствуетъ въ настоящемъ его составѣ; она, вѣроятно, трактуетъ о созданіи водныхъ животныхъ и птицъ, какъ думаютъ ученые [2]). Изъ дальнѣйшей седьмой таблицы „генезиса“ открытъ лишь небольшой отрывокъ, который повѣствуетъ о сотвореніи животныхъ земныхъ, т. е. соотвѣтствуетъ шестому дню творенія, по космогоніи Моисея. Хотя названная таблица сохранилась лишь въ фрагментарномъ видѣ, но общій смыслъ ея понятенъ, какъ это будетъ видно изъ слѣдующаго перевода ея: „когда боги сообща сотворили великихъ животныхъ, они прекрасно сотворили этихъ могущественныхъ монстровъ..... они произвели живыхъ существъ... Полевой скотъ, дикихъ, полевыхъ звѣрей и пресмыкающихся. Они опредѣлили (обитаніе) для живыхъ существъ. Скоту и пресмыкающимся назначили города... Всему классу пресмыкающихся и всему творенію.... которое въ совокупности своего рода.... И богъ—Ninsi-ku создалъ двоихъ... прекраснаго тѣла и свѣтлаго вида [3])“... Тутъ

---

[1]) *Boscawen* „The Bible and the monuments“—48.

[2]) *Sayce* „Religion of the Ancien. Babyl“. 395. и *G. Smith*—74 s. и *Fischer*—200 s. Op. cit.

[3]) *Smith*'s—74 s. *Motais*—LXIV и *Boscawen*—70 p.

снова повѣствованіе открывается выраженіемъ одобренія только-что сотвореннымъ великимъ животнымъ, о чемъ, очевидно, говорилось въ предшествовавшей, шестой таблицѣ. Заключая по аналогіи съ Библіей, мы можемъ думать, что великія животныя были ни чѣмъ-либо инымъ, какъ тѣми—הַתַּנִּים—„великими китами“, или вообще „морскими чудовищами“, о которыхъ говорится въ 21 ст. I гл. кн. Бытія. Въ изложеніи исторіи творенія земныхъ животныхъ какъ Библія, такъ и клинообразный текстъ согласно раздѣляютъ ихъ на три класса: а) скотъ, т. е. домашнія животныя (живущія въ городѣ по клинообразному тексту) б) дикіе звѣри, полевыя животныя и в) пресмыкающіеся, полевые гады [1]) Въ клинообразномъ текстѣ, повидимому, сохранился даже намекъ на своеобразное библейское выраженіе: „по роду ихъ“, неоднократно употребленное въ библейскомъ разсказѣ о твореніи; мы разумѣемъ здѣсь то мѣсто, въ которомъ говорится о совокупности пресмыкающихся и о „всемъ родѣ“ ихъ. Такимъ образомъ и седьмая таблица даетъ очень близкую параллель библейскому повѣствованію. Къ сожалѣнію, весь конецъ этой таблицы находится въ такомъ испорченномъ видѣ, что нѣтъ возможности ничего разобрать здѣсь; если бы онъ сохранился, то весьма правдоподобно, какъ говоритъ Boscawen, мы читали бы здѣсь вавилонскую версію исторіи творенія человѣка [2]). Богъ Nin-si-ku, упоминаемый здѣсь, въ переводѣ означаетъ „господинъ благороднаго вида—одинъ изъ обычныхъ эпитетовъ бога—Ea, т. е. того самаго божества, которое въ одномъ изъ обращенныхъ къ нему гимновъ, называется творцомъ и благодѣтелемъ людей, получившихъ отъ него жизнь“ [3]). За это-же говоритъ и другой изъ сохранившихся фрагментовъ, въ первой строкѣ

---

[1]) Халдейскій генезисъ различаетъ, именно—bu-ul, или pu-ul-si-ri, и—va-av-siri и sim-mas-sii-siri. Идеограмма, которой выражено первое слово представляетъ—„бремя, ношу“, навьюченную на животнаго, отсюда означаетъ „вьючный скотъ, вообще—домашнія животныя“. Среднее изъ этихъ словъ—uvav—по значенію, соотвѣтствуетъ Еврейскому корню חַיָּה „дикій“. Послѣднее-же-sim mas-sii указываетъ на муравья, какъ на нѣчто ползущее по землѣ, отсюда—въ болѣе общемъ смыслѣ—на нѣчто пресмыкающееся. *Fr. Delitzsch* „Beigab. zur Smithisch. Chald. Gen“.—299 s.

[2]) *Boscawen*—71 p. Op. cit.

[3]) *ibidem.*

котораго читаемъ: „и воззвалъ богъ Еа къ своему человѣку“, что невольно напоминаетъ библейское повѣствованіе о созданіи человѣка по образу Бога (Б. 2, 7 ст.). Впрочемъ, подробнѣе объ этомъ мы будемъ говорить тогда, когда спеціально будемъ разбирать исторію творенія первыхъ людей.

Завершеніемъ библейской исторіи мірозданія служитъ, какъ мы знаемъ, установленіе субботы. Халдейскій генезисъ хранитъ объ этомъ полное молчаніе; но было-бы ошибкой считать такое молчаніе доказательствомъ совершеннаго незнакомства Вавилонянъ съ этимъ древнѣйшимъ и универсальнымъ учрежденіемъ. Не только необходимые признаки субботы (священ. характеръ числа „семь“ и существов. недѣльнаго цикла), но и самое празднованіе ея, оставили свои, довольно ясные слѣды въ древнѣйшихъ памятникахъ клинообразной литературы. Исключительная роль числа „семь“ видна, напр. изъ того, что древніе Вавилоняне насчитывали семь злыхъ духовъ, семь главныхъ планетъ и окрашивали башню бога Бела въ семь разныхъ красокъ. О существованіи недѣльнаго цикла опредѣленно и ясно говорится въ пятой таблицѣ халдейскаго генезиса, гдѣ, въ зависимости отъ періодической смѣны фазъ луны, годъ раздѣляется на 12 мѣсяцевъ, мѣсяцъ — на 4 недѣли, недѣля — на 7-мь дней [1]).

Не менѣе ясно говорится о празднованіи субботы, и въ другомъ важномъ историческомъ памятникѣ глубокой, вавилонской древности; разумѣемъ здѣсь найденный G. Smith'омъ религіозный ассирійскій календарь, который даетъ ясное доказательство соблюденія субботы. Въ этомъ важномъ документѣ мы читаемъ, что 7-ой, 14-ый, 21-ый и 19-ый [2]) дни каждаго мѣсяца считаются неприсутственными днями“ (dies nefastus, или „khulgal“ — „незаконные дни“), названіе которыхъ въ другомъ, параллельномъ мѣстѣ замѣнено словомъ— salum, что значитъ, „покой или совершенство, окончаніе“. Еще интереснѣе и цѣннѣе глосса въ лексикографической таб-

[1]) Смотри объ этомъ выше, стр. 86—87.

[2]) Празднованіе послѣдняго дня объясняется тѣмъ, что онъ служитъ седьмымъ днемъ седьмой недѣли, такъ какъ вмѣстѣ съ предыдущимъ мѣсяцемъ (30+19) образуетъ 7×7=49.

лицѣ, гдѣ находится слово sabbatum (v) поясняемое выраженіемъ yumukh-libbi—„день покоя сердца“ [1]).

Въ ассирійскомъ календарѣ мы читаемъ даже и наставленіе относительно храненія субботняго покоя, которое даетъ слѣдующее предписаніе: „седьмой день, день покоя Мородаха и Сарпанитъ, святой день, суббота. Пастухъ могущественной націи не долженъ ѣсть жаренаго или копченаго мяса. Онъ не долженъ переодѣвать своей одежды. Онъ не долженъ дѣлать омовеній. Не долженъ приносить жертвы. Царь не долженъ кататься въ своей колесницѣ. Онъ не долженъ выпускать своихъ декретовъ. Въ секретномъ мѣстѣ жрецы пусть не пророчествуютъ и не дѣлаютъ заклинаній. Медицина пусть не прилагается къ болѣзнямъ (его) тѣла. Пусть никто не совершаетъ пути. Въ ночь пусть царь приноситъ добровольную жертву предъ Мородахомъ и Истаръ. Пусть онъ закалаетъ жертву. Собственноручнымъ принесеніемъ ея онъ найдетъ благоволеніе боговъ“ [2]). Болѣе яснаго, подробнаго и обстоятельнаго описанія „субботняго покоя“ нельзя и требовать; въ этомъ отношеніи данныя вавилоно-ассирійской древности, превосходятъ даже библейское извѣстіе объ установленіи первобытной субботы и ближе стоятъ къ послѣдующему, подзаконному описанію ея (Исходъ—XVI, 5; XX, 8; XXXI, 13. Лев. XXV, 3—8; XXVI, 2. Втор. V, 12—14). Въ этомъ фактѣ мы имѣемъ непререкаемое удостовѣреніе глубокой древности субботы, превосходящей даже эпоху Авраама, родоначальника Еврейскаго народа, и блестящее подтвержденіе существованія первобытной субботы въ той-же самой формѣ (покоя, по образцу покоя Бога), которая характеризуетъ её и во всю послѣдующую ея исторію. Говоря такъ, мы разумѣемъ основную идею „субботы“, какъ „дня покоя“, установленнаго отъ начала міросданія, въ подражаніе божественному покою седьмаго дня творческой недѣли. А несомнѣнность связи субботняго покоя съ исторіей творенія служитъ однимъ изъ важнѣйшихъ историческихъ доказательствъ объективной подлинности библейскаго повѣствованія обо всемъ этомъ. Такъ смотритъ на дѣло большинство серьезныхъ ученыхъ, которые, незави-

[1]) *Boscawen*—67 p. Op. cit.
[2]) *Ibidem.*

симо отъ нѣкоторыхъ разностей, въ общемъ держатся того взгляда, что суббота, какъ особо посвященный Богу день, ведетъ свое начало отъ созданія міра [1]); она составляетъ основную принадлежность первооткровенія, откуда всѣ народы и взяли съ собой въ разсѣяніе идею субботы и седмичнаго цикла" [2]).

Желая подорвать столь важное значеніе субботы, какъ памятника богооткровенной исторіи творенія, раціоналисты, наоборотъ, отрицаютъ всякую связь субботы съ исторіей творенія и даютъ другое объясненіе ея происхожденія [3]). Въ общемъ они болѣе или менѣе согласуются въ томъ, что „первоначальная суббота" имѣетъ чисто астрономическое происхожденіе. „Установленіе субботы принадлежитъ аккадійцамъ, не извѣстно только—находится-ли оно въ связи съ фазами луны или съ семидневнымъ срокомъ, по числу семи планетъ? — неопредѣленно говоритъ одинъ изъ нихъ [4])... „Празднованіе седьмаго дня стоитъ въ связи съ почитаніемъ Сатурна, а весь недѣльный циклъ съ четырьмя фазами луны"—болѣе рѣшительно заявляетъ другой [5]).

По мнѣнію Baur'a, родоначальника раціоналистическаго взгляда на субботу, символическое значеніе числа „семь" и отличительный характеръ „субботы", какъ дня отдыха и покоя, основывается на элементарныхъ познаніяхъ Евреевъ по астрономіи, заимствованныхъ ими у Халдеевъ. Руководясь этимъ, каждому дню недѣли они присвоили соотвѣтствующую планету, именемъ которой его и назвали. Подробнѣе развилъ это мнѣніе Rösler въ томъ смыслѣ, что раз-

---

[1]) Knobel, Eihgorn, Gaibler, Watke, Georg Smith, Reinke, Keil, Hummelauer, Motais и др.

[2]) *Reinke* „Beiträge zur Erklärung d. A. T." VIII, Der Sabbat den Hebräern—9 s. Giessen 1872.

[3]) Здѣсь мы имѣетъ въ виду большинство тѣхъ раціоналистовъ, которые, признавая въ общемъ самый фактъ глубокой древности субботы, столь ясно засвидѣтельствованный исторіей, не хотятъ лишь согласиться съ обще-принятымъ взглядомъ на ея происхожденіе, а противопоставляютъ ему свой новый; о другой-же группѣ раціоналистовъ, которая, вопреки ясному свидѣтельству универсальной исторіи, отрицаетъ и самый фактъ древности субботы, считаемъ излишнимъ даже и говорить.

[4]) *Менгисъ* „Исторія религій" 75 стр.

[5]) *Hitzig* „Vorlesung. über bibl. Theologie" 35 s. 1880.

сматриваемое нами наслѣдіе древне-халдейской культуры, въ послѣдствіи приняло у Евреевъ національную окраску: подъ вліяніемъ различныхъ историческихъ условій, у нихъ утратилась связь между недѣльнимъ цикломъ и планетной системой, а уцѣлѣлъ лишь священный характеръ числа „семь“. Прямой выводъ отсюда тотъ, что не только день субботній, но и весь кругъ Моисеевыхъ праздниковъ, основную идею котораго составляетъ суббота, утрачиваетъ свой высокій, богооткровенный характеръ и нисходитъ на степень обычныхъ языческо-натуралистическихъ представленій.

Безпристрастный и самый лучшій отвѣтъ, насколько справедливы подобныя основанія, даетъ, прежде всего, сама Библія, къ которой мы и обратимся. Извѣстный археологъ Кейль, отрицающій до-Моисеево существованіе субботы, однако говоритъ: „нити, которыми стараются связать субботу съ культомъ Кроноса Сатурна, такъ тонко спрядены, что рвутся при малѣйшемъ прикосновеніи къ нимъ“ [1]). И дѣйствительно, мы напрасно стали-бы искать, слѣдуя указаніямъ раціоналистовъ, какихъ либо слѣдовъ связи Еврейскихъ дней недѣли съ названіями планетъ, такъ какъ во всей Библіи нѣтъ даже и намека на что-либо подобное. Правда, въ этихъ безплодныхъ поискахъ, насъ утѣшаютъ тѣмъ соображеніемъ, что Моисей намѣренно уничтожилъ всѣ эти указанія, сохранивъ ихъ лишь относительно „субботы“. Но подобное объясненіе лишь усиливаетъ недоумѣніе. Совершенно непостижимо, какъ это Моисей, тщательно уничтожавшій всякіе слѣды язычества и якобы искоренившій планетныя наименованія пяти первыхъ дней недѣли, могъ оставить нетронутой „субботу“, будтобы указывающую на праздникъ Сатурна? Да притомъ, у Евреевъ суббота является послѣднимъ, заключительнымъ днемъ недѣли, тогда какъ планета Сатурна во всѣхъ астрономическихъ системахъ древности занимаетъ доминирующее положеніе и ея имя усваивается первому, начальному дню недѣли [2])?

Еще важнѣе въ разсужденіи о мнимой тождественности субботы съ днемъ Сатурна различіе самаго характера этихъ празднествъ. Востокъ считалъ Сатурна не богомъ счастли-

---

[1]) *Кейль* „Библ. Археологія“ I г. 462 с. Кіевъ 1871.

[2]) *Bähr*, II „Symbol. der Mosaisches cultus“ 588 p.

вой и блаженной жизни, но скорѣй боялся его, какъ грознаго и мрачнаго божества, такъ напр. у арабовъ онъ назывался „великой неудачей"; Халден при жертвоприношеніяхъ въ честь его были въ траурныхъ одеждахъ и просили его пощадить ихъ отъ своего вредоноснаго вліянія; его изваянія дѣлались изъ чернаго камня и ему посвящалась селезенка, органъ желчи и меланхоліи; изъ семи металловъ, относимыхъ къ разнымъ планетамъ, Сатурну посвящали ни какой-либо изъ благородныхъ, напр. золото или серебро, но сѣрый, тяжелый свинецъ [1]). Далѣе и на Западѣ эта планета называлась stella nocens, или sidus triste, а самый день Сатурна считался dies ater [2]). Словомъ, праздникъ Сатурна имѣлъ печальный и даже зловѣщій характеръ. Празднованіе Еврейской субботы отличалось какъ разъ противоположнымъ характеромъ: это былъ день радости, тихаго, такъ сказать, умиленнаго покоя; онъ отнюдь не былъ печальнымъ и зловѣщимъ, а свѣтлымъ, радостнымъ, словомъ—благословеннымъ днемъ. Какъ очевидно отсюда, культъ Сатурна и суббота взаимно исключаютъ другъ друга и слѣдовательно, они не могутъ стоять въ отношеніи причины къ слѣдствію.

Наконецъ, нельзя упускать изъ виду и той высокой цѣли, которую преслѣдовалъ Моисей при установленіи положительнаго закона о субботѣ и учрежденіи субботняго культа. Такой цѣлью, постоянно строго и послѣдовательно выдерживаемой имъ, было желаніе возможно глубже запечатлѣть въ сознаніи склонныхъ къ язычеству Евреевъ идею чистаго монотеизма, путемъ непрестаннаго, усиленнаго напоминанія о Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ міра. Такой цѣли, разумѣется, совершенно не отвѣчала-бы суббота, если-бы она имѣла хотя малѣйшее отношеніе къ языческимъ Сатурналіямъ. И Моисей, бывшій не новаторомъ, а возстановителемъ древней, чистой религіи отцовъ, конечно никогда не могъ-бы такъ рѣзко и быстро сообщить субботѣ новый, противоположный старому, характеръ.

Послѣ всего сказаннаго, мы считаемъ себя въ правѣ согласиться съ Reinke, который говоритъ: „нѣтъ ничего болѣе

---

[1]) *Wiener* „Real. Wörterbuch" I, 455 s.

[2]) *Selden* „De Jure natur. et gentium"—404 г. см. у Reinke—19 s. и у *Herzog*'а 187 s. XIII.

противорѣчиваго тексту, болѣе неисторичнаго и нефилософскаго, чѣмъ отождествленіе библейской субботы съ языческими сатурналіями [1]). Ко всему сказанному, можно присоединить, что самое пріуроченіе недѣльнаго цикла къ планетной системѣ—составляетъ продуктъ позднѣйшаго времени, чуждый первобытной эпохѣ. Такъ, по мнѣнію Ziegler'a, ни одинъ народъ древности не соединялъ дѣленія времени съ планетами; свидѣтельства же о такомъ соединеніи принадлежатъ сравнительно позднему времени [2]). Если же, какъ мы видѣли, напр. у Вавилонянъ, дѣленіе на недѣли соотвѣтствовало фазамъ луны, то этимъ еще не исключается первобытное отношеніе недѣли къ исторіи творенія; послѣдняя и сама предполагаетъ тѣсное взаимоотношеніе съ фазами луны, когда говоритъ, что два главныхъ небесныхъ свѣтила должны служить регуляторами временъ. Исключительное же сохраненіе только этой второстепенной связи легко объясняется тѣмъ, что съ помраченіемъ истиннаго богопознанія, первая и главная—религіозная идея субботы, постепенно блѣднѣла въ сознаніи древнихъ людей и наконецъ, утратилась вовсе; въ параллель съ этимъ, вторая—хронологическая идея субботы, благодаря развитію астрономическихъ познаній, росла и крѣпла въ своемъ значеніи до тѣхъ поръ, пока вовсе не вытѣснила первую и не сдѣлалась единственной. Такимъ образомъ, всѣ попытки раціоналистической критики поколебать богооткровенное происхожденіе и монотеистическій характеръ древней субботы не даютъ ничего, кромѣ тенденціозныхъ гипотезъ, стоящихъ въ прямомъ противорѣчіи какъ съ указаніями книги Бытія, такъ и съ положительными данными древней исторіи; такъ что библейское ученіе о субботѣ, попрежнему, стоитъ твердо и непоколебимо; а всѣ библейскія доказательства глубокой древности ея существованія даютъ сильное и убѣдительное доказательство ея дѣйствительнаго, историческаго существованія.

Представленное нами сравненіе библейской космогоніи

---

[1]) *Reinke*—19 s.

[2]) См. у *Reinke*—17 s. См. также *Riehm* „Handwört, der bibl. Altherth". I, 109 s. Твердыя свидѣтельства объ этой связи принадлежатъ классическому вѣку—Herod. II, 82 s. Plinius „Hist. natur, 30, 2. Ebsebius" Praep. evang. V, 14. *Herzog.* Real—Encyklopedie XIII, 195 s. 1860.

съ древнѣйшими языческо-семитическими наглядно доказало ихъ непосредственное родство и самое близкое сходство не только въ общемъ видѣ, но даже и въ отдѣльныхъ выраженіяхъ. Какъ, теперь, смотрѣть на этотъ замѣчательный фактъ? Чѣмъ объяснить его происхожденіе? На этотъ вопросъ существуютъ два противоположныхъ отвѣта. Представителямъ раціонализма вышеуказанное сходство даетъ поводъ обвинять Моисея въ плагіатѣ или вообще въ заимствованіи, а защитникамъ Библіи—нерѣдко утверждать противное.

Ни одно изъ этихъ утвержденій нельзя признать справедливымъ. Безусловно не состоятельно то, что языческо-семитическія, въ частности, напр. и халдейскія, космогоническія преданія, служатъ отраженіемъ Моисеева бытописанія, такъ какъ древность первыхъ далеко превосходитъ не только вѣкъ Моисея, но и эпоху Авраама, родоначальника Еврейскаго народа. Но не менѣе ложно также и то, что кн. Бытія представляетъ копію съ халдейскаго оригинала, ибо въ тонѣ и въ общемъ характерѣ Моисеева бытописанія все самобытно и совершенно отлично отъ халдейскаго повѣствованія. „Кто осмѣлится отрицать, даже независимо отъ божественнаго вдохновенія и стоя на чисто научной почвѣ, что библейская традиція чище, возвышеннѣй и слѣдовательно, ближе къ первоисточнику, чѣмъ халдейская? Нужно быть слѣпымъ, чтобы не видѣть, что послѣдняя дошла до насъ лишь въ видѣ краткихъ отрывковъ, покрытыхъ, притомъ, густымъ слоемъ миѳологической ржавчины (rouilée), измѣнена и обезображена въ теченіе времени“?! [1])—восклицаетъ одинъ изъ защитниковъ Библіи. Если же предположить, что Моисей сознательно измѣнилъ древнюю языческую традицію, то высота его повѣствованія будетъ еще загадочнѣе и удивительнѣй съ чисто-естественной точки зрѣнія на дѣло, такъ какъ подобное очищеніе не могло быть дѣломъ одного человѣческаго разума [2]). Отсюда слѣдуетъ, что не легендарныя, языческо-натуралистическія фабулы Халдеевъ должны служить къ объясненію Библіи, а эта послѣдняя — проливать намъ свѣтъ на ихъ правильное пониманіе. Истиное рѣшеніе воп-

[1]) *Vigouroux* „La Bible et les decouvertes modernes“ I, 213 p.
[2]) *Ibidem*—293 p.

роса о сходствѣ разсматриваемыхъ космогоній состоитъ въ признаніи факта историческаго существованія единой, древнѣйшей традиціи о сотвореніи міра, лишь въ послѣдствіи принявшей своеобразный колоритъ у различныхъ націй. „Сходство языческихъ, въ особенности-же, семитическихъ космогоній съ библейской, объясняется тѣмъ достовѣрнымъ предположеніемъ—говоритъ одинъ изъ нашихъ авторитетовъ по этому вопросу—что нѣкогда чистая истина ученія о мірозданіи, сохранившаяся въ Библіи, была извѣстна всему человѣчеству, но преданіе о ней у языческихъ народовъ постепенно затемнилось и обезобразилось“ [1]). Однако, какъ старались мы показать выше, при свѣтѣ божественнаго откровенія и въ этихъ искаженныхъ преданіяхъ, можно найдти основные элементы истины—(существованіе міра въ хаотическомъ состояніи и его постепенное благоустройство). И это обстоятельство, повторяемъ мы, служитъ вѣскимъ доказательствомъ, того, что сущность библейской исторіи творенія, поскольку она отразилась въ до-историческихъ преданіяхъ народовъ, принадлежитъ временамъ глубочайшей древности, — эпохѣ первобытной исторіи человѣчества.

Мы не имѣемъ достаточныхъ основаній предполагать, чтобы исторія творенія міра была извѣстна первымъ людямъ во всѣхъ тѣхъ деталяхъ, съ какими она записана Моисеемъ. Несомнѣнно даже, что послѣдній писалъ эту исторію подъ вліяніемъ особаго божественнаго откровенія объ этомъ, (что однако нисколько не уничтожаетъ возможности пользованія со стороны Моисея устной традиціей, какими-либо записями и вообще естественными источниками), которое, сообразуясь съ большей умственной зрѣлостью современниковъ Моисея, могло болѣе опредѣленно и подробно раскрыть то, что раньше извѣстно было въ самомъ общемъ, такъ сказать, элементарномъ видѣ. Но мы можемъ положительно утверждать, что основные элементы исторіи творенія были извѣстны и первымъ людямъ. Они славили и благодарили Бога, какъ первовиновника всего бытія, слѣдовательно, они знали: а) что Богъ, самобытенъ и вѣченъ, по Своему существу, а также что б) Онъ Премудръ, Всемогущъ и Благъ по Своимъ свойствамъ. Слѣдовательно, мы имѣемъ право сказать, что Адамъ

[1]) *Хрисанѳъ*—III, 190 ст.

и Ева исповѣдывали первый членъ нашего символа вѣры во всемъ его объемѣ. А такая высота и чистота понятія о Богѣ у первыхъ же людей, неопровержимо свидѣтельствуетъ о сверхъестественномъ, богооткровенномъ происхожденіи этого основнаго догмата—зерна и сущности всей не только ветхозавѣтной, но и новозавѣтной религіи.

ГЛАВА II.

Анализъ библейской исторіи творенія, сопоставленной съ аналогичными преданіями древности, открылъ намъ, что основнымъ догматомъ религіи первыхъ людей была вѣра въ Бога, какъ Творца и Промыслителя міра.

Раскрытіе другихъ, болѣе частныхъ истинъ первобытной религіи, касающихся субъекта религіи, т. е. человѣка, содержится въ слѣдующей, второй главѣ кн. Бытія, которая, вообще, составляетъ какъ-бы продолженіе и поясненіе первой. Содержаніемъ второй главы кн. Бытія (съ 4-го ст.) служитъ первоначальная исторія человѣка: фактъ его творенія, мѣсто его перваго обитанія, свойства его первобытнаго состоянія и изображеніе райскаго завѣта Бога съ человѣкомъ—этого начальнаго періода райской исторіи.

Самое повѣствованіе обо всемъ этомъ предваряется сжатымъ повтореніемъ предыдущей исторіи творенія: „вотъ происхожденіе неба и земли, при сотвореніи ихъ, въ то время, когда Іегова—Богъ создалъ небеса и землю и всякій полевой кустарникъ, котораго дотолѣ не было на землѣ, и всякую траву, которая до того не произростала; ибо Іегова—Богъ не посылалъ дождя на землю, и не было человѣка для воздѣлыванія поля, и паръ не поднимался съ земли для орошенія поля“ (4—6 ст.). Данное мѣсто кн. Бытія служитъ предметомъ особаго вниманія среди представителей отрицательной критики: они видятъ въ немъ вторую версію библейской исторіи творенія, только болѣе поздняго происхожденія; именно, считаютъ ее принадлежащей т. н. іеговисту, т. е. писателю, который называетъ Бога не древнѣйшимъ Его именемъ „Элогимъ, а послѣдующимъ—Іегова“. Смотря такъ на эти вступительные стихи повѣствованія второй главы,

они все дальнѣйшее содержаніе ея выводятъ изъ того же самаго позднѣйшаго источника, и на этомъ основаніи строятъ свои гипотезы, отрицающія единство, древность, подлинность, и вообще-богодухновенность Моисеева Пятокнижія. Въ виду такой серьезной важности разсматриваемаго мѣста, мы позволимъ себѣ подробно остановиться на раскрытіи его подлиннаго, буквальнаго смысла и его дѣйствительнаго историческаго значенія.

Начальныя слова этого отдѣла, по подлиннику אֵלֶּה תוֹלְדוֹת—представляютъ собой техническій терминъ, объясняемый отчасти, изъ филологіи, а главнымъ образомъ, изъ его библейскаго употребленія. Основной смыслъ этого слова заключаетъ въ себѣ мысль о „произведеніи, происхожденіи, распространеніи чего-либо". Отсюда объясняется и его спеціальное библейское употребленіе, по которому оно означаетъ или „потомство, родъ" (числ. I, 20; X, 29; Исх. VI, 16) или въ соединеніи съ словомъ—סֵפֶר „генеалогическ. таблицу (Б. V, I) родословную запись и фамильную исторію", основанную на ней (Б. VI, 9 XXXVII, 2 и т. п.); или же, наконецъ,—„генеалогію" въ самомъ обширномъ смыслѣ этого слова, т. е. исторію вообще, по скольку, въ древности, генеалогическія таблицы служили схематическими очерками исторіи. Такимъ образомъ, точный смыслъ начальной фразы подлинника—אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ—долженъ быть переданъ такъ „вотъ исторія неба и земли" [1]). Усердствующіе въ дословномъ переводѣ этой фразы, часто, оцѣживая комара, поглощаютъ верблюда, т. е. гоняясь за буквальнымъ переводомъ, искажаютъ его смыслъ, когда, переводятъ это выраженіе въ смыслѣ указанія на первоначальн. процессъ происхожденія неба и земли, т. е. смотрятъ на данное мѣсто текста или какъ на заключеніе перваго, или какъ на начало втораго

---

[1]) Еврейская форма, תוֹלְדוֹת представляетъ particip. hifil in statu construc. отъ глагола יָלַד,—употребленное въ женскомъ родѣ множеств. числа, въ качествѣ отглагольнаго существительнаго. Въ формѣ kahl—глаголъ יָלַד означаетъ—„рождать, производить"; въ формѣ—же hifil—„заставлять производить, произрастать", и точно также—„рождать, производить", но съ указаніемъ на активное, мужское начало. Въ дальнѣйшемъ, производномъ и болѣе широкомъ смыслѣ слово это употребляется со значеніемъ—„порождать, выводить, распространять"—*Fürst*—I, 571 и *Gesenius*—332 s.

разсказа объ исторіи творенія міра. Подлинный смыслъ текста устраняетъ это недоразумѣніе, поскольку онъ раскрываетъ, что здѣсь идетъ рѣчь не о первоначальномъ происхожденіи неба и земли, а объ ихъ послѣдующей исторіи. Въ гифильной формѣ глаголъ—יָלַד ни въ какомъ случаѣ не означаетъ исторіи рожденія, или произведенія, происхожденія чего-либо, но именно исторію его дальнѣйшаго существованія, въ частн.—его потомства [1]). Въ Библіи разсматриваемая формула обыкновенно употребляется въ качествѣ надписанія, въ началѣ новаго отдѣла (Б. V, 1, VI, 9; X, 1; X, 10—27; XXV, 12 и 19; XXXVI, 1. 9; XXXVII, 1 и 2 и т. д.), чѣмъ устраняется предположеніе о томъ, что въ данномъ случаѣ она служитъ заключеніемъ первой исторіи творенія міра [2]).

Таковая мысль подлинника удачно передана нѣкоторыми изъ переводовъ, въ томъ числѣ LXX „*βίβλος γενέσεως*“ „книга Бытія“ или точнѣе „родства“ (Мѳ. I, 1.), т. е. послѣдующей исторіи; равно какъ и Vulgat'ой — istae sunt generationes,— „таковы суть порожденія“; всего-же выразительнѣе оттѣняетъ эту мысль арабская версія: haec est narratio productionum coeli et terrae“ [3]).

Изъ сказаннаго нами, болѣе или менѣе, ясно, что терминъ תּוֹלְדוֹת, основное значеніе котораго—„порожденіе, потомство“—ближайшее свое приложеніе долженъ имѣть лишь относительно предметовъ, способныхъ къ этому произведенію, т. е. въ рѣчи о живыхъ существахъ вообще, о человѣкѣ, по преимуществу. Поэтому, если терминъ תּוֹלְדוֹת соединенъ здѣсь съ указаніемъ на землю и небо, то онъ употребленъ, разумѣется не въ буквальномъ, а въ переносномъ смыслѣ, по аналогіи съ многочисленными въ Библіи примѣрами его буквальнаго употребленія въ приложеніи къ человѣку. Этотъ образный характеръ разсматриваемаго нами сочетанія—תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ—невольно наводитъ насъ на мысль о

[1]) *Keil*—34 s. „Ergo non rei originem exprimit, sed rei exsistentis evolutionem, propagationem..., Proxime urique vox designat filios, posteros.. Alibi tamen vocis תולדות signification concendenda est latior, ut non mere filios exprimat, sed universim historiam. *Humm.* 40 p.

[2]) Такъ, со временъ уч. раввина Raschi, думаютъ многіе изъ новѣйшихъ отрицательныхъ критиковъ—Dillman, Knobel, Kuenen etc.

[3]) *Walton*—67 p.

его послѣдующемъ возникновеніи въ библейскомъ текстѣ, по примѣру ранѣе существовавшихъ въ немъ, תּוֹלְדוֹת Адама, Ноя, Сима, Ѳары и т. п.

Въ объясненіе этого мы позволимъ себѣ такого рода гипотезу: Моисей, будучи богодухновеннымъ авторомъ Пятокнижія, имѣлъ въ то же время, при написаніи его, въ своемъ распоряженіи и нѣкоторые естественные документы и источники, въ видѣ древнѣйшихъ родословныхъ записей, или генеалогическихъ таблицъ (סֵפֶר תּוֹלְדוֹת) Эти-то סֵפֶר и легли, такимъ образомъ, въ основу всей древне-библейской исторіи, составили ея схематическій очеркъ.

Соединяя разрозненныя תּוֹלְדוֹת въ одно связное повѣствованіе, Моисей, при окончательной редакціи ихъ, не могъ не замѣтить, что начальная исторія міра, предшествующая первой תּוֹלְדוֹת Адама, не имѣетъ никакого особаго заголовка; желая устранить это опущеніе и вмѣстѣ—самымъ заголовкомъ этого отдѣла поставить его въ надлежащее соотвѣтствіе съ остальными, онъ и озаглавилъ его словомъ תּוֹלְדוֹת благодаря чему и возникло такое своеобразное сочетаніе понятій, не имѣющее для себя аналогій въ Библіи. Данное обстоятельство, на нашъ взглядъ, служитъ однимъ изъ убѣдительныхъ доказательствъ единства и строгой выдержанности плана, а отсюда—и существованія одного богодухновеннаго автора кн. Бытія.

Итакъ, яснѣе мысль подлинника будетъ выражать слѣдующій ея перифразъ: вотъ исторія міра (неба и земли) тотъ часъ-же по сотвореніи его", т. е. вотъ начальный періодъ первобытной исторіи земли. Это, такимъ образомъ,—ничто иное, какъ самое общее заглавіе всего дальнѣйшаго отдѣла, простирающагося до слѣдующ. תּוֹלְדוֹת Адама, т. е. до начала V-ой гл. Б. Происхожденіе міра трактуется, здѣсь какъ исходный пунктъ повѣствованія для разсказа объ его историческомъ развитіи, поскольку этотъ разсказъ касается отдѣльнаго, частнаго момента того творенія. Первый человѣкъ и рай—два главныхъ предмета второй главы — и буквально представляютъ собой непосредственныя порожденія земли.

Послѣ общаго заглавія новаго отдѣла, самое повѣствованіе его открывается слѣд. словами: „въ тотъ день, въ который Господь-Богъ создалъ ихъ", т. е. небо и землю. Слово יוֹם— очевидно, употреблено здѣсь, въ самомъ общемъ и широ-

комъ смыслѣ; понимать его буквально не позволяетъ вопервыхъ, отсутствіе всякихъ указаній на предѣлы этого дня (вечеръ и утро), а во вторыхъ, вся предыдущая исторія творенія, въ которой оно ясно разграничено на шесть дней, а не представляется однодневнымъ. Слѣдовательно, точный смыслъ этого указанія можетъ быть ближе всего переданъ по русски „въ то время, когда", какъ и стоитъ, напр. въ сирскомъ переводѣ in tempore [1]).

И вотъ въ то самое время, когда Господь Богъ только что завершилъ дѣло творенія міра, Онъ — по дальнѣйшему изложенію текста—„прежде чѣмъ появился какой-либо полевой кустарникъ שִׂיחַ הַשָּׂדֶה—всякіе хлѣбные злаки עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה, такъ какъ Господь Богъ еще не проливалъ дождя на землю и не было человѣка—וְאָדָם אַיִן—къ воздѣлыванію земли; и паръ поднимался отъ земли и орошалъ ея поверхность; тогда Онъ (Господь Богъ) создалъ человѣка". Все это, довольно длинное вводное предложеніе, служитъ къ опредѣленію момента творенія человѣка; ближайшимъ образомъ оно имѣетъ въ виду доказать его глубокую древность и полное отсутствіе всякихъ слѣдовъ человѣческаго существованія, ранѣе сотворенія Адама и Евы. Эту свою мысль бытописатель проводитъ чрезъ общее изображеніе картины новосозданной земли предъ моментомъ появленія на ней человѣка, въ которомъ онъ отмѣчаетъ три главныхъ признака: а) отсутствіе дождя, б) отсутствіе хлѣбныхъ злаковъ и в) существованіе густаго тумана, окутывавшаго поверхность земли. Все это, въ совокупности, рѣшительно устанавливало—по мысли бытописателя—тотъ фактъ, что на землѣ, до сотворенія Адама, не было культуры, а слѣдовательно, не было и человѣка. О томъ, что мы правильно передаемъ смыслъ текста, свидѣтельствуетъ прежде всего, самый контекстъ рѣчи, въ которомъ, между прочимъ, ясно подчеркивается отсутствіе культуры, съ одной стороны—косвенно, чрезъ указаніе на наличность неблагопріятныхъ атмосферныхъ условій (постоянный

---

[1]) Хотя въ подлинникѣ между тѣмъ, что мы опредѣлили, какъ заглавіе и тѣмъ, что назвали началомъ повѣствованія, нѣтъ никакого знака, но, по нашему мнѣнію, тутъ необходимо поставить точку, что, дѣйствительно и дѣлаетъ Vulgata.

густой туманъ, вмѣсто періодической смѣны благотворнаго дождя и живительнаго солнечнаго свѣта), съ другой—и прямо, въ словахъ „и не было человѣка для воздѣлыванія земли". Не менѣе ясно свидѣтельствуетъ о томъ-же и названіе тѣхъ растеній, о которыхъ тутъ упоминается—עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה и שִׂיחַ הַשָּׂדֶה, чѣмъ спеціально обозначаютъ, обыкновенно, растенія воздѣлываемыя и произрастаемыя человѣкомъ [1]). Наконецъ и слово אֲדָמָה означаетъ только часть земли, обработанную трудами человѣка, поле, воздѣланную землю и въ этомъ отношеніи оно отличается отъ своихъ синонимовъ חֶבֶל и חוּץ אֶרֶץ — какъ часть отъ цѣлаго. Все это не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что тутъ рѣчь идетъ не о первоначальномъ появленіи на землѣ растительной жизни (имѣвшемъ мѣсто, какъ извѣстно, въ третій день творенія), а о послѣдующемъ искусственномъ развитіи ея, благодаря трудамъ человѣка и наличности благопріятныхъ атмосферическихъ условій [2]). Отсюда становится вполнѣ яснымъ, какъ то, что Адамъ явился въ заключеніе всего творенія, такъ и то, что раньше его на землѣ не было даже признаковъ человѣческаго существованія.

Послѣ такого обстоятельнаго введенія, библейскій авторъ переходитъ къ главному предмету настоящей главы — къ исторіи сотворенія первыхъ людей. А такъ какъ эта исторія въ своихъ существенныхъ чертахъ уже извѣстна намъ изъ предыдущаго повѣствованія, гдѣ она служитъ заключительнымъ актомъ мірозданія, то для цѣлостнаго воспроизведенія ея необходимо соединить черты обоихъ повѣствованій.

Исторіи сотворенія человѣка предшествуетъ особый божественный совѣтъ по сему поводу: И сказалъ וַיֹּאמֶר Богъ אֱלֹהִים сотворимъ человѣка—נַעֲשֶׂה אָדָם по образу Нашему и по подобію и да владычествуетъ онъ надъ рыбами морскими, и надъ птицами небесными, и надъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ" (I, 26). Здѣсь мы имѣемъ, прежде всего, второй случай того, какъ при pl. сущ. ставится sing. глагола, чѣмъ

---

[1]) *Юнгеровъ* „Повѣствованіе о твореніи міра и человѣка въ отношеніи къ вопросу о происхожденіи и писателѣ книги". Пр. Собесѣд. 1880, I, 394—414 стр.

[2]) *Keil*—39 s. Genesis.

одновременно дается указаніе, какъ на множественность и полноту Божественныхъ свойствъ, такъ и на строгое единство Его существа.

Болѣе соблазнительнымъ, повидимому, является слѣдующій глаголъ— נַעֲשֶׂה, гдѣ при единствѣ субъекта стоитъ множественная форма предиката. Это дало поводъ къ различнымъ толкованіямъ. Изъ ортодоксальныхъ экзегетовъ одни видѣли здѣсь а) простую техническую формулу, бывшую въ обычномъ употребленіи у азіатскихъ владыкъ (I Езд. IV, 19 и др.) б) другіе предполагали обращеніе Бога къ ангеламъ (Филонъ, Абенъ-Езра. Деличъ и др.) в) третьи, наконецъ, находили здѣсь прикровенное указаніе на тайну Троичности лицъ въ Божествѣ (почти общее, святоотеческое толкованіе). Раціоналисты-же, разумѣется, не преминули истолковать это мѣсто, какъ остатокъ древняго политеизма.

Совершенно отвергая послѣднее толкованіе, какъ тенденціозно-голословное и противорѣчащее всему характеру повѣствованія, смотря на второе толкованіе, о соучастіи ангеловъ, какъ на недостойное Бога и легкомысленное суемудріе, воздавая должное отеческому взгляду, какъ исполненному глубокой проницательности и озаренному новозавѣтнымъ свѣтомъ,—самымъ естественнымъ и наиболѣе сообразнымъ съ буквой текста и общимъ духомъ повѣствованія, мы признаемъ первое толкованіе, видящее во множественной формѣ сказуемаго техническій пріемъ выраженія, заимствованный отъ обычая владыкъ и сильныхъ земли, и употребленный здѣсь Моисеемъ для того, чтобы ярче и сильнѣе оттѣнить мысль о величіи и всемогуществѣ Творца человѣка. Правда, противъ этого мнѣнія ставятъ то возраженіе, что указанный нами обычай возникъ будто-бы очень поздно, перешедши въ священную, ветхозавѣтную литературу лишь послѣ вавил. плѣна и будучи заимствованъ, ею отъ Персовъ и Грековъ. Но въ ослабленіе сего, можно указать, что подобный пріемъ практиковался и гораздо раньше плѣна, какъ это видно, напр. изъ Б. Ис. III, 22, XI, 7. Ис. XLI, 22 и пр. Впрочемъ, Hummelauer принимаетъ святоотеческое толкованіе съ тѣмъ ограниченіемъ, что тайна Троичности была извѣстна первобытному міру лишь въ самое первое время, впослѣдствіи же, со времени грѣхопаденія и особенно, вавилонскаго столпотворенія, она почти вовсе исчезла изъ со-

знанія людей, всецѣло уступивъ свое мѣсто догмату Единства Божества, часто колебавшемуся, благодаря склонности Евреевъ къ многобожію [1]). Что касается самого божественнаго совѣта, то „именемъ его—по объясненію митрополита Филарета—слѣдственно и дѣйствованіемъ совѣтованія, изображается въ св. Писаніи Божіе предвѣдѣніе и предопредѣленіе (Дѣян. II, 23; Еф. I, 11)“ [2]), т. е. мысль о твореніи человѣка, отъ вѣка существовавшая въ божественномъ планѣ міросданія (Дѣян. XV, 18).

Предметомъ этого совѣта было сотвореніе „человѣка“, по Евр. אָדָם. Слово это стоитъ безъ члена и служитъ обозначеніемъ общаго понятія, а не собственнаго имени. Будучи коллективнымъ опредѣленіемъ цѣлаго рода, названіемъ „человѣка“ вообще, оно, въ этомъ смыслѣ, безразлично прилагается какъ къ мужчинѣ, такъ и къ женщинѣ, какъ это очевидно изъ 27 ст. I гл. Впослѣдствіи, оно усвоено первому человѣку, какъ человѣку по преимуществу (*κατ᾽ ἐξοχήν*), какъ носителю и представителю всего человѣчества, въ качествѣ его личнаго, собственнаго имени. Это—родовое значеніе первыхъ собственныхъ именъ, вообще, характеристично для первобытной эпохи, (см. напр.—חַוָּה, „жизнь“, „мать“;—קַיִן отрасль, потомокъ,—אֲבֶל—„сынъ“ и т. п.). Съ такимъ значеніемъ выступаетъ данный еврейскій корень и въ халдейскомъ языкѣ, съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ послѣднемъ—первая согласная корня удвояется, благодаря чему получается форма dadmi что значитъ „люди“, „роды“; производное отъ этого корня, слово—admu, означаетъ — „юное существо“, какъ называется первый человѣкъ въ халдейскомъ генезисѣ [4]). Тоже значеніе имени Адамъ, какъ коллективнаго обозначенія всего человѣчества (Hattungsnahme), сохранились въ Финикійскомъ, Арабскомъ и Сирскомъ языкахъ [5]).

---

[1]) Смирнскій соборъ 337 г. по поводу аріанской смуты постановилъ: „si quis hoc dictum *faciamus hominem* non Patrem ad Filium, sed Deum secum loqui affirmet, anathema sit“. *Hummelauer*—107 p.

[2]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“—21.

[3]) *Hummelauer*—109 p. Genesis.

[4]) *Norris* „Assirian Dictionary“ I, 225 p. см. у *Vigouroux* „La Bible et les decouvertes modernes... I, 427 p.

[5]) *Dillmann*—52 s. Genesis.

Что касается до анализа кореннаго значенія слова אָדָם, то тутъ существуетъ цѣлая масса различныхъ гипотезъ. У Евреевъ въ одинаковомъ употребленіи были два слова отъ одного и того же корня—אָדָם человѣкъ и אֲדָמָה земля, стоявшихъ въ безспорной, взаимной связи. Указаніе на связь имѣется въ частности и тутъ, такъ какъ здѣсь слово אָדָם трактуется, какъ взятый отъ земли, принадлежащій ей—„земной“. На основаніи библейскаго повѣствованія о созданіи человѣка (I, 8) и вслѣдъ за Симмахомъ и Θеодоритомъ, сказавшими: *καὶ ἔπλασε Θεὸς τὸν Ἀδὰμ χοῦν ἀπὸ τῆς Ἀδαμά*, почти всѣ древніе и большинство современныхъ экзегетовъ отстаиваютъ производство имени אָדָם отъ слова אֲדָמָה и переводятъ его или „взятый отъ земли“ или „красный“, въ зависимости отъ свойствъ персти, изъ которой было создано его тѣло [1]). Но такое толкованіе имени אָדָם, при всемъ его экзегетическомъ удобствѣ, едва-ли позволительно филологически; правильнѣе, повидимому, будетъ обратное словопроизводство. Гораздо естественнѣй допустить, что центральнымъ пунктомъ ограниченнаго кругозора первыхъ людей были, прежде всего, они сами и ихъ природа, и уже потомъ, и въ зависимости отъ этого, пробуждался интересъ къ окружающему, которое необходимо получало въ ихъ сознаніи ту или другую субъективную окраску. Отсюда естественно, что зная изъ Откровенія о происхожденіи своемъ изъ земли, первые люди назвали этотъ, такъ сказать, сродный имъ матеріалъ вещественной земли именемъ, близкимъ къ своему, т. е. если человѣкъ אָדָם, то земля—אֲדָמָה. Словомъ, земля, послужившая матеріаломъ для образованія физической природы человѣка, въ свою очередь отъ него получала и свое имя. Что названіе земли אֲדָמָה не принадлежитъ къ числу коренныхъ, на это указываетъ ея библейское употребленіе. По преимущественному употребленію въ Библіи, слово это указываетъ на землю заселенную; этимъ оно и отличается отъ своихъ синонимовъ אֶרֶץ и שָׂדֶה, изъ коихъ первое означаетъ землю, какъ сушу, а второе указываетъ на нее, какъ на пустую открытую страну, въ противоположность заселенной [2]);

[1]) *Heideggeri* „Historia sacra patriarcharum—Ed. secunda—1688 г. 118 p. *Riehm* „Handwörterbuch der Bibl. Altherthums“ I, 245 p. *The pulpit Commentary*—30 p. *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible“ I, 171 p. etc.

[2]) *Gesenius*—12 s. 71 и 750 ss.

если אַדְמָה указываетъ на населенную людьми землю, то ясно что такъ она стала называться не сама по себѣ, а въ зависимости отъ ея обитателя—אָדָם т. е. человѣка.

Изъ другихъ объясненій кореннаго значенія слова אָדָם можно назвать заслуживающими вниманія еще два. Изъ нихъ одно видитъ здѣсь указаніе на богоподобную природу человѣка, производя слово אָדָם отъ корня דָּם, что значитъ—„сходство, подобіе“; но въ такомъ случаѣ слишкомъ неестественнымъ будетъ, приложеніе того же корня къ обозначенію земли, которая, какъ начало праха и тлѣнія, скорѣй противоположна высшей богоподобной природѣ человѣка, чѣмъ сходна съ ней. Другое изъ вышеупомянутыхъ мнѣній находитъ въ имени אָדָם указаніе на родовую цѣлостность и совокупность всего человѣчества, и производитъ его отъ арабскаго корня означающаго „соединять всѣхъ вмѣстѣ“, отсюда и ассирійское слово dadmi означаетъ „роды, люди“. Быть можетъ тутъ не безъ значенія остается и корень דָּם „кровь“, какъ начало связующее все человѣчество въ единый цѣлостный организмъ, что и ап. Павелъ выражаетъ въ словахъ: „отъ единыя крове сотворилъ весь языкъ человѣчъ“ (Дѣян. XVII, 26 ст.). Не заключаетъ-ли той же самой мысли объ единствѣ, совокупности, всеобщности, и латинское имя человѣка—homo, происходящее отъ санкрит. корня ôm, откуда—латин. omnis, греческое ὅμως. „Въ словѣ אַדְמָה соединяется идея земли съ идеей человѣка; не лежитъ-ли въ основѣ ихъ коренное слово דָּם? Въ крови по еврейскому воззрѣнію заключается залогъ души, а человѣкъ составляетъ высшее средоточіе всей одушевленной жизни или всей крови на землѣ“ [1]).

Впрочемъ, въ концѣ концовъ, мы склоняемся къ тому мнѣнію, что имя אָדָם принадлежитъ къ первообразнымъ и кореннымъ, по отношенію къ которому термины—דָּם, אַדְמָה, dadmi и всѣ имъ подобные, какъ имѣющіе то или иное отношеніе къ слову אָדָם, являются производными отъ этого корня и зависящими отъ него [2]).

---

[1]) Въ этомъ, именно, смыслѣ рѣшаетъ данный вопросъ и одинъ изъ самыхъ новѣйшихъ его изслѣдователей, разумѣемъ автора статьи объ Адамѣ въ Real Encyc. Herzog. 3 Auf. I, 159. Leip. 1896.

[2]) *Вл. Соловьевъ* „Исторія и будущность теократіи“ 327. Загребъ 1887 г.

Сущность природы первозданнаго человѣка указывается въ дальнѣйшихъ словахъ текста, гдѣ Богъ говоритъ, что онъ рѣшилъ создать человѣка „по образу Своему и по подобію Своему“, или ближе къ подлиннику בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ „во образѣ Нашемъ, сообразно подобію Нашему“ (I. 26).

Точнымъ обозначеніемъ того отношенія, въ которое природа первозданнаго человѣка имѣла стать къ ея Творцу—Богу, являются термины צֶלֶם (*σκίαμα, σκία*) и דְּמוּת „тѣнь“, отъ דָּמָה „составлять вмѣстѣ“, сравнивать,—оттуда,—„сходство“, „подобіе“. Термины эти настолько близки по значенію, что они, обыкновенно, употребляются въ качествѣ синонимовъ; но въ оттѣнкѣ мысли существуетъ различіе между ними: צֶלֶם означаетъ „тѣнь“ „очертаніе фигуры“, а דְּמוּת соотвѣтствіе, или сходство этой тѣни съ фигурой, контуры которой она обрисовываетъ“ [1]).

Такъ какъ въ самомъ библейскомъ текстѣ нѣтъ опредѣленнаго и яснаго указанія на то, въ чемъ нужно полагать образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ; то мнѣнія объ этомъ довольно различны даже среди отцовъ и учителей церкви [2]).

„Всѣ древнія отеческія мнѣнія можно свести къ двумъ главнѣйшимъ: во первыхъ, что образъ и подобіе Божіе не слѣдуетъ полагать въ тѣлесной природѣ человѣка, а въ его душѣ и свойствахъ ея; а во вторыхъ, что должно усматривать нѣкоторое различіе между образомъ и подобіемъ. По ученію отцовъ Церкви, образъ Божій состоитъ или въ царскомъ достоинствѣ и владычествѣ человѣка надъ всѣмъ видимымъ міромъ, или въ свойствахъ человѣческой души, въ ея разумѣ и свободѣ; а подобіе—въ направленіи этихъ свойствъ къ Богу, въ свободѣ, развитіи и усовершенство-

---

[1]) *The pulpit Commentary*—30 з. *Oehler* „Die Theologie A. T. 227 s: „образъ и подобіе—это синонимы, выражающіе, вообще, идею человѣка“.

[2]) Какъ сводъ различныхъ древнихъ мнѣній, замѣчательно слѣдующее разсужденіе бл. Θеодорита: „иные—говоритъ онъ—невидимость души называли образомъ Божіимъ, иные въ великой простотѣ утверждали, что тѣло человѣческое сотворено по образу Божію въ означеніе его обладанія. Нѣкоторые учили разумѣть такъ: Богъ всяческихъ, сотворивъ чувственную и разумную тварь, напослѣдокъ создалъ человѣка, поставивъ его, какъ нѣкій образъ, среди неодушевленныхъ и одушевленныхъ, чувственныхъ и разумныхъ тварей“ Толк. на кн. Бытія. вопр. 21 27—28 стр. *Твор. бл. Θеодорита.* Ч. I. Москва 1855 г.

ванія данныхъ отъ природы духовныхъ силъ человѣка до уподобленія Творцу“ [1]). „Первое (κατ᾽ εἰκόνα) мы имѣемъ по сотворенію—разсуждаетъ св. Григорій Нисскій, а послѣднее (κατ ὁμοίωσιν) мы сами совершаемъ по произволенію“ [2]). Основаніе для такого разграниченія въ человѣкѣ образа Божія, какъ неотъемлемаго свойства его природы, отъ подобія—какъ его личнаго и свободнаго благопріобрѣтенія, даетъ, повидимому, и само слово Божіе, когда признаетъ существованіе образа Божія и въ падшихъ людяхъ и даже въ рожденныхъ отъ нихъ (V, I: IX, 6); но вмѣстѣ съ образомъ Божіимъ оно не приписываетъ имъ подобія по той причинѣ, что достиженіе даже и относительной степени богоподобія, стало невозможно для падшаго и еще не искупленнаго человѣчества.

Итакъ, центральнымъ понятіемъ въ ученіи о человѣкѣ служитъ понятіе объ образѣ Божіемъ. „Всякій образъ необходимо предполагаетъ близкое сходство его со своимъ первообразомъ и слѣдовательно, образъ Божій необходимо предполагаетъ сходство свое съ самимъ Богомъ“ [3]). По болѣе полному и обстоятельному опредѣленію этого образа Божія, черты его должно находить во всемъ человѣкѣ; прежде всего,—въ его духовной и безсмертной душѣ, украшенной разумомъ, свободой и добродѣтелями, представляющими слабую копію божественныхъ совершенствъ; во вторыхъ, такъ же и въ тѣлѣ, поскольку внѣшній, цѣлесообразно устроенный организмъ человѣка, въ силу внутренней неразрывной связи души съ тѣломъ, служитъ отображеніемъ свойствъ его духовной природы [4]). Благодаря этому, человѣкъ во всей совокупности своей природы, является „образомъ и славою Бога (I Кор. XI, 7), нѣкоторымъ отобразомъ или намѣстникомъ Бога на землѣ. Ему были дарованы такого рода способности и силы, которыя дѣлали его, въ нѣкоторомъ отношеніи подобнымъ Богу, и вмѣстѣ съ симъ давали ему

---

[1]) *Лебедевъ* „Ветхозав. вѣроученіе во времена патріарховъ“ 168 стр.

[2]) *Гр. Нисскій* На слова: „сотворимъ человѣка“ Хр. Чт. 1840, III, 321—2 стр.

[3]) *Сильвестръ* III 183 стр. „Догматич. Богословіе“.

[4]) Лучшее разскрытіе этихъ мыслей даетъ *св. Григорій Нисскій* въ своемъ спеціальномъ трактатѣ „объ устроеніи человѣка“, см. гг. 4. 5. 6. 8. 9. 11. 16. I ч. Москва 1861.

возможность являться царемъ и владыкою земли и всего земнаго [1]). Такими царственными полномочіями Господь, дѣйствительно, и облекаетъ первозданнаго человѣка, вводя его въ міръ (28 ст. I ч.).

„И сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его". (27). Высказавъ свое намѣреніе, Творецъ и Богъ всяческихъ тотъ часъ же приводитъ его въ исполненіе и творитъ человѣка по образу Своему; — но не добавлено, „и по подобію", откуда ясно, что Богъ, даровавъ человѣку первое, достиженіе втораго предоставилъ его самодѣятельности. Послѣднія слова стиха בְּרָא אֹתָם важны потому, что здѣсь plur. אֹתָם уничтожаетъ заблужденіе тѣхъ, кто считаетъ перваго человѣка андрогиномъ, ошибочно толкуя данный текстъ въ томъ смыслѣ, что будтобы тотъ самый человѣкъ, о которомъ тутъ всё время идетъ рѣчь, одновременно былъ и мужчиной и женщиной. Если бы тутъ дѣйствительно говорилось объ одномъ лицѣ, а не о двухъ различныхъ; то вмѣсто אֹתָם должно было-бы стоять הוּא; а такъ какъ мы имѣемъ мн. число мѣстоименія, то ясно, что тутъ разумѣется болѣе, чѣмъ одно лицо. Что же касается имени „человѣка", то оно не выражаетъ здѣсь различія половъ, а служитъ общимъ обозначеніемъ рода, т. е. человѣка вообще, куда одинаково входятъ понятія мужчины и женщины.

Въ разсмотрѣнномъ отдѣлѣ библейской первоисторіи отмѣченъ лишь фактъ созданія первыхъ людей и ихъ господствующаго положенія въ мірѣ; что же касается подробностей самаго процесса творенія и его раздѣльныхъ моментовъ, то повѣствованіе объ этомъ дано въ слѣдующей, второй главѣ кн. Бытія. „И создалъ Господь,—Богъ человѣка изъ праха земнаго, и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни—נִשְׁמַת חַיִּים (букв.—дых. жизней) и сталъ человѣкъ душею живою" (II, 7 ст.). Раціоналистическіе теологи (Dillmann, Bleck, Knobel, Kalisch и др.) находятъ въ этихъ словахъ противорѣчіе съ повѣствованіемъ первой главы, состоящее, прежде всего

---

[1]) Если-же о.о. церкви почти исключительно говорятъ о принадлежности образа Божія только душѣ, умалчивая о тѣлѣ, то это обстоятельство объясняется ихъ особыми полемическими цѣлями, именно, ихъ борьбой съ грубо-антропоморфическими представленіями о Богѣ.—*Сильвестръ*—257 стр. III т. „Догмат. Богословіе".

въ томъ, что по первой версіи текста твореніе человѣка совершилось при посредствѣ единаго слова, тогда какъ по второй—для этой цѣли вводится особый физическій процессъ; во вторыхъ, въ томъ, что тамъ творенія мужчины и женщины объединяютъ въ одномъ нераздѣльномъ творческомъ актѣ, тогда какъ здѣсь они различаются и по времени, и по способу совершенія.

Всѣ эти и имъ подобныя возраженія основаны на непониманіи дѣйствительнаго характера каждаго изъ вышеприведенныхъ разсказовъ и на вытекающемъ отсюда ложномъ представленіи ихъ взаимоотношенія. Въ дѣйствительности же предметомъ содержанія первой главы служитъ космогонія вообще, куда исторія творенія человѣка входитъ лишь въ качествѣ отдѣльной составной части; посему то и самый разсказъ объ этомъ весьма кратокъ: состоитъ въ указаніи лишь самыхъ существенныхъ сторонъ факта, безъ выясненія его деталей. Съ инымъ характеромъ выступаетъ тоже самое повѣствованіе во второй главѣ, спеціально посвященной исторіи человѣка: здѣсь эта исторія излагается во всѣхъ своихъ подробностяхъ; бытописатель—„упомянувъ въ началѣ II гл. о томъ, что уже было сказано, обширно излагаетъ то, что не было досказано“ [1]); слѣдовательно, вторая версія исторіи творенія человѣка носитъ характеръ поясненія, дополненія, словомъ—распространенія первой. Посему, если въ первой главѣ, заключающей лишь краткую замѣтку о сотвореніи человѣка, дѣйствительно, не упоминается о способѣ и времени самаго сотворенія мужчины и женщины, то такое умолчаніе, разумѣется, не исключаетъ возможности указанія на нихъ, что и дѣлается въ слѣдующей главѣ, гдѣ та же самая исторія излагается болѣе подробно и раздѣльно.

Процессъ творенія перваго человѣка изображается здѣсь въ слѣдующихъ чертахъ: „и образовалъ Іегова-Богъ человѣка אָדָם персть отъ земли אֲדָמָה и вдунулъ въ лице его дыханіе жизней и превратился Адамъ въ душу живую“ (7 ст.) [2]). Дѣйствіе творенія человѣка обозначено здѣсь гла-

[1]) *Ефр. Сиринъ* „На кн. Бытія“, стр. 307, 6 ч. его твореній, 3-е изд. Москва 1887.

[2]) Вмѣсто слово הָאֲדָמָה въ варіант. нерѣдко встрѣчаемъ הָאָרֶץ и намъ думается, что это древнѣе и правильнѣй.

голомъ יָצַר что значитъ, собственно, образовать, формировать", и чѣмъ, очевидно, указывается на твореніе человѣка уже изъ готоваго вещества. Такимъ веществомъ, какъ видно дальше, была персть земная, прахъ, т. е. тончайшій слой земной массы—אָפָר. Будучи созданъ изъ праха, первый человѣкъ и самъ названъ здѣсь אֲפַר מִן־הָאֲדָמָה—„прахомъ отъ земли". Съ подобными выраженіями мы неоднократно встрѣчаемся и въ прочихъ мѣстахъ Св. Писанія (Б. III, 19; XVIII, 27; Еккл. III, 20; XII, 7; Іов. X, 9, XXV, 6; Сирах. XVII, 1 и 2. Пс. XXIX, 10; CII, 14. и. т. п.). Въ созданіи тѣла человѣка изъ земной персти дана мысль о сродствѣ человѣка со всей видимой природой—ближайшимъ образомъ—съ животнымъ царствомъ, возникшимъ по творческому мановенію изъ той же самой земли. Съ другой стороны, въ понятіи о матеріальности физической природы человѣка заключена идея ея разрушимости или смертности. Все это преподаетъ, по словамъ I. Златоуста прекрасный нравственный урокъ смиренія: „чтобы въ самомъ образѣ нашего творенія преподать намъ всегдашній урокъ не мечтать о себѣ выше мѣры, для этого Моисей и повѣствуетъ обо всемъ съ такою тщательностію и говоритъ: созда Богъ человѣка, персть вземъ отъ земли" [1]). „Творецъ въ бытописаніи представляется въ образѣ скудельника. Сіе изображеніе, по изъясненію, сдѣланному Іереміи пророку—(XVIII, 2—6), знаменуетъ власть Творца и ничтожность твари"—говоритъ Митрополитъ Филаретъ [2]).

Тѣло перваго человѣка, образованное Творцомъ изъ земнаго праха, первоначально было еще чуждо жизни и самосознанія личности; и вотъ, чтобы зажечь въ немъ жизнь Богъ, по сказанію бытописателя, вдунулъ въ лице (точнѣе—въ ноздри) [3]) его дыханіе жизни נִשְׁמַת חַיִּים. „Божественное вдуновеніе—это метафизическій образъ для выраженія идеи превосходства человѣка и его родства съ Божествомъ (образъ и первообразъ) [4]). Въ виду того, что о подобномъ, непосредственномъ вдыханіи жизни не говорится ничего раньше,

---

[1]) *Златоустъ* „Бесѣда на кн. Бытія XIII-ая 103 стр. СПБ. 1898.

[2]) *Филаретъ*—37 стр. „Записки на кн. Бытія", I ч.

[3]) Такъ переводятъ Акила, Симмахъ и Θеодоритъ—*Hummel*—127 р.

[4]) *Thomas* „Les temps primitifs", I t. 75 p.

напр. при сотвореніи рыбъ, птицъ и животныхъ, вообще,— существъ одушевленныхъ—נֶפֶשׁ חַיָּה надо думать, что это „дыханіе жизни“ представляло особый, высшій принципъ жизни, отличный отъ того, который характеризуетъ собой прочія одушевленныя существа. Если же въ Б. VII, 22, נִשְׁמַת-רוּחַ חַיִּים представляется общимъ достояніемъ всѣхъ одушевленыхъ существъ первобытнаго міра, обреченныхъ на гибель въ волнахъ всемірнаго потопа; то это, съ одной стороны, потому, что тутъ, какъ ясно изъ контекста, прежде всего имѣется въ виду міръ животный, съ другой потому, что идетъ рѣчь о такихъ людяхъ, въ которыхъ настолько сильно извращена была ихъ богоподобная природа, что какъ бы вовсе исчезала всякая грань между человѣкомъ и животнымъ. Въ отличіе отъ своего синонима נֶפֶשׁ חַיָּה прилагаемаго къ низшимъ организмамъ и мыслимаго, въ качествѣ чего-то нераздѣльнаго отъ ихъ физической природы („да изведетъ земля, или вода душу живу“), נִשְׁמַת חַיִּים прилагается исключительно къ человѣку и трактуется, какъ особое, самостоятельное начало жизни, имѣющее свой высшій источникъ въ Самомъ Богѣ. И если נֶפֶשׁ представляетъ тк. ск. низшій виталистическій принципъ жизни, то נִשְׁמַת образуетъ ея высшее, психическое начало. Это присутствіе въ человѣкѣ божественнаго дыханія жизни удостовѣряется и др. мѣстами. Св. Писанія (Іов. XXVI, 3; XXXIII, 4; Ис. XLII, 5 ст.). Всего этого, т. е. какъ образованія тѣла изъ земли, такъ и водворенія въ немъ души Богомъ, — нельзя понимать въ грубо-чувственномъ смыслѣ: въ томъ видѣ, что будто-бы Богъ сначала вылѣпилъ изъ земли фигуру человѣка, а затѣмъ оживилъ её собственнымъ дыханіемъ. Подобныя мѣста, по совѣту бл. Θеодорита, должно истолковывать *θεοπρεπῶς*, т. е. сообразно величію, святости и духовности Бога [1]). Въ частности, настоящее мѣсто надлежитъ изъяснять такъ, что человѣкъ возникъ изъ земли подъ вліяніемъ особаго акта Божественнаго всемогущества и что въ тотъ самый моментъ, когда земной прахъ принялъ форму человѣка, эта послѣдняя новымъ, спеціальнымъ дѣйствіемъ того-же творческаго всемогущества получила душу,

[1]) *Бл. Θеодоритъ* „Толков. на кн. Бытія“, вопр. 20, стр. 27, ч. I, Москва 1855.

какъ начало жизни и разума. Посему упрекъ раціоналистовъ по адресу составителя второй главы въ наивности и грубомъ антропоморфизмѣ, и ихъ выводъ отсюда—о различіи авторовъ первой и второй главы, въ дѣйствительности, съ большимъ правомъ можетъ быть обращенъ на нихъ самихъ, за ихъ наивно-дѣтское и механически-буквальное истолкованіе того, что имѣетъ переносный и человѣкообразный смыслъ [1]).

„И сталъ человѣкъ душой живой לְנֶפֶשׁ חַיָּה точнѣе, „превратился въ душу живую“ [2]). Соединеніе высшаго божественнаго начала נְשָׁמָה съ низшимъ, матеріальнымъ אָפָר дало въ результатѣ человѣка, какъ душу живую; этимъ онъ безконечно отличается отъ Бога, который есть „Духъ животворящъ“ (I кор. XV, 45), какъ блѣдная копія—отъ своего несравнимаго оригинала.

Такимъ образомъ, природа человѣка, по изображенію кн. Бытія состоитъ изъ двухъ частей; изъ земнаго праха и богодареннаго духа, который, оживляя этотъ прахъ, въ союзѣ съ нимъ образуетъ живую, человѣческую душу, или то, что мы называемъ живымъ человѣческимъ существомъ, полной индивидуальностью. Главная составная часть природы человѣка, тотъ самый оживляющій ея духъ, который созидаетъ его личность, имѣетъ свой послѣдній источникъ въ Богѣ; посему онъ-то и служитъ внутреннимъ основаніемъ для опредѣленія человѣка, какъ существа, созданнаго по образу и по подобію Божію откуда и самая мысль о томъ, что образъ Божій заключается въ душѣ человѣка, получаетъ для насъ особенно глубокій смыслъ. Такъ повѣствуетъ Библія о твореніи перваго человѣка—Адама.

Твореніе-же первой жены—Евы, имѣетъ свою, нѣсколько своеобразную исторію. Первое глухое упоминаніе объ этомъ дано въ начальной главѣ кн. Бытія; подробное-же изложеніе исторіи сотворенія первой жены, подобно тому какъ и перваго мужа, дается лишь въ слѣдующей, второй главѣ. Здѣсь разсказъ о созданіи жены раздѣленъ отъ исторіи творенія мужа нѣсколькими повѣствованіями, а именно: сказаніемъ о раѣ и его топографіи, повѣстью о вселеніи въ него

---

[1]) *Dillmann*—40 s. Genesis.

[2]) Халд. парафразъ—„in spiritu loquente“—*Walton*—7 p.

Адама, о дарованіи ему заповѣди, о приведеніи къ нему всѣхъ животныхъ и о нареченіи Адамомъ именъ этимъ животнымъ, какъ ближайшемъ поводѣ къ созданію жены, открывшемъ Адаму глаза на его сиротливое одиночество въ мірѣ. Въ разсказѣ-же первой главы фактъ созданія жены неразрывно соединенъ съ созданіемъ мужа (I, 87). И въ этомъ раціоналисты усматриваютъ явное противорѣчіе двухъ разсматриваемыхъ повѣствованій, будто-бы доказывающее различіе ихъ авторовъ (элогиста отъ іеговиста). Но изъ того, что такъ назыв. іеговистъ помѣщаетъ разсказъ о приведеніи къ Адаму животныхъ и о нареченіи имъ именъ прежде исторіи сотворенія жены, еще нельзя заключать объ его противорѣчіи элогисту, по которому животныя сотворены раньше Адама. Нельзя этого дѣлать, во первыхъ потому что во второй главѣ говорится не о сотвореніи животныхъ послѣ Адама, а о приведеніи ихъ къ нему, что, разумѣется, уже само собою предполагаетъ ихъ раннѣйшее существованіе. Во вторыхъ и потому, что весь разсказъ іеговиста о животныхъ имѣлъ своей цѣлью вовсе не опредѣленіе хронологіи ихъ появленія на землѣ, а изображеніе факта нареченія имъ именъ Адамомъ, послужившаго ближайшимъ поводомъ къ созданію жены, бывшаго, такъ сказать, необходимымъ введеніемъ къ этой исторіи. Окончаніе 20 ст. „и не нашлось человѣку подобнаго помощника“ не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что бытописатель и самъ смотритъ на замѣтку о животныхъ, какъ на вводный эпизодъ, служащій къ уясненію дальнѣйшей исторіи сотворенія жены. Слѣдовательно,—тутъ не противорѣчіе съ содержаніемъ первой главы, а лишь болѣе детальное и раздѣльное изложеніе той же самой исторіи.

Поводомъ къ созданію жены послужило, какъ мы видѣли, желаніе Бога даровать Адаму подобнаго ему помощника (18 ст.). „И навелъ Господь-Богъ крѣпкій сонъ на Адама: и когда онъ уснулъ, вынулъ одно изъ ребръ его, и закрылъ то мѣсто плотію. И создалъ Господь—Богъ изъ ребра, взятаго у человѣка, жену и привелъ её къ Адаму“ (21—28 ст.). Что сонъ Адама не былъ обычнымъ и естественнымъ, это очевидно изъ контекста, гдѣ указывается его откровенный, пророчественный характеръ (23 ст.). Въ подлинникѣ онъ назвалъ — תַּרְדֵּמָה, что по библейскому употребленію мо-

жетъ означать, какъ глубокій сонъ, вообще (Прит. XIX, 15), такъ и чрезвычайное, ниспосланное отъ Бога сновидѣніе (Б. XV, 12, I Цар. XXVI, 12 и Ис. XXIX, 10 ст.) [1]).

Подробности, которыми изображается у бытописателя процессъ созданія первой жены, служатъ предметомъ усиленныхъ нападокъ со стороны отрицательной критики. Такъ, напр. по мнѣнію Reuss'a, вся исторія творенія Евы представляетъ одинъ сплошной миѳъ, т. е. фиктивную исторію, написанную съ цѣлью поэтической популяризаціи отвлеченныхъ идей о взаимоотношеніи двухъ половъ. „Здѣсь — говоритъ онъ—мы имѣемъ наглядный примѣръ параболической поэзіи, проникнутой соціально - этическими тенденціями“ [2]). Единственнымъ аргументомъ, на которомъ Reuss et tutti quanti основываютъ свой отрицательный взглядъ на библейскую исторію созданія жены, служитъ его будто-бы очевидная невѣроятность.

Но здѣсь не можетъ быть и рѣчи о какой-либо невозможности, или невѣроятности, такъ какъ дѣло идетъ не объ обычномъ явленіи, а о чудесномъ, сверхъестественномъ событіи. Богъ могъ сдѣлать все именно такъ, какъ повѣствуетъ библейскій авторъ—Онъ могъ образовать первую жену буквально изъ ребра Адама. „Начало человѣчества, въ силу необходимости, было экстраординарной эпохой и тогда все происходило иначе, чѣмъ потомъ: Ева не могла имѣть матери: она должна была произойти, слѣдовательно, необычнымъ, сверхъестественнымъ путемъ, и почему-же Творецъ, чтобы преподать намъ чрезъ то великіе уроки, не могъ сотворить её именно такъ, какъ передаетъ намъ свящ. текстъ“ [3])?. Правда, церковь не осуждаетъ и тѣхъ комментаровъ, которые, отказываясь буквально понимать библейскій разсказъ о твореніи жены, предпочитаютъ его аллегорическое истолкованіе; но за весьма рѣдкими исключеніями, общимъ, святоотеческимъ толкованіемъ было приня-

---

[1]) Заключающуюся здѣсь мысль точнѣе выражаютъ переводы Акилы—*καταφοράν*, Симмаха—*κάρον* и особенно, LXX—*ἔκστασις*.

[2]) *E. Reuss* „Die Geschichte der heilig. Schriften Al. Test“. 274 s. 2 Auflage. Braunschweig—1890.

[3]) *Vigouroux*—II, II, 139 p.

тіе буквальнаго смысла этого разсказа; et en cela ils ont eu raison,—заключаетъ Vigouroux [1]).

Независимо отъ того, будемъ-ли мы понимать разсказъ о твореніи жены буквально или аллегорически, во всякомъ случаѣ, онъ поставляетъ очевиднымъ, съ одной стороны, высокое достоинство женщины, съ другой—ея зависимое отъ мужа положеніе. Взявши одно изъ ребръ мужа для сформированія тѣла жены, Богъ хотѣлъ уяснить, насколько тѣсно единеніе въ бракѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ показалъ, чѣмъ должна быть для человѣка равная ему подруга: Богъ творитъ её не изъ головы, потому что жена не должна руководить мужемъ, и не изъ ноги, ибо она не должна быть и его слугой, но изъ бока, показавъ тѣмъ самымъ, что жена должна быть равноправной мужу помощницей, бокъ о бокъ идущей съ мужемъ къ достиженію общихъ цѣлей ихъ брачнаго союза. Что тутъ implicite заключается и мысль о зависимости жены отъ мужа, это раскрылъ Ап. Павелъ (I Кор. XI, 8 ст.). Такимъ образомъ, въ исторіи творенія жены дано доказательство единства ихъ природы, а также указано основаніе ихъ взаимнаго влеченія и главенствующаго положенія мужа. Сотворивъ жену, Господь „привелъ её къ Адаму“. Если Господь не только создалъ жену, но и Самъ привелъ её къ Адаму, это значитъ, что Онъ сообщилъ особенное благословеніе и освященіе ихъ супружескому союзу, являясь тѣмъ самымъ какъ бы свидѣтелемъ и поручителемъ ихъ брака. Когда Адамъ, по пробужденіи отъ сна, открылъ глаза и увидалъ новосозданную и приведенную къ нему Богомъ супругу, онъ не могъ удержаться отъ невольнаго чувства радостнаго восторга и въ порывѣ его громко воскликнулъ: „вотъ кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей; она будетъ называться женой, ибо взята отъ мужа“ [2]) (23 ст.). Еврейское наименованіе жены אִשָּׁה отъ — אִישׁ мужъ“, какъ нельзя лучше оттѣняетъ идею тождества ихъ природы, подобно тому, какъ и въ лат. vir и virago, а въ греч. ἀνήρ и ἀνδρίς. Самыя слова Адама для насъ очень важны, какъ несомнѣнное свидѣтельство того, что первый человѣкъ зналъ

---

[1]) *ibidem*—140.

[2]) *Walton*—10—11 с. Самар. Халд. и LXX добавляютъ: „отъ мужа своего“.

исторію происхожденія своей жены, тѣмъ болѣе, конечно,—своего собственнаго появленія въ мірѣ.

Заключительный стихъ исторіи творенія жены, присоединенъ къ предшествующимъ словамъ Адама, какъ бы въ качествѣ дальнѣйшаго продолженія его рѣчи: „посему оставитъ человѣкъ (собственно „мужъ אִישׁ) отца своего и мать свою и прилѣпится къ женѣ своей и будутъ двое въ одну плоть“ (24 ст.). Едва-ли можно приписывать эти слова Адаму, поскольку онъ, не зная, въ качествѣ родоначальника всего человѣчества родителей, не имѣлъ ни нужды, ни даже возможности говорить о нихъ [1]). Въ виду этого, съ большимъ правомъ ихъ должно приписать или Моисею, какъ законодателю брачнаго союза у Евреевъ и автору кн. Бытія, или что еще луше, слѣдуя примѣру Іисуса Христа—(Мѳ. XIX, 5) Самому Богу, освятившему этимъ таинство брачнаго союза и давшему его основоположеніе на будущее время. Заключающаяся здѣсь мысль удостовѣряетъ богоучрежденность брака и одновременно два основныхъ его закона: единство и нерасторжимость (Мѳ. XIX, 45, Мал. II, 14 и I Кор. VI, 16 ст.). Вообще, независимо отъ того, припишемъ-ли мы эти слова первому мужу, или послѣдующему историку, или же, наконецъ, самому Богу, мы все же должны разсматривать ихъ, какъ богодухновенное возвѣщеніе закона брака, именно, какъ ученіе о его нерасторжимости и какъ категорическое запрещеніе практики полигаміи. По идеѣ брака, въ немъ должна заключаться не простая физическая связь, но взаимное духовное тяготѣніе и общность всѣхъ интересовъ. Таковъ, смыслъ Еврейскаго глагола דָּבַק, означающаго не только „прилѣпляться“, но „поглощаться и ассимилироваться“ (Вт. X, 20: Руѳь II, 8 и Ш Ц. XI, 2). Итакъ, „все разсматриваемое повѣствованіе провозглашаетъ Бога виновникомъ и учредителемъ брака“—говоритъ въ заключеніе его анализа одинъ ученый экзегетъ [2]).

Водвореніе въ мірѣ первозданной четы подобно тому, какъ и появленіе въ немъ животной жизни, привѣтствуется божественнымъ благословеніемъ, дарующимъ ей способность

---

[1]) *Hummelauer* 147 р. и *Rossenmüller*—29.
[2]) *Hummelauer*—148 р.

размноженія. „И сказалъ имъ Богъ: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю и обладайте ею, и владычествуйте надъ рыбами морскими и птицами небесными, и всѣми скотами и всею землю, и всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ“ (28 ст.). Сила Творческаго благословенія, въ отношеніи къ низшимъ животнымъ видамъ, касалась лишь ихъ размноженія; человѣку же даруется не только способность размноженія на землѣ, но и право обладанія ею. Оно является естественнымъ слѣдствіемъ того высокаго положенія, которое человѣкъ, какъ образъ и подобіе Бога на землѣ, занималъ въ мірѣ. Это обладаніе должно понимать въ смыслѣ утилизаціи человѣкомъ различныхъ силъ природы и прямаго служенія ему со стороны низшихъ животныхъ. Самые предметы обладанія исчисляются въ послѣдовательномъ порядкѣ ихъ происхожденія, въ чемъ, не безъ основанія, можно находить новое подтвержденіе того, что Адаму былъ извѣстенъ даже и порядокъ творенія. Такова сущность библейскаго ученія о сотвореніи первыхъ людей. Въ немъ ясно выражена мысль о сверхъестественномъ происхожденіи человѣка и высотѣ его первобытной природы.

За фактомъ творенія первыхъ людей слѣдуетъ исторія ихъ первобытной жизни. Начальнымъ повѣствованіемъ, которымъ открывается эта исторія, является сказаніе о раѣ, какъ мѣстожительствѣ первыхъ людей, непосредственно примыкающее къ исторіи творенія Адама. „И насадилъ Господь-Богъ рай въ Едемѣ на Востокѣ и помѣстилъ тамъ человѣка, котораго создалъ (8 ст.).

„Насадилъ“, по Евр. וַיִּטַּע собственно „приготовилъ, „устроилъ“. Насадилъ, конечно, не послѣ сотворенія человѣка, а вмѣстѣ съ остальными произведеніями земли, именно, въ третій день творенія; если же бытописатель только теперь впервые упоминаетъ объ этомъ фактѣ, то такъ онъ поступаетъ, безъ сомнѣнія, потому, что раньше него не было повода говорить о немъ. „Насажденіе рая приписывается Богу въ такомъ разумѣ—говоритъ митр. Филаретъ—что устроеніе онаго не было случайнымъ и простымъ слѣдствіемъ образованія земли, но дѣйствіемъ особаго намѣренія Божія“ [1]).

[1]) *Herzog* „Real-Encyklopedie f. Pr. K. IV, 35 s. 1879.

Названіе его въ Евр. подлинникѣ обозначено словомъ גַּן, что значитъ буквально, „мѣсто, огороженное рѣшеткой“, отсюда—„садъ“. Втор. XI, 10, Ис. LI, 3, Ез. XXXI, 8—9 с. LXX перевели его словомъ—*παράδεισος*, персидскаго происхожденія, отъ, pairi-daisa, указывающимъ на земляной или каменный валъ, окружающій мѣсто прогулки, оттуда—и самое это мѣсто означаетъ „садъ или паркъ“ [1]). Въ другихъ мѣстахъ Библіи рай называется „садомъ Божіимъ“ (Б. XIII, 10; Ис. LI, 3; Ез. XXVIII, 13, XXXI, 8 ст.) или „садомъ Эдемъ“ (2, 15; III, 23; Іоиль II, 3) или же наконецъ, просто,—„Эдемъ“ (Ис. 51, 3. Ез. XXXI, 9). Онъ былъ расположенъ, какъ читаемъ въ подлинникѣ,—בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם—„въ Эдемѣ, на Востокѣ“. Слово עֵדֶן по всей вѣроятности, есть собственное имя страны и должно быть переводимо словомъ „Эдемъ“, что и дѣлаютъ LXX—*ἐν Ἐδεμ*, а также Халдейскій и Сирскій переводы; Вульгата-же переводитъ его въ смыслѣ нарицательнаго существительнаго, означающаго „желаніе, удовольствіе“ и прилагаетъ въ качествѣ эпитета къ предыдущему слову, вслѣдствіе чего получается — paradisus voluptatis [2]) Дальнѣйшее указаніе Библіи на географію рая—מִקֶּדֶם—точно также понимается неодинаково. Вульгата, Акила, Симмахъ и Θеодоритъ переводятъ его въ смыслѣ указанія на время, словомъ „въ началѣ“ т. е. раньше творенія міра. Но LXX, Сирскій и Іеронимъ гораздо основательнѣе видятъ тутъ указаніе на мѣсто и переводятъ словомъ—„на Востокѣ“ [3]). Въ пользу послѣдняго перевода говоритъ то соображеніе, что терминъ מִקֶּדֶם въ прочихъ мѣстахъ Библіи всегда прилагается къ опредѣленію мѣста, а не времени (Быт. III, 24; IV, 16); этому-же благопріятствуетъ и весь контекстъ рѣчи, въ которомъ говорится не о хронологіи рая, а объ его топографіи. „Страну Эдемъ „по указанію другихъ священныхъ книгъ (Ис. XXXVII, 12; Ез. XXVII, 23), съ вѣроятностью можно искать около Месопотаміи, Сиріи или Арменіи, на востокѣ, въ отношеніи къ странѣ, въ которой онъ (Моисей) пишетъ, или къ землѣ обѣтованной, которую имѣетъ въ мысляхъ“

---

[1]) *Филаретъ*—„Записки на кн. Бытія“—40.
[2]) *Walton*—8 и 9 р.
[3]) *Hummelauer*—130 p. Genesis.

(Палестинѣ) разъясняетъ митроп. Филаретъ [1]). Ассиріологія открыла намъ имя одного города Bit-Adini—расположеннаго на обоихъ берегахъ Евфрата, между Balis и Beredjek т. е. въ сѣверо-западной части Месопотаміи, по сосѣдству съ Харраномъ [2]).

Водвореніе человѣка въ раю Богомъ даетъ намъ прежде всего, основаніе думать, что человѣкъ созданъ былъ внѣ рая, а потомъ введенъ въ него или Самимъ Богомъ, или Его непосредственнымъ внушеніемъ. Будучи поселенъ Богомъ въ раю, человѣкъ тѣмъ самымъ вводится во вселенную, въ качествѣ ея царя и повелителя, и какъ владыка земли, помѣщается въ ея лучшемъ пунктѣ; съ другой стороны, онъ не самъ входитъ сюда, а вводится Богомъ, чѣмъ давалось ему чувствовать, что онъ не самовластный и полновластный господинъ твари, но лишь намѣстникъ и вассалъ верховнаго Владыки, предъ которымъ онъ постоянно и обязанъ отчетомъ въ своемъ управленіи. За общимъ указаніемъ на первобытное мѣстожительство, слѣдуетъ болѣе подробное описаніе его, именно, указаніе на его отличительныя особенности.

„И произрастилъ Господь—Богъ изъ земли всякое древо, пріятное видомъ и хорошее въ пищу, и древо жизни, посреди рая, и древо познанія добра и зла“ (9 ст.). Слова эти въ достаточной степени оправдываютъ названіе рая, „παράδεισος τῆς τρύφης“—„раемъ сладости“, такъ какъ все тутъ питало тѣло и веселило духъ, представляя въ общемъ соединеніи чудную гармонію пріятнаго съ полезнымъ. Они служатъ также главнымъ основаніемъ гипотезы райскаго вегетаріанизма, по которой первые люди до паденія питались исключительно плодами; по паденіи же — стали питаться хлѣбными злаками, наконецъ, послѣ потопа къ растительной пищѣ, по особому указанію Божію, присоединили и животную (Б. II, 9; III, 18 и IX 3) [3]).

Изъ числа всѣхъ деревъ, украшавшихъ рай, бытописатель, по ихъ отличительнымъ свойствамъ, выдѣляетъ два: древо жизни и древо познанія. Выясненіе дѣйствительной природы

---

[1]) *Филаретъ* „Зап. на кн. Бытія“ I ч. 39 стр.

[2]) *Schrader* „Keilinschriften und Al. Testament.“ 327. II Auflage 1883.

[3]) *Dillmann*—64 s. Genesis.

и истиннаго значенія этихъ деревъ, при всей его важности, составляетъ настоящій crux interpretorum. Первое древо въ подлинникѣ названо—עֵץ הַחַיִּים „древомъ жизней“ (гебраизмъ), что описательно можно перевести такъ: „древо, дающее жизнь“. Указанная особенность этого дерева, безъ сомнѣнія, не была его естественнымъ свойствомъ, но представляла одинъ изъ видовъ особаго, сверхъестественнаго дѣйствія божественной благодати, связанный съ вкушеніемъ плодовъ этого древа, какъ съ своимъ внѣшнимъ символическимъ знакомъ (*φάρμακον ἀθανασίας*) [1]). Пріобщаясь божественной благодати чрезъ вкушеніе плодовъ древа жизни, смертный по своей природѣ (какъ созданный изъ тлѣнной матеріи), человѣкъ могъ вѣчно поддерживать свое земное существованіе, или что тоже, сдѣлаться фактически безсмертнымъ не только по душѣ, но и по тѣлу, какъ доказываетъ это и послѣдующій контекстъ рѣчи (III, 22. ст.) [2]). Независимо отъ своего дѣйствительнаго историческаго существованія, древо жизни какъ въ самомъ Писаніи, такъ и у отцевъ церкви получило символическое значеніе [3]).

Другое знаменитое древо рая, находившееся по сосѣдству съ вышеуказаннымъ (III, 3 с.), носитъ названіе „древа познанія добраго и злого“. Свое названіе оно, подобно предшествующему, получило не по природѣ, но по тѣмъ слѣдствіямъ, какія влекло за собой вкушеніе его плодовъ. А что эти были за слѣдствія, объ этомъ говорится дальше (17 ст.), къ чему мы и перейдемъ въ свое время, гдѣ еще разъ, по связи повѣствованія, должны будемъ возвратиться къ этому древу.

---

[1]) *Бл. Августинъ* „О градѣ Божіемъ“ кн. XIII, гл. 20. 4 ч. его твореній, стр. 309. Кіевъ 1882.

[2]) *Макарій* „Правосл. догмат. богословіе“ II т. 163 стр. *Сильвестръ* „Догм. богословіе“ III, 234 стр.

[3]) Такъ въ кн. Притчей выраженіе „древо жизни“ сдѣлалось синонимомъ „причины блага“; оно сообщаетъ премудрость, счастіе и безсмертіе вкушающимъ отъ плодовъ его (Притч. III, 18; XI. 30; XIII, 12; XV, 4 и др.). Отцы церкви сравнивали древо жизни съ крестомъ, чрезъ который второй Адамъ возвратилъ намъ жизнь, утраченную грѣхопаденіемъ перваго Адама; и при этомъ добавляютъ, что плодами сего спасительнаго древа христіане пріобщаются въ таинствѣ Евхаристіи. См. напр. *Гр. Нисскій* „Объ устроеніи человѣка“ 19 гл. I ч. 154—5 стр. *Бл. Θеодоритъ* „Толков. на кн. Бытія“, вопр. 27, стр. 33, ч. I. Москва 1855.

Общій загадочный характеръ библейскаго сказанія о раѣ, частнѣе—существованіе въ немъ какихъ-то таинственно-чудодѣйственныхъ древъ, и въ особенности, — древа познанія, служили какъ для древнихъ гностиковъ, такъ и для новыхъ раціоналистовъ поводомъ считать всю исторію о раѣ сплошной аллегоріей [1]). По ихъ мнѣнію, вкушеніе отъ древа познанія есть ничто иное, какъ поэтически-аллегорическое изображеніе идеи прогресса: самый фактъ вкушенія отъ прежде недоступнаго плода олицетворяетъ собой тотъ начальный моментъ интеллектуально-культурнаго прогресса, когда человѣкъ впервые выйдя изъ своего начальнаго состоянія пассивной инертности и первобытной дикости, зажилъ настоящей, сознательной жизнью. Очевидно, тутъ мы имѣемъ дѣло уже не съ объективнымъ изложеніемъ библейской исторіи, а субъективнымъ философскимъ взглядомъ, который, насколько оригиналенъ, настолько же и произволенъ, и не только чуждъ всякой основы въ библейскомъ текстѣ, но и стоитъ даже въ прямомъ противорѣчіи съ нимъ. Какъ-бы предупреждая всякую попытку подобнаго аллегорическаго истолкованія сказанія о раѣ, священный историкъ указываетъ точную и довольно подробную топографію рая, подчеркивая тѣмъ самымъ фактъ его реальности. Въ виду той важности, какую имѣетъ для насъ всякій слѣдъ дѣйствительнаго существованія фактовъ библейской исторіи, и повѣствованіе о раѣ, какъ одно изъ таковыхъ, получаетъ спеціальный, апологетическій интересъ.

Обратимся, прежде всего, къ библейской топографіи рая. „Изъ Едема выходила рѣка для орошенія рая; и потомъ раздѣлялась на четыре рѣки“ (10 ст.). Въ качествѣ наиболѣе надежныхъ и долговѣчныхъ естественныхъ границъ рая, бытописатель справедливо указываетъ рѣки. Первая и главная изъ нихъ—съ Еврейскаго подлинника נהר—означаетъ большую рѣку, цѣлый водный бассейнъ, почему прилагается иногда даже къ океану (Іов. XXII, 16; Пс. XXIII, 2, XLV, 5 ст.). Изъ словъ текста очевидно, что эта рѣка, пересѣкая рай и обильно его орошая, служила главнымъ

[1]) *Офиты*, отчасти, *Оригенъ* и др. О новыхъ отрицателяхъ см. у *Littrè* „Du mythe de l' arbre de vie“ 1869 и *Renan'a* „Histoire du peuple d' Israel“, t. II, 344 p. Paris 1889.

источникомъ плодородія рая и богатства растительной жизни въ немъ. Можно думать, что именемъ נהר названа здѣсь сѣверная часть персидскаго залива, простиравшаяся вглубь Месопотаміи въ формѣ продолговатаго канала, питавшагося устьями Евфрата и Тигра и отчасти напоминавшаго собой, большую рѣку. Это предположеніе оправдывается и данными научныхъ открытій, которыя устанавливаютъ, что въ древности Персидскій заливъ вдавался въ Сѣверо-Восточной части острымъ и длиннымъ угломъ, простиравшимся до того самаго мѣста, гдѣ теперь сливаются вмѣстѣ Тигръ съ Евфратомъ, каковой уголъ назывался уже не моремъ, но nâr marrâtu (נהר) flumen salsum", „соленая, большая рѣка". Въ этотъ морской остроугольникъ впадали четыре рѣки, направлявшіяся отъ В. къ З: Евлей, Хоаспъ, Тигръ и Евфратъ; изъ нихъ послѣдняя была самый большой и видной, служа какъ-бы продолженіемъ залива. И если принять во вниманіе, что нашъ авторъ говоритъ не языкомъ строгой и точной науки, а простой, обыденной рѣчью, то рѣкой, орошающей рай, онъ легко могъ, назвать именно, эту рѣку—Евфратъ, пересѣкающую долину Месопотаміи и впадающую въ Персидскій заливъ [1]).

Четыре потока, на которые раздѣляется эта главная рѣка по своемъ выходѣ изъ рая, названы—רָאשִׁים отъ רֹאשׁ „голова, верхъ", и значатъ „верхній, начальный"; по мнѣнію Гезеніуса, въ данномъ случаѣ, дано указаніе на четыре начала рѣкъ, т. е. истока, или, рукава главной рѣки" [2]). Называя ихъ поименно, Моисей говоритъ, что имя первому потоку Фишонъ: онъ обтекаетъ всю землю Хавила, гдѣ есть золото и золото той земли наилучшее; тамъ бдолахъ и камень оникъ" (11 — 12 ст). Слово פִּישׁוֹן отъ פּוּשׁ—„выходить, распространяться"—означаетъ „полноводный"; и это служитъ первой примѣтой изслѣдуемой рѣки; второй—та область, которую она обтекаетъ именно, „земля Хавила", описываемая въ свою очередь чрезъ указаніе на предметы, которыми она славилась—золото и драгоцѣнные камни.

---

[1]) *Hummelauer* „Comment. in Genesim"—136—7 p. 1895.

[2]) *Genesius* „Handwörterbuch"—764. Впрочемъ, нѣтъ необходимости слово ראשים понимать обязательно въ смыслѣ „верховьевъ"; его значеніе гораздо шире и въ данномъ случаѣ м. б. замѣнено синонимомъ—נהלים „притоки" что и дѣлаетъ самаританская версія текста.—*Hummel.*—135.

Съ именемъ земли „Хавила“ извѣстны въ Библіи три страны: одна, кушитская, лежавшая въ Сѣверо-Восточномъ углу Египта (Б. X, 7), другая—Семитская; называемая иначе Іектанидой и находившаяся на Сѣверо-Западѣ отъ Месопотаміи (X, 29 ст.). Наконецъ тѣмъ-же именемъ обозначается крайній пунктъ, докуда простиралось мѣстожительство Измаильтянъ (Быт. XXV, 18 срав. 1 Цар. XV, 7). Послѣднее указаніе особенно важно, такъ какъ оно соединено съ другими географическими терминами: именно, говоритъ, что земля эта лежала противъ земли Суръ, на сѣверо-западѣ Аравійскаго полуострова, слѣдовательно находилась по сосѣдству съ Персидскимъ заливомъ. Къ сему можно присоединить указаніе Страбона на народность Халатеевъ вблизи Набатеевъ и Агарянъ, живщую въ Сѣверной Аравіи, или въ землѣ Хавила, которую Нибуръ—указываетъ въ округѣ Bahrein, около Персидскаго залива [1]). Къ подобному же заключенію приходитъ и другой ученый изслѣдователь, который и самое имя этой страны חוילה производитъ отъ корня—חיל означающаго „песокъ“ и указывающаго на ея сосѣдство съ песчаными отмелями персидскаго залива [2]). „Профессоръ Фрид. Деличъ слѣды библейскаго имени „Хавила“ усматриваетъ въ имени „Ард-эл-халатъ“, (песчаная земля), въ настоящее время принадлежащемъ западной окраинѣ сирійско-арабской пустыни, лежащей противъ Египта“ [3]). Что же касается того, что эту землю Хавила обтекаетъ рѣка Фисонъ, то по Евр. глаголъ סָבַב не означаетъ непремѣнно, того что рѣка опоясывала всю землю, но употребляется иногда и въ тѣхъ случаяхъ, когда говорится лишь о части цѣлаго (Числ. XXI, 4, Іуд. XI, 18 ст.) [4]). Характеризуя природныя богатства этой страны, библейскій историкъ говоритъ, что земля Хавила славилась чистымъ, высокопробнымъ золотомъ, а также и другими драгоцѣнными продуктами, именно: הַשֹּׁהַם חַבְדֹּלַח וְאֶבֶן. Первое слово LXX переводятъ греческимъ названіемъ камня—*ἄνθραξ*, но дѣлаютъ это безъ достаточнаго основанія, такъ какъ слово אֶבֶן—„камень“—поставлено лишь

---

[1]) *Riehm* „Handwörterbuch zum Bibl. Altherth.“ I, 581 s.—1884 г.
[2]) *Smith* „A Dictionnary of the Bible“ I, 485 p.
[3]) *Хр. Чтеніе* 1882, II, 557 ст. „Гдѣ находится земной рай?“
[4]) *Dillmann*—„Genesis“, 56 s.

дальше, предъ שֹׁהַם, откуда слѣдуетъ, что בְּדֹלַח не былъ камнемъ. Оно еще разъ встрѣчается въ XI гл. 7 ст. кн. Числъ, гдѣ съ нимъ, какъ съ предметомъ общеизвѣстнымъ сравнивается манна, со стороны ея цвѣта и прозрачности [1]). Опираясь на это основаніе, а также и на авторитетъ бл. Іеронима, новѣйшіе экзегеты съ значительной долей вѣроятности полагаютъ, что подъ именемъ בְּדֹלַח разумѣется драгоцѣнная и благовонная смола, выдѣляемая особой породой деревьевъ, произраставшихъ въ Аравіи, Вавилоніи и Бактріи [2]).

Третій продуктъ земли Хавила названъ въ подлинникѣ терминомъ שֹׁהַם что переводятъ разно: LXX — выраженіемъ *ὁ λίθος ὁ πράσινος*, а въ др. мѣстѣ — словомъ „бериллъ“ (Исх. XXVIII, 20; XXXIX, 13 с.), также Таргумъ и Пешито, или „смарагдъ“ (Исх. XXVIII, 9) или „оникъ“ (Акила, Симмахъ и Ѳеодоритъ) или „сардоникъ“ (Вульг. въ кн. Іис. Нав. XXVIII, 16). Несомнѣнно одно, что это былъ драгоцѣнный камень, такъ какъ предъ שֹׁהַם стоитъ сл. אֶבֶן, что значитъ „камень“; вѣроятно, что подъ этимъ названіемъ разумѣлся не одинъ какой-либо опредѣленный камень, а всѣ вышеуказанные виды, какъ входившіе въ составъ одной и той-же минералогической породы. Обо всѣхъ этихъ драгоцѣнныхъ камняхъ, какъ предметахъ оживленнаго вывоза изъ Индіи и Аравіи, неоднократно упоминаютъ и древніе историки [3]). „Камень שֹׁהַם Деличъ отождествляетъ съ камнемъ „саму“, или „сагиму“, который въ ассирійскихъ клинообразныхъ надписяхъ упоминается въ числѣ драгоцѣнныхъ камней, служившихъ украшеніемъ царской одежды“ [4]). Итакъ, подъ землей Хавила, судя по всему, должно разумѣть какую-либо изъ странъ Сѣверо-Аравійскаго полуострова, лежащую по сосѣдству съ Персидскимъ заливомъ [5]). Хотя

---

[1]) LXX евр. слово בְּדֹלַח переводятъ здѣсь иначе: не *ἄνθραξ*, а *κρίσταλλος*.

[2]) Объ этомъ есть свидѣтельство у Плинія, который въ XII, 35, говоритъ: arbor nigra magnitudine oleae, folio roboris, fructu caprifici“. Оно производитъ благовонную, прозрачную, подобную воску, смолу—*Hüttemeier*—138 p.

[3]) *Dillmann*—Genesis 58 s. Leipzig 1886.

[4]) *Хр. Чт. 82*, II, 558 *Якимовъ:* „Гдѣ находился земной рай?“

[5]) *I. Hastings* „A dictionary of the Bible“ vol. II, 311 p. art. „Havila“ Edinburg 1899.

заключая изъ подробностей ея описанія, можно полагать, что ко времени Моисея древнее названіе этой страны было уже утрачено, почему онъ и находитъ нужнымъ опредѣлить ее описательно, чрезъ указаніе на ея природныя богатства. Считая въ общемъ доказаннымъ положеніе земли „Хавила“ вблизи Персидскаго залива и по сосѣдству съ Месопотаміей, мы въ этой-же территоріи должны указать и теченіе рѣки „Фисонъ“. Изъ многочисленныхъ попытокъ этого рода отмѣтимъ догадку Фр. Делича, какъ наиболѣе заслуживающую вниманія. Изучая клинообразныя надписи ассиро-вавилонскихъ памятниковъ, Деличъ открылъ, что слово „писану“ (פִּישׁוֹן) представляетъ архаическую форму суммерійско-аккадійскаго нарѣчія аборигеновъ Халден, замѣненную у позднѣйшихъ ея обитателей словомъ „назабу, или нацабу“. Значеніе этихъ двухъ словъ установлено, безспорно благодаря открытію клинообразнаго списка синонимовъ, въ которомъ, въ качествѣ синонима къ слову „писану“ поставлено слово „рату“ (Евр. רַתַּט), означ. „русло, ложе, водопроводъ, каналъ“. Опираясь на эти лингвистическія данныя, Деличъ и строитъ остроумную догадку, что Моисеево названіе первой райской рѣчки—„Фисонъ“ было не собственнымъ именемъ, а нарицательнымъ обозначеніемъ какого-то русла, канала, водопровода. Желая точнѣе опредѣлить, какой же каналъ разумѣетъ здѣсь бытописатель, ученый изслѣдователь полагаетъ, что то былъ Паллакопасъ, самый значительный по длинѣ, глубинѣ и ширинѣ изъ каналовъ древней Месопотаміи, служившій для отвода воды изъ Евфрата прямо въ море. Но такъ какъ каналъ есть искусственное произведеніе человѣка, а райскія рѣчки представляются изначально и естественно существующими, то авторъ этой гипотезы, вмѣстѣ съ авторитетнымъ географомъ Риттеромъ, полагаетъ, что знаменитый и судоходный каналъ—Паллакопасъ былъ устроенъ на мѣстѣ нѣкогда бывшаго и потомъ оставленнаго, по свойству многихъ блуждающихъ рѣкъ, естественнаго русла древняго Евфрата [1]).

„Имя второй рѣчки Гихонъ (Геонъ); она обтекаетъ всю землю Кушъ (13 ст.)“. Слово — גִּיחוֹן (отъ корня גִּיחַ взрывать, ломать“) повидимому, указываетъ на быстроту и

[1]) См. уже цитован. статью *Якимова*—Хр. Чт. 555—556 стр.

порывистость теченія рѣки. Само по себѣ это имя еще не даетъ достаточно опредѣленнаго указанія на какую-либо рѣку, такъ какъ оно одинаково характеризуетъ всѣ быстротекущія рѣки (III Ц. I, 33; II Царал. XXXII, 30 и др.). Въ частности, напр. современные Арабы прилагаютъ его, главнымъ образомъ, къ двумъ рѣкамъ—Араксу и Гангу [1]). Поэтому, чтобы узнать какую, именно, изъ числа подобныхъ рѣкъ разумѣлъ здѣсь, бытописатель, обратимся къ географическому опредѣленію той страны, которую омываетъ эта рѣка. Въ еврейскомъ подлинникѣ эта страна названа землею—כּוּשׁ „Кушъ", что LXX и Вульгата перевели словомъ „Ефіопія", очевидно разумѣя подъ этимъ страну, лежащую въ сѣверо-восточномъ углу Африки. Но хотя потомки Хуса, сына Хамова, дѣйствительно, и населили впослѣдствіи Эѳіопію, однако въ данномъ случаѣ страну „Кушъ" нельзя отождествлять съ Эѳіопіей. Этого не позволяетъ дѣлать контекстъ, въ которомъ рѣка „Гихонъ" представляется соединяющейся съ Евфратомъ и слѣдовательно, протекающей въ предѣлахъ юго-западной Азіи. Основываясь на изслѣдованіи научныхъ данныхъ, идущихъ изъ временъ глубочайшей древности, ученые приходятъ къ заключенію, что Кушиты не составляли изначальнаго населенія Египетской Эѳіопіи или Нубіи, а пришли сюда позднѣе изъ Азіи. Первое упоминаніе о нихъ относится къ эпохѣ Usertesen'a I-го, Фараона 12-ой династіи, гдѣ Кушиты представляются переселенными въ Нубію изъ Аравіи, что произошло приблизительно, около 2300 л. до Р. Х. [2]). Родиной этихъ Кушитовъ по свидѣтельству генеалогической таблицы кн. Бытія (X, 6—10 ст.) и памятниковъ клинообразной литературы, былъ восточный берегъ нижняго теченія Тигра и сѣверо-восточный-Персидскаго залива, именно, та самая долина Сеннааръ, въ которой, по сказанію Библіи, осѣли потомки разныхъ народностей, уцѣлѣвшіе изъ разсѣянія племенъ, съ преобладающимъ вліяніемъ потомковъ Хама. Сплотившись, подъ верховнымъ владычествомъ кушитянина-Нимврода, въ одинъ гражданскій союзъ, народы, входившіе въ его со-

---

[1]) *Riehm*—„Handwört. der bibl. Alterthums", 301 s.

[2]) *Масперо* „Древняя исторія народовъ Востока" перев. съ IV фр. изд. 99 стр. Москва 1895 г.

ставъ, образовали смѣшанную культурно-гражданскую національность, извѣстную въ наукѣ подъ именемъ суммерійско-аккадійской народности. Эта-то народность кушитосемитическаго происхожденія и образовала главную массу населенія послѣдующей ассиро-вавилонской монархіи, въ которой подъ именемъ Халдеевъ, она составляла высшій правящій и культурно-цивилизаторскій классъ народонаселенія; они, напримѣръ, были и авторами такъ называемаго „халдейскаго генезиса", т. е. первыми редакторами записей о древнѣйшихъ универсальныхъ традиціяхъ первобытной эпохи. Въ памятникахъ клинообразной литературы мы находимъ, что вавилонская страна כּוּשׁ (Kaššu) уже въ глубокой древности занимала выдающееся положеніе на территоріи Месопотаміи. Въ титулахъ древне-вавилонскихъ царей, гдѣ страны ихъ обладанія размѣщались по степени ихъ важности, мы часто на первомъ мѣстѣ встрѣчаемъ названіе страны Kaš-ši [1]). „Если Кушъ,—тоже, что kaššu, то и Гихонъ представляется возможнымъ отождествить съ Гуханомъ, месопотамскимъ рукавомъ Евфрата" [2]). Такимъ образомъ и топографія второй райской рѣки, согласно съ первой, указываетъ положеніе его въ низовьяхъ Месопотаміи, вблизи Персидскаго залива.

Имена двухъ остальныхъ рѣкъ рая не представляютъ уже никакихъ трудностей, такъ какъ онѣ извѣстны подъ тѣми же названіями и въ настоящее время. Въ частности, „имя третьей рѣки—„Хиддикель": она протекаетъ на Востокъ отъ Ассиріи" (нач. 14-го ст.). Еврейское названіе этой рѣки—חִדֶּקֶל отъ — חֵד — стрѣла и — דְּקֶל быстрый даетъ образъ сравненія ея со стрѣлой, пущенной изъ лука и тѣмъ самымъ указываетъ на особенную быстроту ея теченія. На основаніи словъ пророка Даніила, съ полнымъ правомъ видятъ здѣсь обозначеніе современной рѣки „Тигръ" (Дан. X, 4 ст.). Тоже подтверждаютъ въ общимъ и клинообраз-

---

[1]) Такъ, титулъ древне-халдейскаго царя Agukakrimʼa начинается словами—šar-Kaš-si и Ak-ka-di-i, т. е. „царь Каши и Аккада", и уже потомъ šar-mât Bab-ilu—„царь Вавилона". См. *Schrader* „Keilinschrif und. Al. Test." 88 s.

[2]) Хр. Чт. 82, II, 562 стр. Библейскій גִּיחוֹן не безъ основанія, можно отождествлять съ nâru Ka-ha-an-Di, или Gu-ha-an-Di—въ сокращеніи—Guhan' омъ—клинообразн. надписей—*Schrader* KAT—31 s.

ныя надписи, гдѣ имѣются двѣ формы отъ этого корня: полная—hidiglat и сокращенная — diglat; въ современномъ арамейскомъ языкѣ слово diglath или diglah, значитъ тоже „стрѣла“; его синонимомъ въ персидскомъ языкѣ служитъ слово tir (стрѣла), эллинизированное въ форму *τίγρης*—настоящее имя этой рѣки [1]). Въ подлинномъ текстѣ теченіе ея опредѣляется словами קִדְמַתאַשּׁוּר. LXX и Вульгата перевели это „противъ Ассиріянъ“, что всего точнѣе передаетъ смыслъ Еврейскаго сл. קִדְמַת, какъ то очевидно изъ его библейскаго употребленія (Б. II, 8 и III, 24; IV, 16; Ез. XXX, 11 с.). Тутъ можетъ показаться непонятнымъ только то, какимъ образомъ говорится, что Тигръ течетъ на Востокъ отъ Ассиріи, тогда какъ сама Ассирія, чуть-ли не вся, лежитъ на Востокѣ отъ Тигра? Это недоумѣніе разрѣшается тѣмъ предположеніемъ, что подъ אשור тутъ разумѣются не столько Ассиріяне вообще, или вся ихъ страна, сколько тотъ городъ, имя котораго она носила и развалины котораго образуютъ мѣстечко Kal'at-scherkat, или Kilch-Schergat. Раньше процвѣтанія Ниневіи, онъ былъ столицей нарождавшейся монархіи и, дѣйствительно, имѣлъ рѣку Тигръ въ восточномъ отъ себя направленіи“ [3]).

„Четвертая рѣка—Евфратъ“ (кон. 14 ст.). Названіе послѣдней рѣки פרת происходитъ, по всей вѣроятности, отъ корня פָּרַע означающаго „врѣзаться, вламываться, ломать“, и указывающаго этимъ самымъ на разрушительную силу и стремительность ея теченія [4]). Въ дальнѣйшемъ, болѣе подробномъ описаніи этой рѣки надобности не было, такъ какъ она повсемѣстно была извѣста Евреямъ, какъ „великая рѣка“ (Вт. I, 7; Дан. X, 4) и „рѣка“ по преимуществу (Исх. XXIII, 31; Ис. VII, 20). Тѣмъ-же именемъ она называлась и у другихъ семитическихъ народовъ [5]).

Такова въ главныхъ чертахъ библейская топографія рая. Она написана несомнѣнно Моисеемъ и основана, вѣроятно, на устномъ, а быть можетъ, даже и на письменномъ преданіи

---

[1]) *Hummelauer*—139 p.

[2]) *Schrader*—KAT. 35 s.

[3]) *Hummelauer*—139 p.

[4]) *Fürst*=„Hebr. und. Chaldäisch. Handwörterbuch“ II, 241 и 245 s.

[5]) У Вавилонянъ purât, у Арабовъ—furâ, въ клинообр. надписяхъ—Uratuv и pura-nunu—„великая рѣка“; персид. Ufratu, греч. *Εὐφράτης*.

древности, санкціонированномъ авторитетомъ Божественнаго откровенія. Въ библейской исторіи второй главы топографія рая является нѣкоторымъ отступленіемъ отъ связи повѣствованія и производитъ впечатлѣніе позднѣйшей вставки. Если это, дѣйствительно такъ, то отсюда слѣдуетъ только то, что въ основѣ всего повѣствованія о первоисторіи лежатъ болѣе древніе, домоисеевскіе документы, которые рукой богодухновеннаго редактора кн. Бытія были исправлены и въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ пополнены. Однимъ изъ такихъ необходимыхъ пополненій и было увѣковѣченіе границъ рая, представленіе о которомъ въ умахъ современниковъ Моисея начало затемняться, и подвергалось риску утратиться вовсе. Идя на встрѣчу этой потребности, библейскій авторъ и дѣлаетъ, болѣе или менѣе, подробное описаніе географическаго положенія мѣста первообитанія людей.

Не смотря на такое, довольно подробное описаніе рая, вопросъ объ его мѣстонахожденіи остается открытымъ. Моисеева топографія рая, бывшая ясной и опредѣленной для его современниковъ, утратила такой характеръ для нашего времени, когда самыя названія: Фисонъ, Геонъ, Хавила и земля Кушъ вовсе исчезли изъ обиходнаго словаря народовъ и замѣнились другими, подъ которыми крайне трудно, и даже почти невозможно вскрыть ихъ первоначальныя, архаическія формы. Это обстоятельство послужило поводомъ къ созданію многочисленныхъ гипотезъ опредѣленія земнаго рая, переходившихъ, иногда, подъ вліяніемъ живаго сознанія ихъ неудовлетворительности, въ полное отрицаніе его реальности [1]). Но библейскій взглядъ на исторію рая, а равно ссылки на него и въ другихъ книгахъ Св. Писанія (Исаіи LI, 3; Іез. XXVIII, 13; XXXI, 16), исключаетъ всякую возможность отрицанія его реальности.

Надежной точкой опоры для рѣшенія библейской проблемы о раѣ служатъ двѣ главныхъ топографическихъ даты: во первыхъ та, что рай, по отношенію къ Моисею, писателю Палестины, лежалъ на Востокѣ; а во вторыхъ то, что наз-

---

[1]) Такого взгляда, вслѣдъ за Филономъ, держались между прочимъ Оригенъ и Амвросій. Сводъ разныхъ гипотезъ о мѣстонахожденіи рая данъ *Wiener'омъ* „Bibl. Realwörtebuch“ I, 284—292 и *Smith'омъ* A dictionnary of the Bible“ I, 482—487 p.

ванія двухъ рѣкъ—Тигра и Евфрата—сохранились и до нашего времени. На основаніи этихъ указаній было построено нѣсколько, болѣе или менѣе, удачныхъ попытокъ опредѣлить мѣстонахожденіе рая. Изъ нихъ наибольшаго вниманія заслуживаютъдвѣ: а) та, которая помѣщаетъ рай вблизи Персидскаго залива и б) та, которая усматриваетъ его въ Арменіи, съ горъ которой берутъ свое начало рѣки Тигръ и Евфратъ. И справедливость требуетъ сказать, что первое, традиціонное мнѣніе преимуществуетъ передъ вторымъ, своимъ болѣе полнымъ соотвѣтствіемъ современной топографіи съ библейской. Первая серьезная попытка научнаго оправданія библейско-традиціоннаго представленія о раѣ принадлежитъ знаменитому англійскому оріенталисту Ролинсону. Открывъ въ одномъ изъ клинообразныхъ текстовъ, что область южнаго Вавилона носила названіе Gan-Dunias и остановившись на филологическомъ сходствѣ этого термина съ библейскимъ обозначеніемъ рая— גַּן עֵדֶן онъ первый высказалъ догадку объ ихъ топографическомъ тождествѣ [1]). Послѣдующія научныя изысканія продолжаютъ блистательно подтверждать справедливость этой догадки. Такъ, Шрадеръ въ одномъ изъ древне ассирійскихъ силлабаріевъ открылъ, что библейское слово עֵדֶן произошло отъ клинообразнаго i-di-nu, означающаго „равнину, долину“. что прекрасно характеризуетъ Южно—месопотамскую низменность. И слово גַּן точно также имѣетъ себѣ параллель въ клинообразномъ словарѣ. Соотвѣтствующая ему идеограмма ассирійскаго силлабарія имѣетъ двоякое чтеніе „kar u gan или ginû; обѣ эти формы, подобно Еврейской גַּן выражаютъ одно и тоже понятіе огороженнаго мѣста „парка, сада“. Изъ нихъ первая kar—по мнѣнію того же ученаго—гораздо древнѣе и принадлежитъ аккадійскому нарѣчію, вторая—gan или ginu—семитическаго происхожденія и вытѣснила первую сравнительно поздно, приблизительно около эпохи Ассурбанипала [2]). Такимъ образомъ, клинообразные тексты вполнѣ подтверждаютъ предположеніе о мѣстонахожденіи „сада Эдемскаго въ области южной Вавилоніи. Приблизительно тоже самое, лишь съ нѣсколькими варіаціями, утверждаетъ и Фр. Деличъ въ своей

[1]) См. Fr. *Delitzch* „Beigäben zu Smith's „Chal. Genesis“ 304 s.
[2]) *Schrader*—КАТ—27 p.

извѣстной монографіи о раѣ. Въ заключеніе своего изслѣдованія о топографіи рая, онъ рѣшительно высказывается за тождество библейскаго рая съ южно-вавилонскимъ Кардуніасомъ. „Объ этой части Месопотаміи писали Ксенофонтъ, Страбонъ, Амміанъ, и Марцеллинъ, выражая удивленіе предъ богатствомъ ея орошенія, предъ множествомъ ея каналовъ, мостовъ, виноградниковъ, плодовыхъ полей, финиковыхъ лѣсовъ и предъ всякаго рода обработкой ихъ. Не чуждо значенія и замѣчаніе вавилонскаго талмуда о вавилонскихъ пальмахъ, что онѣ „ведутъ свое начало отъ перваго человѣка“... Здѣсь умѣстно припомнить также и значеніе суммерійскаго названія города Вавилона,—„Тинтира“=„роща, садъ жизни, безсмертія“ [1]). Все это окончательно утверждаетъ насъ въ томъ предположеніи, что библейскій рай находился въ южной части Месопотамской равнины, между Вавилономъ на Сѣверъ и Персидскимъ заливомъ—на Югъ. По скольку-же повѣствованіе о раѣ логически неразрывно соединено со всей первобытной исторіей, то оно служитъ, такимъ образомъ, важнымъ доказательствомъ исторической подлинности библейскаго сказанія о начальныхъ моментахъ исторіи человѣчества.

Возвращаясь къ своему повѣствованію о первоначальной жизни людей, прерванному описаніемъ рая, какъ мѣста ихъ жительства, библейскій историкъ продолжаетъ: „И взялъ Господь-Богъ человѣка и поселилъ его въ саду Эдемскомъ, чтобы онъ воздѣлывалъ и охранялъ его“ (15 ст.).

Здѣсь дано указаніе на образъ жизни перваго человѣка, который по заповѣди Бога состоялъ въ легкомъ и необременительномъ, но болѣе или менѣе, постоянномъ занятіи: человѣкъ обязанъ былъ לְעָבְדָהּ „воздѣлывать, культивировать“ рай, какъ это слѣдуетъ изъ предыдущаго контекста, гдѣ говорится, что еще не было человѣка для воздѣлыванія земли אֶת־הָאֲדָמָה לַעֲבֹד; и вмѣстѣ съ тѣмъ на человѣкѣ-же лежала забота и охранять его—לִשְׁמָרָהּ. Первое указаніе исключаетъ языческую идеализацію начальной эпохи человѣческой исторіи, по которой, такъ называемый, „золотой вѣкъ“ былъ временемъ, не знавшимъ никакого труда и положительно никакой культуры земли, ибо сама природа и безъ того

[1]) Хр. Чт. 565. II, 1882.

будто-бы въ изобиліи производила все. Благодаря этому, первобытный человѣкъ представлялся какимъ-то изнѣженнымъ эпикурейцемъ, а божественная заповѣдь о субботнемъ покоѣ послѣ шестидневнаго труда окончательно теряла всякій смыслъ [1]). На другой замѣткѣ, относительно храненія рая, стараются утвердить свою теорію полигенисты, исходя изъ того предположенія, что если рай нуждался въ охранѣ, то слѣдовательно, существовали, помимо Адама съ Евой, и другіе люди. Но это не только не единственное, но далеко и не лучшее объясненіе данной глоссы: гораздо лучше то предположеніе, что рай требовалъ своей охраны не отъ людей, а отъ неразумныхъ животныхъ, которыя, забѣгая въ рай, могли вносить въ него безпорядокъ и поврежденія, равно какъ и самому человѣку давался урокъ осторожнаго и бережнаго обращенія съ врученнымъ ему достояніемъ. Въ работѣ и борьбѣ, заповѣданныхъ человѣку еще до его паденія—лежалъ, очевидно, залогъ умственнаго и физическаго развитія человѣка, откуда, само собою слѣдуетъ, что совершенство первозданной природы было лишь потенціальнымъ а не реальнымъ.

Послѣ исторіи сотворенія первыхъ людей и ихъ водворенія въ раю, библейскій авторъ переходитъ къ изображенію перваго завѣта Бога съ человѣкомъ. „И заповѣдалъ Господь-Богъ человѣку, говоря“.... (16 ст.). Въ чемъ бы не состояли первыя слова Бога къ человѣку, ясно, что лицо, къ которому они были обращены, обладало способностью пониманія языка, т. е. истолкованія членораздѣльныхъ звуковъ и воспроизведенія въ своемъ умѣ концепціи идей, облеченныхъ въ эти знаки; словомъ, стояло на такой степени интеллектуальнаго развитія, которая не имѣетъ ничего общаго съ первой стадіей человѣческаго процесса по эволюціонной теоріи. Равнымъ образомъ, самый фактъ обращенія къ человѣку съ заповѣдью возможенъ лишь подъ усло-

---

[1]) „Такъ какъ райская жизнь доставляла человѣку полное наслажденіе, принося и удовольствіе отъ созерцанія („красоты рая“) и пріятность отъ вкушенія („снѣдей райскихъ“); то, чтобы человѣкъ отъ чрезмѣрнаго удовольствія не развратился (многъй бо злобѣ, сказано, научи праздность Сирахъ XXXIII, 28) Богъ повелѣлъ ему дѣлать и хранить рай. *Златоустъ* „Бесѣда на книгу Бытія XIV, III стр. С.П.Б. 1898 г.

віемъ существованія въ его душѣ основныхъ требованій морали, подсказывающихъ ему различіе между тѣмъ, что можно и чего не должно дѣлать,—а это, въ добавленіе къ предыдущему, свидѣтельствуетъ и о чуткости моральной природы человѣка [1]). „Отъ всякаго древа въ саду ты будешь ѣсть“ (16 с.). Тутъ очевидна связь съ 9-ымъ стихомъ; благословляются въ снѣдь всѣ тѣ деревья, о которыхъ выше было замѣчено, какъ о красивыхъ и пріятныхъ и во главѣ ихъ,—конечно, древо жизни, которое было символомъ богодареннаго первому человѣку безсмертія. „Запрещеніе предваряется благословеніемъ, дабы человѣкъ, пріемля сіе послѣднее, тѣмъ живѣе почувствовалъ вкупѣ и обязанность покориться первому, и удобность исполнить волю Божію. Я предаю, глаголетъ ему Господь, въ твою волю всѣ древа райскія: предоставь моей волѣ единое. Ты будешь имѣть многія древа добрыя въ пищу: не вкушай отъ одного. Такъ Господь явилъ и въ заповѣди своей болѣе любовь, нежели власть свою“ [2]). Для испытанія вѣрности Адама и Евы, Богъ, подъ угрозой смерти запрещаетъ имъ вкушать отъ плодовъ лишь одного дерева, говоря: „А плодовъ древа познанія добра и зла не ѣшь, ибо въ день, въ который вкусишь ихъ, смертію умрешь (17 ст.). Здѣсь данъ ключъ къ объясненію того таинственнаго древа познанія, о которомъ упоминалось выше (9 ст.). Древо это, находясь въ сосѣдствѣ съ древомъ жизни (II, 9 и III, 3) обладало, какъ видно отсюда, прямо противоположными ему свойствами: если то было „древомъ жизни“, то это—„древомъ смерти“. Но какъ то было лишь символомъ жизни (проводникомъ Божественной благодати) такъ и это смертоносно было не по ядовитости плодовъ, но потому значенію, какое, вслѣдствіе божественнаго запрещенія, получало вкушеніе его плодовъ. Воздержаніе отъ плодовъ этого древа Богъ назначилъ служить символомъ повиновенія и покорности къ Нему со стороны человѣка; въ силу чего соблюденіе этой заповѣди поддерживало и укрѣпляло въ человѣкѣ чувство любви, благодарности и преданности Богу, словомъ, служило источникомъ богопознанія (Любяй Бога, позна Его I Іоан. IV, 8); равно какъ и наобо-

[1]) См. объ этомъ у *Бл. Θеодорита* „Толкованіе на кн. Бытія“. вопр. 28, стр. 35. ч. I, Москва 1855.

[2]) *Филаретъ*—42—43 ст. „Записки на кн. Бытія“ I ч.

ротъ, нарушеніе заповѣди, т. е. вкушеніе отъ запрещеннаго плода, служило выраженіемъ ослушанія, пренебреженія къ Богу и превращалось, такимъ образомъ, въ источникъ опытнаго познанія человѣкомъ всей горечи нравственнаго зла, всей невыносимой тягости богоотчужденнаго существованія. (Еф. IV, 18 с.). „Древопознанія, бывъ избрано орудіемъ испытанія, представляло человѣку, съ одной стороны, непрестанно возрастающее познаніе и наслажденіе добра въ послушаніи Богу, съ другой—познаніе и ощущеніе зла въ преслушаніи“ [1]).

Посему, раціоналисты, считающіе вкушеніе отъ плодовъ древа познанія первымъ актомъ пробужденія человѣческаго разума и его способности различать добро отъ зла, вступаютъ въ противорѣчіе съ другими мѣстами Св. Писанія, въ которыхъ ясно говорится, что человѣкъ былъ созданъ разумнымъ и былъ одаренъ сознаніемъ добра и зла. Да, наконецъ, и сама заповѣдь получаетъ свой смыслъ исключительно лишь при томъ предположеніи, что первые люди обладали полной свободой самоопредѣленія къ добру и злу, слѣдовательно, имѣли представленіе какъ о томъ, такъ и о другомъ. „Знаніе или разумѣніе въ настоящемъ случаѣ надо понимать въ смыслѣ выбора, свободнаго избранія, которое заключаетъ въ себѣ волю и дѣйствіе (Ис. VII, 16). Посему, отринуть лукавое и избрать благое, говоря словами пророка и есть самосознательная свобода воли“ [2]). Для развитія этой высшей, сознательной свободы человѣку, слѣдовательно, необходимо было имѣть что либо такое, въ чемъ заключалось-бы понятіе лукаваго и богопротивнаго, и въ борьбѣ съ чѣмъ закалялась бы стойкость его нравственнаго характера и достигалось бы сознательно-разумное убѣжденіе въ силѣ и красотѣ добра, по противоположности съ безсиліемъ и безобразіемъ зла. Для достиженія этой цѣли, т. е. для перехода изъ первобытнаго состоянія дѣтской невинности въ состояніе духовной зрѣлости, человѣку дано было внѣшнее искушеніе, и такимъ образомъ, открыта возможность пожелать иначе, чѣмъ хотѣлъ Богъ. Итакъ, названіе древа—„древомъ познанія добра и зла“ имѣло свой полный

---

[1]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“. 41—42 ст.

[2]) *Властовъ* „Свящ. лѣтопись“ I, 25. СПБ. 1875 г.

raison d'être, безотносительно къ тому, соблюлъ-ли бы человѣкъ райскую заповѣдь, или нарушилъ бы ее: отсюда не совсѣмъ правильно думаютъ тѣ, кто названіе этого древа объясняетъ ex eventu, т. е. считаетъ его усвоеннымъ ему лишь послѣ грѣхопаденія человѣка и по причинѣ его, тогда какъ на самомъ дѣлѣ оно стоитъ въ зависимости не отъ нарушенія заповѣди, а отъ самаго существованія ея.

Для болѣе легкаго исполненія заповѣди, любвеобильный Богъ, провидя немощь человѣка, ограждаетъ нарушеніе ея страшной угрозой, говоря Адаму „въ день, въ который ты вкусишь, смертію умрешь“ (17 с.). Слово בְּיוֹם здѣсь, подобно тому, какъ и раньше (II, 4), имѣетъ значеніе неопредѣленнаго указанія времени, равнозначущаго нашему—„тогда, въ то время“. Самая угроза смерти выражена въ подлинникѣ словами: מוֹת תָּמוּת—„смертію умрешь“. Это одинъ изъ обычныхъ гебраизмовъ, употребляемый съ цѣлью особеннаго усиленія мысли, который по-русски правильнѣе всего можетъ быть переданъ словами: „несомнѣнно умрешь“. Однако было-бы ошибкой заключать отсюда, что человѣкъ созданъ былъ безсмертнымъ, и что только нарушеніе заповѣди лишило его этого природнаго свойства; ошибку эту раздѣляетъ между прочимъ и Симмахъ, переведшій данное мѣсто подлинника словами *θνητὸς ἔσῃ*; ему подражаютъ Псевдо-Іоанаѳанъ и Іерон. „reus eris mortis“ [1]). Въ дѣйствительности же, тутъ имѣется въ виду не уничтоженіе какого-либо природнаго свойства (такъ какъ св. Писаніе повсюду предполагаетъ естественную разрушимость физич. природы человѣка), а лишеніе того благодатнаго дара безсмертія, орудіемъ и проводникомъ котораго, служило древо жизни [2]). Этой угрозы смертью за нарушеніе заповѣди нельзя понимать въ смыслѣ мгновеннаго акта, имѣвшаго наступить тотчасъ же по вкушеніи запрещеннаго плода, такъ какъ это положительно противорѣчило-бы всей послѣдующей исторіи; а должно объяснять въ смыслѣ указанія на тотъ процессъ медленнаго умиранія, который долженъ былъ наступить (и дѣйствительно, наступилъ) послѣ грѣхопаденія, вслѣдствіе зараженія смертоноснымъ ядомъ самаго источника жизни (раз-

[1]) *Hummelauer*—141. „Comment. in Genesim“.

[2]) *Іоан. Златоустъ* „Бесѣда XVI на кн. Бытія“ стр. 133. СПБ. 1898.

рыва непосредственной связи человѣка съ Богомъ и собственнаго безсилія перваго). „Весьма удобно такое рѣшеніе, которое мы назовемъ какъ бы вложеннымъ въ смыслѣ словъ, что Богъ послалъ смерть (точнѣе, лишилъ безсмертія) въ тотъ самый моментъ, когда человѣкъ согрѣшилъ; но эта смерть лишь постепенно производила свое разрушительное вліяніе“ [1]). Скорби духа и, въ особенности, болѣзни тѣла—были ея первыми ощутительными провозвѣстниками.

На это наказаніе смертію нельзя смотрѣть какъ на мщеніе человѣку со стороны Бога; оно было естественнымъ и неизбѣжнымъ слѣдствіемъ фактовъ: человѣкъ, разрывая чрезъ преслушаніе заповѣди, свой союзъ съ Богомъ, eo ipso лишилъ себя тѣхъ благъ, которыя вытекали изъ этого союза, въ ряду которыхъ находился и сверхъестественный благодатный даръ безсмертія. „Произнесенная Всевѣдущимъ Богомъ угроза смерти въ настоящемъ случаѣ есть вмѣстѣ и заповѣдь и предвѣдѣніе будущаго, и указаніе на естественное послѣдствіе грѣха, потрясшаго душу возмущеніемъ и страстями, разрушившаго тѣло немощами и болѣзнями.... Такимъ образомъ, угроза Божія, по выраженію бл. Августина, заключаетъ въ себѣ всѣ смерти, даже до послѣдней, которая называется второю“ [2]). Въ самомъ изреченіи такой угрозы Богъ еще разъ проявилъ свою любовь къ человѣку, даровалъ ему новое и сильное орудіе для борьбы съ искушеніемъ, что бы, когда поколеблется въ человѣкѣ любовь и благодарность къ Творцу, то хотя бы страхъ смерти могъ удержать его отъ роковаго шага [3]). Въ дарованіи, со стороны Бога, и въ сохраненіи, со стороны человѣка, этой заповѣди—и состояла сущность перваго завѣта Бога съ человѣкомъ или, что тоже—религія въ раю.

Изъ дальнѣйшей исторіи райской жизни бытописатель отмѣчаетъ еще одинъ фактъ, послужившій поводомъ къ созданію жены и важный для насъ потому, что онъ проливаетъ свѣтъ на природу первозданнаго человѣка. Такимъ фактомъ было нареченіе Адамомъ именъ всѣмъ животнымъ,

---

[1]) *Hummelauer* 141 p. Op. cit.

[2]) *Властовъ*, 28 стр. Цитов. сочиненіе.

[3]) *Св. Ефремъ Сиринъ* т. VI, стр. 312. „Толк. на кн. Бытія“—ч. II-я. Москва 1887.

о чемъ библейскій авторъ повѣствуетъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Господь Богъ образовалъ изъ земли всѣхъ животныхъ полевыхъ, и всѣхъ птицъ небесныхъ, и привелъ (ихъ) къ человѣку, чтобы видѣть, какъ онъ назоветъ ихъ, и чтобы, какъ наречетъ человѣкъ всяку душу живую, такъ и было имя ей“ (19 ст.).

Въ выраженіи подлинника — וַיִּצֶר нѣкоторые совершенно ошибочно видятъ указаніе на то, что будто - бы сотвореніе животныхъ послѣдовало лишь послѣ поселенія Адама въ раю. Подобный взглядъ противорѣчилъ-бы другимъ болѣе рѣшительнымъ и яснымъ указаніямъ на послѣдовательность творенія. Неопредѣленность текста въ данномъ случаѣ зависитъ отъ свойствъ Еврейскаго языка, который, не обладая нашимъ богатствомъ временъ и наклоненій, часто принужденъ бываетъ выражать въ одной и той же формѣ то, для чего у насъ существуетъ нѣсколько различныхъ. Посему, точное опредѣленіе той или другой Еврейской формы нерѣдко устанавливается внутреннимъ смысломъ текста; въ частности и въ данномъ случаѣ форму—וַיִּצֶר, какъ очевидно изъ предыдущаго контекста, должно переводить не какъ perf. а какъ plusq.—perf. не просто сотворилъ“, а „прежде, раньше сотворилъ“. Такъ что отрицательная критика, переводящая эту форму, какъ perfect. и ставящая тѣмъ самымъ данное мѣсто повѣствованія въ противорѣчіе съ предыдущимъ, намѣренно злоупотребляетъ несовершенствомъ Еврейской грамматики. При правильномъ-же переводѣ, (какой, напр. мы находимъ въ Вульгатѣ и у Лютера) [1]), исчезаетъ всякая тѣнь противорѣчія, уступая свое мѣсто связности и послѣдовательности повѣствованія. Именно, бытописатель, въ силу присущаго ему стремленія къ возможно—большей обстоятельности, прежде, чѣмъ приступить къ новому повѣствованію о фактѣ нареченія животныхъ, возвращается къ исторіи ихъ появленія, и утвердивъ чрезъ это связь новаго со старымъ, переходитъ къ первому.

Что касается самаго факта приведенія Богомъ къ Адаму животныхъ и нареченія человѣкомъ именъ этимъ живот-

---

[1]) Formatis igitur Dominus Deus... adduxit“ *Vulg.* „Denn als Gott der Herr gemacht hatte“... *Lüth. Stier und Theil* „Polyglotten—Bibel“ 11 s.

нымъ, то онъ при всей своей кажущейся незначительности, говоритъ о многомъ. И прежде всего, онъ краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о сравнительной высотѣ умственной культуры первобытнаго человѣка, не только обладавшаго способностью членораздѣльной рѣчи, но и умѣвшаго цѣлесообразно употреблять её. Въ способности перваго человѣка къ пониманію членораздѣльной рѣчи мы имѣли уже случай убѣдиться изъ факта сообщенія ему Богомъ первыхъ заповѣдей и благословеній. Но если способность понимать чужую рѣчь предполагаетъ значительную высоту умственной культуры, то способность говорить еще сильнѣе свидѣтельствуетъ о ней. Даръ языка состоитъ въ концепціи идей; посему, животныя, хотя и обладаютъ физіологическими данными къ произнесенію членораздѣльныхъ звуковъ, но будучи лишены способности воображенія и разсудка, не владѣютъ даромъ рѣчи. Чтобы пользоваться языкомъ, необходимо обладать способностью наблюденія и анализа: нужно не только воспринимать извѣстныя внѣшнія впечатлѣнія, но и умѣть отдавать себѣ отчетъ въ нихъ, т. е. при помощи пріема сравненія отождествлять общіе признаки, отвлекать частные и сливать послѣдніе въ одно представленіе, словомъ, вырабатывать идею о предметѣ. Затѣмъ, этой идеѣ необходимо придать соотвѣтствующую внѣшнюю форму, т. е. найдти извѣстный символическій образъ, и наконецъ, все это выразить въ какихъ-либо членораздѣльныхъ звукахъ. По мнѣнію большинства авторитетныхъ лингвистовъ, первобытный человѣкъ, путемъ, именно, этого умственнаго процесса и дошелъ до созданія языка; причемъ въ основаніе примитивныхъ корней языка онъ клалъ какой-либо характеристическій для предмета признакъ, имѣвшій по своей внѣшней формѣ или какое-либо внутреннее родство или случайное внѣшнее сходство съ заключающейся въ немъ идеей; отсюда, напр. получаетъ свое объясненіе звукоподражательный характеръ многихъ первобытныхъ корней. Фактомъ нареченія именъ животнымъ первый человѣкъ ясно доказалъ, что онъ обладалъ и свободно располагалъ всѣми необходимыми для рѣчи данными; а это характеризуетъ высокое достоинство его духовно-познавательныхъ способностей. Какъ все это далеко отъ эволюціонистическаго взгляда на первобытнаго человѣка, какъ на какого-то полуживотнаго дикаря,

едва способнаго къ самымъ примитивнымъ чисто физіологическимъ ощущеніямъ!...

Въ томъ указаніи бытописателя, что Богъ Самъ привелъ къ Адаму животныхъ, Онъ поставляется учителемъ, руководителемъ и, такъ сказать, воспитателемъ первобытнаго человѣка. Зерно и сущность рѣчи — сила разсудка—дана человѣку Богомъ; и поскольку мысль неразлучна съ словомъ, Богъ же былъ и первовиновникомъ человѣческой рѣчи. „Авторитетъ Ж. Руссо и великаго филолога и философа Вильгельма Гумбольдта согласны съ тою мыслью, что для человѣчества не было другаго исхода изъ младенческаго неразумнаго лепета, какъ Божественное откровеніе, давшее ему готовую форму для выраженія его мысли, или лучше сказать, давшее ему мысль и форму вмѣстѣ“ [1]). „Въ этомъ нельзя не видѣть самаго живаго и отечески воспитательнаго содѣйствія Божія человѣку въ духовномъ его саморазвитіи, а именно: въ развитіи его самосознанія, мысли и дара слова. При чемъ нужно замѣтить, что Богъ не оставлялъ человѣка и своимъ собственнымъ руководительнымъ содѣйствіемъ, потому что присутствовалъ при немъ и наблюдалъ, какъ онъ нарекалъ имена, что не могло не сопровождаться животворнымъ вліяніемъ на его сознаніе и мысль“ [2]). Дальнѣйшая же эволюція языка есть дѣло человѣческой самодѣятельности, продуктъ его постепеннаго интеллектуальнаго развитія, первой ступенью котораго и былъ райскій опытъ нареченія животныхъ.

„И нарекъ человѣкъ имена всѣмъ скотамъ и птицамъ небеснымъ и всѣмъ звѣрямъ полевымъ“... (20 ст.). Въ этихъ словахъ заключается не только похвала мудрости перваго человѣка, но и указаніе на его богоподобіе. Нареченіе имени чему-либо есть символъ власти нарекающаго по отношенію къ нарекаемому имъ: какъ Творецъ, въ качествѣ полновластнаго распорядителя вселенной, даетъ при твореніи особое имя каждой твари; такъ и человѣкъ чрезъ нареченіе именъ животнымъ обнаруживаетъ свою относительн. власть надъ ними [3]). „Улюдей, говоритъ Златоустъ, есть обы-

---

[1]) *Властовъ*—Св. Лѣтопись I, 30 стр.

[2]) *Сильвестръ* Догмат. Богословіе Ш. 395 стр.

[3]) *Ефремъ Сиринъ* „Толков на кн. Бытія“ VI ч. 313—314. Москва 1887.

чай полагать знакъ своей власти въ томъ, что они, купивъ себѣ рабовъ, перемѣняютъ имъ имена; такъ и Богъ заставляетъ Адама, какъ владыку, дать имена всѣмъ безсловеснымъ“ [1]). И на языкѣ Св. Писанія „нарекать имя“—значитъ объявлять себя властелиномъ чего-либо (Ис. XL, 26; IV Цар. XXIII, 34; XXIV, 17).

„Но для человѣка не нашлось помощника, подобнаго ему“ (20 ст.). Это замѣчаніе, между прочимъ, ясно показываетъ, что человѣкъ въ совершенствѣ владѣлъ способностью глубокаго анализа и всесторонняго изученія предмета, такъ какъ онъ вѣрно подмѣтилъ фактъ отсутствія на землѣ другаго разумнаго существа, подобнаго ему. Не менѣе характерно и то, что въ словахъ „не нашлось“ слышится какъ бы исканіе и желаніе предмета [2]). Вообще же, въ этихъ словахъ звучитъ какъ-бы тихая грусть перваго человѣка, возбужденная сознаніемъ своего полнаго одиночества и слышится явное и сильное желаніе къ восполненію недостающаго. И милосердный Богъ не замедлилъ исполнить это законное желаніе перваго человѣка, — создалъ подобную ему помощницу въ лицѣ первой жены—Евы, о сотвореніи которой мы уже говорили выше.

Заключеніемъ періода райской исторіи первыхъ людей служитъ послѣдній стихъ 20-ой главы: „и были оба наги, Адамъ и жена его, и не стыдились“. 23 ст. Слова эти служатъ насколько краткой, настолько же и выразительной характеристикой всей высоты и чистоты первобытной невинности [3]). Всѣ духовныя и физическія силы первыхъ людей находились въ такой чудной гармоніи и были столь уравновѣшены, что естественный видъ наготы тѣла не пробуждалъ въ нихъ никакихъ нечистыхъ мыслей и грязныхъ пожеланій. А ихъ физическая природа была настолько крѣпка и вынослива, что не нуждалась въ защитѣ отъ атмосферическихъ вліяній; впрочемъ и послѣднія, вѣроятно, не подвергались тому рѣзкому колебанію, которое характеризуетъ ихъ въ наше время и служитъ главной причиной того гу-

---

[1]) *Златоустъ* „Бесѣда на кн. Бытія XIV-ая, стр. 115. СПБ. 1898.

[2]) *Гр. Богословъ* „Слово 38 на богоявленіе“ стр. 200, 3 ч. его твореній. Москва 1889.

[3]) *Филаретъ* Записки на кн. Бытія 48 стр.

бительнаго вліянія, какое они оказываютъ на организмъ человѣка. „Нагота, пріемлемая въ нравственномъ отношеніи и чуждая стыда, есть знаменіе внутренней и внѣшней чистоты„ [1]). Этимъ заключается начальная эпоха человѣческой исторіи, т. е. изображеніе невинности и райскаго блаженства первыхъ людей, а вмѣстѣ съ тѣмъ заканчивается и самая свѣтлая страница міровой исторіи.

II.

Вся только что разсмотрѣнная нами библейская повѣсть о первобытной эпохѣ исторіи человѣчества имѣетъ существенное важное значеніе для характеристики его изначальной религіи, такъ какъ въ ней мы имѣемъ историко-психологическій базисъ всѣхъ основныхъ принциповъ религіи и морали.

„По господствующему словоупотребленію терминомъ „религія“ обозначается взаимоотношеніе Бога и человѣка; объектомъ ея служитъ Богъ—существо высочайшее и верховное начало бытія, а субъектомъ—человѣкъ, какъ самосознающее и самоопредѣляющее себя существо“ [2]). Сама-же религія „есть жизнь человѣка въ жизни Божіей, преданность человѣка Богу, въ которой раскрывается собственная жизнь человѣка“ [3]). Отсюда, если понятіе о Богѣ составляетъ центральный пунктъ всѣхъ религіозныхъ представленій, придающій имъ своеобразный колоритъ, то въ богочеловѣческой природѣ акта вѣры неменѣе важенъ и другой основной его элементъ—ученіе о человѣкѣ, вступающемъ въ религіозное общеніе съ Божествомъ. Посему-то „говорить о человѣкѣ, какъ чувственномъ, доступномъ опыту существѣ, религія и религіозная книга имѣютъ особенный поводъ, поскольку при этомъ принимается во вниманіе его отношеніе къ Богу“ [4]).

Рѣшающее значеніе въ каждой религіи принадлежитъ ученію о Богѣ, такъ какъ въ зависимости отъ него стоитъ

---

[1]) *Филаретъ*—50 стр. „Записки на кн. Бытія“.
[2]) *Herzog* „Real—Encyclopedie .. XII, 638 s. 2 Auf.
[3]) *Петропавловскій* „Въ защ. вѣры противъ невѣрія“ II, 55 стр. 1898 г.
[4]) *Dillmann* „Handbuch der Alt. Theologie“ 351 s. 1895.

и ученіе о человѣкѣ. Представленіе перваго человѣка о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, вѣчномъ, всемогущемъ, премудромъ и благомъ Духѣ, уже предрѣшало его правильный взглядъ и на свою природу. Изъ ученія о твореніи само собой слѣдовало, что человѣкъ не возникъ автохфономъ, не былъ какимъ-либо самодовлѣющимъ или даже противоборствующимъ Богу существомъ, а наоборотъ, своимъ бытіемъ и свойствами всецѣло обязанъ Ему—Единому Творцу всего міра.

Спеціальное же раскрытіе библейскаго ученія о природѣ первозданнаго человѣка и его начальныхъ отношеній къ Богу, человѣку и міру даетъ основаніе многимъ и весьма важнымъ религіознымъ догматамъ. Основныя истины библейскаго ученія о человѣкѣ, изложенныя въ двухъ первыхъ главахъ первоисторіи міра, сводятся къ тому, что человѣкъ по а) своему происхожденію—есть высшее твореніе Божіе, созданное непосредственнымъ и особымъ актомъ божественнаго всемогущества, что б) по духовной своей природѣ—онъ образъ и подобіе Бога на землѣ; в) по физическому устройству и отношенію къ остальнымъ тварямъ, онъ „персть отъ земли“, но вмѣстѣ и вѣнецъ земнаго мірозданія, царь владыка вселенной. Исторія первобытной эпохи, по Библіи, утверждаетъ, кромѣ того, еще слѣдующія религіозно-моральныя истины: а) безсмертіе души, б) единство человѣческаго рода, в) богоучрежденность брачнаго союза, г) интеллектуальную высоту и нравственную чистоту природы первыхъ людей и, наконецъ, д) фактъ существованія завѣта между Богомъ и людьми, какъ выраженіе ихъ взаимоотношенія, составлявшаго сущность и душу первобытной, райской религіи нашихъ прародителей. Войдемъ въ болѣе детальное и обстоятельное изслѣдованіе всѣхъ этихъ пунктовъ.

Немногіе вопросы возбуждаютъ въ человѣкѣ столь высокій интересъ, какъ вопросъ объ его происхожденіи. Помимо глубокаго теоретическаго интереса, онъ имѣетъ и важное жизненно-практическое значеніе, — такъ какъ отъ такого или инаго разрѣшенія этого вопроса стоитъ въ зависимости и все вообще міросозерцаніе человѣка. Если человѣкъ есть продуктъ эволюціи животныхъ формъ, то всѣ функціи его сложной жизни—не болѣе, какъ модификація естественныхъ силъ природы, гдѣ нѣтъ мѣста никакой религіи сверхъесте-

ственнаго. Тамъ же, гдѣ человѣкъ изображается высшимъ и превосходнѣйшимъ созданіемъ творца, гдѣ онъ надѣляется чистыми интеллектуально-моральными свойствами, гдѣ внутренняя природа его существа разсматривается, какъ эхо божественной жизни, — тамъ не только можетъ, но и должна существовать религія, и притомъ такая-же чистая и возвышенная, какъ и само ученіе о человѣкѣ. Обыкновенно, человѣкъ судитъ о Богѣ по себѣ самомъ: тамъ, гдѣ онъ высоко цѣнитъ свою личность, онъ еще выше ставитъ Бога. Отсюда, если безспорно, что ученіе о человѣкѣ зависитъ отъ ученія о Богѣ, то не менѣе вѣрно и то, что представленіе о человѣкѣ служитъ масштабомъ и критеріемъ ученія о Богѣ, словомъ — характеризуетъ собой извѣстную религію. Все это, надѣемся, достаточно уясняетъ неизмѣримую важность библейскаго ученія о человѣкѣ, въ чисто-религіозныхъ интересахъ.

Первый вопросъ, который естественно, прежде всего, предъявить библейской антропологіи—это вопросъ о происхожденіи человѣка: откуда и какъ произошелъ первый человѣкъ? Какова его природа и его положеніе въ ряду другихъ существъ? На всѣ эти вопросы Первооткровеніе даетъ намъ хотя краткіе, но совершенно ясные и достаточные для своей цѣли, отвѣты. „Одинъ уже особенный передъ созданіемъ человѣка совѣтъ Божій, тогда какъ ничего подобнаго не было при созданіи прочихъ земныхъ тварей, ясно указываетъ какъ на то, что въ созданіи человѣка имѣла проявиться особеннѣйшая творческая дѣятельность Божія, много отличная отъ той, какая проявлялась въ созданіи всего видимаго міра, такъ и на то, что слѣдствіемъ этой творческой дѣятельности имѣло быть происхожденіе существа особеннаго и отличнаго отъ прочихъ земныхъ тварей“ [1]).

---

[1]) *Сильвестръ* „Догмат. Богословіе“ Ш, 182 стр. Кіевъ 1885. „Къ одному только устроенію человѣка Творецъ вселенной приступаетъ какъ бы съ разсмотрительностью, чтобы и вещество приготовить для его состава и образъ его уподобить первозданной нѣкоей красотѣ и предназначить цѣль, для которой онъ долженъ былъ существовать и создать естество, соотвѣтственное ему приличное его дѣятельности, пригодное для предположенной цѣли“. *Гр. Нисскій* „объ устроеніи человѣка“. 1, 3 гл. 87 стр. Москва 1861.

Дальнѣйшее повѣствованіе Библіи объ исторіи творенія человѣка наглядно и рельефно выражаетъ эту мысль въ самыхъ фактахъ творческаго созданія человѣка. Твореніе человѣка достаточно выдѣляется уже однимъ тѣмъ, что оно производится не однимъ повелѣніемъ, или творческимъ словомъ, какъ это было до сего, а непосредственнымъ и притомъ неоднократнымъ дѣйствіемъ Божественнаго всемогущества. Оно раздѣляется на два главныхъ момента: сначала, непосредственнымъ актомъ божественной воли создается изъ земной персти тѣло человѣка, его, такъ сказать, внѣшняя оболочка. Здѣсь съ одной стороны, указывается на родство и связь человѣка со всѣмъ прочимъ растительнымъ и животнымъ царствомъ, возникшимъ изъ той-же земли; а съ другой—дѣлается намекъ на особое, исключительное положеніе физической природы человѣка и ея предназначеніе для какой-то высшей цѣли, поскольку въ созданіи ея сильнѣе подчеркивается участіе Божественной силы, доходящее до непосредственнаго образованія.

Вторымъ завершительнымъ актомъ въ процессѣ созданія человѣка служитъ то обстоятельство, что Богъ, образовавъ тѣло перваго человѣка, вдунулъ, вслѣдъ за симъ, въ лице его дыханіе жизни, т. е. жизненную и животворную душу, вслѣдствіе чего безжизненная форма человѣка превратилась въ живую личность. Здѣсь еще яснѣе выражается мысль объ исключительномъ превосходствѣ природы человѣка. Тогда какъ все предыдущее, не исключая и души животныхъ, Богъ произвелъ только при посредствѣ своего слова или велѣнія; даже и тѣло человѣка хотя Онъ создалъ и непосредственно тѣмъ не менѣе болѣе внѣшнимъ образомъ, путемъ образованія изъ наличныхъ элементовъ; душу Онъ производитъ чистымъ актомъ творенія, путемъ болѣе внутренней, чѣмъ внѣшней дѣятельности, на что прямо указываетъ и употребленный бытописателемъ образъ вдуновенія Богомъ души въ лице человѣка. Отвлеченное представленіе о началѣ жизни передано здѣсь подъ формой конкретнаго представленія о дыханіи; а понятіе о духовности этого начала связано съ представленіемъ о жизни божественной, принадлежащей міру неземному, невидимому и сверхчувственному. Конечно, этотъ образъ представленія и должно трактовать, какъ только образъ, грубочувственное пониманіе котораго

было-бы неизвинительнымъ антропоморфизмомъ [1]): но съ другой стороны, если не вытѣснять изъ него заключенной въ немъ мысли, то онъ не иначе можетъ быть понятъ, какъ только въ томъ смыслѣ, что бытописатель посредствомъ его хотѣлъ указать на созданіе души, какъ на такое непосредственное творческое дѣйствіе Божіе, которое было самымъ близкимъ Его существу. Такимъ образомъ, созданный Богомъ человѣкъ въ живой, конкретной формѣ воплощалъ въ себѣ внутреннее и органическое единство земнаго и небеснаго, матеріальнаго и духовнаго. „Все это показываетъ, что онъ не есть только высшая біологическая ступень въ лѣстницѣ живыхъ существъ, не дальнѣйшая и совершеннѣйшая порода животныхъ, а „родъ Божій“ (Дѣян. 17, 28), Его совершеннѣйшее и высшее на землѣ созданіе, умаленное малымъ чимъ отъ ангелъ; такъ что, хотя человѣкъ и замыкаетъ собой цѣпь земныхъ твореній, но вмѣстѣ съ тѣмъ составляетъ въ ней и звено, которымъ тварь соединяется съ своимъ Творцомъ [2]).

Сотворивъ человѣка, Богъ украсилъ его многими и высокими совершенствами, которыя объединяются въ библейскомъ ученіи объ „образѣ Божіемъ“. Отраженіе въ природѣ человѣка образа и подобія Бога составляетъ главное преимущество его природы и самую высокую черту всего его духовнаго существа, откуда получаютъ свое объясненіе и всѣ остальныя преимущества человѣка предъ прочими тварями и всѣ богатые дары, какими надѣлилъ Его Творецъ. Воззрѣніе это, въ высшей степени своеобразное, стоитъ въ непосредственной связи съ ученіемъ о Богѣ. По библейскому воззрѣнію, хотя человѣкъ и образованъ изъ земли, но онъ созданъ по образу Божію и есть, слѣдовательно, отобразъ Божественнаго Духа. Первая черта этого сходства состоитъ въ самосознаніи и личномъ бытіи человѣка, по образу создавшаго его Бога. Мысль объ общеніи личности человѣка съ личностью Бога дана въ библейскомъ образѣ божественнаго вдуновенія души въ тѣло человѣка. Въ силу этого, основная субстанція человѣческой личности—его душа, какъ

---

[1]) *Златоустъ* „Бесѣда на кн. Бытія XIII, стр. 104. СПБ. 1898 г.

[2]) Прекрасное, художественно-поэтическое выраженіе этой мысли дано въ извѣстной одѣ Державина „Богъ“.

имѣющая свой источникъ въ Богѣ, безсмертна, что и является какъ бы отраженіемъ божественной вѣчности. Полагая образъ Божій вообще въ душѣ человѣка, мы уже видѣли, что частнѣе проявленія его указываютъ въ трехъ главныхъ силахъ или способностяхъ человѣческой души—въ способности познанія истины—какъ дѣятельности разума, въ свойствѣ любить и стремиться къ добру—какъ дѣятельности сердца, и въ стремленіи къ дѣятельному совершенству, какъ проявленію воли (послѣднее, собственно, относится уже болѣе къ области богоподобія) [1]. Этотъ „образъ Божій“ въ свою очередь, и служитъ основаніемъ того исключительно высокаго и царственнаго положенія, которое занимаетъ человѣкъ на землѣ, являясь здѣсь какъ-бы намѣстникомъ Самого Бога. Съ другой стороны, по своей физической природѣ, онъ стоитъ въ тѣснѣйшемъ матеріальномъ общеніи съ міромъ. Такой двойственный характеръ отношенія человѣка къ природѣ создаетъ для него исключительное положеніе въ ней—роль царя, жреца и первосвященника природы. Служа съ одной стороны,—со стороны своего физическаго состава,—какъ бы сокращеніемъ всего видимаго міра, являясь, съ другой,—образомъ Самого Творца, человѣкъ какъ-бы объединяетъ въ своей личности природу низшихъ тварей и связуетъ ихъ съ собой, а чрезъ себя и съ Самимъ Творцомъ. „Частныя совершенства видимыхъ тварей берутъ свое начало и находятъ свой предѣлъ въ общемъ благѣ, котораго средоточіе находится въ человѣкѣ: посему онъ долженъ быть царемъ надъ всѣмъ, окружающимъ его, дабы повсюду распространять вліянія блага. Всѣ твари должны приносить Богу служеніе благоговѣнія и благодарности: если ихъ служеніе не восходитъ выше чувственнаго,—человѣкъ долженъ быть ихъ священникомъ, дабы въ себѣ возносить оное до престола Всевышняго. Твари, неодаренныя разумѣніемъ, должны являть разумное Божіе и повѣдать славу Божію; человѣкъ долженъ быть ихъ пророкомъ, дабы высшимъ языкомъ духа разрѣшать ихъ чувственныя вѣщанія“ [2].

---

[1]) Въ качествѣ главнаго отличія образа отъ подобія Божія должно указать то, что первый получается отъ Бога вмѣстѣ съ бытіемъ, а второе пріобрѣтается уже самимъ человѣкомъ, въ теченіе его послѣдующей жизни.

[2]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“ 23—24 стр.

Въ природныхъ-же свойствахъ человѣческаго духа, какъ отобраза Духа Божія коренится и тайна всеобщности и необходимости религіи, или, какъ принято говорить—ея врожденности. Образъ Божій служитъ для человѣка внутренней первоосновой его религіознаго чувства, той непреодолимой силой, которая влечетъ духъ человѣка—какъ родственный Духу Божію — къ общенію и единенію съ Нимъ, рождая въ человѣкѣ естественную жажду непосредственнаго общенія съ Богомъ, а также дѣятельно развивая и укрѣпляя это внутреннее тяготѣніе души къ ея Первоисточнику. „Во всѣхъ людей влита нѣкая божественная сила, которая невольно влечетъ ихъ къ познанію Бога“ [1]). „Духъ человѣческій, какъ дыханіе Божіе, какъ отблескъ божественнаго свѣта, составляетъ нѣчто съ нимъ весьма близкое и родственное, а потому онъ и божественнымъ свѣтомъ, влекущимъ его къ себѣ вверхъ, привлекается къ единенію съ Богомъ, и самъ стремится къ этому же единенію“ [2]). „Ты создалъ насъ для Себя, и душа наша дотолѣ томится, не находя себѣ покоя, доколѣ не успокоится въ тебѣ“ [3]). Духъ человѣка есть образъ Божій, такъ какъ Богъ есть Духъ (абсолютный) и человѣкъ также—духъ (ограниченный). Но этотъ образъ не былъ бы таковымъ, если бы не имѣлъ сознанія бытія Бога, абсолютнаго Духа. Въ этомъ то первосознаніи и, такъ сказать, живомъ, непосредственномъ ощущеніи божественнаго Духа, какъ первѣйшемъ постулятѣ и жизненномъ нервѣ нашего духа, нераздѣльномъ съ самой его субстанціей и заключается сущность субъективной стороны религіи, то самое, что такъ сильно и мѣтко выражено въ извѣстномъ изреченіи Тертулліана; „душа по природѣ христіанка“. „Въ нашихъ душахъ есть способность къ жизни царствія Божія, возможность блаженства съ Богомъ. Искать царствія Божія — значитъ раскрывать эту способность къ Нему, осуществлять возможность блаженнаго единенія съ Богомъ возвышеніемъ въ добродѣтели. Внутреннѣйшее основаніе этой возможности есть „образъ Божій“, положенный

---

[1]) *Клим. Алек.* Cohart ad Gent. c. VI.

[2]) *Гр, Богосл.* Слово 45-ое стр. 128, IV ч. 197 стр. III ч. Слово 38-ое 197 стр. 200 ст. и др. Москва 1889.

[3]) *August.* „Confessio Lib I c. l.

въ существѣ души человѣческой“ [1]). Возвышать образъ къ Первообразу стремленіемъ къ Нему, уподобляться Ему возможно полнѣйшимъ отраженіемъ на себѣ Его совершенствъ и святостью жизни — вотъ послѣдняя цѣль человѣческой жизни, постепенное достиженіе которой въ теченіе всего земнаго существованія человѣка и образуетъ то религіозно-нравственное настроеніе, которое составляетъ душу религіи. Отсюда становится вполнѣ понятнымъ и то, въ какомъ смыслѣ можно и даже должно образъ Божій называть внутренней основой религіи.

Въ библейскомъ ученіи о томъ, что душа человѣка есть образъ Божій, что она нематеріальна, а слѣдовательно и не уничтожима, и что въ силу своего Богоподобія она предназначена къ безконечному усовершенствованію, заложена также и сущность догмата о безсмертіи души. Правда, онъ еще не выражается здѣсь настолько ясно и опредѣленно, — какъ сдѣлано это въ позднѣйшихъ книгахъ Св. Писанія, въ особенности Н. З. (Мѳ. X, 28. I Кор. 15, 45; Д. XVII, 25; а изъ ветхозавѣтн. въ Прем. Солом. I, 13; II, 23. Еккл. XII, 7), однако внимательный анализъ повѣствованія о способѣ происхожденія и цѣли назначенія души человѣка, путемъ ясныхъ, логическихъ умозаключеній, несомнѣнно приводитъ насъ, именно, къ такому выводу. „Религіозное убѣжденіе, что союзъ, соединяющій человѣка съ Богомъ, не можетъ расторгнуться и уничтожиться по смерти перваго, но есть вѣчный союзъ—составляетъ самый вдохновляющій догматъ религіи, безъ котораго она не имѣла-бы жизненной силы. Вѣра въ безсмертіе также древня, какъ самъ человѣкъ и его религія“ [2]).

Къ основнымъ истинамъ библейской первоисторіи относится и догматъ о единствѣ человѣческаго рода и вытекающій изъ него—о богоучрежденности брачнаго союза. Обѣ эти истины, по примѣру прочихъ религіозныхъ истинъ Первооткровенія, выражены не въ видѣ отвлеченныхъ понятій, но въ формѣ историческихъ фактовъ: онѣ заключены, именно, а) въ разсказѣ о твореніи Самимъ Богомъ перваго и единственнаго мужа, до котораго земля была не-

[1]) *Голубинскій*—67—68 стр. „Премуд. и Благость Божія“. Москва 1885.
[2]) *Рождественскій* „Христіан. апологетика“ I, 413 стр.

обитаема и некультивируема людьми (II, 5), и в) въ повѣствованіи о созданіи первой жены не изъ чего-либо иного, а изъ существа того-же единаго человѣка.

Все глубоко-важное религіозно-нравственное значеніе этой основной истины прекрасно охарактеризовано въ слѣдующихъ словахъ одного изъ отечественныхъ богослововъ. „Истина единства человѣческаго рода составляетъ фундаментъ всей библейской догматики, такъ какъ на ней утверждаются важнѣйшіе догматы о паденіи всего человѣческаго рода въ Адамѣ и объ искупленіи его чрезъ Христа. При свѣтѣ этой истины весь человѣческій родъ является цѣлостнымъ организмомъ, имѣющимъ одинъ корень въ Адамѣ, и одинъ вѣнецъ въ своемъ общемъ Искупителѣ—Христѣ [1])... „Истина единства человѣческаго рода имѣетъ коренное значеніе и въ области нашихъ нравственныхъ понятій о достоинствѣ человѣка, вообще. Вѣрою въ единство человѣческаго рода вызваны наилучшія гуманныя стремленія, развившіяся особенно въ христіанскомъ мірѣ... Отрицаніе ея ведетъ къ развитію антагонизма между различными народами и оправдываетъ угнетеніе слабыхъ болѣе сильными. Тогда какъ въ откровенномъ ученіи, которое признаетъ не только физическое, но вмѣстѣ и высшее духовно-нравственное единство человѣческаго рода, этотъ варварскій принципъ не можетъ найдти себѣ никакого оправданія [2]). Этотъ догматъ принадлежитъ къ числу тѣхъ истинъ, которыя выражены въ Библіи со всею ясностью и опредѣленностью: на первыхъ же страницахъ ея повѣствованіе о происхожденіи первыхъ людей категорически утверждаетъ теорію моногенизма. Поэтому, совершенно напрасно защитники полигенистической теоріи усиливаются отыскать въ Библіи слѣды „преадамизма“ или „коадамизма“, т. е. предсуществованія Адаму, или „сосуществованія съ нимъ“ другихъ особей человѣческой расы. Всѣ попытки подобнаго рода, будучи основаны на произвольномъ и ложномъ истолкованіи нѣкоторыхъ мѣстъ изъ кн. Бытія, въ дѣйствительности, противорѣчатъ правильному пониманію, какъ этихъ самыхъ мѣстъ, такъ и общаго характера Библіи, которому какъ нельзя болѣе чужда мысль

[1]) *Рождественскій*—II, 283 стр.
[2]) *Ibidem*—284 стр.

о множествѣ прародителей человѣческаго рода [1]). „Замѣчательно, что въ настоящее время, по вопросу объ единствѣ человѣческаго рода высказывается утвердительно даже и враждебная религіи наука хотя и въ своеобразномъ смыслѣ. Какъ извѣстно, гипотеза трансформаціи, доминирующая въ современныхъ эволюціонистическихъ теоріяхъ о происхожденіи органической жизни, принципъ единства органическаго первовещества—имѣетъ своимъ основнымъ тезисомъ; не менѣе энергично отстаиваютъ его и многіе изъ извѣстнѣйшихъ ученыхъ антропологовъ [2]).

Въ тѣсной связи съ утвержденіемъ въ Первооткровеніи истины единства человѣческаго рода, стоитъ и установленіе одного изъ важнѣйшихъ религіозныхъ институтовъ — таинства брака; оно заключено въ фактѣ созданія жены изъ существа мужа и въ словахъ послѣдовавшаго за симъ божественнаго благословенія ихъ единобрачнаго союза. Нельзя, конечно, сказать, чтобы сотвореніе жены было тождественно съ тѣмъ таинствомъ, которое мы называемъ теперь бракомъ; но должно признать, что всѣ основные элементы настоящаго брачнаго союза:—его единство, нерасторжимость и тѣснѣйшее духовно-нравственное и физическое взаимообщеніе супруговъ, и даже частныя роли мужа,—какъ главы, жены—какъ его помощницы—запечатлѣны на страницахъ библейской первоисторіи со всею возможной изобразительностью; такъ что первозданная чѣта можетъ служить лучшимъ примѣромъ идеальныхъ брачныхъ отношеній, чѣмъ она и должна быть, по ученію слова Божія. (Мѳ. XIX—4—6; Еф. V, 24—26). Моногамія, какъ союзъ двухъ существъ, была основаніемъ семейной жизни, а эта послѣдняя послужила прототипомъ всѣхъ соціальныхъ отношеній. „Отъ сердца перваго человѣка, отъ ребра его тѣла взято то существо, которое дополняло жизнь его и вмѣстѣ съ которымъ онъ составлялъ первую церковь Божію на землѣ, первое общество, которому переданы первые законы, первыя обѣтованія, съ которымъ Богъ поставилъ первый завѣтъ свой“ [3]). Таково было пред-

---

[1]) См. объ этомъ выше, въ трактатѣ о твореніи первыхъ людей.

[2]) *Гекели*, *Гумбольдтъ*, Катрфажъ и др. *Vigouroux* „Les livres saints et la critiquera tionaliste“ II, II, 15 p. Paris 1891.

[3]) *Властовъ* „Священная лѣтопись“ 121 стр.

ставленіе о человѣкѣ въ первобытной патріархальной религіи: оно устанавливало правильный руководящій взглядъ на отношеніе человѣка къ Богу, людямъ и міру, и вполнѣ удовлетворяло его законной любознательности.

Въ полномъ согласіи съ библейскимъ ученіемъ о происхожденіи, единствѣ и достоинствѣ человѣческой природы, стоитъ и общее представленіе Библіи о первобытной эпохѣ человѣческой исторіи. Существуютъ два различныхъ взгляда на библейское ученіе о природѣ первозданныхъ людей: по одному—они совершенныя дѣти, разумъ которыхъ не въ состояніи сознательно различать добра отъ зла (взглядъ раціоналистовъ старой и новой школы); по другому—это люди, стоящіе на высшей ступени интеллектуально-моральнаго развитія (взглядъ идеалистической философіи и протестантизма) [1]).

[1]) Справедливость требуетъ отмѣтить, что въ своихъ сужденіяхъ по этому вопросу далеко не были согласны и многіе изъ оо.. и учителей церкви. Такъ, восточные отцы Церкви въ своихъ риторическихъ образахъ, обыкновенно, идеализировали первобытное состояніе прародителей, щедро надѣляя ихъ всевозможными положительными добродѣтелями. Такъ, напр. *Григорій Нисскій* украшалъ Адама „пурпуромъ добродѣтелей и діадемой справедливости“ и называлъ его „земнымъ ангеломъ“ („Объ устроеніи человѣка“ 4 гл. I ч. 88 стр.) *І. Дамаскинъ* считалъ Адама не только безгрѣшнымъ, праведнымъ и безсмертнымъ, но и украшеннымъ великой добродѣтелью, снабженнымъ всѣми благами—(„De fid. orthod. II, 12), *Св. І. Златоустъ* говоритъ, что „первые люди жили въ великомъ изобиліи и находились въ подобномъ ангельскому состояніи“ (XVI бесѣда—127 стр.). Оо. западной церкви, наоборотъ, сравнительно не высоко ставили естественное состояніе перваго человѣка, а его силы и способности приписывали вліянію сверхъестественной благодати Божіей, donum supernaturalium; лишившись, послѣ грѣхопаденія, этого божествен. дара, природа человѣка возвратилась въ изначальное состояніе первобытной естественности. Это различіе основныхъ взглядовъ Востока и Запада, проведенное до крайности, выразилось въ борьбѣ пелагіанства съ августіанствомъ; послѣднее, въ еще болѣе рѣзкой формѣ воскресло въ протестанствѣ. Протестанты, отрицая почти всякое значеніе за падшей природой человѣка, въ ущербъ ей, безконечно возвышаютъ первозданную. Такъ напр. Quenstedt заявляетъ, что „Адамъ имѣлъ полное, законченное и превосходное познаніе; и серьезно задается вопросомъ: чье интеллектуальное развитіе считать высшимъ—апостоловъ-ли, по сошествіи на нихъ Св. Духа, или Адама, до его паденія? А его современникъ Deutschan († 1706) написалъ даже особое сочиненіе,—„теологія Адама, перваго истиннаго лютеранина“ См. *Zöckler'a* „Die Lehre vom Urstand des Menschen“ 24—25 и 75 s.

Въ дѣйствительности-же, ученіе Библіи занимаетъ середину между двумя указанными крайностями. По изображенію Библіи, первая человѣческая чета представляется дѣтски невинной, способной къ прогрессу и нуждающейся въ немъ. „Безспорно, что первый человѣкъ былъ созданъ совершеннымъ, но совершеннымъ относительно, или, какъ говорятъ, потенціально, а не реально: онъ не имѣлъ отрицательныхъ качествъ, не имѣлъ виновности или грѣха въ которомъ рождаются всѣ люди (Еккл. 7, 20 „созданъ былъ правымъ"). Даже больше того, въ душу человѣка были заложены добрыя стремленія, онъ былъ надѣленъ богатыми дарованіями (нарекъ имена животнымъ, сообразуясь съ ихъ свойствами); но онъ долженъ былъ развить эти дарованія, онъ долженъ былъ стать совершеннымъ", къ чему, добавимъ, онъ и призывался врожденнымъ требованіемъ своей богоподобной природы [1]).

Въ частности, первозданную природу человѣка, по представленію библейской первоисторіи, характеризовали слѣдующіе признаки: а) совершенная гармонія элементовъ человѣческой природы и полное подчиненіе низшихъ пожеланій плоти высшимъ требованіямъ разумнаго духа, отсюда—отсутствіе похоти (II, 25); б) неповрежденность физической природы человѣка и какъ слѣдствіе этого, ея незнакомство съ болѣзнями, бѣдствіями и страданіями; в) здоровые задатки богатыхъ интеллектуальныхъ и высокихъ моральныхъ качествъ, выразившіеся, напр. въ фактѣ нареченія именъ животнымъ и въ отношеніи Адама къ своей богодарованной супругѣ; и г) какъ завершеніе и вѣнецъ всего этого—присутствіе особой благодати Божіей, содѣйствовавшей гармонически - цѣлесообразному росту всѣхъ силъ и способностей человѣка, направлявшей его по прямому пути совершенствъ и сообщавшей ему даръ фактическаго безсмертія не только по душѣ, но и по тѣлу, символомъ чего служило древо жизни.

Такъ, именно, смотрѣло на библейское ученіе о первобытномъ состояніи человѣка и большинство древнихъ о.о. и учителей церкви. „По изображенію ихъ, первый человѣкъ—это начертаніе Божіе, бывъ образованъ святыми и чистыми

[1]) *С. С. Глаголевъ* „О происхожд. и первоб. состояніи чел. рода" 47 стр.

руками Божіими, явился тотъ-часъ по созданіи отличнѣйшимъ и превосходнѣйшимъ существомъ (Климентъ Рим.), существомъ, обладающимъ ничѣмъ неповрежденнымъ, вполнѣ здоровымъ (Вас. Велик.) и при нѣкоторыхъ условіяхъ способнымъ къ безсмертію тѣломъ (Θеофилъ Ант.); а также непорочною (Дамаскинъ) безгрѣшной и воспріимчивой къ добру душею (Гр. Бог.), а потому, вполнѣ способной для нравственнаго уподобленія Богу и вѣчной жизни въ благодатномъ съ Нимъ единеніи [1]) (Вас. В.)". Но при всемъ томъ, его состояніе не было дѣйствительнымъ и полнымъ совершенствомъ, а лишь возможностью такого совершенства требовавшей для своего осуществленія какъ личнаго участія самого человѣка, такъ и внѣшняго пособія и содѣйствія со стороны Бога [2]). Словомъ, на первыхъ порахъ своего существованія человѣкъ находился какъ бы въ состояніи младенчества, стоялъ только въ самомъ началѣ длиннаго пути духовно-нравственнаго развитія и совершенства [3]). „Посему, хотя первый человѣкъ и былъ украшенъ цѣнными предъ Богомъ свойствами—правотой, простотой, невинностью соединенными съ чистыми его стремленіями и влеченіями любви къ Богу, но ему не доставало нужной опытности, въ отношеніи къ совершенному образу жизни, недоставало еще постоянства и устойчивости въ стремленіи любви къ Единому добру, а также твердости и непоколебимости въ его достиженіи. А потому для него необходимы были испытаніе и подвигъ, почему и дана была ему Богомъ заповѣдь" [4]). Такимъ образомъ, субъектъ первобытной религіи—человѣкъ былъ чуждъ грѣха, порока или нечистоты и носилъ въ себѣ богатые задатки высокаго интеллектуально-моральнаго совершенства, словомъ обладалъ потенціальнымъ совершенствомъ и реальнымъ безсмертіемъ.

Въ силу такихъ свойствъ природы первозданнаго человѣка и его непосредственнаго, духовнаго родства съ Богомъ, какъ съ Первообразомъ и Первоисточникомъ его бытія, между

---

[1]) *Сильвестръ*, Ш—398 стр Кіевъ—1885.

[2]) *Ириней* „Cont haeres." Lib VI c. 8, n. 1.

[3]) *Θеофилъ Ант.* Въ письмѣ къ Автолику кн. П, 25; см. *Преображенскаго* „Сочиненія древн. хр. апологетовъ"—112 стр. Москва 1867.

[4]) *Сильвестръ*—403 стр. III т

Богомъ и человѣкомъ въ самомъ же началѣ человѣческой исторіи установилось живое и тѣсное общеніе; говоря другими словами—на зарѣ исторіи возникла религія. „Пребываніе первыхъ людей въ раю было пребываніемъ въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, которое и было первой и совершеннѣйшей религіей человѣческаго рода“ [1]). Чувство зависимости отъ Верховнаго Существа, исполненная благоговѣнія безусловная преданность человѣка Богу Творцу и Промыслителю, дѣтское послушаніе Его отеческому водительству и дѣятельное проведеніе въ жизнь Его благодатныхъ уроковъ—вотъ основныя черты райской религіи первозданнаго человѣка.

Со стороны Бога, эта религія проявлялась въ томъ, что Онъ, создавши человѣка и поставивши его въ наилучшія условія земнаго существованія, промышлялъ о человѣкѣ, т. е. говоря человѣкообразно—былъ его заботливымъ воспитателемъ и дѣятельнымъ руководителемъ первыхъ, начальныхъ шаговъ его развитія. Онъ открываетъ человѣку тайну происхожденія міра, сообщаетъ необходимыя познанія о собственной его природѣ, внѣдряетъ въ него сѣмена общественной морали (учрежденіемъ брака), полагаетъ основаніе религіозному культу (учрежденіемъ субботы) и руководитъ первыми опытами умственнаго развитія человѣка, въ фактѣ приведенія животныхъ для нареченія имъ именъ. Все это съ достаточной степенью ясности свидѣтельствуетъ о томъ, что Богъ достаточно полно открылъ Себя первому человѣку и отнесся къ нему, какъ любвеобильный Отецъ къ первенцу-сыну [2]).

Выраженіемъ религіозныхъ отношеній къ Богу со стороны человѣка, служитъ его дѣтская преданность Богу, полное

---

[1]) *Лопухинъ* „Руков. къ библ. исторіи В. З. 3 стр. СПБ. 1888 г.

[2]) Вотъ, напр. въ какихъ трогательныхъ чертахъ дѣйствіе воспитательнаго отношенія къ первымъ людямъ изображаетъ Премудрый сынъ Сираховъ: „Господь, говоритъ онъ, исполнилъ ихъ проницательностью разума и показалъ имъ добро и зло. Онъ положилъ око свое на сердца ихъ, чтобы показать имъ величіе дѣлъ Своихъ, да прославляютъ они святое имя Его и возвѣщаютъ о величіи дѣлъ Его. Онъ приложилъ имъ знаніе, и далъ имъ въ наслѣдство законъ жизни. Вѣчный завѣтъ поставилъ съ ними и показалъ имъ суды свои. Величіе славы видѣли глаза ихъ и славу гласа Его слышало ухо ихъ“ (Сирах. XVII, 6—11 ст.).

послушаніе Его руководительству и дѣятельное стремленіе къ сознательному усвоенію божественныхъ уроковъ. Довѣріе, послушаніе и любовь къ Богу—Своему Творцу и руководителю—вотъ основные элементы райской религіи первыхъ людей. Естественнымъ слѣдствіемъ такого непосредственнаго общенія человѣка съ Богомъ было состояніе райскаго блаженства—этотъ идеалъ земнаго существованія. Наслаждаясь благами земнаго міра, обитая въ раю видимомъ, физическомъ, человѣкъ въ то-же время носилъ тогда рай въ самомъ себѣ, наслаждался духовнымъ блаженствомъ, внутренно обращался съ Богомъ, бесѣдовалъ съ Нимъ, какъ съ своимъ другомъ и покровителемъ. Время невинности было временемъ его небесной и земной жизни вмѣстѣ. Это именно и разумѣется въ замѣткѣ Св. Писанія, что Богъ въ раю являлся человѣку и бесѣдовалъ съ нимъ. Внѣшней, условной формой райской религіи—этого прототипа истинной религіи—служила извѣстная райская заповѣдь о воздержаніи отъ плодовъ древа познанія, положенная въ основаніе перваго завѣта Бога съ человѣкомъ. Свято соблюдая эту заповѣдь, человѣкъ доказывалъ, что онъ высоко цѣнитъ каждое слово Бога и покорно повинуется Его святой волѣ. За такое послушаніе и преданность человѣка, Богъ дарилъ его блаженствомъ и руководилъ его всестороннимъ развитіемъ. Слѣдовательно, райская заповѣдь была знаменемъ завѣта, условіемъ, безъ котораго немыслимо было существованіе райской религіи и въ этомъ—ключъ къ разгадкѣ неизмѣримо - важнаго значенія такой, повидимому, незначительной заповѣди.

Въ заключеніе нашихъ разсужденій о характерѣ первобытной райской религіи, скажемъ нѣсколько словъ о томъ, насколько высокія истины библейскаго ученія о природѣ человѣка, заключающіяся въ двухъ первыхъ главахъ кн. Бытія, входили въ сознаніе первыхъ людей и составляли дѣйствительное содержаніе ихъ религіи.

Ученіе о природѣ человѣка, ея происхожденіи, составѣ, временной цѣли и вѣчномъ назначеніи человѣка, въ повѣствованіяхъ библейской первоисторіи развито сравнительно полно и всесторонне; по крайней мѣрѣ, въ немъ намѣчены почти всѣ главные пункты откровеннаго ученія, объ этомъ предметѣ. Но вѣдь такое ученіе мы имѣемъ въ кн. Бытія, произведеніи, написанномъ пр. Моисеемъ подъ воздѣйствіемъ

и откровеніемъ Св. Духа? Правда, подобный характеръ этого повѣствованія ручается намъ за безусловную точность и достовѣрность сообщаемыхъ въ немъ фактовъ. Но, съ другой стороны, понимался ли подлинный смыслъ всѣхъ этихъ фактовъ первыми людьми, входилъ-ли онъ въ ихъ сознаніе и служилъ-ли базисомъ ихъ религіозныхъ представленій? Вотъ вопросъ, отъ отвѣта на который зависитъ и окончательное сужденіе о подлинномъ характерѣ первобытной райской религіи, т. е. объ изначальныхъ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Характеръ этихъ отношеній будетъ однимъ, если человѣкъ имѣлъ правильный взглядъ на происхожденіе и достоинство своей природы, зналъ свое мѣсто въ ряду тварей, понималъ свое происхожденіе отъ Бога, сознавалъ свое богоподобіе, чувствовалъ свою зависимость отъ Бога и нравственныя обязательства, возлагаемыя всѣмъ этимъ на него въ отношеніи къ Богу; но онъ былъ бы совершенно инымъ, если бы человѣкъ находился въ невѣденіи относительно происхожденія и достоинства своей природы, или имѣлъ-бы обо всемъ этомъ превратно-ложныя представленія.

На всѣ эти вопросы мы не можемъ дать никакого иного, кромѣ положительнаго, отвѣта. Человѣкъ могъ только или вовсе ничего не знать о свойствахъ своей природы, или же имѣть истинное представленіе объ этомъ; ложнаго и превратнаго быть не могло, такъ какъ чистый источникъ, какимъ была первоначально душа человѣка, не могъ рождать тьмы и заблужденія.

Человѣкъ долженъ былъ знать о себѣ и своей природѣ, потому что это познаніе безусловно необходимо для его блага; и Богъ, создавшій всѣхъ тварей съ возможностью для нихъ блаженства, разумѣется, не могъ исключить отсюда человѣка, лишивъ его познанія о себѣ—этого необходимаго условія его сознательнаго счастья.

Кромѣ общихъ разсужденій о томъ, что первые люди могли и даже должны были знать истину о своей природѣ, анализъ библейскаго текста открываетъ, что они и дѣйствительно владѣли такимъ знаніемъ. Это очевидно изъ ясныхъ словъ Самого Бога, обращенныхъ къ первымъ людямъ, по ихъ сотвореніи: „наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте надъ рыбами морскими, и надъ птицами небесными (и надъ всѣмъ скотомъ и надъ всею землею) и надъ

всякимъ животнымъ, пресмыкающимся по землѣ" (28 ст). Разъ самъ Богъ облекаетъ человѣка такими, чисто-царственными полномочіями, то человѣкъ не могъ, конечно, не познать своего высокаго достоинства и своего значенія—высшей и совершеннѣйшей земной твари; но въ то же время, такъ какъ въ обладаніе землею и всѣмъ, находящимся на ней, человѣкъ вступалъ не самовольно, а вводился въ эти права Богомъ, то этого болѣе, чѣмъ достаточно для того, чтобы человѣкъ могъ понять и свое тварное, конечное происхожденіе и свое зависимое отъ Бога существованіе.

Библейское повѣствованіе даетъ даже еще больше: оно прямо влагаетъ въ уста Адама торжественное исповѣданіе познанія о своей природѣ. Мы разумѣемъ здѣсь тотъ фактъ, когда Адамъ, при видѣ приведенной къ нему Богомъ жены, далъ, въ порывѣ радостнаго восторга, вполнѣ опредѣленную и истинную характеристику ея существа, съ указаніемъ даже и на самый процессъ ея происхожденія, воскликнувъ: „вотъ кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей, она будетъ называться женой, ибо взята отъ мужа своего" (II, 23 ст.). Чтобы сказать это, Адаму необходимо было вывести заключеніе изъ сравненія природы своей и первозданной жены; а для сего, разумѣется, нужно хорошо знать сущность сравниваемыхъ предметовъ. Не менѣе ясно это глубокое познаніе не только своей природы, но и природы окружающаго его животнаго міра, высказалъ Адамъ и въ характеристичномъ для райской эпохи—фактѣ нареченія именъ всѣмъ животнымъ, съ сопутствующимъ ему указаніемъ на то, что Адамъ не нашелъ ничего подобнаго себѣ, (а послѣднее возможно лишь въ качествѣ результата глубокаго внимательнаго изученія какъ своего внутренняго, такъ и внѣшняго, животнаго міра). Отсюда слѣдуетъ, что въ а) Адамъ владѣлъ богатыми задатками правильнаго мышленія, такъ какъ въ противномъ случаѣ была-бы немыслима его такая быстрая и широкая умственная дѣятельность; во б) что онъ обладалъ истиннымъ познаніемъ природы тварныхъ существъ, безъ чего не возможно было бы и нареченіе именъ, соотвѣтственное ихъ характеристическимъ особенностямъ; въ третьихъ в) что онъ имѣлъ вполнѣ здравый и трезвый взглядъ на свою природу, поскольку во всемъ животномъ царствѣ, не нашелъ ни одного экземпляра, подоб-

наго себѣ по духовно-нравственнымъ качествамъ; а для того, чтобы придти къ такому выводу, онъ, очевидно, долженъ былъ сравнивать свою природу съ природой окружающихъ его животныхъ; а это, въ свою очередь, какъ понятно и само собою, немыслимо безъ отчетливаго представленія сравниваемыхъ объектовъ.

Итакъ, и соображенія здраваго разума и критическій анализъ изслѣдуемаго текста, согласно устанавливаютъ тотъ фактъ, что первые люди имѣли довольно ясное, и совершенно правильное познаніе о своей природѣ, откуда слѣдуетъ, что и чистая религія ихъ была не состояніемъ пассивной инертности, какого-то нравственнаго безразличія, а живымъ и дѣятельнымъ актомъ сознательной вѣры. Дальнѣйшее изслѣдованіе библейскаго текста Первоисторіи, со временемъ, дастъ намъ новыя доказательства въ защиту этого-же положенія.

III.

Историчность всѣхъ отмѣченныхъ Библіей фактовъ, служащихъ основаніемъ для сужденія о внутреннихъ, субъективныхъ основахъ религіи и ея первобытной формѣ, находитъ свое, болѣе или менѣе, положительное подтвержденіе и въ другихъ данныхъ, внѣ библейскаго происхожденія; мы разумѣемъ здѣсь древнѣйшія преданія различныхъ народовъ „о первоначалахъ“, служащія смутнымъ отголоскомъ библейской первоисторіи творенія первыхъ людей, мѣста ихъ начальнаго обитанія и состоянія ихъ райскаго блаженства. Самъ по себѣ этотъ источникъ, строго говоря, не внушаетъ особеннаго довѣрія, и во всякомъ случаѣ онъ требуетъ много осмотрительности и осторожности въ пользованіи имъ. Извѣстно, что память народа рѣдко сохраняетъ въ точности детали того или другаго событія, а обыкновенно, удержавъ лишь основу историческаго сюжета, облекаетъ ее въ своеобразную фабулу, болѣе или менѣе, украшенную и легендарную; да и самый періодъ сохраненія народной памятью тѣхъ или другихъ историческихъ сюжетовъ, довольно ограниченъ: эти воспоминанія бываютъ сравнительно ярки и живы, пока еще свѣжо представленіе о нихъ; но чѣмъ дальше идетъ время, чѣмъ больше тускнѣетъ ихъ образъ,

тѣмъ слабѣе становится память о нихъ, тѣмъ легче они подвергаются измѣненіямъ и порчѣ до тѣхъ поръ, пока или вовсе не канутъ въ лету забвенія, или не соединятся, по какой-либо случайной ассоціаціи, съ новыми и болѣе свѣжими представленіями, и чрезъ это снова, подобно фениксу изъ пепла, не возродятся къ новой жизни, но уже съ существенно иными чертами, подъ которыми бываетъ крайне трудно, а иногда и вовсе невозможно, вскрыть ихъ первоначальную, историческую форму. Эту общую судьбу всѣхъ народныхъ традицій, безспорно раздѣлили, и традиціи „о первоначалахъ", прошедшія длинную исторію многихъ вѣковъ и цѣлыхъ тысячелѣтій. Понятно, что эти традиціи по пути своего продолжительнаго историческаго шествія не только могли, но и необходимо должны были весьма и весьма многое растерять изъ своего первоначальнаго богатства, равно какъ и вобрать въ себя не мало постороннихъ элементовъ. Если въ нихъ и продолжаетъ еще сохраняться зерно исторической правды, то это объясняется исключительной важностью тѣхъ событій, которыя заложены въ основѣ этихъ традицій, хотя несомнѣнно, что во всѣхъ нихъ дѣйствительная историческая истина сильно искажена и обезображена позднѣйшими наслоеніями, преимущественно элементами миѳически-натуралистическаго характера.

Руководящимъ принципомъ, при изслѣдованіи традиціи, должно служить взаимное сравненіе ихъ между собою, съ цѣлью выдѣлить универсальное, какъ древнѣйшее и важнѣйшее отъ мѣстнаго, случайнаго и производнаго. Сопоставленіе добытыхъ этимъ путемъ результатовъ съ данными библейской первоисторіи точно также прекрасно уясняетъ ихъ подлинный смыслъ и дѣйствительный источникъ. Такимъ образомъ, указаніе на традиціи, въ цѣляхъ апологетическихъ, имѣетъ, такъ сказать, производный и вообще второстепенный характеръ. Но за отсутствіемъ другихъ, болѣе положительныхъ и вѣскихъ аргументовъ по вопросамъ первоисторіи, приходится довольствоваться и симъ малымъ. „Ни опытъ, ни наблюденіе, не даютъ намъ ни малѣйшихъ фактовъ относительно перваго начала человѣческаго рода. Строгая наука должна, посему, оставить неприкосновенной эту проблему. Меньше удаляется отъ истины тотъ, кто признаетъ въ данномъ случаѣ свое невѣжество, чѣмъ тотъ, кто

не сознаетъ его и старается навязать его другимъ"—говоритъ одинъ изъ видныхъ представителей науки [1]). Слѣдовательно, всѣ натуралистически-эволюціонныя попытки воспроизвести эту исторію путемъ различныхъ, хитросплетенныхъ умозаключеній и тенденціозныхъ предпосылокъ, ложны и не научны въ самомъ своемъ принципѣ, почему и обречены остаться навсегда мертворожденными гипотезами. „Исторія, въ точномъ смыслѣ этого слова, по вопросу о древнѣйшемъ состояніи человѣческаго рода, не можетъ намъ дать ничего, кромѣ сравнительно позднихъ и посему, недостаточныхъ указаній. Но за предѣлами исторіи, мы находимъ народныя традиціи, и нѣтъ народа, который бы не обладалъ традиціями о „первоначалахъ". У всѣхъ расъ существуютъ космогоніи, разсказывающія о началѣ міра, и въ особенности,—о началѣ исторіи человѣчества. Всѣ эти традиціи далеко не заслуживаютъ презрительнаго къ нимъ отношенія: хотя онѣ и созданы воображеніемъ въ тысячахъ варіяцій, однако это не можетъ служить препятствіемъ открывать въ нихъ черты универсальныхъ воспоминаній о нашихъ первоначалахъ"—говоритъ ученый—авторъ спеціальнаго изслѣдованія по этому вопросу [2]).

Обращаясь теперь къ самимъ этимъ традиціямъ мы видимъ, что изъ исторіи первобытной эпохи сохранились, болѣе или менѣе, опредѣленныя воспоминанія о фактѣ творенія первыхъ людей съ его различными деталями, о мѣстоположеніи рая въ прекрасной долинѣ, орошаемой многими водами, о существованіи въ немъ запретныхъ плодовъ, о непосредственной близости первыхъ людей къ Богу и объ ихъ полномъ блаженствѣ при жизни въ раю.

Первое мѣсто въ ряду этихъ традицій, по всей справедливости, принадлежитъ ассиро-вавилонской традиціи т. н. „халдейскаго генезиса", какъ по ея относительной древности и документальности, такъ и по ея сравнительной близости къ библейскому повѣствованію. Въ седьмой таблицѣ „халдейскаго генезиса", послѣ повѣствованія о твореніи живыхъ существъ: полеваго скота, полевыхъ звѣрей и гадовъ полевыхъ, находится, между прочимъ, небольшая замѣтка о

---

[1]) *Quatrefages* „Rapports sur le progress de l'Antropologie" 1876 г. 251 p.
[2]) *Guibert* „Les origines"—257—8 p. Paris.

томъ, что Богъ Nin-si-ku (значитъ Господь свѣтлаго зрака"—одно изъ именъ Бога Еа) создалъ двухъ существъ, которыя должны были обитать вмѣстѣ съ звѣрями" [1]). Что эти были за существа? Изъ текста не видно: ибо онъ сильно поврежденъ и полонъ пропусковъ; однако, насколько позволительно судить о содержаніи по уцѣлѣвшимъ отрывкамъ, болѣе, чѣмъ вѣроятно, что здѣсь рѣчь идетъ, именно, о сотвореніи двухъ первыхъ людей. Догадку эту высказываетъ, между прочимъ, и самъ G. Smith, который въ подтвержденіе ея говоритъ: „въ этомъ случаѣ я принимаю во вниманіе и другія таблички, имѣющія отношеніе къ исторіи творенія первыхъ людей, гдѣ точно также этотъ творческій актъ приписывается Богу Хеа" [2]).

Истолкованіе слѣдующаго фрагмента, трактующаго спеціально о людяхъ, соединено съ серьезными трудностями, опять таки вслѣдствіе значительныхъ пропусковъ и общаго неудовлетворительнаго состоянія текста. Насколько возможенъ переводъ такого отрывочнаго текста, таблица эта повидимому содержитъ въ себѣ рѣчь Бога Творца къ вновь созданной Имъ человѣческой четѣ; въ частности, на передней сторонѣ таблицы—рѣчь къ человѣку, съ опредѣленіемъ его отношеній къ Богу; на другой, обратной—къ женѣ, помощницѣ мужа съ указаніемъ ея обязанностей въ отношеніи къ послѣднему [3]).

---

[1]) 9 стр. „И богъ Nin-si-ки образовалъ двоихъ.....
10 стр. „Опредѣлилъ имъ вести общеніе съ животными....
11 с..... Прекрасныхъ тѣломъ.....
12 с..... Свѣтлыхъ видомъ.....
Smith's „Chaldaïsches Genesis" 74—75 s. Leipzig 1876.

[2]) *G. Smith*'s „Chaldäische Genesis"—75 p. Leipzig 1876.

[3]) Такъ, въ первомъ изъ этихъ фрагментовъ мы встрѣчаемъ между прочимъ, слѣдующія фразы: „И ты, опора человѣчества, каждый день долженъ приближаться къ твоему Богу; жертву, молитву устъ и дѣла.... долженъ ты твоему Богу въ благоговѣніи приносить. Все, что всегда приличествуетъ божественному существу: мольбу, смиреніе и преклоненіе лица, огонь—долженъ ты дарить ему и приносить въ жертву, также быть святымъ въ страхѣ Божіемъ. Въ твоемъ знаніи и потомъ въ писаніи ты долженъ проявлять почитаніе и благочестіе. Жертву спасающую и поклоненіе.... страхъ Божій ты не долженъ оставлять. Ты долженъ жить въ страхѣ ангела.... Съ другомъ и врагомъ ты долженъ вести бесѣду.... при бесѣдѣ ты долженъ поступать хорошо..... Если ты бу-

Въ содержаніи древне-вавилонскихъ гимновъ по мѣстамъ разсѣяны и другія, болѣе опредѣленныя указанія на детали самаго процесса творческаго образованія первыхъ людей. Такъ, напр. въ одной изъ клинообразныхъ таблицъ, которую первоначально считали за вавилонскую версію исторіи паденія, но которая, какъ это выяснилось послѣ, представляетъ собою гимнъ Богу Хеа, мы находимъ слѣдующую любопытную параллель библейскому сказанію о божественномъ вдыханіи жизни въ новосозданнаго человѣка. „Онъ (т. е. богъ Хеа) создалъ человѣчество, съ цѣлью спасти его, милосердый, у котораго есть вдыханіе (Insiebenrufen) жизни—bul-lu-tü, principe de la vie, какъ точнѣе переводитъ это мѣсто Oppert [1]). Въ этомъ замѣчательномъ гимнѣ встрѣчаются и еще нѣкоторыя, не менѣе интересныя и важныя параллели библейскому повѣствованію: такъ напр. въ 21 стр. говорится, что „богъ Libzu (одинъ изъ эпитетовъ бога Хеа) мудрѣйшій изъ всѣхъ боговъ, избралъ своимъ достояніемъ человѣка". Дальше указывается и то, къ чему онъ предъизбралъ, или предназначилъ человѣка, а именно: „человѣкъ долженъ беречься, чтобы не сотворить зла или грѣха" (22 стр.), во вторыхъ, онъ долженъ быть поставленъ въ общеніе съ богами, сердце которыхъ онъ радуетъ" (23); въ третьихъ, какъ происходящій отъ Бога, онъ долженъ удаляться отъ невѣрующихъ (24), въ четвертыхъ—онъ обязанъ твердо стоять на правомъ пути" и, наконецъ — „онъ долженъ остерегаться порчи" (26 стр.). Въ томъ же самомъ фрагментѣ, только нѣ-

---

дешь говорить, онъ (?) будетъ также давать.... Если ты будешь довѣрять (trauen), также ты... Къ врагу также.... ты долженъ довѣрять другу..... твое знаніе также".... На обратной сторонѣ той же таблицы находимъ слѣдующія отрывочныя фразы: „Прекрасно также мѣсто.... раздѣли.... въ красотѣ... и... твоя рука... и ты къ присутствію (Beisein).... должна ты опредѣлить.. и не твое сужденіе... тебя къ концу.... въ прекрасномъ видѣ и.... должна ты говорить о твоей красотѣ и.. красиво и.... дать напиться. Я исполняю кругъ... своихъ враговъ, свое восхожденіе онъ ищетъ.... человѣкъ.... ты долженъ быть вѣрна господину твоей красоты, ты не должна приближаться къ нему, чтобы сдѣлать ему зло, въ твоей болѣзни..... къ нему, въ твоей печали..... *Smith*'s „Chaldaische Genesis"—76—77 5.

[1]) *Schrader* „Die Keilinschriften un das Alte Testament—26—Giessen 1883. Впрочемъ Smith переводитъ это слово тѣмъ же самымъ Lebensodem, какъ и Лютеръ Еврейское רוּחַ אֱלֹהִים—79 р.

сколькими строками выше (18 стр.), обращаетъ на себя вниманіе названіе той расы, которую своими руками создалъ богъ Хеа; она названа тутъ „темной, или черной расой—Zal-mat-quaqqadi"; послѣднее слово во многихъ другихъ легендахъ и гимнахъ замѣняется его синонимомъ — Admi или Adami,—т. е. словомъ, тождественнымъ съ библейскимъ именемъ перваго человѣка [1]).

Въ клинообразныхъ памятникахъ нѣсколько болѣе поздней эпохи роль бога Еа переходитъ къ Мардуку, который точно также прославляется, какъ „творецъ человѣчества, создавшій его собственными руками по любви къ нему" [2]). Въ знаменитой-же клинообразной эпопеѣ „о Жилгамѣ" участницей въ дѣлѣ сотворенія человѣка, наряду съ богомъ Мардукомъ, выступаетъ еще и богиня Аруру, про которую говорится, что „она вылѣпила человѣка изъ кома грязи" (of a lamp of clay)—подробность, весьма характерная и любопытная по ея совпаденію съ библейской традиціей (Б. II, 7) [3]). Въ одномъ заклинательномъ текстѣ глубокой древности повидимому, сохранился, даже слабый намекъ на исторію происхожденія первой жены изъ ребра мужа, именно, въ томъ его мѣстѣ, гдѣ мы читаемъ: „assat ina udli nis uttam,—„жена была названа отъ ребра (from the flank) мужа", что представляетъ близкую параллель Б. II, 22—2 ст. [4]).

Нельзя, конечно, не сознаться, что всѣ указанные нами отрывки клинообразнаго текста, приводимые въ параллель библейскому повѣствованію о твореніи первыхъ людей, не отличаются особенной ясностью и полнотой; но въ извиненіе этого мы уже ссылались на скудость уцѣлѣвшихъ памятниковъ и ихъ нерѣдко крайне жалкое состояніе. Посему, въ интересахъ большей полноты освѣщенія вавилонской традиціи о происхожденіи человѣка, не безполезно будетъ привести другую версію этой легенды, записанную халдейскимъ жрецомъ Берозомъ на основаніи древнѣйшихъ документовъ, хранившихся при храмовыхъ архивахъ. Легенда эта въ пе-

---

[1]) *Smith*—81 s.

[2]) *M. Iastrow* „The religion of Babylonia and Assyria", 438 p. Boston—1898.

[3]) *Iastrow*—448 p.

[4]) *Boscawen*—72 p. „The Bible and the monouments".

редачѣ Береза гласитъ слѣдующее: „Богъ Белъ (младшій Мардукъ), видя, что земля пуста, хотя и плодоносна, сдѣлалъ надрѣзъ въ своей собственной головѣ, а другіе боги, смѣшавъ пролитую кровь съ землею, образовали людей, которые, посему, одарены интеллигенціей и причастны божественной мысли". При различіи характера повѣствованій въ двухъ версіяхъ—монотеистическаго въ библейской и политеистическаго—въ халдейской, самые факты этой исторіи слѣдуютъ въ томъ же самомъ порядкѣ. Когда пустынная земля (Быт. II, 5), — сдѣлалась плодоносною (6 ст.), тогда былъ образованъ человѣкъ изъ соединенія земной персти, съ дыханіемъ божественныхъ устъ. Правда, въ халдейской легендѣ роль божественнаго вдыханія выполняетъ божественная кровь; но сущность дѣла отъ этого нисколько не страдаетъ; да и по библейскому воззрѣнію, „душа человѣка въ крови его" (Б. IX, 4 ст.).

Такимъ образомъ, если клинообразные тексты по вопросу о твореніи человѣка даютъ намъ не болѣе, какъ утвержденіе самаго факта и лишь проблемматическое указаніе на божество, какъ принципъ „дыханія жизни"; то версія Береза прекрасно восполняетъ недостающіе пропуски, указывая какъ на время появленія человѣка на землѣ (моментъ, когда она была уже благоустроена, хотя еще и пуста), такъ и на непосредственное дѣйствіе божественной силы въ процессѣ созданія человѣка, и даже — на нѣкоторое причастіе природы первозданнаго человѣка божественной сущности.

Подобно Халдейско-вавилонской, и традиціи другихъ семитическихъ народовъ согласно подтверждаютъ основныя черты библейскаго повѣствованія о происхожденіи первыхъ людей. Такъ, по вѣрованіямъ античнаго Египта, который былъ населенъ Хамитами, находившимися въ довольно близкомъ племенномъ родствѣ съ Семитами, богъ-Кнумъ, творецъ-міра, образовалъ его изъ глины, по подобію того, какъ лѣпится горшокъ на вертелѣ; на одномъ изъ древне-египетскихъ баральефовъ открытъ даже и соотвѣтствующій рисунокъ. На другомъ барельефѣ, открытомъ среди развалинъ храма въ Эсне (Esneh), найденъ рисунокъ, который можетъ служить даже иллюстраціей къ библейской исторіи творенія человѣка. Налѣво тамъ изображенъ богъ-Кнумъ, сидящимъ съ распростертыми руками и любующимся на двухъ малень-

кихъ человѣчковъ. Направо изображена богиня Хеки, приставляющая къ ноздрямъ первозданныхъ людей закругленный крестикъ—символъ жизни, исходящей изъ Божества [1]). Въ первой книгѣ мертвыхъ мы находимъ слѣдующее глубоко-знаменательное выраженіе: „хвала и слава Художнику, который сдѣлалъ міръ родиной для человѣка — отобраза Творца“ [2]).

Хамиты Финикіи, по фрагменту ихъ извѣстнаго историка-Санхоніатона, называли первыхъ людей—„Адамъ-Кадмонъ и Эонъ“ (съ греческаго значитъ жизнь т. е. синонимъ Евр. חַוָּה), именами весьма близкими къ библейскимъ именамъ нашихъ прародителей [3]).

По примѣру потомковъ Сима и Хама, и потомки Іафета сохранили въ своихъ традиціяхъ память о твореніи человѣка. Въ этомъ отношеніи наибольшее значеніе имѣютъ традиціи арійцевъ средней Азіи. Въ древнѣйшихъ арійскихъ легендахъ, предшествовавшихъ послѣдующему раздѣленію ихъ на двѣ главныя вѣтви (индусовъ и иранцевъ) и потому общихъ всѣмъ арійцамъ, первый человѣкъ называется „Има или Іама“. Сынъ неба, а не человѣка, онъ соединяетъ въ своемъ лицѣ черты библейскихъ Адама и Ноя,—родоначальниковъ допотопнаго и послѣпотопнаго человѣчества. Нѣсколько позднѣе, этотъ Има превращается у Иранцевъ въ перваго царя, подъ управленіемъ котораго всѣ наслаждались невозмутимымъ блаженствомъ, проводя жизнь въ очаровательномъ саду, въ раю „Эріана Ведаія“ — (Airyana-Vaidaja),—мѣстожительствѣ первыхъ людей. Вѣкъ Іимы или Имы—праотца зендскихъ племенъ, по изображенію Зендъ-Авесты былъ самой счастливой эрой, когда земля не знала ни горя, ни болѣзней. Точно также и индійскій Яма, по изображенію древнѣйшей части Ведъ, былъ первымъ смертнымъ, а потомъ царемъ смерти и ада, живущимъ въ свѣтлыхъ пространствахъ, гдѣ господствуютъ міръ и радость [4]).

Съ значительно бо́льшими подробностями самый разсказъ

---

[1]) *Lenormant* „Les origines“ I, 21 p.

[2]) *Zöckler* „Die Lehre vom Urstand.... 93.

[3]) *Lenormant*—20 p.

[4]) *Хрисанфъ* „Религіи древняго міра“ I, 505, С.-П.-Б. 1873 г. *Шантепи* „Исторія религій“ 2 т. 178 стр. Москва 1898.

о твореніи первыхъ людей сохранился въ традиціяхъ Иранцевъ—западной группы арійской расы. Онъ занесенъ въ священныя книги маздеизма. Въ нихъ разсказывается, что великій и благой богъ-Агура-Мазда — сотворилъ міръ въ шесть послѣдовательныхъ періодовъ, составляющихъ въ своей сложности своеобразный космическій годъ, раздѣляющійся точно также на 365 дней. И человѣкъ былъ послѣднимъ существомъ, которымъ закончено твореніе. Первый человѣкъ вышелъ изъ рукъ своего творца совершенно чистымъ и непорочнымъ и былъ названъ имъ Gayômaretan, что значитъ „смертная жизнь“ [1]). Древнѣйшія части священной литературы Персовъ только и ограничиваются этими скудными сообщеніями; болѣе же полная версія традиціи о происхожденіи людей, дана въ другой части персидской религіозной литературы, извѣстной подъ именемъ Бундегешъ; хотя окончательная редакція этой книги и принадлежитъ сравнительно позднему времени (эпохѣ масульманства), однако многія изъ ея традицій запечатлѣны, по мнѣнію ученыхъ, характеромъ глубокой древности. По сказанію Бундегешъ, Агура-Мазда, въ завершеніе всего творенія, создалъ двухъ необыкновенныхъ существъ:—Gayômaretana—первочеловѣка, и перво-вола, высшаго яцата, которые царствовали на землѣ, въ состояніи полнаго счастья и блаженства, въ теченіе 3000 лѣтъ. Но духъ зла—хитрый Ангроменіусъ,—по злобѣ и зависти, умертвилъ ихъ обоихъ. Однако они не исчезли безслѣдно: изъ крови перво-человѣка, пролитой на землю, выросло особое растеніе, на подобіе свекловицы, употребляемой Иранцами въ пищу. Изъ середины этого растенія поднялся стволъ, который и образовалъ первую чету: мужчину и женщину, сросшихся между собою. Агура-Мазда, богъ добра и свѣта, разъединилъ ихъ, сообщилъ имъ способность движенія и активности, поселилъ въ нихъ разумную душу, и далъ имъ заповѣдь быть смиренными сердцемъ, сохранять законъ, быть чистыми въ помышленіяхъ, въ словахъ и дѣйствіяхъ. Такъ, возникли первые люди, названные Мешіа и Мешіяна, отъ которыхъ произошелъ и весь человѣческій родъ [2]).

---

[1]) *Lenormant*—25 p. „Les origines“

[2]) *Lenormant*—ibidem et squ.

Какъ бы строго мы не смотрѣли на это повѣствованіе о происхожденіи первыхъ людей, во всякомъ случаѣ мы не можемъ отрицать въ немъ существеннаго сходства съ библейскимъ повѣствованіемъ о томъ же предметѣ: и идея единства происхожденія мужа и жены, и фактъ одухотворенія перваго человѣка Самимъ Богомъ, и упоминаніе о божественной заповѣди, какъ условіи блаженства первыхъ людей, все это—черты древне-библейской традиціи, стоящія на лицо и въ иранской.

Но на ряду съ этими, тутъ даны еще и такія другія подробности, которыя рѣшительно не позволяютъ выводить персидскую легенду изъ библейскаго первоисточника, въ родѣ, напр., повѣствованія о Гайомаретанѣ, умерщвленіи его Ариманомъ, о произрастаніи изъ его крови особаго растенія и т. п. Посему, правдоподобнѣе будетъ то мнѣніе, что здѣсь древнѣйшая истинная традиція, лишь смутно сохранившаяся въ памяти народа, осложнилась многими послѣдующими представленіями, сложившимися на почвѣ историко-этнографическихъ и бытовыхъ особенностей жителей Ирана [1]).

Мысль объ единствѣ источника всего человѣческаго рода выражена въ теоріи андрогинства, бывшей въ широкомъ распространеніи у древнихъ народовъ; такъ она встрѣчается въ Ригъ-Ведѣ Индійцевъ, именно въ космогоническомъ разсказѣ Catapatha-Brâhmana [2]); съ ней мы встрѣчались также въ халдейской легендѣ Бероза, повѣствующей о людяхъ, имѣющихъ двѣ головы: мужскую и женскую, при одномъ и

---

[1]) Энергичнымъ защитникомъ мнѣнія о заимствованномъ происхожденіи персидскихъ, сходныхъ съ библейскими сказаній, выступилъ въ послѣднее время нашъ ученый апологетъ — *профес. С. С. Глаголевъ*, въ своей монографіи „Сверхъ-естественное Откровеніе и естественное Богопознаніе внѣ истинной Церкви". См. Вѣра и Разумъ 1899 г. № 22, философ. отд. 398 стр. Признавая извѣстную степень убѣдительности за его доводами, мы не думаемъ, однако, того, чтобы предположеніе о заимствованіи всецѣло исчерпывало вопросъ о сходствѣ. Даже для того, чтобы объяснить, какимъ образомъ чисто внѣшнія заимствованія могли стать предметомъ внутренняго содержанія персидской религіи, необходимо допустить, что они нашли въ ней сродную себѣ почву; а этой послѣдней могли быть только остатки первобытнаго Откровенія, полубезсознательно хранившіеся въ памяти Иранцевъ.

[2]) *Lenormant*—26 p. „Les Origines".

томъ же корпусѣ смѣшаннаго пола. Изъ Азіи эта легенда перешла въ Грецію и здѣсь увѣковѣчена въ одномъ изъ діалоговъ Платона, заключающемъ въ себѣ исторію первобытныхъ андрогиновъ, впослѣдствіи разъединенныхъ на мужчину и женщину [1]). На крайнемъ Востокѣ древнѣйшая и огромнѣйшая имперія Китая прекрасно знакомитъ насъ съ традиціями народовъ желтой расы. По заключенію, выведенному Конфуціемъ изъ древнихъ авторовъ страны, творцомъ человѣка былъ великій древній духъ Hoangti, создавшій съ самаго начала мужескій и женскій полъ; въ другомъ-же мѣстѣ указывается и самый процессъ этого творенія, когда говорится, что „Minhoa смѣсилъ желтую глину, чтобы создать изъ нея человѣка“ [2]). Священно-религіозная литература Китая, тщательно собираемая въ наши дни по развалинамъ древнѣйшихъ пагодъ, довольно положительно устанавливаетъ существованіе въ древнемъ Китаѣ ученія о твореніи человѣка высшимъ богомъ, объ единствѣ человѣческаго рода, и объ опоясаніи изъ листьевъ, какъ первой одеждѣ людей [3]).

Многочисленные остатки отъ традицій о началѣ человѣчества сохранились также и у дикихъ народовъ, преимущественно у аборигеновъ Новаго свѣта. Такъ, Виннебаги Америки, которые по утвержденію многихъ ученыхъ, никогда не были подвержены вліянію христіанскихъ доктринъ, имѣютъ традицію о твореніи человѣка, довольно аналогичную библейской. Они, разсказываютъ, напр. что когда великій Manifou пробудился, то нашелъ землю совершенно пустой. Тогда онъ взялъ часть своего собственнаго тѣла и часть земли и изъ этого соединенія создалъ человѣка [4]). Жители новой Зеландіи творцомъ человѣка называютъ бога—Ti-ki и, въ частности, разсказываютъ, что для созданія человѣка, онъ взялъ красную глину и смѣсилъ ее съ своей собственной кровью [5]). Не трудно видѣть, какъ близко стоитъ все это къ халдейской легендѣ Бероза о твореніи человѣка богомъ Беломъ. У Манжійцевъ, олицетвореніе универса — перво-

---

[1]) *Plato*—„Banquet“—ibidem.
[2]) *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible“ 180 p. I t.
[3]) *„Etudes religieuses“*, мач. 1890. 448 p. ibidem. 181.
[4]) *A. Lang* „La mythdogie“ 172 Paris 1896.
[5]) *Ibidem.*—178 s.

жена,—пожелавъ имѣть дѣтей, вынула для этой цѣли часть своего собственнаго тѣла, съ правой стороны его. Не имѣемъ-ли мы тутъ блѣдной копіи библейскаго сказанія о созданіи первой жены Евы изъ ребра мужа? Въ Перу—первый человѣкъ прямо такъ и назывался alpa—camasca—т. е. „одушевленная земля“. Манданы—жители сѣверной Америки, говорятъ, что великій духъ вылѣпилъ изъ глины двѣ фигуры, которыя онъ высушилъ и оживотворилъ собственнымъ дыханіемъ, одну изъ нихъ онъ назвалъ „первымъ человѣкомъ“, другую „его подругой“ [1]).

Такимъ образомъ, можно безъ преувеличенія сказать, что потомки Адама, разсѣянные по всему лицу земли, повсюду обладали нѣкоторымъ, хотя и довольно смутнымъ представленіемъ о своемъ истинномъ происхожденіи.

Въ общихъ, основныхъ чертахъ этихъ сказаній нельзя не видѣть ихъ сходства съ библейскимъ повѣствованіемъ о сотвореніи первыхъ людей. Безспорно, что въ нихъ гораздо больше такого, что стоитъ къ Библіи, скорѣе въ отношеніи противорѣчія, чѣмъ сходства. Но тѣмъ бо́льшую важность пріобрѣтаютъ въ нашихъ глазахъ тѣ, повидимому, мелкія и внѣшнія черты сходства, которыя несомнѣнно существуютъ между Библіей и традиціями. Въ то время, какъ весь тонъ и духъ этихъ разсказовъ (и даже точка зрѣнія, съ которой они берутся) совершенно отличны отъ разсказовъ библейской первоисторіи, общее очертаніе самыхъ повѣствованій, и даже нѣкоторыя частныя детали ихъ представляютъ много сходнаго. Въ примѣръ этого можно указать то, что почти повсюду появленію человѣка на землѣ предпосылается существованіе животныхъ, и сотвореніе перваго разсматривается, какъ заключительный актъ мірозданія. Самое созданіе человѣка приписывается непосредственному дѣйствію Божества, причемъ раздѣльно изображаются и оба главныхъ момента этого процесса—созданіе тѣла человѣка изъ земли и оживленіе его богомъ, или чрезъ примѣшеніе божествен-

[1]) *Lang*—178 p. Op. cit. Правда, за послѣднее время на традиціи Новаго Свѣта, аналогичныя съ древнѣйшими преданіями Стараго Свѣта, въ наукѣ утверждается нѣсколько иной взглядъ: на нихъ смотрятъ, какъ на доказательство тѣсной связи этихъ двухъ міровъ, существовавшей между ними въ эпоху глубокой древности; но и при такомъ взглядѣ на дѣло, онѣ нисколько не теряютъ своего апологетическаго интереса.

ной крови, или-же чрезъ дыханіе Его устъ. Не менѣе ясно, и даже до грубости осязательно, развита въ традиціяхъ и мысль объ единствѣ происхожденія людей, въ древнихъ теоріяхъ андрогинства; наконецъ, эти традиціи еще богаче художественными описаніями рая и картинными изображеніями райской эпохи, какъ времени полнаго блаженства [1]). Если же, такимъ образомъ, не смотря на серьезное внутреннее различіе въ духѣ и характерѣ повѣствованій библейской первоисторіи и языческой традиціи о началѣ человѣчества, въ общей схемѣ, и даже во многихъ частныхъ деталяхъ ихъ, наблюдется такое удивительное согласіе: то оно, отвергая мысль о какомъ либо вліяніи или заимствованіи, при которыхъ немыслимо было бы столь существенное противорѣчіе, допускаетъ единственное цѣлесообразное объясненіе,—обусловливается тожествомъ основнаго первоисточника, чистый видъ котораго отражаетъ Библія, а смутное и искаженное воспоминаніе чего даетъ языческая традиція. Не преувеличивая значенія этого источника, православный апологетъ все же можетъ пользоваться имъ съ большимъ успѣхомъ. Внося свѣтъ Библейской исторіи въ темный хаосъ языческихъ традицій, гдѣ вмѣстѣ съ остатками истинной исторіи перемѣшана масса грубыхъ заблужденій и позднѣйшихъ натуралистическо-миѳологическихъ представленій, онъ можетъ, болѣе или менѣе, легко въ нихъ ориентироваться и выбравъ крупицы истины, воспользоваться ими, какъ внѣшними данными, свидѣтельствующими объ исторической объективности тѣхъ основныхъ фактовъ библейской первоисторіи, на которыхъ зиждется и самое представленіе о первобытной религіи рая.

---

[1]) Обширный циклъ преданій послѣдняго рода извѣстенъ подъ общимъ именемъ традицій „о золотомъ вѣкѣ“; а такъ какъ картины „золотаго вѣка“ въ традиціяхъ всѣхъ народовъ неразрывно соединяются, или точнѣе заканчиваются изображеніемъ послѣдующаго разрушенія этого блаженства чрезъ грѣхопаденіе людей; то и мы находимъ болѣе раціональнымъ совмѣстное обозрѣніе этихъ традицій, въ концѣ слѣдующей главы, раскрывающей исторію грѣхопаденія.

ГЛАВА III.

Повѣствованіе третьей главы кн. Бытія открываетъ собой новую эру въ исторіи первобытнаго человѣчества и его религіи, рѣзко различающуюся отъ предшествовавшей эпохи. Событіемъ, разграничивающимъ два этихъ важнѣйшихъ періода допотопной исторіи, служитъ печальный фактъ грѣхопаденія прародителей, и послѣдующій за симъ божественный судъ надъ ними, изображеніе чего и составляетъ содержаніе данной главы.

Исторія грѣхопаденія прародителей находится въ самой тѣсной связи съ предшествовавшей исторіей ихъ невиннаго состоянія, служитъ дальнѣйшимъ ея продолженіемъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ является какъ бы ея обратною стороною. Начало этой исторіи находится въ повѣствованіи предшествующей главы, гдѣ говорится о первомъ завѣтѣ Бога съ людьми, условіемъ котораго со стороны послѣднихъ должно было служить, по требованію божественной заповѣди, безусловное воздержаніе отъ плодовъ древа познанія; причемъ, для предотвращенія соблазна преступить эту заповѣдь, Богъ оградилъ нарушеніе ея угрозой смерти. И однако человѣкъ не устоялъ въ послушаніи Божественной заповѣди, расторгнулъ райскій союзъ и подпалъ всѣмъ печальнымъ послѣдствіямъ вышеуказанной Богомъ тяжкой кары за преступленіе. Отсюда, грѣхопаденіе человѣка, какъ нарушеніе, уничтоженіе первобытнаго союза человѣка съ Богомъ, радикально измѣнило ихъ взаимныя отношенія, или что тоже—сообщило существенно иной видъ первобытной религіи. Но прежде, чѣмъ дѣлать какія-бы то ни было заключенія о характерѣ религіи паденія, обратимся къ анализу самаго текста Библіи, съ цѣлью обстоятельнаго знакомства съ фактической

стороной этой исторіи и ея всесторонне-правильнаго уразумѣнія.

„Въ исторіи паденія и возстановленія первыхъ людей описывается: 1) ихъ искушеніе (1—5 ст.), 2) грѣхопаденіе (6—7 ст.), 3) обличеніе, (8—15), 4) судъ Божій (14—19 ст.), 5) нареченіе новаго имени женѣ (20 с.) 6) начало одежды (21) и 7) изгнаніе Адама и Евы изъ рая (22—24 с.)“ [1]).

Исторію искушенія бытописатель начинаетъ съ изображенія самаго искусителя, говоря о немъ слѣдующее: „Змѣй былъ хитрѣйшимъ изъ всѣхъ полевыхъ звѣрей, которыхъ создалъ Господь-Богъ. Онъ сказалъ женѣ: подлинно-ли сказалъ Богъ: не ѣшьте ни съ какого дерева въ раю?“ (I ст.). Первое что здѣсь бросается въ глаза, это непонятное противорѣчіе въ опредѣленіи искусителя:— съ одной стороны, онъ поставляется въ ряду полевыхъ животныхъ, сотворенныхъ Богомъ; съ другой—изображается существомъ, обладающимъ даромъ разума и рѣчи. Какова-же дѣйствительная природа змія—искусителя? Поищемъ отвѣта на это, прежде всего, въ анализѣ самаго текста. Въ подлинномъ текстѣ змѣй—искуситель названъ словомъ—הַנָּחָשׁ, обыкновенно обозначающимъ подлиннаго, естественнаго змія. Оно происходитъ отъ глагола נָחַשׁ, означающаго въ формѣ каль „шипѣть, шелестѣть“, а въ формѣ піель—„шептать, употреблять колдовство“, и происходитъ отъ основнаго, арабскаго корня, указывающаго на шелестѣніе и шипѣніе—два отличительныхъ признака семьи змѣевидныхъ [2]). Впрочемъ, членъ ה, стоящій здѣсь предъ словомъ נחש, о которомъ доселѣ не было никакого упоминанія, выдѣляетъ этого змѣя и заставляетъ видѣть въ немъ какой-то особый, опредѣленный и извѣстный экземпляръ этого вида, такъ сказать змѣя „κατ' ἐξοχήν. Заслуживаетъ вниманія и то обстоятельство, что въ слѣдующемъ, второмъ стихѣ той-же главы по версіи самарит. Пятокнижія, этотъ змѣй - искуситель названъ другимъ синонимомъ—הַכְּחָשׁ [3]);

---

[1]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“ I ч. 53 стр.

[2]) *Gesenius*—537. Handwörterbuch XII Auf.

נָחַשׁ происходитъ отъ корня, означающаго „шипѣть“. Въ поэтическихъ мѣстахъ Св. Писанія змѣй называется „въ пыли ползающимъ“ (Втор. XXXII, 24 с.) *Baudissin.* Studien zur semitischen Religionsgischich. 281 s. Leipzig 1876.

[3]) *Kennicott*—4 p. Vetus Testam. cum variis lectionibus“.

сообразно съ значеніемъ этого корня—„клеветникъ, обманщикъ, лжецъ, лицемѣръ, оно гораздо прямѣй и опредѣленнѣе выражаетъ его истинную природу [1]). Въ качествѣ отличительнаго свойства этого змія, ему дается эпитетъ עָרוּם, что значитъ „сильный“ (Іов. V, 12; XV, 5) первоначально физически, а потомъ и умственно; отсюда—вообще „мудрый, хитрый“—въ хорошемъ смыслѣ этого слова (Прит. XII, 16 ст.). Мудрость и благоразуміе составляютъ естественныя свойства змія (Мѳ. X, 16), благодаря чему онъ и былъ избранъ орудіемъ искушенія, какъ существо, наиболѣе отвѣчающее цѣли. Нѣкоторые прилагаютъ этотъ эпитетъ къ змію въ неодобрительномъ смыслѣ, какъ *πανοῦργος*, callidus [2]); но это можно дѣлать лишь переносно, и въ зависимости отъ послѣдующей исторіи. Самъ же бытописатель, наоборотъ—скорѣе склоненъ возвысить естественную мудрость змія, какъ одно изъ выдающихся природныхъ его свойствъ, чѣмъ умалить, или унизить ея значеніе. Только въ этомъ случаѣ и получаютъ свой смыслъ дальнѣйшія слова текста: „изъ всѣхъ звѣрей полевыхъ, которыхъ создалъ Господь-Богъ“, откуда видно, что змій былъ однимъ изъ животныхъ, сотворенныхъ Богомъ; если же змій сотворенъ Богомъ, который все создалъ весьма хорошо (I, 31), то и онъ со всѣми своими свойствами былъ точно также хорошимъ и добрымъ твореніемъ, въ частности, и мудрость змія составляла одно изъ его лучшихъ природныхъ украшеній [3]). Въ этомъ пониманіи эпитета עָרוּם находится лучшій отвѣтъ и на вопросъ, почему бытописатель, при всей сжатости своего разсказа, все же нашелъ нужнымъ подчеркнуть такое свойство змія? Очевидно, затѣмъ и потому, что оно объясняетъ, почему орудіемъ искушенія было избрано не какое-либо иное животное, а именно змѣй, такъ какъ онъ, по высотѣ своихъ природныхъ свойствъ, былъ

---

[1]) *Fürst*, I, 586. Hebraisches und Chaldäisches Handwörterbuch.

[2]) Акила, Keil, Lange, Macdonald и т. п.

[3]) Посему, мысль подлиннаго текста болѣе правильно передаетъ греческій переводъ LXX, который слово עָרוּם переводитъ словомъ *φρονιμώτατος*, а также а арабскій текстъ, имѣющій въ латинской транскрипціи слово—sapientissimus—Wallton—10—11 р. Изъ оо. церкви также трактуютъ этотъ терминъ — *Ефремъ Сиринъ* „Толков. на кн. Бытія“ 317 ст. 6 ч. Москва 1887. *и бл. Ѳеодоритъ* „Толков. на Бытіе“ ч. I, стр. 37, Москва 1855.

особенно цѣлесообразнымъ орудіемъ искушенія. Справедливость этого удостовѣряетъ, наконецъ и общая народная вѣра въ мудрость змія, засвидѣтельствованная самимъ Іисусомъ Христомъ (Б. 4 17; Мѳ. X, 16 ст.) [1]). Изъ всѣхъ этихъ разсужденій о природѣ змѣя не менѣе очевидно также и то, что здѣсь идетъ рѣчь о подлинномъ и дѣйствительномъ экземплярѣ животнаго царства, а не о какомъ либо его призрачномъ подобіи (simulacrum) или метафорическомъ змѣѣ, какъ склонны думать то нѣкоторые толковники [2]).

„И онъ сказалъ женѣ וַיֹּאמֶר אֶל-הָאִשָּׁה. Текстъ Св. Писанія не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что змѣй—искуситель обратился къ женѣ съ членораздѣльными звуками и слѣдовательно, обладалъ даромъ рѣчи. На основаніи этого, одни изъ экзегетовъ предполагали, что и змѣй въ числѣ прочихъ животныхъ, первоначально обладалъ даромъ языка [3]). Но способность рѣчи, какъ продуктъ разума, составляетъ исключительное преимущество человѣка, никогда не распространявшееся на животное царство, о чемъ свидѣтельствуетъ само Св. Писаніе, когда говоритъ объ Адамѣ, что онъ не нашелъ въ средѣ животныхъ ничего подобнаго себѣ (II, 19—20). Ослабляя силу даннаго возраженія, защитники вышеуказаннаго мнѣнія говорятъ, что даръ языка не былъ природнымъ свойствомъ естественнаго змія, а былъ сообщенъ ему особымъ чрезвычайнымъ актомъ, и лишь на время ис-

---

[1]) Догадку эту развиваетъ между прочимъ и *Іо. Дамаскинъ* говоря: „что змѣй своими качествами былъ близокъ человѣку и больше другихъ животныхъ приближался къ нему, и своими пріятными движеніями какъ будто разговаривалъ съ нимъ. Вотъ почему діаволъ, начальникъ зла, чрезъ него внушилъ прародителямъ пагубнѣйшій совѣтъ“. Точное изложеніе вѣры—II кн. X гл. стр. 83.

[2]) Такъ, напр., по мнѣнію *Кирилла Александрійскаго*, вмѣсто подлиннаго змія тутъ былъ лишь его призрачный видъ и форма, Contra Iulianum, lib. 3. Mig. scr graec. 76. 632. Для курьеза можно указать также на мнѣніе Адама-Кларка, который съ большимъ жаромъ отстаиваетъ, что искусителемъ прародителей былъ не змѣй, а орангъ — утангъ — см. *The pulpit Commentary* Genesis—57 p.

[3]) Родоначальникомъ этой гипотезы былъ *Іо. Флавій*—„Древности Іудейскія I ч. I. Ея держались и нѣкоторые изъ о.о. церкви, напр. *Василій Великій* въ „бесѣдѣ о раѣ“ и *Еф. Сиринъ* „Толков. на кн. Бытія“ 6 ч. 318 стр. Москва 1887.

кушенія [1]). Правда, въ Библіи мы имѣемъ одинъ, аналогичный этому случаю: разумѣемъ говорящую Валаамову ослицу (Числ. XXII, 28 ст.); но тамъ было чудо, т. е. дѣйствіе божественнаго всемогущества, направленное къ достиженію опредѣленной, нравственной цѣли. Всего этого, разумѣется нѣтъ, да по самому существу дѣла, и быть не могло въ исторіи искушенія: истиннаго чуда въ ней не могло быть уже по одному тому, что здѣсь преслѣдуются цѣли діаметрально противоположныя понятію чуда. Такимъ образомъ, въ самомъ-же началѣ третьей главы со всею рѣзкостію сказывается какой-то двойственный взглядъ на природу змія—искусителя: съ одной стороны, онъ изображается однимъ изъ созданныхъ Богомъ животныхъ, т. е. въ видѣ обыкновеннаго, естественнаго змія, а не призрачнаго его подобія, или какого-либо необычнаго феномена; съ другой—ему приписывается даръ рѣчи, т. е. свойства разумности и мышленія, чего не имѣетъ ни одно животное. Слѣдовательно, библейскій текстъ, въ одно и тоже время, и утверждаетъ реальность животной природы змія, и отрицаетъ её. Та же двойственная неопредѣленность и видимое противорѣчіе во взглядѣ на природу змія—искусителя проходитъ и чрезъ все послѣдующее повѣствованіе этой главы; такъ, въ словахъ Божественнаго наказанія, даннаго змію искусителю мы читаемъ; „проклятъ ты передъ всѣми скотами и передъ всѣми звѣрьми полевыми; ты будешь ходить на чревѣ твоемъ и будешь ѣсть прахъ во всѣ дни жизни твоей“ (Б. III, 140). Прямой смыслъ этихъ словъ достаточно ясно показываетъ, что они относятся къ обычному, естественному змію. Съ другой стороны, весь процессъ искушенія, гдѣ со стороны искусителя, обнаружено столько знанія, разсудительности, хитрости и коварства, а также утвержденіе необычайной для обыкновеннаго змія продолжительности его существованія въ фактѣ борьбы его съ грядущимъ сѣменемъ жены—все это не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ сознательно-разумнымъ агентомъ, обла-

[1]) Такъ, въ частности, разсуждаетъ *св. Ефремъ Сиринъ*, говоря: „змій по собственному умышленію испросилъ себѣ даръ слова, или испросилъ у Бога сатана дать сей даръ слова на время змію“. „Толков. на кн. Бытія“ 6 ч. 318 стр. Москва 1887.

дающимъ если не безсмертіемъ, то во всякомъ случаѣ очень внушительной продолжительностью существованія.

Желая выйдти изъ даннаго затрудненія, одни изъ экзегетовъ усматривали въ библейскомъ текстѣ указаніе на духовно-разумное существо, принявшее лишь призрачную маску змія; другіе видѣли здѣсь обыкновеннаго, естественнаго змія. Первое толкованіе было господствующимъ въ древности: его держалось, вслѣдъ за Филономъ, большинство іудейскихъ раввиновъ, а также и нѣкоторые изъ христіанскихъ экзегетовъ александрійской школы [1]). Въ новое время его энергично развивалъ и поддерживалъ Толюкъ, который все библейское повѣствованіе о грѣхопаденіи понималъ въ символическомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ образнаго представленія внутренняго, богопротивнаго процесса, совершившагося въ душѣ первыхъ людей [2]). Это аллегорическое толкованіе, доведенное Толюкомъ до его крайнихъ выводовъ, ясно обнаруживаетъ свою несостоятельность тѣмъ полнымъ несоотвѣтствіемъ и даже противорѣчіемъ, въ какое оно становится къ библейскому тексту и къ историческому характеру всего повѣствованія. „Изъ анализа деталей разсказа никакъ не слѣдуетъ того, что эти образы представляютъ собой миѳъ, произвольную аллегорію, или заключаютъ что-либо дѣйствительно несообразное“ [3]). „Аллегорія не можетъ быть принята тутъ потому, что тогда первоначальныя судьбы человѣка улетучиваются въ область отвлеченныхъ отношеній, нисколько не объясняющихъ нашей настоящей дѣйствительности“—глубоко справедливо говоритъ одинъ изъ нашихъ извѣстныхъ мыслителей [4]).

Второе толкованіе, видящее дѣятеля искушенія въ обыкновенномъ змѣѣ, является преобладающимъ въ наши дни. Его держатся не только ученые отрицательной школы, (каковы, напр. Bohlen, Buttmann, Bauer, Tuch, Budde etc.), но и нѣкоторые изъ среды ортодоксальныхъ теоло-

---

[1]) Напр. *Климентъ Александрійскій*—Stromata lib. III. Cap. V. *Оригенъ* „Philoloc“. c. I и *Августинъ* въ одномъ изъ раннѣйшихъ своихъ сочиненій „De genes. contra Manicheos“. lib. 2, c. XIV.

[2]) *Tholuck* „Die Lehre von der Sünde und vom Vorsöner“.

[3]) *Вл. Соловьевъ*. Исторія и будущность теократіи“ I, 92 стр. Загребъ, 1887 годъ.

[4]) *Ibidem*—91 стр.

говъ [1]). И если представители критическаго направленія въ своихъ взглядахъ на библейскій текстъ выходятъ изъ тенденціозно-отрицательныхъ къ нему мотивовъ, то богословы ортодоксальнаго направленія толкуютъ такъ текстъ изъ желанія защитить его; а посему основанія ихъ взглядовъ заслуживаютъ вниманія и православнаго богослова. Одинъ изъ энергичныхъ ортодоксальныхъ защитниковъ этого взгляда, настойчиво утверждаетъ, что „обманъ, жертвою котораго пала жена, приписывается текстомъ Св. Писанія не какому-либо особому духу, отличному отъ змія, но единственно и исключительно самому змію. Кн. Бытія говоритъ только о змѣ; если тутъ и должно подозрѣвать участіе какого либо иного разумнаго дѣятеля, то библейскій текстъ во всякомъ случаѣ ничего не говоритъ о немъ; даже болѣе того, онъ будто бы намѣренно избѣгаетъ всякаго указанія на него и дѣлаетъ это по благимъ, педагогическимъ мотивамъ,—не подавать жестоковыйному Израилю лишняго повода къ соблазну идолатріей“ [2]). Во всемъ этомъ безспорно много правды: несомнѣнно, что въ текстѣ говорится и объ естественномъ змѣ, равно какъ вѣрно и то, что Моисей руководился, до извѣстной степени, соображеніями педагогическаго характера; но не вѣрно то, что ради этихъ мотивовъ Моисей сознательно жертвовалъ истиной и извращалъ факты, чего нѣтъ и на самомъ дѣлѣ; такъ какъ Моисей хотя нѣсколько и прикровенно, но все же достаточно ясно говоритъ о такомъ дѣятелѣ искушенія, который обладалъ способностью познанія, умозаключенія и рѣчи—т. е. свойствами, совершенно отсутствующими у обыкновеннаго животнаго. Правда, бытописатель не называетъ прямо этого разумнаго дѣятеля искушенія; но онъ и не замалчиваетъ его, а всѣмъ ходомъ своего повѣствованія достаточно опредѣленно изображаетъ его духовно-разумную природу. Такимъ образомъ, каждое изъ двухъ вышеуказанныхъ толкованій заключаетъ въ себѣ извѣстную долю истины, но въ то же время и страдаетъ узостью и односторонностью; такъ что истиннымъ, и во всемъ объемѣ отвѣчающимъ тексту, бу-

---

[1]) Напримѣръ, *Lesetre* въ „Dictionnaire de la Bible“ *Vigouroux* — XII в. 1369 p. Paris 1897.

[2]) См. *Vigouroux*—1368 и 1369 стр. Dictionnaire di la Bible.

детъ такое толкованіе, которое объединитъ въ себѣ правильныя черты ихъ обоихъ.

При такомъ взглядѣ на дѣло сама собою разрѣшается и та соблазнительная двойственность библейскаго текста въ опредѣленіи природы искусителя, которую мы отмѣчали выше. Она происходитъ, очевидно, отъ двойственности самихъ дѣятелей искушенія, какими были, съ одной стороны—естественный змій, въ качествѣ низшаго служебнаго орудія искушенія, съ другой—сознательно-разумный духъ, ведшій всю искусительную борьбу [1]). Такъ, именно, смотрѣли на дѣло большинство отцовъ Церкви и лучшихъ комментаторовъ текста. Св. Іо. Златоустъ, говоритъ, напримѣръ, слѣдующее: „воспользовавшись зміемъ, какъ орудіемъ, діаволъ чрезъ него вступаетъ въ бесѣду съ женою, и увлекаетъ въ свой обманъ этотъ простѣйшій и немощнѣйшій сосудъ“ [2]). И далѣе, онъ предупреждаетъ даже самую возможность односторонняго пониманія текста, говоря: „но можетъ быть, здѣсь кто нибудь придетъ въ недоумѣніе и захочетъ знать, не имѣло-ли это животное и дара слова? Нѣтъ, не должно такъ думать; но всегда, слѣдуя Писанію, надобно разсуждать такъ, что слова принадлежали діаволу, который возбужденъ былъ къ этому обману своей завистью, а этимъ животнымъ воспользовался, какъ удобнымъ орудіемъ къ тому, чтобы, прикрывъ обманъ свой приманкою, обольстить сначала жену, какъ всегда болѣе способную къ обольщенію, а чрезъ нее и первозданнаго“ [3]). Итакъ, библейскій змій — искуситель былъ подлиннымъ зміемъ; но активнымъ агентомъ, дѣйствовавшимъ чрезъ него, былъ діаволъ, существо духовно-разумное, которому принадлежитъ и вся бесѣда съ Евой [4]). „Что, дѣйствительно, подъ искусителемъ Евы нужно

---

[1]) Впрочемъ, эта реальная двойственность имѣетъ свое фактическое объединеніе въ томъ, что главная дѣятельная роль принадлежала одному субъекту—именно діаволу, избравшему змія, въ качествѣ своего служебнаго орудія; хотя и участіе послѣдняго, не было исключительно страдательнымъ, такъ какъ и онъ понесъ соотвѣтствующую долю божественной кары за свое преступленіе. (Быт. Ш, 14 ст.).

[2]) *Златоустъ* „Бесѣда XVI на кн. Бытія“—128 ст. IV. I к. С.-П.-Б. 1898 г.

[3]) *Тамъ-же.*

[4]) Діаволъ, какъ духъ, не имѣющій плоти и крови, легко можетъ вселяться въ различныхъ животныхъ существъ, наглядным примѣромъ

разумѣть діавола, въ этомъ убѣждаетъ насъ Св. Писаніе, которое со всей очевидностью приписываетъ искушеніе перваго человѣка этому злому духу“ [1]). Это слѣдуетъ изъ тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, гдѣ виновникомъ грѣхопаденія нашихъ прародителей опредѣленно называется діаволъ. Такъ, писатель кн. Премудрости Соломона говоритъ: „завистью діавола вошла въ міръ смерть“ (Прем. II, 24). Здѣсь дано, болѣе или менѣе, ясное указаніе на паденіе первыхъ людей, на послѣдующее за симъ наказаніе (смерть) и на природу искусителя (завистливый діаволъ). Та же мысль, но еще опредѣленнѣй и сильнѣе выражена въ слѣдующихъ словахъ самого Господа І. Христа, обращенныхъ къ невѣрующимъ и злобствующимъ на него іудеямъ: „вашъ отецъ діаволъ, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Онъ былъ человѣкоубійца отъ начала (ἀπ' ἀρχῆς) и не устоялъ въ истинѣ: ибо нѣтъ въ немъ истины. Когда говоритъ онъ ложь, говоритъ свое: ибо онъ лжецъ и отецъ лжи“ (Іо. VIII, 44 ст.). Діаволъ называется здѣсь человѣкоубійцей (ἀνθρωποκτόνος) отъ начала (ἀπ' ἀρχῆς), что нужно понимать въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, т. е. относить къ самому началу человѣческаго рода. Дѣйствительно, въ самомъ началѣ исторіи первыхъ людей, въ эпоху ихъ райскаго блаженства, хитрый искуситель вовлекъ нашихъ прародителей въ такое преступленіе, слѣдствіемъ котораго была смерть, какъ тѣлесная, такъ и духовная; и въ этомъ смыслѣ онъ вполнѣ заслуживаетъ названія, какъ человѣкоубійцы, такъ и отца лжи. Въ пользу такого, именно, объясненія этого новозавѣтнаго цитата, говоритъ также авторитетъ многихъ отцевъ и учителей церкви, разумѣвшихъ подъ „человѣкоубійцей отъ начала“ діавола, какъ искусителя первыхъ людей [2]). Край таинственной завѣсы, скрывающей отъ нашихъ взоровъ ис-

---

чего могутъ служить для насъ Евангельскіе бѣсноватые и гадаринскія свиньи. Посему, нѣтъ ничего невозможнаго, что подобнымъ же образомъ онъ нѣкогда вселился и въ райскаго змія и особымъ, искусственнымъ образомъ велъ чрезъ него рѣчь съ Евой. *Oswald* „Relig. Urgesch. der Menschheit“—76 s. Pederborn—1881.

[1]) *Велтистовъ* „Грѣхъ, его происхожденіе и сущность“ 139 стр.

[2]) *Иринеи* „Adver. haeres. lib. V, c. 22—23. *Оригенъ* Comment. in Iohn. 8, 44; *Клим. Александрійскій*—Stromata lib. I, c. 17; *Іо. Зл.* „рѣчь 8-ая противъ Іудеевъ“, *Феодоритъ*, „Толк. на кн. Бытія“ 37 стр.

торію паденія ангеловъ, какъ причину самого появленія злыхъ духовъ, повидимому, приподнимаетъ Апокалипсисъ, когда говоритъ о побѣдѣ архистрат. Михаила надъ великимъ дракономъ — „древнимъ змiемъ“, названнымъ также діаволомъ и сатаной, соблазнителемъ всей вселенной“ (Апок. XII, 7—9 ст.).

Всякая тѣнь сомнѣнія должна окончательно исчезнуть при ясномъ свѣтѣ словъ ап. Павла: „боюсь, чтобы какъ змѣй хитростію своею прельстилъ Еву, такъ и ваши умы не повредились, уклонившись отъ простоты во Христѣ“ (II Кор. XI, 3 ст.). А что апостолъ разумѣлъ здѣсь не одного лишь естественнаго змія, видно изъ слѣдующихъ его словъ, гдѣ онъ, обѣщая людямъ побѣду надъ искусителемъ, говоритъ объ этомъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Богъ сокрушитъ сатану подъ ногами вашими“, (Рим. XVI, 20), заключающихъ въ себѣ прямую параллель къ Б. III, 15 ст. Господь нашъ Іисусъ Христосъ названный, въ качествѣ духовнаго возродителя падшаго человѣчества, вторымъ Адамомъ, подвергся тому же самому искусительному нападенію, жертвой котораго палъ и первый Адамъ. И новый Адамъ, побѣдоносно отразившій всѣ козни діавола, тѣмъ самымъ загладилъ вину древняго Адама (Матѳ. IV гл. 1 ст. I Іо. 3 глава, 8 ст.). Если же искусителемъ Христа опредѣленно названъ приступившій къ Нему, діаволъ, то онъ же безспорно былъ и причиной паденія нашихъ прародителей.

Намъ остается кратко разсмотрѣть еще одно, заслуживающее вниманія, возраженіе раціоналистической критики, направленное противъ традиціоннаго взгляда на трактуемый предметъ. Наиболѣе видные представители критическаго направленія (Бауэръ, Ейхгоронъ, Реуссъ, Вельгаузенъ, Будде и др.), считая всю библейскую исторію грѣхопаденія миѳомъ, созданнымъ Израильтянами, для объясненія происхожденія на землѣ зла, ссылаются въ доказательство своего взгляда на то, что Евреи будто бы долгое время не имѣли положительно никакого представленія о зломъ духѣ; и что впервые оно стало проникать къ нимъ послѣ эпохи вавилонскаго плѣна, будучи заимствовано ими у Персовъ, къ которымъ оно перешло по наслѣдію отъ древнихъ Халдеевъ [1]).

[1]) *Bauer* „Hebräisch. Mythologie“ I, 85 s. *Eichhorn* „Urgeschichte“ III,

Возраженіе это обличаетъ довольно поверхностное знакомство съ Библіей, такъ какъ и помимо разсказа о грѣхопаденіи, въ различныхъ книгахъ Ветхаго завѣта можно находить довольно ясные слѣды знакомства Евреевъ съ ученіемъ о злыхъ духахъ, задолго до эпохи вавилонскаго плѣна. Указанія этого рода, существуютъ, прежде всего, въ томъ же Моисеевомъ Пятокнижіи. Такъ, въ XXXII, 17 ст. кн. Второзаконія говорится объ Евреяхъ, что они приносили жертвы бѣсамъ, а не Богу". Въ подлинникѣ стоитъ слово שֵׁדִים, происходящее отъ корня—שׁוד, означающаго „напасть, губить" [1]); въ переводѣ же LXX стоитъ прямо *δαιμονίαις*, т. е. демонамъ, или злымъ духамъ. Точно также понималъ это мѣсто и ап. Павелъ, повторившій его въ одномъ изъ своихъ посланій (I Кор. X, 20) [2]). Другое, еще болѣе выразительное указаніе на злого духа дано въ XVI гл. книги Левитъ, гдѣ описываются обряды, совершаемые Евреями въ великій день очищенія. Въ числѣ этихъ обрядовъ одинъ, между прочимъ, состоялъ въ томъ, что брали козла и первосвященникъ, возложивъ на его голову свои руки, исповѣдывалъ вслухъ всего народа грѣхи и беззаконія сыновъ Израиля, послѣ чего этотъ козелъ изгонялся въ пустыню—לַעֲזָאזֵל. „Въ названномъ здѣсь словѣ „азазелъ" и можно находить указаніе на знакомство Евреевъ съ идеей о зломъ духѣ еще въ глубокой древности" [3]).

Но самое ясное свидѣтельство о до-плѣнномъ существованіи у Евреевъ идеи о зломъ духѣ принадлежитъ кн. Іова, происхожденіе которой, по болѣе вѣроятному и раздѣляемому многими учеными мнѣнію, относится къ эпохѣ Соломона [4]). Въ прологѣ этой книги въ качествѣ главнаго ви-

---

114 s. *Reuss* „Die Geschichte der Heilig. Schriften A. T." 118—119 s. Braunschweig 1890. *Budde* „Die biblische Urgeschichte" Giessen 1883.

[1]) *Fürst*—II, 418 s.

[2]) Достойно вниманія, что другое болѣе употребительное обозначеніе злаго духа именемъ — שָׂטָן встрѣчается еще раньше, именно, въ кн. числъ XXII, 32; хотя здѣсь эпитетъ „противника" прилагается къ свѣтлому ангелу, но онъ выражаетъ ту-же идею „препятствія, сопротивленія".

[3]) *Велтистовъ* „Грѣхъ, его происхожденіе и сущность". Подробное развитіе и доказательство этой мысли смотр. 147—153 стр.

[4]) *Keil* „Lehrbuch der histor.—kritischen Einleitung in die Kanonischen und apokryphischen Schrift. d. A. T. 3 Auf.—§ 122. 1873.

новника всѣхъ бѣдствій, обрушившихся на голову праведнаго Іова, выставляется діаволъ, позавидовавшій его добродѣтели и оклеветавшій его предъ Богомъ, хотя, какъ оказалось въ послѣдствіи, лишь для собственнаго посрамленія.

Не менѣе очевидное свидѣтельство о вѣрѣ въ существованіе злыхъ духовъ имѣемъ мы и отъ начальнаго періода царей. Такъ, въ первой кн. Царствъ говорится, что „духъ лукавый давилъ Саула“ послѣ того, какъ отступилъ отъ него духъ Господень (I Цар. XVI, 14). Отъ эпохи Давида сохранилось указаніе на это въ кн. Паралипоменонъ, гдѣ говорится, „что возсталъ сатана на Израиля и возбудилъ Давида сдѣлать исчисленіе Израильтянъ“ (Пар. XVI, 1). Вообще, вѣра въ бытіе злыхъ духовъ, будучи исконнымъ и универсальнымъ достояніемъ всего человѣчества, не менѣе остальныхъ народовъ присуща также и древнему Израилю, который, какъ это видно изъ вышеприведенныхъ словъ Моисея (Втор. XXXII, 17 с.), повиненъ скорѣй въ преувеличеніи, чѣмъ въ отрицаніи ея. И весьма правдоподобно то предположеніе, что Моисей, изъ опасенія подать соблазнъ, склонному къ идолослуженію Израилю, говоритъ о бытіи и дѣятельности злыхъ духовъ весьма мало и осторожно, большей частью, подъ покровомъ разныхъ образовъ. По мѣрѣ же того, какъ исчезаетъ эта опасность, и самое ученіе Ветхаго завѣта о злыхъ духахъ становится болѣе яснымъ и опредѣленнымъ. Что же касается, наконецъ, самаго факта грѣхопаденія, то и онъ неоднократно и сильно удостовѣряется въ послѣдующихъ книгахъ св. Писанія обоихъ Завѣтовъ [1]).

Установивъ опредѣленный и твердый взглядъ на природу „змія-искусителя“, возвратимся къ самой исторіи грѣхопаденія, прерванной нами на моментѣ обращенія змія съ рѣчью къ Евѣ. „И сказалъ змій женѣ: подлинно - ли сказалъ Богъ, не ѣшьте ни отъ какого дерева въ раю?“ (I ст.). Начало рѣчи змія по подлиннику—אַף כִּי-אָמַר—выражаетъ вопросъ, полный удивленнаго недоумѣнія, который можетъ быть перефразированъ такъ: „ужели Богъ сказалъ вамъ?!

---

[1]) Притч. Ш, 18; XI, 30; XIII, 12 и 15 с. Прем. Сол. II, 24; Сирах. XXV, 33; Мѳ. XXX, 4—5; Рим. V, 12 и 21; VI, 23. I Кор. VI, 16; Еф. V, 24; Дѣяній—XVII, 26; Ап. II, 7; XXII, 4 и т. п.

Возможно ли, мыслимо-ли это? Похоже-ли это на Него?" Здѣсь страннымъ, кажется, прежде всего, то, что Ева, услыхавъ говорящаго змія, повидимому, не испугалась такого необычайнаго явленія, не удалилась отъ него, а наоборотъ, остановилась и даже вступила въ бесѣду. Объясненіемъ этого можетъ служить развѣ только то, что Ева, какъ сотворенная послѣ нареченія Адамомъ именъ животнымъ, и потому не знакомая съ ихъ природными свойствами, не знала, что змѣй, какъ обыкновенное животное, не обладаетъ даромъ рѣчи. Вообще, діаволъ не безъ намѣренія обратился къ женѣ, справедливо разсчитывая, что соблазнить ее, какъ существо слабѣйшее (I Тит. II, 14; I Петр. III, 7) и менѣе освѣдомленное, было гораздо легче, чѣмъ мужа. „Женщина болѣе впечатлительна, болѣе доступна иллюзіямъ воображенія, сильнѣе любопытна и тщеславна; отсюда, въ рукахъ демона она была орудіемъ, болѣе отвѣчающимъ цѣли, чѣмъ мужъ. Это—опытный фактъ, удостовѣряемый исторіей, психологіей и физіологіей" [1]).

Что касается самого содержанія рѣчи змія, то болѣе коварнаго вступленія къ искусительной бесѣдѣ невозможно, кажется, и придумать. Въ самомъ дѣлѣ, діаволу необходимо было, во что-бы то ни стало, вступить въ разговоръ съ Евой, и вотъ онъ избираетъ наиболѣе благовидный предлогъ для этого. Надѣвъ на себя личину невѣдѣнія и благороднаго негодованія, онъ рисуется другомъ истины, стремящимся возстановить попранную правду, и обращается съ этой цѣлью къ женѣ, какъ авторитетному источнику. Всѣмъ этимъ діаволъ, быть можетъ даже и безсознательно, затрогивалъ въ женѣ нѣсколько различныхъ чувствъ: съ одной стороны, онъ будилъ въ ней чувство искренняго негодованія противъ возводимой на Бога клеветы и живаго желанія ея опроверженія; съ другой—онъ невольно льстилъ ея самолюбію; такимъ путемъ онъ весьма искусно втянулъ Еву въ бесѣду съ собой, причемъ какъ бы ненамѣренно, и даже какъ-бы вопреки собственному убѣжденію, заронилъ въ душу Евы первую искру сомнѣнія въ непреложность божественной заповѣди. Въ отвѣтъ на это, Ева говоритъ змію:

---

[1]) *Meignan* „L'ancient Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne" 156 p. Paris 1895.

„плоды съ древъ мы можемъ ѣсть, только о плодахъ древа, которое среди рая, сказалъ Богъ, не ѣшьте ихъ и не прикасайтесь къ нимъ, чтобы вамъ не умереть“ (2—3 ст.). Въ вопросѣ искусителя намѣренно усиливается строгость запрещенія и тяжесть заповѣди. И вотъ, Ева въ своемъ отвѣтѣ пытается объективно возстановить истину. Но въ тоже время ея отвѣтъ показываетъ, что она не особенно твердо знала божественную заповѣдь, если въ такомъ важномъ дѣлѣ, какъ точная формулировка заповѣди, допустила искаженіе и преувеличеніе, сдѣлавъ прибавку лишнихъ словъ: „и не прикасайтеся къ нему“. Хотя нѣкоторые толковники и склонны видѣть въ этой прибавкѣ выраженіе усиленнаго благоговѣнія Евы къ божественной заповѣди; но болѣе правы, по нашему мнѣнію, тѣ, кто усматриваетъ въ ней нѣкоторый какъ-бы упрекъ Богу со стороны Евы за жестокость и трудность Его заповѣди [1]). „Изъ сего догадываться можно, что мысль о строгости заповѣди и о страхѣ смерти уже начинала затмѣвать въ ней чистое чувствованіе любви и благоговѣніе къ Богу-Законодателю“ [2]).

Справедливо усматривая изъ отвѣта Евы, что въ послушаніи Божественной заповѣди, она сдерживается не столько внутренними и нравственными мотивами, сколько внѣшнимъ чувствомъ страха передъ смертію, діаволъ свою положительную атаку начинаетъ съ того, что колеблетъ убѣжденіе въ дѣйствительности обѣщаннаго Богомъ наказанія за преступленіе, говоря: „нѣтъ вы не умрете“, т. е. вашъ страхъ и ваши опасенія лишиться жизни, чрезъ вкушеніе плода—совершенно неосновательны и ложны [3]); это уже вторая сте-

---

[1]) Такъ, *Ambr.* „De paradisu“ c. 12. n. 56 Mig. XIV, 303 говоритъ, что Ева „decolorare eum divinum mandatum“. Онъ же вмѣстѣ съ Cajet. объясняетъ это обычной склонностью женщинъ къ преувеличеніямъ. *Hummelauer* же полагаетъ что „Sapientius Malv. Lap. aliique promentiunt verba ab Eva adiecta esse ex religione et reverentia divini praecepti“—153 p. „Commen. in Genesim“.

[2]) *Филаретъ*—56 стр. „Зап. на кн. Бытія“ I ч.

[3]) Конструкція этой фразы по подлиннику—לֹא־מוֹת תְּמֻתוּן съ отрицаніемъ предъ finit. absol., аналогична пс. XLIX, 8 и Амос. IX, 8. Содержаніе ея опредѣляется формой наказанія, означеннаго въ II, 17, которое въ устахъ діавола получаетъ совершенно противоположенный смыслъ.

пень нападенія на Божественную истину—ея прямое, ничѣмъ неприкрытое, отрицаніе и чистая ложь; какъ бы указывая на это, Іисусъ Христосъ называетъ діавола „ложью и отцомъ лжи“ (Іо. VIII, 24 ст.). „Сомнѣніе въ истинѣ слова Божія, едва возникшее въ Евѣ при первомъ вопросѣ искусителя, должно было перейти въ ней, послѣ этихъ, въ прямое невѣріе“ [1]). Ева лишается той почвы, на которой утверждалось ея послушаніе заповѣди, и благодаря этому, она невольно впадаетъ въ состояніе колебательной неустойчивости. Пользуясь такимъ благопріятнымъ моментомъ, искуситель спѣшитъ окончательно склонить жену на свою сторону и съ этой цѣлью сплетаетъ новую, и еще болѣе коварную ложь. Убѣждая жену въ полной справедливости своего послѣдняго заявленія о неосновательности страха смерти, онъ посвящаетъ ее въ тѣ внутреннія, сокровенныя мотивы, которыми будто бы руководился Элогимъ, изрекая эту призрачную угрозу: „ибо знаетъ Богъ (אלהים), что въ день, въ который вы вкусите ихъ, откроются глаза ваши, и вы будете, какъ боги (אלהים), знающіе добро и зло“ (5 с.). „Дабы не показаться противорѣчущимъ слову Божію, онъ старается внести противорѣчіе въ самое слово Божіе, и къ сему обращаетъ богонареченное имя древа познанія добра и зла. Изъясняя сіе наименованіе, онъ увѣряетъ, что со вкушеніемъ отъ древа познанія Богъ соединилъ совершенное вѣдѣніе добра и зла, подобно какъ со вкушеніемъ отъ древа жизни совокупилъ жизнь безсмертную“ [2]). „Отъ сомнѣнія—первой степени отпаденія отъ Бога, діаволъ переходитъ ко второй—отрицанію истинности Божественной угрозы, и наконецъ, къ третьей—злобному подозрѣнію въ Божественной любви“ [3]). Распространяя сжатый смыслъ библейскаго текста, можно такъ перефразировать эту коварную рѣчь змія: „хорошо, я рѣшаюсь высказаться предъ вами: довѣріе, которое вы мнѣ внушаете и интересъ, которымъ я полонъ къ вамъ, побуждаютъ меня говорить вамъ со всей искренностью и откровенностью; знайте, что Элогимъ—завистливый духъ и хитрый тиранъ, грубо эксплоатирующій вашу наивную до-

[1]) *Велтистовъ*—199 стр. Op. cit.
[2]) *Филаретъ*—56 стр.
[3]) *Keil*—53 s. „Genesis“.

вѣрчивость, служащую основаніемъ его власти надъ вами. Ибо онъ хорошо знаетъ, что въ тотъ день, когда вы рѣшитесь быть самостоятельными и воззовете къ собственному разуму; то откроются ваши очи, вы познаете всякую правду и ложь, и сами будете смѣяться надъ тѣми ложными препятствіями, которыми теперь пугаетъ васъ ваше же собственное невѣжество и суевѣріе.

„Отверзеніе очей"—это обычный библейскій образъ, служащій обозначеніемъ раскрытія способности умственнаго пониманія и нравственной чуткости" [1]). Выраженіе подлиннаго текста —„будете, какъ боги"— אלהים —переводится, а отсюда и толкуется, неодинаково. У LXX стоитъ θεοί, Vulgdii, Chald-principes, Arab-angeli. Syr-Deus [2]). Это произошло, очевидно, отъ различнаго пониманія гебраизма—אלהים, который, по своему коренному значенію, можетъ одинаково указывать и на сильныхъ и властныхъ земли, и на ангеловъ, и на самаго Бога. И намъ думается, что послѣднее пониманіе ближе къ истинѣ, такъ какъ лишь при немъ во всей полнотѣ выдерживается та параллель, которая дана въ текстѣ (между Богомъ и людьми). Косвенное подтвержденіе этого можно видѣть и въ послѣдующемъ контекстѣ (III, 22 ст.) [3]).

Такимъ образомъ, змѣй обвинялъ Бога въ зависти и недоброжелательствѣ къ людямъ; а себя выставлялъ безкорыстнымъ ревнителемъ ихъ блага и чрезъ все это окончательно вкрался въ довѣріе жены. Когда же онъ не только уничтожилъ въ Евѣ страхъ смерти, но пробудилъ въ ней честолюбивые помыслы широкаго познанія и высокаго могущества, равнаго Божественному, то въ душѣ жены уже совершился процессъ мысленнаго паденія. Оставалось только, чтобы это грѣховное настроеніе обнаружилось во внѣ, т. е. перешло въ преступное дѣяніе. Тутъ на помощь искусителю пришла физическая природа жены съ ея низшими, чувственными инстинктами. „Наполнивъ чашу гибельнымъ ядомъ, діаволъ подалъ ее женѣ, а та, не обративъ вниманія на смертоносное дѣйствіе, но увлекшись надеждою на равенство съ Богомъ, возмечтала, наконецъ, о себѣ много" [4]).

---

[1]) *The pulpit commentary*—59 p.

[2]) *Walton*—10 и 11 p.

[3]) *См. Dillmann*—Die Genesis-Fünfte Auf. Leipzig 1881, 72 s.

[4]) *Златоустъ*. Б. XVI, 131 стр. Изданіе СПБ. Дух. Академіи 1898.

„И увидѣла жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно пріятно для глазъ и вождѣленно потому, что даетъ знаніе“. (6 ст.). Подъ вліяніемъ возбужденнаго діаволомъ грѣховнаго настроенія, Ева особыми глазами взираетъ на запрещенное дерево и оно кажется ей соблазнительно-обаятельнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. „По истиннѣ „тлятъ обычаи благи бесѣды злы“ (I Кор. XV, 33) восклицаетъ вмѣстѣ съ апостоломъ Св. Іо. Златоустъ: „въ самомъ дѣлѣ, отчего—продолжаетъ онъ—до внушенія этого лукаваго демона ничего такого не испытывала Ева, не подумала о древѣ и не видѣла красоты его? Оттого отвѣчаетъ Златоустъ—что боялась заповѣди Божіей и будущаго наказанія за вкушеніе“ [1]). Теперь же взоръ на дерево пробуждаетъ въ ней всѣ виды любопытства и всевозможныя пожеланія: ея разстроенному воображенію оно представляется и особенно пріятнымъ по вкусу, и отмѣнно красивымъ по виду, и еще болѣе вождѣленнымъ, въ качествѣ источника всякаго познанія и даже самаго равенства съ Богомъ [2]). Это чувственое раздраженіе дало послѣдній толчокъ, окончательно склонившій волю жены къ преступному дѣйствію. „И она взяла плодовъ его и ѣла, и дала мужу своему и онъ ѣлъ“. Сбитая на всѣхъ пунктахъ соблазнительной рѣчью діавола, и окончательно отуманенная чувственнымъ раздраженіемъ, полученнымъ отъ запрещеннаго дерева, Ева срываетъ его плоды и вкушаетъ отъ нихъ. Такъ закончился послѣдній актъ трагической драмы грѣхопаденія. Павши сама, Ева поспѣшила пріобщить къ своему паденію и мужа: „и дала мужу своему“. Писаніе не говоритъ вѣдѣніемъ или невѣдѣніемъ она это сдѣлала; но большинство толковниковъ утверждаютъ второе, предполагая, что ядъ грѣха еще не успѣлъ проникнуть въ ея природу и отравить спокойствія совѣсти. Точно также ничего не говоритъ Писаніе и о процессѣ искущенія мужа, оставляя, однако, полный просторъ предполагать, что онъ былъ еще сильнѣе, чѣмъ искушеніе жены, такъ какъ тутъ въ

---

[1]) *Златоустъ*—ibidem.

[2]) Въ этомъ послѣднемъ актѣ грѣхопаденія Евы различаются три тѣхъ основныхъ типа грѣха, которые въ послѣдствіи ап. Іоаннъ разграничилъ, какъ „похоть плоти, похоть очесъ и похоть знанія или гордость житейскую (I Іо. II, 16 ст.).

роли искусителя выступала вѣрная и любимая подруга жизни, уже наставленная и соблазненная діаволомъ [1]). Она, по всей вѣроятности, спѣшила пріобщить и супруга къ этому мнимому счастью. Не безъ намѣренія, предполагаютъ также, и Адамъ не названъ здѣсь собственнымъ именемъ, а обозначенъ какъ мужъ; этимъ будто бы подчеркивается извращеніе богоучрежденнаго брачнаго союза, при которомъ первенствующая роль должна принадлежать мужу, жена же должна оставаться лишь его подругой и помощницей. Въ фактѣ же грѣхопаденія супруги мѣняются ролями: иниціативу беретъ на себя жена, а мужъ послушно слѣдуетъ за ней.

„И онъ ѣлъ“.... Адамъ, непосредственно отъ самаго Бога слышавшій грозную заповѣдь и испытавшій на самомъ себѣ столько проявленій Божественной любви и благости, вмѣсто укора женѣ и обличенія ея неразумнаго и дерзкаго легкомыслія, самъ послѣдовалъ ея примѣру и сознательно преступилъ божественную заповѣдь. И если Еву въ ея паденіи, до извѣстной степени, извиняла ея сравнительная природная слабость, преувеличенно-формальное и чисто внѣшнее представленіе о заповѣди, наконецъ, чувственное воспріятіе отъ самаго древа; то у Адама не было никакихъ смягчающихъ его вину обстоятельствъ, такъ что его грѣхъ есть чисто духовное преступленіе (Рим. V, 12 и 14; I Тим. II, 14 ст.). Такъ, пали прародители человѣчества [2]).

---

[1]) Поэтическое изображеніе библейской сцены грѣхопаденія дано Мильтономъ въ его „потерянномъ раѣ“, гдѣ сущность паденія жены указывается въ ея желаніи эманасипироваться, а главнымъ мотивомъ паденія Адама выставляется его трогательная любовь къ соблазненной женѣ, побудившая Адама добровольно раздѣлить ея горькую участь.

[2]) О самомъ моментѣ паденія мы лишены возможность судить строго и опредѣленно, такъ какъ Библія ничего не говоритъ намъ о томъ, какъ долго продолжалось райское состояніе невинности и блаженства. Она позволяетъ только предполагать, что продолжительность его была довольно ограниченна. Конечно, рискованно соглашаться съ мнѣніемъ Иринея, Кирилла Ал. и Епифанія, которые, вѣроятно, слѣдуя раввинскимъ догадкамъ, думали, что первые люди, будучи сотворены въ третій часъ дня, въ шестой уже пали, а въ девятый даже изгнаны изъ рая — см. *Heidegerri* „Historia sacra patriarcharum“ 12. Но общая мысль оо. о сравнительной скорости паденія, безъ сомнѣнія, вѣрна; ибо если бы человѣкъ не палъ въ началѣ своей исторіи и своего духовнаго развитія, то впослѣдствіи, онъ на столько бы укрѣпился въ добрѣ и закалился отъ

Едва только первые люди согрѣшили какъ тотъ-часъ же ощутили и послѣдствія своего поступка: „и открылись глаза у нихъ обоихъ и узнали они, что наги“ (7 с.). Такимъ образомъ предсказаніе змія, до извѣстной степени, сбылось: у прародителей дѣйствительно отверзлись очи и они опытно познали, какъ то добро, котораго лишились, такъ и то зло, которое теперь получили. Но какъ далеко и даже діаметрально противоположно пріобрѣтенное ими, обѣщанному діаволомъ! Вмѣсто высшаго вѣдѣнія и божественной силы, они сознали лишь собственную наготу, прежде всего физическую—а въ переносномъ смыслѣ и духовную, какъ слабость и ограниченность конечной природы, оторванной отъ связи съ Богомъ — источникомъ ея величія и силы! Такое именно, болѣе широкое значеніе имѣетъ употребленное здѣсь библейское выраженіе „и познали что они были наги—כִּי עֵרֻמִּים. Также самое понятіе—עֵרֻמִּים—было употреблено раньше (II, 25) для характеристики всего, вообще, первобытнаго состоянія чистоты и невинности, такъ сказать,—неповрежденной цѣлостности духовно-физическаго организма нашихъ прародителей. Теперь же, послѣ преступленія, у нихъ исчезла та блаженная слѣпота, то невѣдѣніе невинности и чистоты, которому чуждо было грѣховное ощущеніе наготы, ставшее побѣднымъ знакомъ чувственности и торжества плоти. Внѣшнее око—по глубокомысленному выраженію Оригена — открылось послѣ того, какъ закрылось духовное“ [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ оно названо здѣсь, только какъ первое и самое очевидное доказательство той духовной наготы и того умственнаго убожества, которымъ подверглись наши прародители чрезъ свое грѣхопаденіе [2]).

Инстинктивный протестъ нравственнаго чувства противъ грѣховнаго ощущенія наготы выражается въ формѣ стыда,

---

искушеній, что паденіе для него сдѣлалось бы психологически невозможнымъ, подобно тому, какъ невозможно оно теперь для добрыхъ духовъ.

[1]) *Oswald*—91 s. Op. cit.

[2]) „Въ чреслахъ, которыя суть видимый источникъ и прознаменованіе потомства (Б. XXIV, 2; XLIX, 10. Евр. VII, 5, 10), представлялъ Адамъ весь родъ человѣческій и всѣ роды грѣховъ и наказаній, имѣющихъ родиться отъ перваго грѣха: и источникъ благословенія представлялся ему источникомъ несноснаго посрамленія и мученія“. *Филаретъ*—59 стр.

побуждающаго человѣка, для удаленія соблазна, искать внѣшняго покрова. Такимъ образомъ, чувство стыда одновременно служитъ и печатью паденія и голосомъ совѣсти, свидѣтельствующимъ о томъ, что и въ падшемъ человѣкѣ все же сохранились остатки добра. „Совѣсть краснорѣчивое доказательство того, что образъ Божій и по паденіи не исчезъ у человѣка“ [1]).

Въ желаніи избавиться отъ тягостнаго ощущенія стыда, Адамъ и Ева, по словамъ бытописателя, сшили себѣ смоковные листья, и сдѣлали себѣ опоясанія (7 ст.). Опоясанія по Евр.—חֲגֹרֹת по LXX *περιζώματα*—изъ листьевъ смоковницы—вотъ, по свидѣтельству Библіи, первая одежда людей; это указаніе находится въ полномъ согласіи, какъ съ универсальной традиціей, такъ и съ исторіей культуры.

Согласно дальнѣйшему повѣствованію бытописателя, Божественная любовь „не хотящая смерти грѣшника, но еже обратитися и живу быти ему“, идетъ на встрѣчу падшимъ людямъ и вызываетъ ихъ на раскаяніе. „И услышали голосъ Господа Бога (יהוה-אלהים) ходящаго въ раю во время прохлады дня“ (нач. 8 ст.). „Адамъ издалека услыхалъ гласъ ходящаго Бога, или по внушенію своей совѣсти, или вѣроятно потому, что сей гласъ былъ хорошо извѣстенъ ему изъ прежнихъ подобныхъ-же явленій“ [2]). Очевидно, что здѣсь идетъ рѣчь объ одномъ изъ тѣхъ богоявленій, которыми характеризуется первобытная эпоха—время особенной близости и непосредственныхъ сношеній Бога съ человѣкомъ. Что касается самаго характера этого богоявленія, то судя по описанію, оно имѣло доступный внѣшнимъ чувствамъ, слѣдовательно, реальный характеръ, что подтверждается и всѣмъ послѣдующимъ повѣствованіемъ [3]). „Не сказано, въ

---

[1]) *Herzog*—Real—Encyclopedie V t. 8 s. 2 Auf.

[2]) *Филаретъ*—60 стр.

[3]) Въ частности, подъ Еврейскимъ קוֹל разумѣютъ или шумъ шаговъ (Лев. XXVI, 33, Числ. XII, 34, Суд. V, 24) — какъ Knobel, Delitzçh, Keil Macdonala etc. или громъ, сопровождавшій богоявленіе (Исх. IX, 23; s. Іов. XXVI, 45 Пс. XXIX, 3 и 9) Mürphy, Busch; или—звукъ голоса (Calvin, Lange, Wordsworth), или, вѣроятно, все это вмѣстѣ, какъ думаетъ авторъ The pulp. Commen. „At minime ad eum strepitum vox restringitur neque התהלך necessario dicit deambulare, sed solemnem divinae majestatis incessum—Lev. 26. 12; Deut. 23, 14; 2 Reg. 7, 6“. *Hummelauer*—156 p.

какомъ, именно, видѣ являлся Господь. По всей вѣроятности это былъ образъ человѣка, ибо въ таковомъ образѣ происходило и большинство послѣдующихъ богоявленій патріархамъ. Основаніемъ такихъ богоявленій было особенное снисхожденіе Божіе къ людямъ, вѣнцомъ котораго имѣло быть воплощеніе Сына Божія для нашего спасенія [1]); оно явило намъ Бога не только въ образѣ человѣка вообще, но даже въ уничиженномъ видѣ раба (Филип. II, 6.). Самое время этого богоявленія обозначено въ подлинникѣ описательно словами לְרוּחַ הַיּוֹם, означающими въ буквальномъ переводѣ „въ вѣяніи, въ вѣтрѣ дня“ и указывающими, по мнѣнію толковниковъ, на вечернюю прохладу дня [2]). Другіе же экзегеты, основываясь на аналогичныхъ примѣрахъ (Іов. XXXVIII, 1), видятъ въ этихъ словахъ указаніе не на время, а на образъ богоявленія [3]). Какъ бы то ни было, несомнѣнно одно, что это было реальное явленіе Бога, въ чувственно-видимомъ образѣ; какъ отецъ и воспитатель первыхъ людей, Богъ являлся имъ и руководилъ ими, что очевидно и изъ предшествующихъ указаній текста. (Б. II, 19 и 22 ст.). Поэтому, раціоналисты совершенно неосновательно видятъ здѣсь несомнѣнные слѣды мина, гдѣ будто бы только и возможны такія представленія, какъ прогулка Бога при вечерней прохладѣ. Не менѣе заблуждаются также и тѣ, кто во всемъ этомъ описаніи видитъ лишь одно антропоморфическое изображеніе божественной кары, разразившейся въ душѣ падшихъ людей. Они забываютъ, что всемогущій и всесильный Богъ есть въ то же время и благостный Отецъ, созданныхъ Имъ людей; Его всемогуществу было возможно, а Его любви—желательно войдти въ непосредственное общеніе съ человѣкомъ; а для этого необходимо настолько приблизиться къ послѣднему, чтобы сдѣлаться очевиднымъ и доступнымъ для его духовно-матеріальной природы, — словомъ, принять внѣшній обликъ, и именно обликъ человѣка — какъ существа наиболѣе сход-

---

[1]) *Виссаріонъ* „Толков. на парем. изъ кн. Бытія“—50—51 стр.

[2]) *Fürst*—II, 359. Эту именно мысль въ различныхъ ея варіаціяхъ выражаютъ и большинство переводовъ LXX—*τὸ δειλινόν*, Vulg.. auram post meridiem, Chald—versus requiem diei, Syr-vespera diei—Samar.—versus fervorem diei... *Hummel.* 156 p. Genesis.

[3]) *Властовъ*—43. Свящ. Лѣтопись I.

наго Богу, въ качествѣ Его отобраза. Всеблагій Богъ, сжалившись надъ человѣкомъ приходилъ къ нему, какъ чадолюбивый отецъ, какъ врачъ къ больному и страждующему [1]).

„И скрылся Адамъ и жена его между деревьями рая отъ лица Господа Бога“ (8 с.). Почувствовавъ приближеніе Бога, падшіе прародители спѣшатъ въ страхѣ скрыться отъ Него. Страхъ ихъ не былъ страхомъ неожиданности и необычайности факта, но—страхомъ больной совѣсти, утратившей свою невинность и чистоту. Изъ словъ бытописателя, скорѣй, можно выводить, что прародители смотрѣли на приходъ Бога, какъ на обычное и установившееся явленіе и даже какъ бы поджидали Его, ибо едва только начали догадываться о предстоящемъ приближеніи Бога, какъ тотъ часъ же принимаютъ уже и мѣры, для избѣжанія личной бесѣды съ Нимъ [2]).

Въ самомъ фактѣ укрывательства впервые со всей неотразимой ясностью сказалось сильное помраченіе умственныхъ способностей падшихъ людей; ибо они вздумали теперь скрыться отъ Того, о Комъ знали раньше, что Онъ вездѣсущъ и Всевидящъ; теперь же, не сознавая всей крайней безсмысленности и полнаго неразумія своего поступка, они бѣгутъ отъ лица Божія и въ наивномъ ослѣпленіи ищутъ защиты отъ него подъ листьями деревьевъ [3]).

Обличеніе скрывшагося грѣшника, Господь начинаетъ съ вопроса къ нему: „и воззвалъ Господь - Богъ къ Адаму и сказалъ ему: Адамъ, гдѣ ты?“ (9 ст.). Въ этомъ вопросѣ отнюдь не обнаруживается невѣдѣнія, а слышится голосъ божественной любви, призывающій грѣшника къ покаянію [4]). По справедливому замѣчанію св. Амвросія, Богъ спраши-

---

[1]) *Злат.* XVII, 137 с.

[2]) *Dillmann*—74 s. Genesis.

[3]) „Желаніе скрыться отъ Бога представляетъ въ прародителяхъ поразительный примѣръ смущеннаго грѣшника, предъ которымъ яснѣйшія понятія, каково есть понятіе о вездѣприсутствіи и всевѣдѣніи Божіемъ, затмѣваются, какъ бы въ сновидѣніи, и который не столько лишается, сколько самъ себѣ лишаетъ свѣта. (Іо. III, 20 ст.)“.
Филаретъ „Записки на кн. Вытія“ I, 60 стр.

[4]) „Interpretantis vox est non ignorantis“. *August.* lib. XI de Genesis ad littera c. XV.

ваетъ Адама не столько о томъ, въ какомъ мѣстѣ, сколько о томъ, въ какомъ состояніи онъ находится [1]). Чрезъ это Богъ хочетъ обратить вниманіе падшаго человѣка на сознаніе своего поступка и довести его до искренняго раскаянія въ немъ.

Хотя Адамъ и не остался вовсе глухъ къ призывающему его голосу, однако и не сдѣлалъ того, что слѣдовало бы: на вопросъ Господа онъ отвѣчалъ лишь косвеннымъ признаніемъ своей вины, говоря: „голосъ твой я услышалъ въ раю и убоялся, потому что я нагъ и скрылся“ (10 ст.). „Адамъ, повидимому, не теряетъ надежды скрыть свой грѣхъ за послѣдствіями его, непослушаніе—за чувствомъ стыда; хотя этимъ онъ уже достаточно обличилъ себя, такъ такъ ощущеніе наготы и страха предъ присутствіемъ Божіимъ и безъ словъ выдавали содѣянный имъ грѣхъ“ [2]).

Увидя это, хотя и невольное сознаніе Адама въ содѣянномъ грѣхѣ, Господь-Богъ новымъ и уже прямымъ вопросомъ, возбуждаетъ его къ болѣе чистосердечному раскаянію въ немъ, говоря: „кто тебѣ сказалъ, что ты нагъ? не ѣлъ-ли ты отъ древа, съ котораго я запретилъ тебѣ ѣсть“? (11 ст.). Какъ бы идя на встрѣчу ложной стыдливости и грѣховной косности человѣка, Богъ самъ предположительно называетъ его вину; послѣднему оставалось только, подобно блудному сыну Евангельской притчи, изъ глубины сердца воскликнуть: „согрѣшихъ, Господи и уже нѣсмь достоинъ нарещися сынъ твой“! Но грѣхъ, очевидно, успѣлъ уже настолько сильно овладѣть существомъ перваго человѣка, что онъ оказался неспособнымъ къ подобному раскаянію, а пустился, вмѣсто того, въ ложныя извиненія грѣха, лишь усугубляя тѣмъ свою виновность. Оправдывая себя, Адамъ какъ бы обвинялъ Бога, говоря: „жена, которую Ты мнѣ далъ, она дала мнѣ съ этого древа, и я ѣлъ“ (12 ст.). Въ свою очередь и жена, когда Богъ обратился къ ней, по примѣру мужа, точно также слагаетъ съ себя вину, говоря: „змѣй обольстилъ меня и я ѣла“ (13 с.) Въ отвѣтѣ Адама, прежде всего, обращаютъ на себя вниманіе слова текста: жена, которую ты мнѣ далъ“, выраженныя въ подлинникѣ значительно сильнѣе נָתַתָּה עִמָּדִי

[1]) *Ambr.* Liber. de Paradisu XIV.
[2]) *Delitzsch*—128 s. Genesis.

הָאִשָּׁה אֲשֶׁר,—что въ буквальномъ переводѣ означаетъ „которую ты придалъ мнѣ, соединилъ со мною“ *συνῆκισας μοι*“, какъ всего точнѣе, переводитъ Симмахъ. Въ этомъ видѣ данная фраза можетъ служить прекраснымъ комментаріемъ къ исторіи творенія жены (II, 18). Во вторыхъ, въ отвѣтѣ Адама какъ бы слышится жалоба на Бога за то, что Онъ далъ ему жену, вовлекшую его въ паденіе; а это свидѣтельствуетъ уже объ его черствой неблагодарности къ Богу, и даже нѣкоторой хулѣ на Него. Въ словахъ же жены, хотя и находится признаніе факта, но точно также слагается отвѣтственность за него: „да, я ѣла, какъ бы такъ говоритъ жена—но въ этомъ нѣтъ моей вины, ибо я была прельщена (*ἠπατήσεν*—LXX), введена въ обманъ змѣемъ“. Это самооправданіе падшихъ прародителей является характеристической чертой всѣхъ упорныхъ грѣшниковъ, свидѣтельствующей объ ихъ нравственномъ огрубѣніи и эгоизмѣ [1]). Такъ, первый моментъ судебнаго процесса — допросъ обвиняемыхъ — закончился, по Библіи, установкой ихъ нераскаянной виновности.

Вторымъ моментомъ суда было опредѣленіе наказанія всѣмъ участникамъ преступленія. Оно распадается на три отдѣльныхъ пункта, соотвѣтственно количеству виновныхъ, и начинается съ возвѣщенія наказанія главному виновнику грѣхопаденія, олицетворенному въ змѣѣ.

„Тогда сказалъ Господь-Богъ змію: за то, что ты сдѣлалъ это, проклятъ ты передъ всѣми скотами и предъ всѣми звѣрями полевыми; ты будешь ходить на чревѣ твоемъ и будешь ѣсть прахъ во всѣ дни жизни твоей“ (14 ст.). „Проклятъ передъ всѣми“.... въ подлинникѣ стоитъ—מִכֹּל,—въ переводѣ LXX—*ἀπό*, т. е. отъ всѣхъ, изъ всѣхъ, преимущественно передъ всѣми прочими животными, которыя вмѣстѣ со всею землею точно также пострадали за грѣхъ человѣка (Рим. VII, 20 ст.). Какъ прежде онъ имѣлъ преимущество предъ всѣми животными за свою мудрость, такъ и теперь получаетъ преимущественное, по сравненію съ ними, проклятіе за свою вину.

---

[1]) Такъ смотрятъ на эти извиненія большинство толковниковъ, въ томъ числѣ и святоотеческихъ. Нѣкоторые же, какъ напр. Златоустъ, напротивъ, склонны видѣть въ этомъ смягчающее обстоятельство, какъ нѣкоторое дѣйствительное извиненіе вины прародителей—Бесѣда XVII, 144.

„Ты будешь ползать на чревѣ“... Отсюда нѣкоторые (Іос. Фл.) заключали, что до паденія змій или леталъ, или ходилъ на ногахъ; но большинство толкователей болѣе правильно полагаютъ, что ползаніе по землѣ составляло природное свойство змія. Если же бытописатель подчеркиваетъ его здѣсь въ смыслѣ наказанія; то это онъ дѣлаетъ очевидно потому, что данное свойство получаетъ теперь новое, символическое значеніе. Прежде оно было обыкновеннымъ, естественнымъ свойствомъ, неимѣвшимъ никакого знамованія; теперь же оно становится символомъ униженія и презрѣнія (Втор. XXXII, 24. Мих. VII, 17), по чувству отвращенія къ носителю этого свойства—змію, какъ орудію искушенія. Ту же, въ сущности, мысль выражаютъ и послѣдующія слова текста: „и будешь ѣсть прахъ во всѣ дни жизни твоей“. Ихъ нельзя понимать буквально, такъ какъ достовѣрно извѣстно, что земляная пыль никогда не служила спеціальной пищей змѣй; а должно видѣть здѣсь образное выраженіе той же мысли о пресмыканіи змія, поскольку вдыханіе пыли и всевозможной нечистоты земли неизбѣжно соединено съ ползаніемъ по ея поверхности. Такимъ образомъ, весь четырнадцатый стихъ этой главы непосредственно и прямо имѣетъ въ виду естественнаго змія, который, въ качествѣ орудія искушенія, несетъ заслуженную кару за свою долю участія въ преступленіи. „Но, можетъ быть, скажетъ кто:—спрашиваетъ Св. Іо. Златоустъ — если совѣтъ далъ діаволъ, употребивъ змія въ орудіе, то за что же это животное подвергается такому наказанію? И это было — отвѣчаетъ онъ-же: дѣломъ неизреченнаго человѣколюбія Божія. Какъ чадолюбивый отецъ, наказывая убійцу своего сына, ломаетъ и ножъ и мечъ, которымъ тотъ совершилъ убійство, и разбиваетъ ихъ на мелкія части—подобнымъ образомъ и всеблагой Богъ, когда это животное, какъ мечъ какой, послужило орудіемъ злобы діавола, подвергаетъ его постоянному наказанію, чтобы мы изъ этого чувственнаго и видимаго явленія заключали, въ какомъ находится онъ безчестіи“ [1]).

Но было-бы односторонне и опрометчиво все относить къ одному естественному змію. Какъ-бы то ни было, но строго говоря, этотъ послѣдній не могъ согрѣшить со-

[1]) *Златоустъ*. „Бесѣда XVII на кн. Бытія“. 146 стр. С.-П.-Б. 1893 г.

знательно, по отсутствію у него свободы и разума — двухъ необходимыхъ условій всякой нравственной отвѣтственности за свои поступки. Отсюда, слова божественнаго обращенія къ змію, заставляютъ предполагать въ немъ существо, способное понять обращенную къ нему рѣчь; а наложенное наказаніе указываетъ на него, какъ на существо нравственно отвѣтственное и слѣдовательно, свободо-разумное. Такимъ существомъ, какъ мы доказывали это и раньше, былъ діаволъ—падшій злой духъ, взошедшій въ змія и дѣйствовавшій черезъ него. Посему и слова божественнаго проклятія, хотя и обращены ближайшимъ образомъ къ змію, но относятся также и къ діаволу, какъ къ главному дѣятелю искушенія, воплотившемуся на время искушенія въ форму змія. „По мнѣнію большинства толковниковъ, божественное проклятіе, взятое въ его буквальномъ смыслѣ, относится къ змію; но въ переносномъ—оно выражаетъ униженіе сатаны, уже низверженнаго съ неба, и отнынѣ осужденнаго какъ-бы пресмыкаться по землѣ, питаясь собственными пороками и злодѣяніями, которыхъ онъ есть отецъ и виновникъ“ [1]). Въ приложеніи къ діаволу ползаніе на чревѣ и яденіе пыли указываетъ на крайнюю степень его униженія и внушаемаго имъ отвращенія [2]). Очевидно, что хотя внутренній смыслъ проклятія и относится къ діаволу, но его внѣшняя форма заимствована изъ наблюденій надъ жизнію естественнаго змія. „Въ словахъ Творца орудіе искушенія берется какъ бы символомъ, или образомъ для изреченія наказанія виновнику преступленія — діаволу“ [3]). Слѣдовательно, въ лицѣ змѣя - искусителя соединились два отдѣльныхъ существа—злой духъ и естественный змѣй; „все это одновременно относится и къ змѣю и къ діаволу: къ змѣю, какъ видимому инструменту, къ діаволу—какъ невидимому агенту, къ змію—ближайше и непосредственно, къ діаволу же—посредственно и путемъ аналогіи“ [4]).

---

[1]) *Thomas* „Les temps primitifs“ 12 p. II t.

[2]) Sufficit generalior quaedam similitudo: maledictus est uti serpens, ita etiam diabolus; abjectio serpentis in pulvere adrepentis adumbrat abjectionem daemonis de coelo adima descepsi; inimitiae ad diabolum longe verius spectant, quam ad serpentem“. *Hummelauer*—159 p.

[3]) *Лебедевъ* „Ветхозавѣтное вѣроученіе“—217 стр.

[4]) *Hummelauer* „Genesis“ 159 p.

Усиливая наказаніе главному виновнику паденія прародителей—змію искусителю, грозный судія говоритъ ему: „и вражду положу между тобою и между женою, и между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ ея; Онъ будетъ поражать тебя въ голову, а ты будешь жалить его пяту“ (15 с.). Эти слова, съ одной стороны, возвѣщаютъ еще бо̀льшее наказаніе діаволу, съ другой—ободряютъ падшихъ прародителей надеждой на грядущее избавленіе ихъ отъ рабства грѣху и діаволу и торжество надъ ними. Въ силу послѣдняго своего свойства, т.-е. значенія какъ радостной вѣсти для падшаго человѣчества, пророчество это называется „Евангеліемъ“; а такъ какъ оно было первымъ въ цѣлой серіи ветхозавѣтныхъ пророчествъ подобнаго типа, то обычно извѣстно подъ именемъ „Первоевангелія“. Обѣтованіе это, будучи однимъ изъ важнѣйшихъ по своему значенію, является вмѣстѣ съ тѣмъ и однимъ изъ труднѣйшихъ для истолкованія, по своей формѣ. „И вражду (וְאֵיבָה—) положу между тобою и между женою“. Такъ какъ жена первой попала въ сѣть діавола и вовлекла въ нее чрезъ мужа все человѣчество, то она же первая должна содѣйствовать и избавленію отъ этого грѣховнаго плѣна постояннымъ живымъ и дѣятельнымъ чувствомъ борьбы съ нимъ. И дѣйствительно, въ лицѣ Евы и въ примѣрѣ многихъ другихъ праведныхъ женъ, въ особенности же, Пречистой Дѣвы Маріи, діаволъ встрѣтилъ сильный отпоръ своимъ кознямъ.

„И между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ ея“. Отсюда видно, что предшествующая вражда утверждается не только между непосредственными участниками и дѣйствующими лицами драмы паденія, но и между всѣмъ ихъ послѣдующимъ потомствомъ. Соотвѣтственно своему коренному значенію и библейскому употребленію, слово זֶרַע указываетъ прежде всего на все то потомство, которое имѣетъ произойдти отъ жены и змія [1]). Что же это за потомство, разумѣющееся

---

[1]) Стоящій въ подлинникѣ Еврейскій терминъ — זֶרַע соотвѣтствуетъ греч. *σπέρμα*, латин.—semen. По библейскому словоупотребленію, онъ означаетъ или сѣмя растеній (Б. I, 11, 12 и 29; XLVII, 23; Лев XXVI, 16), или же сѣмя viriles (Лев. XV, 16, XVIII, 20); а отсюда, вообще, служитъ обозначеніемъ: дѣтей, потомства (Быт. XIII, 15—16; XXI, 12), цѣлаго рода (IV Цар. XI, 1; Ис. I, 4; LII, 4), или наконецъ, отдѣльнаго представи-

здѣсь у каждой изъ двухъ враждующихъ сторонъ? Отвѣтъ на это дается всѣмъ контекстомъ даннаго повѣствованія и относящимися къ нему библейскими параллелями. Подъ сѣменемъ змія, ближайшимъ образомъ, разумѣется потомство естественнаго змія, т. е. всѣ будущія особи этого рода [1]). Дѣйствительно, трудно указать что-либо исконнѣе и ожесточеннѣе той вражды, въ которой вѣчно стоятъ человѣческая раса съ змѣиной породой: ядовитыя змѣи, незамѣтно подкрадываясь къ человѣку, не пропускаютъ случая вонзить въ него свое смертоносное жало; но и послѣдній не можетъ равнодушно видѣть змѣи безъ того, чтобы не почувствовать самаго искренняго желанія убить эту зловредную гадину. Однако было бы непростительно узко ограничиться такимъ буквально—одностороннимъ пониманіемъ даннаго текста. Самый фактъ обращенія Бога къ змію съ словами угрозы и прещенія здѣсь, точно также какъ и въ предыдущемъ повѣствованіи, даетъ ясно чувствовать присутствіе, въ лицѣ змія—искусителя, разумнаго и нравственно отвѣтственнаго виновника грѣхопаденія. Въ рѣчи о потомствѣ змія, его естественное потомство берется не столько само по себѣ, сколько въ качествѣ аналогіи, символизирующей собою истинное потомство змія искусителя, или что тоже, духовныхъ чадъ діавола [2]). Въ такомъ пониманіи текста утверждаютъ насъ и относящіяся сюда библейскія параллели, гдѣ подъ порожденіями ехидны и чадами діавола разумѣются злые духи, нечестивые люди и вообще—все темное царство зла, (Мѳ. Ш, 7, I Іо. Ш, 10, 2 Сол. II, 3, Мѳ. XXIII, 33, Іо. VIII, 44), имѣющее своимъ родоначальникомъ и вождемъ князя тьмы—діавола [3]).

теля этого рода, индивидуальной личности (Б. IV, 25 и I Цар. I, 4 и др.). *Gesenius*—217 s.

[1]) Semen serpentis proxime est progenies serpentis istius materialis, universi illi ejusdem specie serpentis, qui super pectora gressuri terramque sunt comesturi". *Hummelauer*—163 p.

[2]) „Convenienter igitur semen serpentis interpetabimur, praeter veros serpentes, demones universim".—*Hummelauer*—163 p.

[3]) „Хотя это относится только къ чувственному змію, но желающій можетъ вникнуть въ смыслъ написаннаго и понять, что, если это сказано о чувственномъ змѣѣ, то еще болѣе нужно прилагать сказанное къ мысленному змію. И его уничтоживъ, повергъ подъ ноги наши и далъ намъ

Подъ „сѣменемъ жены“ непосредственно разумѣется все ея потомство, т. е. весь человѣческій родъ; но въ дальнѣйшемъ значеніи, устанавливаемомъ контекстомъ, это слово означаетъ главнымъ образомъ, тѣхъ ея потомковъ, которые находились во враждѣ съ потомками змія, т. е. благочестивыхъ представителей человѣчества, энергично противодѣйствовавшихъ распространенію зла и нечестія въ мірѣ, словомъ—всю воинствующую церковь. Кромѣ своего общаго и обычнаго значенія, терминъ זֶרַע имѣетъ въ Библіи и особый, техническій смыслъ. Въ кн. Бытія часто говорится объ одномъ опредѣленномъ сѣмени, или избранномъ потомствѣ, которое отдѣляется отъ всего человѣчества, утверждается самимъ Богомъ и имѣетъ особыя, высокія цѣли и назначеніе въ исторіи царства Божія на землѣ и спасенія людей (Б. XVII, 7 и 19). Въ этомъ смыслѣ слово זֶרַע употребляется и въ приложеніи къ одной личности, какъ родоначальнику благодатнаго потомства—Быт. IV, 25. Существуетъ полное основаніе думать, что и здѣсь подъ Сѣменемъ жены разумѣется одно опредѣленное лицо, именно, Тотъ великій Потомокъ, который имѣлъ произойдти отъ безмужной и неискусобрачной Дѣвы.

Въ этомъ предположеніи утверждаетъ насъ общебиблейское ученіе о Мессіи, какъ великомъ обѣтованномъ Потомкѣ, избавителѣ Израиля и чаяніи языковъ, пришедшемъ въ міръ, по исполненіи временъ, и благоволившемъ воспріять плоть отъ Пречистыя Дѣвы Маріи (Быт. XLVIII гл. I Цар. VII, Ис. VII гл. Гал. III, 16; IV, 4 Евр. II, 16—18 стр.). Это послѣднее пониманіе слова זֶרַע, въ смыслѣ опредѣленной, индивидуальной личности, оправдывается и послѣдующимъ контекстомъ. Ближайшая фраза этого контекста: „онъ будетъ поражать тебя въ голову“ въ подлинникѣ начинается словомъ — הוּא, т. е. личнымъ мѣстоименіемъ третьяго лица, единственнаго числа, мужескаго или средняго рода, которое, слѣдовательно, должно быть переведено словомъ „онъ“

власть наступать на его голову. Не на это-ли онъ указываетъ, когда говоритъ: „наступайте на змію и на скорпію (Л. X, 19)? А чтобы не подумали, будто это сказано только о чувственныхъ животныхъ. Онъ прибавилъ: и на всю силу вражію“. *Злат.* XVII, 148 стр.

или „оно“ [1]). Первый переводъ этого слова имѣемъ мы въ греческомъ текстѣ LXX гдѣ стоитъ слово *αὐτός* „онъ“, а за нимъ и въ нашемъ славянскомъ: „Той“. Такой переводъ сдѣланъ противъ грамматики, такъ какъ *αὐτός*, относящееся къ *σπέρμα*, не согласовано съ нимъ. Но это-то видимое противорѣчіе и служитъ лучшимъ доказательствомъ правильнаго пониманія заключающейся здѣсь мысли; очевидно, переводчики рѣшили пожертвовать буквой текста, чтобы только возможно опредѣленнѣй и яснѣй указать Того, кто разумѣлся подъ словомъ *σπέρμα*; такъ какъ этимъ сѣменемъ былъ Іисусъ Христосъ, то переводчики средній, неопредѣленный родъ подлиннаго текста и замѣнили мужскимъ, болѣе опредѣленнымъ, родомъ греческаго слова. Это чтеніе LXX-ти весьма авторитетно, и находится въ полномъ согласіи съ библейскимъ употребленіемъ термина *σπέρμα*. Итакъ, подъ „сѣменемъ жены“, кромѣ общаго опредѣленія всѣхъ благочестивыхъ людей, разумѣется и индивидуальная личность Великаго Потомка жены, главнаго виновника побѣды надъ зміемъ. По замѣчанію одного ученаго изслѣдователя этого текста, „сѣмя жены“ одновременно должно быть понимаемо и въ коллективномъ, и въ индивидуальномъ смыслѣ: въ первомъ случаѣ (противоположеніе сѣмени жены сѣмени змія) болѣе приложимо коллективное, во второмъ (моментъ пораженія)—болѣе прилично индивидуальное пониманіе [2]). „Въ коллективномъ пониманіи „сѣмени жены“, по замѣчанію другаго ученаго, сходятся почти всѣ экзегеты нашего времени [3]); индивидуальное-же — опирается на авторитетѣ отцевъ и учителей церкви [4]).

---

[1]) Но ни въ какомъ случаѣ ни „она“—ipsa, какъ ошибочно стоитъ въ Вульгатѣ, благодаря чему и самый текстъ получаетъ такой видъ, какъ будто бы снова рѣчь возвращается къ женѣ, и окончательное пораженіе сѣмени змія приписывается ей же, а не имѣющему произойдти отъ нея Сѣмени. На основаніи этого, католики, между прочимъ, утверждаютъ свое ученіе объ immaculuta conceptio. Но ошибочность и ложность такого перевода сознаютъ и нѣкоторые, болѣе безпристрастные изъ среды самихъ же католиковъ—*Hummelauer*.—167. Genesis.

[2]) *Reinke* „Beiträge zur Erklärurng Alth. Test“. II. 242 s.

[3]) *M. Flunk* „Zeitschrift für katol. Theologie“ 88 r. 315 s.

[4]) *Ириней*: „Quapropter inimititiam posuit inter serpentem et mulierem et semen ejus, observantes invicem: illo quidem, cui morderetur planta, et potente calcare caput inimici; altero vero mordente et occidente et interprediente

Для выраженія самой сущности вражды, полагаемой Богомъ между двумя противоборствующими сторонами, въ Еврейскомъ текстѣ употребленъ глаголъ שׁוּף, основное значеніе котораго „раздроблять, сокрушать, разбивать“ [1]). Въ библейскомъ же употребленіи ему усвояется двоякое значеніе: „сокрушать, разбивать“ (conterere) и „наблюдать, подстерегать, строить козни“ (observare, insidiare) [2]). Оба эти значенія имѣютъ свое приложеніе и въ настоящемъ случаѣ, что такъ удачно выражаетъ Вульгата, гдѣ глаголъ שׁוּף въ первый разъ переводится словомъ conteret, а во второй—insidiaberis; также и у Лютера—сначала стоитъ zertreten, а затѣмъ stechen, въ русскомъ „поражать“ и „жалить“ [3]). Знаменательно, что самая идея ужаленія змѣемъ въ пяту встрѣчается въ той же кн. Бытія еще разъ въ XLIX, 17 ст.

Такое двойственное пониманіе глагола שׁוּף, въ приложеніи къ данному тексту, подтверждается и заключающимся въ немъ художественнымъ образомъ. Процессъ борьбы сѣмени жены съ зміемъ конкретно изображается здѣсь въ наглядной картинѣ пораженія змѣя въ голову и ужаленія имъ въ пяту. Раздробленіе головы змія равняется его полному и окончательному уничтоженію; вредъ-же змѣинаго ужаленія

---

ingressus hominis, quocedusque venit semen praedestinatum calcare caput ejus, quod fuit partus Mariae“ (Contr. Haeres. III, 23; Mign. VII, 964 p.). *Іустинъ:* Ex hac (Maria) ille genitus est, de quo tot scriptura dicta sesse demonstravimus, per quem Deus serpentem eique assimilatos angelos et homines profligat, eos autem, qui prave factorum poenitentiam agunt et in eum credunt, a morte liberat (Cont Tryh) M. VI, 712. *Исидоръ:* „Pauci profecto sunt, qui semen mulieris de solo Christo interpretati videntur“. *Кипріанъ:* „Hoc semen praedixerat Deus de muliere procedere, quod calcaret caput diaboli, in Genesi (Test. c. Iud. II, 9 M. IV 704 p.

[1]) *Gesenius*—Handwörterbuch—841 s.

[2]) *Hummelauer* „Genesis“—160 p.

[3]) Глаголъ שׁוּף въ Ветхозавѣтныхъ книгахъ еще встрѣчается только дважды, а именно у Іова IX, 17 и въ Пс. CXXXVIII, 11. Первое изъ нихъ свидѣтельствуетъ о разрушительномъ характерѣ его значенія, и должно быть переведено словомъ „сотретъ, уничтожитъ“. Второе — благопріятствуетъ болѣе смягченному представленію о его значеніи, и скорѣе означаетъ „помрачитъ (*καταπάτησεν*), ослѣпитъ, нанесетъ временный ущербъ, или непріятность“. Всѣ эти оттѣнки мысли подлинника такъ или иначе и выражаются въ различныхъ переводахъ. Такъ у Акилы стоитъ *προστρίψει*, Сим. — *θλίψει*, Сир. — Conteret и vulnerabis; Самар. — percuties. Халд.—observans и у Іеронима—studere—см. *Hummelauer*—170 p.

въ пяту, при принятіи энергичныхъ мѣръ, всегда можетъ быть парализованъ; отсюда ясно, что образъ этотъ стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ вышеустановленнымъ нами двоякимъ значеніемъ глагола שׁוּף и служитъ лучшей иллюстраціей предшествующихъ разсужденій. Впрочемъ, сущность антитезы здѣсь не столько въ противоположеніи понятія „сокрушать“ и „жалить“ (тѣмъ болѣе, что въ подлинникѣ оба раза стоитъ одинъ и тотъ же глаголъ), сколько въ противопоставленіи двухъ различныхъ пунктовъ этого пораженія: „головы и пяты“. Поскольку голова составляетъ высшій по своему положенію и значенію членъ организма, постольку же пята является низшимъ и послѣднимъ его членомъ; отсюда и все сравненіе получаетъ такой смыслъ: рана въ голову — главную часть всякаго животнаго организма, указываетъ на смертельный исходъ ея; рана-же въ пяту, какъ самый послѣдній и незначительный пунктъ человѣческаго тѣла, свидѣтельствуетъ о полномъ ея ничтожествѣ [1]). Таково внѣшнее, буквальное пониманіе заключающагося въ данномъ текстѣ образа.

Но буквальное истолкованіе текста далеко не исчерпываетъ его истиннаго смысла. Мы разумѣемъ тутъ одну, повидимому мелкую, но имѣющую существенно важное значеніе черту текста. Заключеніемъ предшествующаго стиха служитъ возвѣщеніе вражды, которую полагаетъ Богъ между сѣменемъ жены и сѣменемъ змія; оно указываетъ на болѣе или менѣе упорный и продолжительный характеръ этой борьбы, распространяющейся на всѣхъ, даже и отдаленнѣйшихъ потомковъ обѣихъ враждующихъ сторонъ. Начало разсматриваемаго стиха

---

[1]) Поэтому, намъ думается, совершенно напрасно напр. Dillmann распространяется въ доказательствахъ того, что въ текстѣ не дано никакой противоположности между дѣйствіями сѣмени жены и діавола, такъ какъ ужаленіе змѣи въ пяту будто бы стольже смертельно для человѣка, какъ и для змія ударъ въ его голову. Ложенъ прежде всего, самый фактъ, такъ какъ ужаленіе змѣи далеко не такъ страшно, какъ то воображаетъ Dillmann; на него смотрятъ какъ на обыденное явленіе и прекрасно съ нимъ борятся даже некультурные дикари Полинезіи и Африки, не говоря уже объ индійскихъ факирахъ и различныхъ заклинателяхъ. Во вторыхъ же, и главнымъ образомъ, основная противоположность выражена не въ глаголѣ, который здѣсь одинъ, а въ понятіяхъ „головы“ и и „пяты“, какъ двухъ крайнихъ полюсахъ человѣческаго организма— перваго и высшаго (головы) послѣднему и низшему (пятѣ).

содержитъ въ себѣ пророчество о заключительномъ фазисѣ этой борьбы, имѣющемъ послѣдовать, какъ очевидно изъ контекста, лишь по окончаніи, довольно значительнаго періода борьбы. Но любопытно тутъ то, что дѣйствующія лица этого эпилога борьбы получаютъ нѣсколько иную, на нашъ взглядъ, болѣе опредѣленную, физіономію. Мы уже видѣли эту метаморфозу относительно „сѣмени жены“, которое изъ неопредѣленнаго понятія σπέρμα переходитъ въ болѣе опредѣленную форму личнаго мѣстоименія мужскаго рода, указывающаго на Мессію, какъ главное обѣтованное Сѣмя, рожденное отъ жены (Гал. IV, 4). Еще замѣтнѣе эта перемѣна въ обозначеніи другой изъ враждующихъ сторонъ: тутъ противникомъ великаго Сѣмени жены выступаетъ не сѣмя змія, какъ въ предшествующемъ стихѣ, но самъ змій, — очевидно, какъ главный и высшій представитель всего враждебнаго лагеря. Если же, теперь, поражаемымъ въ голову отъ великаго Потомка жены, имѣвшаго явиться послѣ многихъ генерацій человѣческихъ родовъ, пророчественно указывается самъ змій; то, болѣе или менѣе, очевидно, что тутъ имѣется въ виду не тотъ обыкновенный, естественный змій, максимальная продолжительность жизни котораго далеко уступаетъ даже среднему долголѣтію одного человѣка, а нѣкоторое иное существо, обладающее, между прочимъ, и свойствомъ безсмертія. А такимъ-то существомъ и является духъ лжи и злобы, или діаволъ, называемый, примѣнительно къ исторіи грѣхопаденія, и въ самомъ Св. Писаніи „зміемъ“, „дракономъ“, „ветхимъ“ или „древнимъ зміемъ“ (Апок. XII, 9, XX, 2). Отсюда, и все разсматриваемое мѣсто получаетъ иное, болѣе широкое освѣщеніе. Упоминанія о зміѣ, о женѣ и ихъ потомствѣ, о пораженіи змія въ голову и объ ужаленіи со стороны послѣдняго въ пяту — все это не болѣе, какъ образы, полные глубокаго смысла. Въ основѣ ихъ дана идея духовнаго конфликта между человѣчествомъ и виновникомъ зла, олицетвореннымъ подъ видомъ змія.

Подъ образомъ „сѣмени жены и сѣмени змія“ разумѣются двѣ противоположныхъ области: царство свѣта, правды и добра, и область духовнаго мрака, лжи и всякаго зла. Главнымъ представителемъ перваго царства служитъ Обѣтованный Потомокъ, сѣмя жены,—втораго—„древній змій“ или

діаволъ. Діаволъ, позавидовавши счастью и блаженству первыхъ людей, задумалъ лишить ихъ его; съ этой цѣлью онъ обольстилъ Еву и вовлекъ её, а въ лицѣ ея и все человѣчество, какъ ея будущее потомство, въ противоестественный союзъ съ собою и во вражду съ Богомъ. Желая возстановить нарушенный грѣхопаденіемъ союзъ Богообщенія и измѣнить тѣ ненормальныя отношенія, въ которыя сталъ падшій человѣкъ по отношенію къ міру и Богу, милосердый Господь приходитъ на помощь къ человѣку, и исправляетъ его роковую ошибку. Сущность этой ошибки, ея главная погибель, состояла въ союзѣ и, такъ сказать, дружбѣ человѣка съ діаволомъ. Отсюда, по закону контраста, главнымъ средствомъ возстанія и спасенія должно служить уничтоженіе этого союза и превращеніе его во вражду. А такъ какъ падшій человѣкъ не былъ въ состояніи собственными силами разорвать грѣховныя цѣпи, которыми опуталъ его діаволъ, и не могъ слѣдовательно, самостоятельно начать борьбы съ нимъ; то премилосердый Господь Самъ вступается за своего злосчатнаго раба, и возбуждаетъ ту спасительную борьбу человѣка со грѣхомъ и діаволомъ, которая должна была послужить источникомъ его возрожденія. „Онъ Самъ Своею благодатію касается сердца грѣшника и даруетъ ему силу для сопротивленія грѣху и діаволу. „*Вражду положу*— говоритъ Господь змію—*между тобою и между женою*“. „Первая въ мірѣ жена первой попала въ сѣть діавола и легко отдалась въ его власть, но она же своимъ раскаяніемъ первая и потрясаетъ его власть надъ собою“ [1]).

Утвержденная въ самомъ началѣ исторіи падшаго человѣчества, вражда эта проходитъ чрезъ все ея протяженіе—ведется между всѣми отдаленнѣйшими ихъ потомками. Въ нравственномъ смыслѣ царство зла находилось въ постоянной борьбѣ съ тѣми, которые работали для Бога, въ дѣлѣ созиданія царства Божія на землѣ. Исполины, возмутившіеся противъ Бога въ нѣдрахъ до-потопнаго человѣчества, книжники и законники эти „порожденія ехидны“ (Мѳ. III, 7) въ средѣ іудейства, еретики и раскольники—въ сферѣ христіанства— все это представители и дѣятели того темнаго царства, борьба съ которымъ составляетъ основную задачу дѣятельности воинствую-

[1]) *Виссаріонъ* „Толков. на Пареміи изъ кн. Бытія“ 55 стр.

щей церкви. Но своего высшаго напряженія эта борьба достигаетъ въ два историческихъ момента, связанныхъ съ лицомъ и дѣятельностью Обѣтованнаго Потомка жены, Господа нашего Іисуса Христа. Первымъ изъ нихъ былъ періодъ искупительной миссіи Богочеловѣка, вторымъ имѣетъ быть моментъ послѣдняго, грознаго суда надъ міромъ, когда „князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ“ (Іо. XII, 31 ст.). и „Богъ будетъ всяческая во всѣхъ“ (I Кор. XV, 28). Такъ какъ первый изъ этихъ пророчественныхъ моментовъ, уже перешелъ въ область исторіи, то мы можемъ ясно видѣть, насколько полно и вѣрно онъ осуществился.

Обращаясь къ исторіи земной жизни Господа Іисуса Христа, каждый можетъ видѣть, что чрезъ всю эту исторію проходитъ упорная и ожесточенная борьба. Она открылась еще передъ самымъ вступленіемъ І. Христа въ общественное служеніе искушеніемъ Господа отъ діавола въ пустынѣ (Мѳ. IV, 1—11 и парал.), которое, по словамъ Евангелиста, закончилось полнымъ посрамленіемъ діавола. Искушеніе втораго Адама, приведя къ противоположному результату, по сравненію съ искушеніемъ перваго Адама, тѣмъ самымъ нанесло рѣшительный ударъ сатанѣ и было, такъ сказать, нравственнымъ искупленіемъ вины прародителей. Въ теченіе всей послѣдующей общественной дѣятельности Господа, діаволъ не переставалъ строить противъ Него свои козни, выдвигая различныхъ враговъ, то въ лицѣ саддукеевъ и книжниковъ, стремящихся поймать его на словѣ, то въ лицѣ законниковъ и фарисеевъ, укорявшихъ Его за нарушеніе субботы и разореніе закона, то наконецъ, въ лицѣ мнимыхъ Его послѣдователей, равно какъ и истиныхъ учениковъ, своимъ поведеніемъ или вопросами неоднократно огорчавшихъ своего Божественнаго Учителя! Но всѣ эти безсильныя попытки нанести вредъ Господу обыкновенно заканчивались полнымъ посрамленіемъ Его противниковъ и приводили, слѣдовательно, какъ разъ къ противоположному результату. Завершеніемъ всѣхъ козней діавола была та коварная интрига, которая привела Господа Іисуса Христа ко кресту. Діаволъ вложилъ въ сердце Іудѣ Искаріотскому предать невиннаго Учителя въ руки первосвященниковъ и книжниковъ (Іо. XIII, 2, 27); а этимъ послѣднимъ внушилъ—не смотря на вопіющее нарушеніе правосудія—осудить Его на смерть, и добиться

исполненія этого приговора. Повидимому, діаволъ могъ торжествовать побѣду надъ своимъ сильнымъ противникомъ, какимъ былъ для него Іисусъ Христосъ. Но это былъ лишь мнимый призракъ побѣды, скрывавшій за собой полное и дѣйствительное пораженіе діавола. Крестная смерть, чрезъ которую онъ думалъ уничтожить Іисуса Христа, была для Него добровольною, какъ заранѣе и свободно предопредѣленная: „въ главизнѣ книжнѣй написася о Мнѣ—се иду сотворити волю Твою, Боже (Пс. XXXIX, 7—9), говоритъ о Себѣ Самъ Агнецъ міра, уже ведомый на закланіе. „И раною Его мы исцѣлѣхомъ“ (Ис. LIII), пророчески возвѣщаетъ ветхозавѣтный Евангелистъ; т. е. чрезъ эту добровольную жертву Сына Божія совершилось примиреніе людей съ Богомъ. Благодаря искупительнымъ плодамъ крестной смерти Господа, для всѣхъ насъ открыта теперь возможность, чрезъ усвоеніе этихъ благодатныхъ даровъ, освободиться изъ плѣна грѣха и діавола, власть котораго теперь весьма сильно умалена какъ относительно ея объема, такъ и относительно степени ея силы. Однако она еще не совсѣмъ уничтожена, такъ что діаволъ продолжаетъ ходить, подобно льву рыкающему и ищущему кого-бы поглотить (I Пет. V, 5). И вѣрующіе постоянно должны быть на стражѣ духовныхъ интересовъ и дѣятельно вести борьбу съ властями, міроправителями тьмы вѣка сего, съ духами злобы поднебесными (Еф. V, 12 и 13). Для облегченія этой борьбы, они располагаютъ теперь многочисленными и сильными средствами, дающими возможность съ успѣхомъ противостоять всѣмъ кознямъ діавола (I Пет. V, 9; Іак. VI, 7; Евр. VI, 16, Мѳ. VI, 13 и др.).

Своего послѣдняго апогея борьба двухъ противоборствующихъ сторонъ, имѣетъ достигнуть—согласно Откровенію—въ самомъ концѣ ея, наканунѣ, и въ самый моментъ втораго и грознаго пришествія Господня, для окончательнаго суда надъ міромъ. Тогда діаволъ выставитъ въ лицѣ антихриста свое главное исчадіе (II Сол. II. 3), соберетъ вокругъ него всѣ темныя свои силы, съ самой рѣшительной и ожесточенной энергіей нападетъ на вѣрующихъ, и многихъ увлечетъ и погубитъ (Апок. XIII, 7—8 с. XVII, 8). Послѣ кратковременнаго періода царствованія антихриста, снова придетъ великій Потомокъ жены, и на сей разъ уже не въ смиренномъ и уничиженномъ видѣ раба, но въ грозно-торжественномъ

и величавомъ образѣ небеснаго Царя и праведнаго Судіи. По слову откровенія, Онъ вступитъ въ послѣдній рѣшительный бой съ антихристомъ, послѣ чего окончательно, и уже навсегда, низложитъ его и подвергнетъ заслуженной карѣ (Апок. XX, 19—20 и XX, 10. 2 Сол. II, 8 и 9 с.). Таковъ характеръ и исторія той міровой борьбы, которую положилъ Самъ Богъ въ судѣ надъ падшими прародителями. И если это Божественное обѣтованіе о полной побѣдѣ надъ исконнымъ врагомъ рода человѣческаго служитъ живымъ источникомъ утѣшенія и радости даже для насъ, то, какимъ же лучемъ животворной надежды было оно для падшихъ прародителей, впервые услыхавшихъ изъ устъ Самого Бога эту радостнѣйшую вѣсть?! Поэтому данное обѣтованіе вполнѣ заслуженно и называется „первоевангеліемъ“ т. е. первой, блаженной вѣстью о грядущемъ избавленіи отъ рабства грѣху и смерти.

„Въ словахъ проклятія надъ зміемъ лежитъ будущая тайна искупленія, Сѣмя жены указываетъ на грядущаго Искупителя, рожденнаго отъ чистѣйшей жены, неимѣвшей мужа; Онъ сотретъ главу змія, т. е. уничтожитъ его совершенно“ [1]). Обѣтованіе о Сѣмени, какъ первооткровеніе великой тайны искупленія, выражаетъ ее, какъ и слѣдовало ожидать, довольно общо и неопредѣленно. Въ немъ почти ничего не говорится ни о времени, ни о мѣстѣ, ни о способѣ, ни даже о Личности побѣдителя; но тутъ довольно рѣшительно, хотя и подъ покровомъ образа, утверждается самый фактъ имѣющей быть побѣды. Какъ бы мы не толковали текстъ первоевангелія, но несомнѣнно, что въ немъ мы имѣемъ предсказаніе о побѣдѣ, которую нѣкогда одержитъ сѣмя обольщенной жены надъ зміемъ-искусителемъ, о томъ, слѣдовательно, отрадномъ фактѣ, что зло, внесенное въ міръ чрезъ паденіе человѣка, будетъ постепенно ослабляться и сокращаться, до тѣхъ поръ, пока наконецъ, не уничтожится вовсе. „Даже и въ этомъ, самомъ широкомъ и общемъ смыслѣ, сказаніе о Сѣмени жены есть зерно всего послѣдующаго ученія о спасеніи избраннаго народа, а чрезъ Него и всего человѣчества; и въ этомъ нецерковномъ пониманіи, такъ называемое, первоевангеліе не лишено мессіан-

[1]) *Властовъ*—45 стр. Свящ. Лѣтопись, I т.

скаго значенія“ [1]). Только такимъ характеромъ даннаго первообѣтованія и можно объяснить то, почему оно такъ органически тѣсно связано со всѣмъ нравственнымъ ученіемъ Ветхаго Завѣта и со всѣми послѣдующими обѣтованіями, служащими его дальнѣйшимъ развитіемъ и выясненіемъ. Уже одного этого, по нашему мнѣнію, вполнѣ достаточно для того, чтобы признать первообѣтованіе за одно изъ древнѣйшихъ и подлиннѣйшихъ мѣстъ Библіи, а не считать его по примѣру раціоналистовъ, сказаніемъ, лишь сравнительно поздно внесеннымъ въ Еврейскія вѣрованія. „Отъ этого перваго Откровенія, до воплощенія Бога—Слова, во всемъ Ветхомъ завѣтѣ яснѣе и яснѣе выступаетъ грядущее таинство. Въ самомъ его ожиданіи, неясно понимаемомъ человѣкомъ, уже лежало исцѣленіе его души. Надежда подкрѣпляла сыновъ Божіихъ, чающихъ Избавителя, и отрывая ихъ отъ здѣшняго міра, несла ихъ души навстрѣчу Того, Который долженъ былъ спасти міръ отъ грѣха и смерти. Въ этомъ ожиданіи сосредоточилась вся жизнь праотцевъ“ [2]).

Окончивъ свой праведный судъ надъ первымъ и главнымъ виновникомъ паденія, зміемъ-искусителемъ произнесеніемъ ему грознаго приговора, Господь Богъ переходитъ къ наказанію другихъ виновниковъ паденія, и прежде всего, къ женѣ, какъ павшей раньше мужа. Божественная любовь, побудившая Судію преподать въ грозномъ приговорѣ змію утѣшительную надежду людямъ, не затмила, однако, Его справедливости въ отношеніи къ нимъ, которая, по законамъ вѣчной правды, и получила свое полное удовлетвореніе въ спеціальномъ судѣ надъ падшими прародителями.

Обращаясь къ женѣ, Господь сказалъ ей: „умножая умножу скорбь твою въ беременности твоеи; въ болѣзни будешь рождать дѣтей; и къ мужу твоему влеченіе твое, и онъ будетъ господствовать надъ тобою“ (16 ст.). Выраженіе текста „умножая умножу“—въ подлинникѣ—הַרְבָּה אַרְבֶּה—представляетъ обычный видъ Еврейскаго гендіадиса, (на подобіе аналогичнаго выраженія „смертію умрешь“ II, 17), употребляемый съ цѣлью особеннаго усиленія выражаемой мысли.

---

[1]) *Хрисанѳъ*—Ш, 223 стр. „Религіи древняго міра“.

[2]) *Властовъ* „Священная Лѣтопись“ I, 45 стр.

Въ этихъ словахъ женѣ изрекается весьма тяжкое наказаніе. Сущность его состоитъ въ томъ, что чадородіе — этотъ величайшій актъ земной жизни человѣка, служившій прежде предметомъ особаго божественнаго благословенія (I, 26), превращается теперь въ источникъ невыразимыхъ горестей и нестерпимыхъ страданій, поскольку муки рожденія въ томъ же Св. Писаніи служатъ обычной эмблемой высшаго напряженія человѣческихъ страданій. Такъ какъ послѣдній рѣшительный толчекъ къ нарушенію заповѣди Ева получила отъ раздраженія собственной чувственности, то эта сторона ея природы и должна была, прежде всего, расплачиваться за свой грѣхъ муками беременности и чадорожденія. Впрочемъ, эти муки должно разсматривать не какъ что-либо намѣренно посылаемое Богомъ, а какъ естественное слѣдствіе общей дряблости физической природы падшаго человѣка, утратившаго, благодаря грѣху, нормальное равновѣсіе духа съ тѣломъ, прежде исключавшее подобную физическую слабость. Въ этихъ словахъ мы имѣемъ, между прочимъ, основаніе и для библейскаго ученія о наслѣдственности первороднаго грѣха, поскольку муки рожденія, испытываемыя во всей ихъ тягости матерью, раздѣляются и новорожденнымъ; падшая природа послѣдняго громко заявляетъ о себѣ тѣми болѣзненными стенаніями и криками, которыми обыкновенно сопровождается самое появленіе его на Божій свѣтъ. Въ объясненіе этого каждый изъ насъ можетъ лишь воскликнуть вмѣстѣ въ псалмопѣвцемъ: „се бо въ беззаконіяхъ зачатъ есмь и во грѣсѣхъ роди мя мати моя“! (Пс. L. 7 ст.).

„И къ мужу твоему влеченіе твое, и онъ будетъ господствовать надъ тобою“ (16 ст.) [1]). Первая мысль этой фразы

---

[1]) Понятіе влеченія въ подлинникѣ выражено словомъ תְּשׁוּקָה, означающимъ „обращеніе, желаніе, влеченіе, affectum in virum (Пѣс VII, 10) Вульгата переводитъ словомъ potestas, по Іерониму лучше—conversio, у LXX—ἀποστροφή. Еще точнѣе смыслъ этого слова переданъ Вульгатою въ другомъ мѣстѣ—словомъ appetitus (Б. IV. 7). У Waltona въ латин. транскрип. подлинника стоитъ — desiderium, Самарит. — conversio; Халд. то же самое слово; но арабск.—gubernatio. Слѣдовательно, какъ филологическій анализъ подлинн. слова, такъ и значительное большинство его переводовъ, рѣшительно утверждаютъ значеніе его въ смыслѣ „влеченія пожеланія“, съ извѣстнымъ даже спеціальнымъ оттѣнкомъ.

стоитъ въ тѣсной связи съ предыдущей. Смыслъ ея можетъ быть преданъ такъ: „не смотря на то, что жена испытываетъ при рожденіи сильнѣйшія муки, она все же не только не отвращается отъ супружескаго общенія съ мужемъ—этимъ невольнымъ источникомъ ея страданій, но еще усиленнѣе (avidus) ищетъ его“ [1]). Впрочемъ Вульгата, арабская версія и Лютеровъ переводъ придаютъ этому выраженію тотъ смыслъ, что оно будто бы говоритъ о подчиненіи жены мужу—„и ты будешь подъ властію (potestatem), подъ управленіемъ (gubernatio-Arab) мужа и онъ будетъ властвовать надъ тобою“. Но уже помимо того, что такому переводу не соотвѣтствуетъ общепринятый переводъ слова תְּשׁוּקָה, ему не благопріятствуетъ и контекстъ рѣчи, такъ какъ въ подобномъ случаѣ получается совершенно излишняя тавтологія.

Окончаніе разсматриваемой фразы—„и онъ будетъ владычествовать надъ тобою“ даетъ новую мысль, опредѣляющую собою одну, весьма существенную черту супружескихъ взаимоотношеній, именно—зависимость и подчиненность жены главенству мужа. Нельзя впрочемъ сказать того, чтобы это было чѣмъ-либо совершенно новымъ: подобное взаимоотношеніе супруговъ отчасти предполагалось и раньше, обусловливаясь какъ самымъ процессомъ творенія жены, такъ и цѣлью ея созданія, въ качествѣ помощницы мужа. Вся разница въ томъ, что прежде не подчеркивалось это зависимое отъ мужа положеніе жены, и ей какъ бы предоставлялась полная свобода и равноправность съ мужемъ; теперь же, когда Ева первая злоупотребила свободой и доказала свое неумѣнье пользоваться ею, Богъ опредѣленнымъ закономъ поставляетъ ея дѣйствія подъ верховный контроль мужа [2]).

Обращаясь теперь къ Адаму, послѣднему участнику драмы паденія, Богъ говоритъ ему: „за то, что ты послушалъ голоса жены твоей и ѣлъ отъ древа, о которомъ я заповѣ-

[1]) *Hummelauer*—168 p.

[2]) Лучшимъ доказательствомъ буквальнаго исполненія этого наказанія женѣ, служитъ вся исторія до-христіанскаго міра, въ особенности же, народовъ Востока съ ея приниженнымъ, угнетено-рабскимъ положеніемъ женщины. И только въ христіанствѣ — религіи искупленія— женѣ снова возвращены ея утраченныя права (Гал. Ш, 28; Еф. V, 22).

далъ тебѣ, сказавъ: не ѣшь отъ него—проклята земля за тебя; со скорбію будешь питаться отъ нея во всѣ дни жизни твоей" (17 ст.). Приговоръ Адаму предваряется выясненіемъ его сугубой вины, поскольку онъ, не смотря на то, что самъ слышалъ заповѣдь отъ Бога, все же нарушилъ её, и вмѣсто того, чтобы оказать отрезвляющее дѣйствіе на жену, подчинился самъ ея соблазнительному вліянію. Въ приговорѣ падшему человѣку обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что онъ лишь какъ-бы косвенно касается Адама; непосредственно-же и прямо относится къ землѣ, которая и проклинается за грѣхъ человѣка. Это проклятіе составляетъ частное выраженіе общей библейской мысли о тѣсной связи судьбы человѣка съ жизнью природы. Человѣкъ—намѣстникъ Бога на землѣ, царь творенія; своимъ возстаніемъ на Бога, онъ возмущаетъ противъ Него и всю тварь, подчиненную себѣ и существующую, ближайшимъ образомъ, для него. Отсюда, падая самъ, человѣкъ вовлекаетъ въ паденіе и всю природу; посему-то природа и раздѣляетъ то проклятіе, которому подвергся ея царь и властелинъ. „Пала природа въ самомъ человѣкѣ, такъ какъ ослаблены его естественныя силы, пала она и внѣ человѣка, потому что нѣтъ въ ней ничего возвышеннѣй и совершеннѣй человѣческаго организма" [1]). Грѣхъ, нарушившій гармонію во внутреннемъ существѣ человѣка, произвелъ то же самое и во всей внѣшней природѣ; сильная порча человѣка—этого высшаго и главнаго звена въ цѣпи мірозданія—необходимо должна была соотвѣтственнымъ образомъ отразиться и на всѣхъ прочихъ звеньяхъ этой цѣпи, пришедшихъ, вслѣдствіе этого, въ понятное разстройство и безпорядокъ [2]). Въ качествѣ ближайшаго слѣдствія божественнаго проклятія земли, возвѣщается оскудѣніе ея производительной силы, что, въ свою очередь, одновременно является и наказаніемъ для человѣка, такъ какъ обрекаетъ его на тяжелый, упорный трудъ для добыванія себѣ насущнаго пропитанія. Болѣе подроб-

---

[1]) *Thomas* „Les temps primitifs" 123 p. II t.

[2]) Прекрасное развитіе всѣхъ этихъ мыслей даетъ Ап. Павелъ въ своемъ посл. къ Римлянамъ VIII гл. „Съ согрѣшеніемъ человѣка, который есть господинъ всего, говоритъ *Феофилъ Ант.* и служащія ему твари уклонились ко злу". Письмо къ Автолику кн. II. 17.

ное раскрытіе послѣдней мысли дано въ слѣдующихъ стихахъ: „Терніи и волчцы произраститъ она тебѣ; и будешь питаться полевою травой, въ потѣ лица твоего будешь ѣсть хлѣбъ твой, доколѣ не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ: ибо прахъ ты и въ прахъ возвратишься“ (18—19). Этимъ божественнымъ приговоромъ все земное существованіе человѣка превращается въ сплошной, трудовой подвигъ. Правда, заповѣдь о трудѣ не была для человѣка наказаніемъ сама по себѣ, такъ какъ она дана была еще въ раю, въ періодъ блаженнаго состоянія прародителей (II, 15). Но теперь мѣняется самый характеръ этого труда и отношеніе къ нему человѣка: прежде трудъ былъ весьма легкимъ и продуктивнымъ, благодаря чрезвычайному плодородію земли; теперь же онъ увеличился ровно во столько, восколько уменьшилась производительная сила земли. Съ другой стороны, то, что было здоровымъ и пріятнымъ развлеченіемъ для первозданнаго человѣка, для падшаго и изнѣженнаго—стало предметомъ тяжелыхъ трудовъ и огорченій. „Человѣкъ самъ наказываетъ себя больше, чѣмъ онъ наказывается“—говоритъ, по поводу этого, одинъ изъ комментаторовъ [1]).

Слова библейскаго текста: „и будешь питаться полевой травой“—вмѣстѣ съ указаніемъ на „терніи и волчцы“ — даютъ нѣкоторый поводъ видѣть въ нихъ слѣды заповѣди о пищѣ по грѣхопаденіи; предполагаютъ, что преимущественной снѣдью человѣка послѣ паденія, стали хлѣбные злаки (суррогатами которыхъ являются и вышеназванныя „терніи и волчцы“) и вообще, растительная пища; тогда какъ раньше, въ раю, пищей человѣка служили плодовыя деревья, какъ заключаютъ объ этомъ, на основаніи Б. II, 16 [2]).

Особенное вниманіе обращаютъ на себя заключительныя слова Божественнаго приговора надъ Адамомъ, въ которыхъ указывается предѣлъ его трудовой жизни на землѣ, т. е. физическая смерть. О ней говорится тутъ въ первый разъ; но говорится въ такихъ выраженіяхъ, которыя даютъ полное основаніе заключать, что мысль о смерти была извѣстна и раньше. Здѣсь, смерть поставляется въ связь съ

[1]) *Hummelauer*—170 p.
[2]) *Dillmann*—80 s.

исторіей творенія, выводится въ качествѣ естественнаго слѣдствія изъ анализа самой природы человѣка. Физическая природа человѣка, какъ образованная изъ земли и представляющая собой pulvis de terra, была сама по себѣ смертна, хотя фактически она и пребывала доселѣ безсмертной, въ силу Божественной благодати, внѣшнимъ символомъ которой служило вкушеніе отъ плодовъ древа жизни. Теперь же, чрезъ грѣхопаденіе человѣкъ лишился сей божественной благодати, ему загражденъ былъ доступъ къ древу жизни, а посему и его природа должна была подчиниться своимъ обычнымъ, естественнымъ законамъ. Слѣдовательно, если смерть и можно считать наказаніемъ, то не въ положительномъ, а лишь въ отрицательномъ смыслѣ слова, т. е. не какъ введеніе чего-либо новаго, а какъ лишеніе, отнятіе того, что раньше задерживало и парализовывало дѣйствіе физическаго разрушенія. Въ такомъ освѣщеніи дѣлаются понятными и выраженія Библіи, на подобіе слѣдующихъ: „Богъ не сотворилъ смерти“ (Премудр. I, 13 ст.), „Онъ создалъ (т. е. собственно, предназначилъ) человѣка для нетлѣнія“ (Прем. II, 23), и „смерть привнесена въ міръ грѣхомъ одного человѣка“ (Рим. V, 12). Такимъ образомъ, угроза, которой Богъ оградилъ нарушеніе данной Имъ заповѣди, не замедлила осуществиться, лишь только человѣкъ палъ [1]). Такъ закончился праведный судъ надъ виновниками грѣхопаденія.

Изъ всего сказаннаго болѣе или менѣе ясно, что всѣ оп-

[1]) Тотъ фактъ, что первые люди еще долго жили и послѣ паденія, даетъ нѣкоторымъ поводъ оспаривать дѣйствительность божественной угрозы. Но еще *Златоустъ* прекрасно отвѣтилъ на это возраженіе, говоря: „недоумѣніе существуетъ только для тѣхъ, которые поверхностно относятся къ приведеннымъ словамъ. Но кто слушаетъ съ добрымъ размышленіемъ, для того ясно сказанное, и для внимательнаго не представляется никакого недоумѣнія. Хотя они (Адамъ и Ева) прожили много лѣтъ, но съ той уже минуты, какъ услышали: земля еси и въ землю отыдеши, они получили смертный приговоръ, сдѣлались смертными и можно сказать умерли“... т. е. какъ выясняетъ онъ дальше, умерли юридически на подобіе преступника, уже приговореннаго къ смертной казни, хотя и томящагося еще въ темницѣ, въ ожиданіи исполненія смертнаго приговора. *Зл. Бесѣд.* XVII, 153 с. И бл. *Ѳеодоритъ*, поддерживая это толкованіе Златоуста, указываетъ на другое, чисто научное основаніе, ссылаясь въ данномъ случаѣ на переводъ Симмаха: „смертію Богъ назвалъ здѣсь смертное опредѣленіе. Ибо такъ перевелъ и Симмахъ: „съ того

редѣленныя людямъ наказанія, не составляютъ какихъ либо, такъ сказать, спеціальныхъ и нарочитыхъ дѣйствій божественнаго возмездія и не имѣютъ чисто карательнаго характера, а служатъ, скорѣе, выясненіемъ тѣхъ естественныхъ послѣдствій, которыя своимъ поступкомъ навлекъ на себя самъ человѣкъ и имѣютъ, слѣдовательно, глубокое, педагогически-воспитательное, значеніе [1]).

Непосредственно вслѣдъ за изображеніемъ божественнаго суда надъ падшими прародителями, какъ-бы въ качествѣ примѣчанія къ нему, бытописатель помѣщаетъ небольшую, но существенно важную замѣтку, свидѣтельствующую о ясномъ и сознательномъ пониманіи Адамомъ всего предшествующаго процесса, суда и надлежащемъ усвоеніи его внутренняго смысла. „И нарекъ—говорится въ ней—Адамъ имя женѣ своей Ева, ибо она стала матерію всѣхъ живущихъ“ (20 ст.) [2]). Доселѣ первая жена не называлась въ Писаніи собственнымъ именемъ, а обозначалась лишь со стороны ея отношенія къ мужу словомъ אִשָּׁה. Имя, данное ей теперь Адамомъ, חַוָּה—обозначаетъ съ Еврейскаго или, „жизнь“—*ζωή* какъ переводятъ и LXX, или же оно представляетъ изъ себя сокращенную форму причастія (вмѣсто — מְחַיָּה просто חוה, отъ חַיָּה) и въ буквальномъ переводѣ значитъ — „продолжительница, насадительница, источникъ жизни“; это выразительнѣе, чѣмъ *γυνή* отъ *γένω*, или femina отъ feo; но существенно сходно съ *ζωογόνος*, по переводу Симмаха [3]). Объясненіе же этого имени, данное въ самомъ текстѣ, значительно расширяетъ его буквальное значеніе: по смыслу текста, Ева—мать всѣхъ живущихъ,—כָּל-חָי, точнѣе,—„всего

дня, въ который ты вкусишь отъ древа, будешь смертенъ (*θνητός ἐστι*); потому что человѣкъ, по произнесеніи Божественнаго приговора, каждый день, такъ сказать, ожидалъ себѣ смерти“. *Бл. Феод.* ч. I. 44 стр.

[1]) „Наказаніе, поражающее участниковъ грѣхопаденія, какъ извѣстное взысканіе и какъ необходимое послѣдствіе преступленія, имѣетъ не столько карательный, сколько дисциплинарный характеръ“. *Ryle*, Early Narratives of Genesis“ 50 p.

[2]) Вторую половину стиха, представляющую толкованіе имени „Ева“, многіе изъ экзегетовъ не безъ основанія считаютъ за пояснительную глоссу, внесенную редакторомъ Пятокнижія. *Keil*—62. Bibl. Commentare—Genesis.

[3]) „Имя חַיָּה Адамъ измѣняетъ, или точнѣй замѣняетъ здѣсь словомъ חַיָּה (Пс. 74, 19), причастіемъ сокращенной формы, означающимъ.—„производительница жизни“. *Herzog.* R. E. IV. 419 s. Zw. Aufl.

живущаго", т. е. источникъ всей вообще жизни, составляющій въ этомъ отношеніи прямую противоположность, навлеченной грѣхомъ, смерти. Такой поступокъ, со стороны Адама, возбуждаетъ въ насъ справедливое недоумѣніе: не странно-ли въ самомъ дѣлѣ, что Адамъ нарекаетъ жену именемъ „жизни" тотъ часъ послѣ того, какъ онъ услышалъ Божественный приговоръ о смерти? Ужъ не выражаетъ-ли онъ этимъ своего невѣрія въ Божественную угрозу и не дерзко-ли смѣется надъ ней, какъ то думали нѣкоторые изъ экзегетовъ? [1])Но весь характеръ какъ даннаго повѣствованія, такъ и въ особенности, послѣдующаго контекста, свидѣтельствующаго о вѣрѣ и раскаяніи прародителей, положительно исключаютъ всякую возможность такого предположенія. Единственно раціональнымъ и отвѣчающимъ тексту, является традиціонное, святоотеческое объясненіе, смотрящее на этотъ фактъ, какъ на проявленіе живой и горячей вѣры падшаго Адама, не усумнившагося въ неложности Божественнаго обѣтованія о побѣдѣ надъ зломъ даже въ самый моментъ грознаго приговора о смерти. Смотря, съ точки зрѣнія Божественнаго первоевангелія, очами вѣры на свою жену, Адамъ видѣлъ въ ней производительницу потомства, противоборствующаго діаволу, и въ частности—праматерь того Сѣмени, которое имѣетъ поразить змія, т. е. освободитъ людей отъ грѣха, проклятія и смерти, откроетъ доступъ къ нарушенному Богообщенію, словомъ — снова возвратитъ ту истинную и полную жизнь, которой люди наслаждались до своего паденія. Всѣ эти чувства, т. е. глубокое сознаніе своей вины и воззрѣніе на смерть, какъ на оброкъ грѣха, съ одной стороны, и горячую вѣру въ обѣтованіе искупленія и жизненнаго возрожденія съ другой—первый человѣкъ (Адамъ) и выразилъ въ нареченіи своей жены именемъ, „возстановительницы, возродительницы жизни".

Какъ-бы въ награду за такое теплое, покаянное чувство и живую вѣру падшихъ прародителей, Господь Богъ оказываетъ имъ новые знаки своего вниманія, въ дарованіи кожанныхъ одеждъ. Бытописатель, по обычаю, говоритъ объ этомъ весьма кратко: „И сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды кожанныя, и одѣлъ ихъ" (21 ст.), остав-

[1]) См. у *Tuch'a*—Genesis, 94 s. *Hummelauer'a*—171 p.

ляя намъ самимъ догадываться о томъ, какъ произошло всё это. „Любители иносказаній—говоритъ бл. Θеодоритъ — кожами называютъ смертную плоть. Иные же утверждали, что ризы сіи приготовлены были изъ древесной коры. А я не допускаю ни того ни другаго; потому что одно толкованіе принужденно, а другое слишкомъ баснословно..... Входить же въ розысканія, откуда взяты Богомъ кожи, и поэтому выдумывать новый родъ одеждъ, мнѣ кажется излишнимъ. Посему, должно довольствоваться написаннымъ, знать, что Зиждителю всяческихъ ничто не трудно, и удивляться безпредѣльной Его благости; потому что печется Онъ и о преступившихъ заповѣдь и не оставилъ нагими, возымѣвшихъ нужду въ одеждѣ“ [1]). Хотя этотъ св. отецъ и не одобряетъ попытокъ разслѣдованія, откуда взялись кожи, но онѣ естественно и неизбѣжно возникаютъ въ умѣ каждаго экзегета и неотступно требуютъ такого или иного отвѣта на нихъ. „Почему Богъ запмствуетъ человѣку одежду отъ животныхъ, а не отъ растеній? Откуда взяты кожи для ея составленія? И какъ человѣкъ, не привыкшій еще къ мысли о смерти, могъ безъ отвращенія облещи себя смертію другихъ?“—невольно задается вопросами одинъ изъ нашихъ приснопамятныхъ экзегетовъ. „Сіи недоумѣнія — спѣшитъ онъ отвѣтить—не иначе могутъ быть разрѣшены, какъ тою догадкою, что Богъ въ одно время научилъ и приносить въ жертву животныхъ, и обращать ихъ кожи въ одежды..... Таковымъ предположеніемъ удовлетворительно объясняется и происхожденіе кровавыхъ жертвъ, которыя были уже приносимы дѣтьми Адама (Б. IV, 4) и конечно, не по собственному ихъ изобрѣтенію; и въ особенности, происхожденіе закона, предоставляющаго жрецу кожу всесожженія“ (Лев. VII, 8) [2]). При немъ совершенно яснымъ для насъ станетъ и отношеніе этого стиха къ предыдущему, съ которымъ онъ стоитъ повидимому, внѣ всякой связи. Въ дѣйствительности же, между ними существуетъ самое тѣсное взаимоотношеніе: подобно тому, какъ нареченіе первой женѣ новаго имени, о которомъ говорится въ предыдущемъ стихѣ, имѣетъ ближайшее отношеніе къ идеѣ искупленія, такъ той-же самой

---

[1]) *Бл. Θеодоритъ* ч. I. 44—45 стр. Москва. 1855 г.

[2]) *Филаретъ*—73 стр.

идеѣ служитъ и дарованіе кожанныхъ одеждъ, поскольку оно предполагаетъ божественное установленіе жертвы—этого внѣшняго и нагляднаго выраженія внутренняго содержанія мессіанской идеи. Самая же одежда нужна была падшимъ прародителямъ, какъ для защиты ихъ отъ вредныхъ климатически-атмосферическихъ вліяній измѣнившейся природы, такъ и еще болѣе,—для парализованія того тягостнаго ощущенія стыда, которое почувствовали прародители тотъ часъ же по утратѣ первобытной праведности, и которое побудило ихъ тогда-же сшить себѣ препоясанія изъ древесныхъ листьевъ. Но такъ какъ эта первая одежда не достаточно защищала тѣло человѣка и плохо прикрывала его наготу, то Богъ даетъ новую и болѣе цѣлесообразную. Нельзя не отмѣтить, что эта градація первобытныхъ одѣяній вполнѣ подтверждается древнѣйшими преданіями и считается общепринятой въ исторіи первобытной культуры [1]).

Довершеніемъ суда надъ падшими прародителями было изгнаніе ихъ изъ рая. Самое изображеніе этого печальнаго финала исторіи паденія, бытописатель предваряетъ слѣдующими словами: „и сказалъ Господь-Богъ: вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ отъ насъ, зная добро и зло“ (22 ст.) [2]). Непосредственно очевидный смыслъ этихъ словъ, повидимому, заключаетъ въ себѣ иронію; дѣйствительно, такъ, именно, и думали многіе комментаторы, даже и изъ числа святоотеческихъ [3]). „Но какъ справедливо находитъ высокопреосвящен-

[1]) Diod. Sicil. I, 43; II, 38; Arrian. Ind, VII, 2 s. Lucian. amor. 34; Bundehesch, 15, bei Kleuker III, 85. См. *Lange*—Genesis 101 s.

[2]) „Одинъ отъ насъ“—по Еврейски—כְּאַחַד מִמֶּנּוּ ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν (LXX), посему ошибочно переводитъ Симмахъ—ὁμοῦ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ. Въ словахъ „изъ насъ“ нѣкоторые находятъ намекъ на Троичность лицъ въ Божествѣ; хотя ближайшимъ образомъ pl. мѣстоименія зависитъ здѣсь отъ множественной формы אֱלֹהִים, вмѣсто которой оно здѣсь поставлено.

[3]) *Augustin.* „De Genesi contra Manicheos“ C. XXII: Dupliciter intelligi potest, vel, unus ex nobis, quasi et ipse Deus, quod pertinet ad insultationem sicut dicitur, Unus ex senatoribus, utique senator, aut certe, quia et ipse Deus esset“. Еще рѣзче выражаетъ эту мысль уже извѣстный намъ схоластическій экзегетъ Cornely a Lapide, который говоритъ: „est ergo ironia et sarcasmus—voluit Adam nobis per esum pomi fieri similie, um quam factu est dissimilis—88 p. Почти то же самое повторяетъ и другой, хорошо извѣстный намъ современный экзегетъ, говоря· „Verba Dei habent ironiam quam suggeri hominis miseria comparata antecedenti ambitioni“. *Hummelauer*—172 p.

ный Филаретъ—величественность сего дѣйствія и величество глаголющаго Бога не позволяютъ слова Его совѣта принять за простую уязвляющую укоризну“ [1]). „Подобная иронія надъ несчастной, соблазненной душой болѣе прилична сатанѣ, чѣмъ Господу“ [2]). Посему, болѣе правильнымъ и отвѣчающимъ контексту рѣчи, будетъ взглядъ на это мѣсто, какъ на прямую антитезу одному изъ начальныхъ стиховъ даннаго повѣствованія. Тамъ, въ началѣ библейскаго повѣствованія объ исторіи грѣхопаденія, мы встрѣчались съ льстивыми, словами искусителя, обѣщавшаго людямъ совершенное познаніе и равенство съ Богомъ, при условіи вкушенія отъ запрещеннаго плода. И вотъ здѣсь, въ концѣ той-же исторіи, Богъ явно обнаруживаетъ всю лживую лесть клеветника и полную иллюзорность его обѣщаній. „Поелику діаволъ говоритъ будете яко бози, вѣдящe доброе и лукавое (III, 5), преступившему же заповѣдь изречено смертное опредѣленіе, то Богъ всяческихъ изрекъ сіе въ укоризну, показывая лживость діавольскаго обѣщанія“ [3]). Поэтому, если здѣсь и есть иронія, то она заключается не въ словахъ, а въ самыхъ фактахъ, констатируемыхъ этими словами; по отношенію же къ человѣку, это имѣло высоко-нравственное значеніе. „Этими словами—говоритъ Св. Іо. Златоустъ: „писаніе хочетъ напомнить намъ о томъ обманѣ, которымъ діаволъ чрезъ змія обольстилъ первыхъ людей. Діаволъ сказалъ имъ: „аще снѣсте, будете, яко бози“: и они, надѣясь сравняться съ Богомъ, дерзнули вкусить; поэтому и Богъ, желая вразумить ихъ, привести въ сознаніе грѣха и показать, какъ велико ихъ преслушаніе и чрезмѣрно обольщеніе, говоритъ: „се Адамъ бысть, яко единъ отъ насъ“. Эти слова выражаютъ большое посрамленіе, могущее поразить преступника“ [4]).

Заключеніемъ всей библейской исторіи грѣхопаденія служитъ фактъ изгнанія падшихъ прародителей изъ рая, о которомъ бытописатель говоритъ въ двухъ послѣднихъ стихахъ разсматриваемой главы: „И послалъ его (Адама) Господь

---

[1]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“ ч. I, 74 стр.
[2]) *Rocher* у Keil'a „Bibl. Comment. Genesis—63 *s.*
[3]) *Бл. Θеодоритъ* „Твор. ч. I, 45 стр.“
[4]) *Златоустъ*—Бесѣда на кн. Бытія XVIII, 158 стр. СПБ. 1898.

Богъ изъ сада Едемскаго, чтобы воздѣлывать землю, изъ которой онъ взятъ. И изгналъ Адама, и поставилъ на Востокѣ у сада Едемскаго херувима и пламенный мечъ обращающійся, чтобы охранять путь къ древу жизни“ (23—24 ст.) [1]).

Будучи обречены на тяжелый, упорный трудъ, а также на страданія и болѣзни, падшіе прародители естественно не могли болѣе оставаться въ раю—этомъ синонимѣ всякаго счастія и блаженства, называемаго и въ Писаніи „раемъ сладости“. Но будучи изгнаны изъ рая, бывшіе обитатели его, водворяются по сосѣдству съ нимъ, безъ сомнѣнія для того, чтобы, въ виду прежняго блаженнаго жилища, они живѣе чувствовали всю горечь своей утраты, глубже сознавали свою вину и сильнѣе въ ней раскаявались.

На томъ основаніи, что оба заключительныхъ стиха данной главы говорятъ въ сущности объ одномъ и томъ-же предметѣ, раціоналистическая критика отрицаетъ подлинность послѣдняго изъ нихъ, считая его вставкой позднѣйшаго происхожденія [2]). Но самое основаніе подобнаго сужденія, на самомъ дѣлѣ, ложно: послѣдній стихъ представляетъ не одно буквальное повтореніе предидующаго, но даетъ еще и важное, новое указаніе—на херувима съ обращающимся огненнымъ мечемъ, приставленнаго заграждать доступъ въ рай. Правда, этотъ-то именно“ херувимъ“ и кажется больше всего соблазнительнымъ для отрицательной критики, по мнѣнію которой онъ ближе напоминаетъ чудесные мифы язычества, чѣмъ дѣйствительный фактъ исторіи. Со стороны отрицательной критики такой взглядъ на херувима вполнѣ понятенъ, потому что она, какъ извѣстно, отрицаетъ существованіе какого-бы то ни было сверхъестественнаго элемента какъ въ жизни, такъ и въ исторіи. Но для безпристрастнаго экзегета подобное основаніе не служитъ доказательствомъ. На-

[1]) Въ подлинникѣ стоитъ קֶדֶם, что LXX переводятъ словомъ—ἀπέναντι слав.—„прямо“, Вульгата—ante; но Самарит. текстъ и Сирскій переводъ передаютъ его въ смыслѣ географическаго указанія „на Востокъ“, какъ значится и въ русскомъ синодальномъ переводѣ. Припоминая аналогичный же случай изъ раннѣйшаго повѣствованія (II гл. 18 ст.) мы должны отдать предпочтеніе послѣдней версіи, какъ наиболѣе отвѣчающей существу дѣла.

[2]) *Budde* „Biblische Urgeschichte 58 и 238 ss.

оборотъ, для насъ данное мѣсто пріобрѣтаетъ особенный интересъ, въ виду того что здѣсь, въ лицѣ райскаго „херувима“ мы впервые встрѣчаемся съ болѣе или менѣе очевиднымъ слѣдомъ древне-патріархальной ангелологіи.

Нельзя, впрочемъ сказать, чтобы это указаніе отличалось особенной ясностью, такъ какъ даже самая филологія слова—כְּרוּבִים далеко не безспорна. Одни производятъ его отъ халдейскаго корня כְּרַב означающаго „работать, воздѣлывать“ и указывающаго на быка, или вола, воздѣлывающаго землю. (отсюда, именемъ כְּרוּבִים въ клинообразныхъ надписяхъ Халден называются крылатые быки, украшавшіе входы и выходы различныхъ дворцовъ). Другіе, какъ напр. раввины талмудисты, предпочитаютъ болѣе сложную этимологію—именно, соединеніе двухъ словъ רְבַע и כִּי, означающихъ, въ буквальномъ переводѣ: „какъ отрокъ“, и указывающихъ будто бы на свѣтлый, юношескій, или точнѣе, отроческій, обликъ херувимовъ [1]). Иные Еврейское слово כרב замѣняютъ соотвѣтствующимъ ему греческимъ γρύψ и отсюда отожествляютъ херувимовъ съ „грифонами“, особаго рода, фантастическими птицами, о которыхъ упоминаетъ Геродотъ [2]). — Нѣкоторые производятъ его отъ нарѣчія קָרַב „близко“ и хотятъ видѣть въ этомъ имени выраженіе идеи особенной близости его носителей къ престолу Вседержителя. Наконецъ, Гезеніусъ указываетъ на корень כרב или כרם „освященный, неприкосновенный, закрытый“, которому будто бы обязано своимъ происхожденіемъ и слово כרובם. „Насколько позволительно, при настоящемъ состояніи науки, судить объ этимологіи этого слова, оно—чисто семитическаго происхожденія, и употребляется въ качествѣ существительнаго для обозначенія быка и вообще, какого либо сильнаго и могучаго животнаго“—заключаетъ филологическій анализъ этого слова одинъ изъ новѣйшихъ ученыхъ оріенталистовъ [3]). Въ библейскомъ же употребленіи, это слово получаетъ существенно иной, болѣе возвышенный смыслъ. По изслѣдованію вышеупомянутаго ученаго, Писаніе упоминаетъ херувимовъ въ пяти случаяхъ: а) когда говоритъ о херувимахъ предъ дверьми рая, б) когда

---

[1]) *Buxtorf* „Lexicon chaldaicum“ Leipz. 1878 г. 550 s.

[2]) *Renan* „Histoire des langues semitiques“ I-ed. 460. p,

[3]) *Lesetre*, in „Dictionnaire de la Bible“ *Vigouroux* X, 659 pp. Paris 1896 г.

называетъ херувимовъ, поставленныхъ на крышкѣ ковчега завѣта, в) когда говоритъ о херувимахъ вышитыхъ на церковной завѣсѣ храма и г) когда, наконецъ, изображаетъ символическихъ херувимовъ въ видѣніи пр. Езекіиля (I гл.). Не трудно видѣть, что доминирующей идеей въ понятіи „херувимъ“, объединяющей всѣ частные случаи его библейскаго употребленія, служитъ представленіе о немъ, какъ о божественномъ стражѣ и хранителѣ заповѣдной святыни, будетъ-ли то рай, или ковчегъ завѣта, или Святое Святыхъ скиніи. Не менѣе очевидно также, по крайней мѣрѣ изъ двухъ послѣднихъ случаевъ, что херувимовъ должно представлять въ видѣ сознательно-разумныхъ существъ, напоминающихъ собой человѣка; а не въ родѣ какихъ-то фантастическихъ животныхъ, на подобіе крылатыхъ быковъ Ассиро-Вавилоніи [1]). Отсюда, говоря вообще, болѣе или менѣе очевидно, что херувимы — суть существа высшаго порядка, являющіяся въ качествѣ слугъ божественнаго Всемогущества, или даже—олицетвореній и символовъ этого всемогущества [2]). „Херувимы—суть существа высшаго міра — которыя по указанію пр. Езекіиля и Откровенія ап. Іоанна, окружаютъ престолъ Бога—Вседержителя (Ез. I, 22 и X, 1, Ап. IV, 6). Однако они не представляютъ собой чего-либо въ родѣ носителей, поддержателей этого трона или тронной колесницы (Thronträger, oder Thronhalter, oder Thronwagen),—какъ то думаютъ, напр. Kurtz и Hoffmann; а изображаются въ формѣ живыхъ существъ, занимающихъ высшее мѣсто въ ряду духовъ, окружающихъ Бога, въ качествѣ стражей Небеснаго Царя при проявленіяхъ Его грознаго суда [3])“.

Что касается происхожденія самаго слова „херувимъ“, то его можно, кажется, представлять слѣдующимъ образомъ. Благодаря новѣйшимъ раскопкамъ въ области древней Ассиро-Вавилоніи, можно считать почти установленнымъ тотъ фактъ, что слово „херувимъ“ есть множественное число отъ

---

[1]) Изображеніе херувимовъ, данное пр. Езекіилемъ здѣсь не можетъ идти въ счетъ; какъ находящееся въ описаніи видѣнія, полнаго глубокаго и художественнаго символизма, оно, понятно, не имѣетъ того строго опредѣленнаго и, такъ сказать, законодательнаго характера, какой несомнѣнно присущъ изображеніямъ, находящимся въ скиніи свидѣнія.

[2]) *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible“ 658 p.

[3]) *Keil*—63 s.

древняго, общесемитическаго корня כָּרַב, означающаго „быкъ, волъ“ (не отсюда-ли и русское слово „корова“?) [1]) Вопросъ теперь въ томъ, какимъ же образомъ получилась такая странная комбинація представленій, что изъ древне-халдейскаго слова „быкъ“ образовалось библейское „херувимъ“? Въ объясненіе этого, мы позволяемъ себѣ построить слѣдующую гипотезу. Древнѣйшіе Халдеи, какъ прямые наслѣдники допотопной культуры и ея традицій, безспорно должны были имѣть и преданіе о божественномъ стражѣ поставленномъ при дверяхъ рая. Живая фантазія этого народа спѣшила воплотить въ конкретный образъ каждое, болѣе или менѣе, отвлеченное представленіе. Естественно, что и представленіе объ этомъ необычайномъ и сверхъестественномъ стражѣ, она пожелала выразить въ какомъ-либо внѣшнемъ символѣ. И фигура быка была первой, которая по какимъ-либо своимъ особенностямъ, (быть можетъ какъ проявленіе силы, твердости и грозности), была взята въ качествѣ символа; а чтобы приблизить этотъ символъ къ идеѣ, т. е. что бы придать ему оттѣнокъ чего-либо сверхъестественнаго и чудеснаго, та же самая фантазія превратила этого быка, въ крылатое чудовище. Въ послѣдствіи идея слилась съ символомъ и получила его имя; этимъ именемъ, какъ техническимъ названіемъ божественнаго стража-охранителя, и воспользовался бытописатель, снова воскресивъ въ немъ его истинный, первообразный смыслъ [2]). Такъ, языческая форма стала выраженіемъ и библейскаго содержанія. Въ частности, относительно הַכְּרֻבִים, поставленныхъ Богомъ при дверяхъ рая, должно сказать слѣдующее. Хотя бытописатель ничего не говоритъ, ни о природѣ, ни о формѣ этихъ херувимовъ, однако употребленіемъ члена, онъ даетъ понять, что то были существа опредѣленныя и хорошо извѣстныя. Изъ текста слѣдуетъ, что херувимы—суть служители божественнаго всемогущества, достаточно сильные, чтобы устрашить человѣка и

---

[1]) Корень „Херуб“ съ Сирско-Халдейскаго значитъ „работать“, отсюда прилагательное „устойчивый въ работѣ, сильный, крѣпкій“; существ.— „быкъ, волъ“. *Vigouroux* „La Bible et les decouvertes modernes“ 6-ed. t. I, 283—4 p.

[2]) Любопытно, что и ап. Павелъ одинъ изъ высшихъ ангельскихъ чиновъ, соотвѣтствующихъ ветхозавѣтнымъ „херувимамъ“ называетъ—„силами“ (Еф. I г. 21 ст.).

воспрепятствовать его попыткамъ проникнуть снова въ рай. Съ этой цѣлью они имѣли видимый обликъ и даже, быть можетъ, достаточно грозный и устрашающій. По древне-Еврейскому представленію „херувимы“ суть живые носители лично являющагося на землѣ Бога, во всемъ Его величіи и силѣ (Пс. XVII, 11, Ез. I, 19; XI, 2), и стражи тѣхъ мѣстъ, которыя освящены божественнымъ присутствіемъ [1]). Въ христіанской теологіи именемъ „херувимовъ“ называется первый изъ девяти чиновъ небесной іерархіи.

Библейскій текстъ снабжаетъ этихъ херувимовъ особымъ спеціальнымъ орудіемъ устрашенія, называя его „обращающимся пламеннымъ мечемъ—לַהַט חֶחֶרֶב תַּמִּתְהַפֶּכֶת, что буквально значитъ — и „пламя меча обращающагося“ [2]). Эти слова подлинника переводятъ довольно различно: такъ LXX перевели — *καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν, τὴν στρεφομένην*, Вульгата — et flammeum gladium atque versatilem, Самаританскій текстъ „и пламя меча обращающееся“, Сирскій переводъ— et cuspide gladii qui se nolutabat; арабъ — et coruscationem gladii versatilis“ [3]). Отдавая предпочтеніе подлинному тексту, согласующемуся въ обѣихъ основныхъ его редакціяхъ (мазорет. и Самаритан.), мы думаемъ, что здѣсь идетъ рѣчь не о мечѣ, хотя-бы и огненномъ, какъ то обычно принято думать, вслѣдъ за LXX и многими другими переводами, а объ огнѣ, выходившемъ изъ земли и сверкавшемъ изъ нея, на подобіе блестящаго клинка у меча. Такое толкованіе даннаго мѣста было извѣстно еще въ древнѣйшей, экзегетической литературѣ, у оо. и учителей Церкви. Такъ, Тертулліанъ въ своей „апологіи“ подъ „пламенемъ меча“ разумѣлъ цѣлый огненный поясъ, положенный Богомъ предъ дверьми рая и заграждавшій доступъ въ него“ [4]). Точно также думалъ и

---

[1]) *Riehm* „Handwörterbuch der bibl. Alterthums“ I, 227—8 s

[2]) לַהַט (отъ гл. לָהַט „лизать, жадно истреблять“) означаетъ — „пламя, сверканіе“ Fürst, I 662 s.—חֶרֶב отъ гл. חָרַב—разрѣзать, раздѣлять—значитъ „мечъ“ *Ibid* 434. הַמִּתְהַפֶּכֶת стоитъ part. fem. hiphi (отъ гл. הָפַךְ, вращать, обращать, въ формѣ гифиль—„вращаться“ Ibidem 334—ss. Отсюда, дословный переводъ всей этой, нѣсколько тяжеловатой фразы, будетъ таковъ: „и пламя меча обращающагося и вращающагося“.

[3]) *Walton* —14 и 15 р. Арабская версія, между прочимъ и слово כְּרֻבִים— переводитъ „ангелы“.

[4]) *Tertullianus* „Apolog. c. 47.“

Лактанцій, который говоритъ, что Богъ изгнавъ падшихъ прародителей изъ рая, окружилъ ихъ бывшее жилище огненнымъ валомъ [1]). Амвросій придавалъ этому огню особую очистительную силу; проходя чрезъ него грѣшникъ погибалъ, а праведникъ совершенно очищался и попадалъ въ рай [2]). Корнелій Ляпидъ, а вслѣдъ за нимъ и митрополитъ Филаретъ, высказываются нерѣшительно, недоумѣвая, говорится-ли тутъ о пламени, подобно мечу убійственному, или о мечѣ, подобно пламени сверкающемъ? [3]) Многіе отцы церкви усваиваютъ этому огню аллегорическое знаменованіе, въ смыслѣ указанія на тотъ небесный очистительный огонь, чрезъ который, въ видѣ испытанія, должны пройдти души всѣхъ людей послѣ смерти. (I Кор. 1, 15 ст.) [4]). Существуетъ, впрочемъ, и еще одно, современное воззрѣніе на это мѣсто, какъ на персонификацію идеи карающаго небеснаго суда вообще; оно опирается на различныя аналогичныя мѣста Библіи, напр. на 5 ст. XXIV гл. Іс., гдѣ идетъ рѣчь о мечѣ Господнемъ, опущенномъ на Идумею, или о небесномъ огнѣ, поядающемъ грѣшниковъ и т. п.

Не отрицая дѣйствительнаго существованія въ Библіи, и въ частности, въ указанныхъ мѣстахъ, символическаго элемента, мы думаемъ, однако-жъ, что въ основаніи этой аллегоріи долженъ лежать какой-либо реальный, историческій образъ. А такимъ-то именно, дѣйствительнымъ историческимъ образомъ и считаемъ фактъ явленія подземнаго огня, подобнаго сверкающему мечу, который и заграждалъ собою доступъ въ рай; онъ-то, по всей вѣроятности, и легъ въ основу всѣхъ аллегорическихъ представленій, символизирующихъ идею небесной кары. Итакъ, по справедливому замѣчанію многихъ изъ экзегетовъ, библейскій текстъ различаетъ два вида стражей, охранявшихъ доступъ въ рай, ставя между ними, какъ совершенно особыми феноменами, соединительный союзъ; [5]) то были небесные стражи—ангелы изъ числа высшихъ чиновъ

---

[1]) *Lactantius*, Institutiones II. c. 13.
[2]) *Ambrosius* „in Genesim. c. 32 и 33“.
[3]) *Cornely—a Lapide* 89 и *Филаретъ*—76 стр.
[4]) „*Ambros. Origen. Lactantius, Basil. et Rupertus*“ *Cornely—Lapide* 89 p.
[5]) *Rosenmüller*,—40 и *Lange* 102 s.

небесной іерархіи, имѣвшіе внѣшній, видимый обликъ, по всей вѣроятности, человѣка, съ одной стороны; и устрашающій подземный огонь, по временамъ вспыхивавшій изъ нѣдръ земли своими огненными языками, сверкающими на подобіе острія меча, съ другой стороны. Огонь, какъ символъ божественнаго присутствія, олицетвореніемъ котораго являлись тутъ херувимы, служитъ однимъ изъ обычныхъ аттрибутовъ библейскихъ богоявленій (Быт. XIII, XVII, Исх. III и пр. [1]).

Утвержденіе такой преграды при дверяхъ рая, на глазахъ самихъ же прародителей, имѣло для нихъ и нѣкоторую отрадную сторону. Оно дѣлало для нихъ очевиднымъ тотъ фактъ, что рай—этотъ синонимъ счастія и блаженства,—не уничтоженъ, а лишь загражденъ; т.-е. потерянъ для нихъ не навсегда, и не безвозвратно, а временно и съ надеждой снова проникнуть туда трудомъ, покаяніемъ и молитвой. Такова фактическая сторона библейской исторіи грѣхопаденія по изображенію ея въ III-ей главѣ книги Бытія.

II.

Установивъ, на основаніи анализа текста, правильное пониманіе библейскаго повѣствованія третьей главы кн. Бытія, перейдемъ теперь къ характеристикѣ тѣхъ основныхъ догматовъ патріархальной религіи, которые заключаются въ немъ.

Въ содержаніи разсматриваемой главы указаны два важнѣйшихъ религіозныхъ догмата а) ученіе о грѣхѣ, и объ б) искупленіи отъ него;—причемъ первый изъ нихъ развитъ гораздо яснѣе и подробнѣе. Однако и здѣсь не затрогивается метафизическая проблема зла, не выясняется его первоначальное происхожденіе, а раскрывается лишь исторія его происхожденія и развитія въ сферѣ человѣческой жизни. Зло, какъ мы видѣли, еще съ самаго начала этой главы выступаетъ уже существующимъ, въ лицѣ змія—искусителя, служившаго олицетвореніемъ духа злобы—діавола. Сопоставляя это указаніе Библіи съ раннѣйшимъ—что все произошло отъ Бога и было сотворено Имъ „весьма хорошо“, мы

[1]) По вопросу о библейскихъ херувимахъ существуетъ прекрасная нѣмецкая монографія *Iohan. Nikel* „Die Lehre des Alten Testamentes über die Cherubim und Seraphim“. Breslau 1890.

вправѣ заключать, что и это злое существо было создано добрымъ; но потомъ, вслѣдствіе злоупотребленія своей свободой, оно исказило свою природу, превратившись изъ свѣтлаго ангела въ мрачнаго демона. Догадку эту подтверждаетъ и само Писаніе, когда говоритъ, напр. объ ангелахъ, „не соблюдшихъ своего начала, но оставившихъ свое жилище“ (Іуд. 6 ст.); или когда прикровенно указываетъ на причину грѣхопаденія свѣтлыхъ ангеловъ, полагая ее въ неумѣренной гордости и уклоненіи ихъ отъ любви Божіей къ эгоизму; или же, наконецъ, когда первопричиной грѣхопаденія прародителей выставляетъ зависть падшихъ духовъ блаженству людей (Прем. II. 24 с.). Не касаясь метафизической проблеммы зла, данный отдѣлъ библейской первоисторіи, изображаетъ лишь генезисъ происхожденія и развитія зла въ мірѣ. Все заключающееся здѣсь ученіе о злѣ, или собственно о грѣхѣ какъ причинѣ зла въ мірѣ, позволительно, для удобства обозрѣнія, разбить на три слѣдующихъ отдѣла: а) ученіе о причинѣ грѣха въ человѣкѣ, б) раскрытіе его внутренней сущности, или психологической природы грѣха и в) изображеніе всей суммы его послѣдствій.

При болѣе вдумчивомъ отношеніи къ библейскому тексту не трудно замѣтить, что причиной грѣхопаденія человѣка послужило злоупотребленіе имъ своей свободой, выразившееся въ добровольномъ нарушеніи райской заповѣди. Соблазнъ діавола былъ, хотя и существенно важнымъ, но все же внѣшнимъ импульсомъ грѣхопаденія; основная причина грѣха человѣка состоитъ не во внѣшнемъ нарушеніи имъ заповѣди, а въ томъ внутреннемъ душевномъ чувствѣ, которое вызвало данное нарушеніе. Это-то чувство свободнаго самоопредѣленія, получившее ложное и превратное направленіе, т. е. превратившееся въ злоупотребленіе свободой воли, и послужило причиной грѣха, открыло ему доступъ въ міръ. Итакъ, вмѣстѣ съ авторомъ спеціальной монографіи по данному вопросу, „мы съ увѣренностью можемъ утверждать, что по библейскому ученію грѣхъ въ человѣкѣ произошелъ изъ свободы его воли, подъ вліяніемъ искушенія со стороны діавола“ [1]). Подтвержденіемъ этого служитъ

[1]) *Велтистовъ* „Грѣхъ, его происхожденіе и сущность“ 191 стр. Тамъ же смотри многочисленныя выдержки въ потвержденіе этого, какъ изъ

и филологическій анализъ самыхъ терминовъ, выражающихъ понятіе „грѣха“—אָוֶן, חַטָּא, עָוֹן,—изъ которыхъ каждый опредѣляетъ его, какъ нѣчто „неправилное, ненормальное и ложное“, какъ продуктъ „извращенія, нарушенія и порчи чего либо“ [1]).

„Самая главная, выдающаяся и исключительная сторона библейскаго сказанія—въ мысли, которой нѣтъ въ легендахъ язычества, что нравственное состояніе человѣка въ его настоящей дѣйствительности не нормально, и что причина этого онъ самъ—его свободная воля. Зло—не принадлежность жизни, и не Богъ виновникъ его; оно въ человѣкѣ, злоупотребившемъ своей свободой“ [2]). Первобытный человѣкъ былъ созданъ добрымъ и относительно (потенціально) совершеннымъ; однимъ изъ высшихъ отличій его духовно-разумной природы была, между прочимъ, и свобода воли,—необходимое условіе его личнаго развитія, которое, въ зависимости отъ самого человѣка, могло идти какъ прямымъ путемъ дальнѣйшаго совершенства, такъ и сойдти съ него на распутія грѣха. Къ сожалѣнію, человѣкъ свободно избралъ, именно, этотъ послѣдній путь—путь грѣха и неправды; слѣдовательно, онъ вполнѣ отвѣтственъ за свой поступокъ.

Всѣ эти мысли, болѣе или мѣнѣе, ясно изложены и въ библейской первоисторіи грѣхопаденія. „Заповѣдь Божія объективно предлагалась человѣку, какъ свободному существу. Онъ свободно могъ направлять свою волю или къ добру, которое заключалось въ исполненіи заповѣди и должно было утвердить его въ невинномъ состояніи райскаго блаженства, или ко злу, которое соединено было съ ослушаніемъ воли Божіей и влекло за собой всѣ тяжкія послѣдствія паденія. Въ томъ и другомъ случаѣ самоопредѣленіе человѣка имѣло значеніе вмѣняемости. А посему, какъ при сохраненіи заповѣди предлагалось утвержденіе въ добрѣ и нравственное усовершенствованіе; такъ и чрезъ нарушеніе ея проистекало нравственное паденіе, или грѣхъ, неизбѣжно влекущій за

Св. Писанія обоихъ Завѣтовъ, такъ и изъ свято-отеческой литературы 183—91 с.

[1]) *Gesenius* „Handwörterbuch—1, 18, 233 и 561 ss. XII Auf.

[2]) *Хрисанѳъ* III—157 стр.

собою смерть“ [1]). Не менѣе ясно изображенъ бытописателемъ и психологическій процессъ самой борьбы свободнаго выбора между добромъ и зломъ, между сознаніемъ долга и влеченіемъ ко грѣху, въ его полномъ художественнаго драматизма разсказѣ объ обольщеніи Евы зміемъ—искусителемъ. Изъ него ясно, что Ева отчетливо сознавала различіе между добромъ и зломъ, пріуроченное къ данной имъ заповѣди, и была убѣждена въ необходимости строжайшаго исполненія ея. Если же она все-же нарушаетъ эту заповѣдь, то дѣлаетъ это, какъ мы видимъ, не подъ давленіемъ какой-либо необходимости, а единственно по свободному влеченію своего ума сердца и чувства (Ш гл. 6 ст.). Правда, ложныя идеи и похотливыя чувства, какъ чуждыя невинности и чистотѣ первозданной природы, были приражены къ ней извнѣ, отъ діавола, въ чемъ и заключается значительное извиненіе грѣха; но она все же сама сознательно и свободно открыла имъ двери своего сердца и сдѣлала ихъ мотивами своей дѣятельности. Столь же, если еще не болѣе, сознательно-свободнымъ было и паденіе Адама, которому жена предложила запрещенный плодъ. Итакъ, по библейскому первоученію, основная причина грѣха лежитъ въ злоупотребленіи, со стороны человѣка, свободой своей воли, въ извращеніи и боговраждебномъ направленіи этой высшей и отличительной его способности.

Изложенное нами библейское ученіе о происхожденіи грѣха въ человѣчествѣ есть единственно истинное и разумное разрѣшеніе этого жгучаго вопроса, согласное какъ съ понятіемъ о Богѣ, такъ и съ воззрѣніемъ на человѣка. Оно одинаково далеко и отъ крайностей пантеистическаго взгляда на грѣхъ, какъ на одну изъ неизбѣжныхъ ступеней духовнаго развитія человѣчества (Гегель, Эвальдъ и др.), и отъ односторонне-метафизическаго опредѣленія грѣха, какъ необходимаго признака конечной, ограниченной природы человѣка (Лейбницъ, Шенкель и Шлейрмахеръ). А между тѣмъ оба этихъ взгляда не остались безъ вліянія и на самое сужденіе о библейской исторіи грѣхопаденія. Такъ, напр. Эвальдъ, стоя на точкѣ зрѣнія Гегеля, смотритъ на данное сказаніе Первоисторіи, какъ на аллегорическое изображеніе перваго

[1]) *Лебедевъ* „Ветхозавѣтное вѣроученіе“ 188 с. СПБ. 1886 г.

фазиса сознательной жизни человѣка, какъ на начальный моментъ его интеллектуально-моральнаго развитія [1]). Коренная ложь подобнаго взгляда состоитъ въ томъ, что грѣхопаденіе трактуется здѣсь, какъ неизбѣжный актъ въ историческомъ процессѣ развитія первобытнаго человѣчества. Библейское же повѣствованіе всѣмъ своимъ содержаніемъ утверждаетъ противное, т. е. то, что прародители пали совершенно свободно и что вслѣдствіе этого, ихъ духовныя способности не только не стали сильнѣе и лучше, а наоборотъ, значительно ослабли и ухудшились. То же сознаніе полной свободы воли и связанной съ ней нравственной отвѣтственности за свои поступки, представляетъ и ощущеніе падшими прародителями своей вины, выразившееся, на первыхъ-же порахъ, въ чувствѣ стыда и страха предъ Богомъ. Всего этого, разумѣется, не могло-бы быть, если-бы грѣхопаденіе представляло какое-то роковое самоопредѣленіе человѣка, безусловно-необходимое для его интеллектуально-моральнаго прогресса. Да, наконецъ, съ уничтоженіемъ признака свободы, разрушается и самое понятіе грѣха, ибо то, что дѣлается по необходимости и quasi въ силу развитія какихъ-то внутреннихъ законовъ человѣческой природы, не можетъ быть грѣхомъ, (который есть беззаконіе, нарушеніе закона) и, слѣдовательно, не должно быть поставляемо человѣку въ вину, какъ нѣчто вполнѣ естественное и нормальное. Если же, по ясному свидѣтельству Библіи, человѣкъ жестоко платится за свой поступокъ, то, значитъ онъ виновенъ, совершилъ грѣхъ, т. е. свободно и сознательно преступилъ Божественную волю.

Но если причина грѣха въ свободѣ человѣка, а виновникъ этой свободы даровавшій её Богъ, то не падаетъ-ли главная отвѣтственность за грѣхъ на самаго Бога? Вѣдь, если-бы Богъ не сотворилъ человѣка съ свободою, заключающей въ себѣ возможность грѣха, то человѣкъ никогда-бы не палъ? Лучшимъ отвѣтомъ на это служитъ понятіе свободы воли. Она составляетъ высшую привиллегію человѣка, отличающую его отъ животнаго міра и безконечно возвышающую его надъ послѣднимъ; отсюда въ дарованіи свободы Богъ проявилъ лишь высшую любовь и безконечную благость къ человѣку. Но, возразятъ намъ на

[1]) *Ewald* „Die Lehre der Bibel v. Gott“ III, 150—155 s.

это, Богъ могъ бы дать человѣку такую свободу, которая исключала бы возможность уклоненія ея на сторона зла? Конечно, отвѣтимъ мы, Всемогущій могъ бы создать и такую свободу; но чѣмъ, спросимъ мы, подобная свобода отличалась-бы отъ необходимости? Рѣшительно ничѣмъ; это была-бы какая то автоматическая, или точнѣе, механическая свобода, не составляющая никакой личной заслуги человѣка, никогда не переходящая въ добродѣтель и посему, исключающая возможность нравственнаго совершенствованія человѣка, по подобію его Первообраза. Всѣ эти мысли прекрасно выражаетъ Св. Василій Великій, говоря: „какъ ты не тогда признаешь служителей исправными, когда держишь ихъ связанными, но когда видишь, что добровольно выполняютъ предъ тобой свои обязанности; такъ и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добровольно. Добродѣтель же происходитъ отъ произволенія, а не отъ необходимости, а произволеніе зависитъ отъ того, что въ насъ; а что въ насъ то—свободно. Посему, кто порицаетъ Творца, что Онъ не устроилъ насъ по естеству безгрѣшными, тотъ не иное что дѣлаетъ, какъ предпочитаетъ природѣ разумной—неразумную, природѣ, одаренной произволеніемъ и самодѣятельностью,—неподвижную и не имѣющую никакихъ стремленій“[1]). Къ тому же Богъ даровалъ человѣку и всѣ средства для утвержденія въ добрѣ, сколко то возможно было, не стѣсняя его свободы. Онъ далъ ему свѣтлый умъ, любящее сердце и волю съ задатками нравственного развитія по пути къ Богоуподобленію; кромѣ естественнаго закона, написаннаго на скрижаляхъ сердца, Онъ сообщилъ ему и внѣшнюю, положительную заповѣдь, оградивъ исполненіе ея угрозой смерти. Наконецъ, Богъ Самъ являлся человѣку и укрѣплялъ его въ добрѣ. „Если же, не смотря на всѣ эти средства, при помощи которыхъ весьма легко было остаться въ добрѣ, человѣкъ согрѣшилъ, то виновенъ въ этомъ единственно онъ самъ, а не Богъ, давшій ему свободу, заключающую въ себѣ возможность грѣха“ [2]).

Съ ученіемъ о причинѣ грѣха неразрывно соединено и

---

[1]) Творенія *Василія Великаго* „Бесѣда о томъ, что Богъ не есть виновникъ зла“. ч. IV, 156 стр. Сергіевъ Посадъ, 1892.

[2]) *Велтистовъ*—Цитов. сочиненіе 195 стр.

представленіе объ его сущности. Причиной грѣха служитъ свобода человѣка, а сущностью его—злоупотребленіе этой свободой, именно—боговраждебное направленіе воли человѣка. Изъ повѣствованія библейской первоисторіи мы знаемъ, что естественнымъ назначеніемъ человѣка, созданнаго по образу и подобію Божію, было направленіе его воли въ полной гармоніи съ Божественной. Въ качествѣ внѣшняго объекта для этой цѣли, ему и дана была Богомъ заповѣдь, сознательно-свободное исполненіе которой и служило-бы, со стороны человѣка, выраженіемъ его истинно-нравственной жизни. Но человѣкъ измѣнилъ своему прямому долгу, не устоялъ въ сохраненіи Божественной заповѣди, и нарушеніемъ ея выразилъ, что онъ желаетъ руководиться не столько Божественной волей, сколько собственнымъ произволомъ. Отсюда, грѣхъ въ своей сущности, есть уклоненіе воли человѣка отъ гармоніи съ Божественной, и сознательно-эгоистическое направленіе ея. „Грѣхъ не есть лишь беззаконіе и, такъ сказать, лишь юридическое зло, но оскорбленіе Божественной правды и вмѣстѣ измѣна Божественной любви со стороны человѣка, нарушеніе имъ вѣрности въ отношеніи къ Богу, произвольное попраніе священнаго союза съ Нимъ“ [1]). Въ такомъ взглядѣ Библіи на грѣхъ implicite дано и объясненіе того, почему нарушеніе такой, повидимому, ничтожной заповѣди, какъ вкушеніе отъ плодовъ запрещеннаго дерева, сопровождалось такими тяжелыми и роковыми для всѣхъ послѣдствіями. Важность райской заповѣди обусловливалась не ея внутреннимъ содержаніемъ, а ея особеннымъ отношеніемъ къ Богу, а отсюда—и исключительнымъ значеніемъ для человѣка. Со стороны Бога—это было главнымъ и чуть-ли не единственнымъ выраженіемъ Его воли, такъ что про райскую заповѣдь можно сказать, что она въ одномъ словѣ—„не вкушай“—содержала весь нравственный законъ. Слѣдовательно, она свята и важна была для человѣка и по тому источнику, изъ котораго она проистекала, какъ выраженіе воли Самого Бога, и по тому значенію, какое она для него имѣла, какъ средство выразить свои чувства любви и покорности Богу—Творцу и благодѣтелю человѣка. Если же къ этому прибавить еще, что предметное

[1]) *Рождественскій*—„Христ. апологетика II, 312 стр.

содержаніе этой заповѣди было совершенно незначительно (воздержаніе отъ плодовъ только одного древа при изобиліи другихъ), и что сохраненіе этой заповѣди облегчалось еще и внѣшнимъ препятствіемъ къ нарушенію ея (страхомъ смерти), то для насъ станетъ совершенно яснымъ благость Бога и жестоковыйность человѣка; а отсюда и вся нравственная тяжесть его вины, какъ грубаго оскорбленія Божественной любви, требовавшей отъ человѣка за всѣ Ея благодѣянія самого скромнаго выраженія благодарности. „Заповѣдь, данная Богомъ первому человѣку, заключала въ себѣ, конечно въ зародышевомъ видѣ, весь божественный законъ; поэтому, преступленіе данной имъ заповѣди было грѣхомъ діавольской гордыни, внушившей имъ разорвать свой союзъ съ Богомъ, чтобы самимъ по себѣ жить своей независимой жизнью, грѣхомъ возмутительнаго неповиновенія и противленія волѣ Божіей, выраженной въ заповѣди, а также грѣхомъ глубокаго приниженія своей собственной природы черезъ подавленіе въ душѣ высшихъ духовныхъ ея стремленій и вовлеченія ея въ стремленія плотскія и грубо-чувственныя, было, слѣдовательно, преступленіемъ необычайно большой важности“ [1]).

Грѣхопаденіе прародителей—не только первый примѣръ грѣха, но и прототипъ его,—первообразъ того, что происходитъ въ душѣ каждаго человѣка. Въ виду этого, болѣе подробное знакомство съ исторіей грѣхопаденія прародителей, т. е. точнѣе—детальный анализъ психологическихъ процессовъ самаго акта грѣхопаденія, получаетъ особенно важное и поучительное значеніе. Обращаясь къ библейскому повѣствованію, мы видимъ, что грѣхъ, прежде всего, есть сомнѣніе въ непреложной истинѣ слова Божія; затѣмъ—невѣріе Богу и неповиновеніе Его святой волѣ и, наконецъ,—чувственное, плотское влеченіе къ нему и къ тому удовольствію, которое ожидается послѣ совершенія грѣховнаго дѣйствія. Каждый изъ этихъ послѣдовательныхъ моментовъ психологическаго процесса грѣха изображается въ Библіи довольно наглядно: такъ Ева, поддаваясь увѣренію діавола, сначала лишь впадаетъ въ сомнѣніе относительно того, дѣйствительно-ли вкушеніе отъ запрещеннаго плода принесетъ

[1]) *Сильвестръ* Догм. Богосл. III, 428.

ей смерть? По мѣрѣ того, какъ это сомнѣніе росло и крѣпло въ душѣ Евы, оно переходило въ невѣріе непреложной истинѣ слова Божія и прямое отрицаніе ея—эту вторую степень грѣховнаго паденія. Къ двумъ, такъ сказать, отрицательнымъ сторонамъ грѣха, не замедлили присоединиться и двѣ другихъ—положительныхъ черты грѣховнаго обаянія—это чувство горделиваго самопревозношенія (III, 5) и жажда чувственнаго удовольствія—послѣдній рѣшительный толчекъ къ совершенію внѣшняго, грѣховнаго дѣйствія. Первенствующее значеніе въ этомъ процессѣ принадлежитъ, разумѣется, двумъ послѣднимъ, положительнымъ его моментамъ и даже, преимущественно, одному—это чувству горделиваго превозношенія и соединенной съ нимъ вражды къ Богу; библейское выраженіе „будете, яко бози“ представляетъ одно изъ типичнѣйшихъ выраженій духовнаго паденія, понимаемое въ смыслѣ желанія сравняться съ Богомъ въ совершенствахъ, и отсюда—стать вполнѣ свободнымъ и независимымъ отъ Него. „Итакъ, грѣхъ первыхъ людей съ внѣшней, формальной стороны составляетъ преступленіе нравственнаго закона и преслушаніе воли Божіей, съ внутренней стороны—самолюбіе, соединенное съ враждою къ Богу“ [1]).

Изъ такого взгляда Библіи на грѣхъ прародителей вытекаетъ ученіе о чрезвычайной его важности, и крайней тяжести его послѣдствій для судьбы человѣчества. Въ общемъ библейско-догматическомъ ученіи первобытной религіи о слѣдствіяхъ грѣха, поскольку оно раскрыто въ исторіи паденія прародителей, должно различать два отдѣльныхъ пункта: непосредственное вліяніе грѣха на природу самихъ первовиновниковъ его, и отраженіе этого вліянія на всемъ послѣдующемъ потомствѣ ихъ.

Всей тяжестью своихъ послѣдствій, грѣхъ, прежде всего, легъ на самихъ же совершителей его. Такъ какъ, по этическому воззрѣнію Библіи, грѣхъ—не просто порокъ, или нравственное, хотя-бы и тяжкое преступленіе, а религіозное злодѣяніе—оскорбленіе Божественной правды и любви, то тѣмъ самымъ онъ равносиленъ разрыву первоначальнаго союза богообщенія. Отдѣлившись актомъ паденія отъ своего Творца, человѣкъ eo ipso удалился отъ самого Первоисточ-

[1]) *Велтистовъ*—201 стр.

ника своей жизни, добровольно обрекъ себя на духовное и физическое умираніе. „Отсюда, страданія и смерть суть логическія послѣдствія грѣха, которымъ человѣкъ добровольно извратилъ логику нормальныхъ отношеній къ Божьему міру. Такъ, грѣхъ самъ наказываетъ себя страданіемъ, какъ своимъ законнымъ выводомъ“ [1]).

Находясь въ первобытномъ союзѣ богообщенія, первые люди пользовались всѣми благами, проистекающими изъ источника жизни и всякаго блаженства: ихъ духовный міръ былъ свѣтелъ и спокоенъ, ихъ физическія силы находились въ гармоническомъ соотношеніи съ духовными, ихъ интеллектуально-моральное развитіе совершалось подъ непосредственнымъ водительствомъ Бога, и, наконецъ, имъ, въ качествѣ награды за послушаніе, предстояла вѣчная, блаженная жизнь, чуждая страданій болѣзни и смерти.

И вотъ, все это было утрачено въ актѣ грѣхопаденія. Не говоря уже о томъ, что грѣхъ, удаливъ человѣка отъ Бога, пресѣкъ источникъ всякаго благоденствія человѣка, онъ внесъ рѣзкую дисгармонію и во внутреннее существо его природы. Такъ какъ грѣхъ былъ торжествомъ эгоистическихъ и чувственныхъ побужденій надъ внушеніями здраваго смысла и голосомъ совѣсти, то ясно, что онъ нарушилъ гармоническое соотношеніе различныхъ способностей и силъ человѣческой природы, поселивши въ нихъ раздоръ и борьбу, естественнымъ слѣдствіемъ чего служатъ душевныя скорби и физическія страданія. Художественное изображеніе этой трагической борьбы противоборствующихъ пожеланій, совершающейся въ душѣ человѣка, и происходящихъ отсюда тяжкихъ душевныхъ мукъ, дано ап. Павломъ, въ извѣстномъ, классическомъ мѣстѣ его посланія къ Римлянамъ [2]).

Лишивъ человѣка непосредственнаго божественнаго водительства, и предоставивъ ему блуждать во тьмѣ своихъ похотѣній, грѣхъ послужилъ причиной утраты человѣкомъ и сверхъестественной помощи—въ формѣ Божественной благодати, возвышавшей душу и укрѣплявшей тѣло въ состояніи первобытнаго блаженства. Утрата-же освящающей

---

1) *Рождественскій* „Христіанская апологетика“ II ч. 313 стр.

2) Рим. VII гл. 15—24 ст.

благодати и первобытной праведности повлекла за собой и нарушеніе правильныхъ взаимоотношеній между духомъ и тѣломъ,—возстаніе плоти противъ духа, страданія, болѣзни и смерть—словомъ, всѣ печальныя и тяжелыя послѣдствія грѣха. „Насколько наши прародители удалились отъ Бога—источника жизни—настолько они приблизились къ смерти, потому что Богъ—жизнь, а лишеніе жизни—смерть“ [1]). „Чувство неудовлетворенности, отсутствіе покоя, ощущеніе опустошеннаго и разрушеннаго въ себѣ блага бытія, лишеннаго въ себѣ самомъ довольства и радости, знойное и злобное богохульство, какъ отраженіе и антитезисъ своего якобы абсолютизма (будете, яко боги), яростно-возмущенное стремленіе противодѣйствовать Богу—таковы должны быть внутреннія явленія въ состояніи падшаго разумно-свободнаго существа“ [2])!

При всей краткости своего повѣствованія, бытописатель различными фактами первоисторіи довольно ярко изображаетъ перемѣну, происшедшую съ природой падшихъ прародителей и, прежде всего—тотъ радикальный переворотъ, который совершился въ душѣ первыхъ людей, рѣзко отразившись на главныхъ ея силахъ и способностяхъ — умѣ, сердцѣ и волѣ. Разумъ человѣка обладавшій, какъ мы видѣли изъ предшествующаго повѣствованія (фактъ нареченія именъ животнымъ и правильное опредѣл. природы новосозданной жены) достаточной степенью проницательности, свѣтлости и силы, теперь, послѣ грѣхопаденія, настолько ослабъ и помрачился, что утратилъ даже представленіе объ основныхъ свойствахъ Божественнаго Существа—Его всевѣдѣніи и вездѣсущіи.

До паденія сердце прародителей, исполненное высокихъ и святыхъ чувствъ, жаждавшее общенія съ Богомъ и находившее въ немъ свое высшее блаженство, горѣло чистымъ пламенемъ святой любви и возвышенныхъ стремленій;ничто нечистое, грубое и животное не омрачало его зеркальной чистоты, такъ что они были невинны, какъ дѣти.

---

[1]) *Вас. Вел.* „Бесѣда 9-ая о томъ, что Богъ не виновникъ зла“ IV. 144 стр. Сер. Посадъ 1892.

[2]) *Прот. І. Иванова* „Добро и зло въ исторіи рода человѣческаго, по свидѣтельству Св. Писанія“. 56 стр. Воронежъ 1894 г.

Вѣнцомъ этой нравственной чистоты сердца, по указанію бытописателя, служило то, что „они оба были наги и не стыдились“, такъ какъ у нихъ не было никакихъ нечистыхъ и чувственныхъ стремленій, ничего грѣховнаго и порочнаго, возбуждающаго въ насъ различныя похотливыя чувства и краску стыда. Все это рѣзко измѣнилось съ паденіемъ. Уже самымъ внѣшнимъ актомъ грѣхопаденія прародители доказали, что сердце ихъ прилѣпилось къ тлѣнному и вещественному благу (запрещенному плоду) больше, чѣмъ къ Богу, Единому нетлѣнному и истинному Благу. А такъ какъ изъ сердца человѣка исходятъ помышленія (Мѳ. XV, 18), то изъ этого же сердца прародителей вышла дерзкая и богохульная мысль сравняться съ Богомъ и порвать свою зависимость отъ него, послужившая главной причиной грѣха. Наконецъ, зараженіе сердца нечистыми похотями дѣлается очевиднымъ и изъ того, что тотъ-часъ же по паденіи, прародители ощутили свою наготу и, во избѣжаніе соблазна, прикрыли её. Такое извращеніе разума и сердца—этихъ двухъ законодательныхъ силъ человѣческаго духа, не могло соотвѣтсвующимъ сбразомъ не повліять и на волю—его исполнительную функцію.

Направленіе воли чэловѣка, какъ образа Божія, опредѣлялось требованіемъ Богоподобія, т. е. должно было состоять въ неуклонномъ шествіи по пути добра, и полномъ согласіи съ волей Бога, выраженной въ данной имъ заповѣди. Такъ, именно, и было до грѣхопаденія прародителей. Въ фактѣ же грѣхопаденія первые люди обнаружили, что они девизомъ своей дѣятельности, вмѣсто божественнаго закона (Его воли), ставятъ собственный произволъ; а поскольку такой актъ свободной воли прародителей выходилъ изъ боговраждебныхъ мотивовъ (желанія выйдти изъ подъ опеки Бога и стать равноправнымъ съ Нимъ), онъ былъ злымъ и грѣховнымъ по своему характеру. То же извращеніе воли, ея уклоненіе съ праваго пути на ложный путь суетныхъ измышленій замѣтно и въ послѣдующемъ поведеніи прародителей, при совершеніи праведнаго суда надъ ними. Вмѣсто того, чтобы сознать всю глубину своего паденія и чистосердечно-искреннимъ раскаяніемъ по возможности искупить свою вину, каждый изъ падшихъ прародителей пускается въ ложныя извиненія своего грѣха, спѣша

сложить свою вину и отвѣтственность за нее на другаго. Отсюда, не трудно видѣть, насколько сильно было въ природѣ падшихъ прародителей вліяніе на ихъ волю грѣха, поработившаго её себѣ и сообщившаго ей тяготѣніе ко лжи и злу. Такимъ образомъ, всѣ три основныхъ способности души падшихъ прародителей, служащія выраженіемъ божественнаго образа, потерпѣли чрезъ грѣхопаденіе сильный и существенный уронъ, что совершенно равносильно помраченію въ нихъ самаго „образа Божія“, и почти полному уничтоженію свойства „богоподобія“.

Еще яснѣе указанія бытописателя на слѣдствія грѣхопаденія въ отношеніи къ физической природѣ падшихъ прародителей, гдѣ опредѣленно указываются и тяжелый, изнурительный трудъ для мужа, и муки чадорожденія для жены, и наконецъ, — тѣлесная смерть для нихъ обоихъ (III гл. 16—19 ст.).

Гибельныя слѣдствія перваго грѣха не ограничились одними его виновниками, а распространились и на все ихъ послѣдующее потомство, которое, путемъ преемственнаго рожденія отъ прародителей, наслѣдуетъ отъ нихъ и грѣховную порчу, получившую посему названіе прародительскаго, или первороднаго грѣха. Грѣхъ Адама былъ не столько преступленіемъ лица, сколько грѣхомъ природы вообще; разорвавши узы, соединявшіе ихъ съ Богомъ, первые люди не только для себя, но и для всего своего потомства, утратили даръ сверхъестественной благодати и высокія свойства первобытной невинности.

Такъ какъ спеціальнымъ предметомъ разсматриваемаго повѣствованія библейской первоисторіи служитъ фактъ паденія самихъ прародителей, то вполнѣ понятно, что ученіе о передачѣ слѣдствій этого грѣха ихъ потомкамъ, т. е. о, такъ называемой, наслѣдственности первороднаго грѣха, не могло быть выражено здѣсь съ достаточной степенью ясности и полноты. Однако мы не въ правѣ совершенно отрицать существованія въ немъ нѣкоторыхъ, болѣе или менѣе, опредѣленныхъ намековъ на это. Однимъ изъ нихъ является, по нашему мнѣнію, библейское указаніе на то, что наказанія, положенныя Богомъ въ судѣ надъ прародителями, далеко не ограничиваются тѣсными рамками ихъ личности, а распространяются гораздо шире. „Смотри—говоритъ Св. Іо.

Златоустъ—каждое наказаніе распространяется на весь вѣкъ, чтобы не только они (прародители) получили отъ этого пользу, но и послѣдующіе роды познавали изъ этого, за что постигло ихъ это наказаніе" [1]). Чѣмъ, напр. какъ не наказаніемъ всего человѣческаго рода было божественное проклятіе земли? Вѣдь, разумѣется, не только Адамъ, но и всѣ послѣдующіе воздѣлыватели земли должны были въ равной мѣрѣ страдать отъ оскудѣнія ея производительной силы? Или въ чемъ лежитъ причина болѣзненности чадорожденія, на которую вмѣстѣ съ первой матерью обречены и всѣ послѣдующія? По существу своему процессъ рожденія — одинъ изъ самыхъ нормальныхъ и здоровыхъ: имъ предполагается не болѣзнь, а полнота и избытокъ здоровья. И не смотря на все это, онъ обыкновенно соединяется съ величайшими страданіями, грозящими опасностью для самой жизни; и что особенно непостижимо,—въ наиболѣе совершенномъ, человѣческомъ организмѣ — онъ происходитъ наиболѣе болѣзненно. Откуда такая нецѣлесообразность и непредусмотрительность природы въ отношеніи къ ея лучшему произведенію? Очевидно, въ извращеніи и ослабленіи силъ этой природы, превратившемся въ наслѣдственную органическую хилость.

Наконецъ, и фактъ изгнанія падшихъ прародителей изъ рая, уже заранѣе обрекалъ все потомство ихъ на лишеніе рая, а слѣдовательно — и всѣхъ прелестей райской жизни, со всѣми ея привиллегіями. А если это такъ, если Библія достаточно ясно говоритъ, что наказаніе за грѣхъ несло и все потомство первыхъ людей, то eo ipso она утверждаетъ и всеобщность самой причины такого наказанія, т. е. наслѣдственность прародительскаго грѣха. Образное выраженіе этой мысли можно видѣть въ словахъ первоевангелія о враждѣ змія съ потомствомъ жены, по смыслу которыхъ послѣднее будетъ подвержено „ужаленію въ пяту". „Вражда, по словамъ митрополита Филарета предполагаетъ предшествовавшій миръ или согласіе [2])". Слѣдовательно, понятіе вражды между потомствомъ жены (ближайшимъ образомъ — всѣмъ человѣческимъ родомъ) и зміемъ, или діаволомъ, служитъ

---

[1]) *Зл.* Бесѣда XVII на кн. Бытія 152 стр.

[2]) *Филаретъ*—65 стр.

свидѣтельствомъ ихъ предшествовашаго союза, въ который вступило съ нимъ все человѣчество, въ лицѣ своихъ родоначальниковъ.

Въ заключеніе, сошлемся на свидѣтельство здраваго разума и на данныя положительной науки. Наслѣдственность грѣха имѣетъ аналогичные себѣ случаи въ законахъ физіологіи и психологіи. Передача отъ родителей къ дѣтямъ и ихъ послѣдующимъ потомкамъ извѣстныхъ психическихъ и моральныхъ свойствъ, тѣхъ или другихъ артистическихъ равно какъ и порочныхъ наклонностей, такъ-же какъ и физіологическихъ недостатковъ—явленіе вполнѣ обычное, хотя еще и не достаточно выясненное изъ законовъ психологіи и физіологіи. Точно также довольно близкую аналогію факту вмѣняемости первороднаго грѣха представляютъ, въ сферѣ нашихъ общественно-юридическихъ отношеній, и случаи распространенія наградъ или наказаній извѣстнаго лица на все его потомство, въ родѣ напр. пожалованія дворянствомъ, или лишенія правъ и состояній.

Чѣмъ, наконецъ, объяснить тотъ антагонизмъ противоборствующихъ побужденій, тотъ глубокій душевный разладъ, который царитъ во внутреннемъ существѣ человѣка и, болѣе или менѣе, извѣстенъ каждому изъ насъ по его собственному опыту? „Въ глубинѣ нашего существа, въ самой основѣ нашей души, иногда для насъ вполнѣ несознаваемо таится и скрыто дѣйствуетъ сила первороднаго грѣха—сила темная, бездушная и злая“ [1]). „Зло есть всемірный фактъ, ибо всякая жизнь въ природѣ начинается съ борьбы и злобы, продолжается въ страданіи и рабствѣ, кончается смертію и тлѣніемъ“ [2]). Единственно удовлетворительное объясненіе всего этого даетъ лишь библейское ученіе о первородномъ грѣхѣ; такъ что нельзя не согласиться съ извѣстнымъ французскимъ ученымъ и глубокимъ мыслителемъ, который сказалъ: „безъ этой тайны, самой непостижимой изъ всѣхъ, мы были бы непонятны сами для себя. Узелъ нашего бытія имѣетъ свои складки и изгибы въ пучинѣ первороднаго грѣха; безъ этой тайны человѣкъ былъ бы

---

[1]) *Вл. Соловьевъ* „Религіозныя основы жизни“ 25 стр. Москва 1884.
[2]) *Ibidem*—64 стр.

болѣе непонятенъ для себя, чѣмъ эта тайна непостижима для него“ [1]).

Библейское ученіе о всеобщности грѣха въ человѣчествѣ параллельно идеѣ единства человѣческаго рода и служитъ, такъ сказать, частнымъ выраженіемъ ея. Переходъ грѣха предковъ къ ихъ потомкамъ основывается на чувствѣ коллективной отвѣтственности, предполагающемъ ихъ морально-физическое единство. Такая именно, связь, и существуетъ между первозданной четой и происшедшимъ отъ нея человѣчествомъ: Адамъ былъ главнымъ родоначальникомъ и какъ бы олицетвореніемъ всего будущаго своего потомства, которое заключалось въ немъ, какъ въ своей потенціи; такъ что грѣхъ Адама былъ не только личнымъ, но и родовымъ. Въ его лицѣ былъ принижен и помраченъ весь человѣческій родъ, до тѣхъ поръ, пока онъ не былъ снова омытъ кровью втораго Адама—Христа Искупителя, возродившаго Собой человѣчество.

Изъ сказаннаго ясно, что простой, такъ непосредственно переданный, библейскій разсказъ о паденіи, заключаетъ въ себѣ лучшее разрѣшеніе вопроса о происхожденіи въ мірѣ нравственнаго зла,—вопроса, надъ которымъ такъ мучительно—долго, и такъ напрасно-безплодно, работала и доселѣ работаетъ философская мысль! Библія, и только она одна, даетъ глубокое и удовлетворительное объясненіе того крайняго вырожденія человѣка, которое низвело его съ пьедестала царя и владыки міра на степень полу-звѣря, полу-человѣка, какимъ мы иногда видимъ его въ бѣдственныхъ условіяхъ его земнаго существованія!

Другимъ важнѣйшимъ догматомъ откровенной религіи, впервые возвѣщеннымъ въ этотъ первобытный ея періодъ, былъ догматъ искупленія. Ожиданіе искупителя—душа всего Ветхаго Завѣта; вся исторія богоизбраннаго народа есть исторія постепеннаго развитія подъ вліяніемъ божественнаго Откровенія, именно этой религіозной идеи. Основное зерно ея заключено въ повѣствованіи настоящей главы, именно, (какъ мы это уже и видѣли) въ первообѣтованіи о Сѣмени жены, которое можетъ быть названо фундаментомъ всей библейской сотиріологіи. Какъ первое по времени, это обѣ-

[1]) *Pascal* „Pensees„ См. у. „*Thomas* „Les temps primitifs“ II 132 p.

тованіе, естественно, еще весьма загадочно и темно; но лежащая въ основѣ его идея—мысль о постепенномъ освобожденіи изъ рабства грѣху и полномъ торжествѣ надъ нимъ,—уже и тутъ выражена вполнѣ опредѣленно [1]). Это торжественное обѣщаніе Самаго Бога увѣряло падшихъ людей, что рай потерянъ для нихъ еще не безвозвратно, что божественный планъ мірозданія, не смотря на нарушеніе его человѣкомъ, въ концѣ концовъ придетъ къ своему осуществленію. Богъ предсказываетъ людямъ не только успѣшную борьбу съ діаволомъ, но обѣщаетъ и Свою всесильную помощь къ полному пораженію его. Естественно, что этимъ Онъ вливалъ въ падшихъ людей энергію къ дѣятельной борьбѣ со зломъ, и устремлялъ ихъ завѣтныя мечты и лучшія надежды на божественную помощь, въ лицѣ грядущаго великаго Потомка жены. Важное религіозно-воспитательное значеніе первообѣтованія состояло въ томъ, что оно, возбуждая въ людяхъ чувство надежды на Божественное милосердіе, приводило ихъ къ глубокому искреннему сознанію своей ужасной вины и тѣмъ самымъ снова приближало Бога къ людямъ. Полнота Божественной любви, излившаяся въ этомъ обѣтованіи на падшаго и оскорбившаго Бога человѣка, невольно трогала его, еще неуспѣвшее огрубѣть, сердце; взирая съ вѣрой и надеждой на грядущаго Искупителя, человѣкъ горячо каялся въ своемъ поступкѣ, и пламенно благодарилъ Бога за Его преизбыточествующее милосердіе. Отсюда первоевангеліе, составляя внутреннюю сущность религіи паденія, сообщаетъ ей своеобразный, покаянный характеръ. „Вся ветхозавѣтная религія—это религія покаянія среди древняго міра; начинается она печальнымъ сказаніемъ о паденіи и кончается вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ послѣдній представитель ветхозавѣтной праведности—Предтеча, сказалъ свое—„покайтеся“ [2]).

Благодаря такому своему значенію, Первоевангеліе не было

---

[1]) „Съ теченіемъ времени постоянно, хотя и постепенно, эта идея выяснялась въ своемъ чрезвычайномъ значеніи. Сообразно съ ходомъ ея развитія, измѣняется и самая форма и символика обѣтованій. Въ первоначальную эпоху форма или символы берутся изъ внѣшней природы.... затѣмъ, выступаетъ въ самой символикѣ мессіанской идеи сторона болѣе нравственная“. *Хрисанѳъ* „Религіи др. міра“ Ш, 227 стр. СПБ. 1878.

[2]) *Шаффъ* см. у Хрисанѳа Ш, 156 стр.

простой идеей, возбуждавшей только вѣру патріарховъ и питавшей ихъ покаянныя чувства; нѣтъ, оно было живой, дѣятельной силой, внутренно возрождавшей падшее человѣчество и постепенно возстановлявшей нарушенный союзъ богообщенія, словомъ—служило главнымъ связующимъ звеномъ религіознаго союза Бога съ человѣкомъ послѣ его паденія. Грѣхопаденіе, какъ извѣстно, расторгло первобытный райскій союзъ—союзъ непосредственнаго божественнаго дѣтоводительства; но такъ какъ Божественное домостроительство не допускаетъ нарушенія предвѣчныхъ плановъ міросданія, то на развалинахъ прежняго завѣта оно создаетъ новый, основная задача котораго — возрожденіе падшаго человѣка и приведеніе его къ Богу.

„Этотъ новый союзъ общенія получаетъ свое начало непосредственно послѣ паденія. Первымъ и главнымъ условіемъ для его возстановленія служитъ избраніе или принятіе человѣка со стороны самого Іеговы, какъ выраженіе особой милости и любви къ падшему человѣку. Первообѣтованіе о Сѣмени жены, свидѣтельствуя объ этомъ избраніи и милосердіи Божіемъ, должно было служить къ укрѣпленію вѣры и сохраненію союза единенія человѣка съ Богомъ“ [1]). Въ религіи паденія Первообѣтованіе имѣло то же самое значеніе, что первая заповѣдь—въ райской религіи. Паденіе прародителей, состоявшее въ нарушеніи ими извѣстной райской заповѣди, было грѣхомъ невѣрія божественному слову, выраженіемъ сомнѣнія въ исполненіи его угрозъ и актомъ горделиваго возмущенія противъ Бога. Но наученные горькимъ опытомъ, тѣ-же прародители совершенно иначе отнеслись къ Первообѣтованію: они встрѣтили его твердой вѣрой, горячей надеждой, смиреннымъ раскаяніемъ и теплой благодарностью Богу. А что, дѣйствительно, вѣрою въ Первообѣтованіе жили и утѣшали себя наши прародители, объ этомъ свидѣтельствуетъ вся послѣдующая, внѣрайская исторія ихъ жизни, слѣды которой Библія сохранила намъ въ первобытныхъ именахъ, начиная съ имени первой жены, нареченной Адамомъ послѣ божественнаго суда—„Евой“, и кончая именами всѣхъ ихъ дѣтей. Отсюда становится яснымъ, что въ самомъ фактѣ такого отношенія

[1]) *Лебедевъ* „Ветхозавѣтное вѣроученіе“—248 стр. СПБ. 1886.

къ Первообѣтованію, грѣхи—сомнѣнія, невѣрія и горделиваго превозношенія, нарушившіе первый союзъ Бога съ человѣкомъ, получали соотвѣтствующее противоядіе въ вѣрѣ, надеждѣ и смиренномъ раскаяніи падшихъ людей, такихъ чувствахъ, которыя постепенно уничтожали пропасть, раздѣлявшую ихъ отъ Бога, и такимъ путемъ возстановляли разрушенный союзъ богообщенія. Въ этомъ-то, именно, и лежитъ сущность глубоко-важнаго, воспитательнаго значенія Первообѣтованія, какъ зерна мессіанскихъ идей и подготовительнаго средства къ искупленію. Падшее человѣчество, хотя и возрождалось божественной благодатію, но оно должно было собственными усиліями заслужить эту благодать, приготовить для нея почву и открыть двери своего сердца.

Сама по себѣ идея искупленія, ставшая залогомъ и душою новаго завѣта Бога съ человѣкомъ, была одной изъ тѣхъ великихъ идей, которыя отъ вѣчности входили въ планы божественнаго домостроительства, въ смыслѣ чего Св. Писаніе и усвояетъ Іисусу Христу наименованіе „агнца", закланнаго отъ сложенія міра" (Ап. XIII, 8), а Самъ Богъ устами одного изъ своихъ пророковъ говоритъ: „се иду сотворити волю Твою, Боже, въ главизнѣ книжнѣй написася о Мнѣ (Пс. XXXIX, 7—9 ст.)". Итакъ, идея искупленія была основнымъ элементомъ первобытной религіи паденія [1]).

Жажда искупленія—жизненный нервъ религіи паденія—породила въ религіозномъ сознаніи человѣчества идею жертвы, какъ очистительно-примирительнаго акта. Правда, въ вышеизложенной нами библейской исторіи грѣхопаденія мы не находимъ еще ясныхъ и несомнѣнныхъ указаній на жертвенную практику; но здѣсь существуетъ одна замѣтка, которая даетъ вѣское основаніе видѣть въ ней божественное учрежденіе этого важнѣйшаго религіознаго института. Такимъ основаніемъ служитъ свидѣтельство 21 ст. III главы о томъ, что Богъ даровалъ людямъ кожанныя одежды. По авторитетному мнѣнію нашего отечественнаго экзегета „не-

---

[1]) Съ первыхъ моментовъ существованія падшаго человѣка благословенный Потомокъ, Спаситель міра, Богъ-Слово былъ свѣточемъ и жизнью человѣка: „въ Немъ была жизнь и жизнь была свѣтъ человѣкомъ. И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ и тьма не объяла его" (Іо. I, 4—5 ст.).

доумѣнія касательно происхожденія этихъ одеждъ не иначе могутъ быть разрѣшены, какъ тою догадкою, что Богъ въ одно время научилъ человѣка и приносить въ жертву животныхъ, и обращать ихъ кожи въ одежду“ [1]). Предположеніе это тѣмъ болѣе вѣроятно, что, по ясному свидѣтельству слѣдующей главы, дѣти Адама уже приносятъ жертвы; этому они, конечно, могли научиться только отъ родителей, которые, въ свою очередь, первый урокъ жертвы должны были получить отъ Бога, а собственнымъ влеченіемъ религіознаго чувства могли развить и укрѣпить въ себѣ этотъ благочестивый навыкъ, ставшій духовнымъ утѣшеніемъ и религіознымъ знаменіемъ завѣта.

Такое важное значеніе жертвы основывается на ея внутреннемъ, символическомъ знаменованіи. Цѣль жертвы—примиреніе съ Богомъ, предполагающее со стороны человѣка, глубокое сознаніе своей вины и искреннее стремленіе её загладить цѣной какихъ-либо лишеній; отсюда, религіозная цѣль жертвы полнѣй и совершеннѣй выражалась въ кровавой жертвѣ, въ силу ея символическаго характера. Основная идея такой жертвы заключается въ мысли о страданіи и смерти невиннаго за виновнаго. Ея внѣшнимъ символическимъ выраженіемъ служило закланіе невиннаго животнаго за грѣхъ виновнаго человѣка; эта общая идея жертвы поставлялась въ связь съ искупительной жертвой Мессіи и въ ней получала свой высшій, религіозный смыслъ. Истинное значеніе жертвъ можетъ быть объяснено лишь съ точки зрѣнія той мессіанской надежды, которая дана была въ обѣтованіи о Сѣмени жены и указывала на будущую искупительную жертву за грѣхъ всего человѣчества. Слѣдовательно, жертвы должны были выражать собою и вѣру въ Обѣтованіе о спасеніи, и сердечную благодарность Богу, соединяемую съ сокрушеніемъ о грѣхахъ; чрезъ что онѣ и получали свое прообразовательно-умилостивительное значеніе [2]). Отвѣчая насущной потребности человѣческаго духа,

---

[1]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія,“ ч. 1 стр. 73.

[2]) „Жертвы не сами по себѣ были пріемлемы, но благопріятны были ради Первообраза. Ибо на всѣхъ ихъ печатлѣется образъ Христа, и повсюду предначертано будущее. Все имѣло отношеніе къ Искупителю“. *Зл.* см. въ прилож. къ Твор. Св. Оо. 56 г. 26 к. 245 стр.

ветхозавѣтная жертва заступала, до извѣстной степени, личность приносящаго, а служа прообразомъ великой, искупительной жертвы Богочеловѣка, она возгрѣвала въ человѣкѣ вѣру и надежду на Бога, умилостивляла Его, и чрезъ то примиряла человѣка съ Богомъ [1]). Такимъ образомъ, сознаніе вины предъ Богомъ и необходимости умилостивленія Его, для возстановленія нарушеннаго грѣхомъ союза съ Богомъ—вотъ мотивы жертвы; а живая вѣра въ непреложность божественнаго обѣтованія объ Искупленіи, выражаемая въ конкретномъ фактѣ закланія жертвеннаго животнаго, вотъ основная ея сущность. Будучи внѣшнимъ выраженіемъ, своего рода, наружной оболочкой, идеи искупленія, жертва, путемъ усиленнаго внѣдренія этой идеи и ея символически-наглядаго изображенія, безспорно сильно содѣйствовала еще большему укрѣпленію и подъему религіознаго чувства. „Воспитательный смыслъ жертвы и состоялъ именно въ томъ, что она чрезъ вещественное вела къ духовному—и получала такимъ путемъ характеръ captatio benevolentiae“ [2]). Таковъ прямой, библейско-догматическій смыслъ ветхозавѣтной жертвы.

Совершенно иначе смотритъ на данный предметъ раціоналистическая критика. Односторонне-буквально толкуя текстъ 3-ей гл. библейской первоисторіи, она не находитъ въ немъ ни малѣйшихъ слѣдовъ мессіанской идеи, и самое существованіе, такъ называемаго, Первоевангелія приписываетъ фантазіи ортодоксальныхъ богослововъ. Но серьезный филологическій анализъ текста и широкое, научно-объективное его истолкованіе открываютъ, что одно буквально-механическое пониманіе текста далеко не исчерпываетъ заключающагося въ немъ содержанія, въ которомъ не только можно, но и необходимо должно усматривать ясные слѣды идеи искупленія.

Нельзя, разумѣется, спорить противъ того, что идея эта находится лишь въ слабомъ и неразвитомъ, такъ сказать,

---

[1]) Развитіе мысли о жертвѣ, какъ актѣ Божественнаго милосердія, имѣющемъ конечною своею цѣлью возсозданіе падшаго человѣчества см. въ словѣ на Пасху *Св. Григорія Богослова* т. IV. 133—137 стр. Москва 1889.

[2]) *Richm* „Handwört. bib. Altherthums“ II, 1114 s.

зачаточномъ состояніи. Но большаго мы не вправѣ и требовать отъ этого, самаго перваго опыта ея выраженія; для достиженія своей цѣли—ободренія падшаго человѣчества—она и въ этой своей формѣ была вполнѣ достаточна: виновнымъ людямъ не было необходимости знать время и средства искупленія, достаточно было лишь одного его обѣщанія; болѣе же полное и ясное раскрытіе всего этого было дѣломъ дальнѣйшаго будущаго [1]).

Еще болѣе убѣдительнымъ представляется, на нашъ взглядъ, другое, такъ сказать, отрицательное доказательство несомнѣннаго существованія мессіанской идеи въ библейской первоисторіи. Безъ признанія этого факта, большинство, такъ называемыхъ, мессіанскихъ мѣстъ Библіи, и очень многое изъ послѣдующаго контекста той же библейской первоисторіи, является темнымъ и загадочнымъ, получающимъ свое разъясненіе лишь при свѣтѣ этой идеи. Вычеркните её изъ исторіи грѣхопаденія и тогда послѣдующее поведеніе прародителей—нареченіе первобытныхъ именъ, существованіе жертвъ, раздѣленіе допотопнаго человѣчества на двѣ противоположныхъ генераціи, не говоря уже о позднѣйшей исторіи богоизбраннаго Израиля, гдѣ такъ часты и ясны указанія на Мессію,—все это, если не становится совершенно непонятнымъ, то гораздо больше, чѣмъ на половину утрачиваетъ свой глубокій смыслъ.

Въ заключеніе, сдѣлаемъ общій обзоръ религіозной жизни первобытныхъ людей за этотъ періодъ.

Грѣхопаденіе прародителей было, по словамъ пророка (Ос. VI, 7), нарушеніемъ первобытнаго завѣта, уничтоженіемъ райской религіи. Но Божественная любовь снова привлекаетъ къ себѣ падшее человѣчество. Новый завѣтъ Богообщенія есть дѣло любви и милосердія Бога; условіемъ его было обѣтованіе людямъ искупленія ихъ отъ грѣха, проклятія и

---

[1]) „Протоевангеліе, говоритъ Дремлеръ,—неустойчиво (vague), неопредѣленно и темно, какъ и первобытныя времена, откуда оно идетъ,—похоже на сфинксъ, открытый предъ развалинами древняго храма. Но Сынъ Маріи, который при искушеніи въ пустынѣ, во время своей жизни и страданій, терпѣлъ угрызенія змія и, наконецъ, за насъ сокрушилъ его главу—въ совершенствѣ объясняетъ намъ загадку сфинкса. Не даромъ и катакомбы первенствующихъ христіанъ часто украшались этимъ символомъ". *Thomas*—II—149 p. „Les temps primitifs".

смерти—со стороны Бога, живая надежда и дѣятельная вѣра въ Него—со стороны человѣка. Слѣдовательно, первостепенную важность, во взаимоотношеніи Бога съ человѣкомъ, получилъ новый элементъ—Первообѣтованіе, занявшее въ религіи паденія то же самое мѣсто, которое въ райской религіи имѣла первая заповѣдь. Итакъ, вѣра въ божественное обѣтованіе о спасеніи, надежда на грядущее избавленіе, признательность за божественный даръ будущаго оправданія, и жизнь въ чувствѣ глубокаго покаянія и сердечнаго сокрушенія во грѣхѣ—вотъ тѣ главныя черты, которыми характеризуется патріархальная религія эпохи послѣ паденія, по изображенію ея въ третьей главѣ кн. Бытія.

III.

Обращаясь за подтвержденіямъ историчности всѣхъ вышеизложенныхъ нами повѣствованій библейской первоисторіи къ области внѣ-библейскихъ данныхъ, мы находимъ, что традиціи почти всѣхъ древнихъ народовъ сохранили намъ память объ этихъ событіяхъ. Универсальность даннаго факта признаетъ даже такой свободомыслящій философъ, какъ Вольтеръ, который въ своей „философіи исторіи“, между прочимъ, говоритъ: „паденіе выродившагося (degeneré) человѣка составляетъ фундаментъ теологіи почти у всѣхъ древнихъ народовъ“ [1]). „Ученіе о грѣхопаденіи—говоритъ авторъ спеціальной монографіи о традиціяхъ—можетъ быть названо одной изъ самыхъ вліятельныхъ догмъ въ древнихъ, особенно восточныхъ религіяхъ“ [2]).

По самой связи фактовъ, въ Библіи преданіе о грѣхопаденіи неразрывно связано съ традиціями о, такъ называемомъ, „золотомъ вѣкѣ“. Память о паденіи неизбѣжно предполагаетъ и воспоминаніе о томъ, чего лишились чрезъ паденіе, т. е. о противоположномъ ему, первобытномъ состояніи блаженства. Универсальныя традиціи сѣдой старины въ различныхъ варіаціяхъ рисуютъ намъ картины мира и блаженства, ни-

---

[1]) *Woltaire*—см. эпиграфъ въ V гл. у Lücken'a „Die Traditionen des Menschengeschlechts“—74 s.

[2]) *Ibidem.*

спровергнутаго грѣхомъ. Кто не знаетъ этихъ традицій о золотомъ вѣкѣ, вдохновившихъ многихъ поэтовъ и такъ художественно ими воспѣтыхъ?! Здѣсь—болѣе, чѣмъ простая народная легенда; здѣсь универсальное древнее вѣрованіе, облеченное въ одежду поэзіи. „Всеобщая традиція въ нихъ выразила свою память о давно-минувшемъ счастливомъ вѣкѣ, когда человѣкъ, не знавшій тяжелаго труда и бѣдствій, жилъ среди очаровательной природы“ [1]).

Извлекая изъ нѣдръ прошедшаго эти обломки первобытныхъ вѣрованій, давно утратившія свой жизненный смыслъ, мы должны поступать подобно геологамъ и палеонтологамъ, которые изъ разрозненныхъ частей чего-либо ископаемаго стараются возсоздать цѣлое. Самое обозрѣніе традицій о раѣ и грѣхопаденіи, мы, слѣдуя своему правилу, начнемъ съ изложенія древнѣйшихъ семитическихъ преданій, какъ имѣющихъ ближайшее, такъ сказать, генетическое родство съ библейскими.

Древнѣйшими и авторитетнѣйшими изъ группы семитическихъ традицій о золотомъ вѣкѣ и паденіи являются документальныя традиціи Халдеи, записанныя, на такъ называемыхъ, клинообразныхъ таблицахъ. Къ сожалѣнію, въ доселѣ найденныхъ и прочитанныхъ фрагментахъ этой замѣчательной литературы, сохранились лишь немногія и отрывочныя указанія на интересующую насъ эпоху. Первый примѣръ этого представляетъ одна изъ серій клинообразныхъ таблицъ, относящихся къ исторіи творенія. По комментарію Г. Смита, передняя сторона этой таблицы содержитъ въ себѣ рядъ рѣчей и наставленій, относящихся къ новосозданному человѣку, который поставляется подъ непосредственную защиту боговъ [2]). Здѣсь дѣлается особое удареніе на чистотѣ человѣка, такъ, напр. 23 стр. говоритъ о немъ, что „онъ радовалъ свое сердце содружествомъ боговъ“. Замѣткой о чистотѣ первыхъ людей оканчивается лицевая сторона таблицы, на обратной—говорится уже о павшемъ человѣкѣ.

---

[1]) *Meignan*, „L'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la crit. moderne“ 109 p. Paris 1895.

[2]) *Smith's* „Chaldäische Genesis“ Strafe des Drachen und des gefallenen Menschen“ 80 s. Этой таблицы мы нѣсколько касались уже выше, въ трактатѣ о невинномъ состояніи первыхъ людей, см. стр. 165—166-ая.

Такая рѣзкая противоположность между двумя повѣствованіями одной и той же таблицы, невольно заставляетъ подозрѣвать существенный пропускъ между ними, объясняющій причину происшедшаго различія въ жизни людей, и соотвѣтствующій библейскому повѣствованію о грѣхопаденіи. Нѣкоторые намеки на него даны, между прочимъ, и въ послѣдующемъ повѣствованіи этой таблицы, находящемся на ея обратной сторонѣ. Такъ напр. въ 15 ст. этого фрагмента говорится, что „богъ Еа—творецъ міра и людей—былъ въ сильномъ гнѣвѣ“, потому, какъ выясняется дальше—„что его человѣкъ потерялъ (verderbt—испортилъ, нарушилъ) свою чистоту“ (16 строка). За это на человѣка и его потомство (19) обрушивается цѣлый градъ бѣдствій, въ формѣ различнаго рода проклятій [1]): „да будетъ онъ побѣжденъ и сразу отсѣченъ (22), мудрость и познаніе да послужатъ ему во вредъ (23), да настанетъ вражда между отцомъ и сыномъ (24); пусть будетъ плодоносить его земля, но онъ да не прикоснется къ этому (27); желанія его да останутся неисполненными (27); когда онъ отверзетъ уста свои, ни одинъ богъ да не обратитъ на него вниманія (29), да сокрушится хребетъ его и не исцѣлится; въ великой нуждѣ его ни одинъ богъ да не сжалится надъ нимъ (31); сердце его разсыплется (ausgeschüttet) и духъ его не будетъ знать покоя (32); ко грѣху и беззаконію да обратится его лицо“ (33) [2]).

Дѣлая анализъ вышеизложеннаго халдейскаго сказанія и сравнивая его съ параллельнымъ библейскимъ повѣствованіемъ, нетрудно усмотрѣть значительное сходство ихъ по многимъ пунктамъ. Опуская детали самого искусительнаго процесса, халдейская легенда касается лишь его результатовъ, и здѣсь она гораздо подробнѣе библейскаго разсказа, хотя и совпадаетъ съ нимъ во всемъ существенномъ. Такъ, халдейская легенда, въ полномъ согласіи съ Библіей, устанавливаетъ фактъ божественнаго гнѣва на людей (15), и послѣдовавшаго проклятія за то, что они потеряли свою чистоту (16). Дальнѣйшее повѣствованіе, повидимому, даетъ

---

[1]) Замѣчательно, что понятіе потомства здѣсь выражено словомъ „сѣмя“ (Samen), т. е. тѣмъ самымъ, которое употреблено и въ текстѣ библейскаго Первоевангелія.

[2]) *Smith's*—80 s.

нѣкоторый намекъ и на самую причину людской порчи когда говоритъ, что „познаніе и мудрость враждебны и вредны для человѣка“ (23), въ чемъ позволительно находить нѣкоторую аналогію библейскому факту „вкушенія отъ плодовъ древа *познанія*“. Изъ числа проклятій, имѣющихъ, по халдейской легендѣ, обрушиться на человѣка, нѣкоторыя точно также имѣютъ себѣ параллель и въ Библіи, напр. „тяжесть непроизводительнаго труда (27 строка гл. Б. III, 17 и 19) „болѣзни тѣла и страданія духа (30—32 гл. Б. III, 14, 19) и общее замѣчаніе о тяготѣніи падшаго человѣка ко грѣху и неправдѣ (33 строка). Итакъ, согласіе халдейской легенды съ библейскимъ повѣствованіемъ, по вопросу о божественномъ приговорѣ надъ падшими прародителями, довольно ясно и опредѣленно.

Среди памятниковъ клинообразной литературы открытъ еще одинъ любопытный фрагментъ, повидимому, тоже имѣющій отношеніе къ исторіи грѣхопаденія—это разсказъ о войнѣ боговъ съ дракономъ Тіаматъ. Онъ найденъ на таблицѣ, принадлежащей къ числу сохранившихся наиболѣе полно и хорошо,—что въ особенности должно замѣтить объ ея обратной сторонѣ [1]). Легенда эта представляетъ собой,

---

[1]) На передней сторонѣ этой таблицы мы читаемъ: 1.. онъ приготовилъ... 2. свою правую руку отдѣлилъ онъ къ... 3 и колчанъ бросила его рука, 4... онъ послалъ предъ собой лучъ молніи... 5.. ярости исполнилось его тѣло, 6. онъ взялъ мечъ, чтобы заставить замолчать дракона моря. 7. Семи вѣтрамъ онъ объявилъ, чтобы они не выходили изъ его ранъ. 8. На Югъ, Сѣверъ, Востокъ и Западъ. 9. Рука его пусть держитъ мечъ предъ рощей его отца, бога Ану. 10. онъ произвелъ злой вѣтеръ, враждебный вѣтеръ, непогоду, бурю. 11. Четыре вѣтра, семь вѣтровъ... безпорядочный вѣтеръ... 13. Драконъ моря высунулся, онъ пришелъ послѣ него туда. 14. Онъ несъ громовую стрѣлу, свое оружіе. 15. На повозкѣ... безъ подобныхъ себѣ отправился онъ туда. 16. Онъ схватилъ его и четыре цѣпи укрѣпилъ на его рукахъ. 17... неуступчивый, бурный... 18. своимъ жаломъ приносящій смерть 19... отметающій знаніе... 20. Разрушеніе и борьба“...

На обратной сторонѣ той же таблицы находимъ слѣдующее: 1... твое зло долженъ ты обуздать. 2. Дань твоему материнству должна быть вынуждена у нихъ путемъ оружія. 3. Я желаю состоять при тебѣ и сдѣлать ихъ твоей добычей. 4. Тіаматъ, когда услышала это, тотчасъ же выступила и измѣнила ихъ рѣшеніе. 6. Тіаматъ воскликнула и быстро встала; 7. Прочно окружила себя орудіямм защиты; 8. взяла поясъ и положила. 9 и боги приготовили свое оружіе къ борьбѣ; 10. вотъ высту-

по мнѣнію ученыхъ, натуралистическій миѳъ, касающійся исторіи творенія и, въ частности, объясняющій процессъ появленія свѣта. По смыслу этого миѳа, свѣтъ—есть произведеніе бога добра и блага—Меродаха, полученное имъ путемъ побѣды надъ богиней—Тіаматъ, носительницей тьмы и всякаго зла. Богиня Тіаматъ тождественна богинѣ Thalath'a—въ космогоническомъ фрагментѣ Бероза и родственна библейскому понятію—תְּהוֹם. Она есть, слѣдовательно, персонификація первобытнаго хаоса, олицетвореніе всякаго безпорядка и вообще—враждебнаго богамъ начала. Наиболѣе употребительнымъ обозначеніемъ этой богини въ религіозной символикѣ Халдеи служила фигура „змѣи“ или „великаго дракона“; притомъ самыя изображенія даннаго божества, сохранившіяся на древне-вавилонскихъ памятникахъ, имѣютъ чудовищно-фантастическую форму полу-змѣи, полуженщины“. Ему усваиваются два главныхъ названія: одно—Zir-Zalamtum—„змѣй тьмы“, или „тѣнь смерти“, (по Евр. צַלְמָוֶת); другое—Zir-musi „змѣй ночи“.

Богъ „Меродахъ“, или Мардукъ—старшій сынъ верховнаго бога „Еа“—занимаетъ въ вавилонскомъ пантеонѣ приблизительно то-же самое мѣсто, какое по библейско-христіанскому воззрѣнію принадлежитъ Богу-Сыну; онъ, напр. является главнымъ соучастникомъ своего отца, бога Еа—въ твореніи міра и людей, его-же вавилонскіе гимны прославляютъ, въ качествѣ искупителя и возродителя падшаго человѣка [1]).

Смотря съ этой точки зрѣнія на вышеприведенную легенду, мы находимъ, что она, помимо ближайшаго миѳиче-

---

пила Тіаматъ противъ праведнаго князя боговъ—Меродаха. 11. Они распустили знамена, какъ на полѣ битвы. 12. Белъ также вынулъ мечъ и нанесъ Тіамату рану. 13. Ему въ лице подулъ пагубный вѣтеръ. 14. Тіаматъ открыла было свою пасть, чтобы поглотить его 15. но пагубный вѣтеръ вошелъ въ неё прежде, чѣмъ она успѣла сомкнуть свою пасть; 16. сила вѣтра наполнила и растерзала ея внутренность; 17. сердце ея затрепетало и лицо исказилось.. 20. Ея соумышленники съ изумленіемъ взирали на пораженіе своего вождя. 23. Ряды ихъ разстроились. 27. они обратились въ бѣгство. 30. Поверженная ницъ, сидя въ темницѣ, въ заключеніи, полная печали. 31. Тіаматъ лишена своей силы, окована узами“ *Smith's.* „Chaldaisches Genesis 90—91 s.“

[1]) *M. Iastrow* „Handbooks of the History of Religion„ Vol. II, 139 и 276 p. Boston 1898.

ски-натуралистическаго значенія, имѣетъ и другой, болѣе глубокій—этическій смыслъ: въ ней дано картинное изображеніе борьбы начала добра и свѣта съ началомъ тьмы и зла, оканчивающейся полнымъ тріумфомъ перваго. А отсюда становится яснымъ и апологетическое значеніе данной легенды. Дѣйствительно, какъ внутреняя ей идея, такъ и въ особенности, частные штрихи общей картины (драконъ, Меродахъ, борьба между ними, безсиліе перваго и полный тріумфъ втораго) во многомъ напоминаютъ извѣстный библейскій образъ, лежащій въ основѣ Первоевангелія (III т. 15—16). Въ этомъ послѣднемъ, борьба между сѣменемъ жены и сѣменемъ змія, какъ извѣстно, еще только что полагается; разсказъ же халдейской легенды наглядно рисуетъ намъ заключительный моментъ этой борьбы, т. е. заходитъ значительно впередъ, и въ этомъ отношеніи стоитъ гораздо ближе къ апокалипсическому видѣнію о борьбѣ „архан. Михаила“ съ „великимъ дракономъ“, или „древнемъ зміемъ“. (Апок. XII, 7—9) [1]).

Въ приведенныхъ отрывкахъ изъ „халдейскаго генезиса“ мы имѣемъ, такимъ образомъ, древне-семитическія параллели двумъ заключительнымъ моментамъ библейской сцены грѣхопаденія, а именно: суду надъ падшими прародителями и данному имъ первообѣтованію.

Что касается начала этой исторіи, то оно доселѣ еще не найдено въ памятникахъ клинообразной письменности. Впрочемъ, мы не имѣемъ права сомнѣваться въ его существованіи, хотя-бы уже по одному тому, что съ нѣкоторыми намеками на сцену самаго паденія прародителей мы встрѣчались уже и выше. Оно становится почти доказаннымъ фактомъ послѣ того, какъ извѣстный англійскій оріенталистъ Боскавенъ обнародовалъ новооткрытую имъ легенду „The Babylonian legend of the serpent Tempter“ [2]). Въ ней, между прочимъ, существуетъ слѣдующіе ясные слѣды исторіи грѣхопаденія“: „Въ саду бога была утверждена заповѣдь“

---

[1]) Обращаетъ на себя вниманіе еще и то обстоятельство, что мѣстомъ начала этой борьбы названа „роща бога Ану“, т. е. нѣчто аналоги библейскому גַּן אֱלֹהִים—„саду Божію, или раю“.

[2]) The Babylonian and Oriental Record, Octob. 1890.

(4). „Они съѣли плодъ, разломили его на двое“ (5 ст.) „Сладкій сокъ повредилъ тѣло (7)... Великъ ихъ грѣхъ.... Они сами превознеслись (8). Меродахъ — ихъ искупитель, онъ управитъ ихъ судьбу.... (9)“. „Совершенно невозможно—заключаетъ Боскавенъ—не видѣть въ этомъ фрагментѣ отрывка изъ исторіи грѣхопаденія“ [1]).

Прекрасной иллюстраціей къ вышеизложеннымъ отрывочнымъ, и на всегда яснымъ, даннымъ клинообразной литературы, служатъ древнѣйшіе ассиро-вавилонскіе барельефы. Въ ряду нихъ наше вниманіе останавливаетъ, прежде всего, знаменитый ассирійскій барельефъ изъ дворца Nimroud (древняго Kala'h), находящійся въ британскомъ музеѣ и представляющій собой рисунокъ дерева, охраняемаго крылатыми геніями [2]). Не напоминаетъ-ли все это библейской замѣтки о небесныхъ стражахъ, приставленныхъ къ дверямъ рая, чтобы преграждать доступъ къ древу жизни?.....

Еще выразительнѣе другое изображеніе, сохранившееся на одномъ изъ вавилонскихъ цилиндровъ того-же британскаго музея; здѣсь мы видимъ мужчину и женщину, различающихся по своеобразному и характеристическому для нихъ головному убору, сидящихъ другъ противъ друга по обѣимъ сторонамъ дерева, на нижнихъ вѣтвяхъ котораго горизонтально свѣсились два большихъ плода, по одному на каждый сторонѣ. Фигуры людей изображены съ простертыми къ этимъ плодамъ руками, въ очевидномъ намѣреніи ихъ сорвать; позади одной изъ сидящихъ фигуръ, изображающей женщину—вертикально стоитъ волнистая линія, напоминающая фигуру взвившейся змѣи. „Этотъ рисунокъ можетъ служить прямой иллюстраціей къ библейской сценѣ грѣхопаденія и не нуждается ни въ какомъ иномъ объясненіи“—заключаетъ свое описаніе его одинъ извѣстный оріенталистъ [3]).

---

[1]) *Boscawen* „The Bible und the monuments“ 89 p.

[2]) *Lenormant* „Les Origines“. I, 33 p.

[3]) *Lenormant* „Les Origines“. I, 35 p. Правда, другой, не менѣе извѣстный ученый—Schrader, считаетъ такой взглядъ ошибочнымъ, на томъ, между прочимъ, основаніи, что на вавилонскомъ барельефѣ изображены обѣ фигуры—и мужчины и женщины—протягивающими руки для срыванія плода; тогда какъ, по сказанію Библіи это дѣлала лишь одна

Среди развалинъ древне-вавилонской старины существуетъ, наконецъ, еще цѣлый рядъ своеобразныхъ изображеній, встрѣчающихся на геммахъ, на стѣнахъ ассирійскихъ дворцовъ и храмовъ, и даже, въ качествѣ украшенія на платьѣ барельефныхъ фигуръ,—это, изображеніе дерева или цѣлой группы ихъ, охраняемыхъ „крылатыми геніями“ или „священными быками“ (כרוב). Заключающаяся здѣсь идея, повидимому, тождественна съ библейской замѣткой о „херувимахъ“ при дверяхъ рая; а широкое распространенія ея иллюстрацій свидѣтельствуетъ о важности ея символически-религіознаго значенія.

Вообще, упоминанія о „древѣ жизни“, или „рощѣ боговъ“ (библ.—„садъ Эдемъ“)—далеко не рѣдкость въ вавилонскихъ легендахъ „о первоначалахъ„. Въ одномъ клинообразномъ фрагментѣ сказано даже, что эта „священная роща была охраняема мечемъ, вращающимся во всѣ четыре стороны“; а это, какъ не трудно замѣтить, довольно близко напоминаетъ намъ библейскую замѣтку о „пламѣ меча обращающагося“ въ рукахъ херувима [2]).

Въ качествѣ дополненія къ этимъ, довольно опредѣленнымъ намекамъ на библейскую исторію грѣхопаденія, позволимъ себѣ привести отрывки изъ одного покаяннаго гимна ассиріянъ, обнаруживающія ясное сознаніе ими всей глубины грѣхопаденія и живую жажду искупленія свыше. „Я вкушаю пищу гнѣва, я пью воду страданія сердца... Въ преступленіи противъ моего Бога, я безсознательно иду впередъ. Я хожу неправыми путями безсознательно. Боже, Ты, который

жена. Но подобное возраженіе, разумѣется, нельзя считать серьезнымъ важно согласіе въ идеѣ паденія обоихъ прародителей несомнѣнно существующее какъ въ библейской, такъ и въ халдейской версіи; детализже различій тутъ не могутъ идти въ счетъ.

Другой французскій оріенталистъ, даетъ совершенное иное толкованіе вышеуказаннаго рисунка, а именно, находитъ, что на немъ изображено двое мужчинъ, и что подобіе змѣи, взвивающейся позади одного изъ нихъ, въ дѣйствительности, представляетъ изъ себя ничто иное, какъ раздѣлительную черту. *Oppert*„Göttin. Gesel. Anzeigen 1878. Но и въ этомъ возраженіи гораздо больше натяжекъ, чѣмъ дѣйствительной силы; почему и такой солидный авторитетъ въ этой области какъ Lenormant предпочелъ этому новому толкованію разбираемаго рисунка, прежній взглядъ G. Smith'a, *Lenermant* 34—5.

[2]) *Астафьевъ* „Древности ассиро-вавилонскія“ 49 стр. СПБ. 1882.

знаешь сокрытое, беззаконія мои весьма велики, тяжелы грѣхи мои.... Богъ въ гнѣвѣ сердца своего, поражаетъ меня разстройствомъ... Я склоняюсь въ смиреніи и никто не подаетъ мнѣ руки.... Я молюсь возвышеннымъ голосомъ и никто не внимаетъ мнѣ. Я безсиленъ, стѣсненъ и никто не искупляетъ меня. Я приближаюсь къ Богу, который произвелъ меня и жалуюсь горючими слезами... Господь, будь милостивъ!... Богъ, знающій сокровенное, будь милостивъ!... Какъ долго еще, о мой Богъ?!... Господь, не отталкивай твоего раба, среди бурныхъ волнъ поспѣши ему на помощь: ухватись за его руку! Я совершаю грѣхъ, преврати его въ благочестіе, развей его вѣтромъ! Мои хуленія весьма велики, разорви ихъ, какъ покрывало!... Прости мои беззаконія, возвѣсти твой приговоръ!....“ [1]). Приведенныя отрывки древне-ассирійскаго гимна, близко напоминающіе, по своему вдохновенному лиризму, покаянные псалмы Давида, служатъ однимъ изъ очевидныхъ доказательствъ того, что въ древней Халдеѣ была весьма интенсивна идея глубокаго паденія и сильно ожиданіе избавленія, грядущаго съ неба.

Заключая обозрѣніе всѣхъ этихъ документальныхъ традицій древней Халдеи, скажемъ, словами знаменитаго автора „халдейскаго генезиса“, что „халдейскія преданія о грѣхопаденіи столь существенно совпадая съ данными библейской первоисторіи о томъ-же, даютъ полное право думать, что Вавилоняне эпохи Авраама (2000 л. д. Р. Х.) владѣли тѣмиже самыми разсказами о происхожденіи зла, какіе мы имѣемъ теперь въ кн. Бытія“ [2]).

---

[1]) *Никольскій* „Очерки халдейской культуры“ Рус. Вѣст. 1879 г. Ноябрь 175—177 стр.

[2]) *Smith* „Chaldäisches Genesis“—93 р.

Дополненіемъ ко всему сказанному можетъ служить еще и историко-филологическій анализмъ термина „змѣй“ въ древне-халдейскихъ силлабаріяхъ. Въ нихъ позднѣйшее, ассирійско-семитическое имя „змѣя“—aibu, соотвѣтствующее Еврейскому אֹיֵב, что значитъ „врагъ, непріятель“, оказывается тождественнымъ по смыслу съ древне-аккадійскимъ его названіемъ—erim; а это послѣднее не только созвучно съ библейскимъ эпитетомъ змѣя—עָרוּם, не и родственно ему по значенію (магъ, волешбникъ, чародѣй, мудрецъ) *Boscawen* „The Bible and the monuments“ 87—88. Да и ассирійское имя „змѣя“, обыкновенно, употребляется не одно, а въ соединеніи съ словомъ ilu и должно быть переводимо, по мѣнію Делича и Баудисина, словами: „врагъ Бога“. *Baudissin* „Stud. zur sem. Religio-

Важное апологетическое значеніе этого религіозно-историческаго факта очевидно само собой. Но современные раціоналисты пытаются на основаніи его не защитить, а наоборотъ, унизить значеніе библейскаго повѣствованія, считая его позднѣйшей, своеобразной переработкой древне-семитической, халдейской легенды. Но можно-ли серьезно утверждать что-либо подобное? Конечно, нѣтъ. Цѣлая пропасть раздѣляетъ двѣ этихъ группы повѣствованій: вавилонскіе разсказы темны, многословны и проникнуты политеизмомъ, такъ что ни въ какомъ случаѣ не производятъ впечатлѣнія юной и свѣжей традиціи; наоборотъ, библейское повѣствованіе просто, чисто и дышетъ безискусственной непосредственностью и чистотой. А это, нисколько не благопріятствуя тѣмъ одностороннимъ взглядамъ, которые происхожденіе этихъ традицій выводятъ изъ ихъ взаимнаго вліянія, съ перевѣсомъ на ту или на другую сторону, заставляетъ видѣть въ нихъ самостоятельныя версіи, представляющія оригинальныя обработки одного и того-же историческаго сюжета; причемъ, очевидное превосходство библейскаго повѣствованія ясно говоритъ объ его несравненно большей близости къ истинѣ. Правда, превосходство библейскаго повѣствованія предъ халдейскимъ раціоналисты приписываютъ дѣятельности редактора перваго изъ нихъ, будтобы упростившаго и очистившаго отъ примѣси политеизма основной разсказъ втораго. Но какую-бы—спросимъ мы ихъ—работу упрощенія, противоположную обычнымъ пріемамъ восточныхъ писателей, должно было-бы приписать этому редактору, чтобы ясный и точный разсказъ Библіи признать обработаннымъ изъ темнаго и запутаннаго халдейскаго сказанія? Такая необычайная дѣятельность редактора Пятокнижія была-бы положительнымъ чудомъ, недопускающимъ разумнаго объясненія; такъ что въ этомъ отношеніи она далеко превосходило-бы тайну откровеннаго происхожденія Пятокнижія.

Все это окончательно утверждаетъ насъ въ той мысли, что два разсказа — библейскій и халдейскій — независимо

---

ngesch". I, 258. Leip. 1876. Очевидно, что какъ первое, такъ и второе названіе змѣя довольно выразительно указываетъ на родство ассиро-вавилонскихъ представленій о немъ съ древне-библейскими.

одинъ отъ другаго, каждый по своему воспроизводятъ одну и ту-же первобытную традицію: они вышли изъ одного и того-же источника, а ихъ разности отражаютъ лишь различіе двухъ націй и ихъ религій: Библія сохраняетъ фактъ во всей его чистотѣ и неповрежденности; „халдейскій генезисъ“, наоборотъ, сильно искажаетъ его произвольными интерполяціями [1]).

Разсказы клинообразныхъ надписей или такъ называемаго „халдейскаго генезиса“ представляютъ самый авторитетный источникъ древне-семитическихъ преданій. За нимъ, по степени важности, слѣдуютъ преданія другихъ семитическихъ народностей, а также и традиціи, родственной имъ—хамитической расы; ближайшимъ образомъ, мы имѣемъ въ виду традиціи о грѣхопаденіи, сохранившіяся въ древнѣйшихъ преданіяхъ Финикіи и Египта.

Въ финикійскомъ фрагментѣ Санхоніатона, дошедшемъ до насъ въ греческой версіи Филона Библосскаго, говорится, напр. что „первой человѣческой четой были—Протогонъ (или Адамъ-Кадмонъ) и Еонъ (или Ева), и что послѣдняя изобрѣла (inventa) питаться плодами дерева“ [2]). Даже Ренанъ и тотъ склоненъ видѣть здѣсь эхо обще-семитической традиціи грѣхопаденія, подобное библейскому повѣствованію и халдейскимъ легендамъ.

Еще болѣе яснымъ доказательствомъ существованія данной традиціи у Финикіянъ служитъ любопытный рисунокъ, открытый на одной изъ древнѣйшихъ вазъ финикійской работы: рисунокъ изображаетъ лиственное дерево, подъ вѣтвями котораго висятъ два большихъ плода, по направленію къ которымъ, извиваясь, ползетъ змѣй и раскрываетъ свою

[1]) Ближайшее знакомство со всѣми, вообще, халдейскими легендами, параллельными библейскимъ повѣствованіямъ, открываетъ, что хотя древность первыхъ и превышаетъ время записи ихъ Моисеемъ, однако это еще не служитъ гарантіей ихъ безусловной истинности. Дѣло въ томъ, что халдейскія легенды, даже въ разсказахъ объ однихъ и тѣхъ-же событіяхъ, не имѣютъ вполнѣ опредѣленной и устойчивой формы: на протяженіи своей многовѣкой исторіи, онѣ одѣвались въ различныя формы и приноравливались къ требованіямъ мѣстныхъ культовъ. Ничего подобнаго не знаетъ библейская традиція, несвязанная ни съ какой частной версіей, а имѣющая лишь одну, вполнѣ опредѣленную и законченную форму.

[2]) *Lenormant* „Les origines“ I, 20.

пасть, какъ-бы желая напоить ихъ своимъ смертоноснымъ ядомъ [1]). Изъ финикійской же миѳологіи Ферисидъ Сирскій заимствовалъ свой разсказъ о титанѣ-Офіонѣ, ветхомъ змѣѣ, низвергнутомъ въ Тартаръ, вмѣстѣ со всѣми своими соучастниками. Аналогія этого разсказа съ библейскимъ Первоевангеліемъ очевидна съ перваго взгляда; но еще ближе онъ стоитъ къ устной традиціи о „пораженіи древняго змія", циркулировавшей у Евреевъ и нашедшей себѣ мѣсто въ XII и XX гл. Апокалипсиса.

Въ дошедшей до насъ религіозной литературѣ Финикіи не сохранилось другихъ, болѣе ясныхъ и полныхъ извѣстій объ изслѣдуемомъ фактѣ; но ученые, на счетъ финикійскихъ же традицій, обыкновенно, относятъ еще извѣстный классическій миѳъ о садѣ Гесперидъ, и рисунокъ одного изъ саркофаговъ римскаго капитолія. Извѣстно, что въ эпоху широкаго развитія восточной образованности въ античномъ мірѣ, она сильно проникала въ классическую культуру Греціи, а отсюда и—Рима. Однимъ изъ примѣровъ подобнаго вліянія восточныхъ традицій на греческую миѳологію и служитъ классическій миѳъ о садѣ Гесперидъ. То былъ прекрасный, полный благоухающаго аромата и роскошной растительности, садъ самихъ боговъ. Лучшимъ украшеніемъ его служило дивное, златоплодное дерево, за которымъ ухаживали нимфы—гесперіды, а охранялъ его страшный драконъ-Ладонъ, единственный глазъ котораго никогда не смежался сномъ. И вотъ, однажды, знаменитый греческій герой—Геркулесъ захотѣлъ достать яблоковъ этого дерева, имѣвшихъ силу безсмертія. Съ большимъ трудомъ отыскалъ онъ этотъ садъ, лежавшій въ невѣдомой западной странѣ; здѣсь, послѣ блистательнаго подвига единоборства съ дракономъ, охранявшимъ дерево, онъ, въ концѣ концовъ, досталъ нѣсколько плодовъ съ завѣтнаго дерева. Но богиня-Аѳина Паллада, которая была отвѣтственна за сохранность данныхъ плодовъ, возвратила ихъ снова въ рай, потомучто—какъ говоритъ Апполодоръ—это не соотвѣтствовало назначенію людей, ибо божественная мудрость, сообщаемая вкушеніемъ отъ этого плода, не должна быть извѣстна человѣчеству въ настоящемъ его состояніи упадка; за свою вину

[1]) *Ibidem*—37 p.

онъ лишается небесной помощи [1]). Въ этомъ миѳѣ ученые не безъ основанія видятъ смутные отголоски семитической традиціи о райской эпохѣ, проникшей сюда чрезъ Финикію [2]). Дѣйствительно, здѣсь мы видимъ и прекрасный садъ боговъ, напоминающій намъ библейскій рай, и заповѣдное дерево съ чудодѣйственными плодами, родственное библейскому „древу жизни", и дракона, охраняющаго это древо отъ покушенія людей, отчасти, какъ-бы напоминающаго библейскаго херувима, преграждавшаго доступъ въ рай, и наконецъ, узнаемъ, что самая цѣль запрещенія людямъ вкушать отъ плодовъ извѣстнаго дерева, тождественна съ словами божественнаго наказанія, произнесенными въ судѣ надъ ними (III, 22). Но нельзя не признать того, что греческій миѳъ всѣ эти элементы комбинируетъ совершенно свободно и оригинально, всѣдствіе чего и цѣлое получаетъ особый видъ, значительно отличный отъ библейскаго повѣствованія; однако первооснова этого миѳа и его отдѣльные, составные элементы, имѣютъ, повидимому, много общаго съ данными библейско-семитической традиціи.

Наглядным примѣромъ подобнаго же проникновенія восточныхъ традицій о первобытной эпохѣ въ миѳы классическаго міра, служитъ и вышеназванный рисунокъ на саркофагѣ капитолійскаго музея. Здѣсь изображенъ цѣлый рядъ фигуръ и сценъ на миѳологическіе сюжеты; серію ихъ начинаетъ картина первой человѣческой четы—мужа и жены—стоящихъ, совершенно нагими, подъ вѣтвями тѣнистаго дерева, къ плодамъ котораго мужъ протягиваетъ руку, съ очевиднымъ намѣреніемъ сорвать ихъ. Рисунокъ этотъ говоритъ самъ за себя и комментаріи тутъ излишни [3]).

Въ близкой, родственной связи съ традиціями Ассиро-Вавилоніи и Финикіи стоятъ и древнѣйшія религіозныя преданія Египта. Культура древняго Египта сложилась подъ сильнымъ вліяніемъ семитизма, представители котораго съ

---

[1]) *Штоля* „Миѳы классич. Греціи". 98 стр. М. 1863.

[2]) Слѣды финикійскаго происхожденія этого миѳа остроумно указываютъ въ самомъ его названіи, именно, въ словѣ „гесперіды", которое представляетъ изъ себя ни что иное, какъ эллинизацію двухъ Еврейскихъ словъ—גַּנֵּי פְרִי,—что въ дословномъ переводѣ значитъ „плоды древа". См. *Rougemont* „Le peuple primitif" II, 17 p.

[3]) *Lenormant* „Les Origines" I, 36 p.

незапамятныхъ, доисторическихъ временъ эмигрировали въ область бассейна рѣки Нила; въ послѣдствіи-же, какъ извѣстно, Гиксы, — семитическіе номады — и вовсе покорили Египетъ, и въ теченіе почти трехъ столѣтій держали его въ своемъ рабствѣ. Это-то продолжительное и сильное вліяніе семитическаго элемента, представителя высшей культуры, на аборигеновъ Египта и объясняетъ тотъ близкій параллелизмъ, который несомнѣнно существуетъ между культурой Ассиро-Вавилоніи и Египта [1]). Отсюда не удивительно, что и Египтяне сохранили нѣкоторыя, болѣе или менѣе, опредѣленныя представленія о райской эпохѣ.

По воззрѣніямъ Египтянъ, первыми царями вновь созданныхъ людей, были сами боги. Царствованіе этой божественной династіи Египтяне трактовали, какъ золотой вѣкъ своей исторіи, о которомъ они не могли вспоминать безъ зависти и сожалѣнія; такъ что когда нужно было выразить высшую степень какого-либо совершенства, то древній Египтянинъ обыкновенно говорилъ, что ничего подобнаго не было видано со временъ бога — Râ [2]). Наиболѣе популярнымъ изъ цикла этихъ царей—боговъ является Озирисъ, который, вмѣстѣ съ супругой своей Изидой, обиталъ въ одномъ изъ очаровательнѣйшихъ уголковъ счастливой Аравіи, опоясанномъ тритонскимъ потокомъ и благоухающемъ вѣчно цвѣтущими деревьями; изъ этого рая Озириса вытекали во всѣ страны свѣта цѣлебныя источники (ср. Б. II, 6. 10). Люди, въ это царствованіе, наслаждались невозмутимымъ счастіемъ и довольствомъ, до тѣхъ поръ, пока злой демонъ—Сетъ-Тифонъ—чрезъ умерщвленіе Озириса не положилъ конецъ сему золотому вѣку [3]). Роль древа жизни въ саду Озириса выполняло дерево, извѣстное подъ названіемъ Персеи и Сикоморы [4]).

Въ миѳахъ объ Озирисѣ, наиболѣе характеристичныхъ для египетской религіи, мы неоднократно встрѣчаемся съ

[1]) Въ виду того, что въ наукѣ существуютъ и другія, прямо противоположныя данному, мнѣнія по вопросу о происхожденіи древне-Египетской культуры, мы не считаетъ приведеннаго нами взгляда безспорнымъ; но сравнительное сопоставленіе доводовъ pro и contra его, невольно склоняетъ въ пользу его каждаго непредубѣжденнаго изслѣдователя.

[2]) *Lenormant* „Histoire ancienne de l'Orient", t. III, 198 p. Paris 1883.

[3]) Diod. Sicil. I, 15; III. 68 и Todtenbuch—I, 18 ст. у *Zöckler'a* „Die Lehre v. Urstand des Menschen"—93 s.

[4]) *Rougemont* „Le peuple primitif"—II 23 p.

разсказами о борьбѣ Озириса и сына его Горуса—божества солнца, свѣта и добра—съ Сетъ-Тифономъ — мрачнымъ богомъ тьмы и зла. Послѣдній олицетворяется подъ образомъ великаго змѣя — Апапъ, котораго Горусъ, сынъ Озириса, смертельно ранитъ своимъ копьемъ въ самую голову; соотвѣтствующую иллюстрацію этого разсказа даютъ намъ барельефныя изображенія, сохранившіяся на развалинахъ древне-египетскихъ храмовъ [1]).

По болѣе принятому мнѣнію, этотъ миѳъ имѣетъ чисто натуралистическое значеніе: онъ объясняетъ намъ періодическую смѣну дня и ночи, т. е. борьбу ночнаго мрака съ дневнымъ, солнечнымъ свѣтомъ. Въ дальнѣйшемъ, болѣе общемъ смыслѣ, онъ, указываетъ на міровую борьбу добра со зломъ. Но какъ бы то ни было, данное содержаніе само по себѣ еще не объясняетъ происхожденія, именно, этой, а не какой-либо иной формы. Вопросъ, почему разсматриваемый натуралистическій миѳъ былъ облеченъ въ форму, такъ близко напоминающую извѣстный библейскій сюжетъ (III, 15), остается по прежнему открытымъ, на этой почвѣ. Почему, въ самомъ дѣлѣ, начало тьмы, мрака и зла олицетворено въ видѣ змѣи, а не въ формѣ какого-либо иного, болѣе грознаго чудовища, напр. крокодила, или акулы? Почему также побѣда Горуса представлена въ видѣ пораженія змія въ голову, а не какъ-либо иначе? Единственно правдоподобнымъ отвѣтомъ на всѣ эти и имъ подобные вопросы, служитъ лишь то предположеніе, что форма эта была уже заранѣе готова, именно –сохранилась въ качествѣ смутнаго остатка первобытной традиціи о Первоевангеліи. По всей вѣроятности, жители древняго Египта почти вовсе утратили пониманіе внутренняго высокаго смысла этой религіозной традиціи; но въ ихъ памяти неизгладимыми чертами отпечатлѣлся ея внѣшній обликъ; а мѣсто прежняго, утраченнаго содержанія, скоро заняло новое—символическое изображеніе одного изъ натуралистическихъ феноменовъ, поразившаго наблюдательный умъ Египтянина. Такимъ образомъ, независимо отъ содержанія, или точнѣе, толкованія, даннаго миѳа, самый образъ его выраженія составляетъ очевидную аналогію библейской исторіи первообѣтованія.

---

[1]) См. напр. у *Lenormant'a* „Les Origines"—39 р.

Таковы наиболѣе типичныя параллели къ библейской исторіи грѣхопаденія, сохранившіяся въ древнѣйшихъ традиціяхъ семитовъ и хамитовъ — племенъ наиболѣе близкихъ и родственныхъ народу израильскому, бывшему носителемъ и хранителемъ божественныхъ откровеній.

Смутные отголоски библейской исторіи рая и грѣхопаденія можно находить и въ древнѣйшихъ традиціяхъ народовъ арійской расы. Въ одной изъ подобныхъ легендъ, общей обѣимъ главнымъ вѣтвямъ арійцевъ Востока (Индусамъ и Иранцамъ), о первомъ человѣкѣ (Имѣ и Іамѣ) разсказывается въ такихъ чертахъ, которыя невольно сродняютъ его съ двумя библейскими патріархами—родоначальниками человѣчества: допотопнаго (Адамомъ) и послѣ потопнаго (Ноемъ). Онъ, напр.—первый царь Ирана, обитавшій, вмѣстѣ со всѣми своими подданными, въ очаровательномъ саду—Airyana-Vedaja. По вѣрованіямъ Индусовъ, рай этотъ—жилище бога Вишну, лежалъ на горѣ Меру, одиноко стоящей среди моря и своей вершиной достигающей самаго неба. Главнѣйшимъ украшеніемъ этого рая служило произраставшее тамъ древо жизни, источавшее нектаръ безсмертія — „сома“, напитокъ боговъ. Въ то время, когда на верху земли, люди блаженствовали въ раю, внизу, въ нѣдрахъ земли, лежалъ, свернувшись, зловѣщій міровой змѣй. По истеченіи извѣстнаго срока, онъ вышелъ изъ темныхъ своихъ нѣдръ и вступилъ въ борьбу съ Индрой—богомъ свѣта и добра [1]).

Въ основаніи этого миѳа, принявшаго впослѣдствіи, натуралистическій характеръ (изображеніе борьбы солнечнаго тепла и свѣта съ зимнимъ холодомъ и ночнымъ мракомъ) точно также, повидимому, лежитъ отдаленное и смутное воспоминаніе о первоевангеліи, точнѣе, о борьбѣ сѣмени жены съ сѣменемъ змія. Правда, аналогія тутъ не въ содержаніи, а въ формѣ; но послѣдняя такъ знаменательна, что свидѣтельствуетъ о нѣкогда бывшемъ, хотя въ послѣдствіи и изгладившемся, родствѣ и самаго содержанія ихъ.

Нѣчто подобное наблюдается и въ древнихъ сказаніяхъ персидской миѳологіи; такъ, въ легендахъ ихъ, еще не имѣющихъ рѣзко выраженнаго дуализма, разсказывается, что въ началѣ на землѣ не существовало зла, и всѣ люди на-

[1]) *Lenormant* „Les origines“ 30—31 p. и *Zöckler*—89 s.

слаждались полнымъ блаженствомъ. Но когда они стали страдать отъ холода и голода, то Има, по волѣ Ормузда, устроилъ садъ, куда онъ пересадилъ сѣмена всѣхъ растеній и переселилъ избраннѣйшихъ изъ людей. Здѣсь не было ни холода, ни зноя, не существовало ни смерти, ни болѣзней; но царило вѣчное лѣто и полное довольство.

По позднѣйшему персидскому сказанію книги Бундегешъ, райское блаженство первыхъ людей—Мешійя и Мешійяны—было нарушено ихъ грѣхопаденіемъ. Самый фактъ этого паденія рисуется въ чертахъ, довольно близкихъ къ библейскимъ: здѣсь мы находимъ указаніе и на то, что первой пала жена, и на то, что предметомъ соблазна послужили яблоки и даже на то, какъ возникли у людей кожанныя одежды? [1]) Такой близкій параллелизмъ сказаній Бундегешъ съ повѣствованіями кн. Бытія, вызываетъ небезосновательныя подозрѣнія о вліяніи послѣднихъ на образованіе первыхъ“ [2]).

Но и древне-иранскія саги о раѣ и грѣхопаденіи имѣютъ не мало общаго съ библейской первоисторіей. Такъ, на первой-же страницѣ Вендидадъ, древнѣйшей части Зендъ-Авесты, говорится, напр. о раѣ, который рисуется сходными съ Библіей красками. Здѣсь рай представляется „пріятнѣйшимъ созданіемъ“—(библ. „рай сладости“), первымъ и наилучшимъ пунктомъ земли, созданнымъ непосредственно самымъ Агурамаздой. Среди многихъ цѣлебныхъ деревъ этого рая, стояло дерево Гаокерена — „бѣлая Гаома“, плоды котораго сообщали безсмертіе. Въ этомъ благодатномъ раю и обитали первые люди подъ верховнымъ водительствомъ Іамы; здѣсь они вкушали мирную и счастливую жизнь, незнавшую, что такое болѣзни, страсти или грѣхъ. Самъ Агурамазда являлся первымъ людямъ и открывалъ имъ свой святой законъ. Такъ продолжалось до тѣхъ поръ, пока Іама, соблазненный лживыми навѣтами—Ангроменіуса, не впалъ въ горделивое самовозвеличеніе и не отпалъ отъ Агурамазды. Послѣ этого онъ утратилъ безсмертіе и навлекъ

---

[1]) *Lenormant* „Les origines“ 31—2 p.

[2]) *Harlez* „La Bible et l' Avesta“ Revue biblique internationale“ № 2, 162 p. 1896 anne. См. такъ-же проф. *С. С. Глаголевъ* „Сверхъестеств. Откровеніе и естественное Богопознаніе“ Вѣра и Разумъ 1899 г., № 22, стр. 398.

бѣдствія на весь человѣческій родъ, лишившись вмѣстѣ съ тѣмъ и самаго рая“ [1]).

Въ качествѣ дополненія къ сказанному, можно отмѣтить и еще одну любопытную черту маздеизма, представляющую своеобразную параллель библейскому первообѣтованію. Въ одной изъ древне-персидскихъ легендъ повѣствуется, что богъ зла—Ангроменіусъ, послѣ безуспѣшной попытки разрушить небо, спустился, на подобіе змѣя, на землю и произвелъ на ней страшный переворотъ. Здѣсь, дѣятельную борьбу съ нимъ ведетъ Мисра—богъ чистаго неба, который въ концѣ концовъ восторжествуетъ надъ злымъ дракономъ, закуетъ его въ цѣпи на три тысячи лѣтъ, и при концѣ міра низвергнетъ въ расплавленный металлъ [2]). Моментъ послѣдняго, окончательнаго тріумфа бога Мисры надъ Ангроменіусомъ прекрасно иллюстрируетъ рисунокъ одного изъ персидскихъ храмовъ эпохи Сассанидовъ, на которомъ изображены: свивающійся въ кольцо большой змѣй, и богъ Мисра, поражающій его своимъ копьемъ въ голову [3]). Во всѣхъ этихъ сказаніяхъ маздеизма трудно не видѣть весьма близкихъ параллелей библейскому повѣствованію, имѣющихъ въ силу этого, важное апологетическое значеніе.

Правда, раціоналистическая критика силится поколебать значеніе указаннаго факта, находя, что сходство персидскихъ традицій съ библейскими объясняется чисто внѣшнимъ, механическимъ путемъ,—возникло благодаря прямому заимствованію одной версіи изъ другой, т. е. или библейской изъ персидской, или—наоборотъ. Въ дѣйствительности-же, справедливость такого предположенія довольно сомнительна. Выводить библейскую традицію изъ персидской нельзя уже по одному тому, что въ цѣломъ она древнѣй и устойчивѣй второй; и еще болѣе потому, что во внутреннемъ характерѣ этихъ традицій наблюдается, скорѣй, взаимоотношеніе противоположности, чѣмъ сходства (монотеизмъ и дуализмъ). Но нельзя признать безспорнымъ и обратнаго заключенія; нельзя этого сдѣлать, съ одной стороны потому, что существованіе основныхъ элементовъ традиціи рая и грѣхопаде-

---

[1]) *Zöckler* „Die Lehre von Urstand des Menschen“—91 s.

[2]) *Lenormant* „Les origines“ 40 p.

[3]) См. рисунокъ у *Lenormant'a*—40 p.

нія восходитъ ко временамъ глубокой древности, когда на фактъ какихъ-либо непосредственныхъ сношеній Израиля съ Ираномъ еще нѣтъ ясныхъ указаній; съ другой и еще болѣе потому, что подобное заимствованіе возможно лишь при предположеніи нѣкотораго внутренняго сродства между ними, въ формѣ общей исторической первоосновы. Существуютъ еще и другія естественныя объясненія даннаго факта. Такъ, извѣстный изслѣдователь Ирана—Шпигель смотритъ на большинство вышеуказанныхъ нами древне-персидскихъ сказаній, (въ особенности на легенду о борьбѣ бога Мисры съ змѣемъ Dahâka,) какъ на своего рода натуралистическій миѳъ [1]). Но такое объясненіе всего менѣе допустимо: оно противорѣчитъ яснымъ и опредѣленнымъ указаніямъ символическихъ книгъ маздеизма на этическій характеръ бога зла—Аримана, и его воплощенія въ лицѣ змѣя—Dahâka, который обычно называется „лжецомъ, обманщикомъ и виновникомъ преступленій", чѣмъ выразительно подчеркивается преобладаніе чисто-этическаго колорита въ религіозномъ представленіи о немъ. Хотя, разумѣется, болѣе, чѣмъ вѣроятно, что къ этимъ изначальнымъ представленіямъ о богѣ добра и зла, присоединился, въ послѣдствіи, и извѣстный натуралистическій элементъ, игравшій здѣсь далеко не послѣднюю роль.

Изъ традицій позднѣйшей эпохи наше вниманіе невольно останавливаютъ на себѣ миѳы классическаго міра, поражающіе живостью красокъ и интенсивностью своихъ воспоминаній. Преданіе объ исчезнувшемъ блаженствѣ впервые получило здѣсь названіе традиціи о „золотомъ вѣкѣ", ставшее теперь техническимъ терминомъ. Наиболѣе полно и обстоятельно ученіе это развито Гезіодомъ въ его сочиненіи „*ἔργα καὶ ἡμέραι*" гдѣ онъ говоритъ о четырехъ послѣдовательныхъ вѣкахъ міровой исторіи: золотомъ, серебряномъ, мѣдномъ и желѣзномъ. Изъ нихъ первый былъ, конечно, лучшимъ и самымъ блестящимъ во всѣхъ отношеніяхъ. Это блаженное царство существовало на землѣ еще до воцаренія Зевса, при Хроносѣ. Тогда люди жили въ непосредственномъ общеніи съ богами; они не знали ни печалей, ни болѣзней, ни медленно подтачивающей старости. Смерть, легкая, какъ пріятный сонъ, наступала незамѣтно послѣ долгой и сча-

[1]) *Fischer* „Heidenthum und Offenbarung" 138 s. 1878 г.

стливой жизни. Земля сама въ изобилiи доставляла все необходимое, не требуя обработки ея со стороны человѣка, и богатыя стада дополняли довольства первыхъ людей. Выраженіе—„жизнь при Хроносѣ“ вошло въ поговорку и служило общепринятымъ обозначеніемъ веселой и счастливой жизни. Говоря про эти времена, Платонъ, и въ особенности, Дикеархъ, главную причину такого блаженства указываютъ въ воздержаніи первыхъ людей отъ всякаго рода излишествъ, въ душевной чистотѣ ихъ, и безубойномъ питаніи. Конецъ этому золотому вѣку положило одно, чисто случайное обстоятельство, именно то, что нѣкая жена—Пандора (образъ библ. Евы) неосторожно вскрыла крышку съ великаго сосуда бѣдствій, и чрезъ то пустила ихъ гулять по бѣлому свѣту. Съ той поры безконечный рой бѣдствій носится надъ смертными: горе и скорбь наполняютъ и сушу и море [1]).

Эти представленія о золотомъ вѣкѣ перешли и въ римскую миѳологію, гдѣ наиболѣе типичными выразителями ихъ являются Овидій и Виргилій. Такъ, первый изъ нихъ Овидій—о блаженствѣ первобытной эпохи говоритъ, напр. слѣдующее: „начальный вѣкъ былъ золотой, когда каждый добровольно, безъ понужденія закона, уважалъ благочестіе и правду... и земля, не тронутая ни плугомъ, ни бороной, давала все сама собой“. Виргилій, въ своей Энеидѣ точно также говоритъ, что въ вѣкъ Сатурна первыя поколѣнія людей наслаждались вожделѣннымъ миромъ и блаженствомъ. Блаженство это, проникая собой все человѣчество, изливалось даже на животныхъ и весь остальной міръ: змѣи не имѣли смертоноснаго яда, злаки не вырабатывали ядовитыхъ соковъ, волки не обижали овецъ, овцы не боялись львовъ. Всѣ они довѣрчиво относились къ человѣку, который не былъ ихъ тираномъ и не употреблялъ въ пищу мяса животныхъ, а довольствовался одной растительной пищей, которая въ изобилiи доставлялась землей, почти безъ всякихъ усилій человѣка [2]). Подобныя же изображенія золотого вѣка, заимствованныя изъ древнихъ, народныхъ преданій, находимъ мы у Эмпедокла, Гезіода, Лактанція и

---

[1]) *Штоля* „Миеы классич. Греціи и Рима“—3 стр.

[2]) *Ovid.* „Metamorphos. I, 95—115 p. *Virgilius* „Ecloga IV, 17; Georgicon—I, 225.

др. Особенно характеристично изображеніе этой эпохи у философа Платона, поскольку онъ на первый планъ выдвигаетъ этически-религіозную сторону дѣла; онъ говоритъ, напр. что тогда Богъ являлся первымъ людямъ и непосредственно управлялъ ими; подобно тому, какъ теперь люди, представляющіе изъ себя нѣкоторую божественную сущность, управляютъ другими, низшими родами. Не имѣя одежды и постояннаго жилища, первые люди проводили свою жизнь подъ открытымъ небомъ [1]).

Но не менѣе ярки въ классической литературѣ и картины противоположнаго свойства, рисующія намъ бѣдствія разрушенія и утверждающія фактъ всеобщности и силы грѣха въ человѣчествѣ. Для примѣра достаточно привести слѣдующія выдержки: „всѣ люди—говоритъ Діодоръ у Θукидида—грѣшатъ и публично, и тайно. Злая похоть ослѣпляетъ умъ, который предается надеждѣ пріобрѣтенія, и такимъ образомъ совершается грѣхъ“ [2]). „Кто не захотѣлъ-бы признать—говоритъ далѣе Θукидидъ,—что родъ человѣческій постоянно склоненъ ко грѣху, тотъ былъ-бы великимъ глупцомъ“. „Испорченность достигла теперь высшей степени—говоритъ Павзаній—она охватила всю землю и всѣ города“ [3]). Всѣ эти традиціи, повидимому, представляютъ изъ себя ни что-либо иное, какъ далекій отголосокъ подлинной исторіи. Въ виду этого, мы смѣло можемъ сказать словами одного изъ извѣстныхъ апологетовъ, что „грѣхъ есть всеобщій удѣлъ человѣчества: мрачная власть грѣха, подобно ночной тѣни, видимо проходитъ чрезъ всю исторію міра; нѣтъ ни одной пяди земли, которой-бы грѣхъ не запечатлѣлъ своей печатью, ни одной страны, которая не была-бы подчинена его владычеству. Грѣхъ и его спутники: бѣдствія, голодъ, болѣзни, нужда и смерть обозначаютъ путь народовъ, прошедшихъ по землѣ“! [4]).

Традиція, аналогичная библейской, существуетъ и въ древнихъ легендахъ Скандинавіи и Германіи, которыя, хотя окончательную редакцію и получили довольно поздно, въ.

---

[1]) *Plato* „Politic.“ 272 p.

[2]) *Pausanius* „Graeciae descriptiones“ VIII, 2.

[3]) Diod. въ соч. *Θукидида* „de bello pelopon.“ III, 48.

[4]) *Геттингеръ* „Апологія христіанства“ II, 20—21 стр.

эпоху христіанства, однако въ своей основѣ имѣютъ весьма древнее преданіе, принесенное въ Европу ихъ отдаленными предками—выходцами изъ центральной Азіи. По преданію Эдды, въ городѣ Асгардъ, сѣверномъ раю, существовала одна большая зала, обложенная снаружи и внутри листовымъ золотомъ и называвшаяся „Гладсгеймъ“, т. е. „страна радости“ (библ. Эдемъ, рай сладости). Въ этомъ великолѣпнѣйшемъ и обширнѣйшемъ на всемъ земномъ шарѣ жилищѣ обиталъ правитель Альфадуръ, судья и родоначальникъ людей, бывшій вмѣстѣ съ тѣмъ и первымъ ковачемъ золота. Въ его обиходѣ вся домашняя утварь и конская сбруя были изъ чистаго золота, откуда его царствованіе и получило названіе „золотаго вѣка“. Онъ былъ нарушенъ приходомъ женщинъ, прибывшихъ изъ Іотунгейма [1]).

По другому преданію той-же Эдды—Браги, первый скальдъ или вдохновенный пѣвецъ, и безсмертная Идума жили счастливо и безмятежно въ раю Асгардъ, яблоки котораго сообщали имъ безсмертіе. Но однажды Идума, поддавшись соблазну коварнаго демона—Локки, пошла въ лѣсъ собирать другія яблоки и тамъ была внезапно похищена однимъ великаномъ; съ тѣхъ поръ счастіе исчезло изъ Асгарда [2]). Однако, по свидѣтельству той-же книги—богъ Торъ, перворожденный сынъ вышняго бога, раздавитъ главу великаго змія [3]).

Вѣрованіе въ существованіе золотаго вѣка проникаетъ у народовъ арійской расы и болѣе частное ученіе о четырехъ послѣдовательныхъ вѣкахъ міровой исторіи. Такъ, по ученію индійской философіи, возрастъ міра обнимаетъ четыре послѣдовательныхъ эпохи, съ наклонностью постепеннаго упадка; такъ что первая эпоха — Крита-яга, или Сати-яга эпоха справедливости—была лучшей и самой счастливой; тогда добродѣтель опиралась на четыре основы: истину, покаяніе, любовь и состраданіе, благодаря чему всѣ люди наслаждались полнымъ счастьемъ. Но затѣмъ, чѣмъ дальше шло время, тѣмъ хуже становилось и положеніе человѣчества.

Вообще говоря, языческой древности чужда идея про-

---

[1]) *Zöckler* „Die Lehre v. Urstand d. Menschen“ 96—7 s.
[2]) *Thomas* „Les temps primitifs“ II, 18.
[3]) *Ibidem*— 112 p.

гресса цивилизаціи; наоборотъ, въ ней преобладала идея постепеннаго упадка и вырожденія; причемъ, для насъ важно отмѣтить здѣсь ту основную черту всѣхъ подобныхъ сказаній, что исходный пунктъ ихъ согласно называется „золотымъ вѣкомъ“, эпохой счастья и блаженства. Мы не будемъ касаться позднѣйшихъ традицій того-же типа, представляющихъ иногда искаженное эхо Еврейской, или даже и христіанской традиціи; а скажемъ вообще, что все это—разрозненныя ноты одного и того-же аккорда, свидѣтельствующія о томъ, насколько сильно и глубоко въ сознаніи человѣчества запечатлѣлась идея рая и грѣхопаденія. Имѣя это въ виду, авторъ спеціальной монографіи о древнѣйшихъ традиціяхъ человѣчества съ рѣшительностью заявляетъ, что „во всѣхъ странахъ земнаго шара, у всѣхъ народовъ древняго и новаго міра, насколько они обслѣдованы, повсюду находятся преданія, саги и миѳы о первоначальномъ счастливомъ состояніи людей и послѣдовавшей засимъ утратѣ его, по причинѣ грѣхопаденія“ [1]).

Духъ халдейско-вавилонскихъ легендъ о плодахъ райскаго древа приближается, по мнѣнію Ленормана, къ цѣлому циклу древнѣйшихъ миѳовъ, общихъ всѣмъ вѣтвямъ арійской расы—объ изобрѣтеніи огня и водѣ жизни: „сома“—у Индусовъ, „небесный огонь“—у Грековъ—все это преданія одной и той-же группы, представляющія своеобразную модификацію семитической традиціи о запретномъ плодѣ [2]). Аналогія формы между данными миѳами и разсказами Библіи — несомнѣнна: это—та-же самая традиція, но взятая въ другомъ смыслѣ, символизирующая происхожденіе матеріальной цивилизаціи, вмѣсто указанія на нравственный строй; но основная концепція, напр. греческаго миѳа о похищеніи небеснаго огня Прометеемъ, одна и та-же съ мыслью библейскаго искусителя: именно, что божество завидуетъ счастью и прогрессу людей [3]).

Не менѣе часты въ легендахъ язычества и упоминанія о змѣѣ, или точнѣе, о разныхъ видахъ змѣи; о многихъ изъ нихъ мы уже говорили въ свое время; здѣсь въ качествѣ

---

[1]) *Lücken* „Die Traditionen d. Menschengeschlechts“—74 s.

[2]) *A. Kuhn* „Die Herabkunft d. Feuers und der Göttertranks“—13: 1898.

[3]) *Lenormant* „Les origines“ I, 38 p.

добавленія, приведемъ еще два любопытныхъ примѣра. Такъ у Финикіянъ, существовала легенда о великомъ древнемъ змѣѣ—титанѣ-Офіонѣ, низвергнутомъ богомъ Элъ, вмѣстѣ со всѣми его сообщниками, въ тартаръ; объ аналогіи этой легенды съ библейско-апокалипсическимъ представленіемъ о ветхомъ змѣѣ и великомъ драконѣ, мы уже имѣли случай говорить выше [1]).

Другой, еще болѣе поразительный, примѣръ аналогіи съ библейскимъ представленіемъ о змѣѣ, имѣемъ мы въ индійской миѳологіи, гдѣ дитя злаго демона именуется—„Нага“; въ этомъ санскритскомъ словѣ ученые не безъ основанія усматриваютъ изначальное коренное родство съ семитическимъ названіемъ змія — נָחָשׁ. А индійская-же легенда о борьбѣ бога Кришны съ великимъ змѣемъ—„кали-нага“,— отравившемъ воду рѣки,—въ особенности-же о финалѣ этой борьбы—пораженіи змія въ голову богомъ Кришной, повидимому, заключаетъ въ себѣ не мало чертъ, аналогичныхъ съ сюжетомъ библейскаго Первоевангелія.

Характеристично, наконецъ и то, что въ представленіяхъ большинства народовъ древняго и новаго міра „змѣй“, служитъ, вообще, эмблемой зла и несчастія. „Представленія о змѣѣ невольно ассоціируются съ моральными и религіозными идеями, какъ-бы вслѣдствіе какого-то неотразимаго вліянія, какое онъ имѣетъ на нашу судьбу. Предметъ ужаса и отвращенія, онъ служитъ объектомъ или ненависти или преклоненія предъ его геніемъ: ложь—его именуетъ, благоразуміе—рекламируетъ, зависть—носитъ въ своемъ сердцѣ, краснорѣчіе—имѣетъ его своимъ девизомъ... Онъ владѣетъ искусствомъ соблазнять невинность, его взгляды очаровываютъ птицъ, которыя добровольно отдаются ему на свою погибель“ [2]).

Универсальная традиція сохранила намъ память не только о паденіи человѣчества, но и объ обѣщанномъ ему искупленіи. Отголосокъ этого можно видѣть, съ одной стороны, въ мессіадахъ древняго язычества, съ другой—въ культѣ, центромъ котораго была жертва.

---

[1]) См. стр.—261-ую.

[2]) *Шатобріанъ* у *Meignan*'а „L'Ancien Testament et le Nouveau 145 p.

Доказательствомъ того, что идея о Мессіи составляла одинъ изъ существенныхъ элементовъ первобытной религіи служитъ то, что она входитъ въ содержаніе большинства древнихъ религій, гдѣ въ роли Мессіи выступаютъ особые боги—покровители и избавители, въ родѣ, напр. Мисры, Сосіоша, Кришны, Озириса и Діониса. Правда, что большинство языческихъ представленій этого рода или проникнуто сильной натуралистической окраской, или рисуетъ намъ своихъ героевъ не столько носителями чисто религіозной традиціи, сколько національными типами культуры и цивилизаціи. Однако это обстоятельство не лишаетъ данный фактъ его апологетическаго значенія: для насъ нужна и важна тутъ общая мысль, лежащая въ основѣ всѣхъ подобныхъ представленій,—идея о томъ, что нѣкогда Божество имѣетъ сойдти на землю, чтобы избавить человѣка отъ тяготѣющаго на немъ зла и возродить падшій міръ къ новой жизни.

Къ культурно и религіозно-историческимъ феноменамъ, подтверждающимъ фактъ грѣхопаденія, относится и важнѣйшій религіозный институтъ жертвъ. Громадное значеніе жертвы въ каждой изъ древнѣйшихъ религій охотно признаютъ даже и раціоналисты: „неизмѣнно отличительной чертой первобытной религіи—говоритъ, напр. одинъ изъ нихъ—является жертвоприношеніе“ [1]). Особенно-же рельефно изображается все это однимъ апологетомъ, который говоритъ: „самое древнее, распространеннѣйшее и священнѣйшее учрежденіе человѣчества, въ которомъ слышится біеніе пульса его религіозной жизни—есть жертва, служащая средоточіемъ всѣхъ культовъ. Жертва была ничѣмъ инымъ, какъ громкимъ и никогда не прерывающимся воплемъ къ небу о примиреніи съ Богомъ,—воплемъ, раздававшимся изъ всѣхъ пунктовъ земли и оглашавшимъ всѣ тысячелѣтія исторіи—памятникомъ, воздвигнутымъ между небомъ и землей, чтобы постоянно свидѣтельствовать о раскаяніи человѣчества“ [2]). Панорама всемірныхъ культовъ, дѣйствительно, раскрываетъ передъ нашими глазами пеструю картину самыхъ разнообразныхъ жертвъ, начиная отъ простаго возліянія и до человѣческой жертвы включительно. Но вездѣ, даже чрезъ

[1]) *Менгисъ* „Исторія религіи“—49 стр.
[2]) *Геттингеръ* „Апологія христіанства“ 297 стр.

чудовищную форму самыхъ грубыхъ и жестокихъ жертвъ, проглядываетъ смутное сознаніе глубокой идеи—что только невинный въ состояніи принести довлѣющую жертву за виновнаго, что лишь въ невинно-пролитой крови заключена примиряющая сила. Языческіе мѳы различныхъ воплощеній и искупленій, затемнившіе чистую истину множествомъ фантастическихъ образовъ, должны быть названы лишь „соніями“ и „гаданіями“ самаго факта; но и сквозь дымку окутывающаго ихъ мѳическаго тумана просвѣчиваетъ чистый лучъ истины—мысль о томъ, что только Богъ можетъ спасти насъ, и что самъ Богочеловѣкъ будетъ нашимъ Искупителемъ.

Подобное согласіе фактовъ библейской Первоисторіи съ основными элементами универсальной традиціи краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о томъ, что библейское ученіе о первобытно чистомъ и невинномъ состояніи человѣка, о послѣдовавшемъ засимъ грѣхопаденіи и обѣтованномъ искупленіи—не позднѣйшая спекулятивная доктрина, а живая реальность, фактъ, занесенный на первую страницу всѣхъ лѣтописей человѣчества [1]).

Не имѣя возможности отрицать даннаго факта, раціонализмъ пытается подорвать важность его апологетическаго значенія. При этомъ его адепты пользуются тѣми же самыми и уже хорошо извѣстными намъ пріемами,—т. е. или тенденціозно утверждаютъ позднѣйшее происхожденіе библейской Первоисторіи, трактуя ее, какъ очищеніе универсальной традиціи „о первоначалахъ“, какъ, своего рода, экстрактъ изъ нея; или-же ссылаются на общую психологическую почву, будто-бы породившую всѣ преданія человѣчества объ его прошломъ, и здѣсь ищутъ ключа къ объясненію наблюдаемаго сходства.

Что касается перваго объясненія, то оно, помимо своей голословности, не рѣшаетъ и самой проблеммы, оставляя открытымъ вопросъ о происхожденіи сходства въ самихъ традиціяхъ язычества, будто-бы послужившихъ источникомъ

---

[1]) „Золотой вѣкъ съ послѣдующимъ за нимъ постепеннымъ наклоненіемъ къ бѣдственности настоящаго состоянія, это солнце рая съ его медленно гаснущимъ свѣтомъ—составляетъ общее достояніе традицій всѣхъ древнихъ народовъ“. *Zöckler* „Die Lehre v. Urstand.—103 s.

для библейскихъ повѣствованій. Попытку восполнить этотъ важный пробѣлъ и представляетъ другая раціоналистическая гипотеза — такъ называемая — психологическая теорія происхожденія универсальныхъ традицій. Исходя изъ своеобразнаго представленія закона психологическаго развитія, эта теорія утверждаетъ, что въ природѣ человѣка лежитъ теплое и любовное отношеніе къ далекому прошлому, чѣмъ и обусловливается обще-человѣческая склонность къ идеализаціи „добраго, стараго времени“. Благодаря этому, народная память хранитъ не дѣйствительную исторію давно минувшихъ дней, а миѳическую идеализацію ихъ. Отсюда, всѣ, сходныя между собой, древнія преданія о раѣ, золотомъ вѣкѣ и утратѣ его, раціонализмъ склоненъ выводить, съ одной стороны, изъ естественнаго стремленія народной фантазіи опоэтизировать сѣдую старину, такъ сказать,—озолотить утренній разсвѣтъ своей исторической жизни; съ другой,—изъ болѣе или менѣе, пессимистическаго настроенія, свойственнаго большинству людей въ отношеніи къ наличной дѣйствительности. „Потерянный рай прошлаго—говорятъ представители раціонализма—продуктъ мрачнаго пессимизма, а возвращенный рай будущаго—плодъ радужныхъ мечтаній оптимизма“.

Такое представленіе о дѣлѣ, не смотря на свою кажущуюся убѣдительность, совершенно несостоятельно по существу. Если даже и признать то, что люди имѣютъ склонность идеализировать прошлое, то вѣдь это касается лишь субъективныхъ отношеній къ фактамъ, а не ихъ объективнаго содержанія. Фантазія, хотя и называется творческой способностью, но ея творчество относительно и условно: состоитъ лишь въ, болѣе или менѣе, оригинальной комбинаціи уже готоваго, извнѣ даннаго матеріала, а не создаетъ сама послѣдняго; она есть субъективная репродукція дѣйствительности, а не новотвореніе, тѣмъ болѣе—не твореніе изъ ничего. Слѣдовательно, и по отношенію къ традиціямъ, необходимъ объективный матеріалъ, который можно было-бъ идеализировать, чего одна психологическая настроенность, какъ-бы ни была она жива и интенсивна, разумѣется, дать не можетъ.

Далѣе, если пессимистическій мотивъ происхожденія преданій объ исчезнувшемъ золотомъ вѣкѣ, въ извѣстномъ

смыслѣ, и можетъ быть допустимъ по отношенію къ позднѣйшимъ, напр.—греческимъ и римскимъ преданіямъ: то онъ совершенно неприложимъ къ древнѣйшимъ преданіямъ, восходящимъ къ періоду дѣтства человѣчества, когда оно, еще чуждое опытнаго знакомства съ пессимизмомъ, отличалось свѣтлымъ взглядомъ на настоящее и довѣрчиво смотрѣло въ будущее.

Еще болѣе загадочно, съ исключительно-психологической точки зрѣнія, удивительное согласіе въ передачѣ фактической стороны древнихъ преданій. Намъ понятенъ съ этой точки зрѣнія общій характеръ и духъ этихъ традицій—но откуда такое поразительное согласіе въ самой внѣшней формѣ? какимъ образомъ такая живая и безконечно производительная сила, какъ фантазія, создаетъ у различныхъ народовъ одни и тѣ-же образы? „Психологическое объясненіе можно было-бы назвать правдоподобнымъ, если-бы въ сказаніяхъ было согласіе въ духѣ, а не въ буквѣ, и если-бы самое сходство въ буквѣ не простиралось-бы до такихъ предѣловъ, при которыхъ невозможно говорить объ аналогичныхъ причинахъ, вызвавшихъ одинаковыя слѣдствія“ [1]). Очевидно, что одного психологическаго мотива—недовольства настоящимъ и идеализаціи прошлаго — еще слишкомъ недостаточно для того, чтобы фантазія создала-бы какія-либо картины, а тѣмъ болѣе, чтобы эти картины, созданныя при различныхъ условіяхъ, были-бъ такъ поразительно сходны. Ясно, что все это недопустимо безъ предположенія общей исторической канвы, на которой причудливая фантазія отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ плела свои оригинальные узоры.

Наконецъ, разсматриваемая нами теорія происхожденія первобытныхъ традицій идетъ даже въ разрѣзъ и съ фактомъ, который она хочетъ освѣтить. Происхожденіе первобытныхъ преданій она, какъ извѣстно, объясняетъ общечеловѣческой склонностью къ идеализаціи прошлаго. Но въ универсальныхъ традиціяхъ человѣчества, наряду съ поэтическими преданіями о золотомъ вѣкѣ, мы повсюду встрѣчаемъ и изображеніе несчастной катастрофы, разразившейся

[1]) *С. С. Глаголевъ* „О происхожд. и первобытн. состояніи человѣч. рода“ 546 стр.

надъ первыми людьми, что, разумѣется, не имѣетъ ничего общаго съ какой-бы то ни было идеализаціей. Съ точки зрѣнія изслѣдуемой нами теоріи, человѣчество не могло создать ничего такого, что въ невыгодномъ свѣтѣ рисовало-бы его прошлую исторію, а тѣмъ болѣе оно не могло быть заинтересовано въ сохраненіи чего-либо подобнаго. Если-же, несмотря на все это, событія грѣхопаденія первыхъ людей и утраты ими блаженства въ ту-же начальную эпоху, столь сильно и опредѣленно выражены въ древнѣйшей универсальной традиціи человѣчества, то единственно удовлетворительнымъ объясненіемъ этого служитъ признаніе полной историчности тѣхъ фактовъ, эхомъ которыхъ являются народныя преданія. Правда, что традиціи язычества далеко не отражаютъ въ себѣ чистой исторической истины: то, что онѣ даютъ,—не болѣе, какъ туманная аберрація дѣйствительной исторіи, воспроизведенной въ Откровеніи; но при свѣтѣ послѣдняго мы получаемъ возможность разобраться и въ первыхъ, и даже извлечь отсюда нѣкоторый апологетическій выводъ въ защиту и утвержденіе библейской истины. „Сходство традиціи показываетъ намъ, что всѣ онѣ имѣютъ общій источникъ: представляютъ, именно, воспоминанія первобытной исторіи, измѣненныя различными націями, сообразно съ ихъ индивидуальной культурой“ [1]).

Въ защиту Библіи, къ свидѣтельству традиціи позволительно присоединить и еще одно вѣское доказательство, которое каждый изъ насъ можетъ читать въ самомъ себѣ. „Человѣкъ—говоритъ Паскаль—не зналъ-бы, куда помѣстить себя. Онъ, очевидно, заблудился; чувствуя въ себѣ остатокъ счастливаго состоянія, нѣкогда утраченнаго имъ, онъ не можетъ, безъ посторонней помощи, найдти его снова.... Если-бы человѣкъ былъ испорченъ съ самаго начала, то онъ не имѣлъ-бы никакой идеи истины и блаженства; но весь трагизмъ нашего положенія, именно, въ томъ-то и заключается, что мы имѣемъ идею счастья, но не можемъ его достигнуть, ощущаемъ образъ истины, но не въ силахъ овладѣть имъ. Очевидно, что нѣкогда мы находились въ состояніи, болѣе или менѣе, полнаго обладанія всѣмъ этимъ;

---

[1]) *The pulpit Commentary*—Genesis“—53 p.

но въ послѣдствіи несчастно ниспали съ этой высоты" [1]). Итакъ, историчность библейскихъ фактовъ эпохи райскаго блаженства и грѣхопаденія, помимо вѣры въ богодухновенность Св. Писанія, подтверждается и научно—путемъ сличенія древнѣйшихъ универсальныхъ традицій, въ особенности, древне-семитической традиціи о раѣ и грѣхопаденіи, съ библейскими данными, и наконецъ—голосомъ внутренняго самосознанія всего человѣчества. А это, въ свою очередь, служитъ лучшимъ подтвержденіемъ истинности библейскаго ученія и о религіи даннаго періода, сужденіе о которой опирается на эти факты. Да и сами народныя преданія всякій разъ, какъ скоро касаются вопроса объ отношеніи людей къ богамъ за это время, то постоянно рисуютъ его красками, почти тождественными съ библейскими; такъ, за эпоху „золотаго вѣка" они говорятъ о живомъ, непосредственномъ общеніи Бога съ людьми, о высотѣ морали и почти полномъ отсутствіи культа: за послѣдующую-же эпоху паденія они выразительно указываютъ на удаленіе Бога отъ человѣка, на паденіе нравственности и на развитіе жертвы, служащей, въ одно и то-же время и свидѣтельствомъ глубокаго покаянія человѣка, и выраженіемъ его вѣры въ грядущее съ неба искупленіе.

---

[1]) *Pascal* „Pensées" II, art. I, V, 531 p. Еще сильнѣе и художественнѣй весь трагизмъ этой борьбы изображаетъ ап. Павелъ въ извѣстномъ мѣстѣ его посланія къ Римлянамъ XV, 15—25.

ГЛАВА IV.

Повѣствованіе трехъ первыхъ главъ кн. Бытія, разсмотрѣнное нами, съ точки зрѣнія религіи, въ предшествующихъ отдѣлахъ сего изслѣдованія, составляетъ содержаніе теоретически-основоположительной стороны первобытной религіи, образуетъ, такъ сказать, ея догматику. Здѣсь, какъ мы видѣли, дано ученіе о Богѣ, о человѣкѣ и о взаимоотношеніи между ними, т. е. обо всемъ томъ, что составляетъ существо и душу религіи. Въ исторіи райской жизни кратко изображена даже и первѣйшая, начальная форма религіи; а въ обѣтованіи о сѣмени жены данъ залогъ новаго завѣта Бога съ человѣкомъ—второй исторической формы религіи—религіи падшаго, но взысканнаго божественной любовью человѣчества.

Три слѣдующихъ главы кн. Бытія, заканчивающія собой исторію допотопной эпохи, образуютъ другую, такъ сказать, историческую сторону патріархально-первобытной религіи, поскольку онѣ показываютъ, какъ люди проводили въ жизнь и осуществляли въ ней возвышенные принципы своей религіи? Собственно говоря, всѣ три заключительныхъ главы допотопной исторіи представляютъ одну сплошную картину первобытной религіи падшаго человѣчества, только въ трехъ различныхъ фазисахъ ея историческаго существованія. Первая изъ этихъ трехъ главъ—IV г. кн. Бытія, содержитъ въ себѣ исторію старшей линіи потомковъ Адама—нечестивыхъ каинитовъ, среди которыхъ замѣчается упадокъ религіи и развитіе грѣха; пятая глава заключаетъ въ себѣ исторію младшей линіи его потомковъ — благочестивыхъ сиѳитовъ, въ средѣ которыхъ, наоборотъ, наблюдается развитіе религіи и культа. Наконецъ, начало шестой гл. Б. повѣ-

ствуетъ объ объединеніи этихъ двухъ религіозныхъ теченій въ одномъ общемъ руслѣ, и возникшемъ, вслѣдствіе сего, всеобщемъ упадкѣ религіи и нравственности, закончившемся всемірнымъ потопомъ.

Прослѣдить исторію благочестивыхъ и нечестивыхъ потомковъ Адама съ Евой, отмѣтить постепенный ростъ человѣчества и прогрессъ его культуры, и выдѣлить изъ всего этого элементы собственно религіозной жизни—и составляетъ нашу дальнѣйшую задачу. Для удобства обозрѣнія, мы разобьемъ всю эту исторію на двѣ главы, изъ которыхъ въ первой разсмотримъ судьбу старшей линіи потомковъ Адама, а въ второй—сначала исторію младшей, а затѣмъ и соединенную—обѣихъ генерацій.

I.

Содержаніе четвертой главы кн. Бытія состоитъ изъ а) краткаго введенія (1—2 ст.), въ которомъ отмѣчается фактъ рожденія у Адама съ Евой первыхъ сыновей, изъ б) повѣствованія о братоубійствѣ Каина и божественномъ судѣ надъ нимъ (3—15 ст.), в) изъ сжатаго очерка послѣдующей исторіи самого Каина и его потомства (16—24 ст.) и г) изъ заключительной замѣтки о рожденіи у Адама третьяго сына-Сиѳа, на мѣсто безвременно погибшаго Авеля (25—26 ст.).

Изгнанная изъ рая, но взысканная божественной милостью, воодушевленная надеждой и увѣренная въ божественномъ прощеніи, начала первозданная чета свою новую жизнь, жизнь труда, испытанія и скорби, а въ лицѣ ихъ и ихъ потомства—человѣческая раса свое естественное развитіе. Повѣствованіе о жизни падшихъ прародителей по изгнаніи ихъ изъ рая, бытописатель начинаетъ слѣдующими словами: „*Адамъ позналъ жену свою и она зачала, и родила Каина и сказала: пріобрѣла я человѣка отъ Бога*“ (1 ст.). Это—первое библейское извѣстіе о чадорожденіи, на основаніи котораго многіе, даже изъ оо. Церкви, предполагаютъ, что въ раю еще не существовало плотскаго сожитія [1]). Однако

[1]) Такъ, напр. *бл. Іероним*ъ говоритъ: pradisus non nuptiis, sed virginitate destinatum“. Contra Iovin. liber I. См. также у *Златоуста* Бес. XVIII, стр. 160.

было-бы ошибкой думать, что подобное сожитіе грѣховно: наоборотъ, оно предполагается въ божественномъ благословеніи, данномъ первозданной четѣ по ея сотвореніи—„плодиться и множиться и наполнять землю“ (I, 26 с.). Отсюда можно выводить только то, что райское блаженство первыхъ людей продолжалось сравнительно недолго; по крайней мѣрѣ настолько, что они, всецѣло поглощенные высшими духовными интересами, еще не имѣли потребности отдать дань физической сторонѣ своей природы. Теперь-же, когда духовные запросы у нихъ сильно пали, а плотскіе, въ противоположность имъ, столь-же сильно возросли, и къ тому-же когда они услышали божественный приговоръ о своей смерти, въ нихъ естественно зародилось желаніе жить въ потомствѣ, что они и не замедлили привести въ исполненіе. Глаголъ יָדַע, употребленный здѣсь для обозначенія чадорожденія, означаетъ „познавать, узнавать“; онъ прекрасно характеризуетъ намъ сущность древне-библейскаго воззрѣнія на этотъ актъ. „Знаменованіе сего выраженія объясняется тѣмъ, что „дѣва“ на священномъ языкѣ называется עלמה, т. е., по производству его слова, „сокровенная“ [1]). Плодомъ сего брачнаго союза былъ первенецъ сынъ, имя котораго знаменательно для характеристики религіи данной эпохи. Еврейскую форму этого имени—קַיִן производятъ, обыкновенно, отъ глагола קָנָה (condere)—„основывать, закладывать“;—въ дальнѣйшемъ значеніи—„создавать, пріобрѣтать“; отсюда, существительное, произведенное отъ этого корня означаетъ—„созданіе или пріобрѣтеніе“ [2]). За то, что имя „Каинъ“ упо-

---

[1]) *Филаретъ* „Зап. на кн. Бытія“—79 стр.

[2]) *Dillmann* „Kurzgefaster exet. Handbuch“ Genesis — 91 s. 5 Auf. LXX глаголъ קנה, обыкновенно, переводятъ въ смыслѣ „рождать, творить, производить“—Быт. XIV, 19; Притч. VIII, 22; Зах. XIII, 5. Существуютъ и нѣкоторыя иныя словопроизводства имени „Каинъ“; такъ, напр. Kalisch связываетъ его съ семитическимъ корнемъ Kun или Kin „поражать, ударять“, находя въ этомъ пророчественный намекъ на послѣдующую исторію его, какъ перваго убійцы. Въ зависимости отъ такого взгляда на коренное значеніе имени „Каинъ“, среди представителей отрицательной критики сильно развито отождествленіе его съ семетич. словомъ קין—„копье, дротикъ“, встрѣчающимся, между прочимъ, и въ памятникахъ клинообразной литературы—Budde, Dillman etc. Лучшимъ доказательствомъ полной произвольности подобныхъ объясненій служитъ ихъ противорѣчіе, или по меньшей мѣрѣ, несогласіе съ послѣдующимъ контек-

треблено здѣсь, именно, въ этомъ, послѣднемъ значеніи, говоритъ дальнѣйшій контекстъ рѣчи—голосъ самой Евы, привѣтствовавшей свое первое чадорожденіе слѣдующими словами: „пріобрѣла я (קָנִיתִי) человѣка (אִישׁ — буквально—„мужа“) съ Іеговой (אֶת-יְהוָה)“. Отсюда, можно окончательно установить, что корень קָנָה означаетъ — „творить, производить, пріобрѣтать, достигать, получать то, къ чему стремятся“ [1]). Слова подлиннаго текста—אֶת יְהוָה—переводятъ различно: такъ LXX переводятъ: „черезъ (*διὰ*) Господа“, Вульгата—точно также—per Deum, Лютеръ стоитъ ближе къ тексту и переводитъ прямо винительнымъ падежомъ — „человѣка—Іегову—den Mann, den Herrn [2]). При такомъ пониманіи текста, слова Евы получаютъ тотъ смыслъ, что она въ рожденіи сына увидала исполненіе божественнаго обѣтованія объ искупленіи ихъ вины великимъ Потомкомъ, который былъ „мужемъ ихъ желаній“, „человѣкомъ — Іеговой“, т. е. ихъ Спасителемъ и избавителемъ. Впрочемъ, въ виду нѣсколько соблазнительнаго характера такого толкованія, предполагающаго въ Евѣ, съ одной стороны, ясное сознаніе богочеловѣческой природы Искупителя, съ другой — дерзновенную смѣлость считать себя Его матерью, предпочтительнѣй другая версія подлиннаго текста, гдѣ частица אֵת замѣнена союзомъ—מִן, что значитъ „отъ“. Такое чтеніе имѣемъ мы, между прочимъ, въ Самаританскомъ Пятокнижіи, халдей-

---

стомъ рѣчи. Сравнительно бо́льшую научную цѣнность имѣютъ тѣ объясненія этого имени, точкой отправленія для которыхъ служатъ памятники древности. Такъ, въ сабейскихъ надписяхъ Южной Аравіи имя „Каинъ“ трактуется въ смыслѣ „отпрыска, потомка“. Съ ассирійскаго-же оно указываетъ на того, кѣмъ владѣютъ—„раба, невольника“ *Vigouroux* „Diction“. VIII 37. Очевидно, что первое изъ этихъ значеній стоитъ довольно близко къ библейскому толкованію даннаго имени; второе-же—заимствовано, вѣроятно, изъ обстоятельствъ послѣдующей жизни Каина, дано ему post factum.

[1]) *Lange*—„Genesis“ Bieefeld and Leipzig—716 s. 1877.

„Имя первороженнаго сына Адама можемъ значить или „копье“, или съ Сирско-арабскаго—„кузнецъ“; но лучшимъ остается толкованіе, данное самимъ бытописателемъ—hervorgebrachte „вступившій въ бытіе“ *Riehm* „Handwörterbuh“ I, 804 s.

[2]) И должно замѣтить, что Лютеръ всего точнѣе передаетъ мысль подлинника, такъ какъ союзъ אֵת съ предыд. маккефомъ отдѣльно не переводится, а служитъ лишь простымъ обозначеніемъ прямаго дополненія.

скомъ парафразѣ и въ арабскомъ переводѣ [1]). Отсюда, наиболѣе правильнымъ будетъ слѣдующій переводъ даннаго мѣста: „я пріобрѣла мужа отъ Господа“ [2]).

Разсматривая радостное восклицаніе Евы въ составѣ контекста, мы видимъ, что оно стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ предшествующимъ первообѣтованіемъ о Сѣмени жены, имѣвшемъ стереть главу змія. „Въ рожденіи Каина Ева, очевидно, усмотрѣла первое ручательство исполненія божественнаго обѣтованія (о потомствѣ), что и поспѣшила выразить въ нареченіи самаго имени своему первенцу-сыну“ [3]). Проникнутая горячей вѣрой и полная живой, нетерпѣливой надежды, Ева готова была въ первомъ-же рожденномъ ею сынѣ уже видѣть осуществленіе божественнаго обѣтованія о Потомкѣ, имѣвшемъ сокрушить главу змія и составлявшемъ посему, драгоцѣннѣйшее для нея пріобрѣтеніе. „Сомнительно только, въ самомъ-ли Каинѣ думала она имѣть обѣтованнаго Избавителя, или въ его потомствѣ; но та и другая погрѣшность возможна была потому, что обѣтованіе дано было безъ изъясненія времени и другихъ обстоятельствъ этого событія“ [4]). Впрочемъ, основываясь на послѣдующемъ контекстѣ, можно заключать, что больше правдоподобія имѣетъ первое предположеніе, такъ какъ въ нареченіи имени слѣдующаго же за Каиномъ сына, Ева уже, повидимому, сознаетъ свою ошибку и хочетъ ее исправить.

Библейскій текстъ, отмѣчая фактъ рожденія у Адама съ Евой втораго сына, указываетъ лишь, что имя его было „Авель“; но онъ не выясняетъ, подобно предшествующему, значенія этого имени, представляя намъ самимъ судить о немъ, на основаніи его филологическаго анализа. По мнѣнію іудейскихъ раввиновъ, усвоенному оо. Церкви и большинствомъ экзегетовъ, Евр. имя—הֶבֶל—означаетъ „дыханіе,

---

[1]) *Walton* „Bibliorum sacrorum t. primus“ Pentateutus Mosis—15 p.

[2]) Въ синодальномъ изданіи русской библіи Евр. слово אִישׁ переведено „человѣкъ“. Намъ думается, что подобная замѣна произведена въ ущербъ ясности и опредѣленности текста Для выраженія понятія „человѣкъ“, въ Евр. библ. обыкновенно употребл. слово אָדָם. Здѣсь же очевидно желая указать на потомка мужскаго рода, т. е. на сына, бытописатель сказалъ—אִישׁ, что указываетъ на мужчину, въ отличіе отъ женщины.

[3]) *The pulpit Commentary*—Genesis 77 p.

[4]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія,“ стр. 80.

ничтожество, суету", или же, какъ думаетъ Io. Фл. „плачъ, трауръ" [1]). Принято думать, что такое имя дано было Авелю въ смыслѣ нѣкотораго предчувствія, или пророчественнаго указанія на его преждевременную кончину; или-же, какъ предполагаютъ другіе, этимъ наши прародители выражали общую мысль о суетности и превратности жизни. Но едва-ли можно принять какое-либо изъ этихъ мнѣній: одно приписываетъ падшимъ прародителямъ слишкомъ много, надѣляя ихъ чуть-ли не даромъ прозрѣнія, другое—даетъ слишкомъ мало, отнимая у нихъ вѣру въ смыслъ жизни, и погружая ихъ въ какой-то безъисходный, мрачный пессимизмъ.

Въ виду этого, больше основаній имѣетъ третье мнѣніе, которое новое имя связываетъ съ предыдущимъ и совмѣстно съ нимъ относитъ его къ идеѣ первообѣтованія. „Сколько радовалась Ева первому сыну, отъ котораго ждала видѣть великое для себя утѣшеніе, столько-же сокрушалась она по рожденіи втораго, какъ это видно изъ нареченія ему имени „Авель", что значитъ „суета, ничтожество". Ева хотѣла, вѣроятно, симъ наименованіемъ выразить, что какъ въ первомъ сынѣ она не нашла, чего ожидала, такъ и отъ втораго она уже не чаетъ себѣ радости" [2]). Имя — הֶבֶל — предполагаетъ, что мать начала уже разочаровываться въ той поспѣшной и преждевременной надеждѣ на скорое избавленіе, которую она питала было при рожденіи перваго сына. Нельзя не видѣть въ этомъ новаго и выразительнаго примѣра того, что божественное Первообѣтованіе составляло главный центръ въ жизни нашихъ прародителей, такъ какъ, именно, къ нему, а не къ чему-либо еще, они пріурочивали всѣ свои надежды и разочарованія, запечатлѣвая все это въ такихъ прочныхъ памятникахъ, какъ первобытныя имена [3]).

---

[1]) *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible" I, 28 p.

[2]) *Виссаріонъ* „Толк. на параміи изъ кн. Бытія" 63 стр.

[3]) Данныя клинообразныхъ надписей, среди которыхъ корень הבל встрѣчается неоднократно, открываютъ намъ другой, филологическій смыслъ имени „Авель"; именно оно является здѣсь синонимомъ слова „сынъ", какъ очевидно это изъ сложныхъ именъ ассирійскихъ царей, въ родѣ Assur-ban-habal—Сардананалъ, Puclat-habal-assar — Θеглаθеласcаръ и т. п. См. *Vigouroux* Dictionnaire de la Bible I, 28 p. Однако сомнительно, чтобы значеніе „сынъ" было основнымъ и первичнымъ для корня הבל; кажется правильнѣй будетъ думать, что оно — производнаго

Опредѣляя образъ жизни и занятій двухъ первыхъ братьевъ, бытописатель одного изъ нихъ называетъ пастыремъ овецъ (רֹעֵה צֹאן), другаго — „воздѣлывателемъ земли“ (עֹבֵד אֲדָמָה). По мнѣнію Кейля, оба этихъ занятія, какъ освященныя самимъ Богомъ въ заповѣди о райскомъ трудѣ и въ дарованіи первыхъ кожанныхъ одеждъ, одновременно практиковались еще первымъ человѣкомъ, по преемству отъ котораго они перешли и къ его дѣтямъ. „Итакъ, въ нѣдрахъ первобытной-же семьи возникаютъ двѣ изначальныхъ касты человѣчества — прототипы бедуина и феллаха“ [1]). „Слѣдовательно, земледѣліе и жизнь пастушеская возникаютъ одновременно и притомъ въ самомъ началѣ жизни человѣчества“—заключаетъ одинъ изъ отечественныхъ изслѣдователей Библіи; и онъ-же дальше продолжаетъ: „мы совершенно отрицаемъ теорію, что человѣчество прошло чрезъ всѣ пути состоянія первобытныхъ занятій, т. е. что сначала оно занималось охотой, потомъ, перешло къ жизни пастушеской, наконецъ, сдѣлалось осѣдлымъ и занялось земледѣліемъ. Теорія эта не подтверждается ни однимъ примѣромъ, по крайней мѣрѣ, въ теченіе тѣхъ двухъ тысячъ лѣтъ, о которыхъ мы имѣемъ достовѣрныя извѣстія“ [2]). Несомнѣнно, что на общій укладъ жизни той или другой расы вліялъ ея характеръ, сложившійся, въ свою очередь, подъ дѣйствіемъ извѣстныхъ климатическо-географическихъ и историческихъ условій. Но помимо этихъ, такъ сказать, внѣшнихъ вліяній, всегда существовали и будутъ существовать другія — внутреннія, имѣющія рѣшающее значеніе, куда напр. относятся природныя свойства націи и условія предыдущаго воспитанія. Не принимая въ разчетъ рѣшающаго значенія послѣднихъ вліяній, эволюціонисты исключительную роль приписываютъ первымъ. Вслѣдствіе сего, всѣ quasi научныя классификаціи культурныхъ эпохъ, гдѣ въ строгой градаціи и

характера и своимъ происхожденіемъ обязано тому значенію, какое имѣла въ исторіи первой семьи личность Авеля—этого перваго истиннаго сына Адама и Евы, наслѣдовавшаго, въ потомствѣ благочестиваго Сиѳа (имя котораго означаетъ „подстановка, замѣна“—разумѣется—Авеля) права духовнаго первородства, вмѣсто отверженнаго Богомъ ихъ физическаго первенца—Каина.

[1]) *Boscawen* „The Bible and the Monuments“ 92 p.

[2]) *Властовъ* „Священная Лѣтопись“ I, 52 стр.

цѣлесообразной соразмѣрности, шагъ за шагомъ стройно развиваются различныя ступени цивилизаціи, являются не столько дѣйствительной исторіей культуры, сколько искусственной подтасовкой единичныхъ фактовъ, взятыхъ изъ самыхъ разнообразныхъ сферъ опыта и наблюденія и произвольно возведенныхъ въ яко-бы непреложныя законы эволюціоннаго прогресса. Въ противоположность такому произволу, данныя точныхъ наукъ — доисторической археологіи, палеонтологіи, лингвистики, а также и свидѣтельства древнѣйшихъ универсальныхъ традицій, начало земледѣлія и изобрѣтеніе орудій относятъ, въ полномъ согласіи съ Библіей, къ первобытной эпохѣ.

Послѣ этихъ, такъ сказать, вводныхъ замѣчаній, священный историкъ приступаетъ къ изображенію событія, составляющаго центральный пунктъ даннаго повѣствованія—разумѣемъ жертвоприношеніе двухъ первыхъ братьевъ—Каина и Авеля. Въ сжатомъ очеркѣ этого событія, бытописатель отмѣчаетъ: время его совершенія, предметы и различный успѣхъ жертвы и, наконецъ, ближайшія печальныя послѣдствія ея.

Что касается перваго указанія—на время жертвоприношенія—то оно сдѣлано такъ обще и неопредѣленно, что допускаетъ самыя различныя толкованія. Стоящія здѣсь слова подлиннаго текста וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים — въ дословномъ переводѣ на русскій языкъ означаютъ: „*и было отъ конца дней*“ [1]). Русскій, синодальный переводъ этихъ словъ: „*спустя нѣкоторое время*“ даетъ лишь перифразъ мысли подлинника, да къ тому-же и не особенно удачный, такъ какъ онъ только усиливаетъ неопредѣленность хронологической даты текста. Другіе переводы подлиннаго текста точно также не

---

[1]) Еврейское слово קֵץ (отъ קָצָה рѣзать, разграничивать) буквально означаетъ „рубежъ, граница“, вообще—„предѣлъ, конецъ чего-либо, напр. окончаніе войны (Дан. IX, 26), заключеніе рѣчи—(Іовъ XVI, 3); особенно часто оно употребляется для обозначенія времени, въ смыслѣ „конца года“ (II Пар. XXI, 19), окончанія „недѣли или дня“ (Дан. XII, 93). Въ частности, сочетаніе этого термина съ предлогомъ מִן въ обычномъ библейскомъ употребленіи получаетъ значеніе указанія на такое новое событіе, которое имѣло мѣсто непосредственно вслѣдъ за совершеніемъ, чего-то предыдущаго, и которое служитъ такимъ образомъ какъ-бы заключительнымъ его финаломъ. Быт. VIII, 6; XVI, 3; XLI, 1 и т. п.

отличаются ни однообразіемъ, ни опредѣленностью: такъ LXX переводятъ данное выраженіе словами *καὶ ἐγένετο μεθ' ἡμέρας*, по славянски „и бысть по днѣхъ“; Vulg: factum est autem post multos dies; Syr: et accidit post dies aliquos; также Халдейскій, Самарит. и арабскій переводы [1]). Изъ всѣхъ этихъ версій основнаго текста, конечно, предпочтительнѣе тѣ, которыя въ пониманіе даннаго выраженія вносятъ больше хронологической опредѣлительности. Уже одно то, что бытописатель употребилъ, именно, это выраженіе, а не сказалъ „нѣкогда, или однажды“ свидѣтельствуетъ объ его желаніи придать бо́льшую опредѣленность своему хронологическому указанію [2]). Проникая въ мысль библейскаго автора, экзегеты различно опредѣляютъ тотъ періодъ, по завершеніи котораго было совершено жертвоприношеніе: одни думаютъ, что здѣсь разумѣется „годъ“, точнѣе — „время новолѣтія“ (Aben-Ezra, De-Wette, Rosenmüller), другіе — произвольно предполагаютъ нѣсколько лѣтъ (бл. Амвросій), иные видятъ здѣсь указаніе на конецъ мѣсяца, или на конецъ жизни, или-же на конецъ недѣли, — въ частности на „субботу“, какъ ея завершеніе. Не имѣя твердыхъ основаній съ рѣшительностью стать на сторону какого-либо одного изъ этихъ мнѣній, мы, однако, въ правѣ предполагать, что данное хронологическое указаніе не обозначаетъ неопредѣленной послѣдовательности событій, а стоитъ въ связи съ раннѣйшей замѣткой бытописателя о существованіи своего рода „первобытнаго календаря“ (Б. I, 14); позволительно даже находить здѣсь нѣкоторый намекъ на зачаточную организацію культа, въ частности — на установленіе „богослужебныхъ временъ“, освящавшихся принесеніемъ жертвы.

Еврейское слова מִנְחָה служитъ первымъ яснымъ указаніемъ на жертву и первымъ библейскимъ терминомъ для ея обозначенія. По словопроизводству съ Еврейскаго, слово это означаетъ „подарокъ, даръ, приношеніе“ и, преимущественно, жертвенное приношеніе—I Цар. XVI, 5 и Ис. I, 13, что совершенно правильно выражаютъ термины—munus, sac-

---

[1]) *Walton*—14—15 p.

[2]) Hinc intelligas melius expressionem I, 14, luminaria coeli esse „in tempora“ scil. sacra: a primordiis quippe definiebant illa quorumdam festorum tempora“ *Hummelauer*—176 p.

rifitio, oblatio, θυσία [1]). Въ послѣдствіи, значеніе этого названія съузилось до опредѣленія лишь одной безкровной жертвы, состоявшей изъ муки и елея (Лев. II, 1 и VI, 20 с.). А такъ какъ въ разсматриваемомъ нами отдѣлѣ, терминъ מִנְחָה прилагается и къ жертвѣ Авеля, несомнѣнно, кровавой (5 ст.), то ясно, что онъ употребленъ здѣсь не въ позднѣйшемъ, спеціально-левитскомъ смыслѣ, а въ болѣе общемъ и первообразномъ его значеніи „дара“ Богу [2]).

О веществѣ, употребленномъ для сего жертвоприношенія, бытописатель говоритъ слѣдующее: „*Каинъ принесъ отъ плодовъ земли даръ Господу. Авель также принесъ отъ первородныхъ стада и отъ тука ихъ*“ (3—4 ст.). По этому поводу Златоустъ, между прочимъ, замѣчаетъ: „болѣе проницательные умы уже изъ самаго чтенія понимаютъ сказанное. Но такъ какъ мы должны заботиться о всѣхъ вообще, потому что духовное ученіе не знаетъ различія, то вотъ яснѣе раскроемъ вамъ эти слова и для этого снова повторимъ ихъ. „Каинъ — сказано — принесе отъ плодовъ земли жертву Господу“; потомъ, желая сообщить намъ и объ Авелѣ, божественное Писаніе говоритъ, что и онъ принесъ жертву отъ своего пастушескаго занятія: „принесе и той отъ первородныхъ овецъ своихъ и отъ туковъ ихъ“. Смотри, какъ Писаніе показываетъ намъ боголюбивое его намѣреніе и то, что онъ принесъ не просто отъ овецъ, но „первородныхъ“, т. е. дорогихъ, отборныхъ; далѣе, что отъ этихъ первородныхъ—самое драгоцѣннѣйшее: „и отъ туковъ, сказано, ихъ, изъ самаго пріятнаго, наилучшаго. О Каинѣ ничего такого Писаніе не замѣчаетъ, а говоритъ только, что онъ принесъ отъ плодовъ земли жертву, что, такъ сказать, попалось, безъ всякаго старанія и разбора“ [3]). Отсюда видно, что Авель отнесся гораздо внимательнѣе къ выбору веществъ для жертвы и тѣмъ самымъ выразилъ большее усердіе и высшую степень теплоты и силы религіозной вѣры. Въ самомъ выборѣ вещества для жертвы (первородн. животныя и въ частности, тукъ ихъ) можно находить новый намекъ на зачаточную форму того жертвеннаго ритуала, ко-

---

[1]) *Fürst* „Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch“ I, 755 s.

[2]) *Dillmann* „Kurzgefasster exeg. Hand. Genesis“—92 p.

[3]) *Златоустъ* „Бесѣда XVIII на кн. Бытія“ стр. 163. СПБ. 1898.

торый свое окончательное развитіе и божественную санкцію получилъ въ эпоху Моисея.

Различныя по своему достоинству, характеру и, въ особенности, по настроенію приносителей, жертвы двухъ первыхъ братьевъ имѣли и далеко не одинаковый успѣхъ, о чемъ священный дѣписатель повѣствуетъ слѣдующее: „*и призрѣлъ Господь на Авеля и на даръ его. А на Каина и на даръ его не призрѣлъ*“ (4—5 ст.) „Господь—говорится здѣсь призрѣлъ на Авеля и на жертву его“; т. е. прежде на лицо, а затѣмъ уже и на его даръ, откуда очевидно, что жертва принимается ради человѣка, а не человѣкъ ради жертвы. Самое отношеніе Бога къ двумъ жертвамъ въ подлинникѣ выражено глаголомъ שָׁעָה (*ἐπείδεν*—LXX respicere—Vulg.)—означающимъ „посмотрѣлъ, обратилъ взоръ“, что въ нѣкоторыхъ переводахъ основнаго текста замѣняется соотвѣтствующими синонимами—delectatus est, complacuit sibi и т. п. [1]). Глаголъ этотъ въ положительномъ смыслѣ употребленъ относительно жервы Авеля и въ отрицательномъ — относительно жертвы Каина. А такъ какъ, судя по контексту, различный успѣхъ жертвъ сталъ извѣстенъ и приносившимъ ихъ, то несомнѣнно, что вышеуказанное божественное отношеніе къ нимъ было выражено какимъ-либо очевиднымъ внѣшнимъ знакомъ. Основываясь на аналогіи предполагаютъ, что такимъ внѣшнимъ удостовѣреніемъ божественнаго благоволенія къ жертвѣ Авеля, послужилъ небесный огонь, снисшедшій на эту жертву и попалившій ее (Лев. IX, 24; Суд. VI, 21; I Парал. XXI, 26; III Цар. XVIII, 38 ст. и др.) [2]). Не менѣе вѣроятно, впрочемъ, и другое мнѣніе, по которому угодность одной и неугодность другой жертвы была засвидѣтельствована различнымъ положеніемъ дыма отъ нихъ,—столбомъ вздымавшагося къ самому небу отъ жертвы Авеля и стлавшагося по землѣ и чадившаго окрестность—отъ жертвы Каина.

---

[1]) *Fürst* „Handwörterbuch“ II, 481 s. *Hummelauer*—177 p. „Что значитъ „и призрѣ“? спрашиваетъ Златоустъ: значитъ—„принявъ, похвалилъ намѣреніе, увѣнчалъ расположеніе, былъ, такъ сказать, доволенъ тѣмъ, что совершено“. Бесѣда XVIII, стр. 163-ая. СПБ. 1898 г.

[2]) Θеодотіонъ, напр. прямо говоритъ о жертвѣ Авеля, что Богъ её „*ἐνεπύρισεν*“; См. *Cornely a Lapide* „Comment. in Genesim“— 92 p.

Причина такого различнаго пріема Богомъ двухъ этихъ жертвъ, по единодушному признанію экзегетовъ, заключается не столько въ неодинаковомъ достоинствѣ приносимыхъ даровъ, сколько въ различномъ внутреннемъ, сердечномъ расположеніи самихъ приносителей. „Вотъ имѣющій первородство—говоритъ по сему поводу св. Златоустъ—и прежде принесшій оказался хуже брата, потому что принесъ не такъ какъ слѣдовало.... Такъ какъ Авель принесъ съ надлежащимъ расположеніемъ и отъ искренняго сердца, то „призрѣ"—сказано—Богъ, т. е. принялъ, одобрилъ, похвалилъ... Безразсудство-же (*ἀγνωμοσύνη*) Каина—отвергнулъ" [1]). Это-же пониманіе факта устанавливается и всѣмъ контекстомъ рѣчи, откуда слѣдуетъ, что Авель приносилъ свою жертву съ дѣтскимъ смиреніемъ и чувствомъ глубокой благодарности и полной преданности Богу; Каинъ-же приносилъ свою жертву небрежно, съ высокомѣріемъ и гордостью, желая своимъ приношеніемъ какъ-бы купить расположеніе Бога. Такое-же освѣщеніе дѣла даетъ, наконецъ, и ап. Павелъ, который въ посланіи къ Евреямъ говоритъ объ этомъ слѣдующее: „вѣрою Авель принесъ жертву лучшую (*πλείονα*—множайше), нежели Каинъ" (Евр. XI, 4 ст.). Отсюда видно, что жертва Авеля была полнѣе, совершеннѣе жертвы Каина, т. е. она больше отвѣчала основной идеѣ жертвы, такъ какъ она, по словамъ апостола, была проникнута живой и дѣйственной вѣрой, подъ которой, прежде всего, разумѣется вѣра въ исполненіе божественнаго Первообѣтованія. Жертва-же Каина, очевидно, не имѣла этихъ необходимыхъ качествъ, мѣсто которыхъ занималъ въ ней духъ гордости, тщеславія, высокомѣрія и внѣшней обрядности, создававшій вполнѣ понятныя препятствія ея успѣху.

„*Каинъ сильно огорчился*"... ближе къ подлиннику—„воспламенился" краской стыда и гнѣва. „*И поникло лице его*", т. е. черты его исказились и оно пріобрѣло мрачное, угрюмое выраженіе. Не печаль, яже по Бозѣ, не покаянныя чувства или сердечная скорбь о грѣхѣ омрачила лицо Каина, а

---

[1]) *Златоустъ* „Бесѣда XVIII, на кн. Бытія" 164 стр. *Ефремъ Сиринъ*: „Жертва Авелева принята была по усердію Авеля, а Каинова отринута по небреженію Каина". Толков. на кн. Бытія, стр. 299-ая, 8 ч. его твореніе, Москва 1853.

духъ безпокоïной зависти и глубокой, затаенной вражды. „Это было огорченіе досады и на брата, младшаго передъ нимъ по возрасту и однако предпочтеннаго передъ нимъ отъ Бога, и на Самого Бога, какъ будто Богъ сдѣлалъ ему обиду, явивъ знаменіе Своего благоволенія не ему а его брату [1])". „Его печалило не свое прегрѣшеніе, а успѣшное дѣло брата. Сіе далъ разумѣть и Акила, выразился же онъ такъ: „и весьма досадно было Каину, и испало лице его. И сказалъ Господь Каину, на что ты такъ досадуешь?" [2]).

Подъ вліяніемъ такихъ недоброжелательныхъ чувствъ, въ душѣ Каина родился и зрѣлъ преступный замыселъ убить младшаго брата и чрезъ то возвратить свои утраченныя права. Видя такое озлобленіе Каина и желая привести грѣшника въ чувство, чтобы предохранить его отъ преступленія, милосердый Господь обращается къ нему съ слѣдующими словами обличенія и вразумленія: *„почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? Если дѣлаешь доброе, то не поднимаешь-ли лица? А если не дѣлаешь добраго: то у дверей грѣхъ лежитъ; онъ влечетъ тебя къ себѣ, но ты господствуй надъ нимъ*" (6—7 ст.). Толкованіе даннаго отдѣла Библіи представляетъ серьезную трудность, вслѣдствіе совершенно различнаго чтенія текста въ Еврейскомъ подлинникѣ и въ греческомъ переводѣ—LXX. Въ послѣднемъ мы читаемъ: *οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες; ἡσύχασον*, откуда и славянскій переводъ имѣетъ: *„еда аще право принесъ еси, право-же ни раздѣлилъ еси, не согрѣшилъ-ли еси? умолкни!*" Мысль довольно темная и маловразумительная; держащіеся этого перевода толкуютъ ее въ томъ смыслѣ, что здѣсь Богъ будто-бы укоряетъ Каина за то, что онъ, хотя и правильно поступилъ, принесши Богу начатокъ отъ плода рукъ своихъ, но неправильно раздѣлилъ, оставивъ у себя лучшія и совершеннѣйшія части, а Богу отдѣливъ худшія и менѣе пригодныя, чѣмъ одновременно обнаружилъ и своекорыстный эгоизмъ и преступную холодность къ Богу [3]). Но такое толкованіе недопустимо потому, что оно противорѣчитъ основной мысли текста, въ которомъ на пер-

---

[1]) *Виссаріонъ* „Толков. на пареміи изъ кн. Бытія" I, 66 стр.

[2]) *Бл. Θеодоритъ*. I ч. его твор. 46 стр. Москва. 1855 г.

[3]) *Златоустъ* Бесѣда XVIII, 166 стр.

вомъ планѣ стоятъ не самыя приношенія братьевъ, а тѣ внутреннія, сердечныя расположенія, съ которыми они совершали свои жертвы; слѣдовательно, здѣсь не должно быть и рѣчи ни о какомъ раздѣлѣ жертвенныхъ приношеній. Да ея, дѣйствительно, и нѣтъ въ подлинномъ текстѣ, дословный переводъ котораго будетъ таковъ: „если ты дѣлаешь добро, то не возношеніе-ли? Если-же не дѣлаешь добра, то у дверей лежитъ грѣхъ; онъ влечетъ тебя къ себѣ, но ты господствуй надъ нимъ". Болѣе или менѣе затруднительнымъ и спорнымъ является здѣсь правильное пониманіе Еврейскаго термина שְׂאֵת; оно представляетъ изъ себя substantiv. отъ глагольнаго корня נָשָׂא (infinitiv. substantiv.), основное значеніе котораго—„поднимать, возносить, возвышать" [1]). Это значеніе сохранено и въ Самаритан. текстѣ, гдѣ стоитъ слово, равнозначущее латинскому—elevare, вопреки Таргуму Акилы—remittere, Vulg. и Syr. переводамъ—recipere и Ѳеодот.—accertabilem esse. Итакъ, слово שְׂאֵת на основаніи грамматико-филологическаго его анализа, должно быть переводимо существительнымъ „поднятіе, возношеніе", представляющимъ прямую антитезу предшествующему указанію на „паденіе, поникновеніе" лица. Въ болѣе полномъ парафразѣ, неясныя слова даннаго текста можно представить въ слѣдующемъ, сравнительно опредѣленномъ видѣ: „когда ты поступаешь хорошо, то не испытываешь-ли возношенія лица? Когда-же не поступаешь хорошо, то не лежитъ-ли при дверяхъ (твоего сердца) грѣхъ?" Въ такомъ видѣ мысль божественнаго вразумленія грѣшника становится удобопонятной для насъ и цѣлесообразной для него. Такъ какъ лицо есть зеркало души, то мрачный видъ и понурый взоръ его служатъ наглядным отраженіемъ темныхъ мыслей и низкихъ намѣреній. Обращая вниманіе Каина на ненормальность его внѣшняго вида, Богъ тѣмъ самымъ какъ-бы взываетъ къ его внутреннему самосознанію, желая пробудить въ душѣ грѣшника ощущеніе преступности созрѣвшаго въ ней злаго умысла и чрезъ то убить грѣхъ въ самомъ его зародышѣ. Вразумленіемъ грѣшника служитъ здѣсь доказательство отъ противнаго,—Богъ какъ бы такъ говоритъ Каину: „вѣдь если-бы

[1]) *Gesenius* „Handwörterbuch" 515 s. Aufl. XII. 1895.

ты былъ правъ, т. е. чистъ и невиненъ не только въ дѣлахъ, но и въ самыхъ намѣреніяхъ, то тебѣ не о чемъ было-бъ сокрушаться и печалиться; наоборотъ, ты испытывалъ-бы пріятно-легкое состояніе духа, и съ веселіемъ и радостью поднималъ-бы свое лицо. Когда-же ты поступаешь дурно, то ощущеніе духовной тяготы гнететъ твое сердце и клонитъ долу твое лицо; а разъ это случилось, то знай, что у дверей твоего сердца лежитъ грѣхъ и ты близокъ къ паденію; поэтому, пока еще невполнѣ поздно, воспряни духомъ, призови все свое благоразуміе и всю силу своей воли для борьбы съ этимъ опаснымъ врагомъ.

Прямой призывъ къ дѣятельной борьбѣ съ грѣхомъ заключаютъ въ себѣ дальнѣйшія слова текста: „*онъ влечетъ тебя къ себѣ, но ты господствуй надъ нимъ*“. Правда, въ соотвѣтствіи съ предыдущимъ, фразу эту понимаютъ неодинаково: тѣ, кто слѣдуетъ въ толкованіи даннаго отдѣла переводу LXX, думаютъ, что тутъ идетъ рѣчь о господствѣ Каина надъ Авелемъ, точнѣе—что тутъ дается божественное одобреніе Каину въ неосновательности его боязни утратить права первородства [1]). „Но сему изъясненію—по справедливому замѣчанію приснопамятнаго Филарета—не благопріятствуетъ, какъ вообще свойство выраженій Еврейскихъ, такъ особенно то, что во всемъ текстѣ обличительной рѣчи нѣтъ ни имени Авеля, ни яснаго указанія на него“ [2]). Наоборотъ, указаніе на грѣхъ, о которомъ только что шла рѣчь все время, близко и ясно, такъ что правильный переводъ даннаго мѣста долженъ имѣть слѣдующій видъ и смыслъ: „тебя искушаетъ злая склонность, но ты обуздывай и подавляй ее, не допускай, чтобы злоба, гнѣздящаяся въ тебѣ и олицетворенная здѣсь въ видѣ лежащаго при дверяхъ сердца звѣря, созрѣла до рѣшимости на злодѣяніе; хотя злая похоть и сильно увлекаетъ тебя, но ты противься ея пагубному влеченію и яви себя мужественнымъ побѣдителемъ ея“. Въ этомъ отдѣлѣ данъ, такимъ образомъ, глубокій анализъ психологіи грѣха и художественное изображеніе его внутреннихъ сокровенныхъ процессовъ съ драматической борьбой

---

[1]) Злат. Амвр. G. Grotius, Calvin, *Hummelauer*—179 р.

[2]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“ ч. I, 85 стр.

различныхъ побужденій, результаты которой неизбѣжно отражаются и на внѣшнемъ видѣ человѣка [1]).

Но Каинъ остался глухъ къ голосу предостерегающей и вразумляющей его божественной любви и попустилъ грѣху восторжествовать надъ собой. „*И сказалъ Каинъ Авелю, брату своему: пойдемъ въ поле: и когда они были въ полѣ, возсталъ Каинъ на Авеля, брата своего и убилъ его* (8 ст). Словъ—„пойдемъ въ поле“ нѣтъ ни въ одномъ изъ существующихъ Еврейскихъ кодексовъ, хотя въ большинствѣ ихъ и имѣется здѣсь указаніе на пропускъ, который, на основаніи послѣдующаго контекста, вполнѣ удачно и возстановляется почти всѣми переводными текстами [2]). Очевидно, Каинъ для того, чтобы удобнѣе осуществить и вѣрнѣе скрыть свой преступный замыселъ, коварно вызвалъ брата въ пустынное уединеніе. При изображеніи самаго братоубійства, іерусалимскій таргумъ добавляетъ, что ближайшимъ предлогомъ къ злодѣянію Каинъ избралъ затѣянный имъ споръ съ своимъ братомъ—о вѣчной жизни, послѣднемъ судѣ и Божественномъ Провидѣніи. Мнѣніе это удержано христіанской древностью и принято оо. Церкви, которые говорятъ объ Авелѣ, какъ о первомъ праведникѣ, запечатлѣвшемъ исповѣданіе вѣры въ Бога-Творца, и Его Сына-Искупителя—своей мученической кончиной [3]).

Итакъ, поступокъ Каина бывъ сознательнымъ и разчитаннымъ убійствомъ, какъ это ясно изъ всего хода повѣствованія. Онъ былъ первымъ взрывомъ предвозвѣщенной Богомъ вражды между сѣменемъ жены и сѣменемъ змія, проходящей всю исторію человѣческаго рода. Каинъ былъ первымъ порожденіемъ, сѣменемъ діавола въ человѣческомъ родѣ и потому не могъ жить въ мирѣ съ благословеннымъ и святымъ сѣменемъ жены, представителемъ котораго въ данномъ случаѣ былъ Авель. На такое значеніе Каинова преступленія указываетъ и ап. Іоаннъ, говоря: „*Каинъ былъ отъ лукаваго и убилъ брата своего. А за что онъ убилъ его? За*

[1]) Подобное же наставленіе и такое же изображеніе грѣховнаго процесса даютъ и новозавѣтные авторы—Іак. I, 13—15; Рим. VI. 12—18 и т. п.

[2]) *Hummelauer*—Genesis—180 p.

[3]) *Киприанъ*: „imitemur, fratres dilectissimi, Abel justum, qui intravit martyria, dum propter justitia primus occiditus“. Cornel a Lapide—94 p.

то, что дѣла его были злы, а дѣла брата его праведны“ (I Іо. 3, 12. ст.). Самый способъ проявленія вражды къ Авелю свидѣтельствуетъ о сродствѣ Каина съ діаволомъ. Діаволъ лестію и коварствомъ погубилъ Еву. И Каинъ также лестью и коварствомъ вызвалъ Авеля въ поле для его погубленія. Діаволъ „*человѣкоубійца бѣ искони*“ (Іо. VIII, 44), ибо „*завистію діаволею смерть въ міръ вниде* (Прем. Сол. II, 24). „И Каинъ явился подражателемъ діавола, сдѣлавшись братоубійцей“ [1]). Такимъ образомъ, это—одинъ изъ знаменательныхъ моментовъ въ исторіи первобытной религіи, впервые съ очевидностью раздѣлившій человѣчество на два основныхъ теченія—сыновъ противленія и погибели, и истинныхъ чадъ Божіихъ; съ тѣхъ поръ оба этихъ направленія общественной жизни или, по выраженію бл. Августина, два града—небесный и земной, ведутъ между собой непрерывную и дѣятельную борьбу, имѣющую закончиться, въ силу божественнаго первообѣтованія, торжествомъ перваго изъ нихъ.

О личности Авеля болѣе ничего не говорится на протяженіи всего Ветхаго Завѣта; но она неоднократно упоминается въ Новомъ Завѣтѣ; Самъ Христосъ Спаситель исчисленіе ветхозавѣтныхъ пророковъ начинаетъ съ праведнаго Авеля (Мѳ. XXIII, 31—35; Лк. XI, 49—51); а ап. Павелъ ставляетъ его во главѣ ветхозавѣтныхъ героевъ вѣры (Евр. XI, 4) и указываетъ въ обстоятельствахъ его смерти нѣкоторую аналогію съ крестною смертью Искупителя (Евр. XII, 24). Этотъ намекъ апостола подробно развитъ въ святоотеческой литературѣ, гдѣ личность Авеля получила типически—прообразовательное значеніе по отношенію къ лицу Господа Іисуса Христа [2]). Все это прекрасно объясняетъ намъ, почему личность Авеля была такъ популярна въ первые вѣка христіанской эры: жертвоприношеніе Авеля, наравнѣ съ жертвами Адама и Мельхиседека, является однимъ изъ древнихъ и наболѣе распространенныхъ памятниковъ древне-христіанской иконографіи, украшающимъ собой стѣны катакомбъ и крышки саркофаговъ [3]).

---

[1]) *Виссаріонъ*—„Толков. на Паремію изъ кн. Бытія“ 68—9 стр.

[2]) *Ириней, Августинъ, Кипріанъ*, изъ отечественныхъ экзегетовъ особенно подробно развилъ *Филаретъ*—92 стр.

[3]) „Dictionnaire“—30 стр. *Vigouroux*. I. t

За совершеніемъ злодѣянія не замедлилъ послѣдовать и божественный судъ надъ виновникомъ его. По примѣру суда надъ падшими прародителями, и судъ надъ преступнымъ сыномъ ихъ милосердый Судья начинаетъ съ призыва къ покаянію. „*И сказалъ Господь Каину: гдѣ Авель братъ твой*“? Симъ вопросомъ Богъ, очевидно, хочетъ пробудить совѣсть убійцы, вызвать его на чистосердечное и искреннее признаніе своей вины и на мольбу къ Богу о помилованіи. Но Каинъ былъ далекъ отъ подобныхъ мыслей: онъ съ упорствомъ ожесточившагося грѣшника запирается въ преступленіи и даетъ дерзкій отвѣтъ Богу, какъ бы обвиняя его за неумѣстный вопросъ. „*Онъ (Каинъ) сказалъ: не знаю, развѣ я сторожъ брату моему*“? Въ отвѣтѣ Каина слышится голосъ закоренѣлаго преступника, который не только не думаетъ обращаться къ покаянію, но смѣется надъ самымъ призывомъ къ нему и еще больше ожесточается въ своемъ грѣховномъ упорствѣ.

Такъ-какъ Каинъ не обнаружилъ добраго расположенія принести покаяніе и принять помилованіе, то Богъ приступаетъ, наконецъ, къ осужденію его, въ которомъ проявляетъ свое всевѣдѣніе, всемогущество, правосудіе и милосердіе. „*И сказалъ (Господь): что ты сдѣлалъ? голосъ крови брата твоего вопіетъ ко мнѣ отъ земли*“ (10 ст.). „Кровь Авеля вопіетъ—т. е. требуетъ отмщенія (Апок. VI, 7. 8); она вопіетъ отъ земли самымъ дѣйствіемъ разрушенія, которое, по порядку природы, возбуждаетъ противъ себя другія разрушительныя силы, и вопль ея доходитъ даже до Бога, ибо Авель и по смерти говоритъ вѣрою, (Евр. XI, 4), поставляющей его въ благодатномъ присутствіи Бога“ [1]).

„Голосъ крови“—это какъ бы вопль души, отстаивающей свои права на жизнь. Въ томъ, что этотъ вопль непосредственно восходитъ къ самому небу дано прекрасное, образное выраженіе мысли о божественномъ всевѣдѣніи: оно представляется слышащимъ восклицанія даже тамъ, гдѣ человѣкъ старается покрыть все глухимъ молчаніемъ [2]). Не ме-

---

[1]) *Филаретъ*—88 стр.

[2]) Вся фраза эта „о голосѣ крови, вопіющемъ къ небу“, пріобрѣла въ Св. Писаніи техническій смыслъ, служа обозначеніемъ убійства и др. тяжкихъ преступленій, остающихся по невѣдѣнію или небреженію без-

нѣе очевидно отсюда, что убійство относится къ самымъ тяжкимъ преступленіямъ, оскорбляющимъ Бога и посему особенно сильно наказуемымъ отъ Него. Такъ какъ жизнь есть высшее благо самого человѣка и прекраснѣйшій даръ его Творца, то насильственное пресѣченіе ея есть величайшее оскорбленіе того и другого: этимъ похищается у человѣка его драгоцѣннѣйшее достояніе, оскорбляется божественная Любовь къ человѣку и Его власть надъ жизнью и смертью каждаго. Особенно драгоцѣнна въ очахъ Божіихъ смерть праведника (Пс. CXV, 6), который въ силу своего благочестія, какъ бы ближе сродняется съ Богомъ. „За убитаго обыкновенно (по ветхозавѣтному закону) вступаются его ближайшіе родственники. Вѣра Авеля сроднила его съ Богомъ и потому сдѣлала Его какъ бы естественнымъ мстителемъ за кровь его“ [1]).

Удостовѣрившъ вину Каина, Богъ налагаетъ на него наказаніе, говоря: „*И нынѣ проклятъ ты отъ земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего отъ руки твоей. Когда ты будешь воздѣлывать землю, она не станетъ болѣе давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанникомъ и скитальцемъ на землѣ*“ (11—12 ст.). Тутъ мы впервые встрѣчаемся съ проклятіемъ, направленнымъ непосредственно на человѣка. При осужденіи Адама проклинались: діаволъ и земля, послѣдняя—ради человѣка; теперь же сама земля, обагренная кровью невиннаго страдальца, превращается въ орудіе наказанія для убійцы. Такъ какъ земля неповинна въ пролитой на ней крови, то она какъ бы возмущается противъ такого насилія и возстаетъ противъ братоубійцы, лишая его своихъ естественныхъ даровъ (Лев. XVIII, 28 и Іов. XXXI, 38—40 ст.). Впрочемъ, земля выступаетъ здѣсь не какъ судія, но какъ орудіе проклятія, и подъ терминомъ האדמה разумѣется здѣсь не вся земля вообще, уже ранѣе проклятая въ судѣ надъ падшими прародителями (III, 16) [2]), а только извѣстный округъ, бывшій

наказанными у людей, но получающихъ должное возмездіе у Бога (Быт. XVIII, 20, 21; XIX, 13; Исх. III, 9; Іовъ XII, 18 ст., Іак. V, 4; Евр. XII, 24 и др.).

[1]) *Еп. Виссаріонъ*—70 стр.

[2]) Какъ думаетъ, напр. *Lange* „Genesis“.

сценой преступленія, изъ предѣловъ котораго изгоняется теперь Каинъ, что подтверждается и различіемъ терминовъ אֲדָמָה „культивированная земля“ отъ אֶרֶץ суша, почва, вообще [1]).

Такъ-какъ земля служитъ для человѣка одновременно и источникомъ пищи и мѣстомъ жилища, то и проклятіе отъ нея имѣетъ, въ соотвѣтствіи съ этимъ, два вида: оно состоитъ въ безплодіи почвы, и бездомномъ скитаніи по лицу земли [2]). Послѣдующая исторія Каина какъ нельзя лучше оправдала слова божественнаго приговора надъ нимъ. Изгнанный изъ предѣловъ райскаго округа, озлобляемый неудачами въ земледѣліи, терзаемый ненавистью къ людямъ, изъ общества которыхъ онъ удалился и волнуемый постоянными подозрѣніями мщенія со стороны ихъ, Каинъ долго влачитъ жалкое существованіе, нигдѣ не находя себѣ покойнаго и осѣдлаго пристанища до тѣхъ поръ, пока онъ вовсе не оставилъ земледѣлія, и построивши городъ, не обратился къ ремесламъ.

Выслушавъ грозный приговоръ праведнаго Судіи, Каинъ отвѣчалъ ему: *„наказаніе мое больше, нежели снести можно. Вотъ, Ты теперь сгоняешь меня съ лица земли, и отъ лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанникомъ и скитальцемъ на землѣ; и всякій, кто встрѣтится со мною, убьетъ меня“* (13—14 ст.). Первое слово этой фразы „наказаніе“ замѣнено въ греческой библіи другимъ ἡ αἰτία „вина“ (славян. переводъ), въ соотвѣтствіи съ чѣмъ стоитъ и другое сказуемое, вмѣсто „снести“ стоитъ ἀφεθῆναι „оставится“; благодаря этому, вся фраза получаетъ существенно иной смыслъ: „вящшая вина моя, еже оставится ми“ (славян. переводъ.). Такъ что св. Іо. Златоустъ, держащійся греческаго перевода Библіи, имѣлъ полное право видѣть въ этихъ словахъ выраженіе

---

[1]) Kalisch, Rosenmüller, Tuch, Delitzsch, Hummelauer etc.

[2]) Слова подлинника „ты будешь изгнанникомъ и скитальцемъ на земли“, греческій переводъ LXX замѣняетъ другимъ *„στένων καὶ τρέμων“*, *„стеняй и трясыйся будеши на земли“* (славян. переводъ). „Сей послѣдній переводъ, по справедливому замѣчанію митроп. Филарета—сдѣланъ, кажется, для догадочнаго изъясненія знаменія, положеннаго на Каинѣ (15 ст.), а первый подтверждается ясными словами самого Каина, который въ наказаніи Божіемъ находитъ изгнаніе отъ лица земли“ (14 ст.). *Филаретъ* 89 стр.

„раскаянія Каина, вполнѣ достаточнаго, хотя и несвоевременнаго“ [1]). Но контекстъ рѣчи совершенно не благопріятствуетъ такому толкованію. Обращеніе къ подлинному тексту открываетъ, что самымъ своимъ происхожденіемъ оно обязано недоразумѣнію греческаго переводчика, который Еврейскій терминъ עֲוֹנִי, означающій, какъ самый „грѣхъ“, такъ и „наказаніе“ за него, принялъ въ первомъ, а не во второмъ его значеніи, устанавливаемомъ здѣсь всѣмъ контекстомъ повѣствованія [2]). При правильномъ же чтеніи текста, восклицаніе Каина получаетъ значеніе не раскаянія, а вопля отчаянія и малодушія грѣшника, нежелающаго безропотнымъ перенесеніемъ заслуженныхъ страданій хотя-бы отчасти искупить свою вину [3]). „Такимъ образомъ, Каинъ или показываетъ свое отчаяніе въ милосердіи Господа, или укоряетъ жестокостью Его правосудіе. И отчаяніе и хула проистекаютъ изъ общаго источника—закоснѣнія во грѣхѣ и невѣрія“ [4]).

Развивая свою мысль подробнѣе, Каинъ указываетъ въ божественномъ приговорѣ двѣ особенно поразившихъ его черты—это удаленіе отъ лица земли, бывшей мѣстомъ благодатнаго присутствія Божія, и страхъ смерти, какъ мщенія за пролитую кровь. Каинъ трепещетъ изгнанія изъ земли, гдѣ Богъ благоволилъ открыть себя людямъ и дать имъ обѣтованія; но трепещетъ не потому, что-бы ему дорого было само по себѣ божественное благоволеніе, а потому, что съ нимъ соединялись различныя преимущества и обѣтованія, которыя, какъ онъ чувствовалъ, навсегда отнимались отъ него. Сюда-же присоединялась и вполнѣ естественная боязнь воздаянія за содѣянное зло, и сознаніе того, что онъ, какъ первый, показавшій путь убійства и отверженный Богомъ, отдаетъ себя въ руки каждаго, кто захочетъ вступиться за невинно пролитую кровь. „Такъ всякій, вносящій грѣхъ въ міръ, чувствуетъ инстинктивно, что онъ подлежитъ тому

---

[1]) Бесѣда на книгу Бытія, стр. 173. XIX-ая.

[2]) *Gesenius* „Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch“ XII Aufl. 561 s. — 1895.

[3]) Мысль о малодушномъ ропотѣ грѣшника особенно рельефно выражаетъ Vulgata: major est iniquitas mea, quam ut veneam merear, гдѣ очевидны слова безнадежнаго отчаянія, а не смиренной покорности.

[4]) *Филаретъ*—89 стр.

же злу по закону возмездія, какое онъ внесъ въ общество“ [1]).

Кого боялся Каинъ?—вотъ вопросъ естественно возникающій въ умѣ каждаго, такъ-какъ, судя по даннымъ Библіи, въ моментъ суда надъ Каиномъ, кромѣ него существовали только его родители, которыхъ онъ едва-ли бы могъ опасаться. Нѣкоторые думаютъ, что Каинъ боялся животныхъ, которыя по особому божественному внушенію преслѣдовали братоубійцу [2]); но это и недостойно Бога и несообразно съ представленіемъ о животныхъ. Столь же несостоятельно и предположеніе защитниковъ полигенистической теоріи, усматривающихъ здѣсь слѣды преадамизма, или коадамизма. Если-бы тутъ, дѣйствительно, имѣлись въ виду представители какой-либо другой человѣческой расы, чуждой происхожденія отъ Адама, и, слѣдовательно, стоящей къ нему внѣ всякихъ фамильныхъ и родственныхъ отношеній, то, разумѣется, Каинъ не имѣлъ-бы никакого разумнаго основанія бояться мщенія за свой поступокъ со стороны лицъ, нисколько не заинтересованныхъ въ убійствѣ имъ Авеля. Въ виду этого, единственно разумнымъ объясненіемъ будетъ то, что Каинъ боялся мщенія со стороны всей вообще фамиліи своего отца, какъ настоящей, такъ и будущей. Хотя Библія называетъ намъ только трехъ сыновей Адама—Каина, Авеля и Сиѳа, но она отмѣчаетъ, что семейство Адама не исчерпывалось ими, а состояло изъ многихъ сыновъ и дщерей (Быт. V, 4 ст.). Вполнѣ естественно предположить, что и въ эпоху братоубійства Каина, относимую обыкновенно къ 130 г. (а по LXX—230 г.) жизни прародителей, семейство ихъ далеко не ограничивалось лишь двумя названными въ Библіи сыновьями. Еще больше основаній относить боязнь Каина къ будущему потомству Адама, имѣвшему произойти, какъ отъ Сиѳа, замѣстителя Авеля, такъ и отъ прочихъ, не поименованныхъ въ Библіи, дѣтей Адама.

Въ отвѣтъ на малодушный ропотъ грѣшника, Богъ даетъ торжественное удостовѣреніе его неприкосновенности; „*и сказалъ ему Господь: за то всякому, кто убьетъ Каина, отомстится всемеро*“ (15 ст.), т. е. онъ подвергнется самому тяж-

---

[1]) *Властовъ* „Священная лѣтопись“ 57 стр.

[2]) Іосифъ Флавій, Kimchi, Michaelis. etc.

кому наказанію, откуда со всей ясностью открывается величайшая преступность сознательнаго человѣкоубійства [1]). Подобной строгостью наказанія братоубійцы Каина Богъ, очевидно, хочетъ глубже запечатлѣть въ сердцахъ людей всю ужасную преступность этого злодѣянія, и чрезъ то предостеречь ихъ отъ злоупотребленія даромъ жизни, исключительное право распоряжаться которымъ, принадлежитъ лишь самому Богу, какъ его первовиновнику. Одновременно съ этимъ Богъ являлъ и все богатство своего милосердія, не хотящаго смерти грѣшника, но дающаго ему возможность искупить свой грѣхъ въ продолженіе земной жизни. Такъ, осужденіе Каина, подобно суду надъ прародителями, было заключено спеціальнымъ актомъ божественнаго милосердія.

Чтобы не случилось убійства Каина по недоразумѣнію, Господь Богъ положилъ особымъ видимымъ образомъ отличить его: „*И сдѣлалъ Господь Каину знаменіе, чтобы никто, встрѣтившись съ нимъ, не убилъ его*“ (15 ст.) или, какъ переводитъ митрополитъ Филаретъ „*и положилъ Іегова на Каинѣ знаменіе*“ [2]). Употребленный здѣсь, въ качествѣ сказуемаго. Еврейскій глаголъ וַיָּשֶׂם допускаетъ различные переводы; основное значеніе корня — שׂוּם „ставить, класть“; въ дальнѣйшемъ производномъ смыслѣ—„поставлять, опредѣлять“; въ частности съ союзомъ—ל —дѣлать ч-л. для кого-либо, давать, снабжать к-л. чѣмъ-либо, какъ это видно изъ разныхъ мѣстъ Св. Писанія (Быт. IV, 15; VII, 19; Числ. VI, 26, Ис. XLII, 13) [3]). Греческій, латинскій и многіе др. переводы текста взяли первое значеніе этого слова ἔθετο, posuit, „и положи“, благодаря чему обычно принято думать,

---

[1]) „Число „семь“, по свойству священнаго языка, употребляется въ неопредѣленномъ знаменованіи, для возвышенія понятія“ (Пс. XI, 7; Притч. XXVI, 23). *Филаретъ*—90 стр. Однако достойно замѣчанія, что уже въ эту раннѣйшую эпоху человѣческой исторіи именно оно, а не какое либо иное число, получаетъ особое, символическое значеніе; это невольно ведетъ нашу мысль къ творческой субботѣ, какъ священному прототипу, давшему санкцію символически-религіозному значенію и самаго числа „семь“.

[2]) *Филаретъ* — 91 стр. Впрочемъ, по призванію того же Филарета, оба этихъ перевода одинаково допускаются Еврейскимъ текстомъ.

[3]) *Gesenius*—12 Aufl. 752 s.

что тутъ рѣчь идетъ о какомъ либо внѣшнемъ знакѣ, положенномъ на Каина, для отличія его отъ другихъ; разногласіе касается только опредѣленія самаго знаменія: одни, какъ напр. раввины, думали, что Каину всегда предшествовала собака, другіе—что у него на лбу выросъ рогъ; нѣкоторые предполагали, что на лбу Каина были начертаны слова или его собственнаго имени, или имени Божія, или же имени убитаго имъ брата—Авеля. Многіе изъ от. Церкви, слѣдуя переводу LXX полагали, что знаменіе это касалось всего вообще внѣшняго вида Каина, и состояло или въ дрожаніи членовъ тѣла (*στένων καὶ τρέμων* 2 ст.), или въ особомъ угрюмомъ, мрачномъ и искаженномъ видѣ его лица, или же въ темномъ цвѣтѣ его кожи, или же, наконецъ, въ особой отличительной формѣ его одежды [1]).

Но еще въ вѣкъ схоластики замѣтили, что въ данномъ случаѣ болѣе умѣстенъ второй переводъ слова—וַיָּשֶׂם „сдѣлалъ Каину, т. е. далъ ему знаменіе, служившее, какъ для него самого, такъ и для другихъ удостовѣреніемъ его неприкосновенности. Посему, уже Лютеръ переводилъ это словами er machte, и русскій синодальный текстъ и „сдѣлалъ Господь Каину". Позволительно видѣть въ этомъ указаніе на какое либо внѣшнее, чудесное дѣйствіе, служившее знаменіемъ неприкосновенности Каина, по подобію того, какъ напр. впослѣдствіи радуга послужила знаменіемъ неповторяемости потопа. „Слова этого текста означаютъ, вѣроятно то, что Іегова далъ Каину какой-либо знакъ, какъ напр. впослѣдствіи Ною (Быт. IX, 13 ст.), Моисею (Исх. III. 2. 12) Иліи (1 Ц. XIX, II) и Езекіи (Ис. XXXVIII, 7. 8). Былъ-ли этотъ знакъ воспринятъ (preceptible) только однимъ Каиномъ и данъ ему однажды и разъ навсегда, во свидѣтельство того, что его никто не убьетъ, или же это было нѣчто ощутительное и для другихъ и имѣвшее значеніе предостереженія для нихъ, какъ повидимому устанавливаетъ контекстъ,—неизвѣстно; природа же этого знаменія еще менѣе извѣстна" [2]). Въ чемъ-бы не состояло божественное знаменіе, данное Каину, несомнѣнно одно, что оно дано было не столько для самого Каина, (который, повидимому, не нуж-

---

1) *Calmet*—Commentarius litteralis—47 p.

2) *Smith* „A Dictionnary ot the Bible" I, 240 p.

дался въ немъ, (такъ-какъ не выражалъ сомнѣнія въ данномъ ему Богомъ обѣщаніи), сколько для другихъ, которые, встрѣчаясь съ Каиномъ и поддаваясь соблазну убить его, однако не могли бы этого сдѣлать, видя, что подобное дѣяніе строго запрещено самымъ Богомъ. Въ виду этого, то объясненіе, которое въ самомъ наружномъ видѣ Каина находитъ печать отверженія его Богомъ, сдѣлавшую его живымъ памятникомъ божественнаго суда, при всей своей, такъ сказать, психологической глубинѣ, въ сущности не достигаетъ цѣли: оно прекрасно доказываетъ только то, что Каина легко было отличить отъ другихъ людей; но отсюда еще не слѣдовало, что его нельзя было убивать, а скорѣй, повидимому, наоборотъ, что его, какъ отверженнаго Богомъ братоубійцу, можно и даже, пожалуй, должно умертвить. Этимъ недостаткомъ страдаютъ и всѣ прочія объясненія, указывающія „знакъ“ Каина въ отличительныхъ свойствахъ его внѣшняго вида. Очевидно, подобнымъ знакомъ могло быть только нѣчто такое, что ясно говорило бы каждому о крайней преступности убійства Каина, мстителемъ за которое будетъ самъ Богъ. Отсюда подъ „знакомъ“, положеннымъ на Каина съ значительной степенью вѣроятности должно разумѣть или особое божественное внушеніе каждому, кто захотѣлъ-бы поднять руку на Каина, или же чудесное начертаніе на его челѣ божественнаго обѣщанія его неприкосновенности, т. е. словъ предшествующаго стиха: „всякому, кто убьетъ Каина, отомстится всемеро“. Послѣднее мнѣніе, кажется намъ наиболѣе правдоподобнымъ, такъ какъ въ немъ удобно объединяются оба главныхъ пониманія даннаго мѣста [1]). „Самое опредѣленіе Божіе было знаменіемъ, воспрещающимъ умертвить его“ [2]).

Выслушавъ, въ заключеніе всего, утѣшительный для себя приговоръ божественнаго суда, Каинъ, по словамъ бытописателя *„пошелъ отъ лица Господня и поселился въ землѣ Нодъ, на Востокъ отъ Эдема“* (16 ст.). Покоряясь боже-

[1]) За такое толкованіе „знаменія Каина“ стоитъ повидимому *Hummelauer*: „Solemnem asservationem futurae incolumitatis Deus edito miraculo confirmat.... Nuque excluditur signum, quale modo suggesimus, in ipsa persona Caini esse effectum“—183 p. Еще энергичнѣе отстаиваетъ его *Dillman*—Genesis—98. Leipzig 1886.

[2]) *Бл. Θеодоритъ* I, 46. „Толкованіе на кн. Бытія“.

ственному повелѣнію, Каинъ оставляетъ ту землю, гдѣ Богъ благоволилъ обнаруживать Свое присутствіе наиболѣе осязательнымъ образомъ, и удаляется на Востокъ отъ нея. Страна или земля новаго поселенія Каина, въ подлинникѣ обозначенами словами אֶרֶץ נֹד, что въ переводѣ на русскій языкъ означаетъ — „земля изгнанія“, „страна бѣдствія“ [1]). Топографія этой мѣстности, до извѣстной степени, опредѣляется послѣдующимъ указаніемъ на то, что она лежала на Востокъ отъ Эдема [2]). Но и это указаніе слишкомъ обще и широко для построенія какихъ бы то ни было опредѣленныхъ догадокъ. Посему, мы не находимъ ничего лучшаго, какъ согласиться съ Кейлемъ, который говоритъ, что „земля Нодъ географически неопредѣлима; филологически же, въ качествѣ, страны изгнанія“, она противоположна „Эдему“ странѣ благословеннаго жилища [3]). „Вѣроятно Каинъ самъ назвалъ этимъ именемъ мѣсто своего новаго поселенія [4]).

Дальнѣйшее изложеніе четвертой главы представляетъ краткую исторію новой, обособившейся вѣтви первобытнаго человѣчества, или точнѣе—родословіе допотопныхъ потомковъ Каина. „*И позналъ Каинъ жену свою и она зачала и родила Еноха. И построилъ онъ городъ: и назвалъ городъ, по имени сына своего Енохъ*“ (17 ст.). Невольно рождается вопросъ, кто-же была женою Каина? Очевидно, одна изъ сестеръ; „такъ-какъ это было въ началѣ, а между тѣмъ роду человѣческому нужно было размножаться, то и позволено было жениться на сестрахъ“ — разъясняетъ св. Іо. Златоустъ [5]). Вѣроятно, она состояла съ нимъ въ бракѣ еще до убіенія Авеля, такъ-какъ сомнительно, чтобы какая-либо женщина рѣшилась связать свою судьбу съ завѣдомымъ братоубійцею [6]). „Позднѣйше преданіе приписываетъ Каину, въ качествѣ жены, одновременно съ нимъ рожденную сестру, называя ее, то Азурой, то Савой“ [7]).

[1]) *Gesenius*—Handwörterbuch—485 s.

[2]) Этимъ именемъ, по свидѣтельству новооткрытыхъ монументовъ, назывался округъ, лежащій на Востокъ отъ Тигра и Ефрата. *Boscawen.* Op. cit. 93.

[3]) *Keil*—„Biblisch. Kommentär“ 70 s.

[4]) *Rosenmüller*—„Scholia in Genesim“—46 p.

[5]) Бесѣды на кн. Бытія—XX, 178.

[6]) *Hummelauer*—187 p.

[7]) *Riehm*—804 s. Handwört bibl. Alterthums“.

Краткость священнаго текста не позволяетъ намъ судить о томъ, какъ скоро, по изгнаніи Каина, родился у него сынъ и онъ построилъ городъ; но она же не даетъ права категорически утверждать, что все это случилось очень скоро; наоборотъ, здравая логика требуетъ, чтобы построеніе города, предполагающее уже значительный приростъ населенія, было раздѣлено значительнымъ промежуткомъ отъ момента изгнанія Каина. Разсмотрѣнный нами стихъ начинаетъ собой первую допотопную генеалогію, т. е. исчисленіе представителей потомства старшаго сына Адама, извѣстныхъ, по имени своего родоначальника, подъ названіемъ „Каинитовъ“. Здѣсь мы впервые встрѣчаемся съ цѣлой серіей первобытныхъ, патріархальныхъ именъ.

Библейскія имена, какъ мы имѣли возможность неоднократно убѣждаться въ томъ и раньше, полны глубокаго смысла и высокаго интереса для насъ. Это объясняется общимъ свойствомъ первобытнаго языка, основанномъ на психологическомъ законѣ его образованія и начальной исторіи его развитія. Такой отличительной особенностью патріархальнаго языка служитъ его символизмъ, т. е. обозначеніе главнѣйшихъ впечатлѣній, полученныхъ, человѣкомъ отъ предмета, въ одномъ общемъ конкретномъ представленіи; отсюда, первоначальное имя каждаго предмета состоитъ въ указаніи на такія его качества, которыя наиболѣе рельефно выдѣляются и невольно приковываютъ къ себѣ вниманіе неразвитаго наблюдателя. „Вслѣдствіе этого и нареченіе именъ должно было опредѣляться или особенностью самого предмета безотносительно, или особенностью его для обозначающаго“ [1]). „Въ частности, библейскія имена особенно выразительны: они — ничто иное, какъ истинныя качества вещей, — эпитеты, выражающіе роль и опредѣляющіе положеніе каждой личности въ патріархальной фамиліи“ [2]). Такъ, имя перваго человѣка „Адамъ“ указываетъ на него, какъ на перваго „человѣка“, человѣка *κατ, ἐξοχήν*, потенціальнаго носителя и объединителя въ своей личности всего

---

[1]) *Малицкій* „Древне-еврейскія имена и ихъ религіозно-нравственное значеніе“ Хр. Чт. 82 I, 277 стр.

[2]) *Lenormant* „Les origines“ I, 8 p.

„человѣчества". Имя первой жены „Ева" заключаетъ въ себѣ указаніе на нее, какъ на источникъ „жизни", мать всѣхъ людей. Своего перваго сына она назвала „Каинъ" т. е, „осуществленіемъ, полученіемъ, пріобрѣтеніемъ", потому что думала видѣть въ немъ исполненіе, осуществленіе той надежды, которую она лелѣяла со времени божественнаго обѣтованія. Нарекая-же второго своего сына именемъ „Авель", что значитъ „суета" она свидѣтельствовала о тщетности своей поспѣшной радости. „Словомъ, первое наречение имени находитъ себѣ объясненіе или въ характеристической особенности лица, или въ обстоятельствахъ его рожденія, или въ томъ значеніи, какое оно пріобрѣтало въ глазахъ называющихъ" [1]). Въ качествѣ общаго доказательства знаменательности библейскихъ именъ должно отмѣтить значеніе самыхъ терминовъ, служащихъ для выраженія понятія „имя"; изъ нихъ первое слово—זֵכֶר значитъ „напоминаніе", „воспоминаніе", второе—שֵׁם—„знакъ мѣтка" [2]), Дѣлая обратное заключеніе, мы вправѣ, слѣдовательно, смотрѣть на каждое имя библейской древности, какъ на выраженіе или личныхъ особенностей его носителя, или еще болѣе, общихъ, жизненныхъ интересовъ окружающей его среды. „Если, вообще, слова и имена—ключъ къ разгадкѣ мыслей и представленій, то это въ особенности должно сказать относительно древнихъ — библейскихъ именъ, обыкновенно скрывающихъ въ себѣ цѣлый рядъ происшествій, и выражающихъ то радость избавленія, то вопль отчаянія, но всегда смыслъ, вѣрный своей эпохѣ" [3]). Наглядным примѣромъ этого служатъ уже имена дѣтей первой человѣческой семьи, символизирующія ея внутреннія настроенія и ея жизненные

---

[1]) *Малицкій*—Ibidem—288 стр.

[2]) *Riehm*—105 s. Op. cit. „Филологическій анализъ какъ кореннаго значенія термина שֵׁם, такъ и различныхъ его оттѣнковъ, показываетъ, что оно означаетъ: „тотъ, бросающійся въ глаза моментъ, благодаря которому предметъ становится видимымъ и извѣстнымъ, тотъ внѣшній, признакъ которымъ извѣстное лицо или вещь отличается отъ другихъ"—говоритъ авторъ одной спеціальной монографіи о библ. значеніи именъ. *J.Boehmer* „Das Biblische in Namen" 27 s, Giessen. 1898.

[3]) *См. Рабиновичъ* „О собственныхъ именахъ Евреевъ" 276 стр. Одесса 1859 г. *Boscawen*—94. Op. cit.

интересы. Итакъ, собственныя имена патріархальнаго періода—далеко не случайнаго происхожденія, но стоятъ въ тѣсной связи съ какимъ-либо важнымъ событіемъ, или заключаютъ въ себѣ напоминаніе о какой-нибудь глубокой идеѣ [1]) Отсюда и патріаральныя генеалогическія таблицы, при всей своей сухости, нерѣдко доходящей до простого перечня первобытныхъ именъ, имѣютъ для насъ живой и глубокій интересъ, поскольку анализъ ихъ содержанія проливаетъ свѣтъ на событія современной имъ исторіи и на заключенныя въ нихъ религіозныя идеи того времени. „Народы Востока—говоритъ одинъ извѣстный оріенталистъ—оставили потомству память о своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, скрытой въ ихъ собственныхъ именахъ, такъ-что въ дѣлѣ изслѣдованія первобытной религіи, имена могутъ играть ту-же роль, что и ископаемые предметы, или геологическіе пласты въ доисторической археологіи“ [2]). „Первобытныя генеалогіи, по мѣткому выраженію другого ученаго, это—памятники, свидѣтельствующіе, какъ о вѣрности Бога, въ исполненіи своего обѣтованія, такъ и о вѣрѣ и жертвѣ патріарховъ“ [3]). Такимъ образомъ, филологическій анализъ библейскихъ именъ и установка ихъ правильнаго значенія—дѣло первостепенной важности; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно представляетъ работу серьезной трудности, осложняемую разночтеніями текста именъ и производствомъ ихъ отъ различныхъ корней.

Съ трудностью филологическаго анализа патріархальныхъ именъ мы встрѣчаемся въ самомъ началѣ Каинитской генеалогіи, при опредѣленіи имени перваго изъ указанныхъ въ Библіи потомковъ Каина. т. е. „Эноха“. Еврейская форма этого имени—חֲנוֹךְ, какъ и большинства другихъ, имѣетъ нѣсколько, болѣе или менѣе, различныхъ значеній. Гезе-

---

[1]) *Schultz* „Altestamentlihe Theologie“ 513 s. Подробному раскрытію этой мысли посвящена спеціальная брошюра *Grünwald'a* „Die Eigennahmen des Alten Testament in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Uolksglaubens“, Breslau 1895, къ сожалѣнію, написанная въ тенденціозно-критич. духѣ.

[2]) *Vigouroux* „La Bible et les decouvertes modernes“ III, 37 p.

[3]) *Baumgarten* „см. у Keil'-я „Biblische Commentar“ Genesis—74 s. „Вся продолжительная исторія нѣсколькихъ генерацій разсказана священнымъ историкомъ въ восьми стихахъ; но она можетъ быть возстановлена и пополнена анализомъ именъ“. *Rougemont* III, 21. „Le peuple primitif“.

ніусъ, напр. производитъ ее отъ семитическаго корня חָנַךְ означающаго „гортань, ротъ“, откуда и первое значеніе глагола חִנֵּךְ по его мнѣнію будетъ „очищать сокомъ смоковницы или елеемъ гортань новорожденнаго ребенка“, откуда-болѣе общее значеніе,—„очищать, освящать“; дальнѣйшее и производное—„начинать, обучать, упражнять“ [1]). Другой извѣстный гебраистъ, Фюрстъ вслѣдъ за іудеемъ Филономъ, усматриваетъ начало этого имени въ корнѣ—חֵן, „милость, благоволеніе, благодать“ (*χάρις*); и слѣдуя тому же авторитету трактуетъ самое имя חֲנוֹךְ, какъ „освятитель, начинатель (Einweiher, Beginner) [2]). Судя по библейскому употребленію, глаголъ חָנַךְ, происходя отъ существительнаго חֵן — значитъ „призывать милость, благоволеніе Божіе на ч-л., вообще, „освящать, посвящать“ Богу ч-л. и преимущественно,—„начатки, будетъ-ли то временъ года, или плодовъ человѣческаго труда; оттуда—производное значеніе, „начинать, обновлять“ (Втор. XX, 5; I Цар. VIII, 63“). Это послѣднее значеніе даннаго глагола и усвоено образованному отъ него существительному; такъ что имя חֲנוֹךְ мы вправѣ переводить, какъ „освятитель, начинатель, обновитель“ [3]).

Основная идея, заключающаяся въ имени Энохъ, указываетъ на носителей его, какъ на людей передовыхъ, бывшихъ или иниціаторами новыхъ формъ жизни, или реформаторами старыхъ. Причемъ, такъ какъ ожиданіе такого обновленія особенно интенсивно у родителей бывало при рожденіи перваго сына, то ему чаще всего пророчественно и усвоялось это имя, въ которомъ родители выражали, такъ сказать, свои лучшія мечты, (pia desideria); отсюда имя Энохъ, можетъ, до извѣстной степени, служить синонимомъ слова „первенецъ“ (см. Быт. IV, 17; V, 18, XLVI, 9; Исх. VI, 14; Числ. XXVI, 5 и I Пар. V, 3 ст.). Справедливость такого толкованія имени Энохъ подтверждаютъ и извѣстные случаи его библейскаго употребленія. Такъ именемъ חֲנוֹךְ въ слѣдующей (V гл.) главѣ, представляющей генеалогію сиѳитовъ,

---

[1]) *Gesenius* „Handwörterbuch“ 12 Aüf.—251 s.

[2]) *Fürst* „Hebraïsches und Chaldäisches Handwörterbuch“ I, 416 s. Leipzig 1863 г.

[3]) Такъ толкуютъ это имя большинство современныхъ авторитетовъ различныхъ направленій, напр, Budde u Hummelauer, Riehm u Smith, Dillmann и Keil.

называется сынъ Іареда и отецъ Маѳусала—первый примѣръ ветхозавѣтнаго праведника, вся жизнь котораго была возможно полнымъ осуществленіемъ религіозно-нравственнаго идеала того времени, за что онъ и былъ взятъ живымъ на небо, явивши въ своемъ лицѣ первый примѣръ изъятія изъ рабства грѣху и тлѣнію и перваго предтечу новой жизни, жизни искупленнаго и обновленнаго во Христѣ человѣчества. Таково же, далѣе, было значеніе Эноха, первенца Рувимова, сдѣлавшагося родоначальникомъ цѣлой генераціи „энохитовъ“ (Быт. XLVI, 9: Исх. VI, 14, Числ. XXVI, 5). Такимъ образомъ, значеніе имени „Энохъ“, какъ „обновитель, начинатель“, можно считать, болѣе или менѣе, установленнымъ.

Какія же мысли соединялъ Каинъ съ нареченіемъ такого имени своему первенцу? Тѣ немногія данныя, которыми мы располагаемъ въ Библіи, повидимому не оставляютъ этого вопроса безъ отвѣта. Прежде всего, Библія отмѣчаетъ, что рожденіе у Каина сына-первенца совпадаетъ съ постройкой имъ города, который онъ и нарекаетъ въ честь сына, его именемъ. Отсюда ясно, что оба эти факта были въ глазахъ Каина событіями чрезвычайной важности и состояли, по его мнѣнію, въ какой то внутренней связи. Очевидно, что основанный Каиномъ городъ, который онъ называетъ именемъ своего, безъ сомнѣнія горячо любимаго, первенца — сына, былъ для него другимъ, тоже не менѣе дорогимъ, дѣтищемъ. Да это, болѣе или менѣе, и понятно: для вѣчнаго изгнанника и скитальца, какимъ, въ силу божественнаго приговора, сдѣлался Каинъ, не имѣвшій ни какой точки опоры въ настоящемъ и никакаго просвѣта въ будущемъ, постройка города, какъ нѣкотораго культурно-осѣдлаго центра, была знаменательнѣйшимъ фактомъ жизни, символизирующимъ прекращеніе бездомнаго скитанія и начало мирной, осѣдлой жизни. Построенный Каиномъ городъ былъ для него тѣмъ важнымъ центромъ, на которомъ покоилось сознаніе его силы и могущества, и въ которомъ получалась какъ-бы нѣкоторая замѣна того единства, которое было утрачено каинитами, вмѣстѣ съ удаленіемъ ихъ изъ отечественной страны. Но такъ какъ Каинъ былъ осужденъ Богомъ на вѣчное скитаніе до самой своей смерти, то едва-ли онъ могъ мечтать обо всемъ этомъ для самого себя; подобныя мечты онъ

могъ лелѣять лишь относительно своего ожидаемаго потомства, будущую судьбу котораго онъ рисовалъ болѣе свѣтлыми красками, чѣмъ свою собственную; реальнымъ основаніемъ такихъ мечтаній служилъ, главнымъ образомъ, основанный имъ городъ, какъ символъ прекращенія тяжелаго скитанія, и какъ залогъ гражданственности и культуры. И вотъ, въ моментъ высшаго напряженія этихъ радужныхъ мечтаній, исполняется завѣтное желаніе Каина: у него рождается первенецъ сынъ, на котораго счастливый отецъ и спѣшитъ перенести свои надежды и упованія, выражая ихъ въ самомъ имени сына и въ нареченіи именемъ его другого, столь же любимаго Каиномъ дѣтища—новооснованнаго имъ города. Называя своего сына именемъ „возродителя, обновителя, начинателя", Каинъ хотѣлъ, очевидно, выразить ту мысль, что съ рожденіемъ сына для него и его потомства наступаетъ новый, болѣе свѣтлый періодъ жизни; что Энохъ, родившійся уже не безпріютнымъ скитальцемъ а осѣдлымъ горожаниномъ, откроетъ собой новую, болѣе счастливую эру исторіи Каинитовъ. „Словомъ, въ имени своего первенца-сына и основаннаго имъ города Каинъ реализировалъ главнымъ образомъ свои грѣховные планы и мечты" [1]).

Въ самомъ извѣстіи Библіи о построеніи Каиномъ перваго города раціоналистическая критика видитъ quasi очевидное доказательство миѳичности библейскихъ сказаній о началѣ цивилизаціи [2]). Постройка города, говорятъ, предполагаетъ сравнительно высокую степень цивилизаціи, чего разумѣется, не могло быть въ начальную эпоху человѣческой исторіи. Возраженіе это основывается на тенденціозной гипотезѣ о первобытной дикости человѣчества и на ложномъ представленіи объ этомъ первомъ городѣ. Разумѣется, עִיר, основанный Каиномъ, нельзя понимать въ смыслѣ современнаго города, но должно представлять себѣ лишь въ видѣ простого, укрѣпленнаго пункта, вѣроятно, опоясаннаго рвомъ и огороженнаго тыномъ для защиты отъ нападенія дикихъ звѣрей [3]). Кромѣ того, основываясь на буквальномъ переводѣ фразы подлинника—וַיְהִי בֹנֶה עִיר participium praesens „aedificans" (Valton)

[1]) *The pulpit Commentary*—88 p.
[2]) Valter, Hartmann, Bohlen etc.
[3]) *Vigouroux* „Les livres saints" t. IV, 21 p.

„и былъ (Каинъ) строющимъ городъ“—не безъ основанія можно думать, что Каину принадлежала только закладка этого города, его первоначальное основаніе; продолженіе же и завершеніе этой постройки было дѣломъ послѣдующихъ генерацій.

Указываютъ противорѣчіе еще и въ томъ, что Каинъ былъ обреченъ на жизнь странника и скитальца, а построеніе города есть доказательство осѣдлой жизни. При болѣе внимательномъ отношеніи къ библейскому тексту это кажущееся противорѣчіе устраняется само собой; вѣдь Библія называетъ Каина изгнанникомъ лишь изъ земли Эдемъ, нисколько не воспрещая намъ думать, что въ землѣ Нодъ, странѣ новаго своего поселенія, онъ могъ съ теченіемъ времени завести и извѣстную степень осѣдлости. При этомъ заслуживаетъ вниманія, какъ опирающееся на древнюю традицію, и то предположеніе, что въ послѣдствіи Каинъ, мучимый духомъ безпокойства, оставилъ заложенный имъ городъ и продолжалъ свое безпріютное и одинокое скитаніе до самой своей смерти [1]).

Съ точки зрѣнія матеріальной культуры, постройка Каинитами города была событіемъ чрезвычайной важности, однимъ изъ очевиднѣйшихъ доказательствъ прогресса цивилизаціи. Этимъ фактомъ полагалось начало соціальному устройству человѣчества, когда дотолѣ разъединенные и обособленные представители рода, соединяются въ одинъ гражданскій союзъ и совмѣстно заботятся о своемъ благоустройствѣ и общей безопасности.

Слѣдующій отдѣлъ генеалогической таблицы каинитовъ даетъ цѣлую серію именъ, безъ какихъ-бы то ни было пояснительныхъ глоссъ. „*У Эноха родился Ирадъ; Ирадъ родилъ Мехіала, Мехіалъ родилъ Метушаела; Метушаелъ родилъ Ламеха*“ (18 ст.).

Сынъ Эноха названъ „Ирадомъ“ [2]). Еврейская форма этого имени עִירָד стоитъ въ несомнѣнной филологической связи

---

[1]) *Cornely a Lapide*—97 p. „Comm. in Genesim“.

[2]) Въ переводѣ LXX вмѣсто „Ирадъ“ стоитъ *Гаїдад*; но тутъ, очевидно, произошла порча текста, вслѣдствіе смѣшенія двухъ сходныхъ по написанію Еврейскихъ буквъ ד и ר и происшедшей, вслѣдствіе этого замѣны буквы ר буквой ד.

съ корнемъ, означающимъ „городъ“. Отсюда, и имя сына Энохова въ переводѣ на русскій языкъ будетъ означать „горожанинъ“ (urbanus), житель города“ [1]). Тутъ ясно указаніе на ту постройку города, которая была начата Каиномъ, продолжена его сыномъ Энохомъ и, вѣроятно, относительно, закончена при рожденіи у послѣдняго сына, котораго онъ въ честь сего достопамятнаго событія и назвалъ „первымъ истиннымъ горожаниномъ“. Въ этомъ мы получаемъ новое доказательство того, какъ сильно Каинъ и его сынъ были заинтересованы постройкой города; въ немъ они видѣли опору своего могущества, символъ своего благоденствія и потому, нареченіемъ именъ усиленно старались увѣковѣчить это крупнѣйшее событіе ихъ общественно-исторической жизни.

Имя сына Иradова въ подлинникѣ читается—מְחוּיָאֵל, при чемъ допускается и другая форма—מְחִיָּאֵל по обычному свойству буква—ו—переходить въ י. Разлагая это сложное слово на составляющіе его элементы—מָחָה „тѣснить, давить, поражать, уничтожать“ [2]) и —אֵל „Богъ“, получаемъ, что оно значитъ „наказанный (получившій ударъ — beschlagener) Богомъ“, или даже „пораженный, уничтоженный Имъ“ [3]). Полагаютъ, что „божественное вразумленіе Каинитовъ, намекъ на который данъ въ имени Мехіаэла, состояло, вѣроятно, или въ голодѣ, или въ необыкновенной засухѣ“ [4]).

---

[1]) *Keil*—71 s. *Lange*—121, *The pulpit Commentary*—88. Правда, *Budde* (Die bibl. Urgeschichte—126 s.) и *Dillmann* (Genesis — 100) производятъ עִירָד отъ одного арабскаго корня (עָרַד) означающаго „произростать, вздыматься, улетать“, отсюда переводятъ его словомъ „бѣглецъ“. Но такое словопроизводство очевидно уступаетъ предшествующимъ и противорѣчитъ контексту, въ которомъ только что было сказано о построеніи города, т. е о прекращеніи бѣгства и скитанія.

[2]) *Fürst*—I, 721 s. Bibl. und Aramäisches Handwörterbuch.

[3]) *Dillmann* — Genesis — 100 и *Властовъ* — 58 стр. Священная Лѣтопись, 1 т.

[4]) *Rougemont* II, 133 p. Существуетъ, впрочемъ и другое производство этого слова, а именно: предлогъ מִן „отъ, изъ“, существительное — חַי жизнь и—אֵל Богъ, откуда цѣлое переводятъ или *ἀπὸ ζωῆς θεοῦ*, какъ, напр. *Филонъ*, или ex vita Deus, какъ *Іеронимъ*. *Budde*, осмысливая это толкованіе, имя מְחוּיָאֵל переводитъ словами: „Богъ дастъ мнѣ жизнь, или Богъ изберетъ меня“ какъ поправляютъ его Lagarde и Olshausen (*Budde* „Biblisch. Urgeschich. 127—8). Не трудно видѣть, что такое толкованіе совершенно искусственно и произвольно; оно основывается ско-

Дальнѣйшій членъ генеалогіи каинитовъ носитъ имя „Метушаелъ“, по Еврейски—מְחוּיָאֵל, по гречески *Μαθουσάλα*. Редслобъ производитъ это слово отъ существительнаго—שְׁאוֹל „ровъ, пещера, бездна“, вслѣдствіе чего и переводятъ его „in abyssum detrussus, pessum datus, in mari sepultus [1]). Но слово—שְׁאוֹל, во первыхъ, употребляется только въ смыслѣ „подземнаго міра“ или „ада“, а не въ смыслѣ „морской пучины“. Во вторыхъ, подобно предшествующему имени, здѣсь несомнѣнно присутствіе имени Божія — אל включеніе котораго въ составъ собственныхъ именъ было въ большомъ употребленіи древности; тогда какъ слово—שְׁאוֹל, да и все представленіе о немъ, принадлежитъ сравнительно позднѣйшему времени, т. е. не раньше эпохи патріарха Іакова, въ исторіи котораго мы встрѣчаемся съ нимъ впервые (Быт. XXXVII, 35 ст.). Болѣе правдоподобнымъ представляется другой анализъ этого слова, именно, его разложеніе на два составныхъ слова מְחִי—(отъ מָחָה—„распростирать, строить въ линіи, преимущественно войска, вообще людей), что значитъ „человѣкъ“ и имя „Бога — אֵל; согласная—же ש — служитъ фонетической связкой между ними. Такимъ образомъ, все это слово получаетъ значеніе „человѣкъ, мужъ Божій т. е. испрошенный у Бога, или данный Имъ“ [2]).

Въ именахъ двухъ послѣднихъ каинитовъ (Мехуіаэлъ, Меѳушаэлъ) можно находить слѣды временнаго смиренія, покорности и какъ бы нѣкотораго обращенія ихъ къ Богу. Если предшествовавшія имена—Энохъ и Прадъ — служатъ, такъ сказать, памятниками горделиваго превозношенія Каинитовъ и сознанія ими своей силы, оплотомъ который былъ созданный ими городъ, то послѣднія два имени скорѣй го-

---

рѣй на случайномъ внѣшнемъ, чѣмъ на болѣе глубокомъ внутреннемъ, анализѣ словъ.

[1]) См. *Budde* „Biblische Urgeschichte“ 129 s.

[2]) *Fürst*—I, 804 s. *Lange*—121 s. *Dillmann*—100; *Lenormant* — 262. Справедливость такого, именно, толкованія подтверждается еще и тѣмъ, что по даннымъ новѣйшихъ открытій древне-семитической литературы, разумѣемъ письма Tell-Emarn'ы, извѣстно, что въ Палестинѣ было въ употребленіи равнозначущее этому собственное имя, съ тѣмъ важнымъ для насъ отличіемъ, что въ концѣ его божеское имя אל замѣнили другимъ—הדד, благодаря чему оно получало слѣдующую форму — מתהדד—Gesenius—469. Handwörterbuch.

ворятъ о противоположномъ — объ ихъ покаянныхъ чувствахъ и временномъ обращеніи къ Богу, бывшемъ, вѣроятно, слѣдствіемъ какого-либо особаго божественнаго вразумленія, о которомъ бытописатель хотя и не говоритъ опредѣленно, но отдаленный намекъ на что онъ даетъ, повидимому, въ самомъ имени „Мехіаэлъ“, что значитъ „наказанный, пораженный Богомъ“. А что это божественное вразумленіе Каинитовъ сопровождалось, хотя быть можетъ временнымъ и не глубокимъ, тѣмъ не менѣе живымъ и искреннимъ обращеніемъ къ Богу — объ этомъ даетъ знать имя слѣдующаго патріарха „Метушаэлъ“, „человѣкъ Божій“, т. е. испрошенный у Бога или данный Имъ, конечно, не безъ просьбы объ этомъ [1]).

Перечисливши, какъ-бы только для связи повѣтствованія, трехъ только-что названныхъ патріарховъ, бытописатель съ особенной подробностью останавливается на сынѣ послѣдняго, т. е. Метушаэла—„Ламехѣ“, безъ сомнѣнія потому, что онъ и его семейство являются наиболѣе типичными представителями даннаго племени. Имя этого патріарха,—לֶמֶךְ обыкновенно толкуютъ въ смыслѣ „сильный, крѣпкій“ [2]). Но Dillmann, хотя и держится того-же самаго перевода, однако признаетъ, вопреки Budde, что корня съ подобнымъ значеніемъ нѣтъ въ Еврейскомъ языкѣ, а онъ заимствованъ изъ арабскаго [3]). Посему, на нашъ взглядъ, основательнѣе филологія Fürsta, который имя לֶמֶךְ производитъ отъ малоупотребительнаго еврейскаго глагола לָמַךְ, означающаго „опрокидывать (niederstürzen), поражать, распростирать“ и само значитъ „разрушитель, непріятель“, вообще — человѣкъ дикій, жестокій съ инстинктами разрушителя и дѣйствіями насильника [4]). Такое пониманіе даннаго имени какъ нельзя болѣе отвѣчаетъ дѣйствительному характеру его носителя, какимъ онъ показалъ себя во всей исторіи своей жизни. Не можетъ служить возраженіемъ противъ такого словопро-

---

[1]) „Стрѣла божественнаго гнѣва, поразившая каинитовъ, образумила ихъ и они подняли свои руки къ небу и сынъ отца „пораженнаго“ Богомъ, былъ „испрошеннымъ у Него“—*Rougemont*—III, 22. „Le peuple primitif Paris“ 1857.

[2]) *Lange*—121; *Keil*,—*The pulpit Commentary*, *Hummelauer*—185 и мн. др.

[3]) *Dillman*.—Genesis—100

[4]) *Fürst*—678; *Wiener* „Biblisches Realwörterbuch“ II, 43.

изводства и указаніе на то, что именемъ Ламеха, назывался также и патріархъ изъ благочестиваго племени сиѳитовъ; не можетъ потому, что такъ назывался послѣдній изъ сиѳитовъ, жившій въ ту эпоху, когда оба племени смѣшались и безразлично предавались нечестію, развившемуся до крайней степени возможнаго.

И взялъ себѣ Ламехъ двѣ жены: имя одной: Ада, и имя второй: Цилла" (19 ст.). Доселѣ бытописатель не назвалъ намъ ни одной жены изъ племени каинитовъ; если же онъ теперь находитъ нужнымъ это сдѣлать, то безъ сомнѣнія потому, что бракъ Ламеха представлялъ нѣчто новое, и при томъ весьма важное въ исторіи первобытной жизни и ея религіи. Мы видѣли, что при божественномъ учрежденіи брака, онъ былъ моногаміей,—т. е. союзомъ одного мужчины съ одной женщиной (II, 24 ст.); теперь-же Ламехъ беретъ себѣ двухъ женъ, чѣмъ уничтожаетъ этическій характеръ брака и дерзновенно попираетъ божественное установленіе, обнаруживая всѣмъ этимъ развращеніе нравовъ, плотоугодіе и своеволіе. О таковомъ, именно, характерѣ Ламехова брака говорятъ и имена его женъ, конечно, не безъ особеннаго намѣренія, приведенныя священнымъ историкомъ, въ качествѣ единственнаго исключенія, допущеннаго въ обѣихъ допотопныхъ генеалогіяхъ. Одну изъ женъ Ламеха звали „Ада". Смыслъ этого имени, болѣе или менѣе, очевиденъ: еврейское слово עָדָה происходитъ отъ глагола עָדָה—„надѣвать на себя, навлекать, привлекать, украшаться чѣмъ-либо", и слѣдовательно, значитъ „украшеніе, привлеченіе [1]). Оно, очевидно, указываетъ на внѣшнюю, физическую красоту первой жены Ламеха, причемъ, основываясь на ближайшемъ смыслѣ слова, можно догадываться, что эта красота была не столько природной, сколько искусственной, поддѣльной, добытой путемъ разныхъ украшеній.

Не столь ясно значеніе имени другой жены Ламеха—Циллы. Въ филологическомъ анализѣ слова צִלָּה болѣе или менѣе сходятся почти всѣ, производя его отъ корня—צָלַל, служащаго обозначеніемъ „тѣни, происходящей отъ какой-либо

---

[1]) *Gesenius*—554. Но никогда не значитъ „блескъ или свѣтъ"; какъ то тенденціозно толкуютъ раціоналисты, желая видѣть здѣсь миѳологическое олицетвореніе идеи „солнечнаго свѣта".

покрышки или навѣса (падающая), отсюда и имя צִלָּה переводятъ, какъ „тѣнь, ширмы“ [1]). Все затрудненіе состоитъ теперь въ опредѣленіи того смысла, который соединялся съ этимъ понятіемъ.

Въ отрицательной школѣ сильна тенденція толковать это имя, вмѣстѣ съ предидущимъ, въ смыслѣ остатка древнихъ миѳологическихъ представленій; если, говорятъ, предшествующее имя עָדָה значитъ „украшеніе, блескъ, свѣтъ“, то настоящее—ему противоположно и значитъ „тѣнь, темнота, ночь“. Такимъ образомъ, въ этихъ двухъ именахъ будто-бы дано миѳологическое олицетвореніе двухъ противоположныхъ натуралистическихъ феноменовъ: тьмы и свѣта, дня и ночи [2]).

Данное мнѣніе представляетъ одинъ изъ типичныхъ образчиковъ тѣхъ пріемовъ, которыми пользуется раціоналистическая критика для оправданія своихъ предзанятыхъ положеній. Авторы его, прежде всего, не признаютъ своимъ долгомъ считаться съ контекстомъ рѣчи: имъ нѣтъ никакого дѣла до того, что во всемъ данномъ повѣствованіи нѣтъ и рѣчи о какихъ-либо натуралистическихъ феноменахъ, а все время говорится о различныхъ историческихъ фактахъ. Но особенно любопытны тѣ филологическія натяжки, путемъ которыхъ они хотятъ придать своимъ фантастическимъ объясненіямъ нѣкоторый видъ научнаго правдоподобія. Изъ значенія имени עָדָה „украшеніе“—они выводятъ нужное для нихъ—„блескъ, свѣтъ, день“, но все это совершенно произвольно, такъ-какъ для выраженія послѣднихъ понятій существуютъ свои особые термины, съ которыми слово עָדָה не имѣетъ ничего общаго. Равнымъ образомъ и изъ значенія имени צִלָּה „тѣнь ширмы“, они выводятъ—„мракъ, преимущественно, ночной, отсюда—ночь“, но именно этого и не означаетъ имя צִלָּה; оно если и указываетъ на мракъ, то никоимъ образомъ не на ночной, а на дневной т. е. на тотъ, который возможенъ только при свѣтѣ солнца, въ видѣ тѣни, отбрасываемой отъ различныхъ предметовъ.

Гораздо сообразнѣе съ контекстомъ и общей характеристикой каинитовъ то объясненіе, которое ключа къ разгадкѣ

---

[1]) *Fürst*—II. 272 s. Op. cit.

[2]) *Ewald* VI, 17 *Goldziher*—151 *Lenormant*—183.

имени צִלָּה, по аналогіи съ предыдущимъ ищетъ въ указаніи на отличительныя чувственныя прелести этой жены. Нарекая свою вторую жену именемъ „тѣни“, Ламехъ, быть можетъ, хотѣлъ выразить этимъ мысль о легкости и граціозности общей фигуры своей возлюбленной, благодаря которой она повсюду порхала, подобно воздушной тѣни; или же, какъ думаютъ другіе, свое имя צִלָּה эта жена Ламеха получила отъ ея главнаго отличительнаго признака—роскошной шевелюры, цѣлой шапкой локонъ свѣшивавшейся съ головы и затѣнявшей ея прекрасное лицо. Какъ-бы то ни было, но несомнѣнно одно, что имена Ламеховыхъ женъ указываютъ на ихъ физическую, чувственную красоту. И бытописатель, своей краткой замѣткой объ этомъ рѣзко очерчиваетъ соціально-нравственный характеръ эпохи Ламеха: очевидно жизнь духовными интересами здѣсь сильно ослабла и понизилась, пропорціонально чему возросла и усилилась привязанность ко всему земному и чувственному. Ламехъ, напр. уже настолько отдается чувственнымъ удовольствіямъ, что ради нихъ нарушаетъ божественное установленіе единобрачія и вводитъ многоженство. Полигамія—источникъ ужаснаго попранія человѣческаго достоинства женщины, которая трактуется здѣсь не какъ равноправная мужу личность, но какъ его неотъемлемая собственность, какъ вещь, потребная для удовлетворенія его личныхъ прихотей и удовольствій. Слѣдовательно, поступокъ Ламеха вноситъ разладъ и въ строй общественной жизни. Такъ и всегда, паденіе религіи и нравственности неизбѣжно влечетъ за собой и пониженіе общественно-соціальныхъ идеаловъ.

Упомянувъ о Ламехѣ и его двухъ женахъ, бытописатель переходитъ къ изображенію потомства отъ нихъ. „*Ада родила Іовала: онъ былъ отецъ живущихъ въ шатрахъ со стадами. Имя брату его—Іувалъ: онъ былъ отецъ всѣхъ играющихъ на гусляхъ и свирѣли. Цилла также родила Тубулкаина (Θовела), который былъ ковачемъ различныхъ орудій изъ мѣди и желѣза. У Θовела—кузнеца была сестра Ноэма*“ (21—22). Три первыхъ имени этого стиха истолкованы въ самомъ текстѣ, что значительно облегчаетъ установку ихъ филологическаго происхожденія. Имя перваго сына Адды—יָבָל происходитъ отъ глагола יָבַל (ассир. корень abâlu или wabâlu“).

„вести, идти, руководить“ [1]); оно указываетъ на него, какъ на „странствующаго кочевника“, ведущаго свои стада съ одной пажити на другую [2]). Онъ называется, „отцомъ живущихъ въ шатрахъ со скотомъ“, т. е. родоначальникомъ, или, точнѣе, организаторомъ правильнаго номадизма. Пастушескій образъ жизни, т. е. занятіе скотоводствомъ имѣетъ своего перваго представителя еще въ лицѣ Авеля; если-же теперь Іувалъ называется отцомъ номадизма, то, очевидно, въ смыслѣ перваго организатора сего быта, т. е. устроителя различныхъ удобствъ его, въ формѣ, напр. шатровъ, палатокъ для самихъ кочевниковъ, и загоновъ—для ихъ стадъ. „Изобрѣтатель кочевой жизни имѣлъ въ мысляхъ и спокойствіе постояннаго жилища и выгоды отъ непрестанной перемѣны мѣста, для удобнѣйшаго питанія многочисленныхъ стадъ: сдѣлавъ кущи, или подвижныя жилища, онъ сдѣлалъ угожденіе и роскоши и любостяжанію“ [3]). „Такое кочеваніе благопріятствовало размноженію стадъ, а вмѣстѣ съ симъ корыстолюбію ихъ хозяевъ и сластолюбію: не мудрено, если они, вопреки первоначальному закону о пищѣ (Б. 1, 29), стали употреблять мясную пищу“ [4]).

Второго сына Ламехова, рожденнаго отъ той же жены звали—יוּבָל. Это имя стоитъ, повидимому, въ тѣсной генетической связи съ существительнымъ—יוֹבֵל, „протяжный музыкальный звукъ, издаваемый рогомъ“ (отсюда, „юбилей“, какъ день, начало котораго возвѣщается этимъ трубнымъ звукомъ [5]). Онъ называется отцомъ играющихъ на—כִּנּוֹר—родъ современныхъ гуслей или цитры—и на—עוּגָב—(отъ корня, означающаго „дуть, выдувать“)—„духовомъ инструментѣ, въ родѣ свирѣли, или пастушескаго рожка, т. е. вообще изобрѣтателемъ „струнныхъ и духовыхъ“ инструментовъ [6]). „Что и о семъ изобрѣтеніи Моисей упоминаетъ не въ похвалу изобрѣтателю, то можно заключать изъ его молчанія о другихъ важнѣйшихъ и полезнѣйшихъ изобрѣтеніяхъ“ [7]).

---

[1]) *Gesenius*—287.
[2]) *Dillmann*—101 и *Riehm*—804.
[3]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“ I, 95 стр.
[4]) *Еп. Виссаріонъ*—76 стр.
[5]) *Dillmann*—101. *Rougemont*—III—23.
[6]) *The pulpit Commentary*—89 р.
[7]) *Филаретъ* 95 стр.

Третій сынъ Ламеха, рожденный уже отъ другой жены, носилъ имя „Тубулкаина“, по Еврейски תּוּבַל-קַיִן по LXX *Θόβελ*“ [1]). Какъ очевидно изъ Еврейской транскрипціи этого имени, оно сложное, составленное изъ двухъ—תּוּבַל и קַיִן; изъ нихъ послѣднее намъ уже знакомо по имени родоначальника этого племени, Каина. Что же касается значенія перваго имени—תּוּבַל то оно не достаточно ясно. Судя по его библейскому употребленію, слово תּוּבַל есть собственное имя лица (Б. IV, 22 ст. X, 2), а затѣмъ—одного изъ народовъ іафетитскаго племени, обитавшаго, по даннымъ клинообразныхъ надписей и свидѣтельству классическихъ писателей, на южномъ берегу Понта Евксинскаго, между теперешнимъ Трапезунтомъ и Синопомъ, ведшаго оживленную мѣновую торговлю невольниками и мѣдью на рынкѣ древняго Тира [2]). Но это, очевидно, свидѣтельствуетъ только о существованіи слова—תּוּבַל, но не указываетъ на его происхожденіе и не освѣщаетъ его филологическаго значенія. Отыскивая послѣднее, нѣкоторые изъ ученыхъ производятъ его отъ персидскаго корня tûpal, означающаго „ковать, обрабатывать мѣдную и желѣзную руду“ [3]). Но персидскій корень тутъ не можетъ идти въ разсчетъ, такъ-какъ онъ, несомнѣнно, позднѣйшаго происхожденія, и по всей вѣроятности, самъ заимствованъ изъ исторіи этого патріарха. Посему, за отсутствіемъ другихъ, болѣе удовлетворительныхъ объясненій, приходится довольствоваться тѣмъ, которое слово תּוּבַל производитъ, подобно двумъ предшествующимъ, отъ корня יבל—основное значеніе котораго „течь, идти, вести“. Существительное, образованное отсюда, будетъ означать или вообще

---

[1]) Здѣсь, въ греческомъ переводѣ произошла очевидная порча текста,—вслѣдствіе недоразумѣнія съ Евр. формой имени „Каина“. Благодаря фонетической ошибкѣ переводчика евр. форма собственнаго имени—קַיִן была разложена на два однозвучныхъ греческихъ слова—*καὶ ἴ,ν,* вслѣдствіе чего изъ Еврейской формы имени—תּוּבַל קַיִן получилась цѣлая греческая фраза—*Θόβελ καὶ ἴ,ν.* Имѣя это въ виду, мы полагаемъ, что митрополитъ Филаретъ совершенно напрасно поступается въ данномъ случаѣ своей преимущественной симпатіей къ подлиннику, отдавая предпочтеніе греческой формѣ *Θόβελ* предъ Еврейской—תּוּבַל קַיִן. „Зап. на кн. Бытія“ 96.

[2]) *Fürst*—II, 516 и *Riehm*—II, 1690.

[3]) *Fürst*—II, 517 s.

„потомка“, т. е. теченіе продолженіе рода, или такого потомка, который проложитъ новые пути, поведетъ свой родъ къ прогрессу, т. е. однимъ словомъ указываетъ въ носителѣ этого имени, „человѣка передового, новатора, прогрессиста“. Это объясненіе вполнѣ отвѣчаетъ той роли, которую играетъ Тубулкаинъ—изобрѣтатель металлургіи — въ исторіи первобытнаго человѣчества. Присоединеніе къ имени תובל еще и имени קין дополняетъ характеристику даннаго патріарха; въ этомъ послѣднемъ потомкѣ Каина оно выразительно подчеркиваетъ его духовное родство съ первымъ родоначальникомъ сего племени, указывая на него, какъ на повтореніе самого Каина, и тѣмъ какъ-бы наглядно объединяя начало и конецъ исторіи Каинитовъ [1]). Тубулкаинъ разсматривается, такимъ образомъ, въ качествѣ перваго изобрѣтателя разнаго рода мѣдныхъ и желѣзныхъ инструментовъ, потребныхъ для земледѣлія, скотоводства, охоты, войны и музыки [2]). Краткая замѣтка бытописателя объ этомъ служитъ попутнымъ указаніемъ на весьма важный культурно-историческій моментъ, знаменующій переходъ изъ каменнаго вѣка въ металлическій [3]).

Въ заключеніе генеалогіи Каинитовъ, бытописатель, безъ всякаго особеннаго повода, называетъ одну изъ дочерей Ламеха, родную сестру Тубулкаина—Ноэму. „Что это за новость и странность!—восклицаетъ по поводу этого св. Іо. Златоустъ: „вотъ теперь Писаніе въ первый разъ упоминаетъ отдѣльно о женщинѣ. Не просто и не безъ причины поступилъ такъ блаженный пророкъ, но чтобы показать намъ

---

[1]) Въ современномъ мазоретскомъ текстѣ о Тубулкаинѣ говорится, что онъ былъ „ковачемъ всякаго издѣлія изъ мѣди и желѣза“. Въ такомъ видѣ эта фраза получаетъ слишкомъ широкій и посему, неправильный смыслъ. Естественнѣе, по анологіи съ предыдущимъ, считать Тубулкаина первымъ мастеромъ и изобрѣтателемъ кузнечнаго ремесла, каковую поправку, дѣйствительно и вноситъ въ текстъ сирскій переводъ, имѣющій вмѣстѣ съ словомъ כל существительное אבי, что заслуживаетъ полнаго довѣрія.

[2]) *Knobel*—Genesis IV 22.

[3]) Обращаетъ на себя вниманіе и та любопытная подробность, что въ числѣ металловъ, подвергавшихся обработкѣ Тубулкаина, бытописатель сначала называетъ „мѣдь“, а потомъ уже и „желѣзо“, что считается установленнымъ фактомъ и въ позитивныхъ трудахъ по исторіи первобытной культуры.

нѣчто сокровенно"—справедливо заключаетъ онъ [1]). Лучшее разрѣшеніе сего недоразумѣнія даетъ анализъ самаго имени—נַעֲמָה которое, въ переводѣ на русскій языкъ значитъ „миловидная, прекрасная" (venustam, liebliche) [2]). Отсюда справедливо догадываются, что Ноэма была первой изъ тѣхъ женщинъ, которыя начали злоупотреблять своей красотой на пагубу и обольщеніе многихъ. Такимъ образомъ и она, по примѣру своихъ братьевъ, была, вѣроятно, основательницей извѣстнаго общественнаго института, и притомъ особенно характеристичнаго для развращеннаго племени каинитовъ, чѣмъ и заслужила свое право на мѣсто въ общей характеристикѣ этого богоотверженнаго племени. Строятъ даже небезосновательную догадку, что генерація каинитскихъ дочерей, во главѣ которой стояла Ноэма, была той самой, которая прельстила собой сыновъ божіихъ, т. е. сиѳитовъ и вовлекла ихъ въ паденіе, имѣвшее своимъ слѣдствіемъ всеобщее развращеніе допотопнаго человѣчества [3]).

Наиболѣе яркую и типичную характеристику каинитовъ даютъ два слѣдующихъ стиха библейскаго повѣствованія, образующихъ, такъ называемую, „пѣснь Ламеха". Какъ самый текстъ этой пѣсни, такъ и уразумѣніе ея истиннаго смысла представляетъ не мало серьезныхъ затрудненій.

Русскій текстъ пѣсни Ламеха, дающій буквальный переводъ мазоретскаго, читается такъ: „*И сказалъ Ламехъ женамъ своимъ: Ада и Цилла! послушайте голоса моего; жены Ламеховы! внимайте словомъ моимъ: я убилъ мужа въ язву мнѣ и отрока въ рану мнѣ. Если за Каина отомстится всемеро; то за Ламеха въ семьдесятъ разъ всемеро*" (23—24 ст.). Эти слова, свидѣтельствующія своей архаической простотой о высокой степени ихъ древности, заключены въ своеобраз-

---

[1]) Бесѣда на кн. Бытія XX—179. стр.

[2]) *Hummelauer*—191 p. *Dillmann*—103, *Lange*—121 s.

[3]) Hummelauer указаніе библейскаго историка на Ноэму ставитъ въ непосредственную связь съ повѣствованіемъ Б. VI, 2. „Ноэма названа, говоритъ онъ, не по какой другой причинѣ, какъ только для того, чтобы показать, что съ нея начались смѣшанные браки каинитовъ съ сиѳитами.... Ноэма, дочь могущественнаго Ламеха, была прекраснѣйшей изъ тѣхъ дщерей человѣческихъ, о которыхъ говорится въ VI, 2; и, вѣроятно, она первой вышла за мужъ за какого-либо изъ вліятельныхъ сиѳитовъ, и быть можетъ даже за самого, современнаго ей Іареда"—190—191.

ную форму параллелизма, хорошо извѣстную, въ качествѣ отличительной черты, характеризующей собою Еврейскую поэзію [1]). Глубокую древность пѣсни Ламеха согласно признаютъ даже и представители раціоналистической критики [2]). „Въ томъ, что этотъ стихъ принадлежитъ глубочайшей древности (perantiquum) согласуются всѣ новѣйшіе: такъ, Эвальдъ и Ленорманъ относятъ его къ „до-моисеевой эпохѣ", а Реуссъ считаетъ этотъ отдѣлъ, равно какъ и дальнѣйшій— конецъ четвертой главы, — „разрозненными фрагментами весьма отдаленной поэзіи, если только вовсе не глубочайшей древности" [3]). Къ этому Ленорманъ добавляетъ еще, что по его убѣжденію, во всей всемірной литературѣ нѣтъ памятника древнѣе даннаго отрывка семитической поэзіи" [4]). Но благодаря, вѣроятно, той же своей архаической древности, пѣснь Ламеха и представляется особенно трудной для нашего пониманія. „Obscurus et perplexus est hic locus"—замѣчаетъ Hummelauer въ своемъ толкованіи на нее [5]). И Оригенъ, отведшій въ своемъ комментаріи цѣлыхъ двѣ книги истолкованію этой пѣсни, все же въ концѣ концовъ призналъ ее необъяснимой.

Главная трудность экзегеса пѣсни Ламеха состоитъ въ опредѣленіи ея подлиннаго характера, т. е. въ отвѣтѣ на то, въ какой формѣ дано содержаніе этой рѣчи—въ положительной или въ вопросительной? и если въ первой, то

---

[1]) „И сказалъ Ламехъ женамъ своимъ Адѣ и Циллѣ:
Послушайте голоса моего, жены Ламеховы,
Внемлите рѣчи моей:
Такъ-какъ убилъ я мужа въ рану мою
И отрока въ язву мнѣ.
Седьмижды отмстится за Каина,
За Ламеха же въ семьдесятъ разъ въ семеро"

Тутъ на лицо всѣ характеристичныя черты древне-еврейской поэзіи: и 1) ритмъ, т. е. стройная смѣна повышеній и пониженій, и 2) созвучіе, т. е. равная протяженность соотвѣтствующихъ стиховъ и 3) параллелизмъ членовъ, т. е. повтореніе въ разной формѣ одной и той же мысли и 4) внѣшняя форма поэзіи—строфы и образность языка. *The pulpit Commentary*—89.

[2]) *Ewald, Reuss, Dillmann* etc.

[3]) *Hummelauer*—191. Genesis.

[4]) *Lenormant* I, 187 p. Les origines.

[5]) *Hummelauer*—192 p. Genesis.

говорится-ли въ ней уже о совершившемся фактѣ, или только объ имѣющемъ быть? Различные отвѣты на всѣ эти вопросы породили множество самыхъ разнообразныхъ толкованій.

Предполагаютъ, что слова Ламеха заключаютъ въ себѣ публичное покаяніе въ содѣянномъ имъ грѣхѣ двойного убійства: „Я убилъ, говоритъ Ламехъ своимъ женамъ—мужа и юношу и посему, какъ жестокій убійца заслуживаю самого тяжкаго наказанія; ибо если за смерть злонамѣреннаго братоубійцы—Каина Богъ обѣщалъ воздать всемеро, то мнѣ, за пролитую кровь невинныхъ отрока и мужа, безъ сомнѣнія отомстится въ семдесятъ разъ всемеро“. Таково, именно, пониманіе подлиннаго текста, данное въ переводахъ LXX и въ Вульгатѣ, какъ справедливо отмѣчаетъ Смитъ [1]). Подоб-

---

[1]) *Smith's* „Dictionnary of the Bible“ II, 57.

И св. *Іо. Златоустъ* въ своемъ комментаріи на это мѣсто, видитъ въ словахъ Ламеха публичное исповѣданіе вины и его собственное самобичеваніе, за что и похваляетъ раскаявшагося грѣшника—XX, 180—182.

Василій Великій точно также толкуетъ слова Ламеха, въ смыслѣ признанія его въ совершеніи двойнаго убійства, при чемъ добавляетъ, что нѣкоторыя послѣднія слова поэмы толкуютъ такъ, что если грѣхъ Каина былъ омытъ божественнымъ наказаніемъ потопа, послѣдовавшаго въ седьмой генераціи его потомковъ, то сугубый грѣхъ Ламеха имѣетъ быть изглаженъ по истеченіи семидесяти по семи генерацій, тѣмъ Потомкомъ, который возьметъ грѣхи всего міра—Лук. III, 23—28 ст.

*Бл. Іероним*ъ, повторяя раввинскую традицію замѣчаетъ, что подъ мужемъ убитымъ Ламехомъ—седьмымъ отъ Адама — разумѣется Каинъ. Epis. ad Damascum XXXVI. Эта легенда во всѣхъ ея деталяхъ содержится у Ярхи. Поводомъ къ созданію ея послужило желаніе Ламеха оправдаться передъ своими женами въ ненамѣренно совершенномъ имъ двойномъ убійствѣ: мужа—Каина и отрока—Тубулкаина. Самое событіе изображаютъ въ слѣдующемъ видѣ. Ламехъ, говорятъ сдѣлался слѣпымъ и былъ водимъ младшимъ изъ своихъ сыновей—отрокомъ Тубулкаиномъ. Однажды встрѣтился имъ на дорогѣ нѣкто, коего неопытный отрокъ-проводникъ принялъ за дикаго звѣря; Ламехъ, предупрежденный объ этомъ своимъ сыномъ, кинулся на воображаемаго звѣря и убилъ его копьемъ; но тутъ-то и выяснилась роковая ошибка, такъ-какъ убитымъ оказался не дикій звѣрь, а Каинъ. Тогда Ламехъ, быть можетъ въ страхѣ за обѣщанное Богомъ наказаніе убійцы Каина, или въ гнѣвѣ на ошибку проводника убилъ единственнаго свидѣтеля его преступленія—своего сына Тубулкаина. И вотъ теперь, терзаемый упреками совѣсти, онъ приноситъ публичное покаяніе ъ своемъ грѣхѣ. *Calmet*—49 *Ligtfoot* трактуетъ слова Ламеха, какъ выраженіе его сознанія, что онъ,

ныя толкованія текста едва-ли можно признать удовлетворительными: они безъ нужды облекаютъ историческую фабулу въ поэтическую форму, исходятъ, въ большинствѣ случаевъ, изъ легковѣрно принятыхъ легендарныхъ традицій, страдаютъ произвольнымъ аллегоризмомъ, грѣшатъ непониманіемъ гебраизмовъ, вообще, и характера Еврейской поэзіи въ частности, и, наконецъ, противорѣчатъ общему представленію Библіи о Ламехѣ и его племени. Гораздо сообразнѣе съ библейскимъ представленіемъ о Ламехѣ, какъ надменномъ гордецѣ, сильномъ культурными успѣхами своихъ дѣтей, толкованія тѣхъ, которые придаютъ словамъ Ламеха вопросительную форму и всю рѣчь его, обращенную къ женамъ, трактуютъ въ смыслѣ оправданія введенной имъ полигаміи, предлагая приблизительно слѣдующей ея перифразъ: „развѣ преступленіе мое таково, чтобы мстить за него язвою или ударомъ? Развѣ я убилъ мужа или отрока. Итакъ, если за Каина, совершившаго дѣйствительное преступленіе, воздастся всемеро, то за меня, какъ человѣка невиннаго, должно быть отмщено семдесятъ разъ по семи“ [1]).

Представленное толкованіе прекрасно разрѣшаетъ нѣсколько недоразумѣній: оно объясняетъ, почему, прежде всего, Ламехъ обращается съ этой пѣснью, именно, къ женамъ, а не къ кому-либо другому, почему далѣе библейскій историкъ счелъ нужнымъ отмѣтить это, какъ фактъ, характеризующій грѣховное упорство и самонзвиненіе закоренѣлаго грѣшника, почему, наконецъ, Ламехъ сопоставляетъ себя здѣсь съ Каиномъ? Единственный, но однако весьма существенный, недостатокъ его состоитъ лишь въ томъ, что

какъ первый полигамистъ внесъ въ міръ насилія и зла неизмѣримо больше, чѣмъ самъ Каинъ—первый убійца. Pfeiffer видитъ въ словахъ Каина одобреніе женамъ, боявшимся мести со стороны сиѳитовъ, за совершенное Ламехомъ убійства двухъ изъ среды ихъ. Lowth и Michaelis видятъ въ словахъ Ламеха извиненіе его вины въ убійствѣ, которое онъ былъ вынужденъ совершить въ цѣляхъ самозащиты „въ рану мнѣ, въ язву мнѣ“ т. е. за то и другое.

[1]) Онкелосъ, слѣдуя Псевдоіонаѳану, говоритъ: „no occidi virum, ut propter eum ego porto peccatum; nec; adolescentulum disperdidi, ut propter eum consumatur semen meu“. Еще выразительнѣе арабская версія: „nunquit ego interfeci virum per fractionem capitum, aut puerum per vulnus meum“. *Hummelauer*—192 *Walton*—16—17 p.

оно допускаетъ произвольную операцію надъ текстомъ, превращая утвердительную форму рѣчи, въ предположительно-вопросительную.

Этотъ недостатокъ устраняетъ третье толкованіе, которое принимаетъ рѣчь Ламеха въ томъ положительно-утвердительномъ смыслѣ, въ какомъ она дана подлинникомъ: „я убилъ мужа.... и отрока“. Но при этомъ добавляетъ, что Еврейскій глаголъ חָרַגְתִּי должно считать и переводить не какъ perf. historicum, а какъ futurum, употребленное здѣсь съ значеніемъ perf. для болѣе усиленнаго выраженія мысли о несомнѣнности будущаго: „я несомнѣнно, безспорно убью, все равно какъ бы уже убилъ“... дерзко и хвастливо заявляетъ о себѣ Ламехъ. Въ зависимости отъ такого взгляда на текстъ рѣчи, и вся пѣснь Ламеха получаетъ существенно иной смыслъ; это уже не извиненіе или оправданіе многоженства, а самонадѣянная гордость отца семейства, сынъ котораго только что изобрѣлъ новыя страшныя орудія изъ мѣди и желѣза, наносящія мгновенную смерть всякому, кто бы дерзнулъ оскорбить Ламеха [1]). Восхищенный этимъ изобрѣтеніемъ своего сына—Тубулкаина, Ламехъ подходитъ къ своимъ женамъ и потрясая въ рукахъ грозное оружіе, надменно хвалится предъ ними этой новой культурной побѣдой, создающей ему положеніе деспота и властелина надъ всѣми. „Я убью всякаго—будетъ ли то почтенный, зрѣлый мужъ или легкомысленный отрокъ, разъ только онъ осмѣлится нанести мнѣ хотя-бы малѣйшее оскорбленіе. Если Богъ за смерть Каина обѣщалъ воздать всемеро, то я, вооруженный грознымъ изобрѣтеніемъ своего сына, съумѣю въ семьдесятъ разъ лучше постоять самъ за себя“. „Такимъ образомъ, Ламехъ кощунствуетъ надъ опредѣленіемъ Божіимъ, выводя для себя изъ онаго права личнаго мщенія“ [2]). „Вся рѣчь

---

[1]) Aben-Esra, Calvin, Drusius, Rosenmüller, Ewald etc.

[2]) *Филаретъ* — 97. На возраженіе митропол. Филарета, направленное противъ этого объясненія и состоящее въ вопросѣ—по какому случаю Ламехъ обращается къ женамъ съ побѣдной пѣснью мечу?—можно отвѣтить, что обращеніе съ поэтическими произведеніями къ женщинѣ—одно изъ тѣхъ универсальныхъ явленій, которыя наблюдаются во всѣ времена и у всѣхъ народовъ. При семъ, въ качествѣ ближайшаго частнаго повода, можетъ идти въ разсчетъ и вышеприведенное объясненіе—желаніе вдохнуть увѣренность въ себя и сознаніе своей силы женамъ,

дышетъ жаждой крови и убійства; то, что въ началѣ исторіи Каинитовъ подвергается энергичному осужденію, то самое въ концѣ ея вполнѣ развилось: Каинъ былъ только предтечей Ламеха" [1]). „Сообразуясь съ характеромъ говорившаго и духомъ племени, мы должны признать это послѣднее толкованіе наиболѣе правдоподобнымъ" [2]).

Характеризующее Каинитовъ исключительно матеріалистическое направленіе ихъ цивилизаціи достигло въ пѣснѣ Ламеха апогея своего развитія, выступивши здѣсь какъ дерзкая самонадѣянная гордость и совершенно безчеловѣчная жестокость. „Эта пѣснь,—какъ справедливо отмѣчаетъ Ленорманъ—проникнута такимъ духомъ первобытной жестокости, что ее удобно можно вложить въ уста дикаря каменнаго вѣка, танцующаго около трупа своей жертвы" [3]). Уже само по себѣ упоминаніе объ убійствѣ юноши, даже если и не видѣть въ немъ указанія на совершившійся фактъ, свидѣтельствуетъ о возможности подобныхъ преступленій и объ ихъ вѣроятной практикѣ въ племени нечестивыхъ каинитовъ. А это, въ свою очередь, говоритъ о господствѣ среди нихъ грубой физической силы, высокомѣрія и деспотизма. Слова Ламеха—побѣдная пѣснь мечу и упоеніе собственной гордостью. „Тутъ видна свободная игра злыхъ страстей. То братоубійство, которымъ открывается исторія, было вызвано завистью, а не голодомъ. И самый древній изъ дошедшихъ до насъ памятниковъ поэзіи—воспроизведенная въ Библіи кровавая пѣснь Каинова внука—Ламеха, дышитъ не матеріальной нуждой, а дикой злобой и свирѣпымъ высокомѣріемъ" [4]).

которыя по чувству женской слабости несомнѣнно больше нуждались въ подобномъ ободреніи, ибо онѣ могли находиться въ постоянномъ страхѣ, какъ за внесенное ими преступленіе многоженства, такъ и за общую насильническую дѣятельность ихъ мужей и братьевъ. И св. Димитрій Ростовскій въ своемъ Лѣтописцѣ положительно говоритъ о Каинѣ, что онъ первый съ племенемъ своимъ „начатъ разбойничати и грабити" *Ев. Виссаріонъ*—75 стр.

[1]) *Dillmann*-„Genesis"—104.

[2]) *The pulpit Commentary* — 89 такъ-же и *Smith's* Dictionary of the Bible 57.

[3]) *Lenormant L'* Histoire ancienne de l' Orien. I, t.

[4]) *Вл. Соловьевъ* „Оправданіе добра" 519 стр. СПБ. 97 г.

Изъ всѣхъ этихъ, важныхъ также и въ культурно-историческомъ отношеніи, краткихъ замѣтокъ бытописателя, ясно, что въ племени Каинитовъ, наряду съ прогрессомъ матеріальной цивилизаціи, шелъ религіозно-нравственный регрессъ. Разумѣется, всѣ тѣ культурные успѣхи, которыхъ достигли Каиниты, не были преступны сами по себѣ; наоборотъ, поскольку происхожденіе ихъ коренится въ природномъ свойствѣ человѣческаго духа—обладать и господствовать надъ природой—они составляютъ, до извѣстной степени, отличительное достоинство человѣка; нечестіе-же и преступленіе Каинитовъ состояло въ извращеніи этой богодарованной способности, т. е. въ ея грѣховномъ направленіи на служеніе грубымъ, низшимъ инстинктамъ человѣческой природы, взамѣнъ употребленія ихъ для прославленія Творца.

Какъ-бы желая нѣсколько ослабить то тяжелое, гнетущее впечатлѣніе, которое невольно оставляетъ въ духѣ благочестиваго читателя изображеніе мрачной исторіи каинитовъ, гдѣ семейство Ламеха служитъ высшимъ выраженіемъ характеризующаго это племя боговраждебнаго направленія, бытописатель, въ заключеніе главы, даетъ краткую, но вмѣстѣ съ тѣмъ весьма выразительную замѣтку о хранителяхъ и носителяхъ религіозныхъ идеаловъ тоій эпохи. „*И позналъ Адамъ Еву, жену свою и она родила сына и нарекла ему имя: Сиѳъ, потому что (говорила она) Богъ положилъ мнѣ другое сѣмя, вмѣсто Авеля, котораго убилъ Каинъ*“ (25 ст.). На мѣсто двухъ старшихъ дѣтей Адама съ Евой, изъ которыхъ одинъ не оправдалъ возлагавшихся на него надеждъ, а другой безвременно погибъ, хранителемъ истинной вѣры и благочестія, Богъ даруетъ имъ третьяго сына, по имени Сиѳа. Значеніе сего имени объяснено въ самомъ текстѣ, которое указываетъ на него, какъ на того, кого Богъ „положилъ“ первымъ людямъ вмѣсто Авеля. Это подтверждаетъ и анализъ Еврейскаго слова— שֵׁת, происходящаго отъ семитическаго корня שִׁית или—שׁוּת, означающаго „ставить, класть, утверждать“ [1]). Произведенное отсюда существительное будетъ, слѣдовательно, означать, ближайшимъ образомъ,—„утвержденіе, основаніе“, которое, какъ ясно изъ

[1]) *Gesenius*—789. Handwörterbuch.

послѣдующаго контекста „положилъ или утвердилъ“ имъ самъ Богъ [1]).

Очевидно, Ева просила у Бога и ожидала отъ Него сына, по подобію Авеля, т. е. такого-же благочестиваго, смиреннаго и кроткаго; случилось это, вѣроятно, послѣ того, какъ она успѣла разочароваться въ прочихъ своихъ дѣтяхъ (Б. V, 4 ст.), шедшихъ по пути старшаго брата—Каина. И вотъ, лучшія надежды Евы не были посрамлены: Богъ даровалъ ей сына, который, дѣйствительно, и положилъ собой начало новой генераціи благочестиваго потомства, противоположнаго нечестивому племени каинитовъ.

Горячо прося у Бога и напряженно ожидая отъ него благочестиваго и вѣрнаго Ему потомства, Ева тѣмъ самымъ засвидѣтельствовала свою твердость въ религіи, которая не поколебалась предшествующими разочарованіями и испытаніями ея вѣры; а чрезъ нареченіе новорожденному Сиѳу соотвѣтствующаго имени она доказала непосредственную чуткость своего религіознаго чувства, съумѣвшаго правильно опредѣлить и по достоинству оцѣнить богодареннаго сына: „Все сіе показываетъ, что въ Сиѳѣ надѣется она на возстановленіе и сохраненіе благословеннаго сѣмени и нарекаетъ ему имя въ духѣ вѣры и прозрѣнія въ будущее“ [2]). Итакъ, Сиѳъ былъ тѣмъ положеннымъ самимъ Богомъ основаніемъ,

---

[1]) Такъ объясняютъ значеніе этого имени *Филаретъ*, *Властовъ*, *Delitzsch*, *Calmet*, *Smith* etc.

Другіе, какъ, напр., *Knobel*, *Keil*, *Lange*, O. *Gerlach*, *Riehm* и пр. переводятъ имя שֵׁת какъ „подстановка, возмѣщеніе“, искусственно приноравливаясь къ дальнѣйшимъ словамъ текста, чего вовсе и не требуется, такъ какъ буквальный переводъ этого слова гораздо ближе стоитъ къ послѣдующему контексту. Третьи, наконецъ, даютъ еще болѣе произвольное и искусственное толкованіе этого имени, въ смыслѣ „отпрыска, потомка“ Ewald, Dillmann и др.

[2]) *Филаретъ* „Записка на кн. Бытія“ I, 99 стр.

Пояснительныя, относительно Сиѳа, слова библейскаго текста *Budde* — „Bibl. Urgeschichte“—168 s. считаетъ позднѣйшей вставкой редактора, захотѣвшаго истолковать названное имя. Но, какъ справедливо опровергаетъ его Dillmann, въ устахъ редактора эта пояснительная глосса не имѣла бы смысла и была бы совершенно излишней Genes. 104. Единственно умѣстной является она лишь въ устахъ самой Евы — безутѣшной матери, постоянно носящей въ своемъ умѣ память о печальной погибели Авеля и пламенно мечтавшей о появленіи и утвержденіи благочестиваго потомства.

на которомъ, какъ на родоначальникѣ благочестивыхъ патріарховъ, стояла и утверждалась первобытная религія и церковь.

„*У Сиѳа также родился сынъ и онъ нарекъ ему имя: Энось: тогда начали призывать имя Іеговы* (26 ст.). Надежды Евы на возстановленіе благочестиваго сѣмени въ лицѣ и потомствѣ Сиѳа, выраженныя въ данномъ ему имени, не оказались тщетными: у благочестиваго отца родился такой-же сынъ, эпоха котораго отмѣчена, какъ время, съ котораго начали призывать имя Іеговы. Имя אֱנוֹשׁ представляетъ собой adject. отъ глагола אָנַשׁ (отъ корня אִשׁ — „жена“), „быть женственнымъ, слабымъ, хилымъ“ въ буквальномъ переводѣ будетъ обозначать „слабый, хилый, немощной, смертный“, оттуда, въ качествѣ производнаго существительнаго — „человѣкъ“, характеризуемый со стороны его „немощи и смертности [1]) (Пс. VIII, 5, XC, 3; CIX, 15 ст. Ис. LVI, 2; Іер. XX, 10 и др.). „Изъ чувства ли смиренія и сокрушенія вообще, или отъ особеннаго нѣкотораго искушенія, постигшаго племя благочестивыхъ, родилось сіе наименованіе, молчаніе Моисея рѣшить не позволяетъ“ [2]). Но несомнѣнно одно, что это имя достаточно ясно свидѣтельствуетъ о томъ духѣ смиренія и покорности предъ Богомъ, который отличалъ благочестивыхъ сиѳитовъ, въ противоположность духу горделиваго самомнѣнія и высокомѣрія, характеризовавшему племя каинитовъ.

Заключительная фраза разсматриваемой главы „*тогда начали призывать имя Іеговы*“ — принадлежитъ къ мѣстамъ Св. Писанія, труднымъ для пониманія и спорнымъ для толкованія. Въ подлинникѣ она читается такъ אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה буквально „тогда было положено начало къ призыванію во имя Іеговы“, или, какъ опредѣленнѣе выражено въ Самаританскомъ пятокнижіи „тогда начато призываніе (invocari—призываться, призываніе) имени Іеговы“, что буквально повторяетъ и Арабская версія [3]). Но въ славянскомъ переводѣ, слѣдующемъ греческому, гдѣ стоитъ — *οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Κυρίου τοῦ Θεοῦ* —читаемъ: „сей упова призывати имя Господа Бога“. По справедливой догадкѣ,

---

[1]) *Gesenius*—58 и 56 s.

[2]) *Филаретъ*—100 стр.

[3]) *Walton*—18—19.

высказанной еще митрополитомъ Филаретомъ, „принужденный составъ сихъ словъ (ибо что значитъ „уповалъ призвать“?), и неопредѣленность представляемаго ими понятія (ибо неужели кромѣ Эноса никто не призывалъ имени Господа Бога?), безъ дальняго изслѣдованія даютъ замѣтить несовершенство перевода въ семъ мѣстѣ. Слово—הוּחַל происходящее отъ—חָלַל переводчикъ произвелъ отъ—יָחַל „уповалъ“ и къ сей погрѣшности принаровилъ всю рѣчь“ [1]). Столь же произвольно указаніе подлинника на время событія אָז—„тогда“ LXX и Вульгата превратили въ указательное мѣстоименіе. Еврейское нарѣчіе אָז означаетъ „тогда, въ то время, въ тѣ дни“, какъ и переводятъ его арабскій, нѣмецкій и русскій переводы; равно какъ и халдейскій замѣняетъ его выраженіемъ, равнозначущимъ латинскому in diebus eis, а самаританскій—tunc [2]). Итакъ, правильный переводъ первой половины данной фразы долженъ быть слѣдующимъ: „тогда (т. е. во дни Эноса) было начато“ [3]).

Еще большую трудность представляетъ толкованіе второй половины разсматриваемой фразы,—לִקְרֹא בְשֵׁם יְהוָֹה. Существуютъ два главныхъ объясненія сего мѣста. Наиболѣе распространено то, которое, слѣдуя общепринятому въ Библіи употребленію глагола קָרָה, вкладываетъ въ него смыслъ при-

---

[1]) *Филаретъ*—100 стр. См. *Rosenmüller'a*—50. Scholia in Genesim. Еврейская форма הוּחַל представляетъ форму гофаль отъ гл. חָלַל первое значеніе котораго „просверливать, открывать“, оттуда производное—„осквернять (v. Frau); въ соединеніи съ infinitivus — „открывать, начинать“; въ формѣ гофаль—„было начато (anfangen werden)“ *Fürst*—I, 404 s. Но LXX, Вульгата и Сирскій переводы безличное указаніе текста превратили въ личное, пріурочивъ его къ личности Эноха „*οὗτος ἤλπισεν*, ipse coepit“.

[2]) *Wallon*—19.

[3]) Впрочемъ, нѣкоторые, даже изъ оо. Церкви (*Іеронимъ* Quest. Heb. in. Genes.), слѣдуя раввинской традиціи о началѣ идолопоклонства при Носѣ, вмѣсто „было начато“, переводятъ: „было осквернено“. Но и сама эта традиція очевидно основана на недоразумѣніи относительно даннаго мѣста, именно, на переводѣ глагола — הוּחַל не словами „начинать“, а другимъ значеніемъ „осквернять“. Но, какъ мы уже замѣтили, въ соединеніи съ infinit глаголъ הוּחַל преупрочтительно употребляется въ своемъ основномъ значеніи „открывать, отверзать, начинать“, а не въ смыслѣ „осквернять“. Посему, таргумъ Oncelos, закрѣпившій это мнѣніе въ халдейскомъ переводѣ—tunc in debus ejus supersederunt—должно признать ошибочнымъ.

зыванія имени Божія (Б. XII, 8; XIII, 4; XXI, 33; Исх.XXXIV, 5; III Цар. XVIII, 24; Пс. CIV, 1; Ис. XLI, 25; Іер. X. 25 ст. и др.). „Удобная версія, замѣчаетъ о ней Hummelauer, — но трудно ее истолковать: ужели раньше Сиѳа люди не призывали Іеговы? Безъ сомнѣнія—да, отвѣчаютъ на это защитники ея, но здѣсь рѣчь идетъ не о призываніи вообще, а о торжественномъ, всенародномъ прославленіи Бога, какъ о первоначальной организаціи религіознаго культа“ [1]). Такъ-что слово לִקְרֹא здѣсь означаетъ не „звать или возглашать“, но „молитвенно призывать, прославлять, проповѣдывать (κυρύσσειν), возвѣщать“. Согласно съ этимъ толкованіемъ, Эносъ и его время трактуются въ Библіи, въ качествѣ эпохи въ которую было положено начало общественнаго богослуженія, какъ внѣшняго выраженія внутренняго содержанія религіи: эта первая форма религіознаго культа выражалась, по Библіи, въ торжественномъ призываніи и прославленіи Бога, какъ Іеговы, т. е. какъ Бога завѣта и Обѣтованія, Промыслителя и Искупителя міра; отсюда можно заключать, что изначальное богослуженіе состояло изъ молитвы, въ соединеніи съ жертвой. За соединеніе „жертвы“ съ призываніемъ имени „Божія“ (а слѣдовательно и наоборотъ) говорятъ аналогичные примѣры въ Библіи [2]).

По другому мнѣнію, основанному также на аналогичныхъ примѣрахъ и анализѣ библейскаго текста, выраженіе קָרָא בְּשֵׁם значитъ „называть кого-либо какъ-либо именемъ“; а такъ-какъ въ текстѣ стоитъ дальше имя יְהוָה, то въ данномъ случаѣ, значитъ „именемъ Іеговы“. (Ис. XXXI, 2; XXXIII, 19, Числ. XXXII, 38; 1 Парал. XVI, 8; Пс. XLVIII, 12; Ис. XL, 26; XLVII, 1; XLIV, 5; XLV, 3; XLVIII, 1 и др. [3]). Отсюда

---

[1]) *Hummelauer*—194—195.

[2]) Быт. XII, 8 ст.; VIII, 20 ст.; *Riehm*—531. „Chronicon Alexandrinum tradit, quo maxime tempore genus Caini criminibus sese totum impendebat, familiam Sethi instituisse invocandum nomen Domini, ingeminatione Hymni angelici, id est „Sanctus, sanctus, sanctus“, *Calmet*—50. Comment. in Pentateuchum—Genes.

[3]) בְּשֵׁם буквально „во имя“, т. е. называть въ честь его имени, называть его именемъ; Cesenius въ особенности отмѣчаетъ значеніе предлога בְּ, какъ соединительной связи между Verbum und Objecte—85 s. „Имя Іеговы здѣсь прославляется, призывается, почитается, возвѣщается, познается, Имъ клянутся Ему служатъ“—говоритъ о библ. употребл. сочe-

Ефремъ Сиринъ и др. даютъ слѣдующій переводъ разсматриваемой фразы: „тогда начали называть (очевидно, Эноса и его послѣдователей) именемъ Іеговы, (т. е. „іеговистами“) или праведнымъ народомъ Господнимъ [1]). Такое пониманіе даннаго мѣста какъ нельзя лучше приготовляетъ насъ къ повѣствованію VI, 2, гдѣ раздѣленіе допотопнаго міра на „сыновъ Божіихъ“ и „дщерей человѣческихъ“ своей темнотой точно также не мало затрудняетъ экзегета; оно подтверждается также и переводомъ Акилы, у котораго стоитъ: „*τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖσθαι ἐν ὀνόματι Κυρίου*“ „тогда было начато называніе по имени (во имя) Господа“ [2]); оно-же, наконецъ, наиболѣе принято и въ святоотеческой литературѣ [3]). „Посему, должно полагать, что во дни Эноса общество благочестивыхъ видимымъ образомъ сосредоточилось и отдѣлилось отъ сыновъ вѣка сего [4]). Этимъ знаменуется начало обособленія „божественнаго рода—потомства избранныхъ носителей истинной религіи изъ рода Сиѳа и, именно, изъ линіи его сына Эноса [5]).

По нашему мнѣнію, полное и правильное пониманіе выраженной бытописателемъ мысли состоитъ въ соединеніи обоихъ вышеуказанныхъ толкованій. Изъ нихъ послѣднее„— „тогда начато было называніе (Эноса и его послѣдователей)

танія словъ בְּשֵׁם קָרָא авторъ одной спеціальной монографіи по этому вопросу—*J. Boehmer*, Das biblishe *in Namen*“—42 s. Giessen 1893.

[1]) *Ефремъ Сиринъ* 8 ч 309 ст. Моск. 1853.

[2]) *Hummelauer*—195.

[3]) *Іо. Златоустъ*: „И какъ Эносъ былъ названъ такъ (Іеговистомъ) за то, что призывалъ имя Господа Бога, такъ и ведущіе отъ него свой родъ удостоиваются этого-же наименованія“. Бесѣды на кн. Бытія — XX. стр. 184. *Бл. Θеодоритъ* „Сіе даетъ разумѣть, что Эносъ за благочестіе первый получилъ божественное именованіе, и сродники именовали его богомъ, почему родившіеся отъ него получили наименованіе сыновъ Божіихъ, какъ и мы по имени Владыки Христа называемся христіанами. Толк. на книгу Бытія, ч, I-ая стр. 84. Москва 1855.

[4]) *Филаретъ*—100 стр. „Qui pietatis et Dei culta partes sequebantur, nomine filiorum Dei distingui ab impiis, filiis hominum appelatis, coepere. Haec interpretatio maxime probatur“. *Calmet*—50 p. Op. cit. „Sed magis textui convenit ea interpretatio, quam attulit Sethi posteros de nomine Dei vocari coepisse, ut a ceteris distinguerentur, qui hominum filii dicebantur. *Rosenmüller Scholia in Gen.*—50 стр.

[5]) *Riehm*—II, 1467. „Handwörter. bibl. Alterthums“.

по имени Іеговы—даетъ, такъ-сказать, дословный переводъ буквы текста; но оно уже само собой предполагаетъ какую-то особенную причину, въ силу которой, именно съ этого времени, а не прежде и не послѣ того, сиѳиты стали называться по имени Іеговы. Такой знаменательный фактъ, какъ названіе потомковъ Эноса именемъ „іеговистовъ“ указываетъ на ихъ особенныя отношенія къ Іеговѣ, которыя и раскрываетъ намъ первое толкованіе, предполагающее во дни Эноса особый подъемъ религіознаго чувства, выразившійся, между прочимъ, и во внѣ, въ формѣ торжественнаго и публичнаго призыванія Іеговы—словомъ, въ организаціи общественнаго богослуженія [1]). Указанное обстоятельство какъ бы невольно выдѣляло благочестивыхъ сиѳитовъ, ревнителей Іеговы, и давало имъ право на новое имя „іеговистовъ“ т. е. „людей, сыновъ Божіихъ“, въ отличіе отъ людей вѣка сего, сыновъ человѣческихъ VI, 2). И вотъ въ то время, какъ поколѣніе каинитовъ чрезъ основаніе города, изобрѣтеніе свѣтскихъ ремеслъ и искусствъ клало первый камень мірского могущества, племя сиѳитовъ, совокупнымъ призываніемъ Бога, полагаетъ основаніе царству Божію на землѣ, Церкви, какъ обществу людей объединенныхъ между собой вѣрой въ Искупителя и надеждой на избавленіе чрезь Него [2]).

II.

Разсмотрѣнная нами въ предшествующемъ отдѣлѣ, четвертая глава библейскаго повѣствованія, открываясь указа-

---

[1]) „Ко времени Эноса у сиѳитовъ образуется формальный культъ Іеговы, какъ противоположность само и предко-почитанію, которыя одновременно развивались въ поколѣніи каинитовъ“ *Kurtz* „Geschichte d. Al. Bundes“ 28 s. „Со временъ Эноса Іегова былъ публично возвѣщаемъ и почитаемъ, слѣдовательно началось болѣе упорядоченное богопочтеніе въ словѣ и дѣлѣ“ *Reinke* „Beiträge z. Erk. A. B. VIII, 21 s. 1972.

[2]) „Итакъ, во время Эноса, повидимому, утверждены (основаны) человѣческія общества, которыя начали собираться въ Церкви для публичныхъ молитвъ, для публичныхъ назиданій, для публичнаго служенія Богу чрезъ жертвоприношенія, и совершеніе иныхъ обрядовъ и церемоній. Причемъ, нѣкоторые добавляютъ, что культъ, основанный Эносомъ былъ чѣмъ-то высшимъ и отличнымъ отъ народной религіи, именно предполагаютъ, что онъ основалъ нѣчто вродѣ подобія монашеству“ — *Cornely a Lapide* Commentaria in Genesim—99 p Antverpiae—1714.

ніемъ повода, раздѣлившаго первобытное человѣчество на двѣ отдѣльныхъ линіи, представляетъ исторію одной изъ нихъ, и именно—старшей линіи потомковъ Адама и Евы. Въ этихъ первыхъ шагахъ естественнаго развитія человѣчества, элементы нравственно-религіознаго порядка, самымъ тѣснымъ и неразрывнымъ образомъ соединяются съ общимъ ходомъ исторической жизни первобытнаго человѣчества. „Различія между соціальной и религіозной жизнью тогда еще не существовало"—говоритъ одинъ изъ авторитетныхъ историковъ религіи [1]). Можно даже сказать, что первобытная исторія, въ особенности какъ она отобразилась въ Библіи, есть, по преимуществу, исторія религіи и морали [2]). Поэтому, не выдѣляя элементовъ религіи, заключающихся въ этой исторіи, въ особое разсужденіе, отмѣтимъ еще разъ тѣ историческіе факты, которые служатъ выраженіемъ извѣстныхъ религіозно-моральныхъ истинъ первобытной религіи и сдѣлаемъ попытку раскрыть ихъ внутреннее содержаніе, равно какъ дадимъ сжатую характеристику сего періода, вообще, и племени каинитовъ, въ частности.

Первымъ фактомъ, открывающимъ повѣствованіе разсматриваемой главы, является извѣстіе бытописателя о рожденіи у падшихъ прародителей дѣтей и о нареченіи имъ именъ. Здѣсь, слѣдовательно, дано указаніе на изначальное распространеніе человѣческаго рода отъ единой первозданной четы, на чадорожденіе, какъ слѣдствіе божественнаго благословенія (Б. I, 26 ст.) и на семью, какъ первое гражданско-религіозное общество, указанное самой природой. Особенно-же важенъ фактъ нареченія именъ Евой своимъ первымъ сыновьямъ: Каину и Авелю, а въ послѣдствіи также и Сиѳу, поскольку онъ краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о высокомъ религіозномъ подъемѣ духа прародителей, одушевлявшемъ ихъ теплой преданностью къ Богу, горячей вѣрою въ обѣ-

---

[1]) *Chantepie de la Saussay* I. 256 s. 2 Aufl.

[2]) „Авторъ библейской Первоисторіи не задавался цѣлью полно и всесторонне обнять въ своемъ повѣствованіи всѣ историческіе факты, но имѣлъ намѣреніе соединить въ болѣе или менѣе связное повѣствованіе только избранные изъ нихъ; свой выборъ онъ дѣлалъ руководясь религіозной точкой зрѣнія, останавливаясь посему на фактахъ, особенно ярко и типично иллюстрирующихъ ученіе первобытной религіи о Богѣ и человѣкѣ".—*Ryle*—„The Narrative of Genesis", 71, London, 1892.

щаннаго Искушителя и живой надеждою на грядущее чрезъ Него избавленіе.

Вторымъ фактомъ, составляющимъ центральный пунктъ повѣствованія данной главы, служитъ разсказъ о жертвоприношеніи двухъ первыхъ братьевъ—Каина и Авеля. Хотя бытописатель только впервые упоминаетъ здѣсь о жертвѣ, но онъ дѣлаетъ это въ такихъ выраженіяхъ, которыя даютъ полное основаніе видѣть въ ней одинъ изъ обычаевъ, уже практиковавшихся въ первобытной семьѣ и имѣвшихъ тамъ нѣкоторую, правда, примитивную организацію [1]). Изъ того, что закланіе животныхъ, съ цѣлью добыванія одежды, было указано прародителямъ при изгнаніи ихъ изъ рая Самимъ Богомъ, предполагаютъ, что тогда же возникла и жертва (III, 21); а изъ того, что разрѣшеніе вкушать мясо послѣдовало лишь послѣ потопа, (Б. IV, 3) заключаютъ, что допотопныя жертвы были жертвами всесожженія, причемъ, онѣ различались на кровавыя, какъ жертва Авеля, и на безкровныя, какъ жертва Каина. Для насъ, впрочемъ, важна здѣсь не столько внѣшняя исторія этой жертвы, сколько ея внутренній, нравственно-религіозный смыслъ. Въ свое время мы уже говорили о той идеѣ, выраженіемъ которой служила жертва и объ ея религіозно-воспитательномъ значеніи; здѣсь же, на примѣрѣ Каина и Авеля мы наглядно убѣждаемся, что только та жертва, которая проникнута соотвѣтствующимъ внутреннимъ настроеніемъ ея жреца, угодна и пріятна Богу; та-же, которая состоитъ въ одномъ внѣшнемъ, механическомъ исполненіи обряда лишена смысла и отвергается Богомъ, какъ недостойная профанація святыни [2]).

Съ другой стороны, исторія первой жертвы свидѣтельствуетъ также о нѣкоторомъ внутреннемъ расколѣ, образовавшемся въ первобытной религіи, гдѣ наряду съ живой и дѣ-

---

[1]) Мы имѣемъ въ виду совершеніе этихъ жертвоприношеній въ извѣстныя опредѣленныя времена, и употребленіе на нихъ: или начатковъ отъ своихъ трудовъ, или лучшаго изъ имѣющагося (Быт. IV, 3—5 ст.).

[2]) Въ IV, 4 с. заключается въ сущности та же самая мысль, которую впослѣдствіи опредѣленнѣе и рѣзче выразилъ Богъ устами своего пророка, говоря обрядовѣрнымъ іудеямъ, что *„жертва ваша мерзость, постовъ и новомѣсячій вашихъ ненавидитъ душа Моя“*.... (Ис. I, 11 — 17 с.). Здѣсь ясно категорическое осужденіе бездушнаго внѣшняго богопочтенія, въ ущербъ живому и внутреннему чувству.

ятельной вѣрой самихъ прародителей и младшаго ихъ сына.—Авеля, возникло уже охлажденіе искренней религіозности, утрата вѣры въ обѣтованнаго Искупителя и замѣна всего этого лицемѣріемъ и ханжествомъ, примѣромъ чего служитъ поведеніе Каина, приносившаго жертву безъ сердечнаго внутренняго расположенія и изъ преступно-корыстныхъ побужденій. Каинъ—это представитель начала эгоизма и удаленія отъ Бога; Авель—типъ кротости, смиренія и самоотверженнаго служенія Ему.

Значеніе данной жертвы для самихъ приносителей ея состояло въ томъ, что она служила какъ-бы пробнымъ камнемъ ихъ религіозной вѣры, обнаруживши силу и живость религіознаго чувства одного изъ нихъ, и бездушный формализмъ, лицемѣріе и ханжество другого. Но еще важнѣе дальнѣйшія послѣдствія жертвы. Бытописатель ничего не говоритъ о дѣйствіи этой жертвы на Авеля,—хотя мы можемъ думать, что ея успѣхъ только усилилъ теплоту и силу его религіознаго чувства; но онъ говоритъ о сильномъ отрицательномъ вліяніи на Каина его безуспѣшной жертвы: Каина мучила и зависть къ младшему брату, удостоившемуся божественнаго благоволенія, и страхъ утратить свои преимущества первенца, и стыдъ предъ Авелемъ за свое отверженіе Богомъ. Весьма естественно, что на такой благодарной почвѣ въ душѣ Каина быстро зрѣлъ и развивался преступный замыселъ братоубійства.

Всевѣдущій Богъ, проникающій глубины человѣческаго сердца, видя такое озлобленіе Каина, спѣшитъ къ нему на помощь со словами предостереженія и увѣщанія. Этимъ, помимо абсолютнаго всевѣдѣнія Бога, свидѣтельствуется и Его сострадательная любовь къ грѣшнику, заблаговременно предупреждающая его о грозящей опасности и возбуждающая къ дѣятельной борьбѣ съ ней. Съ другой стороны, этимъ же доказывается и свобода человѣческаго самоопредѣленія къ злу; зло не тяготѣетъ на человѣкѣ фатальнымъ и роковымъ образомъ,—оно предстоитъ предъ нимъ лишь въ видѣ искусственнаго соблазна, привлекающаго его къ себѣ; но отъ свободы человѣка зависитъ, какъ поддаться этому соблазну, такъ и удалить его отъ себя; пользуясь даннымъ въ текстѣ образомъ, мы можемъ сказать, что грѣхъ въ видѣ сообласна, какъ-бы лежитъ, на подобіе какого-нибудь звѣря, при дверяхъ

человѣческаго сердца; но онъ не можетъ вторгнуться туда насильно; и уже отъ свободы человѣка зависитъ открыть двери своего сердца и впустить опаснаго врага, или навсегда оставить ихъ закрытыми для него. И въ божественномъ предостереженіи Каину данъ лишь совѣтъ (а не принужденіе) не поддаваться искушенію, а торжествовать и господствовать надъ нимъ. Отсюда, очевидно, что и въ падшемъ человѣкѣ, наряду со склонностью ко злу, оставалась способность къ добру т. е. свобода выбора и самоопредѣленія, къ которой теперь и взываетъ Богъ.

Однако Каинъ остался глухъ къ словамъ божественнаго вразумленія и привелъ свой преступный замыселъ въ исполненіе: коварно вызвавъ брата въ уединеніе и заведя, какъ говоритъ преданіе, съ нимъ рѣчь о предметахъ религіи и вѣры, Каинъ, въ припадкѣ раздраженія и гнѣва на Авеля, за его горячую вѣру, привлекшую божественное благоволеніе, кинулся на брата и умертвилъ его. Въ фактѣ братоубійства невольно обращаетъ на себя вниманіе та тѣсная связь, какая существуетъ по апостолу между любовью къ Богу и любовью къ ближнему (I Іо. III, 15—16 и др.). Каинъ, доказавшій предшествовавшимъ поступкомъ свою преступную холодность къ Богу, полонъ мщенія и злобы къ своему родному брату; слѣдовательно, ненависть по отношенію къ ближнему—есть результатъ возстанія противъ Бога и отчужденія отъ Него (I. Іо. III, 11—12 ст.). Такимъ образомъ, чувство зависти и гордости (будете, яко бози), бывшее основнымъ содержаніемъ первороднаго грѣха прародителей, настолько сильно укоренилось и развилось въ душѣ перваго-же ихъ сына—Каина, что превратило его въ братоубійцу.

Что касается Авеля, то онъ былъ первымъ человѣкомъ, на которомъ исполнился божественный приговоръ о смерти, данный падшимъ прародителямъ; и замѣчательно, что по подобію того, какъ сама смерть не была нормальнымъ удѣломъ человѣка, но явилась въ міръ какъ бы насильственно и беззаконно, путемъ грѣха, въ качествѣ его оброка (Рим. VI, 23 ст.), такъ и первый примѣръ смерти былъ актомъ насилія и чувственнаго преступленія, а не естественнымъ завершеніемъ обычнаго теченія жизни. Въ фактѣ братоубійства со всею рѣзкостью выразилась противоположность религіозно-нравственнаго настроенія двухъ первыхъ братьевъ:

зависть, гордость, забвеніе Бога и утрата любви къ ближнему, со стороны Каина; и смиреніе, благоговѣніе и самоотверженная преданность къ Богу, запечатлѣнная его мученической кончиной, со стороны Авеля; а самое убійство Авеля представляетъ первый и наиболѣе характеристичный примѣръ осуществленія божественнаго обѣтованія о „враждѣ, положенной между сѣменемъ жены и сѣменемъ змія". Отсюда, Каинъ и Авель служатъ наиболѣе типичными выразителями двухъ противоположныхъ, борющихся между собою началъ въ родѣ человѣческомъ—сѣмени жены, т. е. начала правды и добра, выразителемъ котораго является праведный Авель, и сѣмени змія, т. е. начала злобы и грѣха, носителемъ чего выступаетъ Каинъ. Начинаясь съ этого момента, борьба добра со зломъ, правды съ беззаконіемъ, благочестія съ нечестіемъ, сѣмени жены съ сѣменемъ змія, словомъ, того, что бл. Августинъ раздѣлилъ въ понятіяхъ „града земного и небеснаго", переходитъ изъ потенціальнаго состоянія въ дѣйствительное, и становится одной изъ центральныхъ драмъ міровой исторіи [1]).

Скрывъ свое ужасное преступленіе отъ людскихъ глазъ, Каинъ, не могъ скрыть его отъ всевидящаго ока Бога, который и явился для суда надъ нимъ. Этотъ второй примѣръ божественнаго суда надъ грѣшнымъ человѣкомъ представляетъ довольно близкую аналогію съ первымъ: онъ точно также начинается призывомъ грѣшника къ покаянію, состоитъ въ опредѣленіи его вины и наложеніи наказанія за нее, и заканчивается проявленіемъ божественнаго милосердія. По примѣру суда надъ Адамомъ, начинавшагося съ вопроса „Адамъ, гдѣ ты"? и судъ надъ преступнымъ его сыномъ открывается подобнымъ-же вопросомъ: „гдѣ братъ твой Авель?", дающимъ непосредственный поводъ къ раскаянію

---

[1]) „Въ личностяхъ Каина и Авеля родъ человѣческій вполнѣ обозначился какъ въ своихъ душевныхъ расположеніяхъ, такъ и въ волѣ; а равно обозначилось вполнѣ и совершенно и то, въ какомъ безбожномъ самочиніи и въ какомъ произволѣ наглаго насилія и преступнаго беззаконія злая воля воплощаетъ себя въ отношеніи къ другой". Прот. І. *Иванова* „Добро и зло въ исторіи рода человѣческаго по свидѣт. Св. Писанія" Ш стр. Воронежъ 1894 г. „Вся исторія рода человѣческаго есть въ сущности продолженіе или повтореніе исторіи Каина и Авель"—Ibidem 112 стр.

во грѣхѣ и какъ-бы невольно вызывающимъ на это. Но если отвѣтъ Адама представлялъ собой, до извѣстной степени, сознаніе его вины, хотя и проникнутое желаніемъ сложить ее на другаго; то отвѣтъ Каина звучитъ полнымъ запирательствомъ во грѣхѣ, соединеннымъ къ тому-же съ дерзкимъ глумленіемъ надъ Богомъ. Всѣмъ этимъ свидѣтельствуется, какъ безграничность божественной любви, открывающей грѣшнику всѣ возможныя средства спасенія, такъ и сила грѣховнаго ожесточенія Каина, на котораго даже дѣйствіе спасающей божественной благодати производитъ лишь отрицательное вліяніе. Самый-же вопросъ Бога, обращенный къ Каину, предполагаетъ въ первобытномъ обществѣ тѣсный религіозно нравственный союзъ его членовъ, въ силу котораго каждый членъ этого общества былъ отвѣтственъ за другого.

Послѣ того, какъ обнаружилось нераскаянное упорство грѣшника, Богъ Самъ называетъ его страшную вину и налагаетъ соотвѣтственное наказаніе за нее. Слова божественнаго приговора свидѣтельствуютъ объ абсолютномъ всевѣдѣніи Бога и Его правосудіи; а самая тяжесть божественнаго наказанія доказываетъ необыкновенную преступность намѣреннаго человѣкоубійства, гдѣ дѣлается посягательство на образъ и подобіе Божіе и на права Верховнаго распорядителя жизнью людей. Изгнаніе Каина отъ лица Господня т. е. изъ мѣста его особеннаго благодатнаго присутствія и исключеніе изъ членовъ первобытнаго общества представляетъ своего рода прототипъ какъ церковнаго отлученія, такъ и гражданской ссылки, которымъ подвергаются вредные члены того и другаго общества, какъ для парализованія ихъ тлетворнаго вліянія, такъ и для ихъ собственнаго вразумленія.

Приговоръ божественнаго суда привелъ Каина въ состояніе малодушнаго отчаянія и трусливаго безпокойства за свою жизнь, относительно которой онъ боялся мести со стороны родственниковъ убитаго. Все это говоритъ, во первыхъ, о существованіи или, точнѣе, о первоначальномъ зарожденіи въ эту эпоху обычая кровавой мести и во вторыхъ—служитъ, хотя и косвеннымъ, но тѣмъ не менѣе вѣскимъ доказательствомъ истины единства человѣческаго рода. Въ отвѣтъ на малодушный вопль грѣшника, Господь еще

разъ пристыжаетъ его великодушіемъ своего милосердія, обѣщая ему полную безопасность отъ мщенія и сопровождая свое обѣщаніе особымъ внѣшнимъ знаменіемъ. Оказывая такое снисхожденіе даже упорному и нераскаянному грѣшнику, Господь во всемъ величіи и силѣ обнаруживаетъ бездну своей преизбыточествующей любви къ человѣку; а ограждая личность Каина отъ посягательствъ на его жизнь, Богъ тѣмъ самымъ еще разъ выразительно отмѣчаетъ всю крайнюю преступность человѣкоубійства и одновремено съ тѣмъ категорически запрещаетъ обычай кровавой мести [1]). Не безъ основанія предполагаютъ, что божественный приговоръ надъ Каиномъ, заключенный отлученіемъ его отъ первобытнаго общества, былъ произнесенъ предъ лицемъ всѣхъ его членовъ, на которыхъ все это должно было, безъ сомнѣнія, оказать благотворное, нравственно-воспитательное вліяніе [2]).

Послѣ всего этого, Каинъ, по словамъ бытописателя, оставилъ отечественную землю и началъ скитальческую жизнь странника, продолжавшуюся до того момента, когда разросшееся потомство Каина дало ему возможность основать нѣкоторый осѣдлый пунктъ, въ видѣ перваго города, названнаго имъ по имени своего первенца сына—„Энохомъ“. Этимъ заканчивается личная исторія Каина и вмѣстѣ открывается исторія его потомства. Характеристическія черты Каина, какъ мы уже видѣли, не замедлили обнаружиться и даже развиться въ его потомствѣ. И сами по себѣ имена Каинитовъ и особенно краткія, но выразительныя, замѣтки

---

[1]) Нѣсколько позднѣе, въ началѣ послѣпотопной эпохи, этотъ обычай снова возстановляется самимъ Богомъ (IX, 6). Но тутъ нѣтъ дѣйствительнаго противорѣчія, такъ-какъ оба этихъ божественныхъ постановленія преслѣдуютъ одну и ту же цѣль—оградить безопасность человѣческой жизни,—хотя и употребляютъ для достиженія ея различныя средства; допотопная заповѣдь хочетъ искоренить убійство чрезъ выясненіе его крайней преступности; но такъ-какъ этого оказалось недостаточно, то въ заповѣди послѣпотопному человѣчеству дается болѣе очевидное и понятное указаніе на тяжелую расплату за убійство.

[2]) Такъ заключаютъ, главнымъ образомъ, на основаніи того, что даруя Каину удостовѣреніе въ безопасности его жизни, Богъ говоритъ о немъ не во второмъ лицѣ, какъ бы слѣдовало ожидать, а въ третьемъ, давая этимъ понять присутствіе постороннихъ зрителей, къ которымъ собственно и относилось божественное запрещеніе убивать Каина.

о нихъ бытописателя, характеризуютъ намъ это племя, какъ прогрессирующее съ точки зрѣнія матеріальной культуры и какъ вырождающееся, въ отношеніи къ религіи.

Дѣйствительно, матеріальная культура и гражданская цивилизація сдѣлала въ этомъ племени нѣсколько крупныхъ и для всѣхъ очевидныхъ шаговъ. Такъ, еще самъ Каинъ и его ближайшіе потомки—Энохъ и Ирадъ—трудились надъ созданіемъ города, т. е. надъ закладкой фундамента общественности и культуры. Наиболѣе-же типичнымъ примѣромъ умственнаго и индустріальнаго прогресса Каинитовъ служитъ Ламехъ и все его семейство. Три сына Ламеха были изобрѣтателями или организаторами прелестей, удобствъ и техническихъ усовершенствованій жизни въ ея различныхъ состояніяхъ: такъ, Іавалъ чрезъ устройство походныхъ палатокъ и загоновъ усовершенствовалъ и сдѣлалъ болѣе пріятной кочевую жизнь номада; Іувалъ усладилъ досугъ, какъ пастуха такъ и земледѣльца изобрѣтеніемъ различныхъ духовыхъ и струнныхъ музыкальныхъ инструментовъ; наконецъ, Тубулкаинъ первый открылъ секретъ обработки металловъ и приготовленія изъ мѣди и желѣза разныхъ орудій, какъ для мирнаго труда, такъ и для бранныхъ подвиговъ и для послѣднихъ, по преимуществу, поскольку свидѣтельствуетъ объ этомъ пѣснь Ламеха, представляющая побѣдный гимнъ мечу. И женская половина семьи Ламеха не оставала отъ мужской по части изобрѣтенія и введенія различныхъ жизненныхъ удобствъ. Анализъ ихъ именъ (Ада и Ноэма), подкрѣпленный древней традиціей, выставляетъ ихъ, какъ изобрѣтательницъ жизненнаго комфорта и плотскихъ удовольствій. Но болѣе и болѣе увлекаясь различными открытіями и изобрѣтеніями, тѣшившими инстинкты чувственной природы, каинпты все сильнѣе и сильнѣе охладѣваютъ къ запросамъ духа и вовсе перестаютъ о нихъ заботиться. „Это и естественно, говоритъ Деличъ, потому что во всѣхъ искусствахъ и наукахъ заключается магическая черта, старающаяся отвлечь сердце отъ простоты въ Богѣ и запутать его въ сѣти природы, плоти, мірской жизни“ [1]). Однимъ изъ печальныхъ примѣровъ этого рода и служитъ племя каинитовъ, въ которомъ матеріальный про-

[1]) *Delitzsch*—„Comment über Genesis“ 176 s.

трессъ шелъ въ ущербъ религіозно-нравственному развитію.

Самъ родоначальникъ этого племени уже достаточно заявилъ о своемъ боговраждебномъ и безнравственномъ настроеніи. Четыре слѣдующихъ генераціи его потомковъ — Эноха, Ирада, Мехіаэла и Метушаэла, какъ показываетъ самый анализъ ихъ именъ, точно также развивались больше въ духѣ мірского могущества и земныхъ интересовъ, причемъ самое обращеніе къ Богу носило характеръ лишь временнаго и, болѣе или менѣе, случайнаго уклоненія отъ обычнаго и господствующаго направленія жизни. Такой періодъ борьбы у Каинитовъ духа міра сего съ духомъ истинной религіи можно подозрѣвать при четвертой и пятой генераціяхъ, поскольку, повидимому, можно заключать объ этомъ изъ анализа двухъ послѣднихъ именъ — Мехіаэла и Метушаэла. Но если даже и допустить существованіе подобной борьбы, то во всякомъ случаѣ она кончилась торжествомъ господствующаго направленія и пораженіемъ начинавшагося было религіознаго броженія. Окончательно же удовольствія міра сего, духъ властолюбія и высокомѣрія, соединенный съ забвеніемъ Бога, возобладалъ въ племени Каина, начиная съ шестой генераціи его потомковъ т. е. съ Ламеха и его фамиліи. Эта даровитая семья, обогатившая міръ столькими полезными изобрѣтеніями, не менѣе того развратила его и различными пагубными пороками. Такъ, самъ Ламехъ выступаетъ предъ нами первымъ въ исторіи человѣчества многоженцемъ, т. е. первымъ нарушителемъ богоучрежденнаго порядка брачныхъ отношеній; причемъ мотивомъ такого поступка служатъ у него не какія-либо высокія, религіозныя цѣли, какъ, напр., унѣкоторыхъ послѣпотопныхъ патріарховъ (Авраама, Іакова), а одно чувственное, плотское вожделѣніе, какъ свидѣтельствуютъ объ этомъ имена его женъ [1]). Потомки Ламеха проводили жизнь въ роскоши, музыкѣ, пѣніи и танцахъ; конечно, живя такъ безпечно и весело, они не имѣли ни времени, ни самой потребности нравственнаго воззрѣнія и религіознаго богомыслія; наоборотъ, съ ревностію новичковъ они, всецѣло отдавались этимъ удовольствіямъ и все глубже и глубже падали въ бездну нрав-

[1]) См. выше стр. 316—318.

ственнаго развращенія, не только погибая въ ней сами, но увлекая за собой туда и другихъ.

Но вѣнцомъ антирелигіознаго настроенія Каинитовъ и ихъ крайняго нравственнаго огрубѣнія служитъ пѣснь Ламеха, представляющая соединеніе надменнаго высокомѣрія, вызывающей дерзости, свирѣпой жестокости и кощунственнаго глумленія надъ Богомъ. Словомъ, первая, облеченная въ одежду поэзіи пѣснь была не хвалою Богу, но прославленіемъ, возвеличеніемъ орудія смерти; слѣдовательно, исторія каинитовъ какъ начинается съ братоубійства, такъ и заканчивается побѣднымъ гимномъ мечу и прославленіемъ грубаго насилія.

Итакъ, прямо пропорціонально успѣхамъ матеріальной культуры, въ племени каинитовъ возрастало нечестіе и развращеніе. Надменная гордость, насиліе, разнузданность чувства, безсердечіе, жестокость, крайняя мстительность, и какъ естественное слѣдствіе всего этого — постепенное забвеніе Бога, доходившее до кощунственнаго глумленія надъ Его словами—вотъ отличительныя черты религіозно-нравственной характеристики Каинитовъ.

Уйдя отъ лица Божія, Каинъ увелъ отъ Него и все свое потомство, которое двигаясь все дальше и дальше по пути, указанному своимъ родоначальникомъ, совершенно удалилось отъ Бога, ушло „въ сторону далече“ отъ Него. Исключительно матетеріальное развитіе культуры сдѣлало въ этомъ племени изумительные шаги; но это было слишкомъ недостаточнымъ восполненіемъ того, что терялось чрезъ богоотчужденіе и нравственное вырожденіе, и приводило только къ болѣе рѣшительному и полному разрыву съ Богомъ, какъ это мы видимъ, напр. изъ пѣсни Ламеха. Однако нельзя сказать того, что-бы Каиниты потеряли всякую вѣру въ Бога, совершенно утратили-бъ истинное богопознаніе, и даже замѣнили-бъ его ложнымъ. Мы не раздѣляемъ мнѣнія тѣхъ, которые считаютъ Каинитовъ родоначальниками идолопоклонства, премѣнившими славу нетлѣннаго Бога въ образъ тлѣннаго человѣка и даже предметовъ видимаго міра. Напротивъ, у нихъ, несомнѣнно, сохранилось теоретическое представленіе о Богѣ, какъ то слѣдуетъ даже и изъ пѣсни Ламеха—послѣдняго слова каинитскаго нечестія и развращенія. Но имѣя понятіе о Богѣ въ теоріи, Каиниты не служили Ему на дѣлѣ; они,

выражаясь современнымъ языкомъ, были „практическими атеистами“ т. е. фактически отрицали внушенія религіознаго чувства и предписанія нравственнаго закона. Грубый эгоизмъ и служеніе страстямъ, находившіе обильную для себя пищу въ быстромъ ростѣ матеріальной культуры, ослабляли въ нихъ интенсивность религіознаго чувства; вслѣдствіе этого, возвышенные интересы религіи и морали принуждены были отойдти въ ихъ сознаніи на задній планъ, уступивъ свое мѣсто интересамъ плоти и грѣховнаго чувства. Словомъ, вмѣсто служенія духу здѣсь утвердился культъ плоти. Такова, въ общихъ чертахъ, безотрадная религіозно-нравственная характеристика Каинитовъ.

Желая однако показать, что не все человѣчество столь сильно погрязло въ безднѣ порока и что свѣтъ истинной религіи еще ярко блисталъ посреди надвигавшагося мрака нечестія, бытописатель присоединяетъ къ генеалогіи каинитовъ два стиха изъ генеалогіи сиѳитовъ, откуда видно, что Сиѳъ и его потомство были истинными свѣтильниками вѣры и благочестія. Какъ бы для контраста съ пѣснью Ламеха—этимъ апогеемъ каинитскаго нечестія, бытописатель непосредственно же послѣ нея помѣщаетъ замѣтку о разцвѣтѣ истинной религіи во дни Эноса, сына Сиѳова. „Пѣснь Ламеха и призываніе имени Іеговы—это крайнія точки двухъ противоположныхъ міровоззрѣній“, характеризующія религіозное состояніе обозрѣваемой эпохи [2]).

III.

Историческая достовѣрность данныхъ библейскаго повѣствованія о Каинѣ и его потомствѣ подтверждается смутными отголосками его, сохранившимся въ древнѣйшихъ традиціяхъ

[1]) Подобное мнѣніе основывается на IV, 26 ст., гдѣ говорится объ Эносѣ и его дѣятельности. Начальныя слова этого стиха „тогда начато было призываніе имени Господа“, нѣкоторые, основываясь на ошибочномъ чтеніи текста въ халдейскомъ переводѣ—tum profanatum est — и слѣдуя раввинской традиціи (Онкелосъ, Іонаѳанъ, Іо. Флавій) переводятъ „тогда начали осквернять (профанировать), имя Господа Бога“. Но это—не болѣе, какъ печальное недоразумѣніе. См. объ этомъ выше стр. 331 примѣч.

[2]) *Förtsch* „Die biblischen Genealogien in ihrer apologetischen Bedeutung“ „Beweiss d. Glaubens“ 1886 XXVI, 269 s.

Востока. Къ сожалѣнію, мы лишены возможности слѣдовать здѣсь своему обычному пріему, т. е. поставить на первомъ планѣ соотвѣтствующія параллели документальныхъ памятниковъ ассиро-вавилонской клинообразной литературы; мы не можемъ этого сдѣлать потому, что до сего времени въ ней еще не найдено полной параллели сему библейскому отдѣлу [1]). Однако это не исключаетъ существованія въ халдейскомъ эпосѣ нѣкоторыхъ частныхъ деталей, аналогичныхъ отдѣльнымъ чертамъ библейскаго повѣствованія.

Слабый намекъ на исторію первыхъ двухъ братьевъ усматриваютъ, напр, въ одной изъ таблицъ серіи халдейскаго эпоса, относящагося къ царствованію Gilgames или Nimrod'a. Въ шестой таблицѣ этой серіи, между прочимъ, разсказывается о томъ, какъ Жилгамъ (Gilgames) или Нимродъ (Nimrod'a) царь города Унугъ (Unug), или Эрехъ, новый фаворитъ богини Истаръ, воспѣваетъ на арфѣ подвиги героевъ ея прежнихъ любовныхъ увлеченій; имена и занятія двухъ изъ числа ихъ представляютъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ любопытную параллель библейской исторіи Каина и Авеля. Такъ, обращаясь къ богинѣ, Жилгамъ говоритъ ей: „Ты полюбила пастуха „Табула“ (Tabulu), который постоянно приносилъ тебѣ куреніе жертвы. Каждый день онъ закалалъ жертвы для тебя; но ты отвергла его и превратила въ шакала. Его собственныя овцы бросились отъ него прочь и его собственныя собаки растерзали его тѣло“. Въ слѣдующей исторіи читаемъ: „Сверхъ того, ты любишь Изуллана (Isullanu), садовника твоего отца, который постоянно доставлялъ тебѣ драгоцѣнныя деревья Ты отняла у него зрѣніе и насмѣялась надъ нимъ“. Здѣсь интересны, главнымъ образомъ имена: первое имя „Табулу“—произведено отъ того же самаго корня, что и Авель, а второе—„Изуллану“ въ дословномъ переводѣ означаетъ: „тотъ, который оживляетъ зеленыя вещи“, т, е. нѣчто въ родѣ бога садоводства, зелени и вообще, всякаго рода растительности, что стоитъ въ согласіи съ библейскимъ указаніемъ на главное занятіе Каина, принесшаго Богу жертву „отъ плодовъ земли [2]) (IV, 3). Такъ какъ въ клинообразной халдейской литературѣ мы не имѣемъ иныхъ, болѣе ясныхъ указаній.

[1]) *Ryle* „Early narratives of Genesis“ 72.

[2]) *Boscawen* „The Bible and the monouments“. 101 p.

на исторію первыхъ двухъ братьевъ, то перейдемъ теперь къ обозрѣнію другихъ древне-языческихъ параллелей сему библейскому сюжету.

Въ древнѣйшихъ сагахъ язычества общій нравственный обликъ дѣтей первый людей изображается довольно сходно съ Библіей. Такъ, одинъ изъ нихъ представляется прекраснымъ юношей, полнымъ невинности и благочестія, и пользующимся, вслѣдствіе этого, нѣжной любовью родителей, въ особенности же, матери. Но въ цвѣтѣ юности и невинности онъ былъ убитъ своимъ злымъ братомъ, или даже, дѣйствовавшимъ чрезъ него, демономъ. Безвременная смерть прекраснаго юноши была горько оплакана родителями, въ особенности безутѣшной матерью, потерявшей въ немъ нѣжно любящаго сына съ чистой, дѣвственной душой, мягкимъ женственнымъ сердцемъ и высокими, благородными порывами. Личность другого сына первыхъ людей рисуется въ этихъ сагахъ противоположными чертами. Здѣсь онъ изображается вообще черствымъ и злымъ по природѣ, родственнымъ демону и заимствующимъ отъ него свою силу и свойства; въ частности онъ нерѣдко выставляется въ этихъ мифахъ высокомѣрнымъ и деспотичнымъ великаномъ, начинающимъ собой исторію первобытныхъ гигантовъ-насильниковъ. Болѣе подробное изложеніе относящихся сюда сагъ язычества указываетъ на значительное совпаденіе ихъ даже въ деталяхъ съ библейской исторіей двухъ первыхъ братьевъ. „Убійство Авеля Каиномъ при дверяхъ рая, и возгорѣвшаяся вслѣдствіе сего непримирая вражда между родомъ нечестивыхъ и благочестивыхъ представляетъ фактъ столь чрезвычайный и столь ужасный, что его не могли не забыть всецѣло, ни сохранить въ точности“ [1]). „Однако самый фактъ перваго братоубійства настолько извѣстенъ языческой миѳологіи, что онъ часто отождествляется съ паденіемъ первыхъ людей и трактуется въ качествѣ начальной причиной зла въ мірѣ“ [2]).

Изъ древнѣйшихъ семитическихъ сказаній, относящихся къ этому событію, до насъ дошли остатки финикійской саги о двухъ первыхъ братьяхъ: Узоосѣ и Гипсураніосѣ. Гипсу-

[1]) *Rougemont*—II, 125 p. Op. cit.

[2]) *Lücken* „Die Ttraditon. d. Menschengechlechts“ 148 s. München, 1856 r.

раніосъ былъ основателемъ города Тира и изобрѣтателемъ палатокъ (Hütten) изъ тростника, соломы и циновокъ; Узоосъ—былъ охотникъ, изобрѣтатель одѣяній изъ шкуръ животныхъ и искусства мореплаванія. Отъ Гипсураніоса произошли шесть поколѣній братскихъ паръ, изобрѣтателей различныхъ техническихъ знаній, наукъ и искусствъ [1]). Эти братья жили во враждѣ другъ съ другомъ, и вотъ однажды Гипсураніосъ поднялъ руку на своего брата и убилъ его. Этотъ братоубійца извѣстенъ еще и подъ именемъ Кевана, что весьма созвучно съ библейскимъ именемъ старшаго брата Каина. Въ сказаніи о Гипсураніосѣ и происшедшемъ отъ него потомствѣ изобрѣтателей, не трудно видѣть довольно близкую аналогію библейской исторіи Каина—основателя перваго города и—его племени, прославившагося различными открытіями и изобрѣтеніями.

Преданіе о первой жертвѣ съ сопутствующими ей обстоятельствами представляетъ также одну изъ древне-аріискихъ легендъ, общихъ всѣмъ вѣтвямъ этой расы. Такъ, въ одной изъ древне-иранскихъ легендъ, занесенныхъ въ книгу Бундегешъ, находится разсказъ о первой жертвѣ и изобрѣтеніи огня, напоминающій отчасти библейскую исторію жертвоприношенія Каина и Авеля [2]). Родственное этому преданіе находится и въ Ригъ—Ведѣ Индусовъ, гдѣ говорится о первой жертвѣ Индры,—что голосъ его мольбы дошелъ до неба и оттуда въ моментъ самаго жертвоприношенія излилась сома. Въ персидской поэмѣ Фирдуси есть разсказъ о сынѣ перваго человѣка (Гаймаретана) Сіамакѣ, который сначала наслаждался счастьемъ, но потомъ былъ убитъ завистливымъ Ариманомъ; смерть этого юноши причинила всѣмъ глубокую скорбь, которую раздѣляли даже звѣри и птицы, собравшіеся на одной горѣ, чтобы оплакать смерть своего царя; такой трауръ продолжался въ теченіе цѣлаго года, до тѣхъ поръ, пока одинъ изъ Амшаспандовъ, явившись по порученію Бога, не обѣщалъ Гайомаретану отомстить за убійство его сына [3]). Здѣсь, повидимому, можно видѣть отголосокъ библейскаго сказанія о безвременной и насиль-

---

[1]) *Dillmann*—Genesis—7 s.
[2]) *Rougemont.* Ш. 348—9 p. Op. cit.
[3]) *Ibidem.* Ш t. 352 p.

ственной смерти кроткаго и благочестиваго сына первой четы—Авеля.

Еще очевиднѣе подобное отраженіе библейской исторіи въ скандинавскомъ миѳѣ о Бальдурѣ. То былъ юный прекрасный Богъ, самый мудрый, самый красивый, самый выдающійся изъ всѣхъ; и онъ погибъ отъ руки брата своего—Гедура, сдѣлавшагося невольной жертвой злонамѣренныхъ происковъ хитраго Локки; безвременная погибель любимаго бога была горько оплакана всѣми, начиная съ боговъ и людей и кончая животными, растеніями и даже камнями.

Подобное же преданіе находимъ мы въ одной изъ древнеславянскихъ легендъ. Въ ней разсказывается, что одинъ изъ первыхъ людей — „Кракъ“ погибъ отъ руки своего брата—„Леха“, будучи убитъ имъ на охотѣ. Но съ теченіемъ времени это преступленіе было раскрыто другимъ охотникомъ, случайнымъ свидѣтелемъ убійства, и Лехъ, изгнанный подобно библейскому Каину, несчастно померъ въ чуждомъ ему городѣ.

Не перечисляя другихъ подобныхъ же сказаній, замѣтимъ только, что самая традиція о братоубійствѣ, хотя и въ различныхъ ея варіантахъ, сохранилась почти у всѣхъ народовъ, и замѣчательно, что она, подобно тому, какъ и въ Библіи обыкновенно соединяется или съ основаніемъ города или съ построеніемъ храма. Такъ, Ромулъ основываетъ городъ Римъ на крови своего брата — Рема; Трофоній—строитель храма Апполону Дельфійскому, убиваетъ своего брата—Агамеда; Геродотъ совершенно аналогичное передаетъ о царѣ Египетскомъ—Рамсинитѣ. Тарквиній при раскопкахъ храма Юпитера Капитолійскаго находитъ въ траншеѣ голову человѣка, дымящуюся кровью. Основаніе Тарса въ Киликіи и Гортинъ въ Критѣ соединяется точно также съ человѣческими жертвами на мѣстѣ ихъ закладки [1]). Не говоритъ-ли все это о томъ, что главная идея данныхъ легендъ—связь между убійствомъ и основаніемъ города—принадлежитъ къ числу тѣхъ примитивныхъ традицій, которыя, предшествуя раздѣленію великихъ цивилизованныхъ расъ, сохранилась у нихъ и послѣ разсѣянія, хотя уже и утратили здѣсь свой подлинный историческій смыслъ?

---

[1]) *Thomas* „Les temps primitifs“ II 158—159 p.

Еще богаче языческая древность воспоминаніями о потомкахъ Каина, въ особенности о тѣхъ изъ нихъ, которые были главными двигателями первобытной культуры. Ближайшимъ потомкомъ Каина былъ его сынъ—Энохъ, сообщившій свое имя также и первому городу. Въ созданіи послѣдняго видную роль игралъ и сынъ Эноха—Ирадъ. Нѣкоторые намеки на все это мы находимъ и въ клинообразной литературѣ. Такъ, первый городъ—древнѣйшая столица Халдейской имперіи—извѣстенъ въ ней подъ именемъ Yru-ki, или по идеограммѣ аккадійскаго произношенія, Yuk, что довольно близко напоминаетъ семитическое Khanoch, или Энохъ. Имя—Ирадъ точно также встрѣчается въ вавилонской литературѣ, хотя и въ сильно искаженной формѣ. Здѣсь говорится, напримѣръ, что на Востокъ отъ Вавилона, на берегу Персидскаго залива лежалъ городъ, называвшійся по аккадійски Eri-dugga „святой городъ“, что на языкѣ вавилонскихъ Семитовъ принимало форму „Eridu“, близко родственную библейскому имени—עִירָד.

Эпоха слѣдующаго каинитскаго патріарха—Мехіаэла или „пораженнаго Богомъ“ точно также оставила по себѣ нѣкоторый слѣдъ въ универсальныхъ традиціяхъ человѣчества. Выше, при анализѣ имени Мехіаэла, именно при опредѣленіи того „божественнаго пораженія“, намекъ на которое данъ въ самомъ его имени, мы высказывали предположеніе, что то былъ или „страшный голодъ“, или „страшная засуха“, своего рода міровой пожаръ или же, что всего вѣроятнѣе, и то и другое вмѣстѣ, въ качествѣ причины и слѣдствія [1]). Нѣкоторымъ подтвержденіемъ послѣдняго могутъ служить свидѣтельства Санхоніатона и Манетона; перваго—о страшной засухѣ, бывшей въ царствованіе Гены-Ника, второго—о великомъ голодѣ, бывшемъ въ эпоху Уенефа [2]). Еще опредѣленнѣе повѣствуетъ объ этомъ традиція Финикіи, которая въ передачѣ Филона сообщаетъ, что древнѣйшіе обитатели Финикіи—Генуа и Генея были нѣкогда поражены великими бѣдствіями, въ особенности же, страдали отъ засухи [3]). О

[1]) См. выше 313 стр.

[2]) *Rougemont* „Le peuple primitif, sa religion, son l, histoir et sa civilisation“ II, 133 c. Geneve-Paris 1855.

[3]) *Ibidem* III, 114 p.

засухѣ, продолжавшейся въ теченіе сорока лѣтъ, говоритъ Rig-Veda. О ней же упоминаетъ и авторъ, „разсказовъ о Діонисіѣ“, когда говоритъ о страшномъ пожарѣ земли, предшествовавшемъ потопу. Всѣ эти и другія имъ подобныя традиціи, отмѣчающія фактъ страшной засухи и ужаснаго голода, имѣвшій мѣсто въ допотопную эпоху, повидимому, раскрываютъ намъ загадку библейскаго имени Мехіаэла.

Эпоху страшнаго бѣдствія, по даннымъ тѣхъ же традиціи, смѣнила эпоха божественнаго благоволенія, когда Богъ, какъ бы сжалившись надъ угнетеннымъ человѣчествомъ, снова отверзъ небо, послалъ благодатный дождь и все необходимое для обильнаго урожая [1]). Нѣкоторый слабый слѣдъ такого божественнаго благоволенія сохранила, повидимому, и Библія въ имени слѣдующаго за Мехіаэломъ каинитскаго патріарха — „Метушаэла“, что значитъ „испрошенный у Бога“.

Но больше всего сохранилось въ легендахъ язычества различныхъ воспоминаній о семьѣ Ламеха, прославившейся различными культурными нововведеніями. Циклъ относящихся сюда сказаній образуетъ, такъ называемыя „легенды о началахъ цивилизаціи“. „Дѣти Ламеха — кузнецъ Тубулкаинъ, музыкантъ — Іубалъ и номадъ Іабалъ съ сестрой своей— Ноэмой, занимаютъ видное мѣсто въ миѳахъ язычества“ [2]). Такъ, китайская сага изобрѣтеніе музыкальнаго искусства приписываетъ пятому изъ перво-царей, нѣкоему— Шумъ-хіо (Schum-Hio). Начало металлургіи та же сага относитъ къ эпохѣ царствованія—Кивенъ-Хао (Kiven-Hao), соотвѣтствующаго библейскому Тубулкаину. О шестомъ императорѣ—Ти-ку (Ti-ku) говорится, что онъ первый взялъ двухъ женъ, чѣмъ довольно близко указывается родство его съ библейскимъ Ламехомъ [3]).

Слѣды преданія о библейскомъ Тубулкаинѣ можно видѣть въ финикійской сагѣ о Хризорѣ. Въ одномъ изъ финикійскихъ фрагментовъ говорится, что Хризоръ вмѣстѣ со своимъ братомъ первый открылъ желѣзо и изобрѣлъ искусство его обработки [4]). Тотъ же самый Хризоръ извѣстенъ

[1]) *Rougemont*—II, 140—142.
[2]) *Rougemont* II, 143 p. Op. cit.
[3]) *Zockler* „Die Lehre v. Urstand d. Menschen“ 86.
[4]) *Rougemont*, III, 114 p

также въ финикійскихъ фрагментахъ и подъ именемъ Діамихія (Diamichiusa), что указываетъ на него, какъ на „человѣка, способнаго ковать“ (корень méchi, откуда слово ma china), т. е. окончательно удостовѣряетъ его родство съ библейскимъ ковачемъ мѣди и желѣза [1]). Эта финикійская легенда перешла и въ классическую миѳологію. У Грековъ она сохранилась въ сказаніи о Гефестѣ, богѣ кузнецѣ, имѣвшемъ, въ качествѣ жены, прекрасную богиню Афродиту. Въ римскомъ пантеонѣ личностью, соотвѣтствующей Гефесту, былъ богъ подземнаго міра—Вулканъ, самое имя котораго невольно напоминаетъ библейскаго Тубулкаина; нѣчто подобно сему видимъ мы и въ древнихъ сагахъ германскихъ народностей, гдѣ богъ, изобрѣтшій искусство ковки металловъ, извѣстенъ съ именемъ Виланда, Волана (Wieland, Volundus'a) [2]).

Изобрѣтеніе музыкальныхъ инструментовъ въ Библіи соединяется съ именемъ Іубала, которому приписывается изобрѣтеніе примитивной арфы—כִּנּוֹר—и флейты—עוּגָב. Глубокую древность существованія этихъ инструментовъ подтверждаютъ современныя раскопки въ области древней Халден. Между руинами при Телло (Tello)—древнемъ Сирпурра (Sirpurra)—въ южной Халдеѣ M. M. Sarsec открылъ весьма интересный монументъ изъ числа памятниковъ побѣды, относящійся къ эпохѣ не позднѣе 3000 л. до Р. Х. Онъ изображаетъ арфу и нѣсколькихъ музыкантовъ, играющихъ на свирѣляхъ и кимвалахъ. Въ этомъ скульптурномъ произведеніи мы имѣемъ одну изъ иллюстрацій библейскаго повѣствованія о началѣ музыки [3]) (IV, 21 ст.). Въ тѣхъ-же клинообразныхъ памятникахъ древне-вавилонской культуры сохранились нѣкоторые слѣды и первоначальнаго возникновенія металлургіи и изобрѣтенія огня, какъ необходимаго ея условія.

Раскопки M. de Sarzec при Телло (Tello) и Шатъ-ель-Хи (Shat-el Hie) въ южной Вавилоніи, обнаружили существованіе одного весьма древняго города—Сирпурри (Sirpurra), имя котораго означаетъ „яркій свѣтъ“, или „огонь“. На клино-

---

[1]) *Rougemont*, III, 119 p.
[2]) *Rougemont*, II, 192 p.
[3]) *Boscawen*—96 p.

образныхъ письменахъ, находимыхъ среди этихъ развалинъ, встрѣчается имя царя Гудея (Gudea), который царствовалъ за 2800 л. до Р. Хр.; но встрѣчаются и другія, гораздо древнѣйшія надписи, происхожденіе которыхъ, по мнѣнію ученыхъ, должно быть отнесено за 4000 л. до Р. Хр. Всѣ эти монументы содержатъ посвященія богу „Нингирсу, завоевателю Еллила"—(господину чужой страны). Онъ былъ богомъ огня въ Вавилоніи и почитаніе его тѣсно связано съ обработкой металловъ [1]). Надписи на монументахъ при Телло (Tello) проливаютъ нѣкоторый свѣтъ и на самый характеръ этого бога: имя Нингирсу (Ningirsu) значитъ „пронзающій тѣло"; при чемъ во многихъ надписяхъ имя бога Нингирсу (Ningirsu) ассоціируется съ именемъ „господина древа жизни". Судя по рисункамъ на древнихъ памятникахъ, онъ изображается съ огненною тростью въ рукахъ. Имѣя все это въ виду, мы можемъ понять древне-вавилонскій гимнъ, сохранившійся на одной изъ таблицъ британскаго музея, въ которомъ прославляется богъ огня, первый могущественный господинъ страны, знаменитый воитель, заставившій впервые заблистать свѣтъ въ своей странѣ. Онъ же называется, далѣе, первымъ обработывателемъ металловъ изъ числа которыхъ перечисляются бронза, свинецъ, серебро и золото [2]). Очевидно, этотъ гимнъ соединяетъ представленіе о богѣ огня съ мыслею о производствѣ и обработкѣ металловъ. И достойно вниманія то, что слѣды этого можно видѣть на монументахъ, находящихся въ самыхъ нижнихъ слояхъ развалинъ, относящихся къ наидревнѣйшему періоду, отъ 3000—4000 и. д. Р. Хр. [3]). У Грековъ, въ параллель Іавалу—былъ Аполлонъ, богъ музыки и искусства; а также Панъ-богъ пастушеской жизни и изобрѣтатель игры на свирѣли. У нихъ-же существовали саги о циклопахъ, помощникахъ бога—кузнеца Гефеста, равно какъ и еще болѣе древнія—о жреческомъ родѣ Телхинъ, которому человѣчество обязано производствомъ мѣди, желѣза и различныхъ магическихъ искусствъ [4]).

---

[1]) *Boscawen*—97 p.
[2]) *Boscawen*—98 p.
[3]) *Ibidem*—99 p.
[4]) *Zöckler*—100. Die Lehre v. Urstand d. Mensch.

Не умножая примѣровъ этого рода, и на оеноваиіи приведенныхъ, мы вправѣ сдѣлать заключеніе, что начало цивилизаціи и происхожденіе главныхъ ея видовъ универсальная традиція согласно съ Библіей относитъ къ древнѣйшей, первобытной эпохѣ исторіи міра и человѣка. Несомнѣнно, что традиціи язычества покрыты густымъ слоемъ натуралистически-миѳологическихъ элементовъ; но лежащія въ ихъ основѣ, первичныя историческія черты этихъ сказаній въ общемъ довольно близко стоятъ къ даннымъ библейскаго повѣствованія. Это даетъ основаніе смотрѣть на традиціи язычества, какъ на добавленіе и украшеніе дѣйствительныхъ фактовъ Первоисторіи.

Впрочемъ, раціоналистическая критика изъ сходства языческихъ традицій съ библейскимъ повѣствованіемъ выводитъ какъ разъ обратное апологетическому заключенію,— именно, что и библейское повѣствованіе есть не исторія, а своеобразная національно-Еврейская версія общечеловѣческой миѳологіи. Кромѣ сходства Библіи съ традиціями, служащаго основаніемъ для такого взгляда на первую, подтвержденіемъ его служитъ будто-бы и самый характеръ библейскихъ сказаній и особенно, употребляемыхъ въ немъ именъ. Такія имена, какъ напр. Адда и Цилла говорятъ будто бы за то, что они не были названіемъ историческихъ личностей, а служили лишь художественными олицетвореніями общихъ понятій, въ данномъ примѣрѣ — „свѣта и мрака“, „ночи и дня“. Библейскія имена, — дѣйствительно, имѣютъ символическое значеніе т. е. заключаютъ въ себѣ указанія на что-либо; но это не отнимаетъ у нихъ ихъ реальнаго значенія и не превращаетъ ихъ въ отвлеченныя аллегоріи; наоборотъ, они всегда остаются обозначеніемъ конкретныхъ личностей. Не менѣе страненъ и тотъ логическій процессъ умозаключенія, путемъ котораго раціоналисты приходятъ къ своему отрицательному выводу. Языческія традиціи—разсуждаютъ они—содержатъ въ себѣ много легендарно-миѳическаго; библейская исторія въ основныхъ чертахъ совпадаетъ съ ними; слѣдовательно, и она представляетъ разновидность того же рода, т. е. національный миѳъ.

Но законнѣе и правильнѣе будетъ другой ходъ умозаключенія, а именно: языческія традиціи, разнообразясь по внѣш-

ней формѣ изложенія, имѣютъ много общаго со стороны внутренняго ихъ содержанія; а это послѣднее имѣетъ несомнѣнное сходство съ чертами библейскаго повѣствованія; слѣдовательно, какъ языческія традиціи, такъ и библейская исторія имѣютъ одинъ общій первоисточникъ, изъ котораго въ чистомъ видѣ вытекаетъ библейская традиція, въ помраченномъ и искаженномъ миѳологіей—языческая. Да наконецъ, взглядъ отрицательной критики несостоятеленъ и въ самомъ своемъ основаніи. Отрицая всякое историческое значеніе за традиціями, она смотритъ на нихъ съ исключительно психологической точки зрѣнія и видитъ въ нихъ продукты младенчествующей фантазіи народовъ, порождавшей на одинаковыхъ ступеняхъ культуры тождественные образы. Оставляя въ сторонѣ историческую справедливость такого положенія, мы должны признать его несостоятельнымъ, именно, съ точки зрѣнія той-же психологіи. Она требуетъ, чтобы въ основаніи всѣхъ созданій фантазіи лежалъ бы какой-либо объективный, фактическій матеріалъ, и сходство произведеній фантазіи объясняетъ сходствомъ, лежащихъ въ ихъ основѣ, объективныхъ фактовъ.

Итакъ, не только съ исторической, но и съ психологической точки зрѣнія, апологетическое значеніе древнѣйшихъ традицій стоитъ твердо и непоколебимо; а это, въ свою очередь, окончательно утверждаетъ непредубѣжденнаго читателя въ истинности библейскаго повѣствованія о разсмотрѣнныхъ нами событіяхъ первобытной эпохи.

ГЛАВА V.

Изслѣдованная нами генеалогія старшей линіи потомковъ Адама привела насъ къ безотрадному выводу—къ мысли о крайнемъ помраченіи и упадкѣ въ ней истинной религіи, дошедшемъ почти до полнаго забвенія Бога и до жизни одними грубыми, матеріальными интересами. Но заключительные стихи того же самаго библейскаго отдѣла открыли намъ, что нечестивое племя каинитовъ, къ счастью, не было единственнымъ, что помимо него, существовала еще иная генерація потомковъ Адама и Евы, происходившая отъ младшаго ихъ сына—Сиѳа и бывшая истинной хранительницей и достойной носительницей чистыхъ религіозныхъ традицій своей эпохи. И вотъ то, что въ самыхъ общихъ чертахъ лишь намѣчается въ концѣ четвертой главы кн. Бытія, обстоятельно и подробно раскрывается въ пятой, къ разбору которой мы теперь и переходимъ.

I.

Пятая и начало шестой гг. кн. Бытія образуютъ послѣднюю סֵפֶר תּוֹלְדוֹת допотопной исторіи, состоящую изъ двухъ документовъ: генеалогіи сиѳитовъ (V гл.), и исторіи всеобщаго развращенія первобытнаго человѣчества, закончившейся роковой катастрофой всемірнаго потопа (VI гл. 1—8 ст.).

Первая часть этой תּוֹלְדוֹת начинается общимъ введеніемъ, устанавливающимъ ея связь съ предыдущимъ повѣствованіемъ. „*Вотъ родословіе Адама* זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם, буквально—„*сія есть книга порожденій Адама*“, т. е. перечень его истинныхъ и дѣйствительныхъ потомковъ не по одной только плоти, подобно предшествующимъ, но вмѣстѣ и по

духу. Еврейское слово סֵפֶר собственно, означаетъ—„регистръ, запись чего-либо“, отсюда—книгу (βίβλος), преимущественно-родословную (Втор. XXIV, 1—3, Мѳ. I, 1. III, 36). Впервые употребленное здѣсь сочетаніе סֵפֶר תּוֹלְדוֹת показываетъ, что это—первая генеалогія, имѣющая важное значеніе въ исторіи царства Божія на землѣ. Есть всѣ основанія думать, что подобныя генеалогіи первоначально состояли изъ простаго перечня именъ и годовъ; въ послѣдствіи же онѣ постепенно пополнялись различными пояснительными замѣчаніями историко-описательнаго и біографическаго свойства [1]).

Подобно тому, какъ въ началѣ предшествующаго отдѣла—תּוֹלְדוֹת неба и земли — бытописатель дѣлаетъ бѣглую замѣтку о происхожденіи ихъ въ третій день мірозданія, такъ и תּוֹלְדוֹת человѣка онъ начинаетъ съ краткаго указанія на исторію его творенія: *„въ день, когда Богъ сотворилъ человѣка, по подобію Божію создалъ его“* (1 с.). Тутъ очевидна ссылка на шестой день творенія, въ который Богъ создалъ человѣка по своему образу и подобію. Особаго вниманія заслуживаютъ здѣсь слова текста—בִּדְמוּת „по подобію Божію“. Сопоставляя ихъ съ исторіей творенія человѣка, въ которой говорится о созданіи его „по образу Божію (Б. I, 26)“, мы можемъ заключить, что „образъ и подобіе“ служатъ синонимами для выраженія одной и той-же мысли; равно какъ усматриваемъ и то, что образъ Божій не былъ утраченъ человѣкомъ и послѣ его грѣхопаденія.

Развивая предшествующую мысль, бытописатель продол-

---

[1]) Самый терминъ סֵפֶר происходитъ отъ глагола, означающаго, „скоблить, чертить, гравировать“; онъ предполагаетъ, слѣдовательно глубокую древность искусства письма, когда оно состояло въ примитивномъ выскабливаніи или черченіи тѣхъ или другихъ письменныхъ знаковъ, наподобіе, напримѣръ клинообразныхъ надписей, гравированныхъ на особыхъ глянянныхъ дощечкахъ. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ предположеніи, что искусство письма въ этой примитивной формѣ получило свое начало въ ту-же первобытную эпоху. Вполнѣ естественно ожидать, что человѣчество, умѣвшее строить города, владѣвшее искусствами поэзіи и музыки, было знакомо также и съ искусствомъ письма. Такъ что тѣ סֵפֶר, съ которыми мы имѣемъ дѣло, ведутъ свое происхожденіе отъ самихъ же допотопныхъ патріарховъ; но онѣ были редактированы, исправлены и дополнены, вѣроятно, еще Ноемъ, а затѣмъ перешли уже и къ Моисею, въ рукахъ котораго служили однимъ изъ главнѣйшихъ, естественныхъ источниковъ его свѣдѣній о первобытной эпохѣ.

жаетъ: „*мужчину и женщину сотворилъ ихъ (Богъ) и благословилъ ихъ и нарекъ имъ имя — человѣкъ, въ день сотворенія ихъ*“ (2 с.). Если ранѣе богодухновенный авторъ сдѣлалъ повторное замѣчаніе о происхожденіи человѣка и достоинствѣ его природы, то здѣсь онъ отмѣчаетъ половое различіе первыхъ людей и указываетъ на божественное благословеніе первозданной человѣческой четы. „Приступая къ перечисленію потомковъ, бытописатель не безъ цѣли упоминаетъ о созданіи родоначальника и жены его по образу Божію. Быть можетъ, онъ хотѣлъ внушить читателю, что перечисляемые потомки Адама, черезъ него ведутъ свой родъ какъ-бы отъ самого Бога; что Богъ, создавшій Адама, по образу своему и подобію, есть какъ-бы первый членъ родословія“ [1]) (Лук. III, 38). Приписывая же подобную честь происхожденія только благочестивымъ потомкамъ младшей линіи Адама, бытописатель тѣмъ самымъ хотѣлъ, вѣроятно, показать, что лишь они, какъ сохранившіе печать своего божественнаго происхожденія, одни только и достойны называться „сынами Божіими“ (VI, 2), въ противоположность нечестивымъ каинитамъ, именовавшимся „сынами человѣческими“ (VI гл. 2.).

„*И нарекъ имъ имя—человѣкъ*—אָדָם“. Нѣкоторые думаютъ видѣть здѣсь основаніе для гипотезы адрогинства перваго человѣка. Но то, что здѣсь говорится не объ одномъ лицѣ, видно, во первыхъ, изъ самаго образа выраженій, такъ какъ мѣстоименіе стоитъ не въ единственномъ, а во множественномъ числѣ—не אֹתוֹ, а אֹתָם; во вторыхъ—изъ предыдущихъ повѣствованій, въ которыхъ неоднократно указывается на двойственное число первыхъ людей (I, 27; II, 22, 25).

Сдѣлавъ это краткое введеніе, библейскій авторъ начинаетъ самую генеалогію, т. е. въ послѣдовательномъ порядкѣ исчисляетъ представителей благочестиваго племени, начиная съ общаго родоначальника всѣхъ—Адама и кончая Ноемъ, послѣднимъ представителемъ допотопнаго и первымъ—послѣпотопнаго человѣчества. Въ самомъ сообщеніи біографическихъ данныхъ о каждомъ изъ этихъ патріарховъ, бытописатель неизмѣнно слѣдуетъ своему, разъ имъ принятому въ подобныхъ случаяхъ, плану: онъ называетъ

[1]) *Еп. Виссаріонъ* „Толкованіе на Паремію изъ кн. Бытія“ 79 стр.

имя каждаго патріарха, указываетъ на рожденіе его ближайшаго потомка, отмѣчаетъ возрастъ патріарха при рожденіи сего послѣдняго, дѣлаетъ бѣглую замѣтку о рожденіи другихъ сыновей и дочерей, опредѣляетъ количество лѣтъ, истекшее отъ рожденія преемника тому или другому патріарху до конца его жизни, подводитъ общій итогъ долголѣтію каждаго патріарха и заключаетъ все это упоминаніемъ объ его смерти. И только въ двухъ случаяхъ, на протяженіи всей этой генеалогіи, бытописатель позволяетъ себѣ отступить отъ такого плана: именно, въ генеалогіи Эноха, отличавшагося выдающимся благочестіемъ и посему неиспытавшаго обычнаго, скорбнаго конца земной жизни, и въ генеалогіи Ноя,—свѣтлая личность котораго рѣзко выдѣлялась на темномъ фонѣ современнаго ему невѣрія и нечестія.

Несмотря на всю свою видимую монотонность и кажущуюся сухость, генеалогія сиѳитскихъ патріарховъ полна глубоко-жизненнаго интереса, какъ сама по себѣ, такъ и по тѣмъ вопросамъ, которые непосредственно съ нею связаны: мы разумѣемъ, прежде всего, интересный и поучительный анализъ самихъ патріархальныхъ именъ, затѣмъ, — мнѣніе о тождествѣ сиѳитской генеалогіи съ каинитской, наконецъ,— любопытный вопросъ о допотопной хронологіи и патріархальномъ долголѣтіи. Начнемъ съ перваго изъ указанныхъ пунктовъ, т. е. съ анализа данныхъ въ пятой гл. Бытія патріархальныхъ именъ.

Имя, стоящее въ заголовкѣ сиѳитской генеалогіи—„Адамъ“,— уже знакомо намъ по предыдущему повѣствованію: оно означаетъ „человѣка“ вообще, и въ этомъ смыслѣ предпочтительно употребляется безъ члена. Будучи коллективнымъ обозначеніемъ рода, это имя по отношенію къ личности перваго мужа получило характеръ собственнаго, указывая на него, какъ на человѣка, по преимуществу, какъ на первочеловѣка и родоначальника человѣческаго рода, потенціально заключавшаго въ себѣ все человѣчество.

Точно также уже извѣстны намъ и имена двухъ слѣдующихъ членовъ сиѳитской генеалогіи—Сиѳа и Эноса. Изъ нихъ первое, какъ мы видѣли, означаетъ „положеніе, основаніе, утвержденіе“, и указываетъ тѣмъ самымъ на роль Сиѳа въ исторіи первобытной религіи, какъ хранителя истины

и родоначальника потомства благочестивыхъ патріарховъ. Второе имя „Эносъ“—означаетъ „слабый, смертный человѣкъ“ и даетъ, такимъ образомъ, представленіе о смиренной покорности благочестивыхъ сиѳитовъ волѣ Провидѣнія.

Для полноты и цѣлостности характеристики двухъ первыхъ сиѳитовъ, мы должны присоединить сюда и выше отмѣченный бытописателемъ фактъ особаго религіознаго подъема среди сиѳитовъ въ эпоху Эноса (IV, 26). „Эносъ за свое благочестіе первый получилъ божественное именованіе, почему и родившіеся отъ него назывались „сынами Божіими“ [1]).

Говоря о рожденіи Сиѳа, бытописатель отмѣчаетъ, что „*Адамъ родилъ его по образу своему и по подобію своему*“ (3 ст.). Данными словами довольно выразительно подчеркивается прирожденность (наслѣдственная) основныхъ духовно-физическихъ свойствъ человѣческой природы: подобно тому, какъ самъ Адамъ былъ созданъ по образу Божію; такъ, очевидно, черты этого образа преемственно перешли и къ его сыну; но по тому-же закону наслѣдственности должна была перейдти и, дѣйствительно, перешла на сына и грѣховная порча его отца [2]).

Сынъ Эноса назывался „Каинаномъ“ — по еврейски—קֵינָן; это слово происходитъ отъ одного корня съ именемъ קַיִן, т. е. отъ глагола קָנָה или קָנַן „обработывать, дѣлать, пріобрѣтать“ и значитъ—„пріобрѣтатель, владѣтель, быть можетъ,

---

[1]) *Бл. Ѳеодоритъ* „Бесѣды на кн, Бытія“ 4-ый отвѣтъ, 49—50 стр.

[2]) Библія, неоднократно упоминая о Сиѳѣ (I Пар. I, 1. Сираха XLIX, 19. Лук. III 31 и др.) не добавляетъ о немъ никакихъ новыхъ подробностей; но позднѣйшія раввинскія сказанія, основываясь на древнѣйшей іудейской традиціи, восполняютъ скудныя данныя Библіи объ этомъ, важнѣйшемъ изъ допотопныхъ патріарховъ. Такъ, въ кн. Юбилеевъ говорится, что женой Сиѳа была его сестра—Азура; а Іо. Флавій сохранилъ намъ древне-народное повѣріе о Сиѳѣ, какъ первомъ астрономѣ и астрологѣ, изобрѣтателѣ письменности и счисленія, а также какъ и о первомъ пророкѣ пришествія Мессіи и приближенія потопа. Изъ сочиненіи оо. и учителей Церкви мы узнаемъ, что существовала даже особая гностическая секта „сифитовъ“, приписывавшая ему семь особыхъ книгъ, въ которыхъ будто-бы излагалось его ученіе и повѣсть объ его открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ. Всѣ эти свѣдѣнія не могутъ, конечно, имѣть серьезнаго значенія; но они проливаютъ намъ свѣтъ на личность Сиѳа, какъ одного изъ популярнѣйшихъ патріарховъ допотопной эпохи. См. подробнѣе *Riehm* „Handwörterbuch der biblischer Alterthums“—II, 1467 s.

какъ догадывается авторъ, одного изъ новѣйшихъ комментаріевъ, обладатель *τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ*, и прежде всего,—*λόγος ἐπαγγελίας* [1]). Тождество значенія имени этого благочестиваго патріарха съ именемъ нечестиваго Каина, не набрасываетъ на него никакой тѣни, такъ какъ само имя Каина, по заключенной въ немъ идеѣ, было знаменательнымъ и свѣтлымъ [2]).

Два слѣдующихъ патріарха носили имена: одинъ—„Малелеила", другой—„Іареда", созвучныя съ именами каинитскихъ патріарховъ—„Мехуіаэла" и „Ирада". Сынъ Каинана назывался „Малелеиломъ"—מַהֲלַלְאֵל, что въ переводѣ означаетъ—„хвала, слава Богу, или—хвалящій, прославляющій Бога, laudator Dei" [3]). По всей вѣроятности, этимъ указывается на процвѣтаніе религіозныхъ интересовъ при Каинанѣ, сынѣ Эноса—перваго организатора культа Іеговы, въ составѣ котораго видное мѣсто занимало торжественное призываніе и прославленіе Бога, какъ Творца и Промыслителя міра и человѣка [4]).

Еще знаменательнѣе имя слѣдующаго патріарха—„Іаредъ"—יֶרֶד. Оно происходитъ отъ глагола יָרַד означающаго, по мнѣнію большинства филологовъ, „спускаться, нисходить", и указываетъ, слѣдовательно въ его носителѣ человѣка „нисходящаго, спускающагося, падающаго" [5]). Удерживая какъ буквальный, такъ и переносный смыслъ корня יָרַד, мы вправѣ предполагать, что въ этомъ имени заключается представленіе какъ о физическомъ схожденіи сиѳитовъ при жизни этой генераціи съ какой-то высоты, такъ и объ ихъ нравственномъ упадкѣ. Такъ какъ генерація Іареда, пятая отъ Адама чрезъ Сиѳа, была современна генераціи Ламеха, пятаго отъ Адама чрезъ Каина, и такъ какъ, съ другой стороны, существуетъ преданіе, что первоначально Сиѳиты жили на высотахъ, а Каиниты въ низменныхъ долинахъ; то не лишено правдо-

---

[1]) *The pulpit Commentary*—95.

[2]) См. объ этомъ выше стр. 282—283.

[3]) *Hummelauer* „Commentarius in Genesim" 185 p. 1895 an. Форма מחללאל представляетъ изъ себя причастіе отъ глагола חָלַל въ соединеніи съ словомъ אֵל,—Богъ"; отсюда—и извѣстная форма „аллилуіа", означающая—„хвалите Бога". См *Cornely a Lapide*—101 p.

[4]) *Heideggeri* „Historia sacra patriarcharum"—261 p.

[5]) *Mürphy and Fürst* См, The pulpit Commentary—95 p.

подобія и то мнѣніе, по которому благочестивые Сиѳиты, увлекшіеся въ вѣкъ Іареда красотой современныхъ имъ Каинитянокъ, (представительницей которыхъ была, по указанію Библіи, дочь Ламеха—прекрасная Ноэма) спускаются съ своихъ высотъ въ долины Каинитянъ, начинаютъ съ ними смѣшиваться и чрезъ то нравственно падаютъ [1]). Такое толкованіе, отправляясь отъ филологическаго анализа самаго корня יָרַד, опирается на древне-іудейскую традицію, занесенную, между прочимъ, въ кн. Эноха [2]); косвенное подтвержденіе себѣ оно находитъ также и въ дальнѣйшемъ библейскомъ контекстѣ, именно, въ исторіи слѣдующаго за нимъ патріарха—Эноха, благочестіе и праведность котораго подчеркивается особенно, какъ-бы въ противовѣсъ нравственному развращенію, начавшему съ эпохи Іареда проникать и въ среду Сиѳитовъ.

Исторія сына Іаредова—патріарха Эноха—въ силу своего отличительнаго характера, заслуживаетъ нашего особаго вниманія. Самое имя сего патріарха—חֲנוֹךְ,—какъ мы имѣли уже случай выяснять раньше, указываетъ на него, какъ на „освятителя, начинателя, обновителя“, словомъ — какъ на нѣчто новое и въ качествѣ начатка, посвященное Богу [3]). „Это посвященное Богу дитя возрасло и воплотило въ своей жизни вѣру, надежду и благочестіе, такъ что сдѣлалось типичнымъ представителемъ первобытной праведности“ [4]). Послѣднее отмѣчаетъ и самъ бытописатель, говоря: „*и ходилъ Енохъ предъ Богомъ*“. Подобное выраженіе встрѣчается въ Библіи неоднократно (VI, 9. Пс. CXVI, 9. Вт. XIII, 4. Мих. VI, 8. Мал. II, 6 и т. п.) и вездѣ оно означаетъ высшую степень нравственнаго направленія жизни человѣка, когда онъ столь глубоко проникается благоговѣйнымъ чувствомъ божественнаго вездѣприсутствія, что очами вѣры какъ-бы

---

[1]) „Diebes ejus Jaredi *magno* numero erupit malum filiorum Caini, qui publice sectati sunt corruptionem“ *Elmachinus* у *Heideggeri*—226 p.

[2]) „Buch Henoch“—106, 13 s. *Riehm*—„Handwörterbuch—II, 1467 s.

[3]) Съ тѣмъ-же значеніемъ „начатка, посвященія“ — было соединено и имя перваго потомка Каинова, его сына—Эноха; но въ послѣднемъ случаѣ „посвященіе“ было не торжествомъ вѣры и благочестія, а господствомъ мірскаго могущества и физической силы, первое основаніе чему было заложено Каиномъ въ постройкѣ соименнаго сыну, города.

[4]) *The pulpit Commentary*—95 p.

постоянно видитъ предъ собою Бога, и въ строгомъ соотвѣтствіи съ этимъ, согласуетъ весь образъ своего поведенія и каждый шагъ своей жизни. Библейское понятіе „хожденія предъ Богомъ“ означаетъ не только жизнь въ постоянномъ чувствѣ божественнаго всевѣдѣнія и вездѣприсутствія, но также указываетъ и на непосредственную близость, внутреннее, жизненное общеніе съ божественной личностью. Оно аналогично другому библейскому образу „хожденію по путямъ заповѣдей Божіихъ“; но только еще сильнѣе выражаетъ туже мысль, заключая въ себѣ нѣкоторый намекъ и на слѣдствія такого благоповеденія, въ формѣ особой и исключительной близости къ Богу [1]). На эту послѣднюю мысль дѣлаетъ ясное указаніе греческій переводъ LXX, гдѣ мы читаемъ: *εὐηρέστησε δὲ Ἐνὼχ τῷ Θεῷ* и „*угоди-же Энохъ Богу*“ (слав.), въ зависимости отъ котораго стоятъ и многіе другіе переводы [2]). Доказательство святости и особой близости Эноха къ Богу даютъ и свв. апп.—Павелъ (Евр. XI, 5) и Іуда (14 ст.), когда называютъ его „пророкомъ“. Эту пророческую дѣятельность Эноха можно понимать или буквально, въ смыслѣ какого-либо опредѣленнаго пророчества; или, вѣрнѣе, болѣе обще—въ смыслѣ нравообличительной миссіи сего патріарха, дающей нѣкоторое основаніе начинать съ него рядъ ветхозавѣтныхъ пророковъ-обличителей. Энохъ обличалъ и призывалъ грѣшниковъ къ покаянію не столько словомъ, сколько собственнымъ примѣромъ благочестивой жизни. „Во всей своей жизни онъ отражалъ высоту первобытной святости и чистоты и былъ первымъ пророкомъ страшнаго суда надъ нечестивыми“, въ формѣ надвигавшагося потопа [3]). Такая выдающаяся духовно-созерцательная жизнь сего патріарха представляла рѣзкій контрастъ направленію его эпохи.

Не менѣе важно и другое библейско-историческое замѣчаніе объ Энохѣ, глубоко знаменательное при всей своей

---

[1]) *Keil* „Biblischer Kommentar zur Genesis“—78 s,

[2]) Такъ, Vulg.—*Ambulasse cum Deo*“ Тарг. Іерус: „*Servivit Henoch in veritate coram Domino*“; Араб: *Henoch rectum fecit incessum coram Deo*“; Халд: *et ambulavit Henoch in timore Dei*“. „Это выражаетъ ту высшую святость, которой Энохъ превосходилъ всѣхъ остальныхъ допотопныхъ патріарховъ“ *Hummel.*—209 р.

[3]) *Лопухинъ* „Руковод. къ библ. исторіи“ 20 стр.

краткости: „*и не стало его, потому что Богъ взялъ его*“ (24 ст.). „ויאנגו“—*καὶ οὐχ εὑρίσκετο* „и не стало Эноха“ и „не нашелся онъ“, т. е. не абсолютно уничтожился, а таинственно исчезъ изъ среды людей. Желая такъ или иначе объяснить себѣ это загадочное исчезновеніе Эноха, строили различныя гипотезы: такъ, нѣкоторые Іудеи слова текста: „и не стало Эноха“ понимали въ смыслѣ обычной его смерти, съ тѣмъ только различіемъ отъ другихъ, что ему приписывали внезапную смерть отъ какого-либо несчастнаго случая, напр. отъ удара молніи [1]). Но уже одно отступленіе автора библейскаго текста отъ обычнаго у него образа выраженія о смерти патріарховъ показываетъ, что конецъ земной жизни Эноха не походилъ на смерть остальныхъ патріарховъ, не былъ, слѣдовательно, обычнымъ. Еще рѣшительнѣе представленію о насильственной и несчастной смерти Эноха противорѣчитъ контекстъ рѣчи, въ которомъ своеобразная кончина Эноха поставляется въ качествѣ награды за его благочестивую жизнь, что, разумѣется, совершенно несовмѣстимо съ понятіемъ внезапной, а тѣмъ болѣе, несчастной смерти.

Мысль объ исчезновеніи Эноха нѣсколько поясняютъ дальнѣйшія слова текста, гдѣ говорится, что „*его взялъ Богъ*“ (24 с.)—כִּי־לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים. Глаголъ לָקַח „взялъ“—въ историческомъ повѣствованіи Библіи никогда не употребляется для выраженія смерти, обозначеніемъ чего служитъ глаголъ מות [2]). Окончательно установить правильный смыслъ даннаго выраженія помогаетъ намъ параллельное мѣсто Библіи, въ которомъ та-же самая фраза употреблена относительно пр. Иліи; а изъ исторіи послѣдняго извѣстно, что онъ былъ взятъ живымъ на небо (III Цар. II, 5 с.). „Отсюда должно думать, что и въ Энохѣ, по достиженіи внутренняго человѣка его въ предопредѣленную мѣру благодатнаго возраста, смертное поглощено было жизнью (II Кор. V, 4) нѣкоторымъ благороднѣйшимъ образомъ, нежели тотъ, который мы называемъ смертью тѣлесной“ [3]). Такимъ образомъ, внимательный анализъ текста и снесеніе параллелей открываютъ намъ,

---

[1]) См. у *Хрисанѳа* „Религіи древняго міра“ III, 185 стр.

[2]) *Юнгеровъ* „Ученіе Вет. Завѣта о безсмертіи души и загроб. жизни“. 20 стр. 1883 г,

[3]) *Филаретъ* „Зап. на кн. Бытія“ I, 102 стр.

что Энохъ не умиралъ обычной смертью, а особымъ, чудеснымъ образомъ былъ взятъ изъ условій сей временной жизни и переселенъ въ жизнь вѣчную: именно, его тѣло не видѣло истлѣнія, а подверглось мгновенному преобразованію безъ предварительнаго процесса смертнаго разрушенія, по подобію того, что ожидаетъ согласно обѣтованію ап. и тѣла вѣрующихъ, современниковъ втораго славнаго пришествія Господня (I Кор. XV, 20—23 ст.). Такое пониманіе кончины Эноха вполнѣ отвѣчаетъ и контексту, въ которомъ она выставляется наградой праведнику за его благочестіе. Такъ какъ смерть есть „оброкъ грѣха“ (Рим. VI, 23), а Энохъ своимъ „хожденіемъ предъ Богомъ“ достаточно искупилъ свою вину; то онъ и переселяется въ загробную жизнь, не видя смерти (Пс. XV, 10).

Примѣръ всей жизни Эноха былъ живымъ и дѣятельнымъ обличеніемъ нечестивыхъ, а ея конецъ—лучшимъ залогомъ будущаго безсмертія. Онъ былъ первой зарей побѣднаго торжества надъ смертью, ободрявшей падшее человѣчество надеждой блаженнаго безсмертія въ будущемъ. Благодаря этому, Энохъ въ патріархальномъ періодѣ, подобно Иліи—въ подзаконномъ, служитъ провозвѣстникомъ Христа, истиннаго побѣдителя смерти. Посему-то, вѣроятно, и въ Писаніи Илія и Энохъ выставляются въ качествѣ предтечъ страшнаго втораго пришествія Господа на землю (Мѳ. XVII; Мр. IX; Лук. IX; Апок. XI). Такимъ образомъ, въ исключительно-славной кончинѣ Эноха мы видимъ, съ одной стороны, наглядный примѣръ безсмертія не только по душѣ, но и по тѣлу; съ другой—фактическое оправданіе вѣры и надежды патріарховъ на лучшую участь, ожидающую людей добродѣтельныхъ. Въ лицѣ Эноха явился человѣкъ, который и послѣ грѣхопаденія прародителей, взошелъ на самую высоту добродѣтели и благоугожденіемъ Богу ослабилъ свой врожденный грѣхъ и тяжесть его послѣдствій [1]). „Сіе чудо

[1]) „Видишь-ли премудрость Господа?“ спрашиваетъ по сему поводу св. Іо. Златоустъ: „преложилъ, или преселилъ живымъ, а не даровалъ безсмертіе, дабы не ослабить въ родѣ человѣческомъ страха ко грѣху. Поэтому онъ хочетъ прикровенно и тайно, такъ сказать, отмѣнить приговоръ, произнесенный Адаму. Но не дѣлаетъ этого явно, дабы страхъ служилъ вразумленіемъ“. Творенія св. *Іо. Златоуста* IV т. I-ая кн. Бесѣда на кн. Бытія XXI. стр, 194-ая СПБ. 1898 г.

совершившееся среди всеобщаго господства тлѣнія и смерти должно было въ однихъ возбудить, въ другихъ утвердить вѣру въ вѣчную жизнь и упованіе безсмертія. Кромѣ того, сынъ Сираховъ говоритъ, что „Энохъ былъ взятъ, какъ образецъ покаянія для современниковъ (XLIV, 15). Это значитъ, что современники, видя въ примѣрѣ Эноха, какой высокой награды можетъ быть удостоена жизнь, проводимая въ духѣ покаянія, въ борьбѣ съ грѣхомъ, могли и сами научиться покаянію“ [1]).

О двухъ, слѣдующихъ за праведнымъ Энохомъ, патріархахъ бытописатель, по обычаю, говоритъ опять весьма кратко, называя лишь ихъ имена и опредѣляя количество лѣтъ ихъ жизни. Сынъ праведнаго Эноха носилъ имя Маѳусаила. Въ дословномъ переводѣ съ Еврейскаго имя מְתוּשֶׁלַח означаетъ: „мужъ стрѣлы, человѣкъ оружія“ [2]). Подобный характеръ этого имени, будучи загадочнымъ въ отношеніи къ одному изъ представителей мирнаго и благочестиваго племени сиѳитовъ, заставляетъ понимать его, такъ сказать не въ активномъ, а въ пассивномъ смыслѣ; т. е. не въ смыслѣ дѣятельной воинственности сего патріарха и его рода, а въ смыслѣ страдательнаго состоянія отъ направленной противъ нихъ стрѣлы или бѣдствія вообще, въ чемъ можно, напр. находить символическое предуказаніе надвигавшейся грозы—всемірнаго потопа.

Въ началѣ своей многовѣковой жизни Маѳусаилъ родилъ сына, котораго нарекъ „Ламехомъ“. Имя לֶמֶךְ уже знакомо намъ по генеалогіи каинитовъ, откуда мы знаемъ, что оно значитъ—„свирѣпый, дикій человѣкъ, мужъ войны и разрушенія“ [3]). Трудно съ точностью установить, какая мысль сиѳитовъ символизируется этимъ именемъ? Нельзя-ли видѣть въ немъ указанія на воинственный и боговраждебный духъ каинитовъ, начавшій еще прежде проникать въ среду сиѳитовъ, а теперь уже замѣтно тамъ утвердившійся? Этому, повидимому, благопріятствуетъ и имя слѣдующаго патріарха,

---

[1]) *Еп. Виссаріона* „Толков. на пареміи изъ кн. Бытія“—84 стр.

[2]) Такъ толкуютъ его *Gesenius* „Handwörterbuch“ — 512; *Fürst*—II, 804; *Hummelauer*'—185 р. и *The pulpit Commentary*—95 р.

[3]) См. выше—315 стр.

предполагающее пессимистически-мрачную характеристику эпохи, современной его рожденію.

Серію десяти допотопныхъ патріарховъ линіи Сиѳа заключаетъ „*человѣкъ праведный и непорочный въ родѣ своемъ, который ходилъ предъ Богомъ и обрѣлъ Его благодать*“ (V, 31 и VI, 8—9). Этотъ послѣдній патріархъ назывался „Ноемъ“. Въ повѣствованіи о немъ, какъ лицѣ особенно выдающемся, библейскій историкъ вторично отступаетъ отъ обычнаго своего плана и вдается въ нѣкоторыя подробности. Прежде всего, онъ объясняетъ самый смыслъ имени—נֹחַ, говоря: „*онъ утѣшитъ насъ въ работѣ нашей и въ трудахъ рукъ нашихъ при воздѣлываніи земли*“ (V, 29 с.). Слово—נֹחַ — отъ корня נוּחַ—„отдыхать“ (VIII, 4), означаетъ—„покой, успокоеніе отъ труда и болѣзни“. Отсюда, имя Ноя указывало на него, какъ на человѣка, имѣвшаго даровать людямъ покой, или, по меньшей мѣрѣ,—облегченіе въ ихъ трудахъ и заботахъ по воздѣлыванію земли. Но такъ какъ изобрѣтеніемъ орудій агрикультуры, облегчавшихъ тяжесть земледѣлія, человѣчество было обязано не Ною, а Тубулкаину, то, очевидно, буквальный смыслъ текста не можетъ быть удовлетворительно изъясненъ въ приложеніи къ Ною. Поэтому, указаніе на успокоительную дѣятельность Ноя при воздѣлываніи земли, нужно понимать шире буквальнаго смысла словъ, именно—толковать ихъ въ связи съ божественнымъ судомъ надъ падшими прародителями (Быт. III, 13). Оо. церкви усматриваютъ въ наименованіи Ноя пророчественное выраженіе надежды, что чрезъ Ноя и его потомство будетъ ослаблена сила божественнаго наказанія за грѣхопаденіе.

Понимая имя Ноя метафорически, многіе основательно предполагаютъ, что Ламехъ пророчественно нарекаетъ „успокоеніемъ“ ту всемірную гибель, которая имѣла наступить при жизни этого его сына. „Смерть—мужу покой“—говоритъ праведный Іовъ“ (III, 23). Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ нечестіе причиняетъ много и весьма большаго труда, то его прекращеніе и уничтоженіе, имѣвшее совершиться посредствомъ потопа, называется „успокоеніемъ“ [1]). Нѣкоторые изъ оо. вкладывали въ это пророчество и другой, болѣе глубокій духовный смыслъ, усматривая въ немъ таинствен-

[1]) *Златоустъ* „Бесѣда на кн. Бытія“ XXI, стр. 196-ая.

ное предуказаніе того, что съ Ноя начнется эпоха освобожденія земли и всей твари отъ той „работы истлѣнія“, которой она подверглась за грѣхопаденіе человѣка (Рим. VIII, 20). Вся послѣдующая исторія Ноя, въ особенности, заключенный имъ завѣтъ съ Богомъ, служившій важной подготовительной ступенью ко спасенію человѣчества, вполнѣ оправдываетъ подобное аллегорическое толкованіе. Что-же касается того возраженія, что будто-бы Ламехъ, какъ человѣкъ не отличавшійся особымъ благочестіемъ, не могъ дѣлать такихъ свѣтлыхъ предсказаній, то его прекрасно устраняетъ св. Іо. Златоустъ, ссылкой на историческіе примѣры Валаама и Каіафы, безсознательно и невольно изрекшихъ истинныя пророчества [1]). При этомъ вполнѣ допустимо и то предположеніе нѣкоторыхъ, что самъ Ламехъ влагалъ въ свою мысль совершенно обратный вышеуказанному смыслъ; — именно—выражалъ богопротивную мысль о скоромъ прекращеніи тяготѣвшаго надъ землей божественнаго проклятія, вслѣдствіе успѣховъ культуры, начавшей проникать къ нимъ отъ каинитовъ, истиннымъ насадителемъ которой въ племени сиѳитовъ онъ мнилъ своего новорожденнаго сына [2]).

Дополнительныя къ характеристикѣ Ноя свѣдѣнія мы заимствуемъ изъ послѣдующаго контекста, гдѣ читаемъ слѣдующее: „*Ной-же обрѣлъ благодать предъ очами Господа Бога... онъ былъ человѣкъ праведный и непорочный въ родѣ своемъ: Ной ходилъ предъ Богомъ*“ (VI, 8—9). Здѣсь о Ноѣ, прежде всего, говорится, что онъ „обрѣлъ благодать въ очахъ Бога“ [3]). Причиной божественнаго благоволенія къ Ною, какъ выясняется дальше, служила его праведность—צַדִּיק, это—не невинность, но добродѣтельность, т. е. дѣятельное благочестіе и оправданіе, какъ его слѣдствіе. Ной называется еще „совершеннымъ въ родѣ своемъ“, т. е. нравственно чистымъ и цѣльнымъ (תָּמִים), по сравненію со сво-

---

[1]) *Іо. Златоустъ* „Бесѣда“ XXI, 195 стр.

[2]) *Hummelauer* „Commentarius in Genesim“—211 p.

[3]) Нѣкоторые изъ экзегетовъ обращаютъ свое вниманіе на то, что въ Еврейскомъ начертаніи слова „благодать“—חֵן—даны одни и тѣ же звуки, что и въ имени—„Ноя“—נֹחַ, только переставленныя обратно и снабженныя другими гласными. Отсюда выводятъ заключеніе, что въ терминѣ חֵן заключается то же понятіе „покоя и умиротворенія и въ корнѣ נֹחַ“.

ими испорченными и развращенными современниками, неприглядную нравственную характеристику которыхъ даетъ намъ и Самъ Господь Іисусъ Христосъ (Мѳ. XXIV, 37—38 и паралельн.).

Заключеніемъ характеристики Ноя служитъ черта, уже знакомая намъ изъ исторіи Эноха: „и онъ ходилъ предъ Богомъ". „Это—спеціальная форма, въ которой открывался совершенный нравственный характеръ въ средѣ своихъ грѣшныхъ современниковъ" [1]). Ап. Петръ называетъ еще Ноя „проповѣдникомъ правды" (II Пет. II, 5), какъ потому, что онъ безмолвно, самымъ примѣромъ своей жизни обличалъ нечестіе и поучалъ благочестію; такъ и въ силу спеціальной, пророчественно-обличительной миссіи, возложенной на него особымъ божественнымъ повелѣніемъ.

Этимъ мы заканчиваемъ изложеніе библейскихъ данныхъ о допотопныхъ патріархахъ-сиѳитахъ, извлеченныхъ нами какъ изъ филологическаго анализа ихъ именъ, такъ и изъ прямыхъ указаній текста. Чтобы вполнѣ покончить съ вопросомъ о допотопныхъ генеалогіяхъ, мы должны рѣшить еще одно, серьезное возраженіе отрицательной критики, касающееся ихъ взаимныхъ отношеній.

По мнѣнію раціоналистовъ, отрицающихъ древность и подлинность библейскаго текста, двѣ, раздѣльныя въ современной Библіи, допотопныхъ генеалогіи, въ дѣйствительности, не болѣе, какъ различныя версіи одной и той-же древней генеалогіи; эта послѣдняя, почти въ подлинномъ своемъ видѣ, воспроизводится, въ такъ называемой, каинитской генеалогіи, по отношенію къ которой сиѳитская — представляетъ лишь своеобразную группировку тѣхъ же именъ и лицъ, только отчасти намѣренно измѣненныхъ, а по мѣстамъ и дополненныхъ новыми членами [2]). Текстуальнымъ основаніемъ для такого взгляда на взаимоотношеніе первобытныхъ генеалогій служитъ сходство нѣкоторыхъ, заключающихся въ нихъ, патріархальныхъ именъ. Такъ два имени—חֲנוֹךְ и לֶמֶךְ повторяются буквально въ обоихъ генеалогіяхъ; четыре другихъ имени каинитской генеалогіи—קֵינָן, עִירָד, מְחוּיָאֵל и מְתוּשָׁאֵל

---

[1]) *The pulpit Commentary*--108 p.

[2]) Tuch, Redslob, Ewald, *Budde* „Bibl. Urgeschichte"—90 s.

лишь съ легкими измѣненіями точно также встрѣчаются и въ сиѳитской генеалогіи, въ формѣ קֵינָן יֶרֶד מַהֲלַלְאֵל и מְתוּשֶׁלַח.

Рейссъ, примкнувшій къ сему раціоналистическому взгляду, пытается объяснить происхожденіе этихъ двухъ генеалогій путемъ обработки одного и того-же матеріала, но двумя различными авторами: элогистомъ и іеговистомъ. Для наглядности изображенія онъ предлагаетъ слѣдующую схему именъ въ обѣихъ генеалогіяхъ: по редакціи элогиста—1—человѣкъ—Адамъ, 2—Каинъ, 3—Энохъ, 4—Ирадъ, 5—Мехуіаэлъ, 6—Маѳусаэлъ, 7—Ламехъ; по редакціи іеговиста: 1—человѣкъ—Эносъ, 2—Каинанъ, 3—Малелеилъ, 4—Іаредъ, 5—Энохъ, 6—Маѳусалъ и 7—Ламехъ, [1]). Несмотря на всю искусственность въ построеніи этой схемы, авторъ ея далеко не выполнилъ своей задачи, т. е. не доказалъ тождества двухъ допотопныхъ генеалогій, хотя-бы уже по одному тому, что онъ произвольно урѣзалъ три, наиболѣе характеристичныхъ для сиѳитской генеалогіи, имени—Адама, Сиѳа и Ноя.

Неосновательность подобнаго отождествленія станетъ для насъ еще яснѣе, коль скоро мы обратимся къ непосредственному сличенію самихъ именъ. Мы уже видѣли, что созвучныя имена עִירָד и יֶרֶד въ дѣйствительности, имѣютъ и неодинаковую транскрипцію и различные корни, въ зависимости отъ чего первое имя значитъ—„горожанинъ, гражданинъ“, а второе—„нисходящій, падающій человѣкъ“. То-же самое должно сказать и относительно двухъ другихъ созвучныхъ именъ—מְהוּיָאֵל и מַהֲלַלְאֵל, изъ которыхъ первое—значитъ—„пораженный, наказанный Богомъ“, а второе—„хвалящій, славящій Бога“. Въ подобномъ-же взаимоотношеніи стоитъ, наконецъ, и послѣдняя пара созвучныхъ именъ—מְתוּשָׁאֵל и מְתוּשֶׁלַח, гдѣ первое—означаетъ: „мужъ молитвы, человѣкъ, испрошенный у Бога“, а второе—„мужъ стрѣлы и войны“, а также и причиняемаго ею бѣдствія [2]). Дѣйствительно тождественны въ обѣихъ генеалогіяхъ только два имени: „Энохъ“ и „Ламехъ“; и довольно близки еще два: „Каинъ“ и „Каинанъ“. Имена же „Малелеила и Мехуі-

---

[1]) *Reuss* „L' Histoire sainte et lois“ I, 310 p.

[2]) Несостоятельность подобнаго отождествленія всѣхъ этихъ именъ признаетъ даже и *Dillmann*, какъ извѣстно, не расположенный особенно довѣрчиво относиться къ библ. тексту“ Genesis—110 s.

іаэла", а также „Маѳусала и Метушаэла" тождественны только по переводу LXX, неправильность котораго и обличаетъ подлинный, Еврейскій текстъ, гдѣ транскрипція и самое написаніе этихъ именъ различны.

Несомнѣнное сходство двухъ патріархальныхъ именъ въ обѣихъ генеалогіяхъ, даже при допущеніи проблемматическаго сходства еще въ одномъ, отнюдь, однако, не свидѣтельствуетъ о тождествѣ самыхъ генеалогій. Такое явленіе въ двухъ вѣтвяхъ одного и того-же человѣческаго рода не только вполнѣ естественно и законно, но и положительно неизбѣжно; и надо еще удивляться, почему подобное сходство именъ, сравнительно, такъ незначительно.

Помимо невозможности отождествленія именъ двухъ генеалогій—этого, такъ сказать, отрицательнаго доказательства ихъ подлинности и самостоятельности, въ защиту послѣдняго можно привести и другія, положительныя данныя. Прежде всего, въ генеалогіи каинитовъ названо нѣсколько такихъ личностей, имѣвшихъ къ тому-же весьма важное значеніе въ культурной исторіи человѣчества, на которыхъ нѣтъ даже отдаленнаго намека въ сиѳитской генеалогіи; мы разумѣемъ весь домъ Ламеха, т. е. двухъ его женъ, трехъ сыновей и одну дочь. Съ другой стороны, въ генеалогію сиѳитовъ введены такія личности, ничего подобнаго которымъ нѣтъ въ генеалогіи каинитовъ—именно: Сиѳъ, Энось и Ной. Но главное различіе двухъ допотопныхъ генеалогій заключается не столько въ количествѣ, порядкѣ слѣдованія и названіи ихъ членовъ, сколько въ содержаніи и характерѣ всего, библейскаго повѣствованія о каждомъ изъ нихъ.— Тогда какъ одна генеалогія говоритъ намъ о людяхъ, удалившихся отъ Бога и всецѣло отдавшихся интересамъ матеріальной жизни; другая—совершенно наоборотъ — повѣствуетъ о благочестивыхъ и богоизбранныхъ представителяхъ первобытнаго человѣчества, тщательно отмѣчая продолжительность ихъ жизни и указывая болѣе выдающіеся примѣры ихъ благочестія. Если типичнымъ представителемъ первой генераціи служитъ Ламехъ съ его кровожадной пѣснью; то выразителемъ господствующаго настроенія второй—является Энохъ, взятый за свою праведность живымъ на небо. „Словомъ, между двумя допотопными генеалогіями наблюдается, скорѣй, взаимоотношеніе противоположности,

чѣмъ сходства“ [1]). „Существованіе внѣшняго параллелизма при внутреннемъ антагонизмѣ—вотъ единственно, что хотѣлъ намъ освѣтить библейскій авторъ“ [2]).

II.

Слѣдуя ранѣе намѣченному нами плану этой главы, переходимъ теперь къ вопросу о патріархальномъ долголѣтіи, гдѣ задачей нашей должна служить, какъ самая установка подлинности библейскаго факта, такъ и извѣстное, болѣе или менѣе удовлетворительное объясненіе его [3]).

---

[1]) *Vigouroux* „Les livres saints et la critique rationaliste“ II, и, 221 p. См. также „*Häverniek* „Handbuch d. histor.-kritisch. Einleitung in's Al. Test. I, 262 s. и *Kurtz* „Geschichte d. Al. Bundes“ I, 72 s.

[2]) *Thomas* „Les temps primitifs“ II, 160 p.

[3]) Строго говоря, мы должны были-бы начать данный отдѣлъ съ вопроса о библейской хронологіи и общей продолжительности изслѣдуемаго нами періода міровой исторіи. Но къ сожалѣнію, мы лишены возможности сдѣлать это, по отсутствію въ Библіи какихъ-либо твердыхъ и устойчивыхъ данныхъ для подобнаго рода построеній. Правда, въ генеалогіи сиѳитовъ указаны извѣстныя цифровыя данныя для опредѣленія лѣтъ жизни каждаго изъ преемственно слѣдующихъ патріарховъ. Но о томъ, насколько эти хронологическія даты въ настоящемъ ихъ видѣ неустойчивы и произвольны, достаточно свидѣтельствуетъ фактъ почти полнаго разногласія ихъ въ трехъ основныхъ версіяхъ библ. текста—Еврейской, Греческой и Самаританской, доходящаго до серьезнаго различія въ опредѣленіи общей продолжительности до-потопнаго періода (2242 г.—по LXX; 1656—Евр. и 1307—Самар.). Ясно, что въ настоящее время мы не владѣемъ подлинной библейской хронологіей изслѣдуемаго періода, такъ какъ въ существующихъ версіяхъ ея обнаруживаются очевидныя ошибки (напр. по тексту LXX—Маѳусаилъ жилъ 14-ть лѣтъ спустя послѣ потопа), а быть можетъ, даже и произволъ различныхъ переводчиковъ, редакторовъ и переписчиковъ ихъ.

Да трудно и вообще рѣшить, насколько возможна полная хронологія всего періода по библейскимъ датамъ жизни патріарховъ даже въ томъ случаѣ, еслибы послѣднія были точно установлены. Такъ какъ основная задача Библіи состоитъ въ томъ, чтобы освѣтить факты вѣры и религіозной жизни; то всѣхъ остальныхъ вопросовъ она касается лишь попутно и какъ-бы мимоходомъ, не задаваясь цѣлью полнаго и всесторонняго ихъ обслѣдованія. Въ виду этого, вполнѣ правдоподобнымъ является то предположеніе, что Библія называетъ далеко не всѣхъ преемственно слѣдовавшихъ, представителей первобытнаго человѣчества, а только тѣхъ, быть можетъ, даже сравнительно немногихъ, которые оставили по себѣ какой-либо поучительный слѣдъ въ исторіи нравственно-религіозной жизни. То обстоятельство, что въ сиѳитской генеалогіи всѣ

Различіе трехъ основныхъ версій библейской хронологіи (Евр. LXX и Сам.) въ опредѣленіи лѣтъ жизни каждаго изъ патріарховъ, не устраняетъ, однако, факта ихъ безпримѣрнаго долголѣтія, положительно поражающаго насъ своимъ многовѣковымъ объемомъ. Предѣлы жизни допотопныхъ патріарховъ колеблются, выражаясь въ круглыхъ цифрахъ, отъ 1000 до 700 лѣтъ. Такая безпримѣрная для нашего времени продолжительность жизни у многихъ возбуждаетъ невольныя подозрѣнія въ истинности библейскихъ показаній, или, по меньшей мѣрѣ—сомнѣніе въ правильности буквальнаго пониманія ихъ.

Болѣе рѣшительные критики категорически заявляютъ, что „невозможно вѣрить, чтобы человѣкъ могъ когда-либо жить 700 и даже 900 лѣтъ“ [1]). Другіе, подъ предлогомъ защиты Библіи, даютъ своеобразное объясненіе самой идеѣ

члены ея поставлены во взаимоотношеніе отца къ сыну, еще ничего особеннаго не говоритъ противъ нашего предположенія; такъ какъ въ самой-же Библіи немало примѣровъ того, что именемъ „сына“ назывался „внукъ“, а иногда даже и болѣе отдаленный „потомокъ“, коль скоро онъ происходилъ только по прямой, нисходящей линіи (Б. XXIX, 5; XXIV, 15. 24, 47; III Цар. XIX, 16 и IV-я, IX, 2, 14). Возможность намѣренныхъ пропусковъ въ генеалогическихъ таблицахъ твердо установлена другими аналогичными случаями изъ послѣдующихъ библейскихъ хронологій (Б. XI, 12 и I Пар. III 12, Лук. III, 36; Мѳ. I, 8 и др.). А разъ доказана возможность опущеній, то не можетъ быть и рѣчи о полной хронологіи. Въ частности, изслѣдуемыя нами библейскія даты имѣютъ въ виду не хронологическую, а, такъ сказать, нравственно-религіозную цѣль: даютъ доказательства личнаго долголѣтія каждаго изъ патріарховъ, какъ слѣдствія особаго, божественнаго промышленія о нихъ, въ интересахъ утвержденія вѣры и насажденія доброй нравственности.

Принимая все это во вниманіе, мы въ концѣ концовъ, предпочитаемъ согласится съ тѣми, которые утверждаютъ, что въ Библіи нѣтъ точной и полной хронологіи, а имѣющаяся—условна и относительна (*Saycy. Ab. Hir. Lenormant* „Les origines“—I, 13 p. *Ab. Thomas* „Les temps primitifs“; *С. Глаголевъ* „О происх. чел. род.—120—123 ст.). Основываясь на ней, можно утверждать только одно, что продолжительность допотопнаго періода не столь чудовищно велика, какъ представляютъ ее нѣкоторые увлекающіеся фантазеры - геологи или какъ изображаютъ это древнѣйшія, баснословныя преданія различныхъ народовъ, напр. халдеевъ и китайцевъ. См. *Vigouroux* „Dictionnaire“ X, 718—723 p. Лучшая, новѣйшая монографія о библейск. генеалогіяхъ принадлежитъ *G. I. Gurtis* въ „A Dictionary of the Bible“ *I. Gastings* II, 121—137 p. Edinburg—1899.

[1]) *Wiener* „Biblischer Realwörterbuch“ II, 218 s.

патріархальнаго долголѣтія. Древніе, говорятъ они, память объ историческихъ событіяхъ и лицахъ сохраняли путемъ традиціи. При этомъ, аналогичныя событія и явленія жизни, въ силу ихъ тѣсной, внутренней связи, незамѣтно сливались въ народномъ представленіи; утрачивая такимъ путемъ свою индивидуальную конкретность и раздѣльность своего историческаго существованія, они превращались въ типы или общія идеи. Нѣчто подобное произошло и съ библейскими патріархами, когда индивидуальныя черты отдѣльныхъ патріарховъ, слившись вмѣстѣ въ представленіи позднѣйшихъ поколѣній, создали изъ нихъ вмѣсто живыхъ, историческихъ личностей, религіозно-нравственные типы—носителей и выразителей исторіи цѣлыхъ генерацій, или цѣлаго ряда поколѣній. Отсюда и возрастъ жизни каждаго изъ допотопныхъ патріарховъ выражаетъ не долголѣтіе отдѣльной личности, но продолжительность цѣлой династіи, всего, названнаго его именемъ, рода. И по мѣрѣ того, какъ начинаетъ развиваться въ людяхъ способность къ раздѣльному историческому усвоенію лицъ и событій, замѣтно начинаетъ понижаться у нихъ и представленіе о долголѣтіи [1]).

Такое рѣшеніе поставленнаго вопроса, какъ достигающее своей цѣли путемъ обезличиванія патріарховъ, оказываетъ плохую услугу защитѣ Библіи. Послѣдняя всѣмъ своимъ содержаніемъ рѣшительно и прямо свидѣтельствуетъ, что каждый изъ названныхъ въ ней патріарховъ былъ живой, индивидуальной личностью, а не отвлеченнымъ представителемъ совокупности поколѣній, или цѣлаго рода. Про каждаго изъ патріарховъ вполнѣ опредѣленно говорится, что онъ родился, самъ имѣлъ дѣтей, и наконецъ, умеръ, причемъ раздѣльно указываются и хронологическія даты всѣхъ этихъ событій его жизни. Ясно, что вышеизложенное истолкованіе патріархальнаго долголѣтія положительно недопустимо, при безпристрастномъ и правильномъ отношеніи къ священному тексту. Посему нельзя не согласиться съ Куртцемъ, который говоритъ: „мы считаемъ положительно неправильнымъ то мнѣніе, что отдѣльныя имена патріар-

---

[1]) *Reuss* „L' histoire sainte et lois“ I, 310—311 p.

ховъ будто-бы означаютъ концентрическія группы цѣлыхъ генерацій“ [1]).

Строго раціоналистическія объясненія библейскаго долголѣтія могутъ быть раздѣлены на двѣ главныхъ группы: одни касаются цифръ патріархальнаго долголѣтія, другія— его носителей. т. е. личностей самихъ патріарховъ. Представители объясненій перваго рода исходятъ изъ того тезиса, что допотопныя хронологіи имѣли существенно иную, по сравненію съ послѣдующими, единицу счисленія; говоря другими словами, продолжительность того года была гораздо короче настоящаго. Въ подтвержденіе этого указываютъ на различные историческіе примѣры. Еще у бл. Августина мы находимъ разборъ мнѣнія тѣхъ, которые, умаляя обычную продолжительность патріархальнаго года, полагали ее или въ четыре мѣсяца, по подобію древн. Египтянъ, или въ три— по примѣру Аркадянъ, или въ шесть—въ слѣдъ за Акарнанянами [2]). Краткостью древне-египетскаго года, какъ средствомъ примирить самаританскій съ греческимъ тексты хронологій, пользовались два извѣстныхъ византійскихъ хронологиста—Anianus и Pandorus. Въ новое время усиленнымъ развитіемъ этого взгляда занимались—Hensler, Rask и Lesueur [3]). Такъ, по мнѣнію перваго, библейскій годъ отъ сотворенія міра и до эпохи Авраама состоялъ изъ трехъ, или четырехъ мѣсяцевъ; въ періодъ времени отъ Авраама до Іосифа продолжительность его возрастаетъ до восьми мѣсяцевъ, и лишь съ этого времени она принимаетъ свой обычный, двѣнадцатимѣсячный объемъ. Rask, опредѣляя длительность библейскаго שָׁנָה, говоритъ что это—неустойчивая величина: первоначально, до эпохи Ноя—она означала лишь одинъ мѣсяцъ, отъ Ноя до Серуха—два, отъ Нахора и до Ѳары—четыре и только въ эпоху Авраама—шесть мѣсяцевъ.

Объ экзегетической позволительности подобнаго метода произвольныхъ сокращеній не можетъ быть и рѣчи. Если терминъ יוֹם нерѣдко еще допускаетъ, кромѣ буквальнаго,

---

[1]) *Kurtz* „Geschichte des Alten Bundes“—29 s.

[2]) *Бл. Августинъ* „О градѣ Божіемъ“ кн. 15, гл. 12, стр. 91, V т. его твореній, Кіевъ 1882 г.

[3]) *Zockler* „Die Lehre vom Urstand d. Menschen“ 261 s.

еще и метафорическое пониманіе, то для подобнаго же перетолкованія термина שָׁנָה во всей Библіи нѣтъ никакого основанія. Даже болѣе того, при пониманіи библейскаго שָׁנָה въ смыслѣ одного или нѣсколькихъ мѣсяцевъ, получается прямая несообразность: выходитъ, что тѣ изъ патріарховъ, которые по библейской хронологіи имѣли дѣтей въ 60, 70 или во 160 (LXX) лѣтъ, рождали, въ то время, когда и сами были почти еще дѣтьми, всего какихъ-либо пяти, семи, много двѣнадцати лѣтъ.

Ясное упоминаніе седьмаго и десятаго мѣсяца года въ исторіи потопа (Б. VIII, 4—5) не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что продолжительность допотоннаго года длилась никакъ не менѣе десяти мѣсяцевъ, а по всей вѣроятности, состояла изъ обычныхъ двѣнадцати. Основаніе къ послѣднему заключенію даетъ та-же исторія потопа, въ которой между окончаніемъ 10-го мѣсяца и наступленіемъ слѣдующаго года указывается интервалъ въ 54 дня, т. е. ровно въ два лунныхъ мѣсяца, откуда, между прочимъ, можно догадываться, что и самый годъ былъ луннымъ [1]).

Къ тому-же приводитъ и филологическій анализъ библейскаго термина שָׁנָה, заключающаго въ себѣ идею повторенія, правильнаго чередованія извѣстныхъ періодовъ времени; первоначально имъ обозначалось періодически повторяемое движеніе луны около солнца; а затѣмъ—и весь, потребный для этого, періодъ времени, состоявшій изъ двѣнадцати другихъ, болѣе мелкихъ періодическихъ смѣнъ [2]).

Другая группа объясненій, какъ мы сказали, старается измѣнить представленія о лицахъ библейскихъ патріарховъ. Имена патріархальныхъ генеалогій служатъ, по мнѣнію Rau, лишь типически-образными названіями отдѣльныхъ поколѣній. Списки родовъ древнѣйшихъ библейскихъ первоизвѣстій суть только попытки, одѣтыя, по восточному обычаю, въ полотно картины, изобразить древнѣйшія переселенія народовъ средней и верхней Азіи, равно какъ и вывести происхожденіе различныхъ племенъ изъ одного общаго корня [3]). Съ подобнымъ толкованіемъ мы уже имѣли дѣло

---

[1]) Быт. VII, II; VIII. 5. 6. 10. 12—13.

[2]) *Vigouroux* „Dictionnaire de la Bible“ I, 637—638 p.

[3]) *Ray* „Geschichte d. Alten und Neues Bundes“ I, 63 s. Heidelberg—1847.

раньше, когда говорили объ отвлеченно-типическомъ пониманіи конкретныхъ личностей Библіи, приводящемъ къ неразрѣшимымъ экзегетическимъ трудностямъ; такіе патріархи, какъ Адамъ, Эносъ, Энохъ и Ной имѣютъ весьма важное, и именно, индивидуально-личное, а не какое-либо абстрактно-типическое значеніе въ исторіи первобытной религіи и жизни; такъ что уничтоженіе ихъ личнаго значенія равносильно полному отрицанію всякаго историческаго смысла въ библейскомъ повѣствованіи о нихъ.

Еще несостоятельнѣй раціоналистическая идея о какихъ-то этнографическихъ группахъ и ихъ движеніяхъ, яко-бы изображаемыхъ въ патріархальныхъ генеалогіяхъ. Не можетъ быть ничего подобнаго тамъ, гдѣ говорится объ изначальномъ состояніи человѣчества и его послѣдовательномъ развитіи изъ одной первобытной семьи.

Послѣдній классъ попытокъ перетолковать историческій характеръ допотопныхъ генеалогій незамѣтно переходитъ въ область миѳическаго пониманія ихъ. Высокія цифры патріархальнаго долголѣтія (969, 930, 912 и т. п.) должно, говорятъ, понимать не буквально, а циклически; а самыя личности ихъ патріарховъ—объяснять миѳически. Хронологическія даты служатъ, по мнѣнію Bunsen'a, указаніемъ цѣлыхъ, культурно-историческихъ эпохъ, къ которымъ въ послѣдствіи была искусственно приноровлена система круговыхъ чиселъ. Однимъ изъ главнѣйшихъ основаній этой гипотезы служитъ имя патріарха Эноха и количество лѣтъ его жизни. По мнѣнію Ewald'a—„Энохъ“, имя котораго означаетъ: „начинатель, посвященный“—первоначально былъ тѣмъ добрымъ духомъ, котораго, подобно латинскому Янусу, призывали при началѣ занятій. Словомъ,—это былъ богъ новолѣтія, на что будто-бы довольно ясно указываетъ и 365 лѣтъ его жизни, соотвѣтствующіе количеству дней солнечнаго года. Слѣды подобныхъ-же миѳологическихъ представленій усматриваетъ онъ и въ именахъ другихъ патріарховъ; такъ, „Малелеилъ“—по его мнѣнію—богъ солнечнаго свѣта, „Іаредъ“—богъ низменности или воды, „Маѳусалъ“—богъ оружія, или войны, и „Ламехъ“—богъ разрушенія и смерти [1]).

Не трудно видѣть, что всѣ подобныя перетолкованія под-

[1]) *Ewald* „Geschichte d, Volkes Israel“—I, 380 s. Auf. 3, 1864.

линнаго смысла патріархальныхъ именъ совершенно тенденціозны и не имѣютъ для себя ни малѣйшей почвы въ Библіи. „То обстоятельство, что исторія религій не знаетъ такихъ божескихъ именъ, и что даже въ родственномъ Евреямъ и богато-развитомъ ассиро-вавилонскомъ пантеонѣ нѣтъ никакого намека на что-либо подобное, дѣлаетъ данное предположеніе всецѣло невѣроятнымъ“ [1]). Даже Dillmann, въ общемъ сочувствующій подобной идеѣ, не находитъ такую аргументацію убѣдительной, и только лишь относительно Эноха замѣчаетъ, что „изъ числа лѣтъ его жизни ясно, что онъ стоитъ въ какомъ-то отношеніи къ 365-ти днямъ солнечнаго года“ [2]). Но это подозрѣніе лишено серьезнаго значенія, хотя уже по одному тому, что до потопа годъ былъ „луннымъ“, а не солнечнымъ, поскольку право такъ думать даетъ намъ самая исторія потопа. „Такъ что совпаденіе лѣтъ жизни Эноха съ количествомъ дней солнечнаго года—чисто случайнаго происхожденія“ [3]). Вообще, какъ справедливо заключаетъ Herzog—„ни библейская замѣтка объ Энохѣ, ни общій характеръ библейской генеалогіи, рѣшительно не позволяютъ намъ думать, чтобы ея имена имѣли какое-либо теогоническое происхожденіе“ [4]).

Приблизительно то-же должно сказать и о системѣ циклическаго опредѣленія допотопной хронологіи путемъ сопоставленія ея съ древне-халдейской. Въ попыткахъ этого рода безплодно истощали свое остроуміе такіе видные оріенталисты, какъ Lenormant, Delitzsch, Vigouroux, Oppert etc [5]). Но они не пришли къ какимъ-либо удовлетворительнымъ результатамъ, съ одной стороны, потому, что въ самыхъ попыткахъ цикловыхъ счисленій сквозитъ тенденція отрицанія индивидуальнаго долголѣтія патріарховъ, поставляющая ихъ авторовъ въ противорѣчіе съ библейскимъ текстомъ; съ другой—потому, что ключа къ разрѣшенію вопроса они искали тамъ, гдѣ царитъ безусловная археоманія, т. е. стремленіе отодвинуть существованіе первыхъ людей вглубь

[1]) *Riehm* „Handwörterbuch d. Bibl. Alther. II, 1467 s.

[2]) *Dillmann*—Genesis—109 s.

[3]) *Tuch* „Cenesis—135 s.

[4]) *Herzog* „Real-Encyclopedie f. pr. Theol.“ IV t. 786 s.

[5]) См. *Zöckler* „Die Lehre v. Urstand... 263—266 и *Thomas*—I, 176—179 p. Op. cit.

вѣковъ и представитъ ихъ какими-то полу-безсмертными богами.

Все сказанное нами позволимъ себѣ заключить слѣдующими словами одного изъ свободомыслящихъ протестантскихъ богослововъ: „всѣ попытки придать именамъ библейскихъ генеалогій какое-либо астрономическое или миѳологическое значеніе, по подобію другихъ древне-восточныхъ генеалогій, не выдерживаютъ критики; если въ послѣднихъ имена, дѣйствительно, служатъ обозначеніемъ культурныхъ періодовъ и эпохъ міра, то въ первыхъ они указываютъ на индивидуальныя личности; тамъ—цикловые періоды, тутъ дѣйствительные, обычные годы“ [1]).

Въ противоположность тенденціозности и неосновательности раціоналистическихъ попытокъ подорвать вѣру въ патріархальное долголѣтіе, признаніе его основано на нѣкоторыхъ дѣйствительныхъ доказательствахъ. Къ принятію истины патріархальнаго долголѣтія предрасполагаетъ, прежде всего, фактъ райскаго безсмертія человѣка. Хотя чрезъ грѣхопаденіе онъ и утратилъ этотъ божественный даръ, однако зараза смертности могла лишь постепенно сокрушать первобытную крѣпость такого организма. „Патріархальный періодъ—это золотое утро жизни человѣчества, когда предъ вратами рая въ немъ еще отсвѣчивалъ блескъ райскаго солнца и выступали наружу богатыя силы райскаго состоянія духа и тѣла“ [2]).

Отсюда, патріархальное долголѣтіе, столь необычное для насъ, хилыхъ и выродившихся потомковъ, было естественно и понятно въ полныхъ крѣпости и силы первобытныхъ людяхъ. Затѣмъ, чистую и простую истину моисеева повѣствованія о патріархальномъ долголѣтіи подтверждаютъ универсальныя традиціи, въ которыхъ, при всей ихъ миѳичности, фактъ выдающагося долголѣтія первыхъ людей стоитъ вполнѣ твердо; его согласно устанавливаютъ египетскія преданія, записанныя Манетомъ, финикійскія—Мохомъ, халдейскія—Берозомъ, греческія—Гезіодомъ и т. п. [3]).

---

[1]) *Tuch*—„Genesis—125 s. Halle—1848.

[2]) *Zöckler* „Die Lehre v. Urstand des Menschen“ 330 s.

[3]) См. у *Іо. Флавія* „Древности іудейскія“ пер. Самуйлова—11—12 стр. и *Vigouroux* „Les livres saints et la critique rationaliste“ II, II, 226 p.

Далѣе, нѣкоторымъ доказательствомъ истинности патріархальнаго долголѣтія можетъ служить и аналогія младенчества изъ жизни каждаго человѣка. Духовная и физическая продуктивность, какъ доказательство избытка и особенной мощи жизненныхъ силъ, у каждаго человѣка бываетъ гораздо интинсивнѣе въ началѣ его жизни, въ періодъ младенчества и отрочества, когда она положительно несравнима съ послѣдующимъ развитіемъ—періода юности и возраста зрѣлости. Заключая по аналогіи, сказанное о каждомъ человѣкѣ, мы можемъ приложить и ко всему человѣчеству—этой отвлеченной суммѣ живыхъ конкретныхъ личностей. Патріархально-допотопный періодъ былъ своего рода эпохой младенчества въ жизни человѣчества, т. е. временемъ особеннаго богатства и крѣпости всѣхъ его силъ; а обладая подобной духовно-физической мощью, патріархальное человѣчество, естественно могло жить въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ. Предполагаютъ, что этому содѣйствовали и условія жизни первобытныхъ людей, какъ-то: особо благопріятныя климатическо-атмосферическія вліянія, діетико-этическія черты жизни самихъ патріарховъ и знаніе ими цѣлебныхъ силъ природы [1]).

Наконецъ, важнымъ подтвержденіемъ, а вмѣстѣ и лучшимъ объясненіемъ факта патріархальнаго долголѣтія служитъ очевидное дѣйствіе божественнаго Промысла, осуществлявшаго путемъ сего высокія религіозныя цѣли. Здѣсь можно указать двоякое значеніе даннаго факта: общее—по отношенію ко всѣмъ, какъ благочестивымъ, такъ и нечестивымъ представителямъ допотопнаго человѣчества, и частное—по отношенію къ однимъ благочестивымъ потомкамъ богопзбр. племени. Къ причинамъ перваго рода относится, во первыхъ, указаніе на божественное милосердіе по отношенію къ падшему человѣчеству. Щадя въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ жизнь падшихъ людей, милосердый Богъ тѣмъ самымъ открывалъ имъ полную возможность, хоть отчасти искупить

[1]) Любопытна въ томъ отношеніи одна изъ схоластическихъ схемъ причинъ патріархальнаго долголѣтія, насчитывающая цѣлыхъ семь группъ ихъ, а именно: 1) bonitas constitudinis, 2) sobrietas et continentia in victu et potu, 3) alimentorum praestantia, 4) scientia virium herbarum, 5) coelorum influentia, 6) generis humani multiplicatio и 7) artium inventio. *Pererius*, см. *Zöckler* „Die Lehre v. Urstand d. Menschen“—284 s.

свою вину тяжкимъ трудомъ и многими скорбями ихъ продолжительной послѣдующей жизни. Во вторыхъ, долголѣтіе допотопныхъ патріарховъ имѣло въ ту эпоху и важное религіозно-соціальное значеніе, служа необходимымъ факторомъ распространенія человѣческаго рода и утвержденія въ немъ основныхъ элементовъ религіи и культуры. Что-же касается частныхъ религіозныхъ цѣлей долголѣтія, преимущественно выдѣлявшаго благочестивыхъ сиѳитовъ, то въ качествѣ таковыхъ можно указать двѣ слѣдующихъ: первая и самая важная—это храненіе религіозной истины. Такъ какъ въ первобытную эпоху (по крайней мѣрѣ въ ея началѣ), вѣроятно, письменности еще не существовало, то возможенъ былъ лишь одинъ способъ храненія религіозной истины, это—путь изустной передачи откровенныхъ истинъ религіи, правилъ морали и установленій культа. Долголѣтіе патріарховъ, именно, и обезпечивало, всего лучше, твердость сохраненія этой наиважнѣйшей традиціи и правильность ея передачи. Въ самомъ дѣлѣ, первый человѣкъ — Адамъ, непосредственный воспріятель божественныхъ откровеній о твореніи міра и человѣка, дѣятель такихъ міровыхъ событій, какъ первобытное блаженство и послѣдующее грѣхопаденіе, наконецъ—первый свидѣтель божественнаго обѣтованія о Сѣмени жены—жилъ 930-ть лѣтъ, и такимъ образомъ, имѣлъ полную возможность самолично передать все драгоцѣнное наслѣдіе религіозной исторіи, не только своему сыну и внуку, но правнуку и даже праправнуку—Малелеилу; а этотъ послѣдній, услышавъ все отъ самого Адама, принявъ такъ сказать изъ первыхъ рукъ, могъ лично сообщить все это Ною, послѣднему изъ допотопныхъ патріарховъ. Ясно, что религіозная традиція, прошедшая благодаря необычайному долголѣтію патріарховъ, за весь допотопный періодъ лишь чрезъ одно посредствующее лицо, должна была сохранить всѣ свойства своей изначальной свѣжести и чистоты.

Долголѣтіе благочестивыхъ патріарховъ служило не только средствомъ сохраненія религіозной традиціи, но и поучительнымъ примѣромъ истинно-религіозной жизни и правильныхъ моральныхъ отношеній. Умудренный опытомъ многовѣковой жизни, навыкшій твердому хожденію по путямъ заповѣдей Божіихъ, глубокій старецъ, какимъ былъ допотопный патріархъ, являлся живой опорой своего многочисленнаго рода,

его судьей, жрецомъ и законодателемъ, невольно подчинявшимъ себѣ всѣхъ родичей силой своего нравственнаго авторитета. Естественно, что такой строй жизни долженъ былъ имѣть весьма благотворное нравственно - воспитывающее вліяніе.

Наконецъ, и въ наше время существуютъ, хотя и въ видѣ исключенія, примѣры выдающагося долголѣтія, когда люди живутъ по 150-ти и даже почти по 200-ти лѣтъ [1]). Если же теперь человѣческая жизнь, при наличности благопріятныхъ условій, можетъ вдвое и даже втрое превосходить обычную норму ея современной продолжительности, то почему-же не допустить возможности того, что прежде, при несравненно болѣе благопріятныхъ условіяхъ, она могла превосходить послѣднюю въ десять и даже болѣе того разъ?

Установивъ истину патріархальнаго долголѣтія, заключимъ свое изслѣдованіе о генеалогіи сиѳитовъ общей характеристикой этого племени. Генеалогія благочестивыхъ потомковъ младшій линіи Адама есть изображеніе историческаго хода развитія истинной религіи въ допотопный періодъ. Исторія сиѳитовъ указываетъ намъ на тѣ обстоятельства, при которыхъ прозябало „сѣмя жены“. Имена ея членовъ приводятъ на память грѣхъ и паденіе, судъ и наказаніе, милость и благословенія, терпѣніе и благочестіе, жажду скорѣйшаго осуществленія обѣтованія, вѣрность Богу и награду за нее. Вообще, въ противоположность каинитской генеалогіи, генеалогіи духовной смерти и религіозно-нравственнаго вырожденія, генеалогія сиѳитовъ, это—торжество свѣта, правды и добра, словомъ, духовнаго возрожденія падшаго человѣчества. Въ этомъ поколѣніи одинъ за другимъ выступаютъ тѣ великіе представители первобытнаго человѣчества, его истинные, сильные духомъ и крѣпкіе тѣломъ герои, которые божественнымъ Промысломъ были призваны вырабатывать и сохранять великія начала, долженствовавшія лечь въ основу жизни всѣхъ дальнѣйшихъ поколѣній.

Несмотря на всю интенсивность религіозныхъ интересовъ въ поколѣніи Сиѳитовъ, нельзя однако не примѣтить, что подъ конецъ первобытной исторіи и среди нихъ замѣчается

---

[1]) Многочисленные примѣры этого рода можно видѣть въ трудѣ *Zöckler'a* „Die Lehre v. Urstand des Mnschen“ 252—254 s.

нѣкоторое ослабленіе религіознаго духа, вслѣдствіе начавшаго проникать сюда тлетворнаго вліянія нечестивыхъ каинитовъ. Эта зараза, разъ проникшая въ предрасположенный (вслѣдствіе первороднаго грѣха) къ ней организмъ, скоро прививается къ нему и быстро производитъ здѣсь свою разрушительную работу, такъ что къ эпохѣ патріарха Ноя почти вовсе исчезло различіе между благочестивыми и нечестивыми потомками первобытнаго человѣчества.

III.

Библейскій фактъ существованія десяти благочестивыхъ, допотопныхъ патріарховъ не прошелъ безслѣднымъ и для универсальныхъ традицій человѣчества. Преданія о немъ, болѣе или менѣе, сохранились почти у всѣхъ древнихъ народовъ.

Въ документальныхъ традиціяхъ, клинообразныхъ надписей Халдеи пока открыто преданіе только о послѣднемъ патріархѣ, современникѣ потопа, являющемся главнымъ дѣйствующимъ лицемъ въ исторіи послѣдняго. Въ одной изъ таблицъ серіи потопа дана слѣдующая генеалогія его: „человѣкъ, мужъ изъ города Суриппакъ (Surippak), сынъ Убарратати (Ubarratati)". Послѣднее имя, равнозначуще „Обарту" (Obartes) или „Орціарту" (Ortiartes) Бероза, бывшему, по его же указанію, царемъ Ларанха, или Суриппака (по Ленорману) [1]). Въ другой изъ таблицъ той же серіи къ герою потопа прилагаются эпитеты: „почтеннаго" и „святаго"—Адра-Хаси (Adra-Khasis) или „Хассисадра" (Khassisadra), испорченное у Бероза въ „Ксизустросъ", ставшее его личнымъ именемъ. Въ клинообразныхъ же надписяхъ ему обычно усвояется названіе—„Сама-Напистн" (Sâmas-Napisti), обозначающее „живительное солнце" [2]). Та, самая тѣсная параллель, какая очевидно существуетъ между халдейской легендой о потопѣ и библейской исторіей его, не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что Сама-Нипистн, или что то-же, Хассисадра, Ксизустросъ, –тождествененъ съ Ноемъ [3]). Въ заключеніи халдей-

---

[1]) *Boscawen* „The Bible and the monuments"—112 s.

[2]) *Ibidem*—113 p.

[3]) Подробное сравненіе халдейской и биол. версіи потопа см. у *Boscawen'a*—114—128 p.

ской легенды говорится впрочемъ, что Сама-Напишти, бывшій обыкновеннымъ смертнымъ человѣкомъ, по окончаніи потопа, за то, что творилъ угодное богамъ, былъ взятъ вмѣстѣ съ своей женой и водворенъ между богами, при устьѣ рѣки [1]). Въ этой прибавкѣ можно видѣть слабый намекъ на переселеніе праведнаго Эноха, котораго халдейская легенда, по примѣру многихъ другихъ, смѣшиваетъ съ праведнымъ Ноемъ.

Халдейское сказаніе о потопѣ, открытое въ полномъ и хорошо сохранившемся видѣ, на клинообразныхъ таблицахъ, имѣетъ и вторую, сокращенную редакцію, запасанную въ халдейской исторіи Бероза; такъ какъ послѣдняя въ основныхъ своихъ чертахъ вполнѣ совпадаетъ съ первой, то мы получаемъ право съ довѣріемъ относиться и къ другимъ извѣстіямъ Бероза, среди которыхъ находятся, между прочимъ, и преданія о девяти допотопныхъ патріархахъ, предшественникахъ Ксизустроса. По сказаніямъ Бероза, въ Халдеѣ, до эпохи современнаго потопу царя Хассисадры или Ксизустроса, царствовало девять царей, въ соотвѣтствіе съ девятью, предшествовавшими Ною, сиѳитскими патріархами.

Имя перваго изъ нихъ—„Алорусъ“ (Alorus), котораго, какъ добавляетъ Абиденъ, богъ далъ въ качествѣ пастыря народу, означаетъ: „мужъ свѣта“, т. е. символъ истины, чистоты и праведности,—свойствъ, характеризующихъ невинное состояніе Адама и указывающихъ на откровеніе, полученное имъ отъ Бога. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ былъ и первымъ пастыремъ народа, какъ родоначальникъ человѣчества и первый его жрецъ. Преемникомъ Алоруса былъ его сынъ „Аласпарусъ (Alasparus). Его имя, происходящее отъ корня ספר и указывающее на него, какъ на „писателя“, невольно сродняетъ его съ библейскимъ Сиѳомъ, которому устная традиція Евреевъ приписываетъ изобрѣтеніе алфавита и искусства письма, вообще. За Аласпарусомъ слѣдуетъ „Амелонъ, или Амилларусъ (Amilon, Amillarus). Это имя, происходящее отъ семитическаго корня אמל—„опускать голову, грустить, быть слабымъ“, больнымъ (malade), представляетъ синонимъ имени третьяго библейскаго патріарха—

---

[1]) *Boscawen*—142—143 p.

Эноса (אֱנוֹשׁ „слабый, больной, хилый). При немъ, какъ отмѣчаетъ халдейская легенда, появился второй „Аннедотъ“, т. е. двойникъ бога „Оаннеса“. Слѣдовательно, тутъ идетъ рѣчь о развитіи религіозной жизни въ царствованіе Амелона. Въ этомъ, не безъ основанія, можно усматривать параллель библейской замѣткѣ „о призываніи имени Іеговы во дни Эноса“ (IV, 26). Сына Амелона назывался—„Аменономъ“; онъ соотвѣтствуетъ библейскому Каинану. Подобно тому, какъ этотъ послѣдній, согласно іудейской традиціи о немъ, былъ основателемъ построекъ на высотахъ; такъ и первый, заключая изъ анализа его имени, былъ „искуснымъ художникомъ“. Пятый царь древней Халден носилъ имя „Амегаларуса“ (Amegalarus), что значитъ „великій ораторъ“, и въ этомъ отношеніи довольно родственно значенію имени „Малеленла“—„хвалящаго Бога“. Имя шестаго халдейскаго царя—„Даона“ (Daonus),—отъ корня יָדַע „быть внизу“—представляетъ очевидный синонимъ библейскому имени יֶרֶד „сходящій, спускающійся“. Согласно халдейской легендѣ Даонъ былъ тѣмъ царемъ, который открылъ тайну постройки плотинъ, собиранія плодовъ и геометріи, словомъ, первымъ культуртрегеромъ своего народа. Нельзя-ли въ этой легендѣ видѣть восполненіе библейскаго повѣствованія объ эпохѣ Іареда, которую, на основаніи анализа его имени, принято считать началомъ смѣшенія сиѳитовъ съ каинитами, а вмѣстѣ и временемъ разцвѣта у первыхъ матеріальной культуры, заимствованной отъ послѣднихъ? За Даономъ слѣдовалъ „Эдорешъ“ (Edoreschus), имя котораго означаетъ: „тотъ, который ищетъ“, отъ семитич. корня—דָּרַשׁ—„искать“. А такъ какъ онъ былъ благочестивымъ царемъ, то искалъ не земныхъ, а небесныхъ благъ, т. е. былъ тѣмъ самымъ, про котораго Библія говоритъ, что онъ „ходилъ предъ Богомъ“, говоря другими словами, соотвѣтствовалъ Эноху. Своимъ преемникомъ Эдорешъ имѣлъ „Амемпсина“ (Amempsinus), параллельнаго библейскому Маѳусалу. Подобно тому, какъ имя послѣдняго въ переводѣ означаетъ „мужъ стрѣлы, пораженный стрѣлою“ оттуда, производное—„раненый, распростертый на землѣ“, такъ и имя Амемпсина составлено изъ двухъ словъ: aimim=земля и phoust „распростирать“. Девятый изъ предпотопныхъ царей, соотвѣтствующій библейскому Ламеху, называется „Оціартомъ“ (Otiartes), т. е. „сильнымъ,

могущественнымъ“ царемъ, въ чемъ очевидна полная параллель съ значеніемъ имени Ламеха [1]).

Итакъ Берозъ, хранящій полное молчаніе о нечестивыхъ, каинитскихъ патріархахъ, имѣетъ болѣе или менѣе, близкую аналогію всѣмъ десяти сиѳитскимъ. Такая параллель, наблюдаемая въ преданіяхъ двухъ родственныхъ семитическихъ народовъ (Евреевъ и Халдеевъ), имѣетъ для насъ особенно важное значеніе, поскольку она свидѣтельствуетъ объ единствѣ ихъ источника—именно, о традиціяхъ ихъ общихъ предковъ—Арфаксидовъ, откуда тѣ и другія почерпали свои сказанія; но съ тѣмъ различіемъ, что у Евреевъ эта традиція была очищена въ послѣдствіи откровеніемъ, у Халдеевъ-же она еще болѣе затемнилась языческо-натуралистическими наслоеніями [2]).

Болѣе или менѣе отдаленныя аналогіи десяти благочестивымъ, допотопнымъ патріархамъ находимъ мы и въ преданіяхъ другихъ народовъ. Такъ, извѣстный историкъ древняго Египта—жрецъ Манетонъ—открываетъ начальную исторію этой страны повѣствованіемъ о десяти царяхъ—полубогахъ, жившихъ на землѣ между вѣкомъ Озириса (эпоха рая) и началомъ царствованія Менеса, перваго обыкновеннаго царя. Какъ въ самомъ количествѣ этихъ первыхъ царей, такъ и въ общемъ характерѣ древне-египетскаго повѣствованія о нихъ, какъ лицахъ, обладающихъ выдающимися свойствами, сродняющими ихъ съ богами, не безъ основанія усматриваютъ нѣчто общее съ библейскимъ представленіемъ о десяти сиѳитскихъ, благочестивыхъ патріархахъ [3]).

Нѣчто подобное сему наблюдается и въ древнѣйшихъ традиціяхъ Индіи, гдѣ книги законовъ Ману — основный священный кодексъ индійской религіи—называютъ десять благочестивыхъ „питри“, т. е. отцовъ, или патріарховъ, представителей первобытнаго человѣчества, послѣднимъ изъ которыхъ былъ Ману—индійскій герой потопа, аналогичный библейскому Ною [4]).

---

[1]) *Масперо* „Древняя исторія народовъ Востока“ 144—145 стр. М. 1895 г.

[2]) *Rougemont* „Le peuple primitive et sa religion“ III, 70—76 p.

[3]) Фактъ существ. десяти „царей-боговъ“ въ древ. Египтѣ окончательно удостовѣряется свидѣтельствомъ т. н. Туринскаго папируса—см. *Lenormant*, I—44 p.

[4]) *Zöckler* „Die Lehre v. Urstand d. Menschen“—95 s.

Изъ другихъ традицій отмѣтимъ, какъ особенно любопытную, традицію древняго Китая, которая называетъ цѣлый рядъ патріарховъ, жившихъ отъ перваго человѣка Фо-хи, или Пао-хи, до Яо, китайскаго Ноя [1]). Интересъ этой традиціи состоитъ въ томъ, что въ ней, повидимому, перепутаны библейскія черты сиѳитскихъ и каинитскихъ патріарховъ. Такъ, сынъ перваго царя — „Шимингъ", называется изобрѣтателемъ земледѣлія и торговли; его умертвилъ злой великанъ—Чи-уй; тутъ можно видѣть блѣдную копію библейской исторіи Каина и Авеля. Третій патріархъ—Хоангъ-Ти называется основателемъ города, и о немъ повѣствуется, что онъ въ свѣтломъ облакѣ былъ взятъ живымъ на небо; такимъ образомъ, онъ соединяетъ въ своемъ лицѣ черты обоихъ библейскихъ Эноховъ—каинитскаго и сиѳитскаго. Пятый китайскій патріархъ — Шао-хао, параллеленъ каинитскому Тубулкаину, ибо изображается отцомъ металлургіи. О шестомъ императорѣ—Ти-ки говорится, что онъ, подобно библейскому Ламеху, имѣлъ двухъ женъ и трехъ сыновей; но послѣдній изъ его сыновей — Яо, является геромъ потопа, т. е. соотвѣтствуетъ библейскому Ною—сыну другаго—сиѳитскаго Ламеха [2]). Какъ бы мы ни смотрѣли на происхожденіе китайской генеалогіи, во всякомъ случаѣ, фактъ ея замѣчательнаго совпаденія съ библейскими краснорѣчиво говоритъ самъ за себя.

Изъ числа десяти допотопныхъ патріарховъ особымъ вниманіемъ универсальныхъ традицій древности пользуются два—Энохъ и Ной. Такъ произошло, вѣроятно потому, что чудесныя обстоятельства жизни двухъ этихъ патріарховъ, выдѣляя ихъ изъ ряда прочихъ, невольно глубже запечатлѣвали самый образъ ихъ въ памяти народа. Притомъ, въ отношеніи ихъ наблюдается еще и та оригинальная особенность, что библейскія черты обоихъ этихъ патріарховъ, нерѣдко взаимно перепутываются, или объединяются въ представленіи объ одномъ лицѣ. Объясненіемъ этого можетъ служить нѣкоторое дѣйствительное сходство въ обстоятель-

---

[1]) „Древнѣйшую исторію Китая образуютъ десять царственныхъ династій, какъ бы въ соотвѣт. съ десятью сиѳит. патріархами"—см. *Георгіевскаго* Миѳич. воззрѣнія китайцевъ—СПБ. 1892—107 и стр.

[2]) *Zöckler* „Die Lehre vom Urstand des Menschen" 96—100 s.

ствахъ жизни двухъ этихъ „героевъ вѣры“, о которыхъ сама Библія согласно замѣчаетъ, что они оба „ходили предъ Богомъ“ (V, 22 и VI, 9).

Мы уже видѣли, что фактъ взятія Эноха живымъ на небо за его благочестіе, подтверждаетъ древне-халдейская традиція въ обѣихъ ея редакціяхъ, т. е. какъ—клинообразной, такъ и—Бероза; но съ той особенностью, что это переселеніе приписывается „Сама—Напишти“ или „Хасисадрѣ“, т. е. патріарху потопа [1]). Наиболѣе близкую аналогію библейской исторіи Эноха даетъ фригійская легенда, дошедшая до насъ въ передачѣ Евсевія. Въ ней разсказывается о благочестивомъ царѣ „Аннакѣ или Ханнакѣ“ (Евр. חֲנֹךְ), который на триста лѣтъ жилъ раньше Девкальона, героя потопа, поучалъ своихъ современниковъ благочестію и проповѣдывалъ о грядущемъ бѣдствіи [2]). То обстоятельство, что по сравненію съ другими патріархами, Энохъ былъ взятъ на небо очень молодымъ, быть можетъ нашло свой отзвукъ въ троянской легендѣ о юномъ Ганимедѣ, унесеннымъ на небо орломъ, посланнымъ верховнымъ богомъ [3]). Наконецъ, существуетъ цѣлый циклъ преданій о переселеніи тѣхъ или другихъ героевъ съ земли на небо. Такъ, Латиняне приписываютъ это Ромулу и Энію; Греки—Фаэтону, прекраснѣйшему изъ людей, восхищенному на небо самимъ Юпитеромъ; Индусы—Друвѣ, прославившемуся своимъ выдающимся благочестіемъ; жители Каролинскихъ острововъ — Улатуфу, Мексики — Квенизалватти, Ирокезцы — Таренвазону и т. п. [4]). Какъ бы мы не объясняли себѣ происхожденіе всѣхъ этихъ и имъ подобныхъ традицій, безспорно одно, что лежащая въ основаніи ихъ идея переселенія обыкновеннаго человѣка живымъ на небо была хорошо извѣстна языческой древности; а такъ какъ, самъ по себѣ, этотъ фактъ слишкомъ исключителенъ и не похожъ на наличную дѣйствительность обыденной жизни, то невозможно предположить его есте-

---

[1]) См. объ этомъ выше стр.—384 стр.

[2]) „*Νάννακος παλαιὸς ἀνὴρ ηρὸ τοῦ Δευκαλιώνου. Τοῦτον φασι βασιλέα γενέσθαι. Ὃς προειδὼς τὸ μέλλον κατακλυσμόν, συναγαγὼν πάντας εἰς τὶν ἱερόν, διακρύων ἱκέτευεν. Καὶ παροιμία ὑπό Ναννάκου*“. Praeparatio Evangelorum Ebsev IX, 17. *Heideggeri* „Historia sacra patriarcharum“—227 p.

[3]) *Rougemont* „Le peuple primitive et sa religion“ II, 159 p.

[4]) *Rougemont*—II, 160 p.

ственное происхожденіе. Намъ думается, что въ данномъ случаѣ легче допустить существованіе дѣйствительнаго чуда, чѣмъ возможность его естественнаго объясненія.

Еще глубже слѣдъ, оставленный въ традиціяхъ народовъ личностью и дѣятельностью послѣдняго потопнаго патріарха. Кромѣ вышеуказанныхъ нами выдающихся параллелей библейскому Ною въ легендахъ древней Халдеи, отмѣтимъ здѣсь еще греческій мивъ о Сатурнѣ и римскій—объ Янусѣ. „Исторія Сатурна и его сыновей—говоритъ одинъ изъ видныхъ отечественныхъ экзегетовъ—такъ близко напоминаетъ библейское сказаніе, что сомнѣваться въ тождествѣ Ноя и Сатурна невозможно.... Общая связь миѳологическихъ преданій не позволяетъ сомнѣваться, что Ной былъ обожаемъ подъ именемъ Сатурна, какъ нѣтъ сомнѣнія, что онъ-же былъ Янусомъ древнихъ, съ двумя лицами, ибо онъ видѣлъ два міра—до потопа и послѣ него“ [1]). Мы не будемъ дѣлать длиннаго и утомительнаго перечня легендъ различныхъ народовъ, въ которыхъ фигурируетъ личность патріарха, аналогичнаго библейскому Ною; укажемъ только на то, что поскольку преданіе о потопѣ сохранилось почти у всѣхъ народовъ, постольку и личность потопнаго патріарха имѣетъ самую широкую извѣстность. Такимъ образомъ „эпоха допотопныхъ патріарховъ, какъ переходъ отъ золотаго вѣка къ бѣдствіямъ послѣдующей жизни, это — солнце рая съ его медленно гаснущимъ свѣтомъ—составляетъ общее достояніе традиціи всѣхъ древнихъ народовъ“ [2]).

Правда, раціоналистическая критика подвергаетъ самому безпощадному отрицанію апологетическое значеніе этого согласія, смотря на него съ точки зрѣнія миѳологіи и народной психологіи. По ея мнѣнію, библейская традиція, параллельная легендамъ язычества, представляетъ такой-же продуктъ національно-Еврейскаго миѳообразованія, какъ, напр. саги о титанахъ—продуктъ греческой націи, саги объ Озирисѣ—Египетской и т. п. Но эта, модная въ настоящее время

---

[1]) *Властовъ* „Священная Лѣтопись“ I, 112 стр. „Есть медаль—говоритъ Nicolas („Moise en regard des scienses“), извѣстная въ весьма глубокой языческой древности; она представляетъ съ одной стороны, двойное лицо Януса, а съ другой—корабль, плывущій по водамъ“ *Ibidem*—113 стр.

[2]) *Zöckler* „Die Lehre v. Urstand... 103 s.

раціоналистическая теорія мина, доказательство своей несостоятельности носитъ въ собственной поверхностности. „Можетъ-ли быть что-либо неосновательнѣй этого сужденія?— спрашиваетъ одинъ изъ извѣстныхъ апологетовъ: „здѣсь необходимо возникаетъ вопросъ, какъ это случилось, и какъ могло быть, что столь различные народы, разнаго происхожденія и разобщенныя между собою по мѣсту жительства, какъ Индійцы, Бактряне, Мидо-Персы и Израильтяне, въ то время, когда не могло быть между ними никакого соприкосновенія, могли разсказывать о своихъ предкахъ одни и тѣ-же событія? Это можно объяснить только въ томъ случаѣ, если допустить, что у всѣхъ племенъ, дѣйствительно, были одни и тѣ-же предки и что они владѣли истиннымъ познаніемъ живаго Бога и вѣрой въ Него; ибо эта вѣра и образуетъ основоположеніе и содержаніе универсальной традиціи“ [1]).

Правда, новѣйшій скептическій критицизмъ силится устранить и это возраженіе, объясняя сходство въ традиціяхъ общностью психологическаго закона ихъ образованія. Всѣмъ людямъ, говорятъ его адепты,—свойственна склонность хвалить доброе, старое время и порицать дурное, настоящее. Безсознательнымъ продуктомъ такого психологическаго настроенія и явилось то обстоятельство, что исторія первобытной эпохи окружена въ представленіи всѣхъ народовъ самымъ свѣтлымъ ореоломъ: въ ней все возвышенно, все свято, чисто и величественно, словомъ—противоположно настоящему.

Но такое объясненіе грѣшитъ и противъ исторіи, и противъ психологіи. Древнія традиціи далеко не всю первобытную исторію рисуютъ въ розовомъ свѣтѣ: онѣ не закрываютъ глазъ и отъ такихъ печальныхъ картинъ, какъ исторія грѣхопаденія, сцена братоубійства, жестокости и насилія первобытныхъ исполиновъ. Фантазіи точно также мало одного психологическаго настроенія, какъ-бы интенсивно оно ни было; для построенія извѣстныхъ образовъ, ей нуженъ дѣйствительный историческій субстратъ; а для того, чтобы получалось сходство въ произведеніяхъ фантазіи, необходимо чтобы оно распространялось и на лежащій въ основѣ подоб-

[1]) *Эбрардъ* „Апологетика“ II, 90 стр.

ныхъ образовъ, объективный матеріалъ. Однако, защищая апологетическое значеніе универсальныхъ традицій первобытной эпохи, мы безусловно признаемъ, что чистая историческая истина въ нихъ сильно искажена позднѣйшими легендарно-миѳическими вымыслами. Но это случайное наслоеніе не уничтожаетъ ихъ важнаго значенія, поскольку при свѣтѣ Библіи мы всегда можемъ ориентироваться въ этомъ хаосѣ преданій и отдѣлить здѣсь чистое зерно истины отъ примѣси позднѣйшихъ наслоеній. „Древнѣйшая-же исторія Израиля свободна отъ миѳики, хотя и носитъ религіозно-символическій характеръ“ —говоритъ о ней одинъ изъ умѣренныхъ раціоналистовъ [1]). Итакъ, всѣ попытки лишить языческія параллели ихъ доказательной силы, въ сущности—безплодны. Слѣдовательно, то, что сообщаетъ намъ о первобытной эпохѣ Библія, и что въ существенныхъ моментахъ согласно съ ней передаютъ намъ и сами традиціи язычества—все это, образуя единое цѣлое, служитъ дѣйствительнымъ, хотя еще и далеко неполнымъ, отображеніемъ исторіи первобытной эпохи.

IV.

Непосредственнымъ продолженіемъ пятой главы кн. Бытія (תּוֹלְדוֹת—Сиѳа), и вмѣстѣ заключительнымъ повѣствованіемъ исторіи допотопнаго міра служитъ разсказъ начала шестой главы, о бракахъ „сыновъ Божіихъ“ съ „дочерями человѣческими“, какъ причинѣ всеобщаго развращенія человѣческаго рода, и послѣдовавшей вслѣдствіе этого гибели перваго міра.

Свое повѣствованіе объ этомъ фактѣ бытописатель начинаетъ слѣдующими словами: „*когда люди начали умножаться на землѣ и родились у нихъ дочери; тогда сыны Божіи* (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) *увидѣли дочерей человѣческихъ* (בְּנוֹת הָאָדָם), *что онѣ красивы, и брали ихъ себѣ въ жены, какую кто выбралъ*“. (1—2 с.). Два приведенныхъ нами стиха принадлежатъ къ числу самыхъ трудныхъ для пониманія и спорныхъ для толкованія мѣстъ во всей Библіи. Центръ тяжести лежитъ здѣсь въ опредѣленіи того, кого должно разумѣть подъ „сынами Божіими“, имѣвшими преступные браки съ доче-

[1]) *I. P. Lange* у Herzog'a—„Real-Encyclopedie“ XI, 193 s. 2. Auf.

рями человѣческими? Изъ множества разнообразныхъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ, отмѣтимъ только три, главнѣйшихъ.

Нѣкоторые, преимущественно изъ числа іудейскихъ толковниковъ, основываясь, очевидно, на первоначальномъ филологическомъ значеніи корня אֵל—(крѣпкій, сильный, оттуда—могущественный, знатный), въ выраженіи בְּנֵיהָאֱלֹהִים видѣли указаніе на сыновей вельможъ и князей, вообще—высшихъ и знатныхъ сословій, будто-бы устранявшихъ браки (мезальянсы) съ дѣвицами низшихъ слоевъ общества [1]). Мнѣніе это находитъ себѣ поддержку и въ нѣкоторыхъ существующихъ переводахъ библейскаго текста и таргумахъ на него; такъ, въ арабскомъ переводѣ стоитъ—filii illustrium, у Симмаха—*υἱοὶ τῶν δυναστευόντων*, въ таргумѣ Онкелоса—filii principium [2]).

Большинство другихъ іудейскихъ и христіанскихъ толковниковъ древности, вмѣстѣ съ раціоналистами нашихъ дней, видятъ тутъ указаніе на „ангеловъ“. Это мнѣніе, обстоятельно развитое въ кн. Эноха, Юбилеевъ и въ сочиненіяхъ Филона, пользовалось столь широкой извѣстностью въ первые вѣка христіанской эры, что нѣкоторые переводы LXX выраженіе *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ*—замѣнили словами *ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ* [3]). Его держались Іо. Флавій, Филонъ и древніе іудейско-христіанскіе апокрифы; а изъ отцевъ Церкви—Іустинъ Философъ, Ириней, Аѳинагоръ, Климентъ Александрійскій, Тертулліанъ, Амвросій и др.; изъ новыхъ экзегетовъ—Лютеръ, Гезеніусъ, Розенмюллеръ, Боленъ, Эвальдъ, Баумгартенъ, Тухъ, Деличъ, Будде, Дильманъ и пр. и съ особенной силой отстаиваетъ его Куртцъ, написавшій по сему предмету спеціальную ученую монографію [4]).

Наконецъ, послѣднее изъ общеизвѣстныхъ толкованій видитъ въ בְּנֵיהָאֱלֹהִים обозначеніе благочестивыхъ сѳитовъ. На сторонѣ его стоитъ большинство прославленныхъ своими экзегетическими трудами отцовъ Церкви, какъ-то: Іо. Зла-

[1]) Saadaja, Râs. Aben-Ezra, Mercred. Spinoza, Herder, Buttmant etc.

[2]) *Walton* „Bibl. sacrorum tom. prim. Pentat. 22—23.

[3]) Напр. „Александрійскій кодексъ“ см. Stier und Theil' „Polyglotten—Bib.“—22 s.

[4]) *Kurtz* „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen“ Beiträge zur. Geschich. Al. Bundes, I, 1857.

тоустъ, Ефремъ Сиринъ, бл. Θеодоритъ, Прокопій, Кириллъ Іерусалимскій, Іеронимъ, Августинъ и нѣкот. др.—почти всѣ, наиболѣе авторитетные ортодоксальные экзегеты и многіе изъ новѣйшихъ протестантскихъ, какъ, напр. Мёрфи, Вордсвортъ, Ланге, Гäверникъ, Генгстенбергъ, Бунзенъ, и въ особенности, Кейль, достойный ученый противникъ Куртца, также написавшій особую монографію по сему вопросу, представляющую наиболѣе полное и глубокое его обслѣдованіе [1]).

Не вдаваясь въ подробности изложенія и критики всѣхъ этихъ толкованій, ограничимся лишь краткимъ разборомъ ихъ. Прежде всего, мы должны окончательно отвергнуть первое объясненіе словъ: „сыны Божіи“ въ смыслѣ дѣтей вельможъ и магнатовъ. Сдѣлать это мы должны уже по одному тому, что если даже и признать возможность подобнаго факта, то нельзя уяснить причинъ его послѣдствій. Въ самомъ дѣлѣ, почему-же браки юношей высшихъ сословій съ дочерьми низшихъ должны были повлечь за собой всеобщее развращеніе? Естественнѣй, казалось-бы ожидать обратнаго результата—бо́льшаго сближенія различныхъ слоевъ общества, отсюда улучшенія соціальныхъ взаимоотношеній и вообще культивирующе-облагораживающаго вліянія?

Остаются такимъ образомъ, два главныхъ пониманія словъ בְּנֵי־הָאֱלֹהִים: одно—въ смыслѣ „ангеловъ“, другое—въ смыслѣ „сиѳитовъ“. Первое изъ нихъ имѣетъ, повидимому, много данныхъ въ свою пользу. Несомнѣнно, прежде всего, что разсматриваемое выраженіе служитъ въ Св. Писаніи однимъ изъ употребительныхъ обозначеній ангеловъ (Іов. I, 6; II, 1; XXXVIII, 7; Пс. XXVIII, 1; LXXXVIII, 7; Дан. III, 49 и т. п.). Конструкція текста, повидимому, также благопріятствуетъ этому пониманію, такъ какъ имъ всего лучше выдерживается данная въ текстѣ антитеза „сыновъ Божіихъ“ и „дщерей человѣческихъ“. Наконецъ, оно вполнѣ отвѣчаетъ и выраженной здѣсь мысли, ибо такое чудовищное преступленіе, какъ конкубинатъ ангеловъ съ человѣческими женами, могло служить довлѣющей причиной всеобщаго развращенія.

Но такое, подкупающее въ свою пользу, впечатлѣніе про-

---

[1]) *Keil* „Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtren der Menschen“ 1855.

изводитъ это толкованіе лишь при первомъ, поверхностномъ наблюденіи; болѣе же внимательное и глубокое его разсмотрѣніе открываетъ, какъ экзегетическую его несостоятельность, такъ и грубую догматическую погрѣшность. Главнѣйшимъ филологическимъ основаніемъ разсматриваемаго нами взгляда служитъ то убѣжденіе, что будто-бы библейское выраженіе בְּנֵי־הָאֱלֹהִים служитъ спеціальнымъ обозначеніемъ всѣхъ ангеловъ, въ доказательство чего приводятся примѣры изъ кн. Іова, Псалтири и пр. Даніила. Шаткость этого доказательства сознавалъ даже и одинъ изъ его защитниковъ, указывая на то, что примѣровъ этого рода сравнительно немного въ Св. Писаніи, къ тому же они заимствованныя изъ поэтическихъ его отдѣловъ [1]). Ниже мы будемъ имѣть случай отмѣтить, что „сынами Божіими“ называются далеко не одни ангелы, а также и люди, причемъ примѣры послѣдняго рода встрѣчаются въ положительныхъ и даже историческихъ книгахъ Библіи [2]); здѣсь же остановимся на разъясненіи внутренняго смысла названія ангеловъ „сынами Божіими“ въ тѣхъ немногихъ мѣстахъ Библіи, гдѣ оно не подлежитъ сомнѣнію.

Уже изъ одного того, что подобныя примѣры встрѣчаются въ пророчественно-поэтической рѣчи открывается, что такое наименованіе ангеловъ должно быть понимаемо метафорически, въ смыслѣ указанія на ихъ особенно-близкія отношенія къ Богу и какъ-бы нѣкоторое духовно-нравственное родство съ Нимъ по природѣ [3]). Изъ этого опредѣленія внутренняго смысла даннаго названія ясно, что оно можетъ быть приложимо не ко всѣмъ ангеламъ, вообще, а лишь къ стоящимъ въ близкомъ отношеніи къ Богу и пользующимся Его особымъ, отеческимъ благоволеніемъ, словомъ—къ добрымъ и свѣтлымъ ангеламъ. А коль скоро это такъ, то мы лишаемся всякаго права видѣть въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ указаніе на ангеловъ, такъ какъ чистые и свѣтлые ангелы Божіи, исключительно которымъ лишь и можетъ принадлежать эпитетъ „сыновъ Божіихъ“, разумѣется ни въ какомъ случаѣ не могли совершить подобнаго гнуснаго преступленія.

---

[1]) *Scholz* „Die Ehen der Söhne Gottes“—1865.

[2]) См. дальше стр.—398 и слѣд.

[3]) *Wiener* „Bibl. Realwörterbuch“ I, 327 s.

Еще съ нѣкоторыми натяжками нѣчто подобное, пожалуй, и можно было-бы допустить относительно падшихъ ангеловъ или демоновъ; но бытописатель, разумѣется, никогда-бы не назвалъ ихъ „сынами Божіими“, а скорѣй, подобно апостолу—„сынами погибели и противленія“.

Немыслимость указанія здѣсь на ангеловъ, собственно, на ихъ временное, мимолетное паденіе съ дочерями человѣческими, еще очевиднѣе открывается изъ анализа Еврейскаго термина, употребленнаго здѣсь для выраженія сего преступнаго дѣянія. Въ Еврейскомъ подлинникѣ оно обозначено словами לָקַח נָשִׁים; въ обычномъ употребленіи Библіи эта фраза служитъ обозначеніемъ богоучрежденнаго брачнаго сожитія, а не временнаго плотскаго конкубината, что признаютъ даже Дильманнъ и Деличъ—сторонники разбираемаго мнѣнія. Слѣдовательно, по своей внѣшней формѣ это были законные браки, а не *πορνεία*, чѣмъ конечно, были-бы случайныя и противоестественныя паденія ангеловъ. По смыслу библейскаго повѣствованія, вся преступность такихъ браковъ состояла не въ самомъ процессѣ ихъ заключенія, а въ его мотивахъ. Такимъ образомъ, изъ анализа текста ясно, что здѣсь идетъ рѣчь не о временномъ оскверненіи „сыновъ Божіихъ“ съ „дочерями человѣческими“, а объ обыкновенномъ, брачномъ ихъ сожитіи. Но имѣемъ-ли мы, хотя какое-либо основаніе думать, что ангелы могли вступать въ законные браки съ человѣческими женами, жить съ ними въ теченіе всей жизни и имѣть даже дѣтей? Ясно, что все это можетъ создать лишь самая необузданная фантазія, увлекающаяся примѣромъ языческихъ легендъ, разсказывающихъ о своихъ богахъ подобныя бредни.

Затѣмъ, связь даннаго стиха съ общимъ контекстомъ рѣчи, кажущаяся прямой и естественной на первый поверхностный взглядъ, является совершенно искусственной и неудовлетворительной при болѣе тщательномъ разборѣ. Содержаніе перваго, третьяго, пятаго и седьмаго стиховъ, словомъ—почти всего даннаго повѣствованія имѣетъ несомнѣнное и исключительное отношеніе къ людямъ; въ виду этого, мы не имѣемъ никакого основанія перетолковывать менѣе опредѣленное указаніе двухъ остальныхъ стиховъ — втораго и четвертаго—въ смыслѣ обозначенія какихъ-то еще иныхъ личностей, помимо тѣхъ, которые во всемъ предыдущемъ

и послѣдующемъ повѣствованіи ясно и опредѣленно называются обыкновенными людьми.

Возраженіе это думаютъ устранить указаніемъ на то, что бытописатель, прикровенно указывающій на участіе ангеловъ, говоритъ, дѣйствительно, и о людяхъ, какъ другой дѣйствующей сторонѣ, сознательно участвовавшей въ данномъ преступленіи. Но намъ непонятна такая излишняя скромность Моисея, въ ущербъ истинѣ; въ особенности непонятно, что судъ Божій, разразившійся не только надъ всѣми людьми, но и надъ самой природой, совершенно не коснулся ангеловъ,—этихъ, по смыслу даннаго толкованія, главныхъ виновниковъ всеобщаго развращенія и гибели допотопнаго міра (7 ст.).

Нельзя также сказать и того, что-бы противоположеніе „ангеловъ“ „дочерямъ человѣческимъ“ вполнѣ удовлетворительно выдерживало антитезу, данную въ текстѣ. Необходимымъ условіемъ каждаго, болѣе или менѣе, остроумнаго противоположенія должно быть, при наличности внѣшняго контраста, присутствіе нѣкотораго внутренняго сродства сравниваемыхъ предметовъ; противопоставленіе диспартныхъ величинъ теряетъ всякій смыслъ. Подобной антитезой, переходящей границы дозволеннаго, и будетъ противоположеніе ангеловъ людямъ, такъ какъ это не два различныхъ вида одного и того-же рода, но два совершенно отдѣльныхъ рода, т. е. двѣ несоизмѣримыхъ величины. Такимъ образомъ, филологія и контекстъ рѣчи—два главнѣйшихъ основанія разбираемой нами гипотезы, не только не говорятъ за нее, но скорѣй, свидѣтельствуютъ противъ [1]).

Наконецъ, послѣднимъ и рѣшительнымъ доказательствомъ несостоятельности этого взгляда является его противорѣчіе догматическому ученію о природѣ ангеловъ. „Предположеніе о плотскомъ сожитіи ангеловъ съ дочерями человѣческими прямо противорѣчитъ всему, вообще, библейскому ученію о

---

[1]) *Kurtz*—ея главный современный защитникъ, хвастливо заявляетъ, что „мы не признаемъ иныхъ авторитетовъ, кромѣ грамматики и лексикона, контекста и словоупотребленія“.—Die Ehen d. Söhne Gottes mit d. Töchern d. Menschen“—47 s. Слѣдовательно, мы бьемъ его здѣсь его-же собственнымъ оружіемъ.

духовной ангельской природѣ“ [1]). Въ виду этого, оо. и уч. церкви, начиная съ Оригена, согласно отвергали это мнѣніе; особенно энергично возстаетъ противъ него св. Іо. Златоустъ: „если святые, удостоенные Духа Святаго мужи, не въ силахъ были переносить даже явленія ангеловъ (Даніила X, 11 с.)... то кто и самый безразсудный, согласится съ этимъ богохульнымъ и крайне безумнымъ мнѣніемъ, будто безтѣлесная и духовная природа имѣла совокупленіе съ тѣлами?“ [2]) И бл. Августинъ видитъ въ этомъ мнѣніи безразсудное увлеченіе апокрифическими сказаніями легендарнаго характера [3]). Подобное мнѣніе становится окончательно непозволительнымъ послѣ ясно выраженныхъ словъ Самого Спасителя, что „въ воскресеніи-бо ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангели Божіи на небеси суть“ (Мѳ. XXII, 30).

Противъ обвиненія ихъ въ грубомъ догматическомъ заблужденіи, раціоналисты возражаютъ слѣдующее: совершенно вѣрно, что подобное мнѣніе ложно догматически, но оно занесено на первую страницу Библіи, какъ остатокъ заблужденій, нѣкогда раздѣляемыхъ, по примѣру прочихъ народовъ и Евреями. Однако дѣйствительность далеко не оправдываетъ подобнаго предположенія. Правда, въ разсматриваемый періодъ мы не видимъ опредѣленно выраженнаго религіознаго ученія объ ангелахъ; но нѣкоторые намеки на него, безъ сомнѣнія, находимъ уже и тогда. Мы не будемъ останавливаться на неопредѣленныхъ указаніяхъ Быт. I, 1 и II, 1 и 6 ст., въ которыхъ многіе оо. Церкви и послѣдующіе комментаторы усматриваютъ намекъ на ангельскій міръ, а перейдемъ къ болѣе яснымъ указаніямъ этого рода. Первое такое указаніе на ангела, хотя и падшаго, можно находить въ библейской исторіи грѣхопаденія, гдѣ въ лицѣ змія—искусителя предполагается нѣкоторая разумная сила. То былъ, какъ мы старались доказать это выше, злой духъ, или падшій ангелъ, превратившійся изъ свѣтлаго Денницы

---

1) *Лебедевъ* „Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ“, 149 стр. СПБ. 1886.

2) *Іо. Златоустъ* „Бесѣда на кн. Бытія XXII, стр. 204.

3) „Omittamus, igitur, earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulto origo non claruit patribus, a quibus usque ad nos auctoritas veracium scripturarum certissima et notissima succeesione pervenit“—См. у Hummelauer'a „Genesis“—213 p.

въ мрачнаго Веліара [1]). Соединяя отдѣльныя черты библейскаго повѣствованія объ этомъ падшемъ ангелѣ въ одинъ общій образъ, мы получаемъ слѣдующую характеристику ангельской природы: она духовна, поскольку легко можетъ соединяться съ различными внѣшними формами (напр.—змія), обладаетъ высокимъ вѣдѣніемъ, ибо проникаетъ въ тайну существованія райской заповѣди, — крѣпкимъ разумомъ и сильной волей, ибо создаетъ коварный планъ искушенія и энергично его осуществляетъ. Въ заключеніи той-же исторіи грѣхопаденія людей мы находимъ указаніе и на свѣтлаго ангела, въ лицѣ „херувима съ огненнымъ мечомъ", приставленнаго къ дверямъ рая; но ни о внѣшнемъ видѣ, ни о внутренней природѣ его—здѣсь ничего не говорится.

Какъ-бы то ни было, но мы не имѣемъ никакихъ данныхъ предполагать, что въ допотопный періодъ существовало грубо-чувственное представленіе объ ангелахъ. Скорѣй можно думать, что тогда еще не было опредѣленно раскрытаго ученія о нихъ; а если и существовало въ зачаточной формѣ, то истинное и правильное, какъ о существахъ духовно-разумныхъ и чуждыхъ инстинктовъ матеріальной природы. По всѣмъ вышеуказаннымъ причинамъ, мнѣніе о בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, какъ „ангелахъ" должно быть окончательно отвергнуто, по совершенной его несостоятельности.

Обратимся теперь къ разбору третьяго, и послѣдняго изъ вышеуказанныхъ нами, мнѣнія, трактующаго בְּנֵי הָאֱלֹהִים, въ смыслѣ указанія на „сиѳитовъ". Въ пользу его говоритъ, прежде всего, то, что въ немъ нѣтъ ничего чудовищнаго и несообразнаго, отзывающагося характеромъ языческихъ миѳовъ; но все такъ естественно и просто и такъ согласно съ общимъ содержаніемъ библейской первоисторіи. Мнѣніе это вполнѣ оправдывается филологически: названіе „сыновъ, или дѣтей Божіихъ" безспорно прилагается въ Св. Писаніи обоихъ завѣтовъ и къ людямъ, преимущественно, благочестивымъ, или-же особо избраннымъ Богомъ (Втор. XIV, 1; XXII, 5; Пс. LXXIII, 15; Прем. XVI, 26; *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ*—Лук. III, 38; Рим. VIII, 24; Галат. III, 20 и др.).

Основаніе думать, что и въ данномъ случаѣ подъ „сынами Божіими" разумѣются благочестивые люди и именно,

[1]) См. выше, стр.—181 и слѣд.

потомки Сиѳа, даетъ предыдущее повѣствованіе, и прежде всего то, что при исчисленіи потомства Сиѳа, во главѣ его поставлено имя Бога—אֱלֹהִים, благодаря чему всѣ сиѳиты представляются какъ бы Его дѣтьми. Во вторыхъ, этому благопріятствуетъ и другое, еще болѣе опредѣленное указаніе Библіи—мы разумѣемъ заключительный стихъ четвертой главы кн. Бытія, гдѣ говорится, что во дни Эноса сиѳиты стали торжественно призывать имя Господне и сами называться въ честь Его „іеговистами“, т. е. народомъ близкимъ Богу, Его особымъ и преимущественнымъ достояніемъ, словомъ, какъ-бы „сынами Божіими“. Весьма возможно, что и въ племени Сиѳа не всѣ его потомки носили это почетное титло; но только тѣ, выдающіеся по своему благочестію личности, которыя, во главѣ съ Эносомъ, выдѣлились въ особую религіозную общину [1]). Этотъ-то родъ избранныхъ и былъ твердымъ носителемъ и вѣрнымъ хранителемъ религіозныхъ традицій своего времени, той нравственной закваской, которая предохраняла поколѣніе Сиѳа отъ тлетворныхъ вѣяній каинитскаго духа, проникавшихъ въ религіозно-нравственную атмосферу сего племени. И доколѣ сохранялось это „сѣмя свято“, дотолѣ непоколебимо было и „стояніе“ человѣческаго рода. Но вотъ, падаетъ и этотъ остатокъ благочестивыхъ: избранные сиѳиты, увлекшись господствующимъ теченіемъ, прельщаются красотой дочерей человѣческихъ и смѣшиваются въ общемъ потокѣ нечестія съ остальными людьми.

Что подъ дочерями человѣческими должно разумѣть не всѣхъ вообще допотопныхъ женщинъ, а лишь однѣхъ каинитянокъ, на это довольно выразительно указываетъ спеціальная замѣтка бытописателя о выдающейся красотѣ ихъ. Если мы припомнимъ характеристику каинитянокъ, то увидимъ, что физическая красота и чувственныя прелести ихъ стоятъ въ ней на первомъ планѣ (Адда, Цилла, Ноэма). Слѣдовательно и въ данномъ случаѣ, если бытописатель указываетъ на красоту בְּנוֹת־הָאָדָם, какъ на ихъ главную характеристическую черту, то тѣмъ самымъ онъ довольно ясно обрисовываетъ каинитянокъ. Противъ такого съуженія понятія дочерей „человѣческихъ“ ничего не говоритъ и то,

[1]) См. выше, стр.—332 и слѣд.

что эпитетъ „человѣческій“ долженъ будто-бы заключать въ себѣ понятіе о всемъ человѣчествѣ; библейскіе примѣры безспорно устанавливаютъ, что онъ безразлично можетъ обозначать какъ все человѣчество, такъ и извѣстную часть его (Іер. XXXII, 20; Ис. XLIII. 4; Пс. LXXIII, 5 и т. п.). При такомъ взглядѣ на дѣло мы легко можемъ и установить внѣшнюю связь втораго стиха съ контекстомъ рѣчи, и выяснить его внутренній смыслъ. Разумѣя подъ „сынами Божіими“ избранныхъ сиѳитовъ, а подъ „дочерями человѣческими“—каинитянокъ, мы вполнѣ выдерживаемъ данное въ текстѣ противопоставленіе: какъ тѣ, такъ и другія суть представители одного и того-же рода—первобытнаго человѣчества; но будучи сходны по природѣ, они противоположны по своему духовно-нравственному настроенію. „Сыны Божіи“—потомки Сиѳа—были выразителями всего добраго, хорошаго и возвышеннаго; а дочери человѣческія“—олицетвореніемъ земныхъ, чувственныхъ интересовъ, грѣховнаго духа міра сего. Но вотъ, эта противоположность исчезаетъ: „сыны Божіи“ прельщаются красотой „дочерей человѣческихъ“ и вступаютъ въ тѣснѣйшее общеніе съ ними. Слѣдовательно, въ нихъ ослабѣваютъ возвышенные интересы духа и получаютъ полный просторъ чувственныя стремленія и грѣховныя наклонности. Въ этомъ-то забвеніи „сынами Божіими“ своего исключительнаго предназначенія, въ измѣнѣ высшимъ интересамъ духа и въ служеніи низшимъ интересамъ плоти, и состояла преступная сторона такихъ браковъ. Будучи законными юридически и формально, они были мерзки въ очахъ Божіихъ, такъ какъ стирали грань между добромъ и зломъ, между почитаніемъ Бога и служеніемъ плоти [1]).

Такимъ образомъ, мнѣніе о „сынахъ Божіихъ“, какъ избранныхъ, благочестивыхъ сиѳитахъ, счастливо избѣгающее недостатковъ двухъ предыдущихъ, и удоволетворяющее всѣмъ

---

[1]) „Писаніе имѣетъ обычай и людей называть „сынами Божіими“. Такъ какъ они вели свой родъ отъ Сиѳа, отъ сына его, названнаго Эносомъ—сей-бо упова призывати имя *(τῷ ὀνόματι)* Господа Бога—то его дальнѣйшіе потомки въ Божественномъ Писаніи названы сынами Божіими, потомучто они до тѣхъ поръ подражали добродѣтели предковъ; а сынами человѣческими (а слѣд. и дочерями) названы тѣ, которые родились прежде Сиѳа, отъ Каина и отъ него вели свой родъ“—*Златоустъ*, XVII, 204 с.

филологическимъ, текстуальнымъ, историческимъ и догматическимъ требованіямъ научной критики, заслуживаетъ безусловнаго предпочтенія передъ всѣми существующими объясненіями даннаго отдѣла Библіи [1]).

Переходимъ къ дальнѣйшему разбору текста: „*и сказалъ Господь—Богъ: не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками сими; потому что они плоть; пусть будутъ дни ихъ 120 лѣтъ*“ (3 ст.). Очевидно, тутъ идетъ продолженіе того-же самаго повѣствованія: тамъ указанъ фактъ, здѣсь дана его оцѣнка; въ послѣднемъ случаѣ дѣйствующія лица ясно названы людьми; они же, слѣдовательно, разумѣются и подъ „сынами Божіими“ предыдущаго стиха. Слова текста: „Духу моему“ представляютъ указаніе или на внутреннюю, духовную сущность природы человѣка съ глухой ссылкой на исторію его творенія, (собственно, на фактъ Божественнаго вдыханія въ тѣло первозданнаго человѣка), или-же, что еще вѣроятнѣе—на רוּחַ אֱלֹהִים, т. е. на Св. Духа, какъ зиждительный принципъ всякой вообще, и религіозно-этической жизни, по преимуществу. Выразительный Еврейскій глаголъ לֹא יָדוֹן „да не будетъ презрѣнъ“, LXX передали вполнѣ точно словами *οὐ μὴ καταμείνῃ*; Вульгата-же, сказавши „non permanebit“, да не останется, значительно ослабила мысль подлинника.

Смыслъ дальнѣйшаго слова текста—בְּשַׁגַּם—понимается неодинаково. Большинство переводовъ, въ томъ числѣ и нашъ русскій, видятъ тутъ сокращеніе фразы—בַּאֲשֶׁר גַּם (ב, אשר и—ה), образовавшійся вслѣдствіе сокращенія мѣстоимѣнія—אשר—буквой—ש, и переводятъ—*διὰ τό*, quia „потомучто“. Но другіе, болѣе основательно, слово בשגם производятъ отъ глагола שָׁגַג, означающаго „ходить около, блуждать, заблуждаться“, въ соотвѣтствіи съ чѣмъ и данное выраженіе пере-

[1]) Правда, Ленорману, напр. кажется непонятнымъ, почему-же бытописатель, если онъ разумѣлъ здѣсь сиѳитовъ, не выразился гораздо яснѣй и опредѣленнѣй?—L' Histoire de l' Orient, I, 303 p. Отвѣчая на это, скажемъ, что и данное указаніе, принимая въ разчетъ контекстъ рѣчи, нельзя назвать особенно неопредѣленнымъ; а во вторыхъ, съ своей стороны, спросимъ, почему-же Моисей, если-бы онъ разумѣлъ здѣсь не сиѳитовъ, а ангеловъ, какъ то думаетъ Ленорманъ et tutti quanti не назвалъ ихъ какъ-нибудь болѣе ясно, чтобы eo ipso предупредить самую возможность инаго пониманія?

водятъ „въ заблужденіи своемъ“ [1]). Это „заблужденіе“ первобытныхъ людей, состоявшее въ пренебреженіи ими Св. Духа невольно напоминаетъ намъ обличительное изображеніе Іудеевъ въ рѣчи архидіакона Стефана: „жестоковыйные люди съ необрѣзанными сердцами и умами! Вы вѣчно противитесь Св. Духу, какъ отцы ваши, такъ и вы“! (Дѣя. VII, 51). Пренебреженіе и хула на Св. Духа это—самый тяжкій смертный грѣхъ, которому, по словамъ Спасителя, нѣтъ прощенія ни въ семъ вѣкѣ, ни въ будущемъ (Мр. III, 29 с.), поскольку онъ характеризуетъ такую крайнюю степень грѣховнаго ожесточенія, съ которой психологически невозможнымъ становится никакое исправленіе. Такъ какъ въ подобномъ состояніи человѣка исключительно дѣйствуютъ его животные инстинкты, то онъ какъ-бы утрачиваетъ свою высшую, духовную природу и превращается въ ту грубую „плоть—בָּשָׂר, σάρξ,—которая на языкѣ Св. Писанія, служитъ синонимомъ всего низменнаго, матеріальнаго и грѣховнаго.

Заключительная замѣтка этого стиха, относительно 120 лѣтъ, точно также понимается различно. Одни видятъ въ ней сокращеніе продолжительности человѣческой жизни, вмѣсто прежнихъ 8-9-ти вѣковъ, до предѣловъ 120-ти лѣтъ. Но такое мнѣніе не оправдывается исторіей, такъ какъ и послѣпотопные люди еще долгое время продолжали жить по нѣскольку вѣковъ (отъ 500—150 л.). Поэтому гораздо правильнѣе думаютъ другіе, считающіе вышеуказанный періодъ за срокъ, назначенный Богомъ Ною для проповѣди покаянія современной ему генераціи человѣчества [2]).

Продолжая свою мрачную характеристику предпотопнаго человѣчества, бытописатель говоритъ: *„въ то время были на землѣ исполины, особенно-же съ того времени, какъ сыны Божіи стали входить къ дочерямъ человѣческимъ и онѣ стали рождать отъ нихъ. Это сильные, издревле славные люди“* (4 с.). Предпотопное человѣчество названо въ подлинникѣ име-

---

[1]) Такъ у *Keil'я*—Genesis—87 s. и митр. *Филарета* „Записки на кн. Бытія“—109 стр.

[2]) Такъ думаютъ Златоустъ, Іеронимъ, Августинъ и „большинство новѣйшихъ комментаторовъ“ *Hummelauer.*—217 р. Изъ отечественныхъ—*Филаретъ*—110. А изъ раціоналистовъ, *Schrader* „Studien Z. Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte 92—94 s. Zürich 1883.

немъ נְפִלִים. Точная этимологія этого слова неизвѣстна. Обыкновенно его производятъ отъ неупотребительнаго семитическаго корня—נָפַל „быть толстымъ, длиннымъ, большимъ, вообще—великаномъ“ и переводятъ: *οἱ γίγαντες* (LXX), *βίαιοι* (Сим.) „gigantes“ (Вульг. Сам. Ар. и Сир.) „исполины“ (слав. и рус. пер.). Отсюда, въ словѣ נְפִלִים видятъ, такъ сказать, физическую характеристику допотопныхъ людей, указаніе на ихъ исполинскій ростъ и богатырскую силу. Но еще Акила, заподозривъ правильность такого пониманія этого слова, далъ другой его переводъ—„*ἐπίπτοντες*“—„нападающіе, творящіе насиліе“. Еще энергичнѣе отстаивалъ эту мысль Лютеръ, который говорилъ, что слово נְפִלִים свидѣтельствуетъ не о ростѣ и не о физической силѣ, какъ полагаютъ раввины, но о тираніи и насиліи тѣхъ, которые не признавая никакихъ ни божескихъ, ни человѣческихъ законовъ и руководясь лишь движеніемъ собственныхъ страстей, разрушали и попирали всякую правду и нравственный законъ. Такое пониманіе этого слова находитъ себѣ подтвержденіе и въ новооткрытыхъ клинообразныхъ надписяхъ, гдѣ халдейское слово naḇâlu, созвучное съ Еврейскимъ נָפַל — означаетъ „разрушать, ниспровергать“ [1]). И дѣйствительно, древле-арамейскій глаголъ—נָפַל въ формѣ нифаль, получаетъ значеніе—„заставлять падать, соблазнять, развращать, производить насиліе“ [2]). На основаніи этого, болѣе удачнымъ будетъ видѣть въ словѣ נְפִלִים нравственную характеристику допотопныхъ людей, въ смыслѣ „людей насилія, разбойниковъ, дерзкихъ тирановъ“ [3]). Они, какъ видно изъ текста существовали еще и до паденія сиѳитовъ, среди нечестивыхъ каинитовъ, вѣроятно, преимущественно—съ эпохи Тубулкаина, изобрѣтшаго оружіе, и Ламеха, воспѣвшаго ему побѣдный гимнъ. Но эти „нефилимъ“ особенно размножились, благодаря смѣшаннымъ бракамъ сиѳитовъ съ каинитами, вслѣдствіе всеобщаго смѣшенія и окончательнаго паденія всѣхъ нравственныхъ устоевъ.

Плоды такихъ браковъ были самыми типичными предста-

---

[1]) *Gesenius* „Handwörterbuch“ XII 50 Auf. 5 s.

[2]) *Ibidem*—506 s.

[3]) *Cornely a Lapide* „Comment. in Genes“. 107 p.: „opprimentes, que violeter irruentes“. *Rosenmüller*: praedones, latrones,—55 p.

вителями новаго сорта людей, какъ отмѣчаетъ то бытописатель, называя ихъ „сильными и издревле славными людьми — הַגִּבֹּרִים“. Послѣднее слово, по переводу съ Еврейскаго „значитъ сильный, герой“ (X, 8). Этимъ именемъ въ библейскомъ словоупотребленіи обозначаются выдающіяся личности: Давидъ (II Цар. XVII, 10), Александръ В. (Дан. XI, 3), отборные воины (I Пар. VII, 8; II Пар. XIII. 6), люди, превосходящіе другихъ силою (III Цар. XI, 28). Очевидно, и въ данномъ случаѣ именемъ גִּבֹּרִים названы выдающіеся изъ среды נְפִלִים, чѣмъ и были потомки смѣшанныхъ родовъ, далеко превзошедшіе послѣднихъ по своимъ физическимъ и нравственнымъ свойствамъ. Аналогичный случай характеристики גִּבֹּרִים находимъ мы въ кн. пр. Варуха, гдѣ читаемъ: „*тамо быша исполини именитіи, бывшіи исперва зѣло велицы, умѣющіе воевати... И погибоша, занеже не имѣша мудрости, погибоша за безсовѣстіе свое*“ (Варух. III, 26 — 28). Называя этихъ „гибборимъ“ издревле знаменитыми людьми, бытописатель, вѣроятно имѣлъ здѣсь въ виду тотъ фактъ, что они, подъ именемъ „героевъ древности“ получили всемірную извѣстность въ универсальныхъ традиціяхъ язычества.

Гибельныя слѣдствія преступной дѣятельности „нефилимъ“ и „гибборимъ“ не замедлили обнаружиться, въ формѣ крайняго развитія нечестія и развращенія: „и увидѣлъ Іегова, что велико развращеніе людей на землѣ, и что всѣ мысли и помышленія сердца ихъ были зло во всякое время“ (5 ст.), Очевидно, это была не простая порочность поврежденной грѣхомъ натуры, а всеобщее господство открытаго, дерзкаго грѣха и возстанія противъ Бога. Основываясь на правѣ сильнаго, потомки смѣшанныхъ браковъ внесли въ человѣческое общество ужасы насилія, безправія, хищничества, сладострастія и всеобщаго невѣрія въ грядущаго Искупителя.

Если первая половина указаннаго стиха отмѣчаетъ больше внѣшнюю сторону факта — указываетъ на количественное распространеніе зла въ мірѣ; то вторая—проникаетъ въ его внутреннюю причину, даетъ качественную оцѣнку факта, опредѣляя насколько полно и глубоко проникло зло въ природу человѣка: „*всѣ мысли и помышленія сердца ихъ были зло во всю жизнь*“. При полномъ господствѣ однѣхъ порочныхъ и злыхъ наклонностей, въ допотопныхъ людяхъ какъ-

бы изгладились всѣ слѣды ихъ отличительной духовно-нравственной природы. Корень такого глубокаго развращенія указывается въ поврежденіи сердца—этого источника не только физической, но и духовно-нравственной жизни человѣка. Слово לֵב, по библейскому употребленію этого термина, въ отличіе отъ נֶפֶשׁ—виталистическаго принципа жизни—характеризуетъ собой ея духовно-этическое начало, основной психическій центръ свободо-разумной и нравственно-отвѣтственной личности человѣка. Оно считается исходнымъ пунктомъ всей сознательной дѣятельности человѣка и развращеніе его — равносильно зараженію самого источника жизни (Мѳ. XV, 19 с.).

Въ значеніи фокуса психической жизни—לֵב приписывается даже и Богу, какъ это мы видимъ, напр. въ слѣдующемъ стихѣ: „*и раскаялся Господь, что создалъ человѣка на землѣ, и возскорбѣлъ въ сердцѣ Своемъ*“ [1]) (6 ст.). „Понятіе о свойствѣ приписываемаго Богу раскаянія можно заимствовать изъ повѣствованія о Саулѣ, гдѣ двукратно приписывается Богу раскаяніе (I Цар. XV, 11 и 35 стт.) и гдѣ, между тѣмъ, Самуилъ говоритъ о Богѣ, что онъ не человѣкъ, чтобы Ему раскаяваться“ (29 ст.). Изъ сего видно, что когда говорится о Немъ, какъ о человѣкѣ, то это потому, что по выраженію Абенъ-Езры, законъ говоритъ языкомъ сыновъ человѣческихъ, т. е. языкомъ простаго, народнаго смысла“ [2]). „Раскаяніе Божіе есть способъ измѣненія неизмѣняемаго (ratio mutandorum immutabilis), т. е. высшее выраженіе мысли о крайнемъ божественномъ сожалѣніи, доходившемъ какъбы до того, что Само неизмѣняемое Существо, казалось, готово было измѣниться. Это особенно сильное, антропопатическое выраженіе, изображающее самую неизмѣнность божественнаго рѣшенія, какъ-бы поколебленной крайней измѣнчивостью человѣка [3]). „Гнѣвъ Бога—это обнаруженіе той глубокой оппозиціи въ которой стоятъ: безконечная святость Бога, съ одной стороны, и крайняя грѣховность человѣка,

---

[1]) „И раскаялся“—וַיִּנָּחֶם—отъ נָחַם „плакать, стенать“, въ формѣ нифаль—„оплакивать несчастія другихъ, винить въ нихъ себя, отсюда—вообще, „раскаяваться“. *Gesenius*—Handwörterbuch—491 s.

[2]) *Филаретъ* „Записки на кн. Бытія“—111 стр.

[3]) *Lange*—„Genesis“—147 s. Zw. Auf. 1877.

съ другой. Его мщеніе—есть обнаруженіе Правосудія, чрезъ наказаніе грѣшниковъ“ [1]). Когда Богъ видитъ, что человѣкъ измѣняетъ своему истинному назначенію, то Его любовь и благость проявляются не въ формѣ общенія съ нимъ (II Кор. VI, 14 с.), а въ видѣ сожалѣнія объ его гибели. Такъ что болѣе глубокое объясненіе мысли о божественномъ раскаяніи лежитъ въ понятіи всеобъемлющей божественной любви, которая, соединясь мысленно съ своимъ созданіемъ, скорбитъ объ его паденіи. „Скорбь Божія есть предвѣдѣніе невозможности человѣку, созданному съ свободной волей, сознательно и упорно злоупотребляющему ею, возвратиться на добрый путь; посему тамъ, гдѣ говорится о скорби Божіей, какъ напр. о городахъ, навлекшихъ на себя гнѣвъ Божій“ (Мѳ. XI, 20—26; Лук. X, 13), тамъ нужно разумѣть, что приговоръ вѣчной Правды Божіей совершился, что родъ этотъ, или человѣкъ (I Цар. XV, 11) долженъ погибнуть, чтобы зло не было увѣковѣчено“ [2]).

Такой божественный приговоръ надъ первобытнымъ міромъ, дѣйствительно, и данъ въ седьмомъ, заключительномъ стихѣ допотопной исторіи: „*и сказалъ Господь: истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ я сотворилъ, отъ человѣка до скотовъ, и гадовъ, и птицъ небесныхъ истреблю, ибо я раскаялся, что создалъ ихъ*“ (7 ст.). Слово—„истреблю“—въ подлинникѣ выражено אֶמְחֶה, буквально означающимъ „смою кровью, или водой (Чис. V гл. 23 ст.; II Цар. XXI, 13; Пр. XXX, 20 и пр.); въ немъ, слѣдовательно, можно видѣть указаніе на омовеніе міра, именно, водою потопа. Слова синодальнаго русскаго текста—„истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я создалъ“ — представляютъ вольный переводъ подлинника, дословная передача котораго будетъ такова: „истреблю человѣка, котораго Я создалъ отъ лица земли“; такъ, именно, и передаетъ греческій переводъ LXX: *ἀποκαλείψω τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς*. Въ такомъ видѣ эта фраза, находясь въ очевидной связи съ исторіей творенія человѣка (II, 7), получаетъ серьезное значеніе, въ качествѣ подтвержденія послѣдней.

Печальную участь человѣка раздѣляетъ и весь окружаю-

[1]) *Thomas* „Les temps primitifs“ II, 30—31 p.
[2]) *Властовъ* „Священная лѣтопись“ I, 82 стр.

щій его міръ живыхъ существъ. Въ соединеніи судьбы всего живущаго и населяющаго міръ съ судьбой человѣка, еще разъ выставлена ихъ тѣсная нравственная связь: представитель земли и властелинъ всѣхъ ея обитателей, будучи осужденъ на смерть, увлекаетъ за собой и всѣ подчиненныя ему и въ силу этого таинственно связанныя съ нимъ, живыя существа (III, 20; VIII, 17; Вт. XIV, 4; Рим. VIII, 20).

Посреди всеобщей гибели и разрушенія, сохраняется лишь одинъ праведникъ, котораго, вмѣстѣ со всей его семьей, щадитъ Богъ, чтобы чрезъ него снова возродить человѣчество. Этимъ праведникомъ былъ Ной, который обрѣлъ благодать предъ очами Іеговы", разумѣется, ничѣмъ инымъ, какъ „хожденіемъ предъ Богомъ, т. е. благочестивой жизнью (8—9 ст.). „И спасаемый спасается не своимъ оправданіемъ, но благодатью Божіей; конечно, и погибающій погибаетъ не отъ строгости суда, но отъ крайняго упорства противу милующей благодати" [1]). Такъ, именно, представляетъ дѣло и ап. Петръ, говоря о допотопныхъ людяхъ, какъ о *„нѣкогда непокорныхъ ожидавшему ихъ Божію долготерпѣнію, во дни Ноя, во время строенія ковчега"* (I П. III, 20). Всемірный потопъ не былъ, такимъ образомъ, какимъ-либо личнымъ мщеніемъ со стороны Бога; нѣтъ, онъ явился необходимымъ слѣдствіемъ духовной смерти первобытнаго, нравственно-выродившагося человѣчества. Послѣднее, несмотря на всѣ средства божественнаго милосердія, осталось нѣмо и глухо къ его спасительному призыву, чѣмъ обнаружило окончательную и безвозвратную утрату своей нравственной жизнеспособности. Дальнѣйшее продолженіе подобнаго существованія было-бы лишь преступнымъ умноженіемъ беззаконія; отсюда, физическая смерть, какъ предѣлъ развитію зла и грѣховному ожесточенію предпотопнаго человѣчества, является актомъ не только справедливости, но и благодѣянія. Это человѣчество было „плотью", т. е. навсегда-утратившимъ душу и какъ-бы разлагающимся трупомъ, дальнѣйшее сохраненіе котораго было-бы не только безполезно, но и положительно вредно для духовно-нравственной атмосферы міра. Съ особенной силой это спасительно-очистительное дѣйствіе потопа должны были испытать на себѣ Ной и его

[1]) *Филаретъ*—112. „Зап. на кн. Бытія" I.

семейство, на глазахъ которыхъ происходило трагическипоучительное зрѣлище гибели грѣшниковъ. (Прем. Сол. XIV, 6). И вотъ, пока волны порока не успѣли еще затопить всей земли, пока среди бушующаго океана всеобщаго нечестія, подобно нѣкоторой скалѣ или высокому острову, выдѣлялось семейство праведнаго Ноя; Божественный промыслъ приводитъ въ исполненіе свое рѣшеніе о гибели перваго міра, пресѣкая этимъ зло и спасая истинную религію. Міръ погибаетъ въ волнахъ потопа, чтобы смыть лежащую на немъ скверну и начать жизнь на новыхъ началахъ. Этимъ мы и заканчиваемъ библейскую исторію допотопнаго періода.

Воспоминаніе объ этомъ послѣднемъ періодѣ первобытной, (точнѣе, допотопной) исторіи, въ центрѣ котораго стоятъ „насильники—исполины“, было особенно живо и интенсивно въ преданіяхъ древнихъ народовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, основная первоисторическая идея пострадала въ нихъ сильнѣй, чѣмъ гдѣ-либо еще, выродившись здѣсь въ форму самыхъ чудовищныхъ героическихъ сказаній и миѳическихъ легендъ. Не приводя здѣсь полностью содержанія этихъ, въ общемъ хорошо извѣстныхъ, древнихъ традицій, мы лишь кратко перечислимъ наиболѣе выдающіяся изъ нихъ.

Обыкновенно въ традиціяхъ язычества данный библейскій сюжетъ рисуется въ слѣдующихъ чертахъ: „нѣкогда боги сошли на землю и соединившись съ человѣческими женами, произвели поколѣніе „великановъ“; отличаясь необыкновенной физической силой и страшнымъ звѣрствомъ, они творили всяческія насилія и самоуправства и, возмутившись, наконецъ, прогнѣвили самихъ боговъ, за что и понесли отъ нихъ заслуженную кару. Здѣсь, слѣдовательно, библейскіе „сыны Божіи“ превращаются въ „самихъ боговъ“.

Сравнительно болѣе близкую параллель библейскимъ „сынамъ Божіимъ“ представляютъ индійскіе „девы“, именемъ которыхъ обозначались какъ различныя божества, такъ и каста жрецовъ, выдѣлявшаяся, подобно בניהאלהים изъ среды всѣхъ людей своей особенной близостью къ божеству.

Нѣкоторый намекъ на существованіе библейскихъ בְּנוֹתהָאָדָם, т. е. дщерей человѣческихъ, прельстившихъ „сыновъ Божіихъ“ своей выдающейся красотой, усматриваютъ въ скандинавской сагѣ о Херрварѣ, гдѣ говорится о множествѣ необыкновенныхъ браковъ, заключенныхъ передъ потопомъ

между „исполинами“ и „дочерями Маннахеима“, т. е. человѣка, живущаго среди людей [1]). Находятъ также отдаленную параллель библейскимъ каинитянкамъ въ древнѣйшихъ героическихъ сказаніяхъ о допотопныхъ амазонкахъ, независимомъ классѣ женщинъ, прославившихся своими чистовоинскими подвигами [2]).

Гораздо богаче легенды язычества подробными описаніями внѣшняго вида и нравственныхъ свойствъ тѣхъ первобытныхъ исполиновъ, которые были плодомъ смѣшанныхъ браковъ. Такъ, древне-вавилонская традиція, записанная Берозомъ, рисуетъ намъ предпотопныхъ людей необычайными великанами, чрезмѣрно гордыми своимъ силой и ростомъ, прославившимися ужасными насиліями надъ людьми и удивительнымъ нечестіемъ въ отношеніи къ богамъ [3]).

Въ національныхъ традиціяхъ Арменіи неоднократно встрѣчаются разсказы о древнихъ великанахъ этой страны и сосѣдней съ нею долины Месопотаміи, объ ихъ выдающихся насиліяхъ и войнѣ съ богами—Вааломъ—въ Вавилоніи и Гегомъ (Haigh—) въ Арменіи [4]). Арабская сага приписываетъ первобытнымъ обитателямъ этого полуострова — Адитамъ, Темудитамъ и Амалекитянамъ, происхожденіе которыхъ теряется въ мракѣ глубокой старины—исполинскій ростъ, невѣріе и насиліе [5]). Наконецъ, идея о первобытныхъ герояхъ, отличавшихся необыкновеннымъ ростомъ и страшной силой, сдѣлалось общимъ мѣстомъ въ классической поэзіи [6]).

Слѣдствіемъ смѣшанныхъ браковъ было, по Библіи, всеобщее развращеніе человѣчества. На это согласно указываютъ и традиціи язычества. Такъ, у классическихъ писателей и въ сочиненіяхъ Евсевія говорится о томъ, что въ эту эпоху существовала антропофагія; это мнѣніе особенно рель-

---

[1]) *Rougemont*—II, 165 p.

[2]) *Ibidem*.

[3]) *Thomas* „Les temps primitifs“ II, 182 p. „Клинообразная литература, повидимому, хранитъ объ этомъ молчаніе; но и въ ней дѣлается упоминанія о гигантахъ—герояхъ въ родѣ Ner и Etanna, жившихъ предъ потопомъ“. *Sayce* „Alte Denkmäler.“—26 s.

[4]) *Lenormant*—I, 47 p. „Les origines“.

[5]) *Dillmann*—Genesis—124 s.

[6]) Гомеръ, Геродотъ, Овидій, Плиній, Страбонъ.--См. цитаты у Dillmann'a—120 s.

ефно выражено Овидіемъ въ его миѳѣ о каннибалѣ—Луканѣ [1]). По свидѣтельству-же древне-восточныхъ писателей съ антропофагіей соединялось крайнее распутство, незнавшее никакихъ границъ, о которомъ говорятъ саги Финикіянъ, Родосцевъ, Сирійцевъ, Египтянъ и Скандинавцевъ [2]). Саги Персовъ и Китайцевъ утверждаютъ, что въ то время развился и процвѣталъ культъ демоновъ и стоящія въ связи съ нимъ занятія магіей, волшебствомъ и чародѣйствомъ. О послѣднемъ говоритъ и финикійская легенда Санхоніатона. Индійскій миѳъ о Диводасѣ, бразильскій—о Мэнъ-Моранѣ (Maine-Moran), карибскій — о Куррурумапѣ (Kurruruman) и Калинаго (Kalinago) точно также свидѣтельствуютъ о широкомъ распространеніи среди предпотопнаго человѣчества практическаго атеизма [3]).

Наконецъ, и заключительный отдѣлъ библейской исторіи допотопныхъ „нефилимъ и гиборимъ“ имѣетъ свой отзвукъ въ универсальныхъ традиціяхъ древности. Идея безпорядочнаго произвола исполиновъ, ихъ возмущенія противъ неба и послѣдовавшаго за это божественнаго наказанія, принадлежитъ къ числу тѣхъ, которыя, болѣе или менѣе, общи всѣмъ народамъ—семитической, кушитской и арійской расъ.

Геній народовъ арійской расы, проведшій всѣ свои древнія традиціи чрезъ мостъ натурализма, соединилъ и въ данномъ случаѣ первобытную историческую истину самыми тѣсными и нераздѣлимыми чертами съ чисто-натуралистическими феноменами, именно, съ представленіемъ объ образованіи универса въ видѣ какой-то взаимной борьбы небесныхъ божествъ съ олицетвореніями теллурическихъ силъ. Такова древне-индійская легенда о борьбѣ Азуровъ съ Девами и древне-эллинская сага о борьбѣ гигантовъ (*γιγάντομαχή*), а также параллельный сей послѣдней, классическій миѳъ—о борьбѣ титановъ, въ которомъ еще Св. Дмитрій Ро-

---

[1]) *Овидій* „Метаморфозы“ I. 163 и слѣд. *См. Штоля* „Миѳы классич. древности“ I ч. 12—18 стр. Москва 1865 г.

[2]) См. финикійскую сагу о сожительствѣ Мемрумоса съ своей матерью и подобную-же родосскую—о Телхинахъ; а также—сирійскую объ Атергатѣ, бросившемся въ море изъ-за стыда своей вины; Египетскую о царяхъ Ратурѣ и Петеатурѣ, и скандинавскую о Ванеяхъ *Rougemont*—II, 170: „Décadence du premier monde“.

[3]) *Ibidem.*—111, 149 и 171 р.

стовскій усматривалъ отголосокъ библейскаго преданія объ исполинахъ [1]).

Сохранилось въ традиціяхъ язычества преданіе и о небесной карѣ, разразившейся надъ первобытными насильниками, причемъ въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, болѣе или менѣе, опредѣленно указывается, что такой карою былъ всемірный потопъ. Указанія на это можно находить, прежде всего, въ тѣхъ глухихъ замѣткахъ, гдѣ говорится вообще, что причиной потопа было страшное развращеніе людей, бывшее очевиднымъ слѣдствіемъ пагубной дѣятельности и растлѣвающаго вліянія исполиновъ. Всего же яснѣе это указаніе дано въ халдейской легендѣ по обѣимъ ея версіямъ, гдѣ говорится, что всѣ люди, за исключеніемъ одного, спасшагося праведника, погибли за свое нечестіе [2]). Равнымъ образомъ и древне-греческія легенды о потопѣ—ѳессалійская, мегарская, самоѳракійская и родосская — повсюду изображаютъ его, въ качествѣ наказанія, постигшаго человѣческую расу за ея тяжкую вину [3]). Вообще, идея наказанія гордыхъ насильниковъ—исполиновъ, своимъ открытымъ возмущеніемъ противъ Бога переполнившихъ чашу Его долготерпѣнія и понесшихъ за это заслуженную кару—въ формѣ-ли низверженія въ тартаръ, или—гибели въ волнахъ потопа—общá всѣмъ универсальнымъ традиціямъ древности.

Таковы данныя языческихъ традицій, представляющихъ, болѣе или менѣе, близкія параллели библейскому повѣствованію о предпотопномъ періодѣ первобытной исторіи. Близкое сходство этихъ преданій между собою, по ихъ существеннымъ и основнымъ чертамъ, а также ихъ тѣсный параллелизмъ съ библейскимъ повѣствованіемъ, даетъ намъ право относить лежащую въ основаніи ихъ историческую фабулу, вмѣстѣ съ нѣкоторыми учеными, къ той наидревнѣйшей, изъ эпохъ человѣчества, когда различныя племена его жили еще вмѣстѣ, образуя единое цѣлое. Отсюда, образованіе этой традиціи, предшествовавшее разсѣянію племенъ послѣ вавилонскаго столпотворенія, было дѣломъ ближайшей послѣпо-

---

[1]) *Властовъ*—81 стр.

[2]) *Boscawen* „The Bible and the Monuments"—116 p. и *Sayce* „Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen"—26 s.

[3]) *Rougemont* „Le peuple primitive" II, 179 p

топной генераціи человѣчества, получившей въ наслѣдіе отъ Ноя и его потомства память о предпотопной эпохѣ и завершившей ее страшной міровой катастрофѣ.

Раціоналистическая критика, разумѣется, совершенно не признаетъ никакого апологетическаго значенія за этимъ фактомъ и предлагаетъ свои, иныя объясненія его загадочнаго характера. Не выдѣляя библейскаго сказанія изъ ряда параллельныхъ ему языческихъ, происхожденіе всѣхъ ихъ она объясняетъ космическими, или общественно-соціальными мотивами ихъ образованія. Подъ первыми, главнымъ образомъ, разумѣютъ рѣзкія атмосферическія перемѣны и дѣятельность подземныхъ вулканическихъ силъ, вообще—борьбу различныхъ теллурическихъ и климато-атмосферическихъ вліяній, олицетворенную наивнымъ сознаніемъ младенчествующей фантазіи подъ видомъ войны живыхъ существъ; и какъ на примѣръ этого, указываютъ на греческій миѳъ о войнѣ боговъ. Но если подобное объясненіе сколько-нибудь еще и допустимо относительно указаннаго примѣра, то оно совершенно неприложимо ко многимъ другимъ, и прежде всего, къ основному библейскому сказанію, въ которомъ оно совершенно не затрогиваетъ, по крайней мѣрѣ, трехъ четвертыхъ цѣлаго.

Сознавая недостаточность такого объясненія, раціоналистическая критика предлагаетъ другое, осмысливающее изслѣдуемое явленіе на почвѣ общественно-экономическихъ причинъ. Въ наиболѣе остроумной формѣ гипотеза эта развита М. Мори, который видитъ здѣсь своеобразное отраженіе борьбы различныхъ классовъ древняго общества: преимущественно, касты жрецовъ, захватившей въ свои руки монополію знанія и власти, и гордой этимъ своимъ превосходствомъ, съ остальными классами народа, которымъ сталъ нестерпимъ такой гнетъ высшаго, привеллигированнаго сословія. Борьба эта, обострившись до крайней степени, разрѣшилась соціальной революціей, жертвой которой пали могущественные и высокомѣрные жрецы. Правильность такого объясненія будто-бы подтверждается религіознымъ эпосомъ Индусовъ, въ которомъ говорится о серьезной борьбѣ кшатріевъ, или касты воиновъ, съ браминами, т. е, сословіемъ жрецовъ [1]).

[1]) *M. Maury* „Encyclopedie nouvelle“ article Diable у *Lenormant'a*—48 p.

Но и это объясненіе довольно искусственно. Ничѣмъ, прежде всего, не подтверждается фактъ существованія дѣйствительной связи между указаніемъ индійскаго эпоса на борьбу кастъ и универсальной традиціей объ исполинахъ. Во вторыхъ, разсматриваемая гипотеза далеко не объясняетъ многихъ существенныхъ чертъ сказанія, или даже даетъ такія объясненія, которыя стоятъ въ очевидномъ противорѣчіи съ ясными указаніями самой-же традиціи. Согласно разбираемой гипотезѣ основнымъ базисомъ традиціи служитъ борьба различныхъ классовъ общества; по даннымъ же библейскаго повѣствованія и указаніямъ традиціи, здѣсь происходитъ не борьба и не раздѣленіе общества, а наоборотъ, смѣшеніе и сліяніе, путемъ браковъ, прежде раздѣленныхъ членовъ первобытнаго человѣчества. Наконецъ, если съ нѣкоторыми натяжками эта гипотеза и можетъ объяснять происхожденіе индійской традиціи, то она совершенно неприложима ко многимъ другимъ, напр. къ халдейской, въ которой, подобно тому, какъ и въ библейской, говорится не о взаимной борьбѣ, а о всеобщемъ нечестіи и совокупной гибели всѣхъ, за исключеніемъ одного праведника, спасеннаго въ ковчегѣ.

Взаимное противорѣчіе раціоналистическихъ гипотезъ, ихъ очевидныя натяжки и полная неприложимость въ отношеніи къ большинству наиболѣе важныхъ изъ числа изслѣдуемыхъ традицій—все это дѣлаетъ ихъ не отвѣчающими цѣли и лишаетъ серьезнаго, научнаго значенія. Въ виду этого, единственно удоволетворительнымъ объясненіемъ разсматриваемаго факта, по прежнему, остается признаніе дѣйствительности его исторической первоосновы. „Необходимо допустить, что и въ данномъ случаѣ какъ библейская, такъ и языческая традиціи вытекаютъ изъ одного, общаго имъ, первоисточника“ [1]). „Языческая традиція—это отраженіе той дѣйствительной исторіи разнузданности, порчи и звѣрства первобытнаго человѣчества, подлинную форму которой представляетъ библейское повѣствованіе, характеризующее предпотопное человѣчество растлившимъ даже и самую землю“ [2]).

Нельзя, конечно, упускать изъ виду того обстоятельства, что основная первоисторическая истина потерпѣла въ ле-

---

[1]) *Ab. Thomas* „Les temps primitifs“—II, 188 p.

[2]) *Lenormant* „Les origines“—I, 49 p.

гендахъ язычества сильное искаженіе, осложнившись многими позднѣйшими наслоеніями. Главными факторами въ образованіи этихъ послѣднихъ и были тѣ вышеуказанныя нами климатическо-этнографическія и соціальныя причины, которыя нѣкоторыми ошибочно считаются за изначальныя и исключительныя причины появленія самыхъ традицій. То правда, что во многихъ сагахъ язычества онѣ играютъ важную, а въ нѣкоторыхъ и доминирующую роль; но онѣ никогда не остаются единственными причинами ихъ образованія и, что еще важнѣе—нигдѣ не были изначальными.

Въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ о религіозно-нравственномъ состояніи разсматриваемаго періода міровой исторіи. Состояніе религіи и морали за послѣдній періодъ допотопной исторіи, какъ очевидно изъ предыдущаго, представляло самую печальную картину. Начало эгоизма и удаленія отъ Бога, бывшее первопричиной грѣха и доселѣ развивавшееся лишь въ старшей линіи потомковъ Адама, мало-по-малу проникаетъ и въ младшую линію его потомства (вѣроятно, съ генераціи Іареда). Но на первыхъ порахъ подобныя попытки встрѣчали дружный отпоръ со стороны благочестивыхъ сиѳитовъ, у которыхъ при генераціяхъ Эноха и Эноса—наблюдается даже дальнѣйшій религіозный прогрессъ.

Противоположностью между двумя племенами первобытнаго человѣчества, изъ которыхъ одно было олицетвореніемъ эгоистическихъ принциповъ мірской жизни, другое—носителемъ высокихъ идеаловъ истинной религіи и морали—держался и былъ силенъ первобытный міръ. Но вотъ, эта противоположность уничтожается и исчезаетъ, и что особенно печально— въ ущербъ интересамъ истинной религіи. Въ борьбѣ религіи съ безбожіемъ, нравственности въ распутствомъ, словомъ—добра со зломъ, взяло верхъ послѣднее: „сыны Божіи", презрѣвши истинныя красоты духовной жизни, прельстились призрачной красотой чувственности, и открыли свободный просторъ господству страстей, утратѣ нравственности и забвенію Бога. Такъ погибъ первобытный міръ и пала истинная религія. Единственнымъ свѣтильникомъ ея оставался праведный Ной съ своимъ семействомъ, который и былъ призванъ Божественнымъ Промысломъ возжечь священный огнь религіи въ обновленномъ мірѣ!

ГЛАВА VI.

Въ предшествующихъ главахъ своего труда мы старались дать возможно-обстоятельный исторіко-апологетическій очеркъ религіи ветхозавѣтныхъ патріарховъ допотопнаго періода. Критико-экзегетическій методъ работы открывалъ намъ возможность твердо устанавливать подлинный смыслъ библейскаго текста, полно раскрывать богатство идей и глубину ихъ содержанія и, болѣе или менѣе, основательно отражать всѣ нападенія недомыслія и неправомыслія. Принятый-же нами историческій планъ изложенія, параллельный распорядку фактическаго матеріала въ самой библейской первоисторіи, значительно облегчалъ выполненіе поставленной задачи, позволяя отмѣчать каждое значительное религіозное явленіе, и указывать его надлежащее мѣсто въ общей исторіи божественнаго домостроительства. Цѣлесообразность этого плана въ изложеніи религіознаго ученія, особенно открывается изъ того, что только этимъ путемъ не нарушается естественная фактическая связь религіи съ исторіей, и только въ такомъ случаѣ истины религіи получаютъ свое полное и осмысленное освѣщеніе. Благодаря такой постановкѣ дѣла, получается возможность прослѣдить исторію первобытной религіи, начиная съ первыхъ ея моментовъ: мы фактически видимъ, что было положено въ основаніе религіи, т. е. какія истины составляли ея первоначальное содержаніе, какъ, затѣмъ, эти истины постепенно осложнялись новыми, а вмѣстѣ съ тѣмъ и религія послѣдовательно развивалась по содержанію и формѣ, какъ въ извѣстный періодъ единая прежде религія приняла, такъ сказать, двоякое направленіе и какъ, наконецъ, она пришла въ полный упадокъ, едва не грозившій ей окончательной

гибелью. Вообще, такимъ путемъ мы достигаемъ не односторонняго, отвлеченно-теоретическаго представленія религіозныхъ истинъ, но полнаго и нагляднаго воспроизведенія религіи, каковой она была въ самой практикѣ жизни,—словомъ, получаемъ не сухой очеркъ догматики и морали, а послѣдовательную серію религіозно-бытовыхъ картинъ первобытнаго міра.

Нельзя, однако, не сознаться, что при всѣхъ своихъ несомнѣнныхъ и осязательныхъ достоинствахъ, нашъ методъ имѣетъ и свою слабую сторону. Поставляя изложеніе религіозныхъ истинъ въ непосредственную зависимость отъ расположенія историческаго матеріала въ Библіи, онъ лишаетъ ихъ единства и стройности системы. Отмѣчая истины религіи, такъ сказать, попутно, при раскрытіи тѣхъ историческихъ фактовъ, въ которыхъ онѣ имѣютъ свое основаніе, историческій методъ слишкомъ разсѣеваетъ эти истины и не даетъ логически-цѣлостнаго представленія о самой религіи. Впрочемъ недостатокъ этотъ, касающійся не содержанія религіозныхъ истинъ, а ихъ расположенія, — чисто внѣшняго характера; къ тому-же онъ и легко можетъ быть устраненъ, путемъ выбора, разсѣянныхъ по разнымъ частямъ исторіи, истинъ религіи и объединенія ихъ въ стройную, логическую систему. Попытку такого прикладнаго очерка и представляетъ настоящая, заключительная глава нашего труда, въ которой мы намѣрены дать систематическій сводъ всѣхъ, раньше нами сдѣланныхъ, указаній на отдѣльныя черты первобытной религіи по даннымъ библейской первоисторіи.

I.

Естественнымъ началомъ систематическаго обзора какой-бы то ни было религіи должна служить установка самаго понятія о ней, т. е. рѣшеніе принципіальнаго вопроса, что́ должно разумѣть подъ общимъ именемъ религіи“?

Не вдаваясь въ критику различныхъ тенденціозныхъ и туманно-противорѣчивыхъ представленій о религіи, господствующихъ въ современной позитивно-эволюціонной литературѣ, мы выскажемъ здѣсь свой положительный взглядъ на нее, по которому религія есть взаимоотношеніе живаго и

и личнаго Бога съ свободнымъ и сознательно-разумнымъ человѣкомъ. Данное нами опредѣленіе религіи, будучи самымъ общимъ и широкимъ, касается, такъ сказать, ея внѣшней, формальной стороны. Изслѣдованіе-же внутренней, матеріальной сущности религіи открываетъ, что она есть сложное психическое явленіе, въ которомъ можно различать три основныхъ, образующихъ ее элемента: элементъ общаго міровоззрѣнія, которымъ объясняется смыслъ всего сущаго; элементъ нравственнаго порядка, который у религіознаго субъекта опирается на санкцію Верховнаго судьи, оцѣнивающаго доброе и злое и воздающаго каждому по его заслугамъ; и элементъ, посредствомъ котораго человѣкъ, путемъ разныхъ традиціонныхъ формулъ и обрядовъ, пытается выразить свои отношенія къ Божеству. Первый изъ элементовъ, обнимая теоретическое ученіе о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, образуетъ то, что называютъ догматикой; второй, т. е. нравственный, опредѣляя отношенія человѣка къ Богу и другимъ людямъ, составляетъ религіозную мораль; наконецъ, третій, служа внѣшнимъ обнаруженіемъ тѣхъ внутреннихъ отношеній, въ которыя человѣкъ поставляетъ себя къ Богу, представляетъ то, что, обыкновенно, называютъ культомъ. Съ этихъ трехъ основныхъ точекъ зрѣнія мы и должны разсматривать и оцѣнивать содержаніе каждой религіи, а слѣдовательно, и библейско-первобытной, составляющей спеціальный предметъ нашего изслѣдованія.

Библейско-первобытная религія имѣетъ и еще одну оригинальную особенность, на которую мы также считаемъ нужнымъ указать, въ интересахъ болѣе полнаго освѣщенія дѣла. Мы напрасно стали-бы искать въ Библіи, по вопросу о сущности первобытной религіи, подробно развитой теоріи, подобной тѣмъ, какія мы находимъ въ различныхъ религіозныхъ философемахъ древняго и новаго міра. Но это отнюдь не значитъ еще того, будто-бы въ ней и нѣтъ такого ученія, или, что оно изложено слишкомъ сбивчиво и туманно. Совершенно наоборотъ, все это имѣется, и притомъ въ самой ясной и опредѣленной формѣ. Своеобразность заключается только въ самой манерѣ изложенія: именно, весь этотъ матеріалъ заключенъ не въ отвлеченную систему теоретическихъ положеній, а въ послѣдовательную группу дѣйствительныхъ, историческихъ фактовъ, въ которые, какъ въ свою

внѣшнюю оболочку, такъ сказать, завернуты тѣ или другія истины религіознаго характера. Благодаря такому историко-фактическому изложенію библейскаго ученія о первобытной религіи, намъ постоянно приходится имѣть дѣло съ разными историческими фактами и уже изъ этого, такъ сказать, внѣшняго выраженія религіи дѣлать выводы и строить заключенія объ ея внутреннемъ, идейномъ содержаніи.

Все это, однако, нисколько не мѣшаетъ намъ видѣть, что въ Библіи даны твердыя основанія для рѣшенія въ духѣ и смыслѣ системы, по крайней мѣрѣ, главнѣйшихъ сторонъ вопроса о первобытной религіи, на которыхъ обычно сосредоточиваетъ свое вниманіе и наука. Такъ, по коренному вопросу—о происхожденіи религіи—мы находимъ въ библейскомъ ученіи (заключенномъ, главнымъ образомъ, въ исторіи творенія міра и человѣка), ясное выраженіе той истины, что религія имѣетъ внутреннее и внѣшнее, или, выражаясь языкомъ науки, субъективное и объективное основаніе. Правда, въ Библіи мы не встрѣтимъ подобныхъ терминовъ; но когда въ ней говорится о созданіи человѣка по образу Божію, о врожденной ему способности стремиться къ богоподобію и чрезъ то приближаться къ своему Первообразу, то этимъ ясно указывается на то, что твердое основаніе религіи заложено въ самой душѣ человѣка, во внутреннемъ существѣ его богоподобной природы, говоря другими словами — опредѣлена субъективная сторона религіи. Когда-же въ Св. Писаніи поставляется на видъ, что первымъ руководителемъ новосозданныхъ людей и первымъ возбудителемъ ихъ духовныхъ способностей (факты—приведенія къ Адаму животныхъ для нареченія имъ именъ, дарованіе райской заповѣди и т. п.) былъ Самъ Творецъ ихъ, то этимъ не менѣе ясно указывается на то, что религія имѣетъ для себя и внѣшнее или объективное основаніе.

Такимъ образомъ, въ библейскомъ ученіи о сущности религіи она сразу-же опредѣляется, какъ взаимодѣйствіе божескаго и человѣческаго элементовъ, т. е. указывается богочеловѣческая природа религіознаго акта вѣры. Такое представленіе о религіи—чуждое всякой односторонней крайности—единственно полно и здраво: оно счастливо избѣгаетъ ошибки супранатуралистическихъ теорій, трактующихъ религію въ смыслѣ исключительнаго воздѣйствія Божества

на духъ человѣка; равно какъ далеко и отъ противоположнаго заблужденія мистицизма, выводящаго религію изъ одного внутренняго чувства человѣка т. е. изъ исключительно субъективныхъ условій.

Приступая, послѣ установки самаго понятія о сущности и характерѣ первобытно-патріархальной религіи, къ ея подробному систематическому обзору, мы считаемъ своимъ долгомъ сказать, что поведемъ его въ порядкѣ, указываемомъ самымъ существомъ дѣла, т. е. послѣдовательно разсмотримъ всѣ три главныхъ формы этой религіи: ея догматику, мораль и культъ.

Первенствующее значеніе въ каждой религіи принадлежитъ, конечно, ея догматическому вѣроученію, какъ той принципіальной сторонѣ, которая опредѣляетъ направленіе нравственной жизни и указываетъ характеръ культа. Въ соотвѣтствіи съ понятіемъ о сущности религіи, какъ взаимоотношеніи религіознаго субъекта съ объектомъ религіи, и религіозная догматика должна заключать въ себѣ ученіе о а) Богѣ—объектѣ религіи, и о б) человѣкѣ — ея субъектѣ. Первое, т. е. ученіе о Богѣ, служитъ центральнымъ пунктомъ религіозной догматики, такъ какъ имъ опредѣляется послѣдующее ученіе о человѣкѣ и его взаимоотношеніи съ Богомъ. „Истина бытія Божія не можетъ подлежать сомнѣнію въ патріархальной религіи. Мало этого, въ древнѣйшій періодъ ветхозавѣтной теократіи вся жизнь патріарховъ преисполнена яснѣйшими указаніями на бытіе и промыслительную дѣятельность Божественнаго существа. Древніе патріархи познавали Бога не только изъ общаго откровенія Божія въ мірѣ, чрезъ размышленіе о величіи и славѣ мірозданія, но также и изъ особыхъ божественныхъ откровеній и непосредственнаго личнаго управленія Божія ихъ судьбами“ [1]). Сводя всѣ данныя ученія о Богѣ, разсѣянныя въ исторіи первыхъ шести главъ кн. Бытія, мы получаемъ слѣдующее представленіе о сущности религіознаго символа допотопныхъ патріарховъ, т. е. ихъ ученія о Богѣ.

Зная, по особому откровенію отъ Бога, исторію мірозданія, созерцая красоты міра и размышляя о нихъ, наконецъ, непрестанно чувствуя надъ собой заботливую десницу Промысла,

---

[1]) *Лебедевъ* Ветхозавѣт. вѣроученіе во времена патріарховъ“ 33 стр.

благочестивые патріархи представляли себѣ Бога—Творцомъ и Промыслителемъ. Въ этомъ общемъ понятіи о Богѣ заключалось представленіе о слѣдующихъ частныхъ Его свойствахъ: а) какъ существовавшій раньше всякаго вещества—Богъ вѣченъ и духовенъ; б) какъ цѣлеобразно устроившій всѣ отдѣльныя части міросданія и соединившій ихъ въ чудную гармонію — Онъ—безконечно Премудръ; і) какъ создавшій все изъ ничего единымъ своимъ словомъ — Онъ абсолютно всемогущъ; г) какъ источникъ жизни и благоденствія всей твари—Онъ всеблагъ и вездѣсущъ. Всѣ эти свойства, и особенно божественная любовь и благость, еще яснѣй раскрылись въ исторіи творенія человѣка, котораго Богъ создаетъ по своему образу и подобію, т. е, надѣляетъ свободо-разумнымъ, безсмертнымъ и самосознающимъ духомъ. Отправляясь изъ познанія собственной природы и восходя отсюда къ ея Первообразу, человѣкъ долженъ былъ мыслить Его абсолютнымъ духомъ, обладающимъ всесовершеннымъ разумомъ, неограниченной свободой и полнымъ вѣдѣніемъ, т. е. представлять себѣ Бога—Духомъ, Премудрымъ, Всемогущимъ, Всевѣдущимъ, Вездѣсущимъ и Всеблагимъ, (поскольку Онъ не только даровалъ человѣку бытіе, но и сообщилъ ему часть Своихъ совершенствъ). Всѣ эти свойства Божественнаго существа раскрывались сознанію первыхъ людей не вдругъ, а постепенно, по мѣрѣ ихъ личнаго развитія и подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Бога, какъ это мы наблюдаемъ въ исторіи райской жизни прародителей, когда, по словамъ бытописателя, Богъ являлся имъ и бесѣдовалъ съ ними, т. е. выступалъ въ роли ихъ воспитателя, учителя и руководителя.

Послѣдующая исторія грѣхопаденія пополняетъ вышеуказанное представленіе о Богѣ двумя новыми, существенно важными чертами—ученіемъ о Божественномъ правосудіи и Его безграничномъ милосердіи. Въ своемъ грозномъ судѣ надъ участниками грѣхопаденія Богъ впервые обнаружилъ Себя, въ качествѣ праведнаго Судіи, воздающаго каждому должное. Даровавъ-же падшимъ людямъ Первообѣтованіе искупленія, Онъ во всемъ величіи проявилъ Свою милующую любовь, не хотящую смерти грѣшника, но изыскивающую всѣ возможныя пути къ его спасенію. Эта вѣра въ Искупителя, свѣтлой полосой проходящая чрезъ всю послѣ-

дующую исторію, не только вошла въ составъ религіознаго символа первыхъ людей, но и заняла въ немъ центральное мѣсто. Такимъ образомъ, первобытные люди имѣли вѣру въ Бога, какъ Творца, Промыслителя и Искупителя.

Мы не хотимъ этимъ сказать, что представленіе о Богѣ у людей первобытно-патріархальной эпохи было вполнѣ опредѣленнымъ и законченнымъ, что они, напр. раздѣльно представляли себѣ божественныя свойства — духовности, вездѣсущія, всемогущества и т. п.; но выражаемъ этимъ только то, что въ зачаточной и неразвитой формѣ у нихъ уже существовали всѣ эти понятія и что общее представленіе о Богѣ у нихъ было истиннымъ и чистымъ. Древній человѣкъ не столько зналъ, сколько, такъ сказать, ощущалъ Бога, осязательно чувствуя Его присутствіе и опытно познавая Его свойства. „Богъ мыслился не какъ абсолютно-духовная, абстрактная сущность, но какъ полная живая реальность, которую непроизвольно представляютъ по образу человѣка; по сему въ Библіи повсюду встрѣчаемъ человѣкообразныя выраженія: „лицо Божіе“, „дыханіе Его устъ,“ „сказалъ“, „увидѣлъ“, „раскаялся“, „возскорбѣлъ“ и т. п. [1]) Было-бы совершенно неосновательно видѣть въ этомъ библейскомъ антропоморфизмѣ слѣды какого-то грубо-матеріалистическаго воззрѣнія на Божество, какъ дѣлаютъ это нѣкоторыя изъ раціоналистовъ. Будучи абсолютной сущностью, Богъ, разумѣется, никогда и не могъ быть вполнѣ объятъ ограниченнымъ разумомъ человѣка; но это не исключаетъ возможности условнаго и относительнаго богопознанія. А такое богопознаніе становится возможнымъ лишь по мѣрѣ приближеніи самого Бога къ человѣку, въ формахъ, болѣе или менѣе, доступныхъ для духовно-матеріальной природы послѣдняго. „Сначала Богъ выступаетъ говорящимъ, человѣкъ-же довѣрчиво слушающимъ, хотя дѣтски слабымъ въ пониманіи (II, 10; III, 3. 6. 8); Богъ даетъ людямъ заповѣди и обѣтованія, т. е. дѣйствуетъ, какъ свободная и благая воля; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и караетъ за нарушеніе ихъ, т. е. выступаетъ какъ всемогущая, правосудная сила“ [2]). И поскольку Богъ открываетъ Себя людямъ, Онъ пріобрѣ-

[1]) *Schultz* „Altestamentliche Theologie“ 512 s.
[2]) *Ibidem*—493 s.

таетъ у нихъ имя. „Соотвѣтственно общему древне-библейскому значенію имени, тѣ или другія имена Божіи, очевидно, должны имѣть особый смыслъ и значеніе. Они должны характеризовать собою различные способы Откровеній Божіихъ людямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ отчасти опредѣлять существо Божіе и тѣ высочайшія свойства, въ какихъ оно открывалось.“ [1]).

Различіе двухъ сторонъ откровенія Божества, съ одной стороны—творческаго, міроправящаго и судящаго; съ другой—цѣлительнаго и возстановляющаго—для Ветхаго Завѣта столь существенно и въ сознаніи людей того времени столь живо, что нашло себѣ выраженіе въ соотвѣтствующемъ различіи божескихъ именъ. Судя по первобытнымъ именамъ Бога, допотопные патріархи познавали Его, въ 1) какъ „Элогимъ,“ т. е. какъ силу, обязывающую человѣка къ послушанію, смиренію и поклоненію, и въ 2) какъ „Іегову“—т. е. живаго и оживляющаго, милующаго и спасающаго Бога.

Первое представленіе о Богѣ, какъ абсолютной силѣ, неимѣющей никакихъ внѣшнихъ ограниченій, будучи послѣдовательно проведено по умозаключеніямъ современнаго мышленія, даетъ понятіе о Немъ, какъ о существѣ абсолютномъ во всѣхъ отношеніяхъ, т. е. всемогущемъ, вѣчномъ, вездѣсущимъ, неизмѣняемомъ и т. п. Но древнѣйшая догматика не дѣлала такихъ выводовъ и наивно ограничивала абсолютность божественной личности приближеніемъ ея къ человѣческой: такъ, она изображаетъ Бога то прогуливающимся въ саду при вечерней прохладѣ, то бесѣдующимъ съ Адамомъ, то приводящимъ къ нему животныхъ, то вопрошающимъ человѣка объ его поступкахъ, то, наконецъ, даже раскаявающимся въ своихъ дѣйствіяхъ. Явленіе это вполнѣ законно и естественно въ представленіяхъ людей о Божествѣ, такъ какъ на языкѣ человѣческомъ нѣтъ иныхъ образовъ, болѣе соотвѣтствующихъ величію Божества, кромѣ высшаго изъ всѣхъ доступныхъ ему, образа самого-же человѣка. Оно не только естественно, но даже психологически неизбѣжно въ сознаніи первобытныхъ людей, развивающихъ самостоятельно врожденное имъ зерно религіи. Въ начальномъ періодѣ своего развитія младенчествующее сознаніе первыхъ людей, разумѣется, не могло сразу-же со-

[1]) *Лебедевъ* Ветхозавѣтное вѣроученіе“—47 стр.

ставить отвлеченно-теоретическаго понятія о Богѣ; но должно было постепенно дойдти до Него чрезъ посредство наглядно-конкретныхъ представленій, образуемыхъ, главнымъ образомъ, путемъ аналогій, взятыхъ изъ жизни самого-же человѣка.

Второе божественное имя—„Іегова“—даетъ представленіе о Немъ, какъ о зиждительно-промыслительномъ и милующе-спасающемъ Существѣ, т. е. какъ о Богѣ-Промыслителѣ и Искупителѣ. И здѣсь, въ процессѣ образованія и выработки подобныхъ представленій о Богѣ, первобытный антропоморфизмъ составляетъ необходимую начальную ступень развитія.

Итакъ, первобытное человѣчество, по даннымъ Откровенія, имѣло вѣру въ Единаго Бога, Творца неба и земли, верховнаго раздаятеля всѣхъ благъ, первовиновника нравственнаго закона, отмстителя злымъ и воздаятеля праведнымъ, заботливаго Промыслителя всей твари и любвеобильнаго Искупителя падшаго человѣка. И эту свою вѣру оно запечатлѣло, главнымъ образомъ, въ двухъ божескихъ именахъ.—„Элогимъ“ и „Іегова“. Служа обозначеніемъ различныхъ сторонъ безпредѣльнаго божескаго Существа, оба этихъ имени относятся къ одному и тому-же Лицу, а не указываютъ на различныя божества, какъ силится доказать это раціоналистическая критика, считающая имя „Элогимъ“ древнимъ остаткомъ семитическаго политеизма, а имя—„Іегова“—позднѣйшимъ названіемъ спеціально-Еврейскаго божества, вѣроятно, заимствованнымъ ими или у Египтянъ, или у Финикіянъ (Iaho) [1]). Разборъ перваго изъ этихъ мнѣній мы уже дали выше, краткую критику втораго—имѣемъ предложить теперь [2]).

Мнѣніе о радикальномъ различіи двухъ божескихъ именъ—„Элогимъ“ и „Іегова“—и позднѣйшемъ происхожденіи послѣдняго—служитъ общепризнанной аксіомой въ трудахъ отрицательно-раціоналистической критики. Отсюда, какъ извѣстно, исходятъ и на этомъ, главнымъ образомъ, основываются всѣ отрицательно-критическія теоріи происхожденія

---

[1]) Несостоят. раціон. мнѣнія окончательно доказалъ *M. Müller* „Vorlesung. üb. Vergleichung Religionswissenschaft“ III, 1874 s.

[2]) См. выше, стр.—15—16.

библейскаго текста, господствующія въ протестантско-богословской наукѣ Запада („гипотеза записей", „фрагменетарная теорія", гипотеза восполненій" и т. п.). Бездоказательность и произвольность подобныхъ операцій какъ библейскимъ текстомъ всего лучше доказываютъ сами-же сочиненія представителей этого направленія, полныя шаткихъ гипотезъ, поверностныхъ сужденій и взаимныхъ противорѣчій [1]). Но рѣшительный ударъ этимъ теоріямъ нанесенъ, по нашему мнѣнію, новѣйшими открытіями изъ области ассиріологіи, благодаря которымъ теперь окончательно установлена глубокая древность такихъ отдѣловъ Библіи, которыя въ отрицательной школѣ безаппелляціонно назывались „іеговистическими" и, слѣдовательно, относились къ позднѣйшей эпохѣ (разсказъ о раѣ и грѣхопад. прародител. II—III; подробности исторіи потопа Б. VII, 16 и т. п.). Отсюда, неудивительно, что въ наукѣ, за послѣднее время, замѣчается поворотъ отъ отрицательнаго взгляда на библейскіи текстъ къ болѣе положительному—признанію его единства [2]). А это, въ свою очередь, открываетъ большій просторъ сужденію о древности божескаго имени—יהוה. Большинство раціоналистическихъ и многіе изъ ортодоксальныхъ богослововъ относятъ происхожденіе этого имени къ эпохѣ Моисея, основываясь, главнымъ образомъ, на Исх. VI, 2—4 ст.. Но стоитъ лишь повнимательнѣе вникнуть въ текстъ даннаго мѣста и особенно сопоставить его съ предыдущимъ (Исх. III, 12 — 15), чтобы увидать, что оно говоритъ не о томъ, чего ищетъ въ немъ отрицательная критика, а какъ разъ о противоположномъ. Оба данныхъ цитата согласно устанавливаютъ, что Моисею являлся и съ Нимъ бесѣдовалъ Тотъ Самый Богъ,

---

[1]) Иллюстрирующіе это положеніе примѣры обильно собраны у *Cornely* „Introductio specialis in libros Vet. Testamenti — 113 sgu. II, I 1887 г. *Ѳ. Елеонскаго* „Разборъ мнѣній современ. отриц. критики о времени написанія пятокнижія" СПБ. 1875.

[2]) Изъ сочиненій этого рода назовемъ капитальный, коллективный трудъ цѣлой серіи англ. и америк. ученыхъ, вышедш. подъ заглавіемъ— Lex Mosaica. The saw of Moser and higher Criticism. London and New Iork 1895. *I. Robertson* „The earby religion of Israel" (послѣд. изд.) Статьи *Zöckler'a* въ Bewiss d. Glaubens 1896 — fr. „Deutsche Streiter wider die altestament. Radicalkritik". См. *С. С. Глаголевъ* „предисловіе къ исторіи Израиля" въ переводномъ курсѣ „Иллюстрированной исторіи Шантепиде-ля-Соссей" I, 336 ч. 1899 г.

который былъ хорошо извѣстенъ Еврейскому народу, какъ Богъ патріарховъ—его родоначальниковъ. И не только онъ Самъ, вообще, но въ частности и имя Его יהוה, бывшее именемъ вѣчнымъ въ память родовъ (III, 15), точно также было безспорно знакомо, ибо только при признаніи этого оно и могло служить той цѣли, ради которой было торжественно возвѣщено Моисею (III, 14), т. е. быть знакомъ, — удостовѣряющимъ Евреевъ въ дѣйствительности божественнаго посланничества Моисея. Слѣдовательно, и соблазнительныя слова текста „*имени-же Моего не явихъ имъ*" (VI, 4) должно понимать не безусловно, а въ относительномъ и ограниченномъ смыслѣ: очевидно Богъ, даетъ этимъ знать, что доселѣ Онъ не проявлялъ своего имени—יהוה—какъ синонима соотвѣтствующихъ ему свойствъ, въ той силѣ и степени, въ какой Онъ начинаетъ открывать его теперь. Такимъ образомъ, то имя Бога, которое, хотя и было извѣстно уже раньше (Б. IV, 26; XV, 17; XVII, 1; XXI, 33; XXVIII, 13), но стояло въ сознаніи патріархальныхъ людей на заднемъ планѣ, въ качествѣ одного изъ второстепенныхъ предикатовъ абсолютной божественной Сущности, это самое—выдвигается теперь на первое мѣсто и становится личнымъ, собственнымъ именемъ Бога, избравшаго Израиль Своимъ народомъ [1]).

Фактъ до-Моисеева существованія божественнаго имени יהוה имѣетъ въ свою защиту и еще другія доказательства, текстуально-филологическаго характера.

Прежде всего, самой своей формой это имя показываетъ, что оно древнѣе Моисея: такъ какъ если-бъ оно возникло въ его время, то изображалось-бы не въ формѣ יהוה, а въ видѣ יהיה, ибо Евр. глаголъ, лежащій въ основѣ этого имени, повсюду въ Пятокнижіи изображается въ позднѣйшей своей формѣ היה, но нигдѣ въ древнѣйшей—הוה [2]).

Во вторыхъ, глубокая древность этого имени доказывается тѣмъ фактомъ, что оно входитъ въ составъ нѣкоторыхъ собственныхъ именъ и географическихъ названій, идущихъ изъ глубины патріархальной эпохи. Такъ, дословный переводъ имени матери самого Моисея—יוֹכֶבֶד, означаетъ: „слава Іеговы", въ чемъ даже Ewald усматриваетъ важное свидѣтель-

---

[1]) *Keil* „Bibl. Kommentäre" Exod.—349 c. Leipz. 1861.

[2]) *Cornely* „Introductio special, in lib. V. T. 109 p.

ство древняго почитанія Іеговы [1]). Другимъ важнымъ памятникомъ подобнаго-же рода служитъ названіе горы, на которой Авраамъ приносилъ Исаака въ жертву, по Еврейски מֹרִיָּה, что буквально означаетъ: „видѣніе Іеговы". Наконецъ, прямое и ясное свидѣтельство не только существованія имени יהוה, но и о времени его происхожденія и средѣ его возникновенія даетъ Б. IV, 26 ст., о чемъ мы подробно говорили выше [2]).

Имѣя все это въ виду, даже и представители критической школы начинаютъ склоняться къ признанію глубокой, до—Моисеевой древности этого имени. Такъ два самыхъ видныхъ представителя критической школы Вельгаузенъ и Кюэненъ согласно замѣчаютъ, что Моисей не сочинялъ этого имени, а лишь указалъ на то, что существовало и до него, хотя, вѣроятно, только въ ограниченномъ кругу [3]). Всего же рѣшительнѣе мнѣніе о позднемъ происхожд. имени יהוה осуждено Байхинеромъ, признавшимъ его „всецѣло невѣроятнымъ" [4]).

Что-же касается, наконецъ, гипотезы о заимствованномъ изъ язычества происхожденіи сего имени, то въ опроверженіи ея ограничимся слѣд. словами Ewald'a: „ни одно слово съ чисто филологической точки зрѣнія не м. б. такъ чисто еврейскимъ, какъ это—יהוה" [5]). Сильную критику этого взгляда даютъ также Oehler и Nestle [6]).

Указавъ на значеніе и глубокую древность двухъ основныхъ божескихъ именъ, выяснимъ въ надлежащемъ свѣтѣ ихъ дѣйствительное взаимоотношеніе. Ученый католическій богословъ, свое изслѣдованіе этого вопроса заключаетъ слѣдующими словами: „изъ всего сказаннаго нами ясно, что имена יְהוָה אֱלֹהִים, אֵל—суть только различныя наименованія одного и того-же Бога, подобно синонимамъ, существую-

---

[1]) *Ewald* „Geschichte d. Volk. Israels" III, 223 s.

[2]) Стр.—330 и слѣд.

[3]) См. у *König* „Die Hauptproblem d. altisraelit. Religionsgeschichte — 27 s. Leipzis—1884.

[4]) *Herzog*—R. E. XI, 333 s.

[5]) *Ewald* „Glaubenslehre I, 366 s.

[6]) *Oehler* „Alt. Theol". 5 Auf.—411—412 s. *Nestle* „Die Israel. Eigennahmen 83—86 s. См. также *Hastings* „A Dictionnary et the Bible" Vol. II, 200 p. Edinburg 1899.

щимъ во всѣхъ языкахъ:—Богъ, Господь, Вышній, Всемогущій, Вѣчный, Верховное Существо и т. п. Сами гебраисты едва улавливаютъ то тонкое различіе, которое существуетъ между этими терминами, констатируя, что подъ именемъ „Элогимъ“ разумѣется Богъ универса, вообще, терминомъ-же „Іегова“ обозначается Богъ Израиля, въ частности, хотя и это правило подлежитъ многимъ исключеніямъ“ [1]).

Прекрасное раскрытіе значенія имени „Элогимъ“ даетъ одинъ изъ нашихъ русскихъ ученыхъ, говоря: „Элогимъ выражаетъ первоначальный моментъ истиннаго взгляда на Божество, которое представляется полнотой жизни, но еще неопредѣленной. Свойства Бога, въ особенности, нравственныя еще не открыты и не уяснены. Самъ Богъ представляется человѣку, какъ неопредѣленное множество, хотя и единое въ дѣйствіи... Элогимъ, неопредѣленно указывая на полноту жизни въ Богѣ, представляется вполнѣ соотвѣтствующимъ психическому состоянію человѣка въ ту отдаленную эпоху, когда это слово было общеупотребительнымъ именемъ Божества“ [2]).

Что касается другаго патріархальнаго имени Бога, то выраженная—въ формѣ יהוה—идея единаго, живаго и личнаго Бога, настолько ясна, что она не оспаривается и отрицательной критикой. Всѣ видные представители этого направленія согласно и признаютъ, что имя יהוה—есть имя Личнаго Бога, независимо отъ того, признаютъ ли Его въ абстрактномъ значеніи „Сущаго“ (Drechsler, Delitschz), или въ историческомъ смыслѣ „оживляющаго“ (Schrader), „Осуществл. обѣтованія“ (de-Lagarde) [3]) и т. п.

Изслѣдованіе значенія божескихъ именъ патріархальнаго періода и ихъ взаимоотношенія, резюмируемъ словами ученаго автора спеціальной монографіи о религіозномъ значеніи древне-еврейскихъ именъ: „анализируя божескія имена патріархальнаго періода, мы нигдѣ не находимъ въ нихъ и слѣда натуралистическихъ представленій; наоборотъ, всюду

---

1) *Vigouroux* „La Bible et les decouvertes modernes“ III, 65—67 p.
2) *Хрисанѳъ* „Религіи древняго міра“ III, 36 стр.
3) См. *Oehler* „Altest. Theol“. 5 Auf. 1896. Gottesnamen—410.

видна въ нихъ живая, нравственная личность“ [1]). Лучшимъ подтвержденіемъ этихъ словъ служилъ тотъ чистѣйшій монотеизмъ, который заключается въ религіи патріарховъ. Дѣйствительно, въ библейской первоисторіи, съ начала до конца ея, мы повсюду видимъ черты чистаго и возвышеннаго монотеизма, не переставшаго существовать даже и тогда, когда рядомъ съ нимъ возникъ и развивался практическій атеизмъ. Въ ней мы находимъ, что Единый Богъ—„Элогимъ“, Онъ-же и „Іегова—Элогимъ“ есть всемогущій Творецъ неба и земли и всего убранства ихъ (Быт. I 1 и II, 1). Онъ-же—Творецъ человѣка и первовиновникъ всякаго бытія и жизни (Быт. I, 26—27; II, 4—7. 19—22; VII, 4). Онъ—Господь не только благочестивыхъ потомковъ Сиѳа, среди которыхъ начали призывать имя Іеговы (VI, 26; V, 22, 24; VI, 9), но и всего, происшедшаго отъ Адама съ Евой, человѣчества (I, 26; IV, 3 и IV, 10). „Онъ—владыка міра и судія всей земли, наказывающій грѣшниковъ и награждающій праведниковъ (III, 3, 11, 13, 14. 15—16. 23; IV, 4, 11—12; V, 24; VI, 7, 8). Онъ—виновникъ нравственнаго закона, провозвѣстникъ обѣтованія и совершитель завѣтовъ (II, 16—17; III, 15). Онъ все знаетъ, до сокровенныхъ изгибовъ человѣческаго сердца, все видитъ и слышитъ тамъ, гдѣ стоитъ непроницаемая тьма и царитъ глухое молчаніе (IV, 10). Все это—черты высокаго монотеизма, чуждаго даже и отдаленнаго намека на quasi изначальный натуралистическій политеизмъ древне-патріархальной религіи.

Кромѣ идеи чистаго монотеизма нѣкоторые не безъ основанія усматриваютъ въ библейской Первоисторіи и нѣкоторый намекъ на догматъ Троичности Лицъ въ Божествѣ, Такъ, прикровенное указаніе на вторую Vпостась Св. Троицы—Сына Божія справедливо видятъ въ божественномъ Первообѣтованіи, гдѣ подъ Сѣменемъ жены, имѣющемъ сокрушить главу змія разумѣютъ Бога Искупителя, т. е. Господа Іисуса Христа. Третья-же Vпостась Св. Троицы—Духъ Св. обозначается здѣсь еще яснѣе въ томъ רוח אלהים, который носясь надъ хаотической бездной, оживотворялъ ее, и за хулу на котораго Богъ подвергъ грозной карѣ весь перво-

[1]) *Dr. Nestle* „Die israelit. Eigennahmen nach ihrer Religionsgeschichtiche Bedeutung“—152 s. Haarlem—1876 an.

бытный міръ (I, 2 и VI, 6). Если-же мы къ термину רוּחַ אֱלֹהִים присоединимъ еще два уже извѣстныхъ божескихъ имени—יהוה и אֱלֹהִים, то получимъ раздѣльное обозначеніе для каждаго изъ лицъ Св. Троицы. Въ виду этого, мы считаемъ себя вправѣ присоединиться къ тому мнѣнію, что первобытная догматика владѣла нѣкоторыми зачатками и доктрины Троичности [1]).

Изложивъ основной догматъ первобытной религіи—ученіе о Богѣ, верховномъ объектѣ религіи, переходимъ къ раскрытію другаго, не менѣе важнаго догмата, къ ученію о человѣкѣ—ея объектѣ. Основныя черты этого ученія implicite заключены уже въ раскрытомъ нами предшествующемъ ученіи о Богѣ. Мы уже знаемъ отсюда, что человѣкъ есть твореніе Бога, притомъ—высшее и совершеннѣйшее, созданное Имъ изъ соединенія земной персти съ свободо-разумнымъ духомъ. Но это,—такъ сказать, внѣшняя сторона дѣла, касающаяся вопроса о происхожденіи человѣка и его отношеніи къ Богу. Сущность-же древне-библейскаго ученія о внутренней сторонѣ природы человѣка состоитъ во взглядѣ на него, какъ на образъ Божій. Согласно этому воззрѣнію въ человѣкѣ, кромѣ непосредственно видимой матеріальной природы существуетъ и другая, хотя невидимая и неосязаемая, но столь-же несомнѣнно существующая — духовная природа, представляющая собой то высшее начало, которое превращаетъ человѣка—персть отъ земли—въ отобразъ Божественнаго Духа. „Поэтому человѣкъ въ своемъ лицѣ представляетъ единство духа и природы, міра видимаго и невидимаго, чувственнаго и духовнаго“ [2]).

Непосредственную связь начала жизни съ жизнью Самого Бога, Библія усвояетъ одному лишь человѣку и въ этомъ—весь смыслъ сказанія объ его созданіи. Въ идеѣ человѣка, какъ образа Божества, заключено самое высокое понятіе объ его природѣ. Библейскій образъ оживленія человѣка дыханьемъ божественныхъ устъ даетъ намъ наглядное представленіе о человѣческомъ духѣ, какъ отобразѣ божественнаго, блѣднымъ отпечаткомъ котораго онъ и является въ

---

1) *Властовъ* — „Свящ. Лѣтопись“ I, 115 стр. и *Rougemont* — Op. cit. I, 100 р.

2) *Хрисанѳъ* „Религіи др. міра“ III, 143 стр.

дѣйствительности. Отсюда, сужденіе о природѣ и свойствахъ человѣческаго духа вытекаетъ изъ соотвѣтствующаго ученія о Божественномъ Духѣ. А такъ какъ сей послѣдній представлялся сознанію первобытнаго человѣчества обладающимъ свойствами вѣчности, премудрости, всемогущества, всевѣдѣнія и безконечной благости; то эти же свойства, хотя, конечно, въ весьма ограниченной и условной формѣ, мыслились и въ представленіи о человѣческомъ духѣ—отобразѣ Божественнаго.

Чтобы видѣть, что таково, именно, и на самомъ дѣлѣ было ученіе библейско-патріархальной религіи о природѣ человѣка, достаточно обратиться къ повѣствованіямъ библейской Первоисторіи, повсюду изображающей изначальное состояніе человѣческой природы самыми свѣтлыми чертами. Такъ, въ физическомъ отношеніи первозданная природа отличалась необыкновенной крѣпостью и силой, позволявшей допотопнымъ патріархамъ жить въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ; кромѣ того, до паденія она была чужда какихъ-либо разстройствъ, болѣзни и самой смерти (Б. III, 16—17). Въ интеллектуальной области она заявила себя богатой способностью къ высокому умственному развитію (II, 18). Въ моральномъ отношеніи—пользовалась полной свободой дѣйствій, этимъ необходимымъ условіемъ истинно-нравственной жизни. При всемъ томъ необходимо однако помнить, что первобытная высота умственной и нравственной культуры не была состояніемъ окрѣпшаго нравственнаго совершенства, а отражала лишь совершенства чистаго творенія Божія, была болѣе потенціальнымъ, чѣмъ реальнымъ и самодѣятельнымъ достояніемъ первыхъ людей; такъ что религіозно-этическое совершенство первыхъ людей должно представлять не какъ нѣчто абсолютно законченное, а какъ жизнедѣятельную способность къ прогрессу.

„Образъ Божій“ въ человѣкѣ служитъ также и базисомъ отношеній послѣдняго къ міру, людямъ и самому Богу. Будучи отобразомъ Самого Бога на землѣ, человѣкъ является здѣсь какъ-бы Его непосредственнымъ намѣстникомъ: онъ-царь и властелинъ вселенной (Б. I, 27—28). И если универсъ есть храмъ Бога, въ которомъ все говоритъ о величіи и славѣ Творца (Пс. XVIII, 1 ст.); то человѣкъ, какъ единственное сознательно-разумное существо, какъ посредникъ меж-

ду небомъ и землей, — есть священникъ и жрецъ этого храма! Отсюда—то и получаетъ свое объясненіе извѣстный библейскій взглядъ на тѣсную нравственную связь судьбы человѣка съ участью всей природы: послѣдняя, во главѣ съ человѣкомъ, составляетъ, по смыслу этого воззрѣнія, одинъ живой организмъ; слѣдовательно, перемѣны въ положеніи человѣка,—его высшаго и главнѣйшаго члена, естественно должны отражаться и на всемъ организмѣ великаго тѣла природы.

Опредѣляя положеніе человѣка въ природѣ, „образъ Божій“ одновременно устанавливаетъ его отношенія къ другимъ людямъ и Самому Богу. Сознавая, что и всѣ прочія люди носятъ въ себѣ Образъ Божій, каждый человѣкъ долженъ смотрѣть на нихъ, какъ на существа себѣ подобныя, и соотвѣтственно съ этимъ, относиться къ нимъ съ должнымъ участіемъ и полной готовностью. Изъ повѣствованій той-же библейской первоисторіи мы видимъ, что противоположный образъ поведенія въ отношеніи къ ближнему, подвергался строгой карѣ (IV, 11—12).

Наконецъ, образъ Божій въ человѣкѣ обусловливалъ и его отношенія къ Богу, говоря иными словами, служилъ субъективнымъ факторомъ религіи. Ограниченный духъ человѣка, будучи внутренно сроденъ съ абсолютнымъ божественнымъ Духомъ, естественно и неудержимо влечется къ общенію съ Нимъ, рождая настоятельную жажду религіи, удовлетвореніе которой и составляетъ ея сущность. Будучи-же разумно—сознательной силой, духъ человѣка, имѣющій свой источникъ въ Богѣ, implicite заключаетъ въ самомъ себѣ познаніе основныхъ свойствъ своего высочайшаго Первообраза; въ этомъ смыслѣ глубоко вѣрна извѣстная мысль Тертулліана, что „душа человѣка по природѣ христіанка“. А такъ какъ духъ человѣка не только сознательно разуменъ, но и свободенъ, то и стремленіе его къ Богу носитъ характеръ свободо-разумнаго и сознательнаго отношенія къ Нему, какъ верховному Первообразу, т. е. запечатлѣно всѣми чертами истинной религіи. Такова сущность ученія библейско-патріархальной религіи о внутреннихъ, субъективныхъ ея основахъ въ душѣ человѣка.

Частнѣй и подробнѣй разскрывая религіозное ученіе о человѣкѣ, первобытная догматика различаетъ въ общей при-

родѣ его три главныхъ, составныхъ части: а) матеріальное начало или прахъ עָפָר (II, 7), б) одухотворенное тѣло или плоть—בָּשָׂר (II, 23, 24; VI, 3, 17; VII, 21—23), и в) высшій, богоподобный принципъ—רוּחַ אֱלֹהִים (VI, 5). Представителемъ же объединенной дѣятельности всѣхъ этихъ началъ, составляющихъ личность человѣка, служитъ по библейскому воззрѣнію, „сердце"—לֵב, сѣдалище души и источникъ всей духовно-нравственной жизни (VI, 6). По физической своей природѣ, человѣкъ подлежалъ тлѣнію и смерти, какъ это видно изъ словъ божественнаго приговора въ судѣ надъ падшимъ человѣкомъ (III, 19). Что-же касается его духовной сущности, то хоть и нигдѣ прямо не говорится о безсмертіи души, однако нѣкоторыя мѣста библейской первоисторіи, повидимому, не позволяютъ сомнѣваться въ этомъ. Это можно видѣть, прежде всего, изъ самой исторіи творенія перваго человѣка, въ которой духъ его изображается происшедшимъ непосредственно отъ Бога, источника всякой жизни и безсмертія (II, 7). Во вторыхъ, изъ исторіи праведнаго Авеля, голосъ крови котораго и послѣ его смерти свидѣтельствовалъ предъ Богомъ о совершенномъ надъ нимъ насиліи—(IV, 10); и наконецъ, всего виднѣе—изъ исторіи патріарха Эноха, взятаго живымъ на небо (V, 24). Послѣдняя исторія говоритъ даже больше, чѣмъ объ одномъ безсмертіи по душѣ: она является прототипомъ будущаго безсмертія человѣка также и по тѣлу, словомъ, символически предуказуетъ людямъ на возвращеніе той вѣчной и безсмертной жизни, какою они наслаждались въ раю, будучи и тѣломъ безболѣзнены и душею безсмертны (II, 25 ст.). А что физическая смерть не составляетъ неизбѣжнаго удѣла для матеріальной природы человѣка, объ этомъ можно заключать изъ того-же божественнаго приговора надъ падшими прародителями, въ которомъ смерть является, въ качествѣ наказанія за преслушаніе (III, 17 ст.), или по выраженію ап. Павла, въ видѣ „*оброка грѣха*" (Рим. VI, 23).

Послѣднимъ въ ряду догматовъ о человѣкѣ, раскрытыхъ въ библейской первоисторіи, является истина единства человѣческаго рода, служащая, такъ сказать, переходомъ отъ догматическаго къ нравственному міровоззрѣнію первобытной религіи. „На ней утверждаются важнѣйшіе догматы о паденіи человѣческаго рода въ Адамѣ и объ искупленіи его

во Христѣ.... Безъ нея не имѣли-бы себѣ точки опоры истины—о всеобщей наслѣдственности первороднаго грѣха, о необходимости искупленія для всего человѣчества и о всеобъемлющемъ значеніи искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа“ [1]). Главное раскрытіе этой истины дано въ исторіи творенія человѣка, откуда видно, что прародительская чета была первой и единственной въ то время; она открывается также и изъ послѣдующей генеалогіи допотопнаго человѣчества, родоначальникомъ котораго называется Адамъ. Мысль объ единствѣ человѣчества, усиленно оттѣняется въ повѣствованіи о первоначальномъ созданіи лишь одного мужа; и даже въ послѣдующей исторіи созданія Богомъ первой жены выразительно указывается на то, что она произошла не какъ-либо иначе, а изъ организма того-же мужа, слѣдовательно нисколько не нарушая тѣмъ самымъ его единства (II, 21—22 ст.).

Библейское повѣствованіе о твореніи первой жены и божественномъ врученіи ея мужу служитъ, въ частности, основаніемъ для ученія о бракѣ, какъ тѣснѣйшемъ духовно-матеріальномъ единеніи двухъ равноправныхъ существъ. Впрочемъ, послѣдняя черта взаимоотношенія супруговъ потерпѣла нѣкоторое измѣненіе послѣ грѣхопаденія въ томъ смыслѣ, что женѣ, склонившейся къ злоупотребленію свободой, было указано болѣе подчиненное положеніе въ отношеніи къ супругу, который получалъ права верховнаго руководства и власти надъ нею (Б. III, 16).

Такова была, по древне-библейскому воззрѣнію, природа человѣка въ ея чистомъ, изначальномъ видѣ. Но затѣмъ, вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, она потерпѣла сильный уронъ. Происшедшая перемѣна отразилась на обѣихъ составныхъ частяхъ природы человѣка, изъ которыхъ каждая утратила большую часть своихъ совершенствъ. Такъ, разумъ человѣка помрачился и потерялъ представленіе о предметахъ, прежде легко ему доступныхъ (III, 8), сердце стало невоспріимчиво къ голосу совѣсти и внушеніямъ Бога (III, 9—11; IV, 6, 9—10), воля сдѣлалась удобопреклоннѣе кължи и грѣху, чѣмъ къ правдѣ и добру (III—12—13; IV, 6—8). Словомъ „образъ Божій“, сіявшій въ первозданныхъ людяхъ

[1]) *Рождественскій* „Христіан. апологетика“ II, 223 стр.

яснымъ блескомъ невинности и чистоты, послѣ грѣхопаденія, сильно потускнѣлъ, хотя, и, не исчезъ вовсе, (V, 2) продолжая по прежнему служить внутреннимъ основаніемъ религіи.

Подобнымъ-же образомъ и физическая природа людей, незнавшая до паденія, что такое болѣзни и смерть, послѣ него принуждена была дознать все это собственнымъ горькимъ опытомъ. Вся послѣдующая за паденіемъ допотопная эпоха—есть исторія медленнаго духовно-матеріальнаго вырожденія первобытнаго человѣчества, жившаго постепенно оскудѣвавшими остатками духовнаго эдемскаго свѣта. Прекраснымъ отраженіемъ этого факта является патріархальное долголѣтіе: въ продолженіе почти цѣлаго тысячелѣтія жизнь борется со смертію, прежде чѣмъ уступить ей свои первоначальныя права; но съ теченіемъ времени первобытная крѣпость организма постепенно ослабляется, вмѣстѣ съ чѣмъ замѣтно понижается и скала патріархальнаго долголѣтія. Такова сущность догматическаго ученія патріархальной религіи о человѣкѣ, какъ субъектѣ религіи.

Мы не полно воспроизвели-бы догматику библейско-первобытной религіи, если-бы этимъ закончили ея изложеніе; такъ какъ она не ограничивается двумя вышеуказанными пунктами—ученіемъ о Богѣ и о человѣкѣ, но заключаетъ въ себѣ нѣкоторый намекъ и на существованіе особаго посредства между ними. Правда, подобныя указанія за обозрѣваемый нами періодъ незначительны, какъ количественно, такъ и качественно, т. е. ихъ мало и они неясны; тѣмъ не менѣе они все-же могуть дать нѣкоторое слабое представленіе о дѣлѣ.

Въ свое время мы уже отмѣчали, что большинство оо. Церкви, а вслѣдъ за ними многіе и изъ послѣдующихъ экзегетовъ, подъ „небомъ“—(I, I), въ противоположность неустроенной „землѣ“—(I, 2)—разумѣютъ благоустроенный горній міръ ангеловъ, бывшихъ первымъ законченнымъ произведеніемъ божественнаго творчества (Іов. XXXVIII, 7) [1]). Другое, хотя тоже не достаточно ясное, указаніе на бытіе ангеловъ находятъ въ заключительномъ стихѣ исторіи мірозданія, гдѣ они прикровенно называются „небеснымъ воинствомъ“ (II, 1 с. сравни—Пс. CXLVIII, 2; CII, 21; III Цар.

[1]) См. выше—стр. 19.

XXII, 19; IV Цар. VI, 7; Іов. XV, 5; XXV, 3). Первое, повидимому, болѣе ясное указаніе на существованіе ангеловъ дано въ замѣткѣ о херувимѣ, приставленномъ, съ огненнымъ мечомъ въ рукахъ, при дверяхъ рая (III, 24). Но, къ сожалѣнію, здѣсь ничего не говорится ни о внѣшнемъ ихъ видѣ, ни о внутренней ихъ природѣ. Самое-же ясное указаніе на существованіе особыхъ „духовъ“ и ихъ природу можно видѣть въ библейской исторіи грѣхопаденія, гдѣ подъ зміемъ-искусителемъ должно разумѣть представителя царства злыхъ „духовъ“ или діавола. Отсюда видно, что это злое и коварное существо—не матеріально, свободно и разумно въ такой степени, что значительно превосходитъ въ этомъ отношеніи человѣка. Давая представленіе о бытіи „злыхъ духовъ“, Библія ео ipso предполагаетъ и существованіе „добрыхъ“, такъ какъ Богъ не творилъ зла (Б. I, 31 ст.); слѣдовательно и то, что впослѣдствіи стало злымъ, первоначально было добрымъ. Такъ какъ, кромѣ этихъ неясныхъ намековъ и прикровенныхъ указаній, библейская первоисторія не даетъ намъ ничего по вопросу о природѣ и служеніи ангеловъ, то и мы ограничимся только сказаннымъ. Этимъ, мы вправѣ заключить свое изложеніе догматики первобытно-патріархальной религіи, которая, какъ отсюда видно, имѣла въ зачаточной формѣ всѣ главныя черты своего высокаго и богатаго послѣдующаго развитія.

II.

Приступая къ характеристикѣ нравственнаго міровоззрѣнія первобытной религіи, считаемъ долгомъ заявить, что подъ моралью этой религіи мы разумѣемъ тѣ нравственныя правила, которыми руководились допотопные патріархи въ своей жизни и дѣятельности—по отношенію къ Богу, ближнимъ и самимъ себѣ.

Религія и мораль стоятъ въ такомъ тѣсномъ взаимоотношеніи, что раздѣлять ихъ можно только въ теоріи, отвлеченно, въ дѣйствительной-же жизни онѣ не отдѣлимы. Пользуясь однимъ удачнымъ сравненіемъ, мы можемъ сказать, что „религія безъ соотвѣтствующей нравственности есть древо безъ плода; нравственность безъ религіи—древо, отор-

ванное отъ своего корня“ [1]). Въ частности, мораль библейской—патріархальной религіи всецѣло вытекаетъ изъ ея догматическаго ученія и имѣетъ не столько этическій, сколько религіозный характеръ. Это тѣснѣйшее родство библейской морали съ догматикой въ первобытной религіи, обусловлено, главнымъ образомъ, единствомъ ихъ основанія, каковымъ является ученіе о человѣкѣ, какъ „образѣ Божіемъ“. Въ силу этого, Богъ и Его святая воля составляютъ основной, нормирующій принципъ всей нравственной дѣятельности человѣка, такъ какъ человѣкъ, въ качествѣ божественнаго отобраза, предназначеннаго къ богоподобію, долженъ дѣятельно стремиться къ Нему и подражать Его совершенствамъ. А такъ какъ мы уже видѣли, что въ изслѣдуемой нами религіи Богъ мыслился не только, какъ всемогущая сила, но и какъ разумно-нравственная воля; то этимъ самымъ и человѣкъ обязывался къ разумно-нравственной дѣятельности. Причемъ, идеаломъ и опредѣляющимъ началомъ послѣдней должна служить опять та-же воля Бога, благая и совершенная. Свободо-сознательное сохраненіе и исполненіе божественныхъ заповѣдей и предписаній—составляло существо нравственнаго поведенія человѣка. Посему, исполненіе божественныхъ велѣній и сохраненіе Его заповѣдей выставляется, какъ добро и источникъ блаженства, наоборотъ, нарушеніе и преступленіе божественной воли разсматривается, какъ зло и источникъ бѣдствій.

Въ опредѣленіи самаго отношенія человѣка къ божественной волѣ, указано и главное условіе, безъ котораго невозможна истинная нравственность—разумѣемъ свободу выбора и соединенную съ нимъ отвѣтственность человѣка за свои поступки. Грѣхъ, по библейскому воззрѣнію, стоитъ предъ человѣкомъ, какъ нѣчто внѣшнее по отношенію къ нему, хотя и влекущее его къ себѣ тѣмъ или инымъ образомъ. Но отъ свободы человѣка зависитъ поддаться искушенію и впасть въ грѣхъ, или-же побѣдить соблазнъ и восторжествовать надъ грѣховной похотью. Въ первомъ случаѣ, поведеніе человѣка было безнравственнымъ и оно каралось, какъ сознательное попраніе нравственнаго закона, служащаго выраженіемъ божественной воли; во второмъ,—оно,

[1]) *Рождественскій*—I, 145—6 стр.

какъ смиренное послушаніе божественному водительству, вмѣнялось человѣку въ заслугу. Таковъ общій характеръ моральнаго ученія первобытной религіи, т. е. представленіе объ основѣ морали, ея руководящемъ принципѣ, конечномъ идеалѣ и необходимомъ условіи.

Желая частнѣе раскрыть матеріальную сущность нравственности, отмѣтимъ кратко проявленія ея въ трехъ главныхъ отношеніяхъ—въ отношеніи человѣка къ Богу, людямъ и самому себѣ. Что касается перваго изъ этихъ пунктовъ, т. е. нравственнаго отношенія человѣка къ Богу, то про него можно сказать, что оно было душей всей религіи, составляло ея сущность. Такъ какъ человѣкъ былъ отобразомъ Божества, то Божество было его идеаломъ; отсюда— тѣсное, нравственное общеніе человѣка съ Богомъ. Богъ, какъ чадолюбивый отецъ, заботился о нравственномъ воспитаніи человѣка; а этотъ послѣдній платилъ Ему дѣтской преданностью и сыновней покорностью. Такъ было въ раю, до грѣхопаденія. Но человѣкъ вскорѣ нарушилъ идеальную гармонію нравственныхъ отношеній къ Богу, оскорбилъ Его любовь своимъ невѣріемъ и преслушаніемъ. Съ этого времени, въ отношеніяхъ человѣка къ Богу на первомъ планѣ начинаетъ стоять уже не дѣтская преданность и наивная любовь къ Богу, а страхъ трепещущаго грѣшника предъ величіемъ и святостью Іеговы. Страхъ предъ Богомъ, вѣра въ Его обѣтованія, смиренное послушаніе Его велѣніямъ и подражаніе Его совершенствамъ—вотъ главныя характеристическія черты нравственныхъ отношеній къ Богу въ патріархальной религіи внѣ-райскаго періода. „Нравственный образъ жизни назывался въ ней „путемъ Іеговы“, т. е. путемъ, который проходилъ самъ Богъ“. [1]) А такъ какъ богоподобіе человѣческой природы было основнымъ элементомъ древне-религіознаго воззрѣнія вообще, то оно-же служило и главнѣйшимъ побужденіемъ въ нравственной жизни, въ смыслѣ дѣятельнаго подражанія Богу, или, выражаясь языкомъ Библіи, въ видѣ „хожденія предъ Богомъ“. Посему-то и бытописатель, желая изобразить нравственный характеръ того или другаго изъ патріарховъ, обыкновенно выражается: „походи предъ Богомъ“, „угоди Богу“, „обрѣте благодать предъ Богомъ“, „былъ праведенъ, совер-

[1]) *Sack* „Die Religion Altisraels“ 98 s. 1885.

шенъ въ родѣ своемъ“ (VI, 9). Все это изобразительно характеризируетъ нравственныя отношенія людей той эпохи къ Богу, бывшему для нихъ первымъ основаніемъ и конечной цѣлью всего кодекса ихъ религіозной и житейско-практической морали.

Нравственныя отношенія первобытнаго человѣка къ другимъ людямъ нормировались его отношеніемъ къ Богу. Человѣкъ, какъ отобразъ Божества, долженъ стремиться къ Нему и входить съ Нимъ въ живое, религіозно-нравственное общеніе. Поскольку-же всѣ люди носятъ въ себѣ образъ Божій; то они, въ силу такого одинаковаго отношенія къ Богу, должны войти въ тѣсный нравственный союзъ и между собою; ихъ взаимныя отношенія можно сравнить съ отношеніемъ другъ къ другу различныхъ радіусовъ, выходящихъ изъ одного общаго центра. Итакъ, лишь въ Богѣ и чрезъ Бога моральныя отношенія къ ближнимъ получаютъ свой глубокій смыслъ и надлежащее освѣщеніе. Отсюда также видно, что коренное значеніе въ области нравственныхъ отношеній къ людямъ, принадлежитъ общности ихъ происхожденія, заключенной въ догматѣ единства человѣческаго рода. Только при признаніи въ другихъ людяхъ существъ подобныхъ и равноправныхъ, становится понятной широта и гуманность патріархальной морали, которая своимъ взглядомъ на человѣчество, какъ единую семью, даетъ твердую нравственную основу для гуманности, въ высшемъ смыслѣ этого слова. Соотвѣтственно съ такимъ высокимъ нравственнымъ взглядомъ на человѣка, его личность была неприкосновенна. „Личность человѣка, его душа — есть святыня. Поэтому, святыня — и его жизнь; а насильственное прекращеніе ея, убійство—величайшее преступленіе, которымъ оскверняется сама земля“ (IV, 10) [1].

Основной единицей нравственно-соціальныхъ отношеній въ первобытномъ обществѣ была семья, какъ естественный плодъ брачнаго союза, учрежденнаго Богомъ въ раю, въ формѣ строгой моногаміи. По собственному сознанію Адама, онъ и его жена составляли одну физическую и духовно-нравственную единицу, были какъ-бы двумя частями цѣлаго (II, 23); слѣдовательно, всѣ радости и печали, всѣ заботы и

[1] *Хрисанвъ*—III, 309.

удовольствія, касавшіяся одного изъ супруговъ, въ равной мѣрѣ относились и къ другому; это и есть то идеальное общеніе людей, когда интересы ихъ становятся вполнѣ солидарными, такъ что на другихъ они смотрятъ тѣми-же самыми глазами, какъ и на самихъ себя.

Подобно тому, какъ самый бракъ, по древне-библейскому воззрѣнію, обязанъ своимъ происхожденіемъ не слѣпой силѣ природнаго влеченія, но божественному установленію; такъ и рожденіе дѣтей—естественный плодъ всякаго брака—разсматривается съ той-же точки зрѣнія божественнаго благословенія, трактуется, какъ Божій даръ (I, 28 и IV, 1 с.). Этотъ, семейный строй жизни былъ господствующимъ въ ту отдаленнную эпоху, религію которой мы изслѣдуемъ; и это было вполнѣ естественнымъ явленіемъ: единая, первозданная чета имѣла, болѣе или менѣе, значительную семью (IV, 1 — 2, 26; V, 4); впослѣдствіи она раздѣлилась на двѣ семьи—во главѣ съ Каиномъ въ одной и съ Сиѳомъ въ другой. При безпримѣрномъ долголѣтіи первыхъ людей, потомство каждаго изъ нихъ еще при жизни ихъ разросталось, быть можетъ, не въ одну сотню членовъ. Родоначальникъ подобнаго общества—его старѣйшій патріархъ — былъ естественнымъ главой и начальникомъ своего рода, объединявшимъ въ своемъ лицѣ всѣ главныя функціи власти—достоинство правителя, судьи, жреца, законодателя и полководца. Такой строй общественной жизни извѣстенъ подъ именемъ патріархальнаго или родоваго быта. Съ теченіемъ времени, по мѣрѣ размноженія человѣчества, увеличивался какъ численный составъ каждаго рода, такъ и количество самыхъ родовъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, отдѣльные роды, стоявшіе между собой въ тѣхъ или иныхъ фамильныхъ отношеніяхъ, объединялись въ племенные союзы, –единицы высшаго общественнаго порядка. Намекъ на переходъ изъ родоваго быта къ болѣе совершенной общественной организаціи, можно видѣть въ библейскомъ указаніи на постройку Каинитами перваго города (IV, 17). Есть основанія думать, что организація общественно-гражданской жизни и въ до-потопную эпоху не останавливалась на этомъ, а продолжая свое развитіе дальше, дошла подъ конецъ этого періода до той ея формы, которая имѣетъ правильное раздѣленіе общества на классы. Основываясь на, болѣе или менѣе, ясныхъ указаніяхъ библейской

первоисторіи, предполагаютъ, что въ благоустроенномъ первобытномъ обществѣ довольно рано появилось раздѣленіе на классы: жрецовъ (IV, 26), воиновъ, ремесленниковъ и пастуховъ (IV, 20—22). [1]) Такъ какъ первобытная семья была основной соціальной единицей, изъ которой впослѣдствіи возникли и развились всѣ формы общественности; то и послѣднія, по смыслу библейскаго воззрѣнія, должны быть проникнуты тѣмъ-же моральнымъ духомъ, что и ихъ историческій прототипъ—семейный союзъ.

Таковы положительныя стороны нравственныхъ отношеній къ ближнимъ, существовавшихъ въ лучшей части первобытнаго человѣчества. Но рядомъ съ ними библейская исторія даетъ изображеніе и темныхъ, отрицательныхъ сторонъ нравственно-общественной жизни, какъ-бы во обличеніе того, чего существовать не должно. Паденіе общественной нравственности шло параллельно съ помраченіемъ религіи. Грѣхъ, удалившій человѣка отъ Бога, разообщилъ и людей между собою. Забывая Бога, образъ котораго каждый человѣкъ носитъ внутри себя, онъ и въ ближнемъ перестаетъ видѣть существо себѣ подобное, а начинаетъ руководиться въ своихъ отношеніяхъ къ нему инстинктами своекорыстія и эгоизма. Наглядные примѣры этого мы видимъ въ исторіи перваго братоубійцы—Каина и перваго многоженца—Ламеха. Каинъ, очевидно, уже настолько притупилъ въ себѣ нравственное чувство любви къ ближнему, что отважился на самое крайнее преступленіе въ отношеніи къ нему, посягнувъ на его жизнь, это—высшее, земное благо самого человѣка и драгоцѣннѣйшій даръ Божественной любви. Не говоря уже о томъ, что подобнымъ поступкомъ Каинъ безконечно оскорбилъ Творца — Первовиновника и верховнаго распорядителя человѣческой жизни, онъ въ самомъ корнѣ ниспровергъ всякую мораль въ отношеніи къ ближнему.

Если примѣръ Каина уничтожалъ значеніе личной морали, то примѣръ другаго, достойнаго его потомка—Ламеха, подрывалъ значеніе общественной морали, внося сюда духъ грубаго эгоизма, жестокости и насилія. Личнымъ примѣромъ своей жизни Ламехъ, прежде всего, подрывалъ семью, основу и опору всякаго общественнаго строя. Имѣя, по указанію

[1]) *Hummelauer*—Genesis, 189 p.

Библіи, двѣ жены, онъ нарушалъ тѣмъ самымъ моногамію, т. е. богоучрежденную форму брачнаго союза, которая должна была служить прототипомъ и идеаломъ истинно-моральнаго взаимоотношенія людей. Поступкомъ Ламеха уничтожалась внутренняя идея брака, и притомъ не въ силу того, что она уступала свое мѣсто какому либо высшему принципу, (какъ то было, напр. въ исторіи позднѣйшихъ благочестивыхъ патріарховъ—Авраама, Іакова и пр.), а единственно подъ давленіемъ грубыхъ, матеріальныхъ интересовъ; этимъ роняло́сь также и достоинство женщины, превращавшейся изъ равноправной помощницы мужа въ какое-то орудіе, необходимое для удовлетворенія его плотскихъ вожделѣній. Еще выразительнѣе объ этомъ попраніи правъ личности и исключительномъ удовлетвореніи личныхъ, эгоистическихъ интересовъ говоритъ извѣстная пѣснь того-же Ламеха. Какъ-бы мы не толковали буквальное значеніе этой пѣсни, во всякомъ случаѣ, ея нравственный смыслъ совершенно ясенъ и безспоренъ: она дышетъ мщеніемъ и убійствомъ, въ ней провозглашается та „борьба за существованіе“, въ которой нѣтъ мѣста гуманнымъ принципамъ нравственности, а царитъ своекорыстный эгоизмъ, право сильнаго, варварская жестокость и презрительно-животное отношеніе къ человѣку. Всѣ эти отрицательныя явленія въ сферѣ нравственныхъ отношеній первобытнаго человѣчества, не роняя его принципіально, лишь яснѣе оттѣняютъ намъ все высокое достоинство истинной религіозной морали той эпохи.

Что касается, наконецъ, послѣдняго изъ намѣченныхъ нами пунктовъ, т. е. ученія патріархальной религіи о моральныхъ отношеніяхъ человѣка къ самому себѣ, то по своему содержанію оно не отлично отъ религіозно-нравственныхъ отношеній къ Богу и ближнимъ; лишь отвлеченно и теоретически оно можетъ быть выдѣлено изъ существа послѣднихъ и противопоставлено человѣку, въ формѣ нравственной заповѣди, объектомъ которой служитъ его собственная личность. Разсматриваемую съ этой точки зрѣнія, сущность моральныхъ отношеній человѣка къ самому себѣ можно охарактеризовать оченъ кратко—свести къ одной основной заповѣди—„исполненію закона“, т. е. обязанностей въ отношеніи къ Богу и ближнимъ. Такъ какъ исполненіе нравственнаго закона не было принудительнымъ для человѣка, а лишь пред-

лагалось его вниманію, то отъ свободы выбора каждаго зависѣло принять или не принимать его. Нравственный долгъ каждаго человѣка въ отношеніи къ самому себѣ и состоялъ, именно, въ томъ, чтобы расположить свою волю къ принятію нравственнаго закона и сдѣлать его нормой всей своей дѣятельности. Это—такъ сказать, объективная сущность морали; трактуя-же ея съ субъективной стороны, мы во главѣ обязанностей человѣка къ самому себѣ, должны поставить самоотверженіе, т. е. добровольное отреченіе отъ собственной, часто злой воли и всецѣлую преданность святой и благой волѣ Бога, выраженной въ Его нравственномъ законѣ, который отчасти вложенъ въ сердце человѣка, отчасти же данъ ему путемъ Откровенія. Особенную интенсивность это чувство пріобрѣтало послѣ грѣхопаденія въ тѣхъ лучшихъ людяхъ, которые, будучи глубоко проникнуты сознаніемъ своего грѣховнаго безсилія и нравственной немощи, всецѣло предавали себя Богу и отъ Него ждали избавленія. Воплощеніемъ этихъ свойствъ являлись нравственные типы той эпохи—патріархи „герои вѣры“, въ родѣ Эноха и Ноя. Само собою разумѣется также, что тѣ нравственныя правила, которыя предписывались человѣку въ отношеніи къ ближнему, прежде всего, относились къ нему самому; въ виду сего посягательство человѣка напр. на собственную жизнь, было-бы не менѣе преступно, чѣмъ и убійство другаго. Наконецъ, какъ можно догадываться о томъ изъ необычайнаго долголѣтія допотопныхъ патріарховъ, видное мѣсто въ числѣ нравственныхъ добродѣтелей, осуществляемыхъ ими въ своей личной жизни, занимали—трудолюбіе, умѣренность въ пищѣ и питіи и обузданіе страстей [1]).

Таковы существенныя черты морали первобытно-патріархальной религіи: идея Бога—служила здѣсь основаніемъ нравственныхъ отношеній къ Нему; единство человѣческаго рода—было фудаментомъ моральныхъ отношеній къ ближнимъ; наконецъ, сознаніе высоты своего предназначенія и собственнаго безсилія достичь его—опредѣляло личное, нравственное поведеніе каждаго истинно-религіознаго человѣка. Въ качествѣ любопытной, характеристической черты, проникающей собой всѣ стороны первобытной морали и придаю-

[1]) *Макарій* „Введеніе въ Правосл. Богословіе“ 150 стр.

щей ей своеобразной колоритъ, нельзя не отмѣтить ту эвдемонистическую мысль, которая сквозитъ во всѣхъ нравственныхъ предписаніяхъ, безразлично—въ видѣ-ли то наградъ за ихъ исполненіе, или, наказаній, за нарушеніе ихъ. Конечно, само по себѣ все это нисколько не умаляетъ нравственной цѣнности человѣческихъ дѣйствій, такъ какъ вышеуказанныя награды и наказанія не имѣютъ характера внѣшней приманки, или, наоборотъ,—угрозы, а служатъ лишь предуказаніемъ естественныхъ слѣдствій, которыя необходимо влечетъ за собой тотъ или иной образъ дѣйствій. Исполненіе нравственнаго закона, какъ удовлетвореніе внутреннихъ запросовъ духа, влечетъ за собой душевный міръ и ощущеніе личнаго благобытія; наоборотъ, нарушеніе этого закона, возмущая міръ совѣсти и удаляя человѣка отъ Бога, служитъ источникомъ нравственныхъ терзаній и внѣшнихъ бѣдствій человѣка. Тѣмъ не менѣе самое существованіе подобной черты весьма характеристично для первобытной религіи: оно свидѣтельствуетъ о глубокой древности обозрѣваемой нами религіи, восходящей ко временамъ дѣтства человѣчества, когда оно еще не было способно оцѣнивать тотъ или другой образъ дѣйствій самъ по себѣ, безотносительно къ соединяемому съ ними матеріальному разчету. Наоборотъ, для первобытнаго человѣка, подобно тому, какъ и для ребенка, гораздо понятнѣе была непосредственно ощущаемая имъ выгода или ущербъ, чѣмъ отвлеченное представленіе о нравственной самоцѣнности извѣстнаго рода дѣятельности. Отсюда, въ представленіи человѣка первобытной эпохи религія и нравственность—суть личныя ближайшія блага человѣка, равно какъ невѣріе и грѣхъ—не только религіозно-моральное зло, но и личное несчастье человѣка.

Заключая характеристику моральнаго ученія библейско-первобытной религіи, мы должны сказать, что оно столь-же высоко и чисто, какъ и догматическое. Само собою понятно, что нравственная жизнь исповѣдниковъ этой религіи, въ зависимости отъ постепенности процесса общаго развитія человѣчества, не могла сразу-же встать на ту высоту, которая требовалась ея идеаломъ. Патріархальная эпоха, какъ періодъ дѣтства всего человѣчества, представляетъ собой лишь начало всякаго вообще, въ томъ числѣ и нравственнаго, развитія людей. Но хотя фактически мораль допотоп-

ной религіи и не заключала въ себѣ полнаго выраженія нравственной идеи во всей ея всеобъемлющей широтѣ, однако она утверждалась на самыхъ высокихъ нравственныхъ началахъ, имѣющихъ значеніе вѣчныхъ и непреложныхъ основъ нравственности.

III.

Намъ остается прослѣдить теперь третью и послѣднюю составную часть патріархальной религіи—ея внѣшнее выраженіе, т. е. то, что, обыкновенно, называютъ культомъ. „Съ понятіемъ о богоугодной жизни, какъ коренной религіозной обязанности человѣка, во всѣхъ религіяхъ соединяется понятіе о богопочтеніи, какъ необходимомъ выраженіи религіозныхъ чувствъ въ отношеніи къ Божеству. Совокупность того, что относится къ внутреннему богопочтенію, называется „благочестіемъ“; въ отличіе отъ этого все, относящееся къ внѣшнему богопочтенію, называется богослуженіемъ или религіознымъ „культомъ“ [1]). Слѣдовательно, между религіей и культомъ существуетъ самая тѣсная, неразрывная связь; въ сущности—это не столько два раздѣльныхъ явленія, сколько двѣ стороны одного и того-же: религіозно-нравственное ученіе образуетъ внутренюю сторону религіи, богослужебный культъ составляетъ ея внѣшнюю, обрядовую. Необходимость культа обусловливается особыми свойствами духовно-матеріальной организаціи человѣка, которая лишь чрезъ чувственное восходитъ къ духовному, и свое представленіе о послѣднемъ стремится снова облечь въ конкретную форму. Отсюда становится ясной вся неизмѣримая важность и весь глубокій интересъ изученія культа, для образованія полнаго и правильнаго представленія о существѣ той или другой религіи. Культъ является внѣшней, доступной наблюденію, стороной извѣстной регигіи; слѣдовательно, входящіе въ составъ его элементы, суть конкретныя воплощенія соотвѣтствующихъ имъ религіозныхъ идей. „Внѣшній культъ—явленіе столь-же универсальное, столь-же древнее, столь-же вѣчное, какъ и религіозное чувство, символомъ котораго оно служитъ“ [2]). Существовалъ онъ и въ перво-

[1]) *Thomas* „Les temps primitifs“ II, 154 p.
[2]) *Рождественскій* „Христ. апол.“ I, 141.

бытно-патріархальной религіи, какъ это можно видѣть, хотя и изъ немногихъ, но довольно ясныхъ указаній библейской первоисторіи.

Начало культа современно происхожденію религіи, а слѣдовательно—и самому появленію человѣка. Первые слѣды его не безъ основанія усматриваютъ въ установленіи творческой „субботы“, какъ особаго священнаго времени, назначеннаго для богослужебныхъ дѣйствій. Правда, положительная заповѣдь о „субботнемъ покоѣ“ дана значительно позднѣе, лишь при Моисеѣ (Исх. XX, 9); но уже одна исторія происхожденія этого закона и самая его мотивировка ясно показываютъ, что суббота не представляла собой совершенно новаго религіознаго установленія, а была только облеченіемъ въ законодательную форму того, что давно уже существовало раньше, но лишь въ формѣ религіознаго обычая, хотя и освященнаго традиціей [1]). Что касается самаго характера празднованія „субботы“, то основнымъ моментомъ его было безусловное воздержаніе отъ всякой работы и абсолютный покой, въ подражаніе божественному покою „седьмаго дня творенія“, сообщившему ему и свое имя—שַׁבָּת, о чемъ мы узнаемъ изъ самой-же Библіи (Б. II, 3; Исх. XX, 4). Итакъ, празднованіе „субботы“ основывалось на идеѣ творенія и имѣло высоко-нравственное значеніе. „Идея о покоѣ Іеговы—существа безконечно-совершеннаго—указывала на Его блаженство при созерцаніи дѣлъ творенія и на вѣчное самоблаженство Его внутренней жизни. Человѣкъ призванъ къ участію въ этомъ вѣчномъ праздникѣ Іеговы; покой его есть вкушеніе отъ благъ, данныхъ Творцомъ и предвкушеніе иныхъ, вѣчныхъ благъ, въ союзѣ съ Богомъ, источникомъ блаженства“ [2]).

Съ своимъ существеннымъ характеромъ радостнаго покоя, праздникъ „субботы“ перешелъ и въ религію паденія, гдѣ, соотвѣтственно новымъ элементамъ самой религіи, и онъ получилъ нѣкоторыя новыя черты, расширившись въ своемъ основномъ содержаніи и углубившись въ пониманіи его падшими людьми. Грѣхопаденіе людей, нарушивши покой и миръ ихъ жизни, обрекало ихъ на тяжелый, неблагодар-

---

[1]) См. выше, стр.—93—94.

[2]) *Хрисанов* „Религ. др. міра“ III, 272.

ный трудъ. Удрученность ихъ душевнаго состоянія усугублялась еще тѣмъ обстоятельствомъ, что въ нихъ еще свѣжи и живы были преданія о лучшихъ временахъ, ставшихъ теперь ихъ золотой мечтой. Это несоотвѣтствіе горькой наличной дѣйствительности съ идеаломъ человѣческаго существованія, съ одной стороны, усиливало чувство недовольства настоящимъ, съ другой—рождало живую и непреодолимую потребность хотя-бы мысленнаго успокоенія. День „субботняго покоя“ и былъ такимъ вознагражденіемъ за трудъ и огорченія недѣльнаго періода. Отсюда, „суббота“ служила непрестаннымъ напоминаніемъ о первобытномъ блаженствѣ и вмѣстѣ—прообразомъ будущаго избавленія въ таинствѣ искупленія отъ „суеты“, поработившей себѣ всю тварь чрезъ грѣхопаденіе человѣка. Этимъ, главнымъ образомъ, и объясняется то исключительно-важное значеніе ветхозавѣтной „субботы“, которое въ послѣдствіи сдѣлало ее знаменемъ завѣта Іеговы съ Израилемъ.

Прекращеніе обычной дѣятельности, или „покой“ былъ, такъ сказать, отрицательнымъ моментомъ въ празднованіи „субботы“, подготовлявшимъ почву для положительнаго ея празднованія; но въ чемъ собственно состояло это послѣднее, отвѣтить на это довольно трудно, по недостатку положительныхъ указаній въ самой Библіи; объ этомъ мы имѣемъ въ ней только одно и то слишкомъ общее и неопредѣленное указаніе: разумѣемъ замѣтку бытописателя, что Богъ „освятилъ“ седьмой день, т. е. отдѣлилъ его и предназначилъ для прославленія Своей святости. Но въ чемъ, именно, состояло данное прославленіе, объ этомъ тоже нигдѣ прямо не говорится, хотя, на основаніи контекста, и можно догадываться, что оно представляло изъ себя благодарственно-хвалебный гимнъ Богу, Творцу, Промыслителю и Искупителю (Б. II, 3; IV, 26). Празднованіемъ субботы, по всей вѣроятности, и ограничивался культъ первобытной райской религіи; да и оно было не столько какимъ-либо религіозно-обрядовымъ дѣйствіемъ, сколько днемъ преимущественнаго прославленія величія и славы Божіей въ дѣлахъ Его творенія.

Въ послѣдующей религіи внѣ райской эпохи простой культъ первобытной религіи осложнился новымъ, существенно-важнымъ элементомъ—„религіозной жертвой“. Подобно тому, какъ происхожденіе „субботы“ обязано боже-

ственному примѣру и наученію, такъ и начало „жертвы“ есть дѣло божественнаго внушенія. Доказательство этого, обыкновенно, видятъ въ замѣткѣ бытописателя, что Богъ, предъ изгнаніемъ прародителей изъ рая, даровалъ имъ кожаныя одежды, предварительно научивъ ихъ закланію самихъ животныхъ, съ цѣлью жертвеннаго приношенія ихъ, (такъ какъ вкушеніе мяса разрѣшается лишь послѣ потопа—IX, 3 ст.). Съ этого времени жертва, въ качествѣ естественной, психологической потребности падшаго человѣка, заняла центральное мѣсто въ составѣ первобытнаго культа. Такое значеніе жертвы объясняется величіемъ заложенной внутри ея религіозной идеи и глубокой важностью ея нравственно-воспитательнаго значенія.

Изъ самаго названія „жертвы“ видно, что наиболѣе общимъ значеніемъ ея будетъ опредѣленіе ея, какъ „дара“, приносимаго Божеству [1]). Цѣлью такого приношенія были тѣ особыя таинственныя слѣдствія, которыхъ обыкновенно ожидаютъ отъ жертвы: она должна была обезпечить просимыя блага и привлечь божественное благоволеніе. „Если религія есть связь людей съ Богомъ, то жертва — средство для поддержанія, или возстановленія сего общенія“ [2]). Авторъ цитируемой нами спеціальной монографіи объ историко-религіозномъ значеніи жертвы даетъ такое окончательное опредѣленіе ея: „жертва есть даръ Богу, какъ высшему Господину міра, какое-либо внѣшнее пренесеніе предметовъ, чтобы, посредствомъ соотвѣтствующаго измѣненія этого дара жрецами, свидѣтельствующаго о принятіи его Богомъ, установить или закрѣпить союзъ съ Богомъ“ [3]). Такимъ образомъ, жертва есть символическій актъ, которымъ люди выражаютъ Богу свои чувства благодарности или покаянія, въ особенности, послѣдняго. У всѣхъ народовъ жертвоприношенія служили выраженіемъ всеобщей и настоятельной потребности удовлетворенія разгнѣванныхъ небесъ. „Среди столь различныхъ между собою религій – говоритъ Вольтеръ—нѣтъ ни одной, которая бы не имѣла своей главной цѣлью удовлетворенія за преступленіе. Человѣкъ всегда сознавалъ,

---

[1]) *Schanz* „Der Opferbegriff“ Theolog. Quartalschr.—191 s. 1894.
[2]) *Schanz* „Der Opferbegriff 195 s.
[3]) *Ibidem.*—220 s.

что онъ имѣетъ нужду въ помилованіи“ [1]). Съ этимъ основнымъ значеніемъ дара, приносимаго для умилостивленія разгнѣванныхъ небесъ, жертва проходитъ черезъ всю исторію какъ культурныхъ, такъ и некультурныхъ народовъ всѣхъ эпохъ. При этомъ, чѣмъ ниже умственное развитіе того или другаго народа, тѣмъ грубѣе и его представленіе о жертвѣ, которое у большинства историческихъ народовъ древности, равно какъ и современныхъ дикарей не возвышается надъ понятіемъ пищи, потребной для боговъ.

Съ совершенно инымъ характеромъ выступаетъ предъ нами жертва библейско-патріархальной религіи. „Въ религіи всевышняго и невидимаго Бога жертва отъ начала не имѣла и не могла имѣть значенія пищи, или дара, нужнаго Самому Богу, и служила выраженіемъ сердечной преданности и благоговѣнія къ Нему со стороны человѣка. Но, что всего важнѣе, здѣсь съ особенной ясностію и полнотой раскрывается нравственно-таинственная сторона въ значеніи жертвъ, какъ дѣйствій очищающихъ и примиряющихъ человѣка съ Богомъ“ [2]). Изъ такого понятія библейской жертвы вытекаетъ и ея важное религіозно-воспитательное значеніе. Располагая человѣка къ смиренному сознанію своей виновности предъ Богомъ, жертва рождала въ немъ горячее стремленіе загладить эту вину и снова примириться съ Богомъ. Дѣлая, извѣстное приношеніе Богу, человѣкъ поступался опредѣленной, болѣе или менѣе, дорогой и цѣнной для него частью своего матеріальнаго благосостоянія, и дѣлалъ все это съ единственной цѣлью, чтобы такимъ добровольнымъ лишеніемъ, приносимымъ съ мыслью о Богѣ, снискать Его благоволеніе къ себѣ; слѣдовательно, человѣкъ тутъ жертвовалъ низшими, имущественными интересами въ пользу высшихъ, духовныхъ; отсюда, чѣмъ цѣннѣе былъ даръ, приносимый Богу, тѣмъ выше была въ очахъ Божіихъ и самая жертва, поскольку она выражала бо́льшую готовность отреченія отъ низшихъ интересовъ для служенія высшимъ. Библейская жертва съ самыхъ первыхъ временъ—это актъ покаянія и просьба о помилованіи, соединенная съ глубокимъ сознаніемъ своей виновности и смиреннымъ чувствомъ полной зависимости отъ

[1]) Взято изъ брошюры „Вѣра и наука“ СПБ. 1867 г. стр. 187.
[2]) *Хрисанѳъ*—III. 255 стр.

Бога. Итакъ, религіозно-воспитательное значеніе патріархальной жертвы состоитъ, во первыхъ, въ томъ, что она поддерживала въ человѣкѣ смиренное сознаніе своей глубокой вины предъ Богомъ; а во вторыхъ — возбуждала и укрѣпляла горячее стремленіе и непреодолимую жажду искупленія своей вины и примиренія съ Божествомъ, цѣной какихъ-бы то ни было матеріальныхъ лишеній; наконецъ, такъ какъ библейская жертва стояла въ символической связи съ искупительной жертвой Сына Божія, то тѣмъ самымъ первая всегда напоминала о послѣдней. Словомъ, жертва создавала, именно, то нравственное настроеніе, которое было особенно цѣнно въ очахъ Бога.

Благодаря такому взгляду на внутренній смыслъ жертвы, не всякое приношеніе было угодной и пріятной Богу жертвой; а только то, которое было проникнуто соотвѣтствующимъ настроеніемъ, т. е. совершалось въ смиренномъ сознаніи своей грѣховности и въ надеждѣ на помилованіе. Жертва же, лишенная этого духа, была не только пустымъ и безцѣльнымъ, но даже и грѣховно-преступнымъ дѣяніемъ, какъ профанація святыни. Примѣръ жертвы того и другого рода, т. е. какъ истинной, такъ и ложной, мы имѣемъ въ жертвахъ двухъ первыхъ братьевъ; жертва Авеля, принесенная въ чувствѣ вѣры и надежды на Бога-Вседержителя и Искупителя, была принята Богомъ и снискала ему божественное благоволеніе; жертва-же Каина, совершенная въ горделивомъ сознаніи имъ своихъ заслугъ и въ ожиданіи корыстнаго разчета, не только не доставила приносившему никакой пользы, но еще больше усилила его грѣховное ожесточеніе и дала поводъ къ дальнѣйшему преступленію.

Основная идея жертвы, какъ средства очищающаго и примиряющаго съ Богомъ, яснѣе всего выражалась въ жертвахъ кровавыхъ, которыя, вѣроятно, по тому самому и были болѣе употребительны, какъ въ первобытную эпоху, такъ и во всѣ послѣдующія времена. Приводя къ священному алтарю жертвенное животное, человѣкъ возложеніемъ на него своихъ рукъ какъ-бы слагалъ съ себя все бремя своихъ грѣховъ и всю тяжесть отвѣтственности за нихъ; когда-же послѣ сего человѣкъ закалалъ жертвенное животное и сожигалъ его огнемъ всесожженія, то тѣмъ самымъ, вмѣсто того, чтобы быть самому испепеленнымъ огнемъ божественнаго гнѣва,

онъ какъ-бы подставлялъ на свое мѣсто невинное животное [1]). Здѣсь, такимъ образомъ, всего рѣзче выражалась основная идея жертвы, какъ выкупа за грѣхъ и смытія его кровью. Причемъ въ самомъ фактѣ страданія невиннаго животнаго за грѣхъ виновнаго человѣка, типически - пророчественно предуказывалась искупительная смерть Агнца Божія, вземлющаго грѣхи всего міра (Исх. LIII гл. 7 ст.). „Кровь жертвы типически указывала на кровь Господа Іисуса Христа, пролитіе которой было истиннымъ средствомъ спасенія, примиренія людей съ Богомъ и возрожденія ихъ къ новой жизни“ [2]). Въ прообразовательно - искупительномъ характерѣ жертвъ, въ ихъ таинственной связи съ великой голгофской Жертвой заключалось весьма важное значеніе жертвы, какъ средства возгрѣвающаго вѣру въ Искупителя и наглядно символизирующаго исполненіе этой надежды.

Что касается самаго ритуала древне-патріархальной жертвы, то о немъ, по отсутствію прямыхъ и ясныхъ указаній въ Библіи, мы затрудняемся сказать что-либо опредѣленное. Достовѣрно только то, что жертвы, прежде всего, раздѣлялись на кровавыя и безкровныя, какъ это ясно изъ вышеуказаннаго примѣра библейской жертвы. Изъ него мы видимъ, что веществомъ для кровавыхъ жертвъ служилъ мелкій домашній скотъ, а матеріаломъ для безкровныхъ—хлѣбные злаки въ разныхъ ихъ видахъ—(Б. IV, 2—4). Имѣемъ мы также основаніе предполагать, что для кровавыхъ жертвъ предпочтительно употреблялись лишь извѣстнаго рода животныя, именно, такъ называемыя, чистыя. Что и въ допотопную эпоху, по крайней мѣрѣ, подъ конецъ ея, уже существовало различеніе животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ, это ясно изъ божественнаго предписанія Ною взять съ собой въ ковчегъ опредѣленное количество паръ того и другаго рода, причемъ количество первыхъ значительно превышало число вторыхъ (Б. VII, 2 ст.). Хотя опредѣленное и строгое разграниченіе чистаго отъ нечистаго свою законодательную санкцію получило гораздо позднѣе, именно, въ законодательствѣ Моисея, но законодатель въ данномъ случаѣ, какъ и вообще, не вводилъ какого-либо новаго установленія, а

[1]) *Rougemont* „Le peuple primitif II, 412 p.
[2]) *Schanz* „Der Opferbegriff—210 s.

упорядочилъ уже существовавшій обычай, начало котораго восходитъ еще къ первобытнымъ временамъ [1]).

Двумя вышеуказанными обрядовыми дѣйствіями—празднованіемъ „субботы“ и совершеніемъ „жертвы“, строго говоря, и исчерпываются, всѣ прямыя и ясныя указанія библейской первоисторіи на несложный культъ первобытной религіи. Несомнѣнно, однако, что онъ не ограничивался только этимъ: предполагать нѣчто бо́льшее, даютъ намъ право косвенныя указанія той-же Библіи. Такъ, напр. имя одного изъ сиѳитскихъ патріарховъ—„Малелеилъ“ (хвалящій, славящій Бога), заставляетъ насъ видѣть въ немъ творца гимновъ и пѣснопѣній въ честь и славу Бога. Быть можетъ, эти гимны пріурочивались къ празднику „субботы“—дню спеціальнаго прославленія Бога, какъ Творца и Промыслителя. Безспорно далѣе, что и въ то время существовала уже молитва, какъ неотъемлемая принадлежность всякаго культа. Бытописатель, правда, не говоритъ о ней; но единственно потому, что существованіе ея ясно и безъ всякихъ доказательствъ, такъ какъ представленіе о молитвѣ implicite заключено въ самомъ понятіи о религіи. Молитва, какъ голосъ души, бесѣдующей съ Богомъ, составляетъ психологически-необходимое выраженіе религіозной настроенности; она бываетъ тѣмъ сильнѣй и горячей, чѣмъ интенсивнѣй самое чувство. А такъ какъ чувство благочестивыхъ патріарховъ той эпохи находилось въ состояніи высокаго религіознаго подъема, то молитва, безъ сомнѣнія, была ихъ постоянной спутницей, сопровождавшей ихъ въ теченіе всей земной жизни и провожавшей ихъ въ загробный міръ.

---

[1]) Основаніемъ такого разграниченія служитъ отнюдь не дуалистическое пониманіе творенія, какъ то думаютъ раціоналисты (Rode, Bohlen, Bleeck etc), а библейское ученіе о слѣдствіяхъ грѣхопаденія человѣка, поскольку они отразились на всей твари и на мірѣ животныхъ, въ частности; грѣхъ человѣка—царя и господина природы—подвергаетъ проклятію всю тварь, отдавая ее во власть тлѣнія и смерти. Отсюда, все мертвое и тлѣнное считается какъ-бы символомъ тяготѣющаго на немъ божественнаго проклятія, мерзкимъ въ очахъ Божіихъ и нечистымъ въ представленіи человѣка. Посему, нечисты всѣ животныя, которыя носятъ на себѣ образъ грѣха, смерти и тлѣнія, какъ-то: хищные звѣри и птицы, убивающіе жизнь, болотныя птицы и пресмыкающіяся, какъ питающіяся всякой падалью и нечистотами. *Кейль* „Библ. археол.“ II, 24—25 и т. п.

Библейскія данныя о богослужебныхъ временахъ, священныхъ мѣстахъ и лицахъ, совершителяхъ культа, сравнительно еще скуднѣе. Слабый намекъ на первыя можно находить въ повѣствованіи о жертвѣ Каина и Авеля; мы разумѣемъ тутъ неопредѣленное указаніе бытописателя, что эта жертва была принесена „въ концѣ дней“ מִקֵּץ יָמִים, т. е. при окончаніи какого-то опредѣленнаго періода времени, „въ субботу“—какъ думаютъ многіе [1]). Единственнымъ указаніемъ на священныя мѣста, главнымъ образомъ — мѣста жертвоприношеній, мы имѣемъ въ исторіи Ноя, принесшаго тотъчасъ же по выходѣ изъ ковчега благодарственную жертву Богу, на особо-устроенномъ жертвенникѣ, расположенномъ подъ открытымъ небомъ. Строго говоря и этотъ единственный примѣръ принадлежитъ уже послѣпотопной эпохѣ; но такъ какъ дѣйствующимъ лицомъ тутъ является Ной — патріархъ большую часть своей жизни проведшій до потопа, то и форма его жертвоприношенія, безъ сомнѣнія, взята имъ изъ той-же допотопной эпохи. Священнымъ-же лицомъ, совершителемъ религіозныхъ дѣйствій культа (и опять таки главнымъ образомъ— жертвы), былъ, какъ видно изъ библейскихъ примѣровъ первобытныхъ жертвоприношеній, — тотъ-же патріархъ, бывшій не только законодателемъ и судьей, но и жрецомъ своего рода. Таковы немногія, отрывочныя и невсегда опредѣленныя указанія библейской первоисторіи на существо и формы древнѣйшаго религіознаго культа. Все это служитъ правдивымъ отраженіемъ историческаго состоянія самаго культа въ ту первобытную эпоху, когда и онъ находился въ самой начальной стадіи своего развитія. Вполнѣ естественно и понятно, что обрядовыя дѣйствія не имѣли еще полнаго развитія, соотвѣтствующаго высотѣ и глубинѣ ихъ внутренняго содержанія; но основные элементы его были уже опредѣленно сознаны и путь дальнѣйшаго развитія ихъ ясно намѣченъ.

Впрочемъ, есть одно довольно вѣское основаніе предполагать, что и въ ту первобытную эпоху несложный религіозный культъ ея имѣлъ нѣкоторую внѣшнюю организацію, получилъ первое подобіе упорядоченнаго общественнаго богослуженія. Такой, именно, смыслъ придаютъ указанію кн.

[1]) См. выше, стр.—287 и слѣд.

Бытія на то, что при Энось, внукѣ Адама, „начали призывать имя Іеговы“ (IV, 26). Въ этихъ словахъ, какъ старались мы выяснить выше, заключается указаніе на разцвѣтъ патріархальной религіи въ благочестивомъ племени Сиѳа [1]). „Въ противоположность культу природы, господствовавшему въ средѣ каинитовъ, Энось—какъ думаютъ нѣкоторые—былъ проповѣдникомъ монотеизма и организаторомъ торжественно-формальнаго культа Іеговы“ [2]). Это было сильной реакціей надвигающемуся нечестію и лучшей защитой, истинной религіи. Но какова была эта организація, въ чемъ она состояла?—объ этомъ Библія говоритъ слишкомъ обще и неопредѣленно, отмѣчая лишь самый фактъ усиленнаго призыванія Іеговы—קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה. Догадываются, впрочемъ, что сущность послѣдняго составляло всенародное, торжественное, молитвенное призываніе и прославленіе Бога - Спасителя, сопровождавшееся публичными жертвоприношеніями и пѣніемъ гимновъ. Но какъ-бы то ни было и дѣятельность Эноса была лишь первичной формой той организаціи общественнаго богослуженія, которая полно и подробно была регламентирована самимъ Богомъ въ законѣ Моисея и чрезъ него проведена въ жизнь богоизбраннаго народа.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Заключая свой очеркъ первобытной религіи патріарховъ допотопнаго періода, скажемъ нѣсколько словъ объ общемъ ея характерѣ, а также о мѣстѣ и значеніи ея въ исторіи религіи. Какъ послѣдовательное, историческое раскрытіе патріархально-допотопной религіи, такъ и въ особенности, систематическій сводъ лежащихъ въ основѣ ея истинъ, ясно показали намъ все высокое достоинство этой религіи. Во всемъ ученіи ея—и въ ученіи вѣры, и въ правилахъ морали, и въ составѣ культа—не было ничего, недостойнаго Бога и унижающаго человѣка; наоборотъ, все было истинно, свято и сообразно съ своей высокой цѣлью.

[1]) См. выше, стр. 333 и слѣд.

[2]) *Thomas* „Le temps primitifs“ 165—166 p.

Два главныхъ свойства отличаютъ библейско-первобытную религію: это—выдающаяся высота и чистота ея внутренняго содержанія, съ одной стороны, и патріархальная простота и несложность религіозной формы, съ другой. Дѣйствительно, изъ данныхъ библейской Первоисторіи, болѣе или менѣе, видно, что какъ религіозно-теоретическія представленія первыхъ людей, такъ и ихъ нравственно-практическія отношенія, при всей своей безспорной высотѣ, запечатлѣны характеромъ наивной простоты и чисто дѣтской непосредственности, вполнѣ отвѣчающимъ младенческому состоянію человѣчества въ ту первобытную эпоху.

Первоначальныя отношенія Бога къ людямъ это—отношенія любящаго Отца къ своимъ дѣтямъ: Онъ открываетъ Себя людямъ, сообщаетъ имъ главнѣйшія и необходимыя для духовно-матеріальной жизни послѣднихъ познанія, и вообще заботливо руководитъ первыми шагами ихъ развитія. Такое представленіе о Богѣ и Его отношеніяхъ къ людямъ облекается въ самую простую форму антропоморфизма, непосредственно доступную наивному сознанію человѣка только начинающаго свое умственное развитіе. По аналогіи съ человѣкомъ, Богъ изображается то веселящимся и радующимся, когда Онъ видитъ соотвѣтствіе твари, въ особенности-же человѣка, высокой цѣли міросозданія; то скорбящимъ и какъбы раскаявающимся, когда видитъ ихъ уклоненіе съ праваго пути. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ Богъ, подобно чадолюбивому отцу, изображается любовно и трогательно пекущимся о возвращеніи заблуждшихъ чадъ на путь покаянія и исправленія, или-же, при нераскаянности грѣховнаго упорства ихъ,—о пресѣченіи соблазна и предохраненіи другихъ отъ зараженія имъ.

Съ своей стороны, и человѣкъ старался, по мѣрѣ силъ, отвѣчать призыву божественной любви. Такъ, на зарѣ своей исторіи, въ раю, онъ, какъ существо чистое и невинное, дѣятельно стремится къ Богу и наслаждается блаженствомъ непосредственнаго общенія съ Нимъ. Съ сыновнимъ послушаніемъ и дѣтской довѣрчивостью внимая Богу, онъ умомъ и сердцемъ старается воспринять и усвоить преподаваемые ему уроки. Но въ немъ нѣтъ еще окрѣпшаго нравственнаго сознанія внутренней цѣнности добра: подобно неопытному ребенку, онъ легко подчиняется болѣе сильной волѣ, дѣй-

ствующей на него въ извѣстный моментъ, и слѣдуетъ ея указаніямъ. Благодаря этому, онъ поддается коварному соблазну искусителя, преступаетъ божественную заповѣдь, и тѣмъ самымъ разрушаетъ первобытный, райскій союзъ богообщенія и блаженства.

Но дознавъ горькимъ опытомъ своей жизни всю тяжесть богоотчужденнаго существованія, человѣкъ еще сознательнѣй и крѣпче прилѣпляется къ Богу: мѣсто наивной простоты и дѣтской преданности Небесному Отцу заступаетъ теперь чувство страха въ отношеніи къ Нему, проистекающее изъ живаго сознанія всей глубины своего паденія и всей тяжести оскорбленія, нанесеннаго имъ божественной любви. Однако и самый этотъ спасительный страхъ растворялся надеждой на божественное милосердіе, изрекшее обѣтованіе объ Искупителѣ. Отсюда, живое чувство своей глубокой вины предъ Богомъ и жажда искупленія стали основнымъ религіознымъ элементомъ въ отношеніи падшихъ прародителей къ Богу.

Итакъ, непосредственное дѣтоводительство первыхъ людей—въ раю и промыслительное попеченіе объ ихъ спасеніи—внѣ его, со стороны Бога; дѣтская преданность божественной волѣ до паденія, и глубоко-жизненное чувство вины, соединенное съ жаждой искупленія послѣ него, со стороны человѣка,—вотъ сущность патріархальной религіи въ ея изначальный, допотопный періодъ.

Въ зависимости отъ такого состоянія религіознаго ученія библейско-первобытной религіи, стояло и ея нравственное міровоззрѣніе. Нравственныя отношенія человѣка къ Богу въ ней по существу не отличались отъ собственно-религіозныхъ и всецѣло были окрашены характеромъ послѣднихъ. „Первобытная мораль—существенная часть патріархальной религіи—опирается, въ качествѣ основанія на идею Бога—Мздовоздаятеля, провидѣніе Котораго обнимаетъ всѣ вещи, на достоинствѣ человѣческой природы и на узы братства, связующія всѣхъ людей“ [1]). Идея Бога и богоподобія человѣка служила здѣсь основаніемъ нравственныхъ отношеній къ Нему; истина единства человѣческаго рода была фундаментомъ моральныхъ отношеній къ ближнимъ; наконецъ

[1]) *Ab. Bergier* „Traité de la vrai religion“ I, 94 p.

сознаніе высокаго достоинства и предназначенія человѣка—указывало его нравственный долгъ по отношенію къ самому себѣ. Однако, несмотря на такія твердыя и важныя основы, моральный кодексъ патріархальной религіи былъ очень несложенъ и простъ: мы напрасно стали-бы искать въ немъ, подобно тому какъ и въ вышеизложенномъ догматическомъ ученіи, какихъ-либо положительныхъ и строго формулированныхъ заповѣдей; патріархальный человѣкъ руководился не столько внѣшнимъ закономъ, сколько непосредственнымъ божественнымъ внушеніемъ и голосомъ внутренняго чувства, инстинктивно подсказывавшаго ему, что́ нужно было дѣлать и чего̀ должно избѣгать.

Внутренній характеръ чистоты и простоты древне-патріархальной религіи вполнѣ отразился и во внѣ, на ея культѣ. По своей формѣ и объему, этотъ культъ былъ самымъ примитивнымъ: онъ, почти исключительно, состоялъ изъ празднованія „субботы“ и принесенія „жертвы“, сопровождавшихся просительной молитвой и пѣніемъ благодарственно-хвалебныхъ гимновъ. При всемъ томъ, онъ былъ чистъ и глубокъ по своей идеѣ. „Суббота“ была днемъ благодарственно-радостнаго воспоминанія о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, и молитвенно-радостнаго обращенія къ Нему, какъ Искупителю человѣка; „Жертва“-же служила выраженіемъ сознанія въ грѣхѣ, просьбы о помилованіи и надежды на божественное милосердіе. Несмотря на всю глубину своего внутренняго содержанія, обѣ этихъ главныхъ составныхъ части первобытнаго культа находились въ зачаточно-неразвитомъ состояніи: онѣ совершались такъ, какъ подсказывало каждому его личное религіозное чувство и не имѣли той детальной внѣшней регламентаціи, какую получили въ послѣдствіи, въ качествѣ составныхъ частей Моисеева культа ветхозавѣтной религіи.

Таковъ общій привлекательный образъ первобытно-патріархальной религіи; отъ нея вѣетъ теплотой и непосредственностью живаго религіознаго чувства, простотой и искренностью первобытныхъ отношеній; словомъ, она, какъ нельзя болѣе, соотвѣтствуетъ первобытной эпохѣ—этому состоянію дѣтства въ исторіи всего человѣчества. Справедливость требуетъ впрочемъ отмѣтить, что первоисторія человѣчества въ изображеніи допотопной религіи сохранила не

одни свѣтлыя, но вмѣстѣ и мрачныя стороны ея, нарисовала не только чистую, истинную религію, но также забвеніе ея людьми и уклоненія ихъ съ пути истины. Однако это объективное отображеніе исторической правды на общемъ фонѣ первобытной эпохи нисколько не умаляетъ чистоты и высоты ея истинной религіи. Наоборотъ, подобно тѣнямъ на картинѣ, оно рельефнѣе выдѣляетъ свѣтъ истинной религіи и блескъ благочестія, по контрасту съ забвеніемъ Бога, развращеніемъ и нечестіемъ, развивавшимися въ допотопномъ мірѣ параллельно съ истиной и благочестіемъ, а подъ конецъ эпохи даже и возобладавшими надъ послѣдними. Это—изображеніе той-же религіозной идеи, только не съ положительной, а съ отрицательной стороны, какъ показатель того, что считалось искаженіемъ истинныхъ принциповъ въ первобытной религіи и чему, слѣдовательно, въ ней не должно-бы было существовать, если-бы она оставалась вѣрна своимъ высокимъ цѣлямъ.

Глубоко-поучителенъ и урокъ, преподаваемый намъ исторіей патріархальной религіи допотопнаго періода. На зарѣ своихъ дней человѣчество жило въ непосредственномъ общеніи съ Божествомъ, и это служило неизсякаемымъ источникомъ его райскаго блаженства по душѣ и по тѣлу;—таковъ высокій идеалъ религіи! Разорвавши-же, чрезъ нарушеніе райской заповѣди, непосредственный союзъ богообщенія, человѣчество нарушило чистоту и гармонію первобытныхъ отношеній: оно или вовсе обрекало себя на окончательное духовно-нравственное вырожденіе, или мучительно-дѣятельно старалось снова возстановить нарушенный союзъ. Въ этомъ послѣднемъ стремленіи, въ живой жаждѣ возстановить первобытный союзъ богообщенія и тѣмъ снова обрѣсти потерянный рай души и тѣла, и заключается конечная, идеальная цѣль религіи, а вмѣстѣ съ ней—послѣднее слово истинной эволюціи человѣчества и всего міроваго прогресса!

Замѣченныя опечатки.

Стран.	Строки.	*Напечатано.*	*Должно быть.*
IX.	снизу 9.	эволюціотистовъ	эволюціонистовъ.
XXII.	P. S. [1]).	стр. 466	стр. XIX—XX.
XXIII.	P. S. сн. 5.	энтографъ	этнографъ.
XXIV.	сн. 16.	физическихъ	физически.
XXXV.	сверху 5.	фитишизмомъ	фетишизмомъ.
LVII.	— 12.	имѣетъ	имѣютъ.
7.	снз. 12.	шестой	пятой.
—	— 10.	шести	пяти.
—	— 7.	седьмой	шестой.
8.	свр. 2.	шести	пяти.
9.	снз. 1.	LXV'	LXX.
14.	свр. 14.	יהוה	יהוה.
17.	снз. 15.	פכים	פָּנִים.
—	— [1]).	Смъ	[1]) См.
21.	— 1.	*πολυκύμων*	*πολυκύμων*.
33.	свр. 12.	живительной	животной.
39.	— 4.	же самому	самому же.
—	P. S. [1]) сн. 5.	pes	per.
—	— —	revdatam	revelatam.
42.	снз. 15.	здѣзды	звѣзды.
56.	— 10.	во всѣмъ	во всемъ.
68.	свр. 6.	то	та.
86.	снз. 7.	рядя	ряда.
94.	свр. 12.	dtes	dies.
103.	— 14.	אֵךְ	אֵין.
105.	снз. 9.	заимствованъ,	заимствованъ.
108.	P. S.	[1]) и [2])	[2]) и [1]).
109.	свр. 1.	усовершенствованія	усовершенствованіи.
113.	— 1.	образовать	„образовать.
120.	P. S.	[1]) *Herzog* „Real—Encyklopedie...	[1]) *Филаретъ* „Зап. на кн Бытія“ I, 40.
121.	P. S.	[1]) *Филаретъ* „Записки...	[1]) *Herzog* „Real—Encyklopedie...

Стран.	Строки.	*Напечатано.*	*Должно быть.*
126.	снз. 17.	חיול	חויל.
123.	свр. 15.	установлено, безспорно	установлено безспорно,
—	снз. 10.	рѣчи	рѣки.
131.	— 16.	Kilch—Schergat	Kileh—Schergat.
133.	— 14.	ג	גן.
—	— 3.	„сада Эдемскаго	„сада Эдемскаго“.
135.	— 3.	процесса	прогресса.
137.	— 4.	зрѣлостн	зрѣлости.
140.	P. S.	adduxuf	adduxit.
143.	снз. 13.	20-ой	2-й.
162.	свр. 16.	вобратъ	вобрать.
190.	— 14.	разстроенному	разстроенному.
206.	— 3.	по окончаніи,	по окончаніи.
230.	снз. 13.	мѣнѣе	менѣе.
255.	свер. 6.	ей	ея.
319.	снз. 11.	יובל	יוֹבֵל
328.	свер. 17.	духѣ	душѣ.
332.	снз. 5.	какъ-либо	какимъ-либо.
352.	свр. 18.	כונור	כִּנּוֹר.
356.	снз. 11.	סֶפֶר	סֵפֶר.
361.	— 13.	יָרֵד	יֶרֶד.
369.	— 1.	обоихъ	обѣихъ.
388.	— 8.	Квенизалватти	Кветцалкоатли.
—	— —	Таренвазону	Таренявагону.
395.	свр. 5.	„сынамн	сынами.
414.	снз. 6.	нравстенности	нравственности.
416.	— —	религіи“?	„религіи“?
424.	свр. 4.	какъ	надъ.
426.	— 6.	но и о	но и.
—	— 17.	Байхинеромъ	Байхингеромъ.
—	снз. 12.	опроверженіи	опроверженіе.
428.	свр. —	жизни	жизни.
452.	свр. 8.	единственнымъ указаніемъ	единственное указаніе.

БИБЛИОТЕКА ЦЕНТРАЛЬНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНОГО МУЗЕЯ

ОУН, МЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР

О.Г