

**Библейское учение о первобытной
религии
А. Покровский**

Глава 1

Приступая к самому выполнению своей задачи, предварительно считаем нужным сделать еще несколько вводных замечаний относительно общего характера, метода и плана всего своего исследования.

По общему своему направлению наш настоящий опыт – апологетического характера, он посвящен защите библейского учения о первобытной религии человечества от нападок враждебной религии позитивной науки вообще и от ударов библейско-рационалистической критики, в частности.

Метод, избранный нами для достижения намеченной цели, положительный, т. е. состоит не столько в полемике с иномыслием и разномыслием, сколько во всестороннем раскрытии и объективном утверждении библейской истины, которая сильна постоять сама за себя. Спешим предупредить возражение о ненаучности такого догматического метода.

Обыкновенно принято думать, что всякий желающий научно исследовать Св. Писание обязан, прежде всего, решить вопрос о подлинности и неповрежденности Божественных книг и ринуться для этого в пучину библейской критики, какой она представляется в западном Богословии. Нашедши Св. Писание по имени, он должен, затем, найти смысл его и для сего погрузиться, без надежды когда-либо выбраться, в бездонный хаос протестантского экзегесиса. Микроскопическая мелочность вопросов в этом Богословии, далеких от существа религии и чуждых её практическим задачам, показывает, что для людей такого образа мыслей религия сделалась лишь предметом одного пустого знания, объектом любознательности и оторвана от живых основ её⁹⁷. Посему, предоставим протестантским критикам изощрять свое остроумие в диалектически-софистических тонкостях по вопросам о подлинности, неповрежденности и богодухновенности книг Св. Писания; мы же признаем это для себя аксиомой и лишь попутно и к слову, будем указывать на произвольность, ошибочность и тенденциозность тех оснований, извлеченных из текста

Писания, на которых рационалистическая критика строит свои отрицательные выводы. «Пусть желающие толкуют сколько угодно о кирпичах храма; мы же видим в нем, прежде всего, место священных тайн, Дух животворящий и душу живую»⁹⁸.

При избранном нами методе, суть дела не в критике текста, а в его экзегесисе. «Главным средством знакомства с Ветхозаветной теологией является правильное, историко-грамматическое его истолкование»⁹⁹.

«Особенно настоятельна нужда в правильном комментарии начальных глав книги Бытия, заключающих в себе первобытную историю, ибо вопросы, находящиеся здесь многочисленны и запутаны»¹⁰⁰.

В деле истолкования Библии мы должны, прежде всего, руководиться правильным понятием о богодухновенности Св. Писания, одинаково чуждом крайностей как излишнего буквализма, так и произвольного аллегоризма, а затем и вообще отвечать, по мере возможности, требованиям научной шпроты и полной объективности просвещенного экзегесиса.

Что касается первого из этих пунктов, то наш взгляд на богодухновенность Св. Писания занимает середину между двумя господствующими теориями богодухновенности.

Одна из них, т. н. теория «вербального вдохновения» каждое слово текста считает прямым продуктом вдохновения и потому все понимает в строго-буквальном смысле. Она господствовала в протестантстве на первых порах его истории и выродилась там в своего рода, библиолатрию. Хотя теория эта и вытекает, по-видимому, из самого возвышенного представления о Библии и благоговейного уважения к ней, однако она не может быть принята в её полном объёме, так как многие отделы Библии, особенно её первоистории, не допускают буквального, грубо-чувственного понимания; такие факты, как прогулка Бога в раю при вечерней прохладе, процесс сотворения Им первых людей, момент раскаяния в сотворении человека пред началом всемирного потопа и т. п. очевидно, нельзя, не оскорбляя величия и святости Бога, понимать грубо-чувственно и буквально; по совету святых отцов все подобные места должно толковать «θεοπρεπῶς», т. е. сообразно с

представлением о Боге, как высочайшем и абсолютном Духе. Отсюда, несомненное присутствие в Библии значительной доли антропоморфизма неизбежно требует расширить теорию вербального вдохновения, пополнив её известным элементом аллегорического понимания. Ошибочно-популярное понимание вдохновения, смешивая его с пассивным восприятием в религиозном экстазе, мыслит недостойно о Боге и унижительно о человеке. «Разумное целесообразное соединение буквального и аллегорического толкования – вот единственно правильное разрешение экзегетической проблемы, от широкого применения которого зависит удачное разрешение многих, нередко серьезных трудностей, предлагаемых историей и критикой»¹⁰¹. Истинное понятие о богодухновенности, как можно судить об этом из пролога к Ев. Луки, видит в каждой книге Св. Писания результат упорного труда и ревностного исследования её богодухновенного автора, преследующего ту или другую религиозную цель и постоянно руководимого Св. Духом. Отсюда, мысль, что в произведениях библейских авторов лежит печать их человеческой индивидуальности, выражающаяся в выборе содержания, способе его изложения, складе мышления, языке, стиле наконец, в пользовании естественными, обычными пособиями и даже в некоторой дани своеобразным воззрениям своей нации и эпохи должна служить руководящим началом историко-грамматического экзегесиса, желающего стоять на надлежащей научной высоте.

Смотря на текст Библии, как на мысль Бога, облеченную в слово человека, мы глубоко убеждены, что снять внешний покров с библейского текста и вскрыть его внутренний смысл могут, прежде всего, люди с чистым сердцем и чуткой религиозной верой. Отсюда, первыми авторитетами в деле истолкования Библии являются для нас св. отцы и учителя Церкви, эти богопросвещенные и духовно-озаренные толковники слова Божия. За ними, по степени важности, следуют все те древние и новые, отечественные и иностранные экзегеты, которые отразили в своих произведениях дух великих святоотеческих творений. Наконец, не оставлены нами без должного внимания и сочинения представителей отрицательной

школы, частью в экзегетико-филологических, а главным образом в полемико-апологетических интересах.

Что касается, наконец, плана самого расположения библейских данных о первобытной религии, то, конечно, самым прямым был бы систематический свод материала, в соответствии с тремя главными формами религии, т. е. последовательный обзор догматики, морали и культа библейско-первобытной религии. Но от этого естественного плана приходится отказаться, в виду его некоторых, серьезных неудобств. Из них самым главным является то, что сама Библия не представляет нам систематического целого. «Истины вероучения выражаются здесь не в систематическом порядке, а по поводу тех или других событий в истории спасения. Только в целом своем составе Библия представляет строгую систему, излагающую одни и те же, вечно неизменные истины веры, постепенно раскрываемые в разнообразии внешних форм выражения, соответственно истории спасения и утверждения царства Божия на земле»¹⁰².

«Догматическое учение Библии, в вопросах первоистории преимущественно, неразрывно связано с фактами истории, в рассказы которой оно как бы закрыто и одето, имеет, следовательно, не систематическую, а историческую форму»¹⁰³. «В Писании вероучение и история столь внутренне и тесно объединены и, так сказать, переплетены между собой, что вместе образуют как бы одно неразрывное единство»¹⁰⁴. Для всякого очевидно, что религиозное учение и факты первоистории соединены в Библии нераздельной связью, отсюда, если бы мы стали делать выборку религиозных истин для систематического изложения их, нам пришлось бы прежде всего искусственно разъединить учение от истории, оторвать его от природной его почвы, на которой оно гораздо жизненнее и понятнее и вообще, создать искусственно-схоластическую комбинацию библейского материала. При этом неизбежны были бы и другие серьезные неудобства. Пришлось бы часто повторяться, так как одни и те же исторические факты постоянно лежат в основе как религиозных, так и моральных или обрядовых представлений; так, например, факт

грехопадения наших прародителей одновременно служит основанием и в догматике (поврежденность природы человека и наследственность этой порчи), и в морали (большая удобопреклонность человека ко злу, чем к добру), и в культе (идея жертвы и религиозных очищений). Тоже самое должно сказать и о большинстве других фактов библейской первоистории.

С другой стороны, пришлось бы обойти молчанием некоторые другие, интересные детали библейской первоистории, как не представляющие особенной важности с точки зрения религии, но весьма любопытные в культурно-бытовом отношении; таковы, например, заметки Библии: о первых одеждах, о начале земледелия и скотоводства, о постройке первого города, о происхождении некоторых ремесел и искусств и т. п.

В виду этого, более удобным планом изложения библейского учения о первобытной религии, должно признать тот, который будет параллелен расположению материала в самой Библии. А так как Библия, по крайней мере в той её части, которая трактует о первобытной религии, дает, кроме общего введения, ряд исторических монографий לַיְטוּל, то историко-монографический метод изложения, при раскрытии библейского учения о первобытной религии, мы признаем наиболее целесообразным. Кратко и сильно выражает эту мысль следующее положение: «сущность библейского богословия – изучение религии в одежде истории»¹⁰⁵.

Утвердивши эту основную точку зрения на общий метод своей работы, мы легче можем ориентироваться и в частностях самого плана её, так как в этом отношении мы будем руководствоваться указаниями самой Библии. Всё это естественно намечает нам следующие подробности плана.

История первобытной эпохи обнимает, по Библии, период времени с начального момента творческого создания мирового хаоса до гибели первого мира в волнах всемирного потопа, (1–6 гл.) т. е. шесть первых глав кн. Бытия.

Первая глава кн. Бытия, со включением сюда трех начальных стихов второй, представляет универсальное

введение ко всей священной истории Библии. Здесь, как бы в некотором фокусе, сконцентрирована сущность всего библейско-религиозного учения, потому этот отдел и заслуживает, по нашему мнению, особо подробного обследования, которое и даст содержание целой, начальной главе нашего опыта.

Следующий за сим отдел Библии (2:4–25 стр.) представляет самую светлую страницу в истории человечества; здесь подробно раскрывается история сотворения первых людей, описывается место их первоначального обитания и изображаются свойства их невинно-блаженного состояния. Вместе с тем здесь дается учение о внутреннем начале религии, вложенном в природу человека и указывается её простейшая, первобытная форма, состоявшая в непосредственном, духовном общении человека с Богом, постоянном и живом источнике райского блаженства. Эта то религия в раю и будет служить содержанием дальнейшей, второй главы нашего сочинения.

Прямым контрастом повествованию второй главы кн. Бытия служит непосредственно следующая за ней (Быт.3), поскольку в ней содержится скорбная история грехопадения прародителей, бывшего нарушением первого райского завета, потерей первобытной невинности, утратой блаженства, причиной бедствий и злостраданий всей последующей истории. Ярким светом посреди этого мрака блесит луч надежды в виде Божественного первообетования (Быт.3:15). Богатство и важность религиозного материала этой главы вынуждают нас посвятить ему особый, более или менее обширный отдел и в нашем труде.

Четвертая глава кн. Бытия рисует начало истории падшего человечества с характеризующей её борьбой веры и неверия, надежды и сомнения, благочестия и нечестия. Здесь именно, дана история первого богопротивника и генеалогия его нечестивого потомства; посему и этот отдел библейской истории, служащий изображением её мрачных сторон, также требует выделения его в особую главу.

Дальнейший отдел Библии (Быт.5), наоборот, посвящен истории благочестивых потомков Адама и вообще изображению живых, деятельных и светлых проявлений первобытной религии. Таким образом, он служит благодарным материалом для характеристики лучшей эпохи допотопной, внерайской религии. Но вместе с религиозным расцветом, здесь обнаруживаются и наиболее решительные признаки религиозного упадка. История этого последнего заключена в восьми первых стихах шестой главы кн. Бытия, составляющих финал всей истории допотопной эпохи. Раскрытие морально-религиозных истин, содержащихся в историческом повествовании об этом, и будет предметом шестой главы нашего исследования.

Подробно обследовав весь библейский материал по вопросу о первобытной религии в шести, параллельных Библии главах своего труда, всесторонне раскрыв и уяснив себе его подлинный смысл на природной исторической почве, мы в седьмой, заключительной главе своего сочинения, сделаем попытку свести добытые таким путем данные о религии к единству системы, для удобства связного и целостного представления первобытной религии по Библии. В заключение дадим окончательные выводы всего своего исследования и сопоставим все это в апологетических интересах с намеченными в введении задачами.

В частности, при развитии каждой отдельной главы из первых шести, мы намерены держаться следующего порядка: а) сначала, после краткого изложения общего содержания известного отдела Библии, представлять подробный филологический и историко-критический комментарий его, соединенный с опровержением главнейших рационалистических взглядов и теорий; б) далее, из содержания рассматриваемого отдела Библии делать вывод заключающихся в нем религиозных истин; в) наконец, по возможности, подтверждать факты библейской первоистории научными данными внебиблейского происхождения, преимущественно, из области древнейшей истории семитически-арийских религий и новейших открытий ориентологии.

I.

«Vetus testamentum in novo patet, Novum in vetere latet».

Augustin.

«Не приидох разорити закон или пророки, – провозглашает Божественный Основатель христианства. – Не приидох разорити, но исполнити их» (Мф.5:17). Отсюда в своей сущности Ветхий и Новый завет не различаются между собой: они не более, как две различных эпохи одного и того же божественного домостроительства о спасении человеческого рода, из которых первая – приготовительная, а вторая – совершительная. Следовательно, и начало христианской религии скрывается в глубине библейской древности: «Все, что в более чистом религиозном ведении существует теперь, в ней имело свое начало и корни; для всего, что касается религии, древний Израиль сделался классическим народом»¹⁰⁶.

«Истина Откровения одна и неделима. От первых глав Бытия и до последних глав Апокалипсиса, от Эдема на Востоке и до Нового Иерусалима, сходящего с небес, эта истина состоит в одном и том же, ей принадлежит одно и то же название»¹⁰⁷. «Религия Библии не только факт всемирно-исторического прошлого, но и главная суть настоящего в религии, как ответ на вопросы: как и почему?»¹⁰⁸. Отсюда углубление в историю ветхозаветной религии есть вместе с тем и лучшее средство утверждения в новозаветной, в чем мы находим еще новый, не менее сильный, побудительный мотив для своей работы.

«Начиная свое повествование, Моисей возводит умы своих сограждан к Богу и к строению мира»¹⁰⁹. С этого он, разумеется, начинает потому, что творение мира есть основание всей последующей истории и вместе – первооткровение Бога. В самой библейской истории мироздания можно различать три отдела: а) первотворение (creatio prima), создание из ничего хаотической массы мирового вещества (Быт.1:1,2); б) шесть творческих дней, т. е. образование вселенной из первоизданной

материи (Быт.1:3–31), и в) завершение дела творения учреждением субботы (Быт.2:1–3).

Повествование Библии открывается краткими, но величественными и многознаменательными словами: «В начале сотвори Бог небо и землю» (Быт.1:1).

Такой серьезный ученый и естествоиспытатель, как Кювье и тот называет эти слова возвышеннейшим произведением, не имеющим себе аналогии в творениях человеческого пера¹¹⁰, а другой ученый в первой строке Библии справедливо видит profession de foi монотеиста и находит ключ ко всей священной книге¹¹¹. Следовательно, детальное исследование текста здесь особенно важно и плодотворно.

Первое слово кн. Бытия, от которого она и получила свое название в Еврейской библии, читается в подлиннике בְּרֵאשִׁית грамматически оно равнозначно греческому ἐν ἀρχῇ и русскому «в начале», оно указывает, таким образом, на начало самого творения, его «terminus a quo».

Такой, именно, филологический смысл термина בְּרֵאשִׁית согласно устанавливается всеми существующими переводами основного текста: ἐν ἀρχῇ у LXX, in principio в Вульгате, равнозначное Am Anfang у Лютера и т. п. Особенно ясно выражает именно эту мысль сирский текст, который в латинском переводе читается так: primum, quod creavit Deus¹¹². Он подтверждается и обычным библейским словоупотреблением, как очевидно это из библейских параллелей, в которых идет речь о начале чего-либо¹¹³. Вопрос теперь в том, о каком начале говорится тут? Некоторые, например, из отцов Церкви (Амвросий, Августин), особенно из схоластических экзегетов, выражение «начало» понимали в индивидуальном смысле, разумея здесь прикровенное указание на вторую Ипостась Святой Троицы – Сына Божия и ссылались в доказательство этого на различные другие места св. Писания (Ин.8:25; 1:3; Кол.1:16) где слово «в начале» означает, по их мнению «в Сыне, или чрез Сына»¹¹⁴. Но Корнелий справедливо называет это толкование expositio mystica est et symbolica¹¹⁵, а Calmet прямо объясняет происхождение такого толкования недостаточным знакомством с Еврейской филологией¹¹⁶.

Гораздо ближе к тексту другое толкование, опирающееся на перевод Акилы, который Еврейское слово לְפִאֲרָא передает греческим ἐν κεφαλῇ, что в древнеславянском переведено «в главизне». На основании этого, Василий Великий первое слово Библии толкует в смысле указания на способ творения «вкратце сотвори Бог, т. е. вдруг и мгновенно»¹¹⁷; а Григорий Нисский точнее изъясняет это слово, заменяя его синонимами «в совокупности, вместе»¹¹⁸. Это последнее толкование включает в себе ту мысль, что Бог, создавши первобытный хаос, в нем объединил и как бы возглавил все акты Своего творения, вытекавшие впоследствии из него, как из своей потенции (Сирах.18:1). Но общепринятым толкованием считается то, которое слово לְפִאֲרָא переводит в смысле хронологического указания, наподобие греч. ἐν ἀρχῇ и равнозначащих ему выражений πρὸ τοῦ κόσμου εἶναι (Ин.17:5) или πρὸ χρόνων αἰώνων (2Тим.1:9). В начале всего, т. е. раньше всего, раньше самого времени, тогда, когда не существовало еще решительно ничего, Бог создал небо и землю, положив этим актом своего всемогущества первоначало своей последующей деятельности.

Все эти толкования, при разности в оттенках мысли, согласно устанавливают точный смысл термина לְפִאֲרָא, по которому первотворение мира было совершено в начале всего, когда еще не существовало ничего, кроме Бога. «Это – creatio prima, говоря богословским термином, это творение в собственном и строгом смысле, т. е. создание из ничего»¹¹⁹.

«Слово «в начале» указывает на первое мгновение перехода из небытия в бытие, и значит «в начале времени и всего временного»¹²⁰. Итак, самое первое слово Библии ясно выражает мысль о происхождении мира во времени или со временем, отсюда – о его несамобытности и тварности. Лучшей библейской параллелью к этому месту служат известные слова псалмопевца: «В начале Ты, Господи, землю основал еси, и дела руку Твоею суть небеса...» (Пс.101:26); та же мысль неоднократно выражается и во многих других местах св. Писания (Пс.89:3; Притчи 8:22, 23; Ис.41:4; 44:6 и т. д.).

Указав на происхождение мира во времени, бытописатель далее решительно и прямо называет то действие, которому мир

обязан своим возникновением. Стоящий в подлиннике для выражения этой мысли глагол כָּרַךְ согласно переводится всеми словом «сотворил, создал из ничего».

Это один из трех Еврейских глаголов, выражающих понятие деятельности, подобно его синонимам עָשָׂה и פָּשַׁע . Но тогда, как два последних глагола безразлично прилагаются как к деятельности Бога, так и человека, первый употребляется исключительно в приложении к Богу и служит обозначением, именно, Его творчески зиждительной силы.

Хотя глагол כָּרַךְ и не включает в себе непосредственно идеи чистого творения (*creatio ex nigilo*), ибо значит «вырезать, обтесывать, образовывать»¹²¹, но практика библейского употребления усвоила ему, именно, это значение. В живом и конкретном Еврейском языке, не приспособленном к выражению таких абстрактных идей, как мысль о творении из ничего, естественно, не могло быть специфического термина для выражения понятия «творить», и посему, из трех уже имевшихся обозначений глагола «делать» было взято одно, именно כָּרַךְ , за которым в фор. «kal» и утверждено это техническое значение (Быт.1:21, 26; ?2:11; Быт.6:7; Исх.34:10; Иер.31:22; Амос.4:13). Соответственно с этим и бытописатель употребляет глагол כָּרַךְ только в тех местах истории творения, где речь идет о новотворении или о создании из ничего; когда же он говорит об образовательно-творческих актах Бога, то пользуется глаголом ¹²² פָּשַׁע . Слово это выражает ту мысль, что мир «сотворен из ничего». Следовательно, он не представляет ни самобытной сущности (материализм), ни эманации Божества (пантеизм).

Имя Бога – Творца мира обозначено в Еврейском подлиннике словом אֱלֹהִים , определение истинного смысла которого представляет некоторые трудности филологически-грамматического характера. Бесспорно, что אֱלֹהִים есть plur. от малоупотребительной формы singul. אֱלֹה , но происхождение этой последней с точностью не установлено: одни производят ее от арабского корня عَلَّ «трепетать, дрожать» – гифиль, – «почитать», и переводят в смысле существа, внушающего страх и почтение¹²³; другие более основательно производят его от евр. корня לָח (в более древней форме לָח и לָח , означающего

«быть сильным, могущественным, превосходить кого-либо»¹²⁴. В этом смысле слово לך заменяется равнозначимым ему, но более поэтическим синонимом נִיחַ, что значит «скала», «твердыня», «крепость»¹²⁵. Наконец, некоторые פִּיחַלְךָ производят от глагола הָלַךְ «подниматься, восходить» и толкуют его в смысле указания на возвышенное и премирное Существо¹²⁶ но такое толкование имеет мало сторонников, так как оно, очевидно, производного характера и позднейшего происхождения, не отправляется от филологии, а лишь обращается к ней за оправданием уже готового содержания¹²⁷.

Итак, филологический анализ корня פִּיחַל, независимо от деталей, в общем, более или менее определенно, указывает в нем понятие «сильного, величественного и могущественного». «EI (БХХ – Θεός, Vulgata-Deus, assyr – ilu) – общесемитический корень для имени Божества. Происходит он от понятия, означающего «силу» (Быт.31:29)¹²⁸. Это, следовательно, не имя существительное, а имя прилагательное, не substantiv., а adjectiv, форма вполне естественная и даже логически необходимая в наивном мышлении первобытного человечества, которое, само собой разумеется, не могло создать на первых же порах существительного, как известного, цельного понятия, состоявшего из совокупности признаков, а непосредственно улавливало отдельные более бросающиеся в глаза, характерные признаки и качества предмета, именем которых первоначально его и называло. Так, родственное с еврейским, вавилонское имя Бога «Ваал» первоначально было только прилагательным – «владеющему, господствующему» а в последствии превратилось в существительное «владыка, обладатель». В качестве apper, оно соедин. даже с именем פִּיחַל в форме 'לְךָ – «Иегова есть мой господин»¹²⁹ (Ос.2:18).

Определение Божества по качеству Его могущества и силы – черта характеристичная для всего семитизма: большинство семитических названий богов обозначают его, как нечто «владеющее, весьма могущественное и возвышенное», так «Адон» – господин, молох царь, el – сильный, Elion – высота и т. п.¹³⁰. Это превращение общих предикатов в конкретные

имена отдельных личностей, характеристическая черта семитической теогонии¹³¹.

Имена большинства семитических богов суть не столько собственные имена, сколько, наоборот, синонимные предикаты для понятия «Бог», и обозначают Его как владыку и царя своего народа или как возвышенного, господствующего и могущественного. Все эти предикаты первоначально служили обозначением одного и того же Существа.

Древнейшая и именно первобытно-семитическая есть форма *il*, общая арабам и арамейцам, Евреям и ассириянам¹³². Lagarde производит его от корня *'lḥ*, означающего «простираться куда-либо, направляться к чему-либо» и посему указывает на бога, как на того, к которому стремятся, как на цель всех желаний и стремлений человека (*das Ziel aller Menschensucht und alles Menschenstrebens*)¹³³. Но все эти прекрасные рассуждения, к сожалению, лишены строго филологической почвы под собой и не имеют для себя примеров в Библии. Они не допустимы еще и потому, что в св. Писании слово *לְה'אֱלֹהִים* нигде не заменяется таким предикатом, который указывал бы на него, как на цель стремления (¹³⁴*הִשְׁתַּחֲוֶה לְה'אֱלֹהִים*).

Исследование библейского употребления этого имени Бога, дает следующие результаты. Коренная форма её употребляется в Св. Писании крайне редко, почти исключительно в местах поэтического характера (книга Иова, псалмы и отдельные поэтические отрывки из кн. Бытия, пророка Исаии в том числе и весьма древние, как, например, поэтическая проза книги Бытия 20:5 и книга Исход 34:6)¹³⁵. Отсюда следует, что корень *el* представляет древнейшее и предпочтительно поэтическое слово, которое будучи чуждо обыденной прозаической речи, где заменялось формой *plur.* *לְה'אֱלֹהִים*, осталось в поэзии, сохранившей в себе следы древнейшего богатства языка¹³⁶. Что подтверждается и тем соображением, что имя Бога *לְה'אֱלֹהִים* вошло в состав Еврейских собственных имен не в какой-либо иной, а именно в этой, как наидревнейшей своей форме, например, Елиезер, Самуэль, Израэль.

Итак, можно считать доказанным фактом, что наидревнейшим наименованием божества, общим всем семитам, была форма *el*, *Elohim* же образовалась из неё и уже впоследствии. Пример такого образования имеем мы, между прочим, и в исследуемом нами тексте Быт.1:1.

Чем же, спрашивается, вызвано такое образование и каков смысл его? Отвечая на этот вопрос, последователи критической школы устами одного из видных её представителей говорят следующее: «Множественное обозначение для одного Бога – позднейшей эпохи; *אֱלֹהִים* едва ли может быть понимаемо иначе, как только так, что множество богов (древне-семитических) было объединено в понятии Единого Бога ветхозаветной религии; оно предполагает, следовательно, изначальный политеизм»¹³⁷. Несостоятельность такой гипотезы категорически опровергается уже одним тем фактом, что имя *אֱלֹהִים* служит обозначением несомненно одного, даже, например, и языческого божества, как это очевидно из того же библейского словоупотребления¹³⁸. Название *אֱלֹהִים* прилагается здесь, например, к Моавитскому Богу Хамосу, к филистимскому Дагону, Сидонской Астарте, Ваалу экронскому и. т. п. Отсюда ясно, что множественная форма *אֱלֹהִים* указывает только на одно лицо.

Остается решить, зачем же потребовалась множественная форма для выражения единого конкретного понятия?

Отвечая на этот вопрос, одни говорят, что множественная форма должна быть рассматриваема, как *pluralis majestatis sev magnitudinis*, аналогичное самодержавному «мы»¹³⁹; другие с большим правом видят здесь *plur. Intensitatis* – выражение полноты божественной природы и множественности её свойств¹⁴⁰. Объединяя оба этих объяснения в одно общее определение, получаем, что форма *אֱלֹהִים* служит обозначением неисчерпаемой полноты и множественности свойств Божества. Что касается же внутренней причины образования такого оригинального идиотизма Еврейского языка, то лучшим объяснением её будет служить предположительное воспроизведение самого процесса его образования.

Первоначальное и общесемитическое название Бога (el. ilu) указывало на то свойство Божественной природы, которым больше всего было поражено наивное сознание первобытного человека; это качество и было усвоено Богу в значении Его личного наименования. С течением времени, по мере развития мышления первобытного человечества, их исследующий разум открывал в Боге, кроме одного уже известного, и различные другие свойства, проявляющиеся в высшей степени их совершенства; но бедный язык первосемита не мог справиться с богатством новых идей в представлении о божестве, у него не было готовой формы для выражения нового, более сложного и общего понятия о божестве, и вот он удовольствовался только тем, что мысль о множественности (по количеству и качеству) свойств в Боге, он выразил во множественной форме самого имени Бога, т. е. вместо «el» или «Eloh» стал употреблять «Elohim». Доказательством же того, что идея единства самого носителя этого имени нисколько не пострадала от множественной формы его внешнего выражения, служит единственное число стоящего при нем глагола, что наблюдаем мы, например, и в рассматриваемом нами стихе בְּרָא אֱלֹהִים.

Подобный же процесс происхождения общих и более или менее отвлеченных имен, в конкретном Еврейском языке мы можем проследить и на других примерах, как-то שָׁמַיִם (небо), מַיִם (вода), פָּנִים (лицо) и т. п., выражающих понятие о совокупной целостности и единстве такого предмета, который состоит из суммы отдельных единиц¹⁴¹.

Итак, в переводе на русский язык древне-семитское имя Бога, всего лучше может быть передано словом «божество». Поэтому-то и понятие אֱלֹהִים, будучи нарицательным именем божества вообще, хотя и заключало в себе, на первом плане, определение единого истинного Бога в Его отношении к миру, но включало также и ложных богов язычества (Быт.31:30, 32; Исх.12:12, 34:15; Лев.19:4; Пс.97:7 и т. п.)¹⁴². Так что, в качестве вывода из анализа имени אֱלֹהִים, автор специальной монографии о значении Еврейских имен с полным правом утверждает, что «оно одинаково употреблялось и в

нарицательном значении «Бог», и как собственное имя одного высочайшего Бога»¹⁴³.

Можно отметить также, что некоторые из отцов Церкви, основываясь на данном в тексте соединении pl. הָאֱלֹהִים с sing. אֱלֹהִים предполагали, что здесь дано прикровенное указание на тайну Троичности. Но это толкование ретроспективного происхождения, оно становится возможным лишь при свете новозаветного Откровения¹⁴⁴.

Заключительные слова первого стиха אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ описывают понятие первобытного вещества, потенциально заключавшего в себе всю будущую вселенную. Для обозначения и этого, как опять-таки слишком общего представления, в образном древнееврейском языке точно также не существовало специального термина; посему то два конкретных полюса всего мирового глобуса – небо и земля – обычно и служат наиболее употребительных обозначением понятия вселенной (Пс.101:26; Ис.65:17; Иер.23:24; Зах.5:9)¹⁴⁵. Понятие «неба», как чего-то довольно общего, поражающего ум Еврея своей необъятной широтой и величием, выражено, подобно имени אֱלֹהִים, опять таки во мн. числе, хотя и переводится единственным τὸν οὐρανὸν (LXX), coelum (vulg) и. т. п. Многие, даже из отцов и учителей Церкви, в словах «небо и земля» видели раздельное указание на сотворение мира видимого и невидимого¹⁴⁶. Основываясь на том, что в Св. Писании под именем «неба» часто разумеются его обитатели (1Цар.22:19; 3Цар.8:21; Мф.17:10; Кол.1:16 и др.), а также принимая во внимание контекст речи, в котором беспорядок и нестроение приписываются лишь одной земле, не без причины полагали, что под созданием «неба» прикровенно разумеется сотворение благоустроенного мира ангельского (Иов.38:4–7). «Земля» же в противоположении с небесами, знаменующими невидимый мир, означает первоначальное вещество и как бы семена всего мира видимого¹⁴⁷.

Лучшим комментарием к этим двум выражениям служат следующие слова ап. Павла: «яко Тем (Быт.1:10) создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая» (Кол.1:16). Прикровенность же указания на мир

ангелов вызывалась у Моисея особыми, педагогическими мотивами, именно, его желанием устранить всякий повод к многобожию для склонного к нему Еврейского народа, для которого ангелы могли служить большим соблазном считать их за низшие божества¹⁴⁸.

Сказав о происхождении всей вселенной от Бога, Моисей, затем, останавливается своим вниманием на земле, как арене деятельности человечества, историю которого он намерен предложить далее, и говорить здесь о первоначальном виде земли – хаотическом смешении составляющих её элементов и последовательном благоустроении её в гармонический космос.

В предыдущем стихе бытописатель указал происхождение первовещества мира, в настоящем он дает его описание, характеризуя первобытный вид אָרֶץ двумя эпитетами אֲדָמָה и אֶרֶץ . Слово אָרֶץ земля, в отличие от его синонима אֶרֶץ указывает на неё, как на противоположность небу (Быт.2:4) или воде (Быт.1:10), словом, как на место обитания всего живущего (Ис.53:8)¹⁴⁹. В более же общем смысле оно обнимает собой весь земной шар, со включением сюда моря (Быт.2:4; 14:19, 22; Пс.68:35) и видимого неба, как его наружной, атмосферной оболочки¹⁵⁰ (Быт.1:7). Что здесь имеется в виду именно этот последний смысл термина אָרֶץ , это, по справедливому замечанию Dillmann'a, следует из контекста речи, по которому лишь впоследствии, именно в третий день творения, из первобытного состояния אֶרֶץ выделяется רָקִיעַ твердь или видимое небо (Быт.1:7)¹⁵¹.

Первоначальный вид этой «земли» характеризуется двумя признаками אֲדָמָה и אֶרֶץ . Филологическое значение обоих этих терминов настолько тождественно, что их нет возможности различить, почему они и в самой Библии обычно употребляются совместно, служа, таким образом, большему усилению лежащей в основе их общей мысли «о пустоте, ничтожестве, беспорядке и разрушении» (Иов.26:7; Ис.40:17, Иер.4:23–26; Пс.45:18)¹⁵².

Из всего этого ясно, что слова бытописателя אֲדָמָה и אֶרֶץ служат изображением того состояния, в котором находилось первозданное вещество мира пред началом его постепенного

образования; это была бесформенная и безжизненная масса, в которой беспорядочно перемешивались газообразные, жидкие и твердые элементы и где не было ничего организованного, никакой одушевленной формы, никакого определенного различия внешних очертаний¹⁵³. Все эти мысли, как нельзя лучше, выражает греческий термин *χαός*, получивший право гражданства и в русском языке.

Продолжая описание первобытного хаоса, священный бытописатель говорит: «и тьма была вверху бездны и Дух Божий носился над водою» (Быт.1:2). Отсюда мы узнаём, что первобытный хаос был погружен с одной стороны, в непроницаемую тьму, с другой испытывал на себе воздействие зиждительной силы Духа Божия.

Известное нам определение хаоса *יָבֹל יָמִי* заменено здесь двумя его синонимами *בְּיָם* «бездна» и *בְּיָם* «воды». Первое из них *בְּיָם* в переводе с Еврейского означает «шум пенящейся воды, прибой волн, отсюда море, океан» (Иов.38:16; Ис.51:10; Амос.7:4), оно означает также массу вод со стороны их бурлящей и непроницаемой глубины, отсюда, вообще всякую глубину, бездну¹⁵⁴.

Таким образом, тут довольно ясно указывается на то, что первобытная материя нашего глобуса имела жидкообразную, текучую форму. Еще яснее выражается эта самая мысль в названии первобытного хаоса словом *בְּיָם* «воды», определенно указывающим на жидкообразное состояние мирового первовещества¹⁵⁵. На подобное состояние хаотической массы указывает, по-видимому и ап. Петр (2Петр.3:5), говоря про первобытный мир, что «в начале словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою».

Итак, первозданная хаотическая масса, названная с отрицательной стороны *יָבֹל יָמִי* «безвидной и пустой», с положительной, ближе определяется следующим образом: «это была окутанная тьмой бурлящая и дико шумящая водяная бездна – *ὕλη πολυκύμων* или *βαθυκύμων*, как называет Синезий настоящий мир в отношении к его происхождению¹⁵⁶.

С подобным учением о хаосе встречаемся мы и в других книгах Св. Писания, так у Иова в картине творения упоминается

«пустота», а земля представляется изменившейся и впоследствии благоустроенной, чем дается понятие о первоначально неустроенном её виде (Иов.26:7; 38:14). В кн. Притч говорится об Ипостасной Премудрости, что она «родилась прежде, нежели существовали бездны» (Притчи.8:24). Особенно же ясно выражена эта мысль в кн. Премудрости Соломона, где определенно высказывается, что настоящий мир создан всемогуществом Бога из «необразного вещества» (Прем.11:18, ἐξ ἀμόρφου ὕλης). Из новозаветных писаний ближайшую параллель этому стиху находим мы в послании ап. Петра (2Петр.3:5).

Над этой первозданной бездной носился, по словам бытописателя, Дух Божий רִיחַ אֱלֹהִים. Буквальный перевод этих слов сам по себе еще не дает определенного представления об их истинном смысле, существующие переводы текста тоже немногим более выясняют дело¹⁵⁷. На основании этих переводов возникло несколько толкований: одни видят здесь указание на ангела (Cajetan), другие на ветер, посланный Богом для осушения земли (Феодорит, Тертуллиан, Абен-Езра, Розенмюллер), третьи на особую, сверхъестественную силу Божию вообще (Златоуст), наконец, последние на Ипостасного Духа Божия (Василий Великий, Иероним, Афанасий и большинство др. отцов).

Решающее влияние на предпочтительный выбор какого-либо из этих толкований должно иметь библейское употребление данного термина и последующий контекст. «В согласии с общим библейским употреблением רִיחַ אֱלֹהִים должно быть рассматриваемо, как Святой Дух, который есть первоисточник и образующий принцип всякой жизни и всякого порядка в мире физическом и духовном»¹⁵⁸. Это не ангел, потому что ангелы нигде не называются в св. Писании подобным именем, и не осушающий ветер как многие думают, так как такому взгляду не благоприятствует контекст: именно то, что относящееся сюда сказуемое לַפֶּה הַזֶּה не подходит к действию ветра¹⁵⁹. А это «Дух уст Божиих», как человекообразно называется Он у Псалмопевца (Пс.32:6) или «Дух Господень» (Ис.40:13); тот самый Дух, который и в

человека вложил дыхание жизни (Быт.2:7; Иов.27:3). Так что по библейскому словоупотреблению выражение נְשָׁמָה נָתַן аналогично נְשָׁמָה נָתַן и одинаково с ним означает Св. Духа, от Бога (Отца) исходящего и представляющего собой ту зиждительно-промыслительную силу, которая, по учению Библии, обуславливает собой существование и продолжение всего мира (Быт.6:3; Иов.27:3; 33:4; Ис.34:16; 44:7 и т. п.)¹⁶⁰.

Специальная форма действия этого Божественного Духа картинно изображается как «парение, или, собственно, высиживание». Употребленный для выражения этой мысли библейский термин נָתַן означает «относиться к кому-либо нежно и с любовью, витать над чем-либо, прикрывая и оберегая его нежно согревать»¹⁶¹. Он выражает нечто большее, чем ἐπιφύεσθαι LXX, Акиллы, Симмаха и Феодотиона и *ferebatur* – Вульгаты, означая не просто лишь «витать, или носиться», но «распростираться», «прикрывать и согревать». Здесь в основании лежит сравнение с птицей, сидящей на гнезде и собственной теплотой согревающей яйца, чтобы пробудить в них жизнь, как очевидно это из параллельного места (Втор.32:11), где тот же самый глагол נָתַן , описывает отношение орлицы к своему гнезду¹⁶². Таким действием Бог непосредственно сообщал мировому первовеществу те сочетания и формы, которые подготавливали его к восприятию будущего устройства, имевшего произойти по всемогущему Его глаголу в течение последующего, творчески-образовательного периода. Этим путем, с одной стороны, позволяет усматривать в хаосе действие естественных сил, уподобляющееся процессу брожения зародыша, с другой как эти самые силы, так и их влияние поставляются в исключительную зависимость от Бога.

Таков положительный смысл библейского учения о первотворении мира, заключающегося в двух первых стихах кн. Бытия. Однако далеко не все довольствуются им и многие, на основании того же самого текста, создают различные другие объяснения и гипотезы, для чего не стесняются произвольно оперировать над текстом, насильственно расширяя и урезая его

подлинный смысл. Мы укажем тут только два типа подобных извращенных толкований текста.

Первый тип этого рода характеризуется произвольным расширением истинного смысла текста, его представители – защитники, так называемой, реституционной теории. Выходя из симпатичной цели примирить Библию с наукой, точнее, с геологическими формациями, они делают некоторые неосновательные предположения: так они разрывают связь повествования между первым и вторым стихом и делают здесь вставку, *quasi* опущенного бытописателем, упоминания о великой мировой катастрофе, благодаря которой прекрасно устроенный Богом, первозданный мир (Быт.1), превратился в те руины, которые такими мрачными красками описываются во втором стихе¹⁶³. Против этого толкования говорит уже одно полное умолчание Библии об этом предполагаемом мировом перевороте: окончательно же возможность его устраняет та теснейшая связь между повествованием первого и второго стихов, которая дана в подлинном тексте, где оба этих стиха соединены неразрывной грамматической связкой (!) и непосредственным логическим развитием мысли.

Противоположный тип толкования данного текста, выходящий не из конкордативного стремления, подобно предыдущей теории, а наоборот, из желания уронить авторитет Библии характеризует собой представителей рационалистического экзегесиса. Так, по мнению Ewald'a, описание хаоса, данное во втором стихе, есть излишняя вставка, остаток прежних верований Евреев, общих с другими народами, случайно забытый позднейшими творцами монотеизма, идее которого будто противоречит учение о хаосе; посему он предлагает очистить текст от этой излишней, по его мнению, вставки опустив все описание хаоса¹⁶⁴.

Не говоря уже о той бесцеремонности, с какой Ewald относится к библейскому тексту, мы совершенно отказываемся понять, почему учение о хаосе, в том виде в каком оно дано Моисеем, противоречит идее чистого творения? Если же в ответ на это нам укажут существование аналогичных представлений в учениях языческих космогоний, то это, по нашему убеждению,

говорит скорее pro, чем contra обыкновенного понимания библейского повествования¹⁶⁵.

В действительности же, в словах бытописателя наблюдается полное внутреннее согласие и естественная внешняя последовательность: сказав, в самом начале, о происхождении мира во времени, чрез акт чистого творения, библейский автор изображает далее первобытный вид новосозданного вещества сего видимого мира. Он называет его ,הַיָּסוֹד הַרִאשׁוֹן что означает вещество невидимое, неустроенное, отсюда как бы пустоту, не имеющую ни тех определенных видов и форм бытия, ни тех определенных границ их, какие эта первозданная материя приняла в последствии, по творческому мановению Всемогущего. Определяя то же самое вещество с положительной стороны, он называет его «бездной» הַיָּם הַרִאשׁוֹן «бездна», шумливо клокочущей стихией и прямо «водами» (מַיִם) в значении расплавленной, жидкообразной материи. В заключение говорит, что всё это испытывало на себе благодатную, зиждительно-живительную силу св. Духа, под действием которой происходил естественный процесс брожения первозданного вещества и его постепенной подготовки к последующему творческому образованию¹⁶⁶.

Что же касается ссылки рационалистов на языческое учение о хаосе, имеющее некоторое внешнее сходство с библейским, то отсюда еще далеко до заключения о несамостоятельности последнего. Это решительно недопустимо уже по одному тому, что между библейским и языческим учением о хаосе, при некотором внешнем сходстве, лежит глубокое внутреннее различие, в силу которого библейское учение служит скорее отрицанием и противоположностью языческому, чем заимствованным повторением его. Даже самый факт существования внешнего сходства есть немое, но красноречивое свидетельство в защиту объективной истины библейского учения о происхождении мира.

Библия совершенно умалчивает о том, как долго первозданное вещество находилось в процессе подготовительного брожения, она указывает лишь тот путь, благодаря которому беспорядочный хаос превратился в

благоустроенный космос. Эта эволюция мира была совершена Богом последовательно, в течение шести творческих периодов, названных в Библии «днями». Дело каждого творческого дня предваряется и заключается у бытописателя одними и теми же стереотипными фразами, именно: «и рече Бог» в начале дня, «и виде Бог, яко добро» в конце его.

Относительно первой из этих фраз, толковники справедливо отмечают, что **וַיֵּרָא אֱלֹהִים** как нельзя лучше выражают характер божественных действий. Поскольку слово есть внешнее обнаружение мысли, термин **וַיֵּרָא** свидетельствует о том, что у Бога нет различия между мыслью и её исполнением, для Него не существует никаких внешних препятствий, которые могли бы помешать осуществлению зародившегося желания (СХLVIII. 5), отсюда, Его слово – закон для бытия¹⁶⁷. «Когда же приписываем Богу глас, речь и повеление, тогда под Божиим словом не разумеем звука, издаваемого словесными органами и воздуха, приводимого в сотрясение посредством языка, но, для большей ясности учащимся, хотим в виде повеления изобразить самое мановение в воле», – говорит Св. Василий Великий¹⁶⁸. «Слова эти суть действия Того Логоса (**לֹגֹס**), через которого сотворены все вещи» (Ин.1:3)¹⁶⁹. Отсюда, вслед за многими отцами церкви, митрополит Филарет не без основания полагал, что «в слове сказал можно также находить таинство Ипостасного Слова, которое здесь, подобно тому, как раньше и Дух Святой, прикровенно поставляется Творцом мира; гадание сие объясняют Давид (Пс.32:6) и Соломон (Притчи,8:22–29), которые, очевидно, приспособливают выражения свои к Моисею»¹⁷⁰. Однако справедливость требует отметить, что это будет не прямое и буквальное толкование текста, а его аллегорический и иносказательный смысл, сложившийся уже под влиянием Новозаветного учения (Ин.1:1–3; Кол.1:15–16 и др.).

В тесной связи с этой начальной формулой, указывающей на абсолютно-свободный характер Божественного творчества, стоит другая, заключительная, выражающая одобрение **וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב** «и увидел Бог, что хорошо». Человек одобряет то,

что ему нравится, что, следовательно, отвечает его вкусам, планам и намерениям; ergo, когда Библия прилагает эту человекообразную мерку к Богу, она выражает ту же самую мысль – идею полного соответствия творения с предвечным планом мироздания, а это, в свою очередь, свидетельствует об абсолютной свободе творческой деятельности, которая осуществила положительно все, что только существовало в предвечных её планах.

Историю постепенного преобразования земли из состояния бесформенного хаоса в благоустроенный космос Моисей разделяет на шесть творческих периодов, каждый из которых он называет «днем» (דִּי') и различает в нем «вечер» עֶרֶב и «утро» בֹּקֶר. Определенное понимание этих творческих «дней» составляет один из наиболее спорных, а потому и особенно интересных пунктов библейского учения о творении мира. Прямой, буквальный смысл текста, древнехристианская традиция и ортодоксальный экзегесис вообще, требуют строго буквального понимания термина «день», в смысле обычных астрономических суток с их естественным подразделением на утро и вечер и с их неизменной 24-х часовой продолжительностью.

Но успехи естественных наук, в особенности современной геологии и астрономии, сильно подрывают теорию буквального понимания «творческих дней». Исходя из факта существования в недрах земли так называемых геологических пластов, т. е. минеральных слоев различного состава и происхождения, представляющих собой окаменелую форму органической жизни, ученые насчитывают целые миллионы лет, потребные для постепенного отложения геологических пластов и для образования земной коры. Если мы прибавим к этому те сотни тысячелетий, которые, по их мнению, необходимы были для постепенной эволюции различных форм растительной и животной жизни, наполняющей земную поверхность, то весь период мирообразования выразится в громадных миллионах лет.

Такая неизмеримая древность мира, быть может во многом обязана богатству и живости смелой фантазии у авторов

подобного рода вычислений. Точная наука далека от того, чтобы устанавливать количество, последовательность и в особенности, хронологию земных пластов, но во всяком случае и она считает доказанным самый факт их существования, а также признает необходимым для образования каждого из этих пластов время, гораздо больше обыкновенного дня, а для всего устройства мира – значительно превышающее неделю. Следовательно, в библейской истории творения мира мы имеем один из резких примеров конфликта веры со знанием, откровения с наукой.

Для устранения такой ненормальности экзегетами и апологетами Библии был предпринят целый ряд конкордативных попыток, имевших своей целью примирить данные Библии с точными выводами наук. Мысль эта, как известно, сильно занимала еще отцов Церкви, среди которых представители Александрийской школы Ориген, Климент Александрийский, Афанасий Александрийский и прочие, стояли, как известно, за аллегорическое понимание дней творения, в смысле более или менее продолжительных периодов¹⁷¹.

Существующие в настоящее время опыты соглашения Библии с наукой по вопросу о днях творения, разделяются на пять следующих групп: а) теории идеалистические, предлагающие вслед за Филоном и Оригеном аллегорическое истолкование библейского текста¹⁷²; б) теории реститутивные, относящие происхождение геологических пластов к периоду, предшествующему библейскому описанию хаоса или ко времени потопа¹⁷³; в) теории периодистические, трактующие библейские дни в смысле геологических эпох¹⁷⁴; г) поэтические¹⁷⁵ и д) визионерные¹⁷⁶. Все эти теории, за исключением последней, не достигают цели уже по одному тому, что они дают не действительное соглашение Библии и науки, а искусственное приравнение первой к выводам последней. Поступая так бесцеремонно с текстом Библии, они, очевидно, не объясняют, а извращают его. Впрочем, защитники этих теорий пытаются доказать невозможность буквального толкования библейского текста и необходимость его иносказательного понимания, в данном случае.

Не вдаваясь в подробный разбор каждой из этих теорий, ограничимся лишь исследованием того общего положения, которое лежит в основе всех их, разумею мнимую невозможность буквального понимания термина «день». Основание для такого мнения думают найти в самой же Библии, указывая, во-первых, на то, что обычных дней, по крайней мере в первое время, до четвёртого дня, не могло быть потому, что еще не существовало солнца, этого необходимого регулятора суточного движения: и, во-вторых на то, что библейское употребление слова *יוֹם*, включая в себя обыкновенный, астрономический день, в то же время гораздо шире по объёму, как это очевидно из многих мест Св. Писания (Быт.2:4; 3:5; Суд.18:12; Пс.89:5; Ис.65:22; Иоиль,2:11 и др.); наконец, на то, что сущность библейского сказания о шестидневном творении заключается не в продолжительности самых дней, а в их общем, седмичном количестве, как прототипе недели и основании ветхозаветного закона о субботе. С таким толкованием «творческих дней», при всей его кажущейся убедительности, согласиться невозможно. Нельзя, прежде всего, признать правильным того умозаключение, в силу которого, если под первыми тремя днями творение нельзя будто бы признать наших обыкновенных дней, то и под остальными следует разуметь нечто иное; правильнее будет обратное заключение: если последние дни творение по всей силе вероятности были обыкновенными (так как солнце – регулятор суточного движение уже существовало), то и предшествующие им должны быть таковыми же. Далее, хотя и верно то, что слово *יוֹם* имеет довольно растяжимое значение, (означает, например, жизнь человека, правление царя, даже весь период существования мира), но гораздо больше оснований полагать, что в первой главе, и именно в рассказе о днях творения, оно употреблено в буквальном, чисто астрономическом значении. Там, где отдельно перечисляются дни творения, выставляется на вид их определенное количество, указывается их порядок и последовательность, употребление слова «день» в неопределенном смысле, по меньшей мере сомнительно. При этом, особенно не следует

упускать из внимания того обстоятельства, что во всех тех случаях, когда термину Π' придается значение неопределенной продолжительности времени, он никогда не подразделяется на вечер и утро, эти очевидные показатели обычного астрономического дня.

Что касается далее, ссылки на то, что в вопросе о субботе значение имеет лишь общее количество творческих дней, а не самая продолжительность каждого из них, то и тут нельзя не видеть довольно существенной натяжки. В самом деле, если мы будем принимать дни творение в смысле чего-то неопределенного, то шесть наших трудовых дней недели лишаются всякого соответствия с днями творения, и последние из образцов для первых превращаются в нечто отличное от них и по существу и по объему¹⁷⁷. Ослабляя силу этого возражения, указывают на то, что главный базис закона о субботе прототип её в творческой субботе и по существу и по объему нечто совершенно отличное от человеческого дня покоя или седьмого дня недели; между ними такое же различие, как между громадным периодом времени и одним днем. А между тем закон о субботнем дне свою санкцию и основания имеет в субботе Господней (Исх.20:11)¹⁷⁸. Но соответствие между субботой Господней и субботой сынов человеческих состоит, по учению Библии, не в продолжительности той и другой, а в самом понятии покоя, с одной стороны, с другой – в наступлении этого покоя по истечении шести дней труда. Ввиду этого, мы решительно отказываемся понимать заявление одного апологета, что, если последний день не сутки, а целый период в тысячи лет, то таковы же и предшествующие шесть дней¹⁷⁹. Отнюдь нет, так как в самой же Библии последний день резко отличается от всех предыдущих тем, что он не делится на вечер и утро. Следовательно, если в вопросе о субботе и имеет значение продолжительность дней, то не самого седьмого дня, а шести ему предшествовавших. Отсюда, требования полного соответствия между творческой и человеческой неделями остается во всей своей силе. Наконец, обычное, строго определенное понимание слов «день, вечер и утро» более всего отвечает общему историческому характеру книги Бытие вообще,

и повествованию о создании мира в частности. Историческая книга нелегко допускает аллегорическое толкования, а таково толкования дня в смысле, периода¹⁸⁰. Таким образом, собственно библейские основания довольно решительно стоят на стороне буквального понимания «дней» в смысле обычных астрономических суток.

В основании всех конкордативных теорий лежит уступка геологии, именно её вычислением времени, потребного для образования земной коры. Правда, здесь нет согласие в указании цифры, но согласие видно в самой идее о необходимости весьма продолжительного времени для образования существующих пластов земной коры, при допущении неизменного тождества основных сил и законов природы. Но достигая согласие с этой стороны, они впадают в противоречие с другой, нарушая прямой, буквальный смысл текста, не допускающий превращение дней творение в геологические эпохи. Другие из представителей конкордативной теории, желая избежать упрека в ослаблении понятие творческого всемогущества предположением громадных периодов, вдаются в противоположную крайность, превращая библейские «дни» лишь в мимолетные мгновения. Эти, так называемые, идеальные гармонисты, сохраняют лишь тень буквального значение за Моисеевыми днями творение и утверждают, что суть дела тут в идее о последовательности возникновения на земле разных видов растительной и животельной жизни, согласно с Библией, устанавливаемой и наукой. Но дать такой простор символическому толкованию, не значит ли открыть дверь полному произволу в понимании догматической сущности рассказа, лишив её твердой исторической основы? Строго исторический характер библейского повествования не допускает подобного отношение к себе. И для чего, спрашивается, все это нужно? Зачем насиловать прямой и ясный смысл Библии с целью превратить «дни» в мысленные разграничение? Для того, чтобы оправдать с библейской точки зрения данные геологии? Но ведь геология требует не логических моментов, а громадных хронологических

периодов! Ergo, тут вместо согласие Библии с наукой получается противоречие тому и другому.

Еще меньше серьезного значение имеют мифическая и поэтическая теории. Энергичным защитником первой выступил в новейшее время французский ученый Ленорман, который смотрит на библейскую космогонию не как на подлинную историю, а как на национально-еврейский миф, аналогичный с другими родственными ему древнейшими мифами язычества. Представителей поэтической теории не мало в среде различных западных теологов, трактующих космогонию Моисея, как, своего рода, поэтический гимн Богу, Творцу мира. Оба этих объяснения лишены действительного значения уже по одному тому, что они произвольно и бездоказательно игнорируют бесспорно положительный смысл библейского текста.

Итак, исторический характер библейского повествования о творении требует буквального, а не какого-либо иносказательного его истолкования, в нем сообщаются не отвлеченные идеи, а факты творения. «Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание» – говорит св. Ефрем Сирин¹⁸¹.

Следовательно, все конкордативные попытки оказываются безрезультатными: прямой смысл библейского текста не допускает никаких перетолкований, а данные науки устанавливают весьма значительную продолжительность мирообразовательного процесса. Отрицать, во имя веры, свидетельство науки не значит ли упорно закрывать глаза перед ясным светом знания и тем самым усиливать нерасположение к Библии и откровению? Положение, по-видимому, безнадежное, недаром оно привело одного из современных наших апологетов к безотрадному заключению, что «при настоящем состоянии знания проблема эта принадлежит к числу неразрешимых на научной почве»¹⁸².

Как с достоинством выйти из подобного затруднение, т. е. и отстоять буквальный смысл библейского текста и вместе признать точные выводы науки?

Удовлетворительный ответ на это дает, по нашему мнению, последняя из вышеназванных нами теорий, так называемая,

откровенная, или визионерная теория. Она исходит из того несомненного предположение, что библейская космогония могла стать известной людям не иначе, как через божественное откровение, сообщенное первому же человеку. Это откровение было единственным и исключительным в своем роде, поскольку оно относилось к истории не будущего, как это обычно, а прошедшего. Откровение первого рода, т. е. касавшиеся будущей истории, обыкновенно оправдывались фактами этой истории и пророчественное изображение их, по сему случаю, носило, прежде всего, характер строго исторического документа. В исключительном положении находится откровение о творении мира: здесь, на первом плане стоит не научный и не чисто исторический, а религиозно-нравственный интерес. Ближайшей целью божественного откровение о создании мира служило наставление их в религиозных истинах и установление праздновании «субботы» и уже дальнейшей и второстепенной – сообщение главных истин о начале и происхождении всего сущего. Следовательно, не отрицая за библейской космогонией её исторической истинности, позволительно назвать её не чисто историческим, а прежде всего, религиозным документом.

Благодаря такому своему характеру, космогония Моисея довольствуется только самым общим очерком истории мироздания, полным многочисленных и серьезных, с естественноисторической точки зрения, пробелов. В этом легко можно убедиться даже при самом поверхностном её обзоре: так, сказав, например, в первом стихе о первотворении Богом всей мировой материи, во втором стихе бытописатель описывает хаотическое состояние лишь одной земли, опуская изображение всех других бесчисленных миров. Точно также и во всем последующем повествовании, говоря о деле того или другого дня, бытописатель обыкновенно умалчивает о способе и самом процессе образования, а отмечает только два фазиса – начальный момент и конечный результат его. То же отсутствие строго исторической точности и научной детальности характеризует и язык бытописателя – простой, народный язык обыкновенного наблюдателя, не вооруженного никакими специальными познаниями ни по геологии, ни по астрономии.

Наконец, все содержания библейской космологии, где в каждом стихе говорится о Боге, Его намерениях и планах, осуществлении Им этих планов, об Его одобрении и благословении, и в особенности, в заключение её, о Божественном установлении субботы, слишком очевидно проникнуто религиозно-дидактической тенденцией, оттесняющей строго историческую и чисто научную на второй план. Мы не хотим этим сказать, чтобы истины истории или естествознания были здесь извращены и искусственно подтасованы в религиозно-дидактических целях, совершенно нет, но они, по большей части, опущены, как не идущие к цели или указаны слишком обще и неопределенно, без обозначения тех деталей, подробное обследование которых составляет предмет специальных научных изысканий.

Нам остается решить теперь последнее, но быть может особенно серьезное затруднение, которое создается буквальным пониманием библейских дней творения. Здесь на помощь нам является визионерная гипотеза.

Сущность её состоит в следующем. Божественное Откровение о прошедшей истории мирообразования было сообщено первому человеку в видении (*visio*) или внешнем – созерцании всех творческих процессов, или внутреннем – умопредставляемой картине их. В Священном Писании обоих заветов мы имеем несколько примеров подобных видений, типичными из которых можно назвать видение пророка Даниила о четырех зверях ([Дан.7](#)) и семидесяти седмицах ([Дан.9](#)) и видение пророка Анании о Савле ([Деян.9:10–12](#)). Часто в этих видениях употребляется символическое выражение идеи, как, например, в видении пророка Иеремии о будущей войне царств ([Иер.1:13](#)) или видение апостолом Петром символического знамения об обращении язычников в церковь Христову ([Деян.10:10–16](#)).

Характерной чертой всех, подобного рода, видений, служит то, что в них действительная история, развивавшаяся в условиях пространства и времени, проходит пред умственным взором пророка в виде быстро сменяющихся картин, благодаря чему события, в действительности, разделенные большими

промежутками, в видении оказываются одновременными или непосредственно друг за другом следующими. Подобным видением было и божественное откровение космогонии. История творение мира прошла пред духовным взором человека в виде целой серии картин, из которых каждая представляла известные группы явлений, эти группы характеризуются весьма обще и кратко, по их главным признакам без указания на подробности их происхождение и на время, потребное для их образования. Но самый порядок следования библейских картин в общем совпадает с естественнонаучной классификацией, что и доказывает его основную историческую верность. Каждая из этих картин образует свою особую группу явлений, развивавшихся в течение одного и того же периода времени, который известен под именем Π' «дня». Выше мы уже доказывали, что творческий Π' имеющийся в данном тексте, ничем не отличается от обычного астрономического дня продолжительностью в 24 часа. Но это не значит того, что те факты и явления, которые описываются образовавшимися в течение того или другого творческого дня, действительно возникли и окончательно сложились в однодневный срок. Этот последний, т. е. однодневный период имеет не историческую, а так сказать, визионерную реальность, то есть он не показывает фактической хронологии того или другого из мирообразовательных процессов, о чем в Библии вовсе нет даже и речи, а рисует лишь то, как всё это отразилось в богооткровенном видении. В этом последнем, действительно, каждая из творческих эпох представляется продолжающейся в течение одного дня. Следовательно, когда наука утверждает необходимость целых периодов для образования мира, а Библия в истории творение указывает лишь на обычные дни, то противоречия между ними всё же нет, так как они говорят о совершенно различных вещах: наука, говоря о периодах, имеет в виду фактический процесс происхождения и постепенного устройства мира, Библия же, указывая дни, отмечает различные моменты космогонического видения, открытого Богом, и каждая из них, т. е. как Библия, так и наука, права со своей точки

зрение и обе они не только не противоречат, но взаимно восполняют и подтверждают друг друга¹⁸³.

Остается последний вопрос – почему творческие эпохи названы в Библии днями, а не как-либо еще?

Лучшим ответом на это служит, по нашему мнению, то естественное предположение, что «день» был самой простой, самой попятной и легко доступной сознанию первобытного человека хронологической меркой. Творческие эпохи не названы здесь эпохами, периодами или вообще каким-либо отвлеченным представлением, а выражены в наглядной и непосредственно доступной форме обычного дня. Таких творческих дней, в соответствие с общим количеством действительных творчески-мирообразовательных эпох, насчитывается шесть; этот период времени, вместе с завершительным седьмым днем божественного покоя, образует так называемую творческую неделю, откуда берет свое начало и человеческая неделя, состоящая из шести дней разнообразного труда и седьмого дня покоя, по идее посвящаемого Богу – Творцу и Промыслителю мира.

Таким путем создается самый лучший выход из того мнимого противоречия между Библией и наукой, которое будто бы неизбежно без компромисса между ними, т. е. без понимания «дней» в смысле эпох. Этого, как мы старались показать, не только можно, но и должно не делать. Прямой смысл подлинника, контекст речи, библейское словоупотребление и общий исторический характер повествования о мироздании, требуют сохранить за «днями» традиционно-буквальный смысл их. При всем том, уважая серьезное значение данных науки, мы должны допустить, более или менее, значительное количество времени, потребное для образования геологических пластов и постепенного устройства мира. Всё это прекрасно совмещается в нашем толковании, которое, хотя и трактует библейские дни в обыкновенном смысле, но относит их не к фактической истории творения, а к её космогоническому видению, где на первом плане стояла религиозно-дидактическая цель, естественно же научная сторона дела описывалась языком простого, обыкновенного наблюдателя, наиболее понятным и доступным

наивному мышлению первобытного человечества. Оставляя в стороне все космологические, астрономические, геологические и вообще естественнонаучные вопросы, Библия со ipso открыла полный простор научным изысканиям и раз навсегда, предупредила самую возможность каких-либо действительных конфликтов с наукой в этой сфере.

Несмотря на свою кажущуюся парадоксальность, изложенная нами «визионерная теория» не составляет чего-либо безусловно нового, почти все отдельные пункты её по частям были высказаны раньше, а некоторые, наиболее существенные из них, защищались еще отцами и учителями церкви. Так, Св. Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Африкан Млад, и бл. Феодорит, рассказ Моисея о творении мира неоднократно называют «пророчеством, открытым ему Богом *в видении*»¹⁸⁴. А так как космогония эта бесспорно была известна задолго до Моисея, то должно предположить, что видение её было открыто гораздо раньше, вероятно же самому Адаму, Моисею же оно могло быть снова повторено. В частности, Григории Нисский видение Моисеем космогонии сравнивает с чудными видениями им неизреченных тайн, которых не может выразить никакой язык, во время сорокадневного пребывания его на вершине горы Синай¹⁸⁵. Равным образом, святоотеческие экзегеты постоянно говорят о приспособительности Божественного откровения к несовершенным человеческим представлением и снисхождению к человеческим обычаям и слабости слуха нашего¹⁸⁶. Из современных экзегетов в ряду защитников этой теории мы должны поставить Kurtza, Schultza, Rougemonta, Godet, Schopfer'a, Hummelauer'a etc¹⁸⁷.

Что касается, далее, вопроса о сравнении библейской космогонии с естественнонаучной, то подробному выяснению его посвящена целая обширная литература, исследующая во всех деталях частности той и другой, с целью полного и окончательного соглашения их, при чем нередко поступаются буквальным смыслом текста, в угоду тех или других капризных и неустойчивых гипотез науки. Мы против такого искусственного соглашения: библейский текст, как вечная и неизменная богооткровенная истина, должен оставаться неприкосновенным,

так что все конкордативные попытки, покушающиеся на его подлинный смысл, хотя бы и с самой благой целью, ложны по существу и ненаучны в самом своем принципе. Да в них, как мы старались доказать это выше, нет вовсе и надобности, так как Библия по вопросам естественнонаучного свойства хранит глубокое молчания и дает полный простор исследованиям разума. Выше мы уже говорили и повторяем еще раз, что при всех опытах параллельного сопоставления библейской и научной космогонии, необходимо постоянно иметь в виду лишь общий характер первой, объясняющий её специфические особенности. Целью космогонии Моисея было «указать на происхождение и зависимость всего существующего от Всемогущего и Всеблаготворного Бога, как единой его причины и, таким образом, установить правильное воззрение на природу и все существующее, необходимое в интересах самой религии, а, следовательно, и духовной жизни человека»¹⁸⁸. Следовательно, она имеет нравственно-религиозный, а не строго научный характер. Этим объясняется существование в библейской космогонии неполноты, пробелов и неточности терминологии. Так, в ней нет, прежде всего, полной и обстоятельной картины происхождения мира, Библия дает нам не космогонию в точном смысле слова, а лишь геогонию, т. е. историю образования земли, как места будущей деятельности людей, которым дано это откровение. В виду этого, неразумно было бы искать в космогонии Моисея научного изложения истории происхождения мира, отредактированного со всей точностью новых ученых, написанного языком строгой и точной науки. Наоборот, она изложена живым, поэтически образным языком первобытного человечества и полна метафорическими и антропоморфическими выражениями. В отношении к последнему тут более, чем где-либо, следует помнить, что «Библия говорит языком сынов человеческих», т. е. преследуя непосредственные практические задачи, она приспособляется к обыденному мышлению и неточному словоупотреблению людей, называя, например, одним из великих светил луну и поставляя ее, таким образом, вопреки астрономии, выше многих других планет. Библия, очевидно, говорит простым,

разговорным языком, опирающимся на непосредственные чувственные восприятия. Принимая все это во внимания, легко без всяких ненаучных компромиссов достигнуть полного соглашения Библии с наукой по общим пунктам их исследования. И чем больше развивается положительный экзегезис Библии с одной стороны, чем определеннее и тверже устанавливаются выводы строгой науки с другой, тем полней и ясней становится гармония Библии с наукой по вопросу о творении мира¹⁸⁹.

Заключением истории творения, обнимающей собой всю первую главу кн. Бытия, служат непосредственно примыкающие к ней три начальных стиха второй, здесь в качестве финала к истории мироздания поставляется освящение седьмого дня – «покоя» или, что то же, учреждение «субботы»¹⁹⁰. Ввиду высокой важности этого предмета, войдем в более подробное его исследование.

Быт.2:1 «Таким образом совершены ִבְרָא (συντελέσθησαν – LXX. Perfecti sunt-Vulg. Ward vollendet – Лют.) небо и земля и все воинство их» (Быт.2:1). Слова эти представляют самое естественное заключение к предыдущей истории творение неба и земли, несколько непонятным является только последнее слово «и все воинство их», т. е. неба и земли. О каком воинстве идет здесь речь, и что хотел сказать этим библейский автор? В подлиннике читаем здесь так – ַבְּרָא. Откинув местоименный суффикс 3-го лица множественного числа ַא, мы получаем начало слова в форме ַבְּרָא, что означает в переводе с еврейского, буквально «толпа, множество». Отсюда в производном значении «толпа солдат, войско»¹⁹¹. Соединение же ַבְּרָא ַבְּרָא «воинства неба», по библейскому словоупотреблению означает или а) ангелов, окружающих трон Бога Вседержителя, очевидно по аналогии с телохранителями вокруг трона земных владык (1Цар.22:6; ИсНав.5:14), или б) звезды, горящие на небесном своде (Втор.4:19; 17:3). Объединяя оба эти толкования, получаем, что ַבְּרָא ַבְּרָא обозначает все, вообще, лучшее и высшее из находящегося на сем видимом и обитающего на дальнейшем, горнем небе, т.е. как звезды, так и ангелов.

Так как в данном месте» мы имеем форму מַלְאֲכֵי , то слово מַלְאֲכֵי относится, очевидно, не только к מַלְאֲכֵי , но и к מַלְאֲכֵי . Следовательно, и нам требуется раскрыть особый смысл подобного соединения.

Выражение מַלְאֲכֵי « מַלְאֲכֵי в Св. Писании больше не встречается, хотя некоторая аналогия ему и имеется в выражении $\text{מַלְאֲכֵי מַלְאֲכֵי}$ (Ис.34:2; Неем.9:16), но здесь оно соединено связкой со словами $\text{מַלְאֲכֵי מַלְאֲכֵי}$. А так как под последними разумеются звезды или ангелы, словом, лучшие украшения неба, то заключая по аналогии, мы и в первом случае должны разумеать высших представителей земли, т. е. животных и людей. Таким образом, словом מַלְאֲכֵי обозначены на небе звезды и ангелы, а на земле животные и люди, т. е. лучшие и высшие представители того и другого царства, служащие их украшением. По-видимому, не иное что-либо, как эту самую мысль выражают греческий и латинский переводы, когда слова подлинника «воинство их» заменяют соответствующими синонимами «украшение их» κόσμος αὐτῶν , *ornatus eorum*¹⁹². Особенного внимания заслуживает то, что Самаритянский текст, по изданию Walton'a, к выражению *exercitus eorum* имеет вариант «*creatura eorum*», более общего характера и яснее подтверждающий справедливость нашего толкования¹⁹³. «Воинство небес и земли суть величественные твари всего мира, подобные воинству: а) господствующим в них устройством и б) служением Промыслу в защиту праведных и в отмщение грешникам» (Суд.5:20)¹⁹⁴.

«И окончил Бог (לַעֲשׂוֹת) завершил) седьмым днем дело свое, которое делал (לַעֲשׂוֹת) и почил (לַעֲשׂוֹת) в седьмой день от всего дела Своего, которое Он делал» (Быт.2:2). День, в который Бог завершил свою творческую деятельность и почил от неё, назван в подлиннике שִׁשְׁתִּי «седьмым». Точно также стоит в Вульгате, халд. параф. у Онкелоса и в Арабской версии. В Самаритянском же тексте стоит שִׁשְׁתִּי «шестой». Согласно с ним показывают Иосиф Флавий, LXX и Сирский текст. Контекст речи, в котором лишь дальше говорится о «седьмом дне» и где различаются день завершение творения и день покоя, более

благоприятствует последнему чтению, за что ручается и авторитетность древнего самаритянского текста¹⁹⁵.

«И почил **וַיָּשָׁב** в седьмой день», откуда он и получил название **יָבוֹשׁ** «день покоя». Ввиду такой исключительной важности этого слова, войдем в его филологический анализ и отметим его библейское значение.

Еврейский глагол לָצַד происходит от арамейского корня, означающего, по мнению одних «делать что-либо твердым, устойчивым, отсюда твердо стоять, незыблемо покоиться»¹⁹⁶, по мнению других, наоборот, от корня, первоначальный смысл которого «отделять, отсекал», отсюда производный «переставать, прекращать работу»¹⁹⁷. Оба эти объяснения, как очевидно, совпадают в своем последнем выводе и согласно устанавливают филологический смысл слова לָצַד в значении «ПОКОИТЬСЯ».

Такой именно смысл этого глагола утверждается и его библейским употреблением, где он означает (в форме *kal*) «отставать, отпускать» с предлогом *l'm* (Быт.2:2–3), «переставать», с тем же предлогом (Иер.31:36), «прекращать» без предлога *l'm* (Притчи.22:16; Ис.35:8), «покоиться, праздновать» (Исх.30:17; 30:8; 16:30). Причем покой этот приписывается не только людям (Ис.16:3; Лев.23:32), но и земле (Лев.26:34)¹⁹⁸. В виду этого, греческий перевод данного места подлинника словом *κατέπαυσε*, латинский *requievit*, славянский «почил» должно признать вполне отвечающим существу дела.

Что же означает это слово в приложении к Богу? Как мог «почить или отдыхать» Тот, Кому не доступно чувство усталости? Словом, как согласить представление об этом божественном покое со словами Самого же Сына Божия, Который сказал: «Отец Мой доселе делает и Аз делаю» (Ин.5:17)? Отвечая на этот вопрос, некоторые (деисты) находили в данных словах текста доказательство той мысли, что Бог, образовавши мир и раз навсегда вложивши в него определенные законы, порвал после этого всякое отношение к нему, предоставив все самостоятельному течению. Но такое понимание текста должно быть отвергнуто, как совершенно

несостоятельное: оно дает преувеличенное и извращенное его толкование. В отношении к Богу, выражение это, как антропоморфическое, указывает лишь на то, что Бог прекратил Свою предшествовавшую т. е. творческую деятельность. Но отсюда еще далеко до вывода, что Бог совершенно оставил мир, наоборот, как говорит бл. Августин: «перестав больше творить какие-либо новые роды, Он непрерывно доселе (и дальше потом) делает, промышляя о тех родах, которые тогда были установлены, так что даже и в самый седьмой день Всемогущество Его не оставляло управление небом и землей и всем сотворенным, иначе все это мгновенно бы разрушилось (Пс.103:29). Поэтому и сказанное Господом: «Отец Мой доселе делает» указывает на некоторую продолжающуюся деятельность Отца, которой поддерживается и управляется вся тварь¹⁹⁹. Эту мысль характерно выражает Писание, относительно всей твари в словах Псалмопевца (Пс.103:28), а относительно человека в словах апостола о Боге, что мы «о Нем живем, движемся и есмы» (Деян.17:28). «Отсюда, – заключаем словами того же бл. Августина, – истинно, как то, что Бог в седьмой день почил, так и то, что Он доселе делает»²⁰⁰. Наконец и в самом тексте ясно указано то дело, от которого Бог почил в седьмой день – это, именно, Его творчески-образовательная деятельность шести предшествующих дней; Бог почил от всего дела (*ab universe opere* – *Vulg.*), которое Он делал и речь о котором только что все время шла перед этим – *cessavit creare rem similem creaturae suae* (по более ясному указанию арабской версии в латинском переводе²⁰¹. «Бог почил», – говорит бл. Августин, – «от создания новых видов твари, потому что Он уже не творил больше какого-либо нового рода её»²⁰². «Почил, – говорит другой св. отец, – значит перестал творить и приводить из небытия в бытие. Все, что нужно было, уже произвел»²⁰³. Покой седьмого дня составляет существенный признак завершение предшествовавшей творческой деятельности, как доказательство полного божественного удовлетворения ею. «Творческий покой есть следствие божественного самоудовлетворения гармонической целостностью многообразного творения»²⁰⁴.

«И благословил Бог день седьмой и освятил его; ибо в оный почил от всех дел своих, которые Он творил и созидал»²⁰⁵ (Быт.2:2).

«И благословил Бог יְבָרַךְ אֶלֶּהֶם день седьмой». Выражение «благословлять день» значит считать его счастливым и благоприятным, радостно праздновать его по причине соединенного с ним воспоминания о каком-либо счастливом событии»²⁰⁶. «Следственно, когда день благословляется, тогда он поставляется причастным особенного некоего блага, достойным радости и сохранение среди самых перемен времени»²⁰⁷.

Причина, в силу которой седьмой день сделался на веки благословенным, указана непосредственно дальше и состоит, именно, в том, что Бог «освятил Его», в память предшествующей истории творения. Первое значение еврейского глагола, употребленного для выражения понятия «освящение», включает в себе мысль «об отделении» для какого-либо высшего предназначение, и уже отсюда «об освящении»²⁰⁸. В частности, освящение времен, по библейскому употреблению, есть назначение их для богослужения (4Цар.10:20; Неем.8:9; Иоиль1:14; 2:15, 16 и др.). Следовательно, и в приложении к данному случаю, освящение сельмаги дня – дня божественного покоя – означает «выделение этого дня», в отличие от прочих, в качестве времени, преимущественно предназначенного для воспоминания славной истории творение и для естественно-необходимого, внешнего обнаружения благодарных чувств, пробуждаемых этим воспоминаниям в факте каких-либо богослужебных действий. «День сей, как посвященный Богу, человек обязан проводить в благодарственном памятовании о Боге, Творце мира, в делах молитвы и общественного богослужения»²⁰⁹. Бог учредил этот день, имея в виду разумно-одаренные создания, для непрестанного напоминания им о Творце и поддержания должных отношений к Нему. Приурочение этого праздника к завершению всего творения вполне естественно и понятно, ибо какой другой день был настолько подходящим для принесения Богу жертвы хвалы и благодарности, как ни этот – день

рождения мира? Творческая суббота, основанная па примере божественного покоя, благословленная и освященная Самим Творцом, указывается в качестве прототипа и для положительного закона о праздновании субботы (Исх.20:8; Втор.5:15). Со времен пр. Моисея и до сего дня, субботний покой свято наблюдается Евреями и служит одним из тех нерушимых для них законов, буквально-механическое исполнение которых убивает и мертвит самый внутренний дух их.

Чтобы вполне покончить с библейским текстом истории творения, нам остается устранить еще одно возражение против общего характера данного повествования, представляющего, по мнению некоторых из представителей критической школы, будто бы не подлинную историю, а её свободно-поэтическое воспроизведение, «субботний гимн»²¹⁰, «творческий псалом»²¹¹, «притчу, научающую соблюдению субботы»²¹². Главное доказательство того, что библейское повествование о творении есть просто «поэтический гимн» видят во внешней форме изложения, например, в однообразном повторении одних и тех же начальных и заключительных фраз: «да будет то и то... и бысть тако... и виде Бог, яко добро... и бысть вечер, и бысть утро, день такой-то», этой, будто бы характерной черты Еврейской поэзии.

Внимательный анализ текста легко уничтожает это возражение: в библейском рассказе нет, прежде всего, параллелизма мыслей, этого самого характеристического признака священной поэзии; повторение же одних и тех же формул, ошибочно считаемых началом и концом строф, употребляется вовсе не по требованиям стихотворного размера, а для облегчения запоминания рассказа, долгое время хранившегося лишь путем традиции. «Раннее изобретения письменности и в первое время её употребления, когда она была еще малодоступна, необходимость сохранять память о событиях наизусть, заставляла прибегать для большей легкости их запоминания к мнемоническим знакам, в ряду которых важное место занимают тождественные обороты в передаче их»²¹³.

При всем том, существование значительной доли поэтического элемента во внутреннем содержании библейской космогонии более, чем вероятно. Но оно объясняется здесь, прежде всего, свойствами первобытного языка вообще, и семитического, по преимуществу. В начале своего развития, язык человека еще не владел тем богатством общих идей и абстрактных выражений, которые превращают наши новые языки в инструменты, приспособленные для выражения философских и научных идей; наоборот, тогда говорили образами и картинами: мир невидимый принимал краски видимого, названия конкретных предметов служили одновременно и обозначениями абстрактных представлений. Такая манера говорить была конечно ненаучна, но она неизбежна и свойственна всему древнему миру; народы же семитического племени, к которому принадлежал и автор библейской космогонии, характеризуются ею по преимуществу. А так как «закон говорит языком сынов человеческих», то и Библия разделяет в этом отношении общую участь древнейших произведений общечеловеческого и специально-семитического творчества.

Во-вторых, и главным образом присутствие возвышенной, священно-религиозной поэзии объясняется целью библейского повествования – поведать славу Божию. Природа, как дело рук Творца, служит лучшим отражением Его силы, величия и славы. Чем же лучше возблагодарить и прославить Всемогущего Творца вселенной, как не благоговейным углублением в чудное устройство этой вселенной, и выражением своих мыслей и чувств в восторженном дифирамбе хвалы и благодарности Всеблагому Богу?! Посему и все библейские авторы во главе с бытописателем, говоря об устройстве видимой природы, пользуются языком поэзии; описывают ли они премудрую гармонию устройства мира – в их описаниях блещут поэтические краски; высказывают ли свои мысли и чувства по поводу всего этого – их слова дышат поэзией; наконец, там, где описывают, собственно, величие и премудрость Творца вселенной, где, следовательно, руководятся преимущественно религиозными мыслями и чувствами, и там, форма речи чисто

поэтическая! Но это не та поэзия, которая служит плодом наивной фантазии младенчеству народов языческой древности, а высокая и чистая поэзия, проникнутая характером глубокой религиозности. Поэзия такого рода по справедливому отзыву Himmel «нисколько не исключает исторической истины»²¹⁴; она, добавим мы, даже необходимо предполагает её, в качестве первого основания и последней цели.

Другим важным религиозно-историческим фактом, раскрытым в заключении истории творения, является божественное установление «субботы». По вопросу о происхождении и значении творческой субботы существуют три главных мнения. Одни утверждают, что Бог совершенно не устанавливал субботы тотчас по создании мира, а что она возникла у Евреев лишь впоследствии, при Моисее²¹⁵. По мнению других, суббота появилась хотя и раньше Моисея, но много спустя после сотворения мира²¹⁶. Наконец, по справедливому заключению большинства остальных толковников, хотя Бог и не давал первым людям положительного закона о соблюдении субботы, но примером своего покоя внушил им мысль о покое и празднике (*requiem et cultum*) седьмого дня²¹⁷. Празднование субботы первоначально было, следовательно, лишь благочестивым и добровольным обычаем, в последствие же, при Моисее, оно получило силу обязательного закона.

Факт существования субботы в период патриархальный, по-видимому, довольно решительно предполагается, прежде всего, самой же Библией. За это, главным образом, ручается глубокая, библейская древность особого символического значения седмиричного счисления, как следствие существования недельного цикла. «Священно-религиозный характер числу «семь» сообщило, по мнению ученых (Bähr, Schubert, Kurtz, Delitzsch etc.), откровение самого Бога о шести днях творения и седьмом покое, сохранившееся в отрывочных воспоминаниях первооткровения и возобновленное в Моисеевом законодательстве»²¹⁸. Следы того, что седмиричное счисление практиковалось уже в глубокой древности, можно находить, например, в истории патриарха Иакова, где мы неоднократно

встречаемся с этим числом (Быт.29:27; 50:10); даже еще раньше, в истории всемирного потопа, где точно также число семь играет далеко не последнюю роль (Быт.7:4, 10; 8:10, 12). Отсюда же с большим правом можно заключать и о существовании в допотопную эпоху недельного цикла, как это и делает, например, Kurtz, который говорит: «что разделение времени на недели не было чуждо патриархальной эпохе, и что ему усвоилось символическое или религиозное значение, это особенно видно из истории всемирного потопа»²¹⁹.

Библия дает нам еще больше: она не только указывает на то, что число семь было священным и что существовало разделение времени по неделям, но свидетельствует также и о том, что последний, седьмой день недели, был днем покоя и праздника, т. е. именно «субботой». Подобные указания мы находим в двух местах кн. Исхода (исх.16:5, 22–27; 20:8). В первом из них ясно заповедуется, чтобы в шестой день недели, т. е. в канун субботы, Евреи делали удвоенный запас манны, так как она не выпадала в следующий день, который есть, «покой, суббота» (Исх.16:5, 22, 26). Когда же некоторые Израильтяне, не взирая на предупреждение Моисея, все же пошли собирать манну и в субботу, то они, во-первых, были наказаны отсутствием её, во-вторых, получили заслуженный упрек от Моисея, за уклонение от соблюдения закона Господа, Который дал субботу (Исх.16:27–29). И после сего, как замечает бытописатель «субботствовала людие в день седьмой» (Исх.16:30). А так как событие это имело место еще до синайского законодательства, то, следовательно, хранение субботы предшествовало Моисееву закону о ней. Правда, Гапеберг перетолковывает это ясное указание текста в том смысле, что будто бы мы имеем тут пример лишь предварительной подготовки Евреев со стороны Моисея к последующему положительному закону о субботе²²⁰. Но он делает это совершенно произвольно и даже вопреки положительному, (а не предположительному) историческому характеру данного повествования.

С гораздо большим правом Cornely a Lapide, в объяснении этого места из кн. Исход, говорит: «что здесь, по-видимому,

идет речь о знакомстве с субботой и восстановлении её празднования... Говорю о возобновлении, ибо существование и празднование (cultum) субботы, как установление от начала мира, указывает книга Бытия (Быт.2:3). Следовательно, от начала мира существовал праздник и культ (festum et cultus) субботы, но это в Египетском рабстве, благодаря широкому разлитою идолопоклонства среди Евреев было помрачено, посему здесь снова восстанавливается Богом²²¹.

Справедливость такого взгляда на дело достаточно подтверждается и самим характером Моисеева закона о субботе, который выставляет её нам не столько совершенно новым учреждением, сколько подтверждением и закреплением ранее существовавшего обычая. Такое, именно, впечатление получается и от самого текста десятословия, в котором заповедь о субботе читается так: «Вспоминай день субботы (רִצְּוֹ לַבְּשִׁיחַ מִי־לֶחָדָה), чтобы святить его (וַיְתַרְלֵךְ), шесть дней ты должен работать и совершать все свои дела, но седьмой день есть суббота (וַיְהִי לַיִּם לַבְּשִׁי) Господу Богу твоему. И да не совершишь в него никакого дела ты, и сын твой, и дочь твоя, и раб, и рабыня твоя, и скот твой, и пришлец твой, который во вратах твоих, потому что в шесть дней сотворил Бог небо и землю, и море, и все, что в них и почил в седьмой день, посему благословил Господь день покоя (субботы) и освятил его» (Исх.20:8–11). В дополнение к этому в кн. Исход (Исх.31:15–17) суббота называется «знамением вечным между Иеговой и сыновьями Израиля», причем опять делается ссылка на историю творения: «ибо в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмой почил и успокоился» (Быт.2:3). Заповедь Моисеева закона, предписывающая этот праздник (Исх.16, 20, 31; Втор.5:12) покоится на шести днях творения и седьмом дне покоя, как на чем-то непоколебимо стоящем в общественном сознании²²².

Смысл всех этих мест, более или менее, очевиден: говоря о субботе, Моисей каждый раз ведет речь не о каком-либо, новом впервые вводимом им учреждении, но о старом, отеческом обычае, который трактуется здесь, как праздник, учрежденный самим Богом, по завершении творения и в воспоминании о нем.

На это, наконец, указывает и начало четвертой заповеди десятизакония: «наблюдай, помни день субботний», а помнить, разумеется, можно лишь то, что уже было известно, хотя и подверглось опасности забвения. Да и вообще, все законы Моисея не были чем-либо безусловно новым, они тесно примыкают к издревле существовавшим обычаям и установлениям, которые теперь лишь нормируются и точнее формулируясь, получают силу закона. В частности, и закон о субботе был вызван, вероятно, тем обстоятельством, что хранение субботы, бывшее благочестивым обычаем древности, вследствие различных неблагоприятных условий, в особенности же странствования по пустыне, стало ослабляться в своей силе и твердости, так что Моисей был вынужден снова напомнить Евреям все высокое значение этого дня и строгим законом оградить его достоинство²²³.

Сопоставляя же библейские данные из допотопного периода об особом значении числа «семь» и о следах недельного цикла с фактом домоисеева существования субботы, мы с высокой степенью вероятности можем сделать заключение о том, что обычай хранения субботы ведет свое начало от начала мира. «Освящение субботы или празднование её не было одним только покоем, но покой или прекращение всякого работного дела служил средством его освящения» (Исх.20:8; 31:15 и т. д.)²²⁴. Такое решение вопроса нужно признать наиболее удовлетворительным. Действительно, своим примером Бог учил людей трудиться в течение шести дней и отдыхать в седьмой, причем, так как все это делалось в подражании Богу, то мысль человека в день отдыха от трудовой суеты, естественно должна была сосредоточиваться на виновнике всего бытия – Боге, а вызываемые сим размышлением чувства умиление и благодарной радости искать своего внешнего выражения в хвале и благодарении Всемогущего Творца. И вот, то, что было благочестивым обычаем в начале, получило силу закона в последствии и сделалось даже знаменем завета Иеговы с Израилем.

Необходимым логическим выводом из только что установленного нами факта является то положение, что первые

люди, праздновавшие субботу, знали и историю творения, которая послужила основаниям её. «Весьма правдоподобно, что Бог не мог ничего открыть Адаму о святости «субботы», не сообщив ему предварительно истории предшествовавших творческих дней» замечает, и вполне основательно, один из ученых экзегетов²²⁵. В самом деле, для того, чтобы установить человеческую неделю, в подражание творческой, должно, конечно, знать последнюю, и притом, чтобы хвалить и прославлять Бога в день субботний, не менее необходимо иметь точное и определенное понятие о Нем, как о Боге-Творце, виновнике существования мира и человека. Итак, допустив существование у первых людей субботы, мы вынуждаемся признать и наличность у них познания о творении мира.

Заклячая свой обзор религиозного учения, содержащегося в библейской истории творения, мы еще раз повторим, что оно своим учением о Боге-Творце и Промыслителе мира, о мире, как объекте Его всемогущества, премудрости и благодати, о человеке, как венце мироздания и о религиозном отношении его к Богу дает нам все главные догматы первобытной религии, представляющие собой вечные и незыблемые основы истинной религии.

Такая выдающаяся чистота и глубина религиозного содержания библейско-первобытной религии, заставляет нас признать, что своим происхождением она обязана не естественным силам человека, но сверхъестественному, божественному откровению²²⁶. Весь вопрос теперь в том, кому и когда дано было это откровение?

Мы находим его в начале первой части Пятикнижия Моисея и, следовательно, прежде всего должны смотреть на него, как на Откровение, сообщенное Богом сему великому пророку. Но неужели Моисей и его время лишь впервые узнали дивную историю мироздания, а вся предшествующая, патриархальная эпоха не ведала её?

Конечно, нет. Не говоря уже о том, что история послепотопных патриархов носит очевидные следы познания Бога, как Творца и Промыслителя (Быт.20:7; 21:17; 28:3; 30:27 и др.), мы не имеем никакого основания отрицать знакомства с

этим и у допотопных патриархов. Наоборот, владеем данными, побуждающими нас признать, что допотопные патриархи должны были знать историю мироздания, и что они, действительно, знали её.

Необходимость откровенного учения о творении определяется самим характером и значением его в ряду других истин божественного Откровения. Вопрос о происхождении мира принадлежит к тем решающим жизненным вопросам, которые определяют положение человека в мире и его нравственное назначение. Поставленный пред лицом мира, первый человек не мог самостоятельно определить своего положение в нем. Младенческий разум первобытного человека еще не был, конечно, в состоянии путем умозаключения от действующих в мире сил и законов дойти до их Первопричины, да, наконец, и не было никакой санкции, гарантирующей истинность подобных соображений и догадок; словом, у первобытного человека не существовало никакого надежного естественного источника для решения столь важного и практически необходимого вопроса, как вопрос о мироздании. Положение человека в этом случае (т. е. в случае отсутствия откровения о происхождении мира) было бы аналогично состоянию слепорожденного, от которого, однако, настойчиво добиваются узнать тона и краски окружающих его предметов. Не оскорбляя премудрости и благости Творца, мы не можем допустить, чтобы Бог, создавший человека, указавший его назначение в мире, и даровавший даже заповеди (Быт.2), после всего этого оставил бы человека без точного и истинного познания всего того, что было так существенно важно и необходимо человеку, для выполнения им своего высокого предназначения²²⁷.

Человеку необходимо было иметь верные и здравые понятия о Боге и мире, чтобы правильно определить своё отношение к ним, и только Сам Бог – высочайший виновник творения мог все это сделать, т. е. сообщить людям безусловно истинные и достоверные сведения о делах Своего творения. А что первобытный человек действительно владел подобными познаниями, это, более или менее, очевидно из последующего

текста, где Адам, по поводу сотворения ему жены, высказывает вполне здоровое и правильное суждение об её природе (Быт.3:12). Не безызвестен, по-видимому, остался для первого человека и самый процесс его сотворения Богом, как об этом можно судить из того же текста, именно, из слов Божественного наказания, обращенных к человеку по грехопадении и рассчитанных, разумеется, на его полное понимание (Быт.3:19).

Итак, исследованный нами библейский текст всем своим содержанием предполагает в первых людях близкое и непосредственное знакомство с ним, единственным источником которого могло быть только сообщенное им Божественное Откровение.

II.

Установив определенный взгляд на спорные места текста первой главы кн. Бытия и на общий характер заключающегося в ней повествования, сделаем теперь попытку изложить содержащееся здесь религиозное учение.

Учение о творении, составляющее краеугольный камень всего ветхозаветного и новозаветного воззрения на Божество, мир и человечество, имеет преимущественную важность по своей внутренней, принципиальной стороне. «Оно составляет собой не только начальный предел во всем учении о Боге в явлении Его тварям, но и средоточный или центральный пункт во всем богословии христианском. Понятно поэтому, что догмат о Боге, Творце мира, требует особеннейшего к себе внимания и возможно тщательного и подробного рассмотрения»²²⁸. Мир, как создание Бога, естественно должен был запечатлеть на себе свойства его Творца, посему познание Бога из дел Его творения вещь вполне возможная, не даром же природа называется открытой книгой, в которой каждый может читать об её Творце²²⁹. Принципиальную, догматическую сторону этого учения составляют руководящие идеи, положенные в его основу, именно идея чистого монотеизма и творческого установления субботы. Моисей не утверждает этих истин, по примеру различных философов, в форме теоретических аксиом, он не доказывает того, что существует Бог, что Он Един, Всеблаг и Всемогущ, но *implicite* (косвенным образом) утверждает эти истины под конкретной формой факта: говоря о том, что Бог совершенен, он *eo ipso* (автоматически) твердо и определенно устанавливает, как самое бытие Бога, так и форму Его первооткровения людям в творении мира.

Желая утвердить догмат бытия Единого абсолютно совершенного Бога, Моисей в самом начале своего повествования ставит факт создания Им мира из ничего, откуда сама собой вытекает истина чистого монотеизма. «Первый стих Пятикнижие включает в себе несравненно больше мудрости, чем вся мифология и вся греко-римская философия,

высказывая абсолютное различие между Богом и миром, между тварью и Творцом»²³⁰. Здесь в самой простой и ясной форме выражены три следующих великих истины: а) мир не вечен, или, что то же, не самобытен, так как тут указан его исходный пункт и произведшая его Причина; б) Бог существовал прежде мира и вне его, как его Первовиновник; в) Он создал мир единым Своим словом или, что то же, свободным актом чистого творения. «Одно это изречение (Быт.1:1), – говорит Св. И. Златоуст, – может ниспровергнуть все опоры противников и разрушить до самых оснований все человеческие умствования»²³¹. В этом заключается несравнимое превосходство библейской теодицеи пред всеми естественно-рационалистическими философемами древнего и нового мира. Во всех их материя мира признается существующей от вечности, а божество или сливается с миром, причем, одни первенствующую роль отводят материи (пантеизм материалистический), другие божеству (пантеизм идеалистический), или же Бог и мир настолько разделяются, что мыслятся, как две автономных и даже противоборствующих силы (дуализм и отчасти деизм). Существенное отличие библейского догматического учения от всех этих представлений и заключается, именно, в том, что Бог признается здесь бесконечно возвышенным над всем ограниченным и тварным бытием, но, вместе с тем, живым и личным виновником всякого бытия и жизни, чрез что в самом корне подрывается ложь односторонних систем пантеизма и дуализма.

Если в факте первотворения хаоса, Бог явил Себя самобытным, абсолютным и всемогущим существом, то в актах дальнейшего преобразования первозданного хаоса в гармонический космос, Он открыл Себя еще с некоторых иных сторон.

Прежде всего, не без основания, многие из отцов и учителей церкви усматривают в бытописании Моисея прикровенное указание на полноту Божественной жизни в тайне Троичности. Так, например, Афиногор, утвердив мысль о Боге, как Первовиновнике всего, продолжает: «Не менее также ясно учение и о Слове, как посреднике Божиим при создании мира,

так как по Нему и чрез Него (πρός αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ) все сотворено»²³². Еще яснее раскрывают ту же мысль свв. Неофил Антиохийский и Ириней Лионский, когда говорят: «Исполнителем Его (Творца) мыслей о мире, и как бы вонне простертой и действующей рукою, явилось Его собственное, вонне открывшееся, Слово»²³³; последнее сравнение не раз встречается еще у Василия Великого²³⁴. Проникая глубже в тайну участия всех лиц Св. Троицы в деле творения, Св. Василии Великий различает его следующим образом: «Отец есть вина всего существующего первоначинательная – αἰτία προκαταρτική, Сын – вина строительная – αἰτία δημιουργική, Дух Святой – вина совершительная – αἰτία τελευτική, так что волею Отца все существует, действием Сына все приводится в порядок, присутствием Духа все совершается»²³⁵. В качестве одного из оснований для такого взгляда указывали находящееся в тексте истории творения упоминания о Божественном «речении» (ἡλκ, λόγος, слово) и более ясное указание на деятельность Духа Божия, носившегося над первоначальным хаосом. «В том, что мир вызван к бытию Словом Божиим и оживлен Духом уст Его, были предначертаны основные формы самооткровения божественной жизни»²³⁶. Не отрицая того, что учение о Троичности лиц в Боге, *implicite* (косвенным образом) дано в откровении о творении мира, мы считаем нужным оговориться, что эта тайна, если и преподносилась сознанию людей первобытной эпохи, то, без сомнения, в самой смутной, неопределенной форме, а вскоре после падения и вовсе надолго исчезла из круга религиозных представлений.

Наивному мышлению первых людей Творец мира яснее открывался с других, более очевидных и осязательных сторон и, прежде всего, как премудрый Устроитель мира. Действительно, всё мироздание, совершающееся по силе зиждительного Слова, представляет образец премудрого и целесообразного благоустройства. Поэтому то все творение, получая благословение от Творца (Быт.1:22), заслуживает творческого одобрения не только в отдельных видах (Быт.1:4, 8, 10, 12, 18, 21, 25), но и в целом своем составе»²³⁷. Мир Божий совершен,

как совершенно целое. Хотя человек слишком мало знает из того, что создано Богом, но и при этом он не может не видеть органической связи между всеми созданиями Божиими и чудного порядка в их устройстве и соотношениях. Все мерою, и числом, и весом расположено здесь (Прем.11:21). Все предусмотрено и предопределено в её составе и устройстве: каждой вещи дано количество сил, достаточных для её бытия и назначения, указан путь, предназначено время, поставлены пределы и дана определенная мера. Единство законов во вселенной дает возможность человеку, по наблюдениям над малыми и близкими ему вещами, определить свойство и движение целых миров небесных, и чрез исследования частных предметов доходить до открытия более общих сил природы. Сам человек есть как бы повторение или сокращение всего творения, малый мир, соединение всего тварного в одной личности, связь мира духовного и вещественного. Таков первобытный мир, совершенный орган славы Божией²³⁸. Посему-то, если еще Псалмопевец воскликнул, что «небеса поведают славу Божию, творение же руку Его возвещает твердь» (Пс.18:2), то еще яснее выразил эту мысль апостол, сказав: «невидимая бо Его от создания мира, творении помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество» (Рим.1:20). Таким образом, в факте целесообразного устройства мира дана высшая степень естественного откровения. Созерцая красоту природы и её мудрое устройство, ум человека неизбежно должен был своей мыслью восходить к её Первовиновнику и представлять Его, как высочайший Разум и всесовершенную Премудрость. Недаром, знаменитый ученый Кеплер свое сочинение «О гармонии миров» заключил следующими словами: «Благодарю Тебя, Создатель и Бог мой, за то, что Ты даровал мне эту радость о творении Твоём, это восхищение делами рук Твоих. Я открыл величие дел Твоих людям, насколько мог мой конечный дух постигнуть Твою бесконечность»²³⁹.

Если непосредственное созерцание устройства мира говорит о Боге, как премудром его Зиждителе, то более глубокое проникновение в дела творения рождает мысль о

бесконечной благодати Творца. Будучи абсолютной полнотой всяких совершенств, Бог, разумеется, не нуждался в созданном им мире (Деян.17:25); отсюда целью создания мира могло быть только блаженство тварей и отражение совершенств Божиих во вне, а единственным к тому побуждением бесконечная любовь и благодать Творца всяческих. «Благодать в Боге есть такое свойство, по которому Он всегда готов сообщать и действительно сообщает Своим тварям столько благ, сколько каждая из них может принять по своей природе и состоянию»²⁴⁰. Эта мысль, имея достаточное для себя подтверждение во многих местах Св. Писания (Пс.32:5; 144:9; Ис.49:15; Тит.3:4; 1Тим.2:4; Ин.3:16 и др.), находит обстоятельное раскрытие у отцов церкви. Характерно выражает ее, например, св. Григорий Богослов, говоря: «поелику для Благодати не довольно было заниматься только созерцанием Себя самой, а надлежало, чтобы Её благо, разливаясь, текло далее и далее, умножая, сколько можно, большее число благодетельствованных т. к. это свойственно высочайшей Благодати, то Бог измышляет, во-первых, ангельские и небесные силы... потом другой мир, вещественный и видимый»²⁴¹. Ту же самую мысль проводили и др. учителя церкви, как, например, Иоанн Златоуст, Августин, Феодорит, когда утверждали, что Бог создал все не по какой-либо нужде, а единственно по благодати своей и человеколюбию²⁴². Итак, в создании мира Бог проявил Себя, как абсолютную самобытность, как беспредельное всемогущество, как высочайшую премудрость и как бесконечную благодать. «Он был для мира» – говорит Св. Вас. Великий, – «не причиной только бытия, но сотворил, как могущественный, величайшее»²⁴³.

У нас нет достаточных данных для суждения о том, насколько все исчисленные свойства Божественной природы были доступны сознанию первобытного человека; но несомненно одно, что представление о Боге, как всемогущей силе не только тогда уже существовало, но и было особенно живо и интенсивно, так как именно оно, а не какое-либо иное, легло в основу первого Божеского имени אֱלֹהִים множественное

число которого дает нам право предполагать объединение в нем и некоторых других свойств Божественной природы.

Кроме догматов о существе и свойствах Бога в библейской истории творения заключены догматы о мире, т. е. учение о происхождении, совершенстве и отношении к нему его Творца. Учение о временном происхождении мира дано в первой же строке Библии, где говорится о творческом произведении его в начале времен. Мысль о гармоническом и целесообразном устройстве мира ясно сквозит в тех формулах божественного одобрения, которыми заканчиваются как отдельные акты творения, так и общая серия их (Быт.1:8, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Более или менее ясное указания на отношение Творца к созданному Им миру, можно найти в двух стихах первой главы, которые заключают в себе божественное благословение, преподанное живым существам, созданным в два последних дня творения. В них говорится следующее: «и благослови я Бог, глаголя: раститея, и множитесь, и наполните воды... землю» (Быт.1:22, 28). По справедливому замечанию одного экзегета, благословение, вообще, означает изъявление благожелания. Изъявляемое людьми благожелание не всегда переходит в дело, часто остается одним благожеланием сердечным или словесным, но благословение Божие всегда соединено с дарованием действительного блага тому, кому оно преподается²⁴⁴. В частности, здесь таким реальным выражением божественного благословения к этим тварным существам служит богодарованная им способность к размножению. «Этими словами», – говорит Hummelauer, – «Бог возвещает, что в само творение Он вложил производительную (prolificam) силу, действие которой промыслительно (Providentia) Он распространяет и на все последующее потомство»²⁴⁵. Следовательно, создав различные виды тварей, в особенности же высшие из них, Бог не остается холодным и безучастным зрителем всего сотворенного, как думают, например, деисты, наоборот, любовно и благожелательно относясь к тварям, заботится о поддержании их существования и продолжении их рода; а это и есть так называемое действие Божественного промысла.

Итак, в космогонии Моисея заключены три главных догмата о мире: именно: а) догмат о его временном происхождении, б) догмат об его целесообразном устройении и в) догмат о нём, как объекте Божественного промысла. Из этих догматов о мире, путем непосредственных логических выводов, следуют догматы о Боге в Его существе и свойствах. А именно, из догмата о временном происхождении мира вытекает догмат о существе) Божием, в качестве понятие о Нем, как самобытной, вечной и всемогущей Силе; из догмата о целесообразном устройстве мира следует учение о свойствах Божественной сущности, Его воли и ума, в виде представления о Нем, как абсолютной Свободе и высочайшем Разуме; из догмата о промыслительном отношении Бога к миру открывается учение о Нём как о всесовершенной Любви и Благости. Конечно, все эти религиозные представления находились в самой слабой и неразвитой, так сказать, зародышевой форме своего существования; но и в том уже, чем сознательно владели первые люди (Всесильный создал все добро зело единым Своим словом), находились все данные для последующего богатого и правильного их развития.

III.

Важным внешним подтверждением исторической достоверности библейской космогонии, служит её согласие с языческими *argumentum ex consensu gentium* (обоснование доказательства тем, что утверждаемое всеми принимается за истину), раскрытию чего мы и посвящаем настоящий отдел. Свою задачу мы ограничиваем здесь сравнительным сопоставлением библейской космогонии с древнейшими преданиями других языческих народов, родственной Евреям семитической группы. Так поступаем мы с одной стороны потому, что в преданиях арийской расы меньше ясности, определенности и живой, народной традиции, а больше позднейшей, рефлексивной натурфилософии; с другой и потому, что группы семитических народов, как вышедшей из общего всем им, а, следовательно, и Евреям, племенного корня, вопрос этот касается гораздо ближе и непосредственной; в силу этого, исследование её традиций должно пролить больше света на библейское повествование. Так как мы и впредь, при раскрытии и подтверждении библейских данных, намерены пользоваться, преимущественно, параллелями из древнейших языческо-семитических традиций, то считаем необходимым в данном случае, раз навсегда, пояснить, что мы разумеем под этим именем. Говоря о народах семитической группы, мы разумеем население той территории древнего мира, которая начинаясь на северо-востоке верховьями Тигра и Евфрата и простираясь вниз по течению этих рек на юг до Персидского залива, обнимала затем Аравийский полуостров, а на западе шла по восточному берегу Средиземного моря и включала значительную часть народов Малой Азии. На востоке этой территории жили Сирийцы и Ассирийцы, несколько ниже их Халдеи и Вавилоняне, на юге арабские племена, на западе Финикийские, а на северо-западе мелкие народности передней Азии²⁴⁶. Самыми видными из всех этих народностей были Ассиро-Вавилоняне и Финикийцы, достигшие высшей степени культуры и оставившие после себя сравнительно больше

следов своего исторического существования, а посему им принадлежит первое место и в нашем вопросе.

Долгое время наука была скудно и плохо осведомлена об истории даже этих известнейших семитических государств, она довольствовалась отрывочными сведениями о них, заимствованными у классических писателей и известиями двух специальных семитических историков древности: халдейского Бероза и Финикийского Санхониатона, да и то сохранившимися в довольно жалком, фрагментарном виде²⁴⁷. Что касается известий классиков, то они не высокой ценности; так, по признанию самого Геродота (I, 184), он далеко не дает полной истории Халдеи, так как по недостатку данных, опускает много важных исторических фактов; а из того, что он дает, большая часть, по отзыву Ленормана, представляет легенды, которые циркулировали у Греков его времени, где древние исторические факты были сильно раскрашены и извращены устной традицией многих последующих веков²⁴⁸.

Гораздо выше по своему достоинству известие Халдейского жреца Бероза, ученого эпохи Александра Великого или Птолемея Филадельфа. К сожалению, до нашего времени его *χαλδαϊκὰ* не дошли в полном виде, а сохранились лишь в форме отрывочных и разрозненных фрагментов, рассеянных в сочинениях различных писателей христианской эры, главным образом Иосифа Флавия, Евсевия и Синкелла. Отсюда мы узнаем, что Бероз, подобно египетскому историку Манетону, написал на греческом языке несколько книг вавилонских древностей на основании сведений, почерпнутых им из клинообразных писем с незапамятных времен хранившихся в архивах древнейших храмов Халдеи. Но мало того, что мы не имеем самых сочинений Бероза, даже те извлечения, которыми мы владеем, сделаны не по самому подлиннику, а взяты из вторых рук – из истории Александра Полигистора и Апполодора, что значительно понижает их научную ценность. Еще печальнее в этом отношении участь финикийского историка Санхониатона, родившегося в Бейруте и жившего, как полагают, около эпохи Троянской войны²⁴⁹. По всей вероятности, и он, подобно Берозу, был жрецом, так как при написании своей истории пользовался

священными сказаниями своей страны и записями храмовых архивов²⁵⁰. Книга финикийского историка также не дошла до нас. Правда, в первые века христианства она была известна по греческому переводу, сделанному Филоном (не иудеем, а другим, из Библоса), современником Адриана или Нерона, но и этот перевод теперь утрачен; так что если мы и имеем некоторое представление о сочинении Санхониатона, то этим обязаны, почти исключительно, тому же Евсевию, который приводит несколько выдержек из Филонова перевода этого сочинения. В этих извлечениях финикийские божества постоянно сопоставляются с греческими, при чем дело не обходится и без натяжек: история собственно Финикии то и дело перепутывается в них с различными событиями из истории Персии и Египта. Все это довольно убедительно говорит о том, что перевод Филона из Библоса должен быть признан не столько переводом, сколько особым историческим сочинением, одним из главных источников которого была история Санхониатона. «При таком отсутствии, более или менее, полных и определенных известий о религии семитических народов, трудно было и почти невозможно представить в системе их верования и изложить их с большей или меньшей цельностью и последовательностью» заключает свой обзор древнейших источников истории семитов наш известный историк религий преосвященный Хрисанф²⁵¹.

Положение дела радикально изменилось в настоящее время. В последние пятьдесят-шестьдесят лет возникла и усилиями ученых ориенталистов развилась целая богатая литература, посвященная всестороннему исследованию новейших открытий и раскопок в области Ассири-Вавилонии, Сирии, Палестины и древнего Египта. Начало научному исследованию древнего Востока, основанному на дешифровании памятников, находимых в раскопках, положено еще в первых годах нынешнего столетия ганноверским ученым Г. Ф. Гротефендом, впервые изложившим, в заседании Геттингенской Академии (4 сент. 1802 г.) свои соображение о новооткрытом клинообразном письме. С тех пор дело прочтение клинообразной литературы пошло вперед, хотя сначала

подвигалось довольно туго. Так было до 1836 г., когда три выдающихся ориенталиста, Lassen в Германии, E. Burnouff во Франции и Henry Rawlinson в Англии, независимо друг от друга, воспроизвели алфавит этих надписей и дали, таким образом, ключ к правильному чтению их. Это событие, естественно, усилило интерес к раскопкам на Востоке и обратило на них всеобщее внимание. С того времени почти все главнейшие государства Европы стали снаряжать туда научные экспедиции с целью добычи из недр земли этих новых сокровищ, которыми они спешили обогатить свои музеи. Больше всех заявили себя в этом отношении англичане и французы, давшие из своей среды таких обессмертивших себя ориенталистов, как Ботта, Ролинсон, Ляйярд, Ленорман, Смит, Сейс, Менан, Опперт, Масперо, Мариетт, Боскавен, Сольси, Галеви и др. Из собраний же восточных древностей коллекции британского музея не имеют ничего подобного себе по полноте, богатству и разнообразию своего состава²⁵².

В настоящее время исследования древнейших памятников переднего Востока сделалось предметом благородной конкуренции всех образованных народов: они снаряжают туда экспедиции, усиленно производят раскопки, делают подробные описания и точные фотографические снимки с них, составляют коллекции, читают рефераты, пишут целые исследования и образуют специальные ученые комитеты и общества исследователей и любителей изучения древностей Востока²⁵³. Благодаря этому наука «ориентология» настолько обогатилась в своем содержании, что получила несколько разветвлений: в зависимости от специальной области исследования той или другой её отрасли, она называется то ассириологией, то египтологией, то сириологией, то исследованием Закавказья и т. п. Задаче нашего труда ближе всего отвечает та отрасль этой науки, которая известна под именем «ассириология» от специальной сферы своего исследования ассиро-вавилонской древности.

О значении всех этих открытий нет нужды особенно распространяться: «благодаря им», – по художественному выражению одного из видных деятелей на этом поприще, –

«умерший мир пробуждается к новой жизни заступом раскопок и разоблачением научных изысканий. Из подземной темницы выходят достоверные свидетели египетской, вавилонской и ассирийской культуры, выступающие с живым словом»²⁵⁴. Отсюда ясно, что открытия эти полны самого глубокого интереса не только для изучения египетской и ассирийско-вавилонской истории, но и для знакомства с древнейшим состоянием культуры, языка и религии вообще. В частности, для нас важное значение всех этих открытий усугубляется тем обстоятельством, что они, особенно в древнейшей своей части, блестящим образом подтверждают подлинность библейских повествований о первобытной эпохе и тем самым оказывают неоценимую услугу библейской апологетике. Говоря так, мы разумеем, главным образом, библиотеку Саргонидов, открытую английскими учеными при раскопках Куйюнджика, на месте бывшей культурным центром древнего мира прославленной столицы Ассирийско-Вавилонской монархии. В 1845 г. неутомимый английский ориенталист Лейярд при раскопках холма Куйюнджика, похоронившего в себе руины древней Ниневии, открыл развалины знаменитого дворца Сеннахерима, оконченного внуком его Сарданопалом (VII столетие до Р. Х.). В одной из зал этого дворца другим еще более прославившимся ученым англичанином Георгом Смитом были найдены остатки библиотеки царей этой династии (Саргонидов), представляющей из себя коллекцию глиняных или асфальтовых плиток, испещренных с обеих сторон сжатым и мелким клинообразным текстом. Полагают, что они находились в верхнем этаже дворца, при разрушении которого, упавши, разбились на части, покрыв своими обломками пол на полметра; самые же большие плитки имеют 9 дюймов длины и 6 дюймов ширины. Как видно из надписей, плитки эти лежали некогда столбиками на полках библиотеки, составляя, таким образом, как бы листы книг. Текст, начатый на одной плитке, продолжался на другой той же величины и формы. Число таких плиток, принадлежащих к одной серии, простирается иногда за сотню. Каждая серия озаглавливалась начальными словами первой плитки; внизу каждой плитки выставлялся её номер, а для лучшего указания

того порядка, в котором они следовали, под текстом каждой из них ставился т.н. «custos», т. е. первая строка следующей плитки. Судя по найденным обломкам, можно предполагать, что это царское книгохранилище, бывшее, быть может, одновременно и публичной библиотекой, заключало в себе до 10.000 плиток; к сожалению, большая часть их была найдена разбитой, а при раскопках и последующей перевозке и уцелевшая сильно пострадала. Внизу одной из плиток, начинающей собой серию таблиц истории творения, находится подпись, которая гласит, что данная таблица (а равно и последующие) приготовлена по особому наказу царя Ассурбанипала и что она представляет собой точный снимок с весьма древних документов, бывших в забвении у его предшественников²⁵⁵. Отсюда время происхождения этой литературы мы должны отнести к эпохе высшего расцвета гражданственности и культуры древнего Востока, т. е. никак не позднее 2000 лет до Рождества Христова. Если же принять во внимание, что систематизации традиций обычно предшествует довольно продолжительный период их устной передачи, то возраст этот придется увеличить, по крайней мере, еще на половину.

Разбором новооткрытой библиотеки Саргонидов и дешифрованием её таблиц прославился тот же английский ученый Георг Смит. В результате его трудов оказалось, что данная библиотека включает в себе (к сожалению, во фрагментах, да еще сильно испорченных), целую обширную ассирийскую литературу энциклопедического характера. В состав её вошли сочинение по грамматике, математике, географии, естествознанию, законоведению, истории, астрономии, астрологии, магии, медицине и т.п. «Но самая замечательная, находка из сделанных в Сарданаловой библиотеке, это фрагменты записанных вавилоно-ассирийских преданий о первых временах, а именно: о мироздании, о первобытном состоянии людей и их грехопадении, о всемирном потопе, о вавилонском столпотворении и Нимроде»²⁵⁶. Исключительно важное значение этой наидревнейшей литературы человечества и её ближайшее отношение к

специальной области нашего исследования, побуждают нас войти в непосредственное, более детальное знакомство с ней, и прежде всего решить вопрос об авторе и времени её происхождения.

Творцами древнейшей ассиро-вавилонской литературы, как и всей вообще её цивилизации и культуры, были так называемые «халдеи» – народ, живший в стране того же самого имени. Ближайшим образом Халдеей называлась часть Месопотамии, лежавшая между Вавилонией на севере и Персидским заливом на юге. Иногда, впрочем, в особенности в Библии, понятие «Халдея» употребляется в более широком смысле, со включением сюда и Вавилонии (Иер.51:24). Но та Халдея, о которой у нас идет речь, как о колыбели всей Месопотамской цивилизации, должна быть понимаема в первом, собственном значении этого слова. В области этой последней Халдеи, как свидетельствуют о том данные Библии и клинообразных текстов, возникли первые города, как то Uruh («Арах или Эрах» Быт.10:10), Uru («Ур Халдейский» родина Авраама, Быт.11:31), Larsa столица Ариоха (Быт.14:1), «Елассар» и некоторые другие. Уже одно это совпадение в названии древнейших городов по Библии и клинообразной литературе не мало говорит об их близком взаимоотношении и о значении последней для выяснения и утверждения библейского текста; но важность всего этого неизмеримо возрастает, коль скоро мы обратим внимания на то, что сам родоначальник Еврейского народа – патриарх Авраам, был выходцем из земли Халдейской, чем устанавливается непосредственная генетическая связь между древне-халдейской и последующей, священно-еврейской литературой.

Вопрос о первобытном населении Халдеи, положившем главное основание её цивилизации и литературе, принадлежит к числу темных и спорных вопросов ассириологии, лишь в самое последнее время начинающих получать свое, более или менее удовлетворительное, разрешение. Основываясь на первом, поверхностном знакомстве с текстом новооткрытых клинообразных надписей, сначала было думали, что древнее население Халдеи было исключительно семитическим. По при

дальнейшем, более глубоком изучении клинописи скоро выяснилась ошибочность этого мнения, были открыты такие наидревнейшие надписи, которые написаны не на семитическом языке и для прочтения которых часто на той же самой таблице давался позднейший, семитический перевод. Еще более гипотезе об исключительно семитическом составе халдейской народности противоречило общее представление о характере семитического племени, скорее склонного к кочевой жизни номадов, чем к самостоятельной разработке грандиозной культуры. «Жизнь Семитов», – говорит известный исследователь семитизма, – «представляется нам в форме простого непосредственного патриархального быта, чуждого политического устройства... В области Вавилона и Ниневии, наоборот, мы находим замечательное развитие цивилизации в собственном смысле слова, господство государственного абсолютизма, процветание пластических искусств и колоссальной архитектуры, богатое развитие мифологии и культа. Словом, по моему мнению, вся та великая цивилизация, которую принято обозначать довольно неопределенным именем «ассирийской», с её пластическими искусствами, с её клинообразной письменностью, с её военными и жреческими установлениями не есть дело Семитов»²⁵⁷. Имея всё это в виду, можно считать более или менее установленным фактом, что аборигены Халдеи не были исключительно Семитами и что не семитическое племя положило здесь основание знаменитой халдейской цивилизации.

Ученый, наиболее категорически высказавший данное положение, на основании анализа тех же древнейших памятников клинописи, первый высказал мнение, что культуртрегерами Халдеи были народности, так называемой, урало-алтайской или туранской расы, с незапамятных времен осевшие в южной части Месопотамской равнины²⁵⁸. И до самого последнего времени эта теория «туранизма» была господствующей в науке по вопросу о составе халдейской народности, если не считать оригинальной и остроумной, но не выдерживающей серьезной критики, гипотезы Halevy о криптографическом характере клинообразной письменности,

представляющей, по его мнению, особый, условный вид семитического письма, составлявший профессиональную тайну жрецов²⁵⁹. В настоящее время научное значение этой гипотезы сильно подорвано многими встречными фактами. Совершенно непонятно, прежде всего, то глубокое молчание не только о господстве, но даже и о самом существовании туранской расы, какое хранят клинообразные документы. Во-вторых, действительное сходство между древне-халдейским или суммерийско-аккадийским наречием и языком урало-алтайской или туранской расы не идет дальше весьма немногих и случайных совпадений, подобные примеры чего можно указать почти во всех языках, тем более одной силлабической группы. Наконец, и главным образом, мнение о туранском господстве в Халдее противоречит всему, что мы знаем о характере и исторической роли народностей туранского племени. Во все эпохи древней, средней и новой истории они были ничем иным, как передовыми аванпостами в движении народов, не оставившими после себя никаких, кроме разрушительных, следов своего существования. Благодаря всему этому, гипотеза о туранском происхождении халдейской цивилизации потеряла кредит даже у бывших своих защитников²⁶⁰.

На место двух вышеуказанных и оказавшихся несостоятельными гипотез, выдвигается новая, более удовлетворительно освещающая темный вопрос. В существе дела ее нельзя назвать даже и новой, так как она представляет собой возвращение к старой, давно открытой в Библии истине о хамитическом происхождении халдейской цивилизации. В настоящее время эта откровенная истина приобретает и научные основы лингвистического и этнографического свойства. К числу первых принадлежит филологический анализ самого имени «Халдеё», которое по данным Библии, клинообразных текстов и истории Бероза, имеет форму «Kasdim». По мнению Fr. Delitzsch'a слово kas-dim составлено из двух: da, означающего округ и kas – народ, живущий в этом округе. Именем же Kas, Kassu или Has, по мнению того же ученого, назывались потомки Хама, более известные по имени его сына, под названием «Кушитов»²⁶¹. Справедливость этого

предположения подтверждают и древнейшие надписи, отредактированные на протохалдейском, или суммерийско-аккадийском наречии, носящие на себе, более или менее, ясные следы хамитического Египта. И достойно внимания, что чем древнее памятник клинообразной письменности, тем сильнее его сходство с иероглифами и наоборот, чем он позднее, тем отвлеченнее и условней идеографические знаки, с течением времени окончательно перешедшие в условную систему клинообразных знаков, составлявших *sui generis* (единственный в своем роде) ассирио-вавилонский алфавит. Наконец, мнение о кушитском происхождении суммерийско-аккадийской цивилизации находит себе подтверждение и в той аналогии, которую представляют основные элементы халдейской культуры с произведениями египетско-кушитской.

«Величественные построения Ниневии и Вавилона, богатое научное развитие, удостоверяемое существованием жреческих школ в Халдее, замечательная способность к материальной культуре и индустрии, все это черты как нельзя более согласующиеся с тем, что мы знаем о сооружениях, знаниях, искусствах и индустрии Кушитов Египта и дает могущественный аргумент в пользу кушитского происхождения халдейской культуры, бывшей по примеру Египетской в состоянии полного своего расцвета в то время, когда соседние семитические племена жили еще, большей частью, в состоянии патриархального номадизма»²⁶². В заключение всего отметим, что это мнение находит для себя, так сказать, и документальное подтверждение в тех новооткрытых рисунках и барельефах, которые воспроизводят нам тип древнейших обитателей Халдеи. Это особенно должно сказать относительно коллекции de Sarzec'a, находящейся теперь в Луврском музее²⁶³. Здесь мы видим людей со сравнительно низким ростом, имеющих короткий приплюснутый нос, толстые губы и безбородое лицо, словом все характеристические приметы кушитско-эфиопского племени²⁶⁴.

Все это делает почти бесспорным господство в древнем Халдее кушитской народности, положившей здесь прочное начало цивилизации и культуре и, между прочим, той клинописи,

которая, служа первоначально своего рода иероглифическим письмом халдейско-кушитского или суммерийско-аккадийского языка, сделалась в последствии условным письмом и позднейшей семитической народности. «Кушиты Халдеи разделялись на две ветви – Суммерийцев, живших на юге, на берегу океана, и Аккадийцев находившихся несколько севернее, в территории которых находился и Вавилон²⁶⁵. Следовательно, эти термины имеют чисто географическое происхождение и значение. Древне-халдейские цари именовались «владыками Суммира и Аккада», отсюда возникло и двухсоставное название древне-халдейского населения суммерийско-аккадийской народности. Справедливость требует, впрочем, сказать, что кушитский элемент, хотя и преобладал в древнем Халдее, но никогда не был в ней единственным, наряду с ним, по свидетельству клинообразных памятников, постоянно заметно и влияние семитизма, сначала очень слабое, затем, постепенно усиливавшееся, и, наконец, взявшее решительный перевес над кушитским²⁶⁶.

В таком, именно, смысле решает данный вопрос и Библия. По её сказанию, южная область Тигра и Евфрата, или долина Сеннар, была тем пунктом, где возник Вавилон – первый великий послепотопный город и где развилась мировая драма смешения языков и рассеяние народов. По выселении Ноахидов, в этой стране осталось значительное ядро различных народностей, что стоит в полном согласии и с известиями халдейского историка Бероза²⁶⁷. Эти то, оставшиеся на месте первобытного обитания людей, различные народности и положили основания халдейскому государству. «Свидетельство Библии, как справедливо замечает один русский ученый, *implicite* (косвенным образом) уже признает существования в Халдее и других элементов, кроме кушитского. Нимрод является завоевателем и покоряет четыре города, которые уже были до него (Быт.10:9–10). В Халдее существовали, следовательно, народности другого племени, которыми созданы были города, и эти народности, равно как и их города, были покорены Кушитами²⁶⁸. Библия говорит даже больше: она указывает, что соответственно разноплеменному

этнографическому составу населения, и государственная жизнь носила здесь конфедеративный строй – представляла союз четырех первых, самостоятельных городов – Вавилона, Эреха, Аккада и Халпе. Основание этих городов и устройство их союза Библия приписывает Нимроду, предания о котором можно находить также и в знаменитой эпосе, открытой в Ниневийской библиотеке Ассурбаниниала, главным героем этой эпоса, соответствующим библейскому Нимроду, является Издубар или Жилгам (Jilgames).

Исторические следы существования Кушитов и Семитов в Халдее восходят так глубоко, что нет возможности определить их с точностью. В древнейших клинообразных названиях меры и веса можно находить следы этого влияния еще за 4000 лет до Р. Х. Этот древнейший период халдейской истории известен лишь именем «первой халдейской конфедерации»²⁶⁹. Древнейшим представителем конфедеративной власти, эпоха которого поддается, более или менее точным, научным вычислениям, является, по свидетельству клинообразных памятников, царь города Аккада Саргон I, царствование которого многими учеными относится за 3800 лет до Р. Х.²⁷⁰ И ученые находят возможным признать это время научно установленной эрой возникновения халдейского государства²⁷¹.

Итак, на халдейскую цивилизацию и по месту её возникновения, и по глубокой древности её происхождения, мы вправе смотреть, как на ближайшую представительницу послепотопной и непосредственную преемницу первобытной. Если мы прибавим к этому еще и указание на фамильное родство еврейской нации с халдейской чрез Авраама, выходца из Ура Халдейского, то для нас станет вполне ясным то громадное значение, которое имеют данные древне-халдейской клинообразной литературы, в деле освещения библейского текста и научного удостоверения исторической истинности заключающихся в нем сказаний. Отсюда открытие и дешифрование погребенной литературы Ассирии и Вавилонии, унаследовавшей цивилизацию древней Халдеи, дает материал, который с успехом может быть приложен к области библейского изучения, специально к утверждению тех традиций о

первобытной эпохе, на которых основываются главнейшие доктрины откровенной религии²⁷².

Серия относящихся сюда таблиц клинообразной литературы, подобранная и прочитанная известным английским ученым Георгом Смитом, объединена им в одно целое, которому он, по аналогии с библейской кн. Бытия, дал названия «халдейского генезиса», окончательно за ним упрочившееся и сделавшееся, своего рода, техническим термином. Халдейский генезис, если не по характеру, то по историческим сюжетам своего повествования стоит в общем довольно близко к библейской первоистории. Он дает вам параллельную Библии версию первоистории, заключающую в себе исторические традиции о мироздании, о первобытном состоянии и последствиях грехопадения, о всемирном потопе, вавилонском столпотворении и истории Нимрода. «Ценность ассирийско-вавилонской традиции в целом, помимо её генетического родства с библейской, сильно возвышает её документально-монументальный характер и её глубокая древность, далеко превосходящая не только времена Моисея, но и эпоху Авраама»²⁷³. Утверждая таким путем объективную истину библейского повествования, «халдейский генезис» оказывает тем самым неоценимую услугу библейской апологетике, так что его влияние в этой области не без основания называется открывающим новую эру (*epochenmachende*)²⁷⁴.

После всего сказанного нами об общем происхождении, составе и значении древнейших, кушитско-семитических преданий халдейской нации, мы считаем уместным перейти и к частному предмету данной главы – параллельному сопоставлению деталей библейской истории мироздания с данными халдейской традиции о том же. Считаем нужным предварительно заявить, что халдейская традиция будет воспроизводиться нами по двум основным источникам: первый и главный из них это клинообразные таблицы так называемого, «халдейского генезиса». Но так как, с одной стороны, далеко не все из серии относящихся сюда таблиц уцелело до нашего времени, с другой – и что немногое часто сохранилось в фрагментарном и испорченном виде, то необходимость постоянно заставляет нас

обращаться к другому, второстепенному источнику – записям халдейского историка Бероза, составленным им, хотя сравнительно и поздно, однако на основании древнейших клинообразных текстов, хранившихся в храмовых архивах. К сожалению, и эти записи в том их виде, в каком они дошли до нашего времени далеко не полны и сильно искажены. Однако, при взаимном восполнении и параллельном сопоставлении данных Бероза и «халдейского генезиса», мы можем получить довольно полное и верное представление о сущности древне-халдейской традиции. Поставляя эту традицию во главе всех семитических, мы, однако, будем по мере надобности освещать и добавлять ее соответствующими параллелями и из других языческо-семитических традиций, главным образом, из финикийской, по фрагменту Санхониатона. Приступая к самому сопоставлению библейской истории творения с данными истории Бероза и халдейского генезиса о том же предмете, все повествования, для удобства обозрения, мы разобьем на три следующих отдела: 1) первотворение и хаос, 2) шестодневное т. е. последующее образование мира и 3) завершение творения в факте учреждения субботы.

Первая таблица халдейской космогонии, соответствующая библейской истории творческого создания хаоса, содержит в себе следующее повествование: «когда вверху, (Enu-va Elis) еще ничто не называлось небом и внизу земля была без имени, безграничный океан (apsu – океан) был их родителем²⁷⁵. И мумму-Тиамат (хаос и море) была их матерью. И был мрак без луча света, ураган без успокоения²⁷⁶. Деревья не росли, цветы не распускались, богов еще не было и порядка не существовало (по др. рока, «судьбы» не существовало). Потом были созданы великие боги, возникли боги Лахму и Лахаму и они выросли. Боги Сар и Кисар были произведены. Протекло много времени и родились боги Ану, Бел и Еа. Восполнением текста этой таблицы может служить следующий отрывок из космогонии Бероза: «существовало время, когда все было окутано тьмой и наполнено водой, и когда среди этого дикого хаоса внезапно возникли страшные чудовища и удивительные (своеобразные *eigenartige, particuliers*) существа». Далее следует подробное

описание этих монстров, после чего Бероз продолжает: «некая жена, по имени Оморока, господствовала над всем этим творением, её имя по-халдейски звучит Thavat (Tiamat), что по-гречески переводится «ἄλatta»²⁷⁷. Приблизительно то же читаем мы и в другой, краткой версии клинообразной истории творения, а именно: «людей с телами пустынных птиц, человеческие существа с лицами воронов создали великие боги, и на земле создали боги для них обитание. Тиамат даровала им силу, их жизнь возвысила владычица богов, среди земли возрасли они и стали великими и умножились в числе»²⁷⁸.

В качестве дополнительного комментария к изложению вавилонской космогонической легенды, приведем еще небольшой отрывок новой версии того же самого рассказа, по изложению Дамасция. «Говоря о начале всех вещей, Вавилоняне выставляют двух существ: мужское начало Arason, и женское Tauthe. От этой четы родился сын Moumis, который, как возникший из соединения двух начал, означает, по моему мнению, интеллектуальный мир. От него возникли другие генерации: сначала Dach и Dachos, потом Kissar и Assaros, от последних, в свою очередь, Anos, Illinos и Aos. Aos и Dauke имели своим сыном Бела, который, как говорят, и был устройтелем мира»²⁷⁹. Вот все, что осталось от первой таблицы, которая изображает первобытное состояние земли и рождение богов. Откинув последнее, т. е. теогонию халдейского генезиса, аналогии чему нет в библейском повествовании, сравним их космогонии.

При первой же попытке сравнения невольно бросается в глаза полное отсутствие во всех этих древнесемитических сказаниях идеи чистого творения. «Вавилоняне», – говорит Дамасций, – «подобно другим варварам, проходят молчанием единое начало всех вещей»²⁸⁰. Из содержания этих преданий как бы утратилась начальная страница, соответствующая первому стиху кн. Бытия, и все они начинаются с параллели второму стиху, заключающему в себе описание первозданного хаоса. Пропустив первый член сравнения, они с тем большей подробностью останавливаются на изложении второго, и тут нельзя не видеть их близкой аналогии с библейским

изображением хаоса. В основании, более или менее, подробных описаний первозданного хаоса по вавилонским легендам лежит та общая всем им мысль, что образованию мира в его настоящем виде предшествовало состояние беспорядка, мрака и полного отсутствия какой бы то ни было жизни, то был безграничный водный хаос, из которого в последствии возникла вся вселенная. Указанное родство простирается даже и на внешнюю форму изложения. Как мы видели, то первовещество, из которого все возникло, носит в вавилонских легендах названия *Mummi-Tiamat*, что значит «морская вода, морская бездна, хаотические воды». Это вполне согласно с Библией, где хаотическая масса первозданного вещества названа также *ḥām* – воды. Слово *mummi* клинообразного текста имеет в Еврейском языке соответствующую параллель в слове *מְיֻמָּה*, что значит «смешение», т. о. тоже самое понятие хаоса, которое дано и в известном библейском выражении *מְיֻמָּה מְיֻמָּה*. Вторая половина рассматриваемого слова *Tiamat* соответствует библейскому *תַּיִם* и обозначает ту воду, которая всюду проникала хаос, она тождественна с *The*, женой *Aposon'a* и по космогонии Дамасция. А так как, по объяснению самого Береза, его *Оморка* тождественна с *The* и *Thalatte*, то всё вышесказанное о хаосе, очевидно приложимо и к ней. Этот первозданный хаос, олицетворенный в халдейской легенде под видом женщины (*Mummi-Tiam. Оморка, Tauthe*), наделяется в клинообразной таблице эпитетом *muallildat* «рождающая мать» неба и земли, что другая древне-кушитская легенда выражает в понятии «*musenik*» – кормилица (*nutrice*) всего. На монументах она изображается в виде женщины (*Бероз – жена Оморка*), оканчивающейся в свернутом хвосте двумя змеями. В этой форме она олицетворяет великого *natur-sepent* – змея мрака, который свернулся вокруг земли, подобно яйцу, и держит землю в своих объятиях до битвы с Меродахом, богом света²⁸¹. Как персонификация тьмы и хаоса, *Tiamat* получила также значение «духа зла», с которым Меродах – бог добра и света, ведет вечную войну. Отсюда видно, что описывая первобытный хаос, клинообразный текст и кн. Бытия находятся в полном согласии: они изображают его одними и теми же красками и даже

употребляют приблизительно те же самые, наиболее характерные эпитеты или их близкие синонимы.

В дальнейшем изложении вавилонская легенда несколько отступает от чистоты библейского повествования, она дает отрывочные сведения о постепенном образовании пантеона главнейших вавилонских божества, в Библии же нет и намека на что-либо подобное. Впрочем, в самой этой теогонии, точнее в именах древне-халдейских божеств, можно видеть своеобразную персонификацию различных библейских понятий. Так Г. Смит в упоминании богов Lachama и Lachmu думает видеть параллель библейскому $\text{לַחֲמַי וְלַחֲמֵנוּ}$, носившемуся над водами. По его толкованию, из анализа имен этих божеств следует, что они означают мужскую и женскую персонификацию силы движения и произведения²⁸².

Два дальнейших божества, An-sar и Ki-sar, означают первое «войско неба», второе «войско земли», т. е. лучшее, что есть там и здесь, «украшение их» и в этом смысле они довольно близко напоминают заключительный стих библейской истории творения: «когда были сотворены небо и земля и все украшение (воинство) их» (Быт.2:1). Выражение Библии וְלִבָּם לִבָּשׁ получает эквивалент в ассирийском термине «kissat-samil» – «воинство неба».

Великий змей хаоса и мрака (ночи) был умерщвлен, пленная земля освобождена и разделена от неба великими добрыми богами, из которых каждый получает свою определенную сферу владычества. Ану, имеющий титул «отца всех богов», верховный повелитель всего сущего включительно с богами Ellu или Bel, известен под названием древнего Бела, в отличие от младшего Бела, Меродаха. творца мира. Он – бог, покровитель страны, раздателъ богатства, здоровья и имущества. В гимнах он величается как «ilu-Saclu-rabu», что Dr. Delitzsch очень остроумно сближает с ветхозаветным термином El-Schaddai²⁸³. Ea, или Aos, по Дамасцию это важнейшее божество вавилонского пантеона и вместе последний член знаменитой халдейской триады, встречается особенно часто в религиозной литературе Халдеи. Почитания Ea, бога Океана, было, без сомнения, древнейшим культом в Вавилоне,

имевшим, в качестве своего центра, город Eridie или Eridugga, около Персидского залива. Этот святой город (в букв. переводе) был столицей богословской образованности Халдеи. Его гимны, собранные Lenormant'ом в Халдейской Риг-Веде, проникнуты самым возвышенным характером и связаны с религией Ea «всемудрейшего бога» и его сына бога Меродаха, «посредника между богами и людьми и целителя от болезней и грехов». Положение бога Ea в клинообразном тексте довольно близко примыкает к изображению Иеговы в библейском рассказе: он также выступает в качестве Творца человека и покровителя Shames-Napis – Халдейского Ноя от опасности во время потопа. В форме этих трех божеств олицетворен весь универс в его трех составных частях: небо – Anu, земля – Bel и вода, мир подземный – бог Ea²⁸⁴.

В виде параллели к этому отделу, можно привести отрывок из другой семитической же космогонии финикийского происхождения, известной нам по изложению Санхониатона, (в передаче Евсевия Ргаер. Evan. I, 10 с.). Согласно финикийскому мифу «в начале всего дул лишь мрачный ветер и был темный, печальный хаос», этот «ветер или дух» называется здесь πνεῦμα, ἁῖρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης, πνοὴ ἄερος ζοφώδους. Из соединения сего «духа» с «хаосом» возникло «Mot», т. е. «ил» (Schlamm), где были заключены все семена жизни для последующего образования всего мира²⁸⁵. Здесь, таким образом, так же, как и в вавилонской легенде, история творения начинается с описания хаоса, который изображается, впрочем, гораздо общее и неопределеннее, чем там, но несмотря на это, тут есть и одно важное добавление, именно, та мысль, что семена предметов всего мира, находившиеся в первобытном иле в состоянии полного безразличия, были как бы оплодотворены, пришли в брожение и развитие, благодаря влиянию на этот хаос «духа». Какова была природа этого духа, заключала ли мысль о нем указания на Духа Божия, трудно ответить категорически, хотя, принимая во внимание те эпитеты, которыми наделяется этот «дух» (ἁῖρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης, πνοὴ ἄερος ζοφώδους), можно склоняться к положительному решению. Впрочем, для нас важно самое указание на этот факт,

представляющий очевидную аналогию библейскому רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ и служащий бессознательным отголоском древнейшей, чистой традиции²⁸⁶.

По другой финикийской космогонии во главе, всего ставится ветер Κολπία и его жена Βααυ . Последнее имя есть, без сомнения, эллинизированное библейское названия хаоса בְּהוֹ . Первое же Κολπία по объяснению Rosha, Delitzsch'a, Schröder'a, Bunsen'a и др. составлено из двух еврейских слов: קול־פִּי значит «lautbarer לל Nauch» «голос ветра, его веяние». «От этой четы родились первые люди». Из сказанного очевидно, что мысль об особой, исключительной роли какого-то «духа» – πνεῦμα , κολπία , в процессе сотворения мира и людей, сохраняет довольно устойчивое положение в финикийской космогонии.

Итак, по вопросу о первотворении мира языческие космогонии семитов дают несколько и довольно близких аналогий, простирающихся до тождества терминологии. Все основные понятие данного отдела Библии, как то יְהוָה , יָמִים , רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ почти буквально повторяются и в древнейших языческо-семитических космогониях. Но в последних нет главного, что характеризует библейское повествование – отсутствует идея чистого творения, первовещество мира в них изображается обыкновенно самобытным и вечным, чем-то таким, откуда путем эманации вытекает все. Вследствие утраты этой основной идеи, внешняя форма повествования лишилась своего глубокого внутреннего смысла, но она, разумеется, не могла остаться пустой и, действительно, вскоре наполнилась новым содержанием политеистически – натуралистического характера. Чрез это она, однако, не утрачивает своего важного для нас значения, нам нужно не столько внутреннее содержание первобытной традиции, чистую форму которой мы имеем в Библии, сколько внешние доказательства её исторической объективности; этой цели достаточно отвечают совпадения во внешней форме изложения, которые служат для нас немymi, но красноречивыми памятниками действительного исторического прошлого, своего рода вехами по пути

следования первобытной традиции в исторической памяти народов.

Продолжая свое сравнение библейской космогонии с языческо-семитическими, переходим к истории образования мира. В Библии она разделяется на шесть творческих периодов, из которых каждому определено свое дело. Все творение ведется в порядке строгой постепенности, начиная с элементарных и основных форм жизни, восходя к высшим и более совершенным и заключая венцом всего мироздания – человеком.

Идея последовательности творения мира, созданного в несколько приемов, в общем сохранилась во всех семитических космогониях. Так, во фрагменте Бероза мы читаем, что «Бел, разогнав первобытную тьму, разлучил небо от земли и привел весь мир в порядок. И когда Бел увидал, что плодоносная земля еще не населена, он приказал одному из богов сделать надрез у него на голове и из смешения своей крови с землей образовал людей и животных, способных пользоваться воздухом. Еще прежде этого Бел сотворил звезды, солнце, луну и пять планет»²⁸⁷. По Санхониатону, «из первобытного мѳт воссияли солнце, луна, звезды и кометы... Когда же, под действием солнца, воздух, море и земля достаточно накалились, явились ветры, облака и густые ливни дождя с неба, вместе с громом и молнией, под ударами грома зашевелились живые существа на земле и в море мужского и женского пола»²⁸⁸. В этих двух космогониях отдельные моменты мирообразовательного процесса, хотя различаются между собой, но недостаточно ясно и определенно, а главное без соблюдения должного порядка.

Несравненно выше в этом отношении стоит повествование «халдейского генезиса». В нем, подобно библейскому генезису, образование мира разделено на семь последовательных актов, из которых каждому посвящается своя особая таблица. С первой таблицей (Enu-va-elis), в которой изображается первобытный хаос и теогонический процесс, мы уже знакомы. Три следующих таблицы, соответствующие первому, второму и третьему библейским дням, доселе ещё не найдены, а из

открытых далее следует прямо пятая таблица, заключающая в себе повествование о творении светил небесных и соответствующая четвертому дню Моисеевой космогонии. На основании существующих аналогий, ученые пытаются гипотетически определить содержание и трех утраченных таблиц. В частности, предполагают, что вторая таблица говорит об образовании тверди или видимого неба, как места обитания богов, о рождении которых только что было сказано пред этим²⁸⁹. Относительно третьей и четвертой таблиц можем предполагать, что они заключают в себе описания сотворения света, атмосферы или видимого неба, суши или земли и растений. Некоторое право так думать дают два небольших клинообразных фрагмента, из которых в одном говорится об утверждении неба, в другом о создании земли для жилища людей²⁹⁰.

В настоящем составе «халдейского генезиса» непосредственно за первой, следует пятая таблица. Она содержит в себе следующее повествование: «Прекрасно было все, что создано великими богами. Появление звезд он (Бел) привел в порядок в образе животных, чтобы определять год через наблюдение их созвездий. Двенадцать месяцев созвездий он разделил на три ряда – от дня, когда начинается год, до его конца. Он точно указал границы блуждающих звезд, чтобы они являлись на своих орбитах (Bahnen) и чтобы не могли причинить вреда или разрушить что-либо... Он заставил сиять луну (Nan-nan, собственно, «бога луны»), чтобы управлять ночью. И назначил ей светить ночью, до наступления рассвета дня, говоря: пусть месяц за месяцем, без перерыва, наполняют твой диск. В начале месяца и при наступлении ночи, блистают его рога, чтобы светить на небе. В седьмой день, наполнивши свой диск, она простирается далее, за утренние сумерки. Когда же встанет на горизонте, с Востока, солнце (бог «Сама»), заканчивает свой круг. Потом повертывает и приближается к пути солнца... и заходит, успокаивается, подчиняясь закону своего положения»²⁹¹.

Нам нет надобности углубляться в анализ только что изложенного повествования и подробно указывать все частные

детали его совпадений с библейским рассказом о четвертом дне творения, чтобы видеть их бесспорное и близкое сходство. Достаточно отметить, что главное содержание и ход мыслей в обоих этих отрывках один и тот же. В самом деле, текст клинообразной таблицы начинается выражением похвалы всему прежде сотворенному, употребленное здесь выражение подлинника «ubassimu» буквально значит «они сделали хорошо, устроили соответственно цели»; ассирийское «basamu», равнозначащее Еврейск. בָּיָו, и заключает в себе то понятие благословения, довольства, одобрения, которым Библия заключает каждый день творения²⁹². Далее речь идет об утверждении небесных светил, которые в Библии называются лишь просто «светильники на тверди неба», в халдейском же генезисе к этому добавляется еще упоминание и об их зодиакальном обозначении. Затем, как Библия, так и клинообразный текст вполне согласно определяют назначение этих светил, которое состоит не в одном лишь том, чтобы днем и ночью освещать землю, но также и в том, чтобы «служить знаменами времен, дней и годов», как говорит Библия, чтобы «управлять годом», как ту же мысль короче и сильнее выражает клинообразный текст. В заключение обоих повествований говорится о роли двух главных небесных светил: солнца и луны, причем Библия, правильнее, прежде всего говорит о солнце и ему отводит господствующее положение; халдейский же генезис начинает свое повествование с луны и о ней распространяется преимущественно, что, впрочем, было совершенно в характере древнейшей астрономии, где лунное счисление имело перевес пред солнечным, Библейский намек на астрономическое значение светил подробно раскрыт в халдейском генезисе, где обстоятельно говорится о фазах луны и соединенных с ними новолуниях и новомесячиях. Заканчивая сопоставление пятой таблицы халдейского генезиса с четвертым днем библейского повествования, мы считаем себя вправе сказать вместе с Boscawen'ом, что «пятая таблица имеет особенную важность, с одной стороны потому, что представляет особенно близкое совпадение с библейским рассказом, с другой потому, что она делает некоторые добавления (о зодиаках и вообще о

первобытной астрономии) и сообщает подробности, проливающие свет и на самое библейское повествование»²⁹³.

Непосредственно следующая за этой шестая таблица «халдейского генезиса», опять отсутствует в настоящем его составе, она, вероятно, трактует о создании водных животных и птиц, как думают ученые²⁹⁴. Из дальнейшей седьмой таблицы «генезиса» открыт лишь небольшой отрывок, который повествует о сотворении животных земных, т. е. соответствует шестому дню творения по космогонии Моисея. Хотя названная таблица сохранилась лишь во фрагментарном виде, но общий смысл её понятен, как это будет видно из следующего перевода её: «когда боги сообща сотворили великих животных, они прекрасно сотворили этих могущественных монстров... они произвели живых существ... Полевой скот, диких, полевых зверей и пресмыкающихся. Они определили (обитание) для живых существ. Скоту и пресмыкающимся назначили города... Всему классу пресмыкающихся и всему творению... которое в совокупности своего рода... И бог Ninsi-ku создал двоих... прекрасного тела и светлого вида»²⁹⁵... Тут снова повествование открывается выражением одобрения только что сотворенным великим животным, о чем, очевидно, говорилось в предшествовавшей, шестой таблице. Закljučая по аналогии с Библией, мы можем думать, что великие животные были ничем либо иным, как теми 𒂍𒂗𒂊𒂍 «великими китами» или вообще «морскими чудовищами», о которых говорится в Библии (Быт.1:21). В изложении истории творения земных животных как Библия, так и клинообразный текст согласно разделяют их на три класса: а) скот, т. е. домашние животные (живущие в городе по клинообразному тексту); б) дикие звери, полевые животные и в) пресмыкающиеся, полевые гады²⁹⁶. В клинообразном тексте, по-видимому, сохранился даже намек на своеобразное библейское выражение «по роду их», неоднократно употребленное в библейском рассказе о творении, мы разумеем здесь то место, в котором говорится о совокупности пресмыкающихся и о «всем роде» их. Таким образом и седьмая таблица дает очень близкую параллель библейскому повествованию. К сожалению, весь конец этой таблицы

находится в таком испорченном виде, что нет возможности ничего разобрать здесь, если бы он сохранился, то весьма правдоподобно, как говорит Boscawen, мы читали бы здесь вавилонскую версию истории творения человека²⁹⁷. Бог Nin-si-ki, упоминаемый здесь, в переводе означает «господин благородного вида один из обычных эпитетов бога Еа, т. е. того самого божества, которое в одном из обращенных к нему гимнов, называется творцом и благодетелем людей, получивших от него жизнь»²⁹⁸. За это же говорит и другой из сохранившихся фрагментов, в первой строке которого читаем: «и воззвал бог Еа к своему человеку», что невольно напоминает библейское повествование о создании человека по образу Бога (Быт.2:7). Впрочем, подробнее об этом мы будем говорить тогда, когда специально будем разбирать историю творения первых людей.

Завершением библейской истории мироздания служит, как мы знаем, установление субботы. Халдейский генезис хранит об этом полное молчание, но было бы ошибкой считать такое молчание доказательством совершенного незнакомства Вавилонян с этим древнейшим и универсальным учреждением. Не только необходимые признаки субботы (священный характер числа «семь» и существовании недельного цикла), но и самое празднование её, оставили свои, довольно ясные следы в древнейших памятниках клинообразной литературы. Исключительная роль числа «семь» видна, например, из того, что древние Вавилоняне насчитывали семь злых духов, семь главных планет и окрашивали башню бога Бела в семь разных красок. О существовании недельного цикла определенно и ясно говорится в пятой таблице халдейского генезиса, где, в зависимости от периодической смены фаз луны, год разделяется на 12 месяцев, месяц на 4 недели, неделя на 7 дней²⁹⁹.

Не менее ясно говорится о праздновании субботы и в другом важном историческом памятнике глубокой вавилонской древности, разумею здесь найденный G. Smith'ом религиозный ассирийский календарь, который дает ясное доказательство соблюдения субботы. В этом важном документе мы читаем, что

7-й, 14-й, 21-й и 19-й³⁰⁰ дни каждого месяца считаются «неприсутственными днями» (*dies nefastus*, или «*khulgal*» – «незаконные дни»), название которых в другом, параллельном месте заменено словом «*salum*», что значит «покой или совершенство, окончание». Еще интереснее и ценнее глосса в лексикографической таблице, где находится слово «*sabbatum*» (v) поясняемое выражением «*yumnukh-libbi*» «день покоя сердца»³⁰¹.

В ассирийском календаре мы читаем даже и наставление относительно хранения субботного покоя, которое дает следующее предписание: «седьмой день, день покоя Меродаха и Сарпанит, святой день, суббота. Пастух могущественной нации не должен есть жареного или копченого мяса. Он не должен переодевать своей одежды. Он не должен делать омовений. Не должен приносить жертвы. Царь не должен кататься в своей колеснице. Он не должен выпускать своих декретов. В секретном месте жрецы пусть не пророчествуют и не делают заклинаний. Медицина пусть не прилагается к болезням (его) тела. Пусть никто не совершает пути. В ночь пусть царь приносит добровольную жертву пред Меродахом и Истар. Пусть он закалает жертву. Собственноручным принесением её он найдет благоволение богов»³⁰². Более ясного, подробного и обстоятельного описания «субботного покоя» нельзя и требовать, в этом отношении данные вавилоно-ассирийской древности превосходят даже библейское известие об установлении первобытной субботы и ближе стоят к последующему, подзаконному описанию её (Исх.16:5; 20:8; 31:13; Лев.25:3–8; 26:2. Втор.5:12–14). В этом факте мы имеем непререкаемое удостоверение глубокой древности субботы, превосходящей даже эпоху Авраама, родоначальника Еврейского народа и блестящее подтверждение существования первобытной субботы в той же самой форме (покоя, по образцу покоя Бога), которая характеризует её и во всю последующую её историю. Говоря так, мы разумеем основную идею «субботы», как «дня покоя», установленного от начала мироздания, в подражание божественному покою седьмого дня творческой недели. А несомненность связи субботного покоя с

историей творения служит одним из важнейших исторических доказательств объективной подлинности библейского повествования обо всем этом. Так смотрит на дело большинство серьезных ученых, которые, независимо от некоторых разностей, в общем держатся того взгляда, что суббота, как особо посвященный Богу день, ведет свое начало от создания мира³⁰³, она составляет основную принадлежность первооткровения, откуда все народы и взяли с собой в рассеяние идею субботы и седмичного цикла³⁰⁴.

Желая подорвать столь важное значение субботы, как памятника богооткровенной истории творения, рационалисты, наоборот, отрицают всякую связь субботы с историей творения и дают другое объяснение её происхождения³⁰⁵. В общем они более или менее согласуются в том, что «первоначальная суббота» имеет чисто астрономическое происхождение. «Установление субботы принадлежит аккадийцам, неизвестно только находится ли оно в связи с фазами луны или с семидневным сроком, по числу семи планет» – неопределенно говорит один из них³⁰⁶. «Празднование седьмого дня стоит в связи с почитанием Сатурна, а весь недельный цикл с четырьмя фазами луны» – более решительно заявляет другой³⁰⁷.

По мнению Baug'a, родоначальника рационалистического взгляда на субботу, символическое значение числа «семь» и отличительный характер «субботы», как дня отдыха и покоя, основывается на элементарных познаниях Евреев по астрономии, заимствованных ими у Халдеев. Руководясь этим, каждому дню недели они присвоили соответствующую планету, именем которой его и назвали. Подробнее развил это мнение Rösler в том смысле, что рассматриваемое нами наследие древне-халдейской культуры, в последствии приняло у Евреев национальную окраску: под влиянием различных исторических условий, у них утратилась связь между недельным циклом и планетной системой, а уцелел лишь священный характер числа «семь». Прямой вывод отсюда тот, что не только день субботний, но и весь круг Моисеевых праздников, основную идею которого составляет суббота, утрачивает свой высокий,

богооткровенный характер и нисходит на степень обычных языческо-натуралистических представлений.

Беспристрастный и самый лучший ответ, насколько справедливы подобные основания, дает, прежде всего, сама Библия, к которой мы и обратимся. Известный археолог Кейль, отрицающий домоисеево существование субботы, однако говорит: «нити, которыми стараются связать субботу с культом Кроноса Сатурна, так тонко спрядены, что рвутся при малейшем прикосновении к ним³⁰⁸. И действительно, мы напрасно стали бы искать, следуя указаниям рационалистов, каких-либо следов связи Еврейских дней недели с названиями планет, так как во всей Библии нет даже и намек на что-либо подобное. Правда, в этих бесплодных поисках, нас утешают тем соображением, что Моисей намеренно уничтожил все эти указания, сохранив их лишь относительно «субботы». Но подобное объяснение лишь усиливает недоумение. Совершенно непостижимо, как это Моисей, тщательно уничтожавший всякие следы язычества и якобы искоренивший планетные наименования пяти первых дней недели, мог оставить нетронутой «субботу», будто бы указывающую на праздник Сатурна? Да притом у Евреев суббота является последним, заключительным днем недели, тогда как планета Сатурн во всех астрономических системах древности занимает доминирующее положение и её имя усваивается первому, начальному дню недели³⁰⁹?

Еще важнее в рассуждении о мнимой тождественности субботы с днем Сатурна различие самого характера этих празднеств. Восток считал Сатурна не богом счастливой и блаженной жизни, но скорее боялся его, как грозного и мрачного божества, так, например, у арабов он назывался «великой неудачей»; Халдеи при жертвоприношениях в честь его были в траурных одеждах и просили его пощадить их от своего вредоносного влияния; его изваяния делались из черного камня и ему посвящалась селезенка, орган желчи и меланхолии; из семи металлов, относимых к разным планетам, Сатурну посвящали не какой-либо из благородных, например, золото или серебро, но серый, тяжелый свинец³¹⁰. Далее и на Западе эта планета называлась *stella nocens*, или *sidus triste*, а самый

день Сатурна считался *dies ater*³¹¹. Словом, праздник Сатурна имел печальный и даже зловещий характер. Празднование Еврейской субботы отличалось как раз противоположным характером: это был день радости, тихого, так сказать, умиленного покоя; он отнюдь не был печальным и зловещим, а светлым, радостным, словом благословенным днем. Как очевидно отсюда, культ Сатурна и суббота взаимно исключают друг друга и, следовательно, они не могут стоять в отношении причины к следствию.

Наконец, нельзя упускать из виду и той высокой цели, которую преследовал Моисей при установлении положительного закона о субботе и учреждении субботного культа. Такой целью, постоянно строго и последовательно выдерживаемой им, было желание возможно глубже запечатлеть в сознании склонных к язычеству Евреев идею чистого монотеизма, путем непрестанного, усиленного напоминания о Боге, Творце и Промыслителе мира. Такой цели, разумеется, совершенно не отвечала бы суббота, если бы она имела хотя малейшее отношение к языческим Сатурналиям. И Моисей, бывший не новатором, а восстановителем древней, чистой религии отцов, конечно, никогда не мог бы так резко и быстро сообщить субботе новый, противоположный старому, характер.

После всего сказанного, мы считаем себя в праве согласиться с Reinke, который говорит: «нет ничего более противоречивого тексту, более неисторичного и нефилософского, чем отождествление библейской субботы с языческими сатурналиями»³¹². Ко всему сказанному можно присоединить, что самое приурочение недельного цикла к планетной системе составляет продукт позднейшего времени, чуждый первобытной эпохе. Так, по мнению Ziegler'a, ни один народ древности не соединял деления времени с планетами, свидетельства же о таком соединении принадлежат сравнительно позднему времени³¹³. Если же, как мы видели, например, у Вавилонян, деление на недели соответствовало фазам луны, то этим еще не исключается первобытное отношение недели к истории творения, последняя и сама

предполагает тесное взаимоотношение с фазами луны, когда говорит, что два главных небесных светила должны служить регуляторами времен. Исключительное же сохранение только этой второстепенной связи легко объясняется тем, что с помрачением истинного богопознания, первая и главная – религиозная идея субботы, постепенно бледнела в сознании древних людей и, наконец, утратилась вовсе; в параллель с этим, вторая – хронологическая идея субботы, благодаря развитию астрономических познаний, росла и крепла в своем значении до тех пор, пока вовсе не вытеснила первую и не сделалась единственной. Таким образом, все попытки рационалистической критики поколебать богооткровенное происхождение и монотеистический характер древней субботы не дают ничего, кроме тенденциозных гипотез, стоящих в прямом противоречии как с указаниями книги Бытия, так и с положительными данными древней истории; так что библейское учение о субботе, по прежнему стоит твердо и непоколебимо, а все библейские доказательства глубокой древности её существования дают сильное и убедительное доказательство её действительного, исторического существования.

Представленное нами сравнение библейской космогонии с древнейшими языческо-семитическими, наглядно доказало их непосредственное родство и самое близкое сходство не только в общем виде, но даже и в отдельных выражениях. Как теперь смотреть на этот замечательный факт? Чем объяснить его происхождение? На этот вопрос существуют два противоположных ответа. Представителям рационализма вышеуказанное сходство дает повод обвинять Моисея в плагиате или вообще в заимствовании, а защитникам Библии нередко утверждать противное.

Ни одно из этих утверждений нельзя признать справедливым. Безусловно не состоятельно то, что языческо-семитические, в частности, например, и халдейские космогонические предания, служат отражением Моисеева бытописания, так как древность первых далеко превосходит не только век Моисея, но и эпоху Авраама, родоначальника Еврейского народа. Но не менее ложно также и то, что кн.

Бытия представляет копию с халдейского оригинала, ибо в тоне и в общем характере Моисеева бытописания все самобытно и совершенно отлично от халдейского повествования. «Кто осмелится отрицать, даже независимо от божественного вдохновения и стоя на чисто научной почве, что библейская традиция чище, возвышенней и, следовательно, ближе к первоисточнику, чем халдейская? Нужно быть слепым, чтобы не видеть, что последняя дошла до нас лишь в виде кратких отрывков, покрытых, притом, густым слоем минологической ржавчины (rouillée), изменена и обезображена в течение времени?!³¹⁴» – восклицает один из защитников Библии. Если же предположить, что Моисей сознательно изменил древнюю языческую традицию, то высота его повествования будет еще загадочнее и удивительней с чисто естественной точки зрения на дело, так как подобное очищение не могло быть делом одного человеческого разума³¹⁵. Отсюда следует, что не легендарные, языческо-натуралистические фабулы Халдеев должны служить к объяснению Библии, а эта последняя проливать нам свет на их правильное понимание. Истинное решение вопроса о сходстве рассматриваемых космогоний состоит в признании факта исторического существования единой, древнейшей традиции о сотворении мира, лишь впоследствии принявшей своеобразный колорит у различных наций. «Сходство языческих, в особенности же, семитических космогоний с библейской, объясняется тем достоверным предположением», – говорит один из наших авторитетов по этому вопросу, – «что некогда чистая истина учения о мироздании, сохранившаяся в Библии, была известна всему человечеству, но предание о ней у языческих народов постепенно затемнилось и обезобразилось»³¹⁶. Однако, как старались мы показать выше, при свете божественного откровения и в этих искаженных преданиях, можно найти основные элементы истины – существование мира в хаотическом состоянии и его постепенное благоустройство. И это обстоятельство, повторяем мы, служит веским доказательством того, что сущность библейской истории творения, поскольку она отразилась в доисторических

преданиях народов, принадлежит временам глубочайшей древности – эпохе первобытной истории человечества.

Мы не имеем достаточных оснований предполагать, чтобы история творения мира была известна первым людям во всех тех деталях, с какими она записана Моисеем. Несомненно, даже, что последний писал эту историю под влиянием особого божественного откровения об этом, что, однако, нисколько не уничтожает возможности пользования со стороны Моисея устной традицией, какими-либо записями и вообще естественными источниками, которое, сообразуясь с большой умственной зрелостью современников Моисея, могло более определенно и подробно раскрыть то, что раньше известно было в самом общем, так сказать, элементарном виде. Но мы можем положительно утверждать, что основные элементы истории творения были известны и первым людям. Они славили и благодарили Бога, как первовиновника всего бытия, следовательно, они знали: а) что Бог самобытен и вечен по Своему существу, а также что б) Он Премудр, Всемогуш и Благ по Своим свойствам. Следовательно, мы имеем право сказать, что Адам и Ева исповедовали первый член нашего символа веры во всем его объеме. А такая высота и чистота понятия о Боге у первых же людей, неопровержимо свидетельствует о сверхъестественном, богооткровенном происхождении этого основного догмата – зерна и сущности всей не только ветхозаветной, но и новозаветной религии.

Глава 2

I.

Анализ библейской истории творения, сопоставленной с аналогичными преданиями древности, открыл нам, что основным догматом религии первых людей была вера в Бога, как Творца и Промыслителя мира.

Раскрытие других, более частных истин первобытной религии, касающихся субъекта религии, т. е. человека, содержится в следующей, второй главе кн. Бытия, которая, вообще, составляет как бы продолжение и пояснение первой. Содержанием второй главы кн. Бытия (с 4-го ст.) служит первоначальная история человека: факт его творения, место его первого обитания, свойства его первобытного состояния и изображение райского завета Бога с человеком – этого начального периода райской истории.

Самое повествование обо всем этом предваряется сжатым повторением предыдущей истории творения: «вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Иегова, Бог, создал небеса и землю, и всякий полевой кустарник, которого дотоле не было на земле, и всякую траву, которая до того не произрастала, ибо Иегова, Бог, не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания поля, и пар поднимался с земли для орошения поля» (Быт.2:4–6). Данное место кн. Бытия служит предметом особого внимания среди представителей отрицательной критики, они видят в нем вторую версию библейской истории творения, только более позднего происхождения; именно, считают ее принадлежащей т. н. иеговисту, т. е. писателю, который называет Бога не древнейшим Его именем Элогим, а последующим – Иегова. Смотря так на эти вступительные стихи повествования второй главы, они все дальнейшее содержание её выводят из того же самого позднейшего источника и на этом основании строят свои гипотезы, отрицающие единство, древность, подлинность, и вообще богодухновенность Моисеева Пятокнижия. В виду такой серьезной важности рассматриваемого места, мы позволим себе подробно остановиться на раскрытии его подлинного,

буквального смысла и его действительного исторического значения.

Начальные слова этого отдела, по подлиннику לִיתְּלִין הָלֶךְ представляют собой технический термин, объясняемый отчасти, из филологии, а главным образом, из его библейского употребления. Основным смысл этого слова заключает в себе мысль о «произведении, происхождении, распространении чего-либо». Отсюда объясняется и его специальное библейское употребление, по которому оно означает или «потомство, род» (Чис.1:20; 10:29; Исх.6:16) или в соединении с словом גֵּזֶר генеалогическую таблицу (Быт.5:1) родословную запись и фамильную историю, основанную на ней (Быт.6:9; 37:2 и т.п.), или же, наконец, генеалогию в самом обширном смысле этого слова, т. е. историю вообще, поскольку в древности, генеалогические таблицы служили схематическими очерками истории. Таким образом, точный смысл начальной фразы подлинника וְזֶה הִשְׁתָּחִי וְהִשְׁתָּחִי לִיתְּלִין הָלֶךְ должен быть передан так «вот история неба и земли»³¹⁷. Усердствующие в дословном переводе этой фразы, часто, оцезивая комара, поглощают верблюда, т. е. гонясь за буквальным переводом, искажают его смысл, когда переводят это выражение в смысле указания на первоначальный процесс происхождения неба и земли, т. е. смотрят на данное место текста или как на заключение первого или как на начало второго рассказа об истории творения мира. Подлинный смысл текста устраняет это недоразумение, поскольку он раскрывает, что здесь идет речь не о первоначальном происхождении неба и земли, а об их последующей истории. В гифильной форме глагол תָּלַד ни в каком случае не означает истории рождения или произведения, происхождения чего-либо, но именно историю его дальнейшего существования, в частности, его потомства³¹⁸. В Библии рассматриваемая формула обыкновенно употребляется в качестве заголовка, в начале нового отдела (Быт.5:1; 6:9; 10:1; 10:10–27; 25:12,19; 36:1,9; 37:1,2 и т.д.), чем устраняется предположение о том, что в данном случае она служит заключением первой истории творения мира³¹⁹.

Таковая мысль подлинника удачно передана некоторыми из переводов, в том числе LXX «βίβλος γενέσεως» «книга Бытия» или точнее «родства» (Мф.1:1), т. е. последующей истории; равно как и Vulgat'ой «istae sunt generationes» – «таковы суть порождения»; всего же выразительнее оттеняет эту мысль арабская версия: «haec est narratio productionuin coeli et terrae»³²⁰.

Из сказанного нами, более или менее ясно, что термин לִטְלִיל, основное значение которого «порождение, потомство», ближайшее свое приложение должен иметь лишь относительно предметов, способных к этому производству, т. е. в речи о живых существах вообще, о человеке, по преимуществу. Поэтому, если термин לִטְלִיל соединен здесь с указанием на землю и небо, то он употреблен, разумеется, не в буквальном, а в переносном смысле, по аналогии с многочисленными в Библии примерами его буквального употребления в приложении к человеку. Этот образный характер рассматриваемого нами сочетания לִטְלִיל וְיָמֵי אָדָם невольно наводит нас на мысль о его последующем возникновении в библейском тексте, по примеру ранее существовавших в нем, לִטְלִיל Адама, Ноя, Сима, Фары и т. п.

В объяснение этого мы позволим себе такого рода гипотезу: Моисей, будучи богодухновенным автором Пятикнижия, имел в то же время, при написании его, в своем распоряжении и некоторые естественные документы и источники, в виде древнейших родословных записей, или генеалогических таблиц (לִטְלִיל וְיָמֵי). Эти-то לִטְלִיל и легли, таким образом, в основу всей древне-библейской истории, составили её схематический очерк.

Соединяя разрозненные לִטְלִיל в одно связное повествование, Моисей, при окончательной редакции их, не мог не заметить, что начальная история мира, предшествующая первой לִטְלִיל Адама, не имеет никакого особого заголовка, желая устранить это опущение и вместе самым заголовком этого отдела поставить его в надлежащее соответствие с остальными, он и озаглавил его словом לִטְלִיל, благодаря чему и возникло такое своеобразное сочетание понятий, не имеющее для себя аналогий в Библии. Данное обстоятельство, на наш взгляд,

служит одним из убедительных доказательств единства и строгой выдержанности плана, а отсюда и существования одного богодухновенного автора кн. Бытия.

Итак, яснее мысль подлинника будет выражать следующий её перифраз: вот история мира (неба и земли) тотчас же по сотворении его, т. е. вот начальный период первобытной истории земли. Это, таким образом, ничто иное, как самое общее заглавие всего дальнейшего отдела, простирающегося до следущ. לִפְתֹּל אַדָּמָה, т. е. до начала 5-й гл. Бытия. Происхождение мира трактуется здесь, как исходный пункт повествования для рассказа об его историческом развитии, поскольку этот рассказ касается отдельного, частного момента того творения. Первый человек и рай, два главных предмета второй главы, и буквально представляют собой непосредственные порождения земли.

После общего заглавия нового отдела, самое повествование его открывается след. словами: «в тот день, в который Господь Бог создал их», т. е. небо и землю. Слово בַּיּוֹם, очевидно употреблено здесь в самом общем и широком смысле; понимать его буквально не позволяет, во-первых, отсутствие всяких указаний на пределы этого дня (вечер и утро), а во-вторых, вся предыдущая история творения, в которой оно ясно разграничено на шесть дней, а не представляется однодневным. Следовательно, точный смысл этого указания может быть ближе всего передан по-русски «в то время, когда», как и стоит, например, в сирском переводе in tempore³²¹.

И вот в то самое время, когда Господь Бог только что завершил дело творения мира, Он, по дальнейшему изложению текста, «прежде чем появился какой-либо полевой кустарник תְּבִשָּׁה בְּשֵׁב, всякие хлебные злаки תְּבִשָּׁה עֵשֶׂב, так как Господь Бог еще не проливал дождя на землю и не было человека אָדָם בְּהַעֲרֹתוֹ אֶת הָאֲדָמָה к возделыванию земли, и пар поднимался от земли и орошал её поверхность, тогда Он (Господь Бог) создал человека». Все это довольно длинное вводное предложение, служит к определению момента творения человека; ближайшим образом оно имеет в виду доказать его глубокую древность и полное отсутствие всяких следов человеческого существования, ранее

сотворения Адама и Евы. Эту свою мысль бытописатель проводит чрез общее изображение картины новосозданной земли перед моментом появления на ней человека, в котором он отмечает три главных признака: а) отсутствие дождя, б) отсутствие хлебных злаков и в) существование густого тумана, окутывавшего поверхность земли. Все это в совокупности решительно устанавливало, по мысли бытописателя, тот факт, что на земле, до сотворения Адама, не было культуры, а, следовательно, не было и человека. О том, что мы правильно передаем смысл текста, свидетельствует, прежде всего, самый контекст речи, в котором, между прочим, ясно подчеркивается отсутствие культуры, с одной стороны косвенно, через указание на наличие неблагоприятных атмосферных условий (постоянный густой туман вместо периодической смены благотворного дождя и живительного солнечного света), с другой и прямо в словах «и не было человека для возделывания земли». Не менее ясно свидетельствует о том же и название тех растений, о которых тут упоминается **הַשִּׁבְיָה** и **הַשִּׁבְיָה**, чем специально обозначают, обыкновенно, растения возделываемые и выращиваемые человеком³²². Наконец и слово **מִדְבָּר** означает только часть земли, обработанную трудами человека, поле, возделанную землю и в этом отношении оно отличается от своих синонимов **בְּרָק** и **יִפְיָר** как часть от целого. Все это не оставляет сомнения в том, что тут речь идет не о первоначальном появлении на земле растительной жизни (имевшем место, как известно, в третий день творения), а о последующем искусственном развитии её, благодаря трудам человека и наличности благоприятных атмосферических условий³²³. Отсюда становится вполне ясным как то, что Адам явился в заключение всего творения, так и то, что раньше его на земле не было даже признаков человеческого существования.

После такого обстоятельного введения, библейский автор переходит к главному предмету настоящей главы – к истории сотворения первых людей. А так как эта история в своих существенных чертах уже известна нам из предыдущего повествования, где она служит заключительным актом

мироздания, то для целостного воспроизведения её необходимо соединить черты обоих повествований.

Истории сотворения человека предшествует особый божественный совет по сему поводу: «И сказал אֱלֹהִים Бог אֱלֹהִים сотворим человека אָדָם בְּצַלְנוּ по образу Нашему и по подобию и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всей землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1:26). Здесь мы имеем, прежде всего, второй случай того, как при pl. суц. ставится sing. глагола, чем одновременно дается указание, как на множественность и полноту Божественных свойств, так и на строгое единство Его существа.

Более соблазнительным, по-видимому, является следующий глагол בְּצַלְנוּ, где при единстве субъекта стоит множественная форма предиката. Это дало повод к различным толкованиям. Из ортодоксальных экзегетов одни видели здесь: а) простую техническую формулу, бывшую в обычном употреблении у азиатских владык (1Езд.4:19 и др.); б) другие предполагали обращение Бога к ангелам (Филон, Абен-Езра. Делич и др.); в) третьи, наконец, находили здесь прикровенное указание на тайну Троичности лиц в Божестве (почти общее, святоотеческое толкование). Рационалисты же, разумеется, не преминули истолковать это место, как остаток древнего политеизма.

Совершенно отвергая последнее толкование, как тенденциозно-голословное и противоречащее всему характеру повествования, смотря на второе толкование, о соучастии ангелов, как на недостойное Бога и легкомысленное суемудрие, воздавая должное отеческому взгляду, как исполненному глубокой проницательности и озаренному новозаветным светом, самым естественным и наиболее сообразным с буквой текста и общим духом повествования, мы признаем первое толкование, видящее во множественной форме сказуемого технический прием выражения, заимствованный от обычая владык и сильных земли, и употребленный здесь Моисеем для того, чтобы ярче и сильнее оттенить мысль о величии и всемогуществе Творца человека. Правда, против этого мнения

ставят то возражение, что указанный нами обычай возник будто бы очень поздно, перешедши в священную, ветхозаветную литературу лишь после вавилонского плена и будучи заимствован ею от Персов и Греков. Но в ослабление сего можно указать, что подобный прием практиковался и гораздо раньше плена, как это видно, например, из Быт.3:22; 11:7; Ис.41:22 и пр. Впрочем, Himmelaueг принимает святоотеческое толкование с тем ограничением, что тайна Троичности была известна первобытному миру лишь в самое первое время, впоследствии же, со времени грехопадения и, особенно, вавилонского столпотворения, она почти вовсе исчезла из сознания людей, всецело уступив свое место догмату Единства Божества, часто колебавшемуся, благодаря склонности Евреев к многобожию³²⁴. Что касается самого божественного совета, то «именем его», – по объяснению митрополита Филарета, – «следственно и действием советования, изображается в св. Писании Божие предведение и предопределение (Деян.2:23; Еф.1:11)»³²⁵, т. е. мысль о творении человека, от века существовавшая в божественном плане мироздания (Деян.15:18).

Предметом этого совета было сотворение «человека», по евр. אָדָם. Слово это стоит без члена и служит обозначением общего понятия, а не собственного имени. Будучи коллективным определением целого рода, названием «человека» вообще, оно, в этом смысле, безразлично прилагается как к мужчине, так и к женщине, как это очевидно из Быт.1:27. Впоследствии оно усвоено первому человеку, как человеку по преимуществу кат' ἑξοχήν, как носителю и представителю всего человечества, в качестве его личного, собственного имени. Это родовое значение первых собственных имен, вообще характерно для первобытной эпохи, (см., например, אִיפּ – «жизнь», «мать»; אֶרֶץ – «отрасль, потомок»; אֶבְנִי – «сын» и т. и.). С таким значением выступает данный еврейский корень и в халдейском языке с тем лишь различием, что в последнем первая согласная корня удваивается, благодаря чему получается форма *dadmi* что значит «люди», «роды»; производное от этого корня слово *admi*, означает «юное существо», как называется первый

человек в халдейском генезисе³²⁶. То же значение имени Адам, как коллективного обозначения всего человечества (Hattungnahme), сохранились в Финикийском, Арабском и Сирском языках³²⁷.

Что касается до анализа коренного значения слова אָדָם, то тут существует целая масса различных гипотез. У Евреев в одинаковом употреблении были два слова от одного и того же корня אָדָם «человек» и אֶרֶץ «земля», стоявших в бесспорной, взаимной связи. Указание на связь имеется, в частности, и тут, так как здесь слово אָדָם трактуется, как взятый от земли, принадлежащий ей «земной». На основании библейского повествования о создании человека (Быт.2:7) и вслед за Симмахом и Феодоритом, сказавшими: «καὶ ἔπλασε Θεὸς τὸν Ἀδὰμ χοῦν ἀπὸ τῆς Ἀδαμᾶ», почти все древние и большинство современных экзегетов отстаивают производство имени אָדָם от слова אֶרֶץ и переводят его или «взятый от земли» или «красный», в зависимости от свойств персти, из которой было создано его тело³²⁸. Но такое толкование имени אָדָם, при всем его экзегетическом удобстве, едва ли позволительно филологически, правильное, по-видимому, будет обратное словопроизводство. Гораздо естественней допустить, что центральным пунктом ограниченного кругозора первых людей были, прежде всего, они сами и их природа, и уже потом, и в зависимости от этого, пробуждался интерес к окружающему, которое необходимо получало в их сознании ту или другую субъективную окраску. Отсюда естественно, что, зная из Откровения о происхождении своем из земли, первые люди называли этот, так сказать, сродный им материал вещественной земли именем, близким к своему, т. е. если человек אָדָם, то земля אֶרֶץ. Словом, земля, послужившая материалом для образования физической природы человека, в свою очередь от него получала и свое имя. Что название земли אֶרֶץ не принадлежит к числу коренных, на это указывает её библейское употребление. По преимущественному употреблению в Библии, слово это указывает на землю заселенную, этим оно и отличается от своих синонимов אֲרָץ и אֶרֶץ, из коих первое означает землю, как сушу, а второе указывает на нее, как на

пустую открытую страну, в противоположность заселенной³²⁹; если **אָדָמָה** указывает на населенную людьми землю, то ясно, что так она стала называться не сама по себе, а в зависимости от её обитателя **אָדָמָה** т.е. человека.

Из других объяснений коренного значения слова **אָדָמָה** можно назвать заслуживающими внимания ещё два. Из них одно видит здесь указание на богоподобную природу человека, производя слово **אָדָמָה** от корня **אָדָם**, что значит «сходство, подобие», но в таком случае слишком неестественным будет приложение того же корня к обозначению земли, которая, как начало праха и тления, скорее противоположна высшей богоподобной природе человека, чем сходна с ней. Другое из вышеупомянутых мнений находит в имени **אָדָמָה** указание на родовую целостность и совокупность всего человечества и производит его от арабского корня, означающего «соединять всех вместе», отсюда и ассирийское слово *dadmi* означает «роды, люди». Быть может тут не без значения остается и корень **אָדָם** «кровь», как начало связующее все человечество в единый целостный организм, что и ап. Павел выражает в словах: «от единыя крове сотворил весь язык человек» (Деян.17:26). Не заключает ли той же самой мысли об единстве, совокупности, всеобщности и латинское имя человека *homo*, происходящее от санскрит. корня *ôm*, откуда латинское *omnis*, греческое *ὅμως*. «В слове **אָדָמָה** соединяется идея земли с идеей человека, не лежит ли в основе их коренное слово **אָדָם**? В крови, по еврейскому воззрению, заключается залог души, а человек составляет высшее средоточие всей одушевленной жизни или всей крови на земле»³³⁰.

Впрочем, в конце концов, мы склоняемся к тому мнению, что имя **אָדָמָה** принадлежит к первообразным и коренным, по отношению к которому термины **אָדָם**, **אָדָמָה**, *dadmi* и все им подобные, как имеющие то или иное отношение к слову **אָדָם**, являются производными от этого корня и зависящими от него³³¹.

Сущность природы первозданного человека указывается в дальнейших словах текста, где Бог говорит, что он решил создать человека «по образу Своему и по подобию Своему» или

ближе к подлиннику $\text{לְמִצַּחַת} \text{לְמִצַּחַת}$ «во образе Нашем, сообразно подобию Нашему» (Быт.1:26).

Точным обозначением того отношения, в которое природа первозданного человека имела стать к её Творцу – Богу, являются термины קֶלֶח (σκίασμα, σκία) и לְמִצַּחַת «тень», от לְמַצַּח «составлять вместе», сравнивать «оттуда», «сходство», «подобие». Термины эти настолько близки по значению, что они, обыкновенно, употребляются в качестве синонимов, но в оттенке мысли существует различие между ними: קֶלֶח означает «тень», «очертание фигуры», а לְמִצַּחַת «соответствие или сходство этой тени с фигурой, контуры которой она обрисовывает»³³².

Так как в самом библейском тексте нет определенного и ясного указания на то, в чем нужно полагать образ и подобие Божие в человеке, то мнения об этом довольно различны даже среди отцов и учителей церкви³³³.

«Все древние отеческие мнения можно свести к двум главнейшим: во-первых, что образ и подобие Божие не следует полагать в телесной природе человека, а в его душе и свойствах её, а во-вторых, что должно усматривать некоторое различие между образом и подобием. По учению отцов Церкви, образ Божий состоит или в царском достоинстве и владычестве человека над всем видимым миром, или в свойствах человеческой души, в её разуме и свободе; а подобие в направлении этих свойств к Богу, в свободе, развитии и усовершенствовании данных от природы духовных сил человека до уподобления Творцу³³⁴. «Первое (κατ' εἰκόνα) мы имеем по сотворению», – рассуждает св. Григорий Нисский, – «а последнее (καθ' ὁμοίωσιν) мы сами совершаем, по произволению»³³⁵. Основание для такого разграничения в человеке образа Божия, как неотъемлемого свойства его природы, от подобия, как его личного и свободного благоприобретения, дает, по-видимому, и само слово Божие, когда признает существование образа Божия и в падших людях и даже в рожденных от них (Быт.5:1; 9:6); но вместе с образом Божиим оно не приписывает им подобия по той причине, что достижение даже и относительной степени богоподобия, стало невозможно для падшего и еще не искупленного человечества.

Итак, центральным понятием в учении о человеке служит понятие об образе Божиим. «Всякий образ необходимо предполагает близкое сходство его со своим первообразом и, следовательно, образ Божий необходимо предполагает сходство свое с самим Богом»³³⁶. По более полному и обстоятельному определению этого образа Божия, черты его должно находить во всем человеке, прежде всего в его духовной и бессмертной душе, украшенной разумом, свободой и добродетелями, представляющими слабую копию божественных совершенств; во-вторых, также и в теле, поскольку внешний, целесообразно устроенный организм человека, в силу внутренней неразрывной связи души с телом, служит отображением свойств его духовной природы³³⁷. Благодаря этому, человек во всей совокупности своей природы, является «образом и славой Бога» (1Кор.11:7), некоторым образом или наместником Бога на земле. Ему были дарованы такого рода способности и силы, которые делали его, в некотором отношении, подобным Богу, и вместе с сим давали ему возможность являться царем и владыкой земли и всего земного³³⁸. Такими царственными полномочиями Господь, действительно, и облакает первозданного человека, вводя его в мир (Быт.1:28).

«И сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его» (Быт.1:27). Высказав свое намерение, Творец и Бог всяческих тотчас же приводит его в исполнение и творит человека по образу Своему, но не добавлено «и по подобию», откуда ясно, что Бог, даровав человеку первое, достижение второго предоставил его самостоятельности. Последние слова стиха חָדָשׁ בָּרָא важны потому, что здесь plur. בָּרָא уничтожает заблуждение тех, кто считает первого человека андрогином, ошибочно толкуя данный текст в том смысле, что будто бы тот самый человек, о котором тут всё время идет речь, одновременно был и мужчиной, и женщиной. Если бы тут действительно говорилось об одном лице, а не о двух различных; то вместо בָּרָא должно было бы стоять יָבַד, а так как мы имеем мн. число местоимения, то ясно, что тут разумеется более, чем одно лицо. Что же касается имени «человек», то оно не выражает здесь различия

полов, а служит общим обозначением рода, т. е. человека вообще, куда одинаково входят понятия мужчины и женщины.

В рассмотренном отделе библейской первоистории отмечен лишь факт создания первых людей и их господствующего положения в мире, что же касается подробностей самого процесса творения и его отдельных моментов, то повествование об этом дано в следующей, второй главе кн. Бытия. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни וָחַיָּה לְפָנָיו (буквально «дыхание жизнью») и стал человек душою живою» (Быт.2:7). Рационалистические теологи (Dillmann, Bleek, Knobel, Kalisch и др.) находят в этих словах противоречие с повествованием первой главы, состоящее, прежде всего в том, что по первой версии текста творение человека совершилось при посредстве единого слова, тогда как по второй для этой цели вводится особый физический процесс; во-вторых, в том, что там творения мужчины и женщины объединяют в одном нераздельном творческом акте, тогда как здесь они различаются и по времени, и по способу совершения.

Все эти и им подобные возражения основаны на непонимании действительного характера каждого из вышеприведенных рассказов и на вытекающем отсюда ложном представлении их взаимоотношения. В действительности же предметом содержания первой главы служит космогония вообще, куда история творения человека входит лишь в качестве отдельной составной части; посему то и самый рассказ об этом весьма краток, состоит в указании лишь самых существенных сторон факта, без выяснения его деталей. С иным характером выступает тоже самое повествование во второй главе, специально посвященной истории человека, здесь эта история излагается во всех своих подробностях; бытописатель, упомянув в начале 2 гл. Бытия о том, что уже было сказано, обширно излагает то, что не было досказано³³⁹; следовательно, вторая версия истории творения человека носит характер пояснения, дополнения, словом, распространения первой. Посему, если в первой главе, заключающей лишь краткую заметку о сотворении человека, действительно не

упоминается о способе и времени самого сотворения мужчины и женщины, то такое умолчание, разумеется, не исключает возможности указания на них, что и делается в следующей главе, где та же самая история излагается более подробно и раздельно.

Процесс творения первого человека изображается здесь в следующих чертах: «и образовал Иегова Бог человека **פָּתַח** персть от земли **אֶרֶץ** и вдунул в лице его дыхание жизней и превратился Адам в душу живую» (Быт.2:7)³⁴⁰. Действие творения человека обозначено здесь глаголом **פָּתַח**, что значит, собственно, образовать, формировать, и чем, очевидно, указывается на творение человека уже из готового вещества. Таким веществом, как видно дальше, была персть земная, прах, т. е. тончайший слой земной массы **אֶפְרַיִם**. Будучи создан из праха, первый человек и сам назван здесь **אֶדָם** «прахом от земли». С подобными выражениями мы неоднократно встречаемся и в прочих местах Св. Писания (Быт.3:19; 18:27; Еккл.3:20; 12:7; Иов.10:9; 25:6; Сир.17:1, 2; Пс.29:10; 102:14 и т. п.). В создании тела человека из земной персти дана мысль о сродстве человека со всей видимой природой, ближайшим образом с животным царством, возникшим по творческому мановению из той же самой земли. С другой стороны, в понятии о материальности физической природы человека заключена идея её разрушимости или смертности. Все это преподает, по словам И. Златоуста, прекрасный нравственный урок смирения: «чтобы в самом образе нашего творения преподать нам всегдашний урок не мечтать о себе выше меры, для этого Моисей и повествует обо всем с такою тщательностью и говорит: созда Бог человека, персть взял от земли»³⁴¹. «Творец в бытописании представляется в образе скудельника. Сие изображение, по изъяснению, сделанному Иеремии пророку (Иер.18:2–6), знаменует власть Творца и ничтожность твари», – говорит Митрополит Филарет³⁴².

Тело первого человека, образованное Творцом из земного праха, первоначально было еще чуждо жизни и самосознания личности, и вот, чтобы зажечь в нем жизнь, Бог, по сказанию

бытописателя, вдунул в лице (точнее в ноздри)³⁴³ его дыхание жизни נִפְחַת חַיִּים . «Божественное вдуновение это метафизический образ для выражения идеи превосходства человека и его родства с Божеством (образ и первообраз)»³⁴⁴. В виду того, что о подобном, непосредственном вдыхании жизни не говорится ничего раньше, например, при сотворении рыб, птиц и животных, вообще существ одушевленных נִפְחַת חַיִּים , надо думать, что это «дыхание жизни» представляло особый, высший принцип жизни, отличный от того, который характеризует собой прочие одушевленные существа. Если же в Быт.7:22 נִפְחַת חַיִּים представляется общим достоянием всех одушевленных существ первобытного мира, обреченных на гибель в волнах всемирного потопа, то это, с одной стороны, потому, что тут, как ясно из контекста, прежде всего имеется в виду мир животных, с другой потому, что идет речь о таких людях, в которых настолько сильно извращена была их богоподобная природа, что как бы вовсе исчезала всякая грань между человеком и животным. В отличие от своего синонима נִפְחַת חַיִּים , прилагаемого к низшим организмам и мыслимого в качестве чего-то нераздельного от их физической природы («да изведет земля или вода душу живу»), נִפְחַת חַיִּים прилагается исключительно к человеку и трактуется, как особое, самостоятельное начало жизни, имеющее свой высший источник в Самом Боге. И если נִפְחַת חַיִּים представляет тк. ск. низший виталистический принцип жизни, то נִפְחַת חַיִּים образует её высшее, психическое начало. Это присутствие в человеке божественного дыхания жизни удостоверяется и др. местами. Св. Писания (Иов.27:3; 33:4; Ис.42:5). Всего этого, т. е. как образования тела из земли, так и водворения в нем души Богом, нельзя понимать в грубо-чувственном смысле: в том виде, что будто бы Бог сначала вылепил из земли фигуру человека, а затем оживил её собственным дыханием. Подобные места, по совету бл. Феодорита, должно истолковывать $\theta\epsilon\omicron\pi\rho\epsilon\tau\acute{\iota}\omega\varsigma$, т. е. сообразно величию, святости и духовности Бога³⁴⁵. В частности, настоящее место надлежит изъяснять так, что человек возник из земли под влиянием особого акта Божественного всемогущества и что в тот самый момент, когда земной прах

принял форму человека, эта последняя новым, специальным действием того же творческого всемогущества получила душу, как начало жизни и разума. Посему упрек рационалистов по адресу составителя второй главы в наивности и грубом антропоморфизме и их вывод отсюда о различии авторов первой и второй главы, в действительности, с большим правом может быть обращен на них самих, за их наивно детское и механически буквальное истолкование того, что имеет переносный и человекообразный смысл³⁴⁶.

«И стал человек душой живой» הָיָה לְנֶפֶשׁ חַיָּה точнее, «превратился в душу живую»³⁴⁷. Соединение высшего божественного начала הָיָה с низшим, материальным אֶרֶץ дало в результате человека, как душу живую, этим он бесконечно отличается от Бога, который есть «Дух животворящ» (1Кор.15:45), как бледная копия от своего несравнимого оригинала.

Таким образом, природа человека, по изображению кн. Бытия, состоит из двух частей: из земного праха и богодарованного духа, который, оживляя этот прах, в союзе с ним образует живую, человеческую душу или то, что мы называем живым человеческим существом, полной индивидуальностью. Главная составная часть природы человека, тот самый оживляющий её дух, который созидает его личность, имеет свой последний источник в Боге, посему он то и служит внутренним основанием для определения человека, как существа, созданного по образу и по подобию Божию, откуда и самая мысль о том, что образ Божий заключается в душе человека, получает для нас особенно глубокий смысл. Так повествует Библия о творении первого человека – Адама.

Творение же первой жены, Евы, имеет свою, несколько своеобразную историю. Первое глухое упоминание об этом дано в начальной главе кн. Бытия, подробное же изложение истории сотворения первой жены, подобно тому, как и первого мужа, дается лишь в следующей, второй главе. Здесь рассказ о создании жены разделен от истории творения мужа несколькими повествованиями, а именно: сказанием о рае и его топографии, повестью о вселении в него Адама, о даровании

ему заповеди, о приведении к нему всех животных и о наречении Адамом имен этим животным, как ближайшем поводе к созданию жены, открывшем Адаму глаза на его сиротливое одиночество в мире. В рассказе же первой главы факт создания жены неразрывно соединен с созданием мужа (Быт.1:27). И в этом рационалисты усматривают явное противоречие двух рассматриваемых повествований, будто бы доказывающее различие их авторов (элогиста от иеговиста). Но из того, что так называемый иеговист помещает рассказ о приведении к Адаму животных и о наречении им имен прежде истории сотворения жены, еще нельзя заключать об его противоречии элогисту, по которому животные сотворены раньше Адама. Нельзя этого делать, во-первых, потому, что во второй главе говорится не о сотворении животных после Адама, а о приведении их к нему, что, разумеется, уже само собою предполагает их раннейшее существование. Во-вторых, и потому, что весь рассказ иеговиста о животных имел своей целью вовсе не определение хронологии их появления на земле, а изображение факта наречения им имен Адамом, послужившего ближайшим поводом к созданию жены, бывшего, так сказать, необходимым введением к этой истории. Окончание Быт.2:20 «и не нашлось человеку подобного помощника» не оставляет сомнения в том, что бытописатель и сам смотрит на заметку о животных, как на вводный эпизод, служащий к уяснению дальнейшей истории сотворения жены. Следовательно, тут не противоречие с содержанием первой главы, а лишь более детальное и раздельное изложение той же самой истории.

Поводом к созданию жены послужило, как мы видели, желание Бога даровать Адаму подобного ему помощника (Быт.2:18). «И навел Господь Бог крепкий сон на Адама; и, когда он уснул, вынул одно из ребер его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел её к Адаму» (Быт.2:21, 22). Что сон Адама не был обычным и естественным, это очевидно из контекста, где указывается его откровенный, пророческий характер (Быт.2:21). В подлиннике он назвал *חַמְטָה*, что по библейскому употреблению может означать, как глубокий сон вообще

(Притчи.19:15), так и чрезвычайное, ниспосланное от Бога сновидение (Быт.15:12; 1Цар.26:12; Ис.29:10)³⁴⁸.

Подробности, которыми изображается у бытописателя процесс создания первой жены, служат предметом усиленных нападков со стороны отрицательной критики. Так, например, по мнению Reuss'a, вся история творения Евы представляет один сплошной миф, т. е. фиктивную историю, написанную с целью поэтической популяризации отвлеченных идей о взаимоотношении двух полов. «Здесь», – говорит он, – «мы имеем наглядный пример параболической поэзии, проникнутой социально этическими тенденциями»³⁴⁹. Единственным аргументом, на котором Reuss et tutti quanti (все остальные) основывают свой отрицательный взгляд на библейскую историю создания жены, служит его будто бы очевидная невероятность.

Но здесь не может быть и речи о какой-либо невозможности или невероятности, так как дело идет не об обычном явлении, а о чудесном, сверхъестественном событии. Бог мог сделать все именно так, как повествует библейский автор – Он мог образовать первую жену буквально из ребра Адама. «Начало человечества, в силу необходимости, было экстраординарной эпохой и тогда все происходило иначе, чем потом: Ева не могла иметь матери, она должна была произойти, следовательно, необычным, сверхъестественным путем, и почему же Творец, чтобы преподать нам чрез то великие уроки, не мог сотворить её именно так, как передает нам священный текст»³⁵⁰? Правда, церковь не осуждает и тех комментаторов, которые, отказываясь буквально понимать библейский рассказ о творении жены, предпочитают его аллегорическое истолкование, но за весьма редкими исключениями, общим, святоотеческим толкованием было принятие буквального смысла этого рассказа, «et en cela ils ont eu raison» (и в этом они были правы) заключает Vigouroux³⁵¹.

Независимо от того, будем ли мы понимать рассказ о творении жены буквально или аллегорически, во всяком случае, он поставляет очевидным, с одной стороны, высокое достоинство женщины, с другой её зависимое от мужа положение. Взявши одно из ребер мужа для сформирования

тела жены Бог хотел уяснить, насколько тесно единение в браке. Вместе с тем Он показал, чем должна быть для человека равная ему подруга: Бог творит её не из головы, потому что жена не должна руководить мужем, и не из ноги, ибо она не должна быть и его слугой, но из бока, показав тем самым, что жена должна быть равноправной мужу помощницей, бок о бок идущей с мужем к достижению общих целей их брачного союза. Что тут *implicite* (неявно) заключается и мысль о зависимости жены от мужа, это раскрыл Ап. Павел (1Кор.11:8). Таким образом, в истории творения жены дано доказательство единства их природы, а также указано основание их взаимного влечения и главенствующего положения мужа. Сотворив жену, Господь «привел её к Адаму». Если Господь не только создал жену, но и Сам привел её к Адаму, это значит, что Он сообщил особенное благословение и освящение их супружескому союзу, являясь тем самым как бы свидетелем и поручителем их брака. Когда Адам, по пробуждении от сна, открыл глаза и увидел новосозданную и приведенную к нему Богом супругу, он не мог удержаться от невольного чувства радостного восторга и в порыве его громко воскликнул: «вот кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женой, ибо взята от мужа»³⁵² (Быт.2:23). Еврейское наименование жены *ḥayyâ* от *ḥay* мужа как нельзя лучше оттеняет идею тождества их природы, подобно тому, как и в лат. *vir* и *virago*, а в греч. *ἀνὴρ* и *ἀνδρίς*. Самые слова Адама для нас очень важны, как несомненное свидетельство того, что первый человек знал историю происхождения своей жены, тем более, конечно, своего собственного появления в мире.

Заключительный стих истории творения жены присоединен к предшествующим словам Адама как бы в качестве дальнейшего продолжения его речи: «посему оставит человек (собственно «муж» *ḥay*) отца своего и мать свою и прилепится к жене своей и будут двое в одну плоть» (Быт.2:24). Едва ли можно приписывать эти слова Адаму, поскольку он, не зная в качестве родоначальника всего человечества родителей, не имел ни нужды, ни даже возможности говорить о них³⁵³. В виду этого, с большим правом их должно приписать или Моисею, как

законодателю брачного союза у Евреев и автору кн. Бытия, или, что еще лучше, следуя примеру Иисуса Христа (Мф.19:5), Самому Богу, освятившему этим таинство брачного союза и давшему его основоположение на будущее время. Заключаящаяся здесь мысль удостоверяет богоучрежденность брака и одновременно два основных его закона: единство и нерасторжимость (Мф.19:6; Мал.2:14; 1Кор.6:16). Вообще, независимо от того, припишем ли мы эти слова первому мужу или последующему историку, или же, наконец, самому Богу, мы все же должны рассматривать их, как богодухновенное возвешение закона брака, именно, как учение о его нерасторжимости и как категорическое запрещение практики полигамии. По идее брака, в нем должна заключаться не простая физическая связь, но взаимное духовное тяготение и общность всех интересов. Таков, смысл Еврейского глагола רָצָה, означающего не только «прилепиться», но «поглощаться и ассимилироваться» (Втор.10:20; Руфь.2:8; 3Цар.11:2). Итак, «все рассматриваемое повествование провозглашает Бога виновником и учредителем брака», – говорит в заключение его анализа один ученый экзегет³⁵⁴.

Водворение в мире первозданной четы подобно тому, как и появление в нем животной жизни, приветствуется божественным благословением, дарующим ей способность размножения. «И сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и птицами небесными, и всеми скотами, и всею землею, и всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт.1:28). Сила Творческого благословения в отношении к низшим животным видам касалась лишь их размножения, человеку же даруется не только способность размножения на земле, но и право обладания ею, оно является естественным следствием того высокого положения, которое человек, как образ и подобие Бога на земле, занимал в мире. Это обладание должно понимать в смысле утилизации человеком различных сил природы и прямого служения ему со стороны низших животных. Самые предметы обладания исчисляются в последовательном порядке их происхождения, в чем, не без

основания, можно находить новое подтверждение того, что Адаму был известен даже и порядок творения. Такова сущность библейского учения о сотворении первых людей. В нем ясно выражена мысль о сверхъестественном происхождении человека и высоте его первобытной природы.

За фактом творения первых людей следует история их первобытной жизни. Начальным повествованием, которым открывается эта история, является сказание о рае, как местожительстве первых людей, непосредственно примыкающее к истории творения Адама. «И насадил Господь Бог рай в Едеме на Востоке и поместил там человека, которого создал (Быт.2:8).

«Насадил», по Евр. וַיִּצְרֵם собственно «приготовил, устроил». Насадил, конечно, не после сотворения человека, а вместе с остальными произведениями земли, именно, в третий день творения, если же бытописатель только теперь впервые упоминает об этом факте, то так он поступает, без сомнения, потому, что раньше него не было повода говорить о нем. «Насаждение рая приписывается Богу в таком разуме», – говорит митр. Филарет, – «что устройство оно не было случайным и простым следствием образования земли, но действием особого намерения Божия»³⁵⁵. Название его в Евр. подлиннике обозначено словом גֶּן, что значит буквально, «место, огороженное решеткой», отсюда «сад» (Втор.11:10; Ис.51:3; Иез.31:8,9). LXX перевели его словом παράδεισος, персидского происхождения, от pairi-daisa, указывающим на земляной или каменный вал, окружающий место прогулки, оттуда и самое это место означает «сад или парк»³⁵⁶. В других местах Библии рай называется «садом Божиим» (Быт.13:10; Ис.51:3; Иез.28:13; 31:8) или «садом Эдем» (Быт.2:15; 3:23; Иоиль.2:3), или же, наконец, просто «Эдем» (Ис.51:3; Иез.31:9). Он был расположен, как читаем в подлиннике בְּאֶרֶץ הָעֵדֶן «в Эдеме, на Востоке». Слово הָעֵדֶן, по всей вероятности, есть собственное имя страны и должно быть переводимо словом «Эдем», что и делают LXX ἐν Εδέμ, а также Халдейский и Сирский переводы; Вульгата же переводит его в смысле нарицательного существительного, означающего «желание,

удовольствие» и прилагает в качестве эпитета к предыдущему слову, вследствие чего получается *paradisus voluptatis*³⁵⁷. Дальнейшее указание Библии на географию рая *דִּרְזָר* точно также понимается неодинаково. Вульгата, Акила, Симмах и Феодорит переводят его в смысле указания на время, словом «в начале», т. е. раньше творения мира. Но LXX, Сирский и Иероним гораздо основательнее видят тут указание на место и переводят словом «на Востоке»³⁵⁸. В пользу последнего перевода говорит то соображение, что термин *דִּרְזָר* в прочих местах Библии всегда прилагается к определению места, а не времени (*Быт.3:24; 4:16*); этому же благоприятствует и весь контекст речи, в котором говорится не о хронологии рая, а об его топографии. «Страну Эдем по указанию других священных книг (*Ис.37:12; Иез.27:23*), с вероятностью можно искать около Месопотамии, Сирии или Армении, на востоке, в отношении к стране, в которой он (Моисей) пишет или к земле обетованной, которую имеет в мыслях», – (Палестине), разъясняет митрополит Филарет³⁵⁹. Ассириология открыла нам имя одного города Bit-Adini расположенного на обоих берегах Евфрата, между Balis и Beredjek, т. е. в северо-западной части Месопотамии, но соседству с Хараном³⁶⁰.

Водворение человек в раю Богом дает нам прежде всего, основание думать, что человек создан был вне рая, а потом введен в него или Самим Богом, или Его непосредственным внушением. Будучи поселен Богом в раю, человек тем самым вводится во вселенную в качестве её царя и повелителя, и как владыка земли помешается в её лучшем пункте; с другой стороны, он не сам входит сюда, а вводится Богом, чем давалось ему чувствовать, что он не самовластный и полновластный господин твари, но лишь наместник и вассал верховного Владыки, пред которым он постоянно и обязан отчетом в своем управлении. За общим указанием на первобытное местожительство, следует более подробное описание его, именно указание на его отличительные особенности.

«И произрастил Господь Бог из земли всякое древо приятное видом и хорошее, в пищу, и древо жизни посреди рая,

и древо познания добра и зла» (Быт.2:9). Слова эти в достаточной степени оправдывают название рая παράδεισος τῆς τριφύης – «раем сладости» так как все тут питало тело и веселило дух, представляя в общем соединении чудную гармонию приятного с полезным. Они служат также главным основанием гипотезы райского вегетарианства, по которому первые люди до падения питались исключительно плодами, по падении же стали питаться хлебными злаками, наконец, после потопа к растительной пище, по особому указанию Божию, присоединили и животную (Быт.2:9; 3:18; 9:3)³⁶¹.

Из числа всех деревьев, украшавших рай, бытописатель по их отличительным свойствам, выделяет два: древо жизни и древо познания. Выяснение действительной природы и истинного значения этих деревьев, при всей его важности, составляет настоящий *sux interpretorum* («крест толкователей»). Первое древо в подлиннике названо עֵץ חַיִּים «древом жизней» (гебраизм), что описательно можно перевести так: «древу, дающее жизнь». Указанная особенность этого дерева, без сомнения, не была его естественным свойством, но представляла один из видов особого, сверхъестественного действия божественной благодати, связанного со вкушением плодов этого древа, как со своими внешним символическим знаком (φάρμακον ἀθανασίας)³⁶². Приобщаясь божественной благодати чрез вкушение плодов древа жизни, смертный по своей природе (как созданный из тленной материи) человек мог вечно поддерживать свое земное существование, или, что тоже, сделаться фактически бессмертным не только по душе, но и по телу, как доказывает это и последующий контекст речи (Быт.3:22)³⁶³. Независимо от своего действительного исторического существования, древо жизни как в самом Писании, так и у отцов церкви получило символическое значение³⁶⁴.

Другое знаменитое древо рая, находившееся по соседству с вышеуказанным (Быт.2:9), носит название «древа познания доброго и злого». Свое название оно, подобно предшествующему, получило не по природе, но по тем следствиям, какие влекло за собой вкушение его плодов. А что

это были за следствия, об этом говорится дальше (Быт.2:17), к чему мы и перейдем в свое время, где еще раз, по связи повествования, должны будем возвратиться к этому древу.

Общий загадочный характер библейского сказания о рае, частнее существование в нем каких-то таинственно-чудодейственных древ, и в особенности древа познания, служили как для древних гностиков, так и для новых рационалистов поводом считать всю историю о рае сплошной аллегорией³⁶⁵. По их мнению, вкушение от древа познания есть ничто иное, как поэтически-аллегорическое изображение идеи прогресса: самый факт вкушения от прежде недоступного плода олицетворяет собой тот начальный момент интеллектуально-культурного прогресса, когда человек впервые выйдя из своего начального состояния пассивной инертности и первобытной дикости, зажил настоящей, сознательной жизнью. Очевидно, тут мы имеем дело уже не с объективным изложением библейской истории, а субъективным философским взглядом, который, насколько оригинален, настолько же и произволен, и не только чужд всякой основы в библейском тексте, но и стоит даже в прямом противоречии с ним. Как бы предупреждая всякую попытку подобного аллегорического истолкования сказания о рае, священный историк указывает точную и довольно подробную топографию рая, подчеркивая тем самым факт его реальности. В виду той важности, какую имеет для нас всякий след действительного существования фактов библейской истории и повествование о рае, как одно из таковых, получает специальный, апологетический интерес.

Обратимся, прежде всего, к библейской топографии рая. «Из Едема выходила река для орошения рая и потом разделялась на четыре реки» (Быт.2:10). В качестве наиболее надежных и долговечных естественных границ рая, бытописатель справедливо указывает реки. Первая и главная из них, с Еврейского подлинника נַחֲלִי, означает большую реку, целый водный бассейн, почему прилагается иногда даже к океану (Иов.22:16; Пс.23:2; 45:5). Из слов текста очевидно, что эта река, пересекая рай и обильно его орошая, служила главным источником плодородия рая и богатства растительной

жизни в нем. Можно думать, что именем 𐤆𐤍𐤏 названа здесь северная часть персидского залива, простиравшаяся вглубь Месопотамии в форме продолговатого канала, питавшегося устьями Евфрата и Тигра и отчасти напоминавшего собой большую реку. Это предположение оправдывается и данными научных открытий, которые устанавливают, что в древности Персидский залив вдавался в Северо-Восточной части острым и длинным углом, простиравшимся до того самого места, где теперь сливаются вместе Тигр с Евфратом, каковой угол назывался уже не морем, но *nâr marrâtu 𐤆𐤍𐤏 flumen salsum*, «солёная, большая река». В этот морской остроугольник впадали четыре реки, направлявшиеся от Востока к Западу: Евлей, Хоасн, Тигр и Евфрат; из них последняя была самой большой и видной, служа как бы продолжением залива. И если принять во внимание, что наш автор говорит не языком строгой и точной науки, а простой, обыденной речью, то рекой, орошающей рай, он легко мог, назвать именно эту реку, Евфрат, пересекающую долину Месопотамии и впадающую в Персидский залив³⁶⁶.

Четыре потока, на которые разделяется эта главная река по своем выходе из рая, названы 𐤍𐤏𐤕𐤏 от 𐤏𐤕𐤏 «голова, верх», и значат «верхний, начальный»; по мнению Гезениуса, в данном случае дано указание на четыре начала рек, т. е. истока, или рукава главной реки³⁶⁷. Называя их поименно, Моисей говорит, что имя первому потоку «Фисон, он обтекает всю землю Хавила, где есть золото; и золото той земли наилучшее; там бдолах и камень оникс» (Быт.2:11, 12). Слово 𐤍𐤏𐤕𐤏 от 𐤏𐤕𐤏 «выходить, распространяться» означает «полноводный», и это служит первой приметой исследуемой реки; второй та область, которую она обтекает, именно «земля Хавила», описываемая, в свою очередь, чрез указание на предметы, которыми она славилась – золото и драгоценные камни.

С именем земли «Хавила» известны в Библии три страны: одна, кушитская, лежавшая в Северо-Восточном углу Египта (Быт.10:10), другая семитская, называемая иначе Иектапидой и находившаяся на Северо-Западе от Месопотамии (Быт.10:30). Наконец тем же именем обозначается крайний пункт, докуда

простиралось местожительство Измаильяи (Быт.25:18; срав. 1Цар.15:7). Последнее указание особенно важно, так как оно соединено с другим и географическими терминами: именно, говорит, что земля эта лежала против земли Сур, на северо-западе Аравийского полуострова, следовательно, находилась по соседству с Персидским заливом. К сему можно присоединить указание Страбона на народность Халатеев вблизи Набатеев и Агарян, жившую в Северной Аравии, или в земле Хавила, которую Нибур указывает в округе Bahrein, около Персидского залива³⁶⁸. К подобному же заключению приходит и другой ученый исследователь, который и самое имя этой страны חֲלָאִי производит от корня חָלַן, означающего «песок» и указывающего на её соседство с песчаными отмелями персидского залива³⁶⁹. «Профессор Фрид. Делич следы библейского имени «Хавила» усматривает в имени «Ард-эл-халат» (песчаная земля), в настоящее время принадлежащем западной окраине сирийско-арабской пустыни, лежащей против Египта»³⁷⁰. Что же касается того, что эту землю Хавила обтекает река Фисон, то по Евр. глагол בַּדַּד не означает непременно того, что река опоясывала всю землю, но употребляется иногда и в тех случаях, когда говорится лишь о части целого (Чис.21:4; Суд.11:18)³⁷¹. Характеризуя природные богатства этой страны, библейский историк говорит, что земля Хавила славилась чистым, высокопробным золотом, а также и другими драгоценными продуктами, именно: דָּהַשִּׁי בְּאֶרֶץ חֲלָאִי. Первое слово LXX переводят греческим названием камня ἄνθραξ, но делают это без достаточного основания, так как слово בְּאֶרֶץ «камень» поставлено лишь дальше, перед דָּהַשִּׁי, откуда следует, что חֲלָאִי не был камнем. Оно еще раз встречается в кн. Чис.11:78, где с ним, как с предметом общеизвестным, сравнивается манна со стороны её цвета и прозрачности³⁷². Опираясь на это основание, а также и на авторитет бл. Иеронима, новейшие экзегеты с значительной долей вероятности полагают, что под именем חֲלָאִי разумеется драгоценная и благовонная смола, выделяемая особой породой деревьев, произраставших в Аравии, Вавилонии и Бактрии³⁷³.

Третий продукт земли Хавила назван в подлиннике термином דָּחַשׁ , что переводят разно: LXX выражением $\acute{o} \lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma \acute{o} \pi\rho\acute{\alpha}\varsigma\iota\nu\omicron\varsigma$, а в другом месте словом «берилл» (Исх.28:20; 39:13), также Таргум и Пешито, или «смарагд» (Исх.28:9), или «оникс» (Акила, Симмах и Феодорит), или «сардошик» (Вульг. в кн. Ис.Нав.28:16). Несомненно одно, что это был драгоценный камень, так как перед דָּחַשׁ стоит сл. אֶבֶן , что значит «камень», вероятно, что под этим названием разумелся не один какой-либо определенный камень, а все вышеуказанные виды, как входившие в состав одной и той же минералогической породы. Обо всех этих драгоценных камнях, как предметах оживленного вывоза из Индии и Аравии, неоднократно упоминают и древние историки³⁷⁴. «Камень דָּחַשׁ Делич отождествляет с камнем «саму» или «сагиму», который в ассирийских клинообразных надписях упоминается в числе драгоценных камней, служивших украшением царской одежды»³⁷⁵. Итак, под землей Хавила, судя по всему, должно разуместь какую-либо из стран Северо-Аравийского полуострова, лежащую по соседству с Персидским заливом³⁷⁶. Хотя, заключая из подробностей её описания, можно полагать, что ко времени Моисея древнее название этой страны было уже утрачено, почему он и находит нужным определить её описательно, через указание на её природные богатства. Считая в общем доказанным положение земли «Хавила» вблизи Персидского залива и по соседству с Месопотамией, мы в этой же территории должны указать и течение реки «Фисон». Из многочисленных попыток этого рода отметим догадку Фр. Делича, как наиболее заслуживающую внимания. Изучая клинообразные надписи ассиро-вавилонских памятников, Делич открыл, что слово «писану» (pīṣānu) представляет архаическую форму суммерийско-аккадийского наречия аборигенов Халдеи, замененную у позднейших её обитателей словом «назабу» или «нацабу». Значение этих двух слов установлено бесспорно, благодаря открытию клинообразного списка синонимов, в котором, в качестве синонима к слову «инсану» поставлено слово «рату» (Евр. רָתַן), означает «русло, ложе, водопровод, канал». Опираясь на эти лингвистические данные, Делич и строит остроумную догадку,

что Моисеево название первой райской речки «Фисон» было не собственным именем, а нарицательным обозначением какого-то русла, канала, водопровода. Желая точнее определить, какой же канал разумеет здесь бытописатель, ученый исследователь полагает, что это был Паллакопас, самый значительный по длине, глубине и ширине из каналов древней Месопотамии, служивший для отвода воды из Евфрата прямо в море. Но так как канал есть искусственное произведение человека, а райские речи представляются изначально и естественно существующими, то автор этой гипотезы, вместе с авторитетным географом Риттером, полагает, что знаменитый и судоходный канал Паллакопас был устроен на месте некогда бывшего и потом оставленного, по свойству многих блуждающих рек, естественного русла древнего Евфрата³⁷⁷.

«Имя второй речки Гехон (Геон), она обтекает всю землю Куш (Быт.2:13)». Слово קִינָא (от корня קִנָּא «взрывать, ломать») по-видимому, указывает на быстроту и порывистость течения реки. Само по себе это имя еще не дает достаточно определенного указания на какую-либо реку, так как оно одинаково характеризует все быстротекущие реки (3Цар.1:33; 2Пар.32:30 и др.). В частности, например, современные Арабы прилагают его, главным образом, к двум рекам – Араксу и Гангу³⁷⁸. Поэтому, чтобы узнать, какую именно из числа подобных рек разумел здесь бытописатель, обратимся к географическому определению той страны, которую омывает эта река. В еврейском подлиннике эта страна названа землею קִישׁ «Куш», что LXX и Вульгата перевели словом «Эфиопия», очевидно разумея под этим страну, лежащую в северо-восточном углу Африки. Но хотя потомки Хуса, сына Хамова действительно и населили впоследствии Эфиопию, однако в данном случае страну «Куш» нельзя отождествлять с Эфиопией. Этого не позволяет делать контекст, в котором река «Гехон» представляется соединяющейся с Евфратом и, следовательно, протекающей в пределах юго-западной Азии. Основываясь на исследовании научных данных, идущих из времен глубочайшей древности, ученые приходят к заключению, что Кушиты не составляли изначально

населения Египетской Эфиопии или Нубии, а пришли сюда позднее из Азии. Первое упоминание о них относится к эпохе Usertesen'a I, Фараона 12-ой династии, где Кушиты представляются переселенными в Нубию из Аравии, что произошло приблизительно около 2300 лет до Р. Х.³⁷⁹. Родиной этих Кушитов, по свидетельству генеалогической таблицы кн. Бытия (Быт.10:6–10) и памятников клинообразной литературы, был восточный берег нижнего течения Тигра и северо-восточный Персидского залива, именно та самая долина Сеннаар, в которой, по сказанию Библии, осели потомки разных народностей, уцелевшие из рассеяния племен с преобладающим влиянием потомков Хама. Сплотившись под верховным владычеством кушитянина Нимврода в один гражданский союз, народы, входившие в его состав, образовали смешанную культурно-гражданскую национальность, известную в науке под именем суммерийско-аккадийской народности. Эта-то народность кушито-семитического происхождения и образовала главную массу населения последующей ассири-вавилонской монархии, в которой под именем Халдеев, она составляла высший правящий и культурно-цивилизаторский класс народонаселения; они, например, были и авторами так называемого «халдейского генезиса», т. е. первыми редакторами записей о древнейших универсальных традициях первобытной эпохи. В памятниках клинообразной литературы мы находим, что вавилонская страна 𒍪𒍪 (Kaššu) уже в глубокой древности занимала выдающееся положение на территории Месопотамии. В титулах древневавилонских царей, где страны их обладания размещались по степени их важности, мы часто на первом месте встречаем название страны Kaš-ši³⁸⁰. «Если Куш то же, что kaššū, то и Гихон представляется возможным отождествить с Гуханом, месопотамским рукавом Евфрата»³⁸¹. Таким образом, и топография второй райской реки, согласно с первой, указывает положение его в низовьях Месопотамии, вблизи Персидского залива.

Имена двух остальных рек рая не представляют уже никаких трудностей, так как они известны под теми же названиями и в настоящее время. В частности, «имя третьей

реки Хиддикель: она протекает на Восток от Ассирии» (Быт.2:14). Еврейское название этой реки לַרְתָּן от תָּן «стрела» и לַרְתָּ «быстрый» дает образ сравнения её со стрелой, пущенной из лука и тем самым указывает на особенную быстроту её течения. На основании слов пророка. Даниила с полным правом видят здесь обозначение современной реки «Тигр» (Дан.10:4). То же подтверждают в общем и клинообразные надписи, где имеются две формы от этого корня: полная – *hidiglat* и сокращенная – *diglat*; в современном арамейском языке слово *diglath* или *diglah* значить тоже «стрела», его синонимом в персидском языке служит слово *tir* (стрела), эллинизированное в форму $\tau\acute{\iota}\upsilon\rho\eta\varsigma$ – настоящее имя этой реки³⁸². В подлинном тексте течение её определяется словами $\text{לַרְתָּן מִן הַיַּרְדֵּי}$. LXX и Вульгата перевели это «против Ассирийцев», что всего точнее передает смысл Еврейского сл. לַרְתָּן , как то очевидно из его библейского употребления (Быт.2:8; 3:24; 4:16; Иез.30:11)³⁸³. Тут может показаться непонятным только то, каким образом говорится, что Тигр течет на Восток от Ассирии, тогда как сама Ассирия чуть ли не вся, лежит на Востоке от Тигра? Это недоумение разрешается тем предположением, что под לַרְתָּן тут разумеются не столько Ассирийцы вообще или вся их страна, сколько тот город, имя которого она носила и развалины которого образуют местечко *Kal'at-scherkat*, или *Kilch-Schergat*. Раньше процветания Ниневии, он был столицей нарождавшейся монархии и действительно, имел реку Тигр в восточном от себя направлении»³⁸⁴.

«Четвертая река Евфрат» (Быт.2:14). Название последней реки פַּרְדֵּי происходит, по всей вероятности, от корня פָּרַד означающего «врезаться, вламываться, ломать», и указывающего этим самым на разрушительную силу и стремительность её течения³⁸⁵. В дальнейшем, более подробном описании этой реки надобности не было, так как она повсеместно была известна Евреям, как «великая река» (Втор.1:7; Дан.10:4) и «река» по преимуществу (Исх.23:31; Ис.7:20). Тем же именем она называлась и у других семитических народов³⁸⁶.

Такова в главных чертах библейская топография рая. Она написана, несомненно, Моисеем и основана, вероятно, на устном, а быть может даже и на письменном предании древности, санкционированном авторитетом Божественного откровения. В библейской истории второй главы топография рая является некоторым отступлением от связи повествования и производит впечатление позднейшей вставки. Если это действительно так, то отсюда следует только то, что в основе всего повествования о первоистории лежат более древние, домоисеевские документы, которые рукой богодухновенного редактора книги Бытия были исправлены и в соответствующих местах пополнены. Одним из таких необходимых пополнений и было увековечение границ рая, представление о котором в умах современников Моисея начало затемняться и подвергалось риску утратиться вовсе. Идя на встречу этой потребности, библейский автор и делает более или менее подробное описание географического положения места первообитания людей.

Несмотря на такое довольно подробное описание рая, вопрос об его местонахождении остается открытым. Моисеева топография рая, бывшая ясной и определенной для его современников, утратила такой характер для нашего времени, когда самые названия: Фисон, Геон, Хавила и земля Куш вовсе исчезли из обиходного словаря народов и заменились другими, под которыми крайне трудно и даже почти невозможно вскрыть их первоначальные, архаические формы. Это обстоятельство послужило поводом к созданию многочисленных гипотез определения земного рая, переходивших иногда, под влиянием живого сознания их неудовлетворительности, в полное отрицание его реальности³⁸⁷. Но библейский взгляд на историю рая, а равно ссылки на него и в других книгах Св. Писания (Ис51:3; Иез.28:13; 31:16), исключает всякую возможность отрицания его реальности.

Надежной точкой опоры для решения библейской проблемы о рае служат две главных топографических даты: во-первых, та, что рай, по отношению к Моисею, писателю Палестины, лежал на Востоке; а во-вторых то, что названия двух рек – Тигра и

Евфрата – сохранились и до нашего времени. На основании этих указаний было построено несколько, более или менее, удачных попыток определить местонахождение рая. Из них наибольшего внимания заслуживают две: а) та, которая помещает рай вблизи Персидского залива и б) та, которая усматривает его в Армении, с гор которой берут свое начало реки Тигр и Евфрат. И справедливость требует сказать, что первое, традиционное мнение, преимуществует перед вторым своим более полным соответствием современной топографии с библейской. Первая серьезная попытка научного оправдания библейско-традиционного представления о рае принадлежит знаменитому английскому ориенталисту Ролинсону. Открыв в одном из клинообразных текстов, что область южного Вавилона носила название Gan-Dunias и остановившись на филологическом сходстве этого термина с библейским обозначением рая 𐎧𐎺𐎠 𐎢𐎽𐎫, он первый высказал догадку об их топографическом тождестве³⁸⁸. Последующие научные изыскания продолжают блистательно подтверждать справедливость этой догадки. Так, Шрадер в одном из древнеассирийских силлабариев открыл, что библейское слово 𐎧𐎺𐎠 произошло от клинообразного i-di-ni, означающего «равнину, долину», что прекрасно характеризует Южномесопотамскую низменность. И слово 𐎢𐎽𐎫 точно также имеет себе параллель в клинообразном словаре. Соответствующая ему идеограмма ассирийского силлабария имеет двоякое чтение «kar u gan» или «gīnû»; обе эти формы, подобно Еврейской 𐤎 выражают одно и тоже понятие огороженного места «парка, сада». Из них первая «kar», по мнению того же ученого, гораздо древнее и принадлежит аккадийскому наречию, вторая «gan» или «gīnu» семитического происхождения и вытеснила первую сравнительно поздно, приблизительно около эпохи Ассурбанипала³⁸⁹. Таким образом, клинообразные тексты вполне подтверждают предположение о местонахождении «сада Эдемского в области южной Вавилонии». Приблизительно тоже самое, лишь с несколькими вариациями, утверждает и Фр. Делич в своей известной монографии о рае. В заключение своего исследования о топографии рая, он решительно

высказывается за тождество библейского рая с южно-вавилонским Кардуниасом. Об этой части Месопотамии писали Ксенофонт, Страбон, Аммиан и Марцеллин, выражая удивление пред богатством её орошения, пред множеством её каналов, мостов, виноградников, плодовых полей, финиковых лесов и пред всякого рода обработкой их. Не чуждо значения и замечание вавилонского талмуда о вавилонских пальмах, что они «ведут свое начало от первого человека». Здесь уместно припомнить также и значение суммерийского названия города Вавилона «Тинтира» – «роща, сад жизни, бессмертия»³⁹⁰. Все это окончательно утверждает нас в том предположении, что библейский рай находился в южной части Месопотамской равнины, между Вавилоном на Север и Персидским заливом на Юг. Поскольку же повествование о рае логически неразрывно соединено со всей первобытной историей, то оно служит, таким образом, важным доказательством исторической подлинности библейского сказания о начальных моментах истории человечества.

Возвращаясь к своему повествованию о первоначальной жизни людей, прерванному описанием рая, как места их жительства, библейский историк продолжает: «И взял Господь Бог человека и поселил его в саду Эдемском, чтобы он возделывал и охранял его» (Быт.2:15).

Здесь дано указание на образ жизни первого человека, который по зашигьдп Бога состоял в легком и необременительном, но более или менее, постоянном занятии: человек обязан был תְּבַדֵּל «возделывать, культивировать» рай, как это следует из предыдущего контекста, где говорится, что еще не было человека для возделывания земли תְּבַדֵּל אֲדָמָה, и вместе с тем на человеке же лежала забота и охранять его הִשָּׁמֵר. Первое указание исключает языческую идеализацию начальной эпохи человеческой истории, по которой так называемый «золотой век» был временем, не знавшим никакого труда и положительно никакой культуры земли, ибо сама природа и без того будто бы в изобилии производила все. Благодаря этому, первобытный человек представлялся каким-то изнеженным эпикурейцем, а

божественная заповедь о субботнем покое после шестидневного труда окончательно теряла всякий смысл³⁹¹. На другой заметке, относительно хранения рая, стараются утвердить свою теорию полигенисты, исходя из того предположения, что если рай нуждался в охране, то, следовательно, существовали, помимо Адама с Евой, и другие люди. Но это не только не единственное, но далеко и не лучшее объяснение данной глоссы, гораздо лучше то предположение, что рай требовал своей охраны не от людей, а от неразумных животных, которые, забегая в рай, могли вносить в него беспорядок и повреждения, равно как и самому человеку давался урок осторожного и бережного обращения с врученным ему достоянием. В работе и борьбе, заповеданных человеку еще до его падения, лежал, очевидно, залог умственного и физического развития человека, откуда само собою следует, что совершенство первозданной природы было лишь потенциальным, а не реальным.

После истории сотворения первых людей и их водворения в рай, библейский автор переходит к изображению первого завета Бога с человеком. «И заповедал Господь Бог человеку, говоря...» (Быт.2:16). В чем бы не состояли первые слова Бога к человеку, ясно, что лицо, к которому они были обращены, обладало способностью понимания языка, т. е. истолкования членораздельных звуков и воспроизведения в своем уме концепции идей, облеченных в эти знаки, словом, стояло на такой степени интеллектуального развития, которая не имеет ничего общего с первой стадией человеческого процесса по эволюционной теории. Равным образом, самый факт обращения к человеку с заповедью возможен лишь под условием существования в его душе основных требований морали, подсказывающих ему различие между тем, что можно и чего не должно делать, а это, в добавление к предыдущему, свидетельствует и о чуткости моральной природы человека³⁹². «От всякого дерева в саду ты будешь есть» (Быт.2:16). Тут очевидна связь с 9-м стихом: благословляются в снедь все те деревья, о которых выше было замечено, как о красивых и приятных и во главе их, конечно, древо жизни, которое было

символом благодарованного первому человеку бессмертия. «Запрещение предваряется благословением, дабы человек, приемля сие последнее, тем живее почувствовал вкупе и обязанность покориться первому, и удобность исполнить волю Божию. Я предаю, глаголет ему Господь, в твою волю все древа райские, предоставь моей воле единое. Ты будешь иметь многие древа добрые в пищу, не вкушай от одного. Так Господь явил и в заповеди своей более любовь, нежели власть свою»³⁹³. Для испытания верности Адама и Евы, Бог, под угрозой смерти, запрещает им вкушать от плодов лишь одного дерева, говоря: «А плодов древа познания добра и зла не ешь, ибо в день, в который вкусишь их, смертью умрешь» (Быт.2:17). Здесь дан ключ к объяснению того таинственного древа познания, о котором упоминалось выше (Быт.2:9). Древо это, находясь в соседстве с древом жизни (Быт.2:9; 3:3) обладало, как видно отсюда, прямо противоположными ему свойствами: если то было «древом жизни», то это «древом смерти». Но как то было лишь символом жизни (проводником Божественной благодати), так и это смертоносно было не по ядовитости плодов, но по тому значению, какое, вследствие божественного запрещения, получало вкушение его плодов. Воздержание от плодов этого древа Бог назначил служить символом повиновения и покорности к Нему со стороны человека, в силу чего соблюдение этой заповеди поддерживало и укрепляло в человеке чувство любви, благодарности и преданности Богу, словом, служило источником богопознания «Любяй Бога, позна Его» (1Ин.4:8), равно как и наоборот, нарушение заповеди, т. е. вкушение от запрещенного плода, служило выражениемслушания, пренебрежения к Богу и превращалось, таким образом, в источник опытного познания человеком всей горечи нравственного зла, всей невыносимой тягости богоотчужденного существования. (Еф.4:18). «Древо познания, быв избрано орудием испытания, представляло человеку, с одной стороны, непрестанно возрастающее познание и наслаждение добра в послушании Богу, с другой познание и ощущение зла в преслушании»³⁹⁴.

Посему, рационалисты, считающие вкушение от плодов древа познания первым актом пробуждения человеческого разума и его способности различать добро от зла, вступают в противоречие с другими местами Св. Писания, в которых ясно говорится, что человек был создан разумным и был одарен сознанием добра и зла. Да, наконец, и сама заповедь получает свой смысл исключительно лишь при том предположении, что первые люди обладали полной свободой самоопределения к добру и злу, следовательно, имели представление как о том, так и о другом. «Знание или разумение в настоящем случае надо понимать в смысле выбора, свободного избрания, которое заключает в себе волю и действие (Ис.7:16). Посему отринуть лукавое и избрать благое, говоря словами пророка, и есть самосознательная свобода воли»³⁹⁵. Для развития этой высшей, сознательной свободы человеку, следовательно, необходимо было иметь что-либо такое, в чем заключалось бы понятие лукавого и богопротивного и в борьбе с чем закалялась бы стойкость его нравственного характера и достигалось бы сознательно разумное убеждение в силе и красоте добра, по противоположности с бессилием и безобразием зла. Для достижения этой цели, т. е. для перехода из первобытного состояния детской невинности в состояние духовной зрелости, человеку дано было внешнее искушение и, таким образом, открыта возможность пожелать иначе, чем хотел Бог. Итак, название древа «древом познания добра и зла» имело свой полный *raison d'être* (смысл существования), безотносительно к тому, соблюл ли бы человек райскую заповедь или нарушил бы ее, отсюда не совсем правильно думают те, кто название этого древа объясняет *ex eventu* (вспомогательным событием), т. е. считает его усвоенным ему лишь после грехопадения человека и по причине его, тогда как на самом деле оно стоит в зависимости не от нарушения заповеди, а от самого существования её.

Для более легкого исполнения заповеди, любвеобильный Бог, провидя немощь человека, ограждает нарушение её страшной угрозой, говоря Адаму «в день, в который ты вкусишь, смертью умрешь» (Быт.2:17). Слово *ḥāyā* здесь подобно тому,

как и раньше (Быт.2:4), имеет значение неопределенного указания времени, равнозначного нашему «тогда, в то время». Самая угроза смерти выражена в подлиннике словами לָמָוֶת לָמָוֶת «смертью умрешь». Это один из обычных гебраизмов, употребляемый с целью особенного усиления мысли, который по-русски правильнее всего может быть передан словами: «несомненно умрешь». Однако было бы ошибкой заключать отсюда, что человек создан был бессмертным и что только нарушение заповеди лишило его этого природного свойства, ошибку эту разделяет, между прочим, и Симмах, переведший данное место подлинника словами θνητός ἔσῃ, ему подражают Псевдо-Иоанафан и Иероним «reus eris mortis»³⁹⁶. В действительности же, тут имеется в виду не уничтожение какого-либо природного свойства (так как св. Писание повсюду предполагает естественную разрушимость физической природы человека), а лишение того благодатного дара бессмертия, орудием и проводником которого служило древо жизни³⁹⁷. Этой угрозы смертью за нарушение заповеди нельзя понимать в смысле мгновенного акта, имевшего наступить тотчас же по вкушении запрещенного плода, так как это положительно противоречило бы всей последующей истории, а должно объяснять в смысле указания на тот процесс медленного умирания, который должен был наступить (и действительно, наступил) после грехопадения, вследствие заражения смертоносным ядом самого источника жизни (разрыва непосредственной связи человека с Богом и собственного бессилия первого). «Весьма удобно такое решение, которое мы назовем как бы вложенным в смысле слов, что Бог послал смерть (точнее, лишил бессмертия) в тот самый момент, когда человек согрешил; но эта смерть лишь постепенно производила свое разрушительное влияние»³⁹⁸. Скорби духа и, в особенности, болезни тела были её первыми ощутительными провозвестниками.

На это наказание смертью нельзя смотреть как на месть человеку со стороны Бога, оно было естественным и неизбежным следствием фактов: человек, разрывая чрез преслушание заповеди свой союз с Богом, eo ipso

(автоматически) лишил себя тех благ, которые вытекали из этого союза, в ряду которых находился и сверхъестественный благодатный дар бессмертия. «Произнесенная Всеведущим Богом угроза смерти, в настоящем случае есть вместе и заповедь и предведение будущего, и указание на естественное последствие греха, потрясшего душу возмущением и страстями, разрушившего тело немощами и болезнями.... Таким образом, угроза Божия, по выражению бл. Августина, включает в себе все смерти, даже до последней, которая называется второй»³⁹⁹. В самом изречении такой угрозы Бог еще раз проявил свою любовь к человеку, даровал ему новое и сильное орудие для борьбы с искушением, чтобы, когда поколеблется в человеке любовь и благодарность к Творцу, то хотя бы страх смерти мог удержать его от рокового шага⁴⁰⁰. В даровании со стороны Бога, и в сохранении со стороны человека этой заповеди и состояла сущность первого завета Бога с человеком или, что тоже, религия в раю.

Из дальнейшей истории райской жизни бытописатель отмечает еще один факт, послуживший поводом к созданию жены и важный для нас потому, что он проливает свет на природу первозданного человека. Таким фактом было наречение Адамом имен всем животным, о чем библейский автор повествует в следующих выражениях: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых, и всех птиц небесных, и привел (их) к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт.2:19).

В выражении подлинника רָצָה! некоторые совершенно ошибочно видят указание на то, что будто бы сотворение животных последовало лишь после поселения Адама в раю. Подобный взгляд противоречил бы другим более решительным и ясным указаниям на последовательность творения. Неопределенность текста в данном случае зависит от свойств Еврейского языка, который, не обладая нашим богатством времен и наклонений, часто принужден бывает выражать в одной и той же форме то, для чего у нас существует несколько различных. Посему, точное определение той или другой

Еврейской формы нередко устанавливается внутренним смыслом текста: в частности, и в данном случае форму וַיִּבְרָא , как очевидно из предыдущего контекста, должно переводить не как perf., а как plusq. perf. не просто «сотворил», а «прежде, раньше сотворил». Так что отрицательная критика, переводящая эту форму, как perfect, и ставящая тем самым данное место повествования в противоречие с предыдущим, намеренно злоупотребляет несовершенством Еврейской грамматики. При правильном же переводе, (какой, например, мы находим в Вульгате и у Лютера)⁴⁰¹, исчезает всякая тень противоречия, уступая свое место связности и последовательности повествования. Именно, бытописатель, в силу присущего ему стремления к возможно большей обстоятельности, прежде, чем приступить к новому повествованию о факте наречения животных, возвращается к истории их появления, и утвердив чрез это связь нового со старым, переходит к первому.

Что касается самого факта приведения Богом к Адаму животных и наречения человеком имен этим животным, то он при всей своей кажущейся незначительности, говорит о многом. И прежде всего, он красноречиво свидетельствует о сравнительной высоте умственной культуры первобытного человека, не только обладавшего способностью членораздельной речи, но и умевшего целесообразно употреблять её. В способности первого человека к пониманию членораздельной речи мы имели уже случай убедиться из факта сообщения ему Богом первых заповедей и благословений. Но если способность понимать чужую речь предполагает значительную высоту умственной культуры, то способность говорить еще сильнее свидетельствует о ней. Дар языка состоит в концепции идей, посему животные, хотя и обладают физиологическими данными к произнесению членораздельных звуков, но будучи лишены способности воображения и рассудка, не владеют даром речи. Чтобы пользоваться языком, необходимо обладать способностью наблюдения и анализа, нужно не только воспринимать известные внешние впечатления, но и уметь отдавать себе отчет в них, т. е. при помощи приема сравнения отождествлять общие признаки, отвлекать частные и

сливать последние в одно представление, словом, вырабатывать идею о предмете. Затем, этой идее необходимо придать соответствующую внешнюю форму, т. е. найти известный символический образ, и наконец, все это выразить в каких-либо членораздельных звуках. По мнению большинства авторитетных лингвистов, первобытный человек, путем именно этого умственного процесса и дошел до создания языка; причем в основание примитивных корней языка он клал какой-либо характерный для предмета признак, имевший по своей внешней форме или какое-либо внутреннее родство или случайное внешнее сходство с заключающейся в нем идеей; отсюда, например, получает свое объяснение звукоподражательный характер многих первобытных корней. Фактом наречения имен животным первый человек ясно доказал, что он обладал и свободно располагал всеми необходимыми для речи данными, а это характеризует высокое достоинство его духовно-познавательных способностей. Как все это далеко от эволюционистического взгляда на первобытного человека, как на какого-то полуживотного дикаря, едва способного к самым примитивным чисто физиологическим ощущениям!

В том указании бытописателя, что Бог Сам привел к Адаму животных, Он поставляется учителем, руководителем и, так сказать, воспитателем первобытного человека. Зерно и сущность речи – сила рассудка – дана человеку Богом, и поскольку мысль неразлучна со словом, Бог же был и первовиновником человеческой речи. «Авторитет Ж. Руссо и великого филолога и философа Вильгельма Гумбольдта согласны с тою мыслью, что для человечества не было другого исхода из младенческого неразумного лепета, как Божественное откровение, давшее ему готовую форму для выражения его мысли или, лучше сказать, давшее ему мысль и форму вместе»⁴⁰². «В этом нельзя не видеть самого живого и отечески воспитательного содействия Божия человеку в духовном его саморазвитии, а именно в развитии его самосознания, мысли и дара слова. При чем нужно заметить, что Бог не оставлял человека и своим собственным руководительным содействием, потому что присутствовал при нем и наблюдал, как он нарекал

имена, что не могло не сопровождаться животворным влиянием на его сознание и мысль»⁴⁰³. Дальнейшая же эволюция языка есть дело человеческой самодеятельности, продукт его постепенного интеллектуального развития, первой ступенью которого и был райский опыт наречения животных.

«И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым...» (Быт.2:20). В этих словах заключается не только похвала мудрости первого человека, но и указание на его богоподобие. Наречение имени чему-либо есть символ власти нарекающего по отношению к нарекаемому им: как Творец, в качестве полновластного распорядителя вселенной, дает при творении особое имя каждой твари, так и человек чрез наречение имен животным и обнаруживает свою относительную власть над ними⁴⁰⁴. «У людей», – говорит Златоуст, – «есть обычай полагать знак своей власти в том, что они, купив себе рабов, переменяют им имена, так и Бог заставляя Адама, как владыку, дать имена всем бессловесным»⁴⁰⁵. И на языке Св. Писания «нарекать имя» значит объявлять себя властелином чего-либо (Ис.40:26; 4Цар.23:34; 24:17).

«Но для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт.2:20). Это замечание, между прочим, ясно показывает, что человек в совершенстве владел способностью глубокого анализа и всестороннего изучения предмета, так как он верно подметил факт отсутствия на земле другого разумного существа, подобного ему. Не менее характерно и то, что в словах «не нашлось» слышится как бы искание и желание предмета⁴⁰⁶. Вообще же, в этих словах звучит как бы тихая грусть первого человека, возбужденная сознанием своего полного одиночества и слышится явное и сильное желание к восполнению недостающего. И милосердный Бог не замедлил исполнить это законное желание первого человека, создал подобную ему помощницу в лице первой жены, Евы, о сотворении которой мы уже говорили выше.

Заключением периода райской истории первых людей служит последний стих 2-й главы: «и были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт.2:25). Слова эти служат насколько краткой, настолько же и выразительной

характеристикой всей высоты и чистоты первобытной невинности⁴⁰⁷. Все духовные и физические силы первых людей находились в такой чудной гармонии и были столь уравновешены, что естественный вид наготы тела не пробуждал в них никаких нечистых мыслей и грязных пожеланий. А их физическая природа была настолько крепка и вынослива, что не нуждалась в защите от атмосферных влияний, впрочем, и последние, вероятно, не подвергались тому резкому колебанию, которое характеризует их в наше время и служит главной причиной того губительного влияния, какое они оказывают на организм человека. «Нагота, приемлемая в нравственном отношении и чуждая стыда, есть знамение внутренней и внешней чистоты»⁴⁰⁸. Этим заключается начальная эпоха человеческой истории, т. е. изображение невинности и райского блаженства первых людей, а вместе с тем заканчивается и самая светлая страница мировой истории.

II.

Вся только что рассмотренная нами библейская повесть о первобытной эпохе истории человечества имеет существенное важное значение для характеристики его изначальной религии, так как в ней мы имеем историко-психологический базис всех основных принципов религии и морали.

«По господствующему словоупотреблению термином «религия» обозначается взаимоотношение Бога и человека, объектом её служит Бог – существо высочайшее и верховное начало бытия, а субъектом человек, как самосознающее и самоопределяющее себя существо»⁴⁰⁹. Сама же религия «есть жизнь человека в жизни Божией, преданность человека Богу, в которой раскрывается собственная жизнь человека»⁴¹⁰. Отсюда, если понятие о Боге составляет центральный пункт всех религиозных представлений, придающий им своеобразный колорит, то в богочеловеческой природе акта веры не менее важен и другой основной его элемент, учение о человеке, вступающем в религиозное общение с Божеством. Посему-то «говорить о человеке, как чувственном, доступном опыту существе, религия и религиозная книга имеют особенный повод, поскольку при этом принимается во внимание его отношение к Богу»⁴¹¹.

Решающее значение в каждой религии принадлежит учению о Боге, так как в зависимости от него стоит и учение о человеке. Представление первого человека о Боге, как Творце и Промыслителе мира, вечном, всемогущем, премудром и благом Духе, уже предрешало его правильный взгляд и на свою природу. Из учения о творении само собой следовало, что человек не возник автохфоном, не был каким-либо самодовлеющим или даже противоборствующим Богу существом, а наоборот, своим бытием и свойствами всецело обязан Ему, Единому Творцу всего мира.

Специальное же раскрытие библейского учения о природе первозданного человека и его начальных отношений к Богу, человеку и миру дает основание многим и весьма важным

религиозным догматам. Основные истины библейского учения о человеке, изложенные в двух первых главах первоистории мира, сводятся к тому, что, а) человек по своему происхождению есть высшее творение Божие, созданное непосредственным и особым актом божественного всемогущества; что б) по духовной своей природе он образ и подобие Бога на земле; в) по физическому устройству и отношению к остальным тварям, он «персть от земли», но вместе и венец земного мироздания, царь владыка вселенной. История первобытной эпохи, по Библии, утверждает, кроме того, еще следующие религиозно-моральные истины: а) бессмертие души, б) единство человеческого рода, в) богоучрежденность брачного союза, г) интеллектуальную высоту и нравственную чистоту природы первых людей и, наконец, д) факт существования завета между Богом и людьми, как выражение их взаимоотношения, составлявшего сущность и душу первобытной, райской религии наших прародителей. Войдем в более детальное и обстоятельное исследование всех этих пунктов.

Немногие вопросы возбуждают в человеке столь высокий интерес, как вопрос об его происхождении. Помимо глубокого теоретического интереса, он имеет и важное жизненно практическое значение, так как от такого или иного разрешения этого вопроса стоит в зависимости и все вообще мирозерцание человека. Если человек есть продукт эволюции животных форм, то все функции его сложной жизни не более, как модификация естественных сил природы, где нет места никакой религии сверхъестественного. Там же, где человек изображается высшим и превосходнейшим созданием творца, где он наделяется чистыми интеллектуально-моральными свойствами, где внутренняя природа его существа рассматривается, как эхо божественной жизни, там не только может, но и должна существовать религия и притом такая же чистая и возвышенная, как и само учение о человеке. Обыкновенно человек судит о Боге по себе самом: там, где он высоко ценит свою личность, он еще выше ставит Бога. Отсюда, если бесспорно, что учение о человеке зависит от учения о

Боге, то не менее верно и то, что представление о человеке служит масштабом и критерием учения о Боге, словом характеризует собой известную религию. Все это, надеемся, достаточно уясняет неизмеримую важность библейского учения о человеке, в чисто религиозных интересах.

Первый вопрос, который естественно, прежде всего, предъявить библейской антропологии это вопрос о происхождении человека: откуда и как произошел первый человек? Какова его природа и его положение в ряду других существ? На все эти вопросы Первооткровение дает нам хотя краткие, но совершенно ясные и достаточные для своей цели ответы. «Один уже особенный перед созданием человека совет Божий, тогда как ничего подобного не было при создании прочих земных тварей, ясно указывает как на то, что в создании человека имела проявиться особеннейшая творческая деятельность Божия, много отличная от той, какая проявлялась в создании всего видимого мира, так и на то, что следствием этой творческой деятельности имело быть происхождение существа особенного и отличного от прочих земных тварей»⁴¹².

Дальнейшее повествование Библии об истории творения человека наглядно и рельефно выражает эту мысль в самых фактах творческого создания человека. Творение человека достаточно выделяется уже одним тем, что оно производится не одним повелением, или творческим словом, как это было до сего, а непосредственным и притом неоднократным действием Божественного всемогущества. Оно разделяется на два главных момента: сначала непосредственным актом божественной воли создается из земной персти тело человека, его, так сказать, внешняя оболочка. Здесь, с одной стороны, указывается на родство и связь человека со всем прочим растительным и животным царством, возникшим из той же земли, а с другой делается намек на особое, исключительное положение физической природы человека и её предназначение для какой-то высшей цели, поскольку в создании её сильнее подчеркивается участие Божественной силы, доходящее до непосредственного образования.

Вторым завершительным актом в процессе создания человека служит то обстоятельство, что Бог, образовав тело первого человека, вдунул, вслед за сим, в лице его дыхание жизни, т. е. жизненную и животворную душу, вследствие чего безжизненная форма человека превратилась в живую личность. Здесь еще яснее выражается мысль об исключительном превосходстве природы человека. Тогда как всё предыдущее, не исключая и души животных, Бог произвел только при посредстве своего слова или веления: даже и тело человека хотя Он создал и непосредственно, тем не менее более внешним образом, путем образования из наличных элементов, душу Он производит чистым актом творения, путем более внутренней, чем внешней деятельности, на что прямо указывает и употребленный бытописателем образ вдуновения Богом души в лице человека. Отвлеченное представление о начале жизни передано здесь под формой конкретного представления о дыхании, а понятие о духовности этого начала связано с представлением о жизни божественной, принадлежащей миру неземному, невидимому и сверхчувственному. Конечно, этот образ представления и должно трактовать, как только образ, грубо чувственное понимание которого было бы неизвинительным антропоморфизмом⁴¹³, но с другой стороны, если не вытеснять из него заключенной в нем мысли, то он не иначе может быть понят, как только в том смысле, что бытописатель посредством его хотел указать на создание души, как на такое непосредственное творческое действие Божие, которое было самым близким Его существу. Таким образом, созданный Богом человек в живой, конкретной форме воплощал в себе внутреннее и органическое единство земного и небесного, материального и духовного. «Все это показывает, что он не есть только высшая биологическая ступень в лестнице живых существ, не дальнейшая и совершеннейшая порода животных, а «род Божий» (Деян.17:28), Его совершеннейшее и высшее на земле создание, умаленное «малым чим от ангел» (Пс.8:6), так что, хотя человек и замыкает собой цепь земных творений, но вместе с тем составляет в ней и звено, которым тварь соединяется со своим Творцом⁴¹⁴.

Сотворив человека, Бог украсил его многими и высокими совершенствами, которые объединяются в библейском учении об «образе Божиим». Отражение в природе человека образа и подобия Бога составляет главное преимущество его природы и самую высокую черту всего его духовного существа, откуда получают свое объяснение и все остальные преимущества человека пред прочими тварями и все богатые дары, какими наделил Его Творец. Воззрение это, высшей степени своеобразное, стоит в непосредственной связи с учением о Боге. По библейскому воззрению, хотя человек и образован из земли, но он создан по образу Божию и есть, следовательно, отобраз Божественного Духа. Первая черта этого сходства состоит в самосознании и личном бытии человека, по образу создавшего его Бога. Мысль об общении личности человека с личностью Бога дана в библейском образе божественного вдунувания души в тело человека. В силу этого, основная субстанция человеческой личности, его душа, как имеющая свой источник в Боге, бессмертна, что и является как бы отражением божественной вечности. Полагая образ Божий вообще в душе человека, мы уже видели, что частные проявления его указывают в трех главных силах или способностях человеческой души: в способности познания истины, как деятельности разума; в свойстве любить и стремиться к добру, как деятельности сердца, и в стремлении к деятельному совершенству, как проявлению воли (последнее, собственно, относится уже более к области богоподобия⁴¹⁵). Этот «образ Божий» в свою очередь и служит основанием того исключительно высокого и царственного положения, которое занимает человек на земле, являясь здесь как бы наместником Самого Бога. С другой стороны, по своей физической природе, он стоит в теснейшем материальном общении с миром. Такой двойственный характер отношения человека к природе создает для него исключительное положение в ней – роль царя, жреца и первосвященника природы. Служа, с одной стороны, со стороны своего физического состава, как бы сокращением всего видимого мира, являясь с другой образом Самого Творца, человек как бы объединяет в своей личности природу низших

тварей и связывает их с собой, а чрез себя и с Самим Творцом. «Частные совершенства видимых тварей берут свое начало и находят свой предел в общем благе, которого средоточие находится в человеке, посему он должен быть царем над всем окружающим его, дабы повсюду распространять влияния блага. Все твари должны приносить Богу служение благоговения и благодарности, если их служение не восходит выше чувственного, человек должен быть их священником, дабы в себе возносить оное до престола Всевышнего. Твари, не одаренные разумением, должны являть разумное Божие и поведать славу Божию; человек должен быть их пророком, дабы высшим языком духа разрешать их чувственные вещания»⁴¹⁶.

В природных же свойствах человеческого духа, как образа Духа Божия, коренится и тайна всеобщности и необходимости религии или, как принято говорить, её врожденности. Образ Божий служит для человека внутренней первоосновой его религиозного чувства, той непреодолимой силой, которая влечет дух человека, как родственный Духу Божию, к общению и единению с Ним, рождая в человеке естественную жажду непосредственного общения с Богом, а также деятельно развивая и укрепляя это внутреннее тяготение души к её Первоисточнику. «Во всех людей влита некая божественная сила, которая невольно влечет их к познанию Бога»⁴¹⁷. «Дух человеческий, как дыхание Божие, как отблеск божественного света, составляет нечто с ним весьма близкое и родственное, а потому он и божественным светом, влекущим его к себе вверх, привлекается к единению с Богом, и сам стремится к этому же единению»⁴¹⁸. «Ты создал нас для Себя, и душа наша дотолé томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в тебе»⁴¹⁹. Дух человека есть образ Божий, так как Бог есть Дух (абсолютный), и человек также дух (ограниченный). Но этот образ не был бы таковым, если бы не имел сознания бытия Бога, абсолютного Духа. В этом то первосознании и, так сказать, живом, непосредственном ощущении божественного Духа, как первейшем постулате и жизненном нерве нашего духа, нераздельным с самой его субстанцией и заключается сущность субъективной стороны религии, то самое, что так сильно и метко

выражено в известном изречении Тертуллиана: «душа по природе христианка». «В наших душах есть способность к жизни царствия Божия, возможность блаженства с Богом. Искать царствия Божия – значит раскрывать эту способность к Нему, осуществлять возможность блаженного единения с Богом возвышением в добродетели. Внутреннее основание этой возможности есть «образ Божий», положенный в существе души человеческой»⁴²⁰. Возвышать образ к Первообразу стремлением к Нему, уподобляться Ему возможно полнейшим отражением на себе Его совершенств и святостью жизни – вот последняя цель человеческой жизни, постепенное достижение которой в течение всего земного существования человека и образует то религиозно-нравственное настроение, которое составляет душу религии. Отсюда становится вполне попятным и то, в каком смысле можно и даже должно образ Божий называть внутренней основой религии.

В библейском учении о том, что душа человека есть образ Божий, что она нематериальна, а, следовательно, и не уничтожима, и что в силу своего Богоподобия она предназначена к бесконечному усовершенствованию, заложена также и сущность догмата о бессмертии души. Правда он еще не выражается здесь настолько ясно и определенно, как сделано это в позднейших книгах Св. Писания, в особенности Нового Завета (Мф.10:28. 1Кор.15:45; Деян.17:25; а из ветхозаветных ПремСол.1:13; 2:23; Еккл.12:7), однако внимательный анализ повествования о способе происхождения и цели назначения души человека, путем ясных, логических умозаключений, несомненно приводит нас, именно, к такому выводу. «Религиозное убеждение, что союз, соединяющий человека с Богом, не может расторгнуться и уничтожиться по смерти первого, но есть вечный союз, составляет самый вдохновляющий догмат религии, без которого она не имела бы жизненной силы. Вера в бессмертие также древняя, как сам человек и его религия»⁴²¹.

К основным истинам библейской первоистории относится и догмат о единстве человеческого рода и вытекающий из него о богоучрежденности брачного союза. Обе эти истины, по примеру

прочих религиозных истин Первооткровения, выражены не в виде отвлеченных понятий, но в форме исторических фактов: они заключены, именно, а) в рассказе о творении Самим Богом первого и единственного мужа, до которого земля была необитаема и некультивируема людьми (Быт.2:5), и б) в повествовании о создании первой жены не из чего-либо иного, а из существа того же единого человека.

Все глубоко важное религиозно-нравственное значение этой основной истины прекрасно охарактеризовано в следующих словах одного из отечественных богословов. «Истина единства человеческого рода составляет фундамент всей библейской догматики, так как на ней утверждаются важнейшие догматы о падении всего человеческого рода в Адаме и об искуплении его чрез Христа. При свете этой истины весь человеческий род является целостным организмом, имеющим один корень в Адаме, и один венец в своем общем Икупителе – Христе»⁴²². «Истина единства человеческого рода имеет коренное значение и в области наших нравственных понятий о достоинстве человека вообще. Верой в единство человеческого рода вызваны наилучшие гуманные стремления, развившиеся особенно в христианском мире... Отрицание её ведет к развитию антагонизма между различными народами и оправдывает угнетение слабых более сильными. Тогда как в откровенном учении, которое признает не только физическое, но вместе и высшее духовно-нравственное единство человеческого рода, этот варварский принцип не может найти себе никакого оправдания»⁴²³. Этот догмат принадлежит к числу тех истин, которые выражены в Библии со всей ясностью и определенностью, на первых же страницах её повествование о происхождении первых людей категорически утверждает теорию моногенизма. Поэтому совершенно напрасно защитники полигенистической теории усиливаются отыскать в Библии следы «преадамизма» или «коадамизма», т. е. предсуществования Адаму или «сосуществования с ним» других особей человеческой расы. Все попытки подобного рода, будучи основаны на произвольном и ложном истолковании некоторых мест из кн. Бытия, в действительности противоречат

правильному пониманию как этих самых мест, так и общего характера Библии, которому как нельзя более чужда мысль о множестве прародителей человеческого рода⁴²⁴. «Замечательно, что в настоящее время по вопросу об единстве человеческого рода высказывается утвердительно даже и враждебная религии наука, хотя и в своеобразном смысле. Как известно, гипотеза трансформации, доминирующая в современных эволюционистических теориях о происхождении органической жизни, принцип единства органического первовещества имеет своим основным тезисом, не менее энергично отстаивают его и многие из известнейших ученых антропологов»⁴²⁵.

В тесной связи с утверждением в Первооткровении истины единства человеческого рода, стоит и установление одного из важнейших религиозных институтов – таинства брака, оно заключено в факте создания жены из существа мужа, и в словах последовавшего за этим божественного благословения их единобрачного союза. Нельзя, конечно, сказать, чтобы сотворение жены было тождественно с тем таинством, которое мы называем теперь браком, но должно признать, что все основные элементы настоящего брачного союза – его единство, нерасторжимость и теснейшее духовно-нравственное и физическое взаимное общение супругов и даже частные роли мужа, как главы, жены, как его помощницы, запечатлены на страницах библейской первоистории со всей возможной изобразительностью, так что первозданная чета может служить лучшим примером идеальных брачных отношений, чем она и должна быть по учению слова Божия (Мф.19:4–6; Еф.5:24–26). Моногамия, как союз двух существ, была основанием семейной жизни, а эта последняя послужила прототипом всех социальных отношений. «От сердца первого человека, от ребра его тела взято то существо, которое дополняло жизнь его и вместе с которым он составлял первую церковь Божию на земле, первое общество, которому переданы первые законы, первые обетования, с которым Бог поставил первый завет свой»⁴²⁶. Таково было представление о человеке в первобытной патриархальной религии, оно устанавливало правильный

руководящий взгляд на отношение человека к Богу, людям и миру и вполне удовлетворяло его законной любознательности.

В полном согласии с библейским учением о происхождении, единстве и достоинстве человеческой природы, стоит и общее представление Библии о первобытной эпохе человеческой истории. Существуют два различных взгляда на библейское учение о природе первозданных людей: по одному они совершенные дети, разум которых не в состоянии сознательно различать добра от зла (взгляд рационалистов старой и новой школы); по-другому это люди, стоящие на высшей ступени интеллектуально-морального развития (взгляд идеалистической философии и протестантизма)⁴²⁷.

В действительности же учение Библии занимает середину между двумя указанными крайностями. По изображению Библии, первая человеческая чета представляется детски невинной, способной к прогрессу и нуждающейся в нем. «Бесспорно, что первый человек был создан совершенным, но совершенным относительно, или, как говорят, потенциально, а не реально: он не имел отрицательных качеств, не имел виновности или греха, в котором рождаются все люди (Еккл.7:20; «создан был правым»). Даже больше того, в душу человека были заложены добрые стремления, он был наделен богатыми дарованиями (нарек имена животным, сообразуясь с их свойствами); но он должен был развить эти дарования, он должен был стать совершенным, к чему, добавим, он и призывался врожденным требованием своей богоподобной природы⁴²⁸.

В частности, первозданную природу человека, по представлению библейской первоистории, характеризовали следующие признаки: а) совершенная гармония элементов человеческой природы и полное подчинение низших пожеланий плоти высшим требованиям разумного духа, отсюда отсутствие похоти (Быт.2:25); б) неповрежденность физической природы человека и, как следствие этого, её незнакомство с болезнями, бедствиями и страданиями; в) здоровые задатки богатых интеллектуальных и высоких моральных качеств, выразившиеся, например, в факте наречения имен животным и

в отношении Адама к своей богодарованной супруге; и г) как завершение и венец всего этого – присутствие особой благодати Божией, содействовавшей гармонически-целесообразному росту всех сил и способностей человека, направлявшей его по прямому пути совершенств и сообщавшей ему дар фактического бессмертия не только по душе, но и по телу, символом чего служило древо жизни.

Так, именно, смотрело на библейское учение о первобытном состоянии человека и большинство древних отцов и учителей церкви. «По изображению их, первый человек – это начертание Божие, быв образован святыми и чистыми руками Божиими, явился тотчас по создании отличнейшим и превосходнейшим существом (Климент Рим.), существом, обладающим ничем не поврежденным, вполне здоровым (Вас. Велик.) и при некоторых условиях способным к бессмертию телом (Феофил Ант.); а также непорочной (Дамаскин), безгрешной и восприимчивой к добру душой (Гр. Бог.), а потому, вполне способной для нравственного уподобления Богу и вечной жизни в благодатном с Ним единении⁴²⁹ (Вас. В.)». Но при всем том, его состояние не было действительным и полным совершенством, а лишь возможностью такого совершенства, требовавшей для своего осуществления как личного участия самого человека, так и внешнего пособия и содействия со стороны Бога⁴³⁰. Словом, на первых порах своего существования человек находился как бы в состоянии младенчества, стоял только в самом начале длинного пути духовно-нравственного развития и совершенства⁴³¹. «Посему, хотя первый человек и был украшен ценными пред Богом свойствами – правотой, простотой, невинностью соединенными с чистыми его стремлениями и влечениями любви к Богу, но ему не доставало нужной опытности, в отношении к совершенному образу жизни, недоставало еще постоянства и устойчивости в стремлении любви к Единому добру, а также твердости и непоколебимости в его достижении. А потому для него необходимы были испытание и подвиг, почему и дана была ему Богом заповедь»⁴³². Таким образом, субъект первобытной религии, человек, был чужд греха, порока или нечистоты и носил

в себе богатые задатки высокого интеллектуально-морального совершенства, словом обладал потенциальным совершенством и реальным бессмертием.

В силу таких свойств природы первозданного человека и его непосредственного, духовного родства с Богом, как с Первообразом и Первоисточником его бытия, между Богом и человеком в самом же начале человеческой истории установилось живое и тесное общение, говоря другими словами – на заре истории возникла религия. «Пребывание первых людей в раю было пребыванием в непосредственном общении с Богом, которое и было первой и совершеннейшей религией человеческого рода»⁴³³. Чувство зависимости от Верховного Существа, исполненная благоговения безусловная преданность человека Богу Творцу и Промыслителю, детское послушание Его отеческому водительству и деятельное проведение в жизнь Его благодатных уроков – вот основные черты райской религии первозданного человека.

Со стороны Бога, эта религия проявлялась в том, что Он, создавши человека и поставивши его в наилучшие условия земного существования, промыслял о человеке, т. е., говоря человекообразно, был его заботливым воспитателем и деятельным руководителем первых, начальных шагов его развития. Он открывает человеку тайну происхождения мира, сообщает необходимые познания о собственной его природе, внедряет в него семена общественной морали (учреждением брака), полагает основание религиозному культу (учреждением субботы) и руководит первыми опытами умственного развития человека, в факте приведения животных для наречения им имен. Все это с достаточной степенью ясности свидетельствует о том, что Бог достаточно полно открыл Себя первому человеку и отнесся к нему, как любвеобильный Отец к первенцу сыну⁴³⁴.

Выражением религиозных отношений к Богу со стороны человека служит его детская преданность Богу, полное послушание Его руководительству и деятельное стремление к сознательному усвоению божественных уроков. Доверие, послушание и любовь к Богу, Своему Творцу и руководителю, вот основные элементы райской религии первых людей.

Естественным следствием такого непосредственного общения человека с Богом было состояние райского блаженства, этот идеал земного существования. Наслаждаясь благами земного мира, обитая в раю видимом, физическом, человек в то же время носил тогда рай в самом себе, наслаждался духовным блаженством, внутренне обращался с Богом, беседовал с Ним, как со своим другом и покровителем. Время невинности было временем его небесной и земной жизни вместе. Это именно и разумеется в заметке Св. Писания, что Бог в раю являлся человеку и беседовал с ним. Внешней, условной формой райской религии, этого прототипа истинной религии, служила известная райская заповедь о воздержании от плодов древа познания, положенная в основание первого завета Бога с человеком. Свято соблюдая эту заповедь, человек доказывал, что он высоко ценит каждое слово Бога и покорно повинуется Его святой воле. За такое послушание и преданность человека, Бог дарил его блаженством и руководил его всесторонним развитием. Следовательно, райская заповедь была знаменем завета, условием, без которого немыслимо было существование райской религии и в этом ключ к разгадке неизмеримо важного значения такой, по-видимому, незначительной заповеди.

В заключение наших рассуждений о характере первобытной райской религии, скажем несколько слов о том, насколько высокие истины библейского учения о природе человека, заключающиеся в двух первых главах кн. Бытия, входили в сознание первых людей и составляли действительное содержание их религии.

Учение о природе человека, её происхождении, составе, временной цели и вечном назначении человека в повествованиях библейской первоистории развито сравнительно полно и всесторонне, по крайней мере, в нем намечены почти все главные пункты откровенного учения об этом предмете. Но ведь такое учение мы имеем в кн. Бытия, произведении, написанном пр. Моисеем под воздействием и откровением Св. Духа? Правда, подобный характер этого повествования ручается нам за безусловную точность и достоверность сообщаемых в нем фактов. Но, с другой стороны,

понимался ли подлинный смысл всех этих фактов первыми людьми, входил ли он в их сознание и служил ли базисом их религиозных представлений? Вот вопрос, от ответа на который зависит и окончательное суждение о подлинном характере первобытной райской религии, т. е. об изначальных отношениях человека к Богу. Характер этих отношений будет одним, если человек имел правильный взгляд на происхождение и достоинство своей природы, знал свое место в ряду тварей, понимал свое происхождение от Бога, признавал свое богоподобие, чувствовал свою зависимость от Бога и нравственные обязательства, возлагаемые всем этим на него в отношении к Богу, но он был бы совершенно иным, если бы человек находился в неведении относительно происхождения и достоинства своей природы или имел бы обо всем этом превратно ложные представления.

На все эти вопросы мы не можем дать никакого иного, кроме положительного, ответа. Человек мог только или вовсе ничего не знать о свойствах своей природы, или же иметь истинное представление об этом, ложного и превратного быть не могло, так как чистый источник, каким была первоначально душа человека, не мог рождать тьмы и заблуждения.

Человек должен был знать о себе и своей природе, потому что это познание безусловно необходимо для его блага и Бог, создавший всех тварей с возможностью для них блаженства, разумеется, не мог исключить отсюда человека, лишив его познания о себе, этого необходимого условия его сознательного счастья.

Кроме общих рассуждений о том, что первые люди могли и даже должны были знать истину о своей природе, анализ библейского текста открывает, что они и действительно владели таким знанием. Это очевидно из ясных слов Самого Бога, обращенных к первым людям, по их сотворении: «наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными (и над всем скотом, и над всею землею) и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт.1:28). Раз сам Бог облакает человека такими чисто царственными полномочиями, то человек не мог, конечно, не

познать своего высокого достоинства и своего значения высшей и совершеннейшей земной твари, но в то же время, так как в обладание землею и всем, находящимся на ней, человек вступал не самовольно, а вводился в эти права Богом, то этого более, чем достаточно для того, чтобы человек мог понять и свое тварное, конечное происхождение и свое зависимое от Бога существование.

Библейское повествование дает даже еще больше: оно прямо влагает в уста Адама торжественное исповедание познания о своей природе. Мы разумеем здесь тот факт, когда Адам, при виде приведенной к нему Богом жены, дал, в порыве радостного восторга, вполне определенную и истинную характеристику её существа, с указанием даже и на самый процесс её происхождения, воскликнув: «вот кость от костей моих и плоть от плоти моей, она будет называться женой, ибо взята от мужа своего» (быт.2:23). Чтобы сказать это, Адаму необходимо было вывести заключение из сравнения природы своей и первозданной жены, а для сего, разумеется, нужно хорошо знать сущность сравниваемых предметов. Не менее ясно это глубокое познание не только своей природы, но и природы окружающего его животного мира, высказал Адам и в характеристичном для райской эпохи факте наречения имен всем животным, с сопутствующим ему указанием на то, что Адам не нашел ничего подобного себе, а последнее возможно лишь в качестве результата глубокого внимательного изучения как своего внутреннего, так и внешнего животного мира. Отсюда следует, что во-первых, Адам владел богатыми задатками правильного мышления, так как в противном случае была бы немыслима его такая быстрая и широкая умственная деятельность; во-вторых, что он обладал истинным познанием природы тварных существ, без чего не возможно было бы и наречение имен, соответственное их характеристическим особенностям; в-третьих, что он имел вполне здравый и трезвый взгляд на свою природу, поскольку во всем животном царстве не нашел ни одного экземпляра, подобного себе по духовно-нравственным качествам, а для того, чтобы прийти к такому выводу, он, очевидно, должен был сравнивать свою

природу с природой окружающих его животных, а это, в свою очередь, как понятно и само собою, немыслимо без отчетливого представления сравниваемых объектов.

Итак, и соображения здравого разума, и критический анализ исследуемого текста, согласно устанавливают тот факт, что первые люди имели довольно ясное и совершенно правильное познание о своей природе, откуда следует, что и чистая религия их была не состоянием пассивной инертности, какого-то нравственного безразличия, а живым и деятельным актом сознательной веры. Дальнейшее исследование библейского текста Первоистории, со временем, даст нам новые доказательства в защиту этого же положения.

III.

Историчность всех отмеченных Библией фактов, служащих основанием для суждения о внутренних, субъективных основах религии и её первобытной форме, находит свое, более или менее положительное подтверждение и в других данных, вне библейского происхождения; мы разумеем здесь древнейшие предания различных народов «о первоначалах», служащие смутным отголоском библейской первоистории творения первых людей, места их начального обитания и состояния их райского блаженства. Сам по себе этот источник, строго говоря, не внушает особенного доверия, и во всяком случае он требует много осмотрительности и осторожности в пользовании им. Известно, что память народа редко сохраняет в точности детали того или другого события, а обыкновенно, удержав лишь основу исторического сюжета, облекает ее в своеобразную фабулу, более или менее украшенную и легендарную; да и самый период сохранения народной памятью тех или других исторических сюжетов, довольно ограничен, эти воспоминания бывают сравнительно яркие и живы, пока еще свежо представление о них, но чем дальше идет время, чем больше тускнеет их образ, тем слабее становится память о них, тем легче они подвергаются изменениям и порче до тех пор, пока или вовсе не канут в лету забвения, или не соединятся, по какой-либо случайной ассоциации, с новыми и более свежими представлениями, и чрез это снова, подобно фениксу из пепла, не возродятся к новой жизни, но уже с существенно иными чертами, под которыми бывает крайне трудно, а иногда и вовсе невозможно, вскрыть их первоначальную историческую форму. Эту общую судьбу всех народных традиций бесспорно разделили и традиции «о первоначалах», прошедшие длинную историю многих веков и целых тысячелетий. Понятно, что эти традиции по пути своего продолжительного исторического шествия не только могли, но и необходимо должны были весьма и весьма многое растерять из своего первоначального богатства, равно как и вобрать в себя не мало посторонних

элементов. Если в них и продолжает еще сохраняться зерно исторической правды, то это объясняется исключительной важностью тех событий, которые заложены в основе этих традиций, хотя несомненно, что во всех них действительная историческая истина сильно искажена и обезображена позднейшими наслоениями, преимущественно элементами мифически-натуралистического характера.

Руководящим принципом, при исследовании традиций, должно служить взаимное сравнение их между собой, с целью выделить универсальное, как древнейшее и важнейшее от местного, случайного и производного. Сопоставление добытых этим путем результатов с данными библейской первоистории точно также прекрасно уясняет их подлинный смысл и действительный источник. Таким образом, указание на традиции, в целях апологетических, имеет, так сказать, производный и вообще второстепенный характер. Но за отсутствием других, более положительных и веских аргументов по вопросам первоистории, приходится довольствоваться и сим малым. «Ни опыт, ни наблюдение, не дают нам ни малейших фактов относительно первого начала человеческого рода. Строгая наука должна посему оставить неприкосновенной эту проблему. Меньше удаляется от истины тот, кто признает в данном случае свое невежество, чем тот, кто не сознает его и старается навязать его другим» – говорит один из видных представителей науки⁴³⁵. Следовательно, все натуралистически-эволюционные попытки воспроизвести эту историю путем различных хитросплетенных умозаключений и тенденциозных предпосылок, ложны и не научны в самом своем принципе, почему и обречены остаться навсегда мертворожденными гипотезами. «История, в точном смысле этого слова, по вопросу о древнейшем состоянии человеческого рода, не может нам дать ничего, кроме сравнительно поздних и посему недостаточных указаний. Но за пределами истории, мы находим народные традиции, и нет народа, который бы не обладал традициями о «первоначалах». У всех рас существуют космогонии, рассказывающие о начале мира и в особенности о начале истории человечества. Все эти традиции далеко не

заслуживают презрительного к ним отношения, хотя они и созданы воображением в тысячах вариаций, однако это не может служить препятствием открывать в них черты универсальных воспоминаний о наших первоначалах», – говорит ученый, автор специального исследования по этому вопросу⁴³⁶.

Обращаясь теперь к самим этим традициям, мы видим, что из истории первобытной эпохи сохранились, более или менее, определенные воспоминания о факте творения первых людей с его различными деталями, о местоположении рая в прекрасной долине, орошаемой многими водами, о существовании в нем запретных плодов, о непосредственной близости первых людей к Богу и об их полном блаженстве при жизни в раю.

Первое место в ряду этих традиций по всей справедливости принадлежит ассиро-вавилонской традиции т. н. «халдейского генезиса», как по её относительной древности и документальности, так и по её сравнительной близости к библейскому повествованию. В седьмой таблице «халдейского генезиса», после повествования о творении живых существ: полевого скота, полевых зверей и гадов полевых, находится, между прочим, небольшая заметка о том, что «Бог Nin-si-ku (значит «Господь светлого зрака» – одно из имен Бога Ea) создал двух существ, которые должны были обитать вместе со зверями»⁴³⁷. Что это были за существа? Из текста не видно, ибо он сильно поврежден и полон пропусков, однако, насколько позволительно судить о содержании по уцелевшим отрывкам, более, чем вероятно, что здесь речь идет, именно, о сотворении двух первых людей. Догадку эту высказывает, между прочим, и сам G. Smith, который в подтверждение её говорит: «в этом случае я принимаю во внимание и другие таблички, имеющие отношение к истории творения первых людей, где точно также этот творческий акт приписывается Богу Хеа»⁴³⁸.

Истолкование следующего фрагмента, трактующего специально о людях, соединено с серьезными трудностями, опять-таки вследствие значительных пропусков и общего неудовлетворительного состояния текста. Насколько возможен перевод такого отрывочного текста, таблица эта по-видимому

содержит в себе речь Бога Творца к вновь созданной Им человеческой чете, в частности, на передней стороне таблицы речь к человеку, с определением его отношений к Богу, на другой, обратной, к жене, помощнице мужа с указанием её обязанностей в отношении к последнему⁴³⁹.

В содержании древневавилонских гимнов по местам рассеяны и другие, более определенные указания на детали самого процесса творческого образования первых людей. Так, например, в одной из клинообразных таблиц, которую первоначально считали за вавилонскую версию истории падения, но которая, как это выяснилось после, представляет собой гимн Богу Хеа, мы находим следующую любопытную параллель библейскому сказанию о божественном вдыхании жизни в новосозданного человека. «Он (т. е. бог Хеа) создал человечество, с целью спасти его, милосердый, у которого есть вдыхание (Inslebenrufen) жизни – bul-lu-tú, principe de la vie (принципы жизни), как точнее переводит это место Oppert⁴⁴⁰. В этом замечательном гимне встречаются и еще некоторые, не менее интересные и важные параллели библейскому повествованию: так, например, в 21 стр. говорится, что «бог Libzu (один из эпитетов бога Хеа), мудрейший из всех богов, избрал своим достоянием человека». Дальше указывается и то, к чему он предъизбрал или предназначил человека, а именно: «человек должен беречься, чтобы не сотворить зла или греха» (22 стр.), во-вторых, он должен быть поставлен в общение с богами, «сердце которых он радует» (23 стр.); в-третьих, как происходящий от Бога, он должен удаляться от неверующих (24 стр.), в-четвертых, он обязан «твердо стоять на правом пути» и, наконец, «он должен остерегаться порчи» (26 стр.). В том же самом фрагменте, только несколькими строками выше (18 стр.), обращает на себя внимание название той расы, которую своими руками создал бог Хеа, она названа тут темной или черной расой «Zal-mat-quaqqadi», последнее слово во многих других легендах и гимнах заменяется его синонимом Admī или Adamī, т. е. словом, тождественным с библейским именем первого человека⁴⁴¹.

В клинообразных памятниках несколько более поздней эпохи роль бога Еа переходит к Мардуку, который точно также прославляется, как «творец человечества, создавший его собственными руками по любви к нему»⁴⁴². В знаменитой же клинообразной эпосе «о Жилгаме» участницей в деле сотворения человека, наряду с богом Мардуком, выступает еще и богиня Аруру, про которую говорится, что «она вылепила человека из кома грязи» (of a lump of clay), подробность весьма характерная и любопытная по её совпадению с библейской традицией (Быт.2:7)⁴⁴³. В одном заклинательном тексте глубокой древности по-видимому, сохранился даже слабый намек на историю происхождения первой жены из ребра мужа, именно в том его месте, где мы читаем: «assat ina udli nis attam» – «жена была названа от ребра (from the flank) мужа», что представляет близкую параллель (Быт.2:22–24)⁴⁴⁴.

Нельзя, конечно, не сознаться, что все указанные нами отрывки клинообразного текста, приводимые в параллель библейскому повествованию о творении первых людей, не отличаются особенной ясностью и полнотой, но в извинение этого мы уже ссылались на скудость уцелевших памятников и их нередко крайне жалкое состояние. Посему, в интересах большей полноты освещения вавилонской традиции о происхождении человека, не бесполезно будет привести другую версию этой легенды, записанную халдейским жрецом Берозом на основании древнейших документов, хранившихся при храмовых архивах. Легенда эта в передаче Бероза гласит следующее: «Бог Бел (младший Мардук), видя, что земля пуста, хотя и плодоносна, сделал надрез в своей собственной голове, а другие боги, смешав пролитую кровь с землею, образовали людей, которые, посему, одарены интеллектом и причастны божественной мысли». При различии характера повествований в двух версиях – монотеистического в библейской и политеистического в халдейской, самые факты этой истории следуют в том же самом порядке. Когда пустынная земля (Быт.2:5) сделалась плодоносною (Быт.2:6), тогда был образован человек из соединения земной персти с дыханием божественных уст. Правда, в халдейской легенде роль

божественного вдыхания выполняет божественная кровь, но сущность дела от этого нисколько не страдает, да и по библейскому воззрению «душа человека в крови его» (Быт.9:4).

Таким образом, если клинообразные тексты по вопросу о творении человека дают нам не более, как утверждение самого факта и лишь проблематическое указание на божество, как принцип «дыхания жизни», то версия Бероза прекрасно восполняет недостающие пропуски, указывая как на время появления человека на земле (момент, когда она была уже благоустроена, хотя еще и пуста), так и на непосредственное действие божественной силы в процессе создания человека, и даже на некоторое причастие природы первоизданного человека божественной сущности.

Подобно Халдейско-вавилонской и традиции других семитических народов согласно подтверждают основные черты библейского повествования о происхождении первых людей. Так, по верованиям античного Египта, который был населен Хамитами, находившимися в довольно близком племенном родстве с Семитами, бог Кнум, творец мира, образовал его из глины, по подобию того, как лепится горшок на вертеле: на одном из древнеегипетских барельефов открыт даже и соответствующий рисунок. На другом барельефе, открытом среди развалин храма в Эсне (Esneh), найден рисунок, который может служить даже иллюстрацией к библейской истории творения человека. Налево там изображен бог Киум, сидящим с распростертыми руками и любующимся на двух маленьких человечков. Направо изображена богиня Хеки, приставляющая к ноздрям первоизданных людей закругленный крестик – символ жизни, исходящей из Божества⁴⁴⁵. В первой книге мертвых мы находим следующее глубоко знаменательное выражение: «хвала и слава Художнику, который сделал мир родиной для человека, отобразил Творца»⁴⁴⁶.

Хамиты Финикии, по фрагменту их известного историка Санхониатона, называли первых людей «Адам-Кадмон и Эон» (с греческого значит жизнь, т. е. синоним Евр. חַיִּים), именами весьма близкими к библейским именам наших прародителей⁴⁴⁷.

По примеру потомков Сима и Хама, и потомки Иафета сохранили в своих традициях память о творении человека. В этом отношении наибольшее значение имеют традиции арийцев средней Азии. В древнейших арийских легендах, предшествовавших последующему разделению их на две главные ветви (индусов и иранцев) и потому общих всем арийцам, первый человек называется «Има или Иама». Сын неба, а не человека, он соединяет в своем лице черты библейских Адама и Ноя, родоначальников допотопного и послепотопного человечества. Несколько позднее, этот Има превращается у Иранцев в первого царя, под управлением которого все наслаждались невозмутимым блаженством, проводя жизнь в очаровательном саду, в раю «Эриана Ведаия» (Airyana Veidaja), местожительстве первых людей. Век Иимы или Имы, праотца зендских племен, по изображению Зенд-Авесты был самой счастливой эрой, когда земля не знала ни горя, ни болезней. Точно также и индийский Яма, по изображению древнейшей части Вед, был первым смертным, а потом царем смерти и ада, живущим в светлых пространствах, где господствуют мир и радость⁴⁴⁸.

Со значительно большими подробностями самый рассказ о творении первых людей сохранился в традициях Иранцев, западной группы арийской расы. Он занесен в священные книги маздеизма. В них рассказывается, что великий и благой бог Агура-Мазда сотворил мир в шесть последовательных периодов, составляющих в своей сложности своеобразный космический год, разделяющийся точно также на 365 дней. И человек был последним существом, которым закончено творение. Первый человек вышел из рук своего творца совершенно чистым и непорочным и был назван им Gaoumaretan, что значит «смертная жизнь»⁴⁴⁹. Древнейшие части священной литературы Персов только и ограничиваются этими скудными сообщениями, более же полная версия традиции о происхождении людей дана в другой части персидской религиозной литературы, известной под именем Бундегеш, хотя окончательная редакция этой книги и принадлежит сравнительно позднему времени (эпохе

мусульманства), однако многие из её традиций запечатлены, по мнению ученых, характером глубокой древности. По сказанию Бундегеш, Агура-Мазда, в завершение всего творения, создал двух необыкновенных существ: Gaûmaretan'a, первочеловека и перво-вола, высшего яцата, которые царствовали на земле в состоянии полного счастья и блаженства в течение 3000 лет. Но дух зла, хитрый Ангромениус, по злобе и зависти, умертвил их обоих. Однако они не исчезли бесследно: из крови первочеловека, пролитой на землю, выросло особое растение, на подобие свекловицы, употребляемой Иранцами в пищу. Из середины этого растения поднялся ствол, который и образовал первую чету: мужчину и женщину, сросшихся между собою. Агура-Мазда, бог добра и света, разъединил их, сообщил им способность движения и активности, поселил в них разумную душу, и дал им заповедь быть смиренными сердцем, сохранять закон, быть чистыми в помышлениях, в словах и действиях. Так, возникли первые люди, названные Мешиа и Мешийана, от которых произошел и весь человеческий род⁴⁵⁰.

Как бы строго мы ни смотрели на это повествование о происхождении первых людей, во всяком случае мы не можем отрицать в нем существенного сходства с библейским повествованием о том же предмете: и идея единства происхождения мужа и жены, и факт одухотворения первого человека Самим Богом, и упоминание о божественной заповеди, как условия блаженства первых людей, все это черты древне-библейской традиции, стоящие на лицо и в иранской.

Но на ряду с этими, тут даны еще и такие другие подробности, которые решительно не позволяют выводить персидскую легенду из библейского первоисточника, в роде, например, повествования о Гайомаретане, умерщвлении его Ариманом, о произрастании из его крови особого растения и т. п. Посему, правдоподобнее будет то мнение, что здесь древнейшая истинная традиция, лишь смутно сохранившаяся в памяти народа, осложнилась многими последующими представлениями, сложившимися на почве историко-этнографических и бытовых особенностей жителей Ирана⁴⁵¹.

Мысль об единстве источника всего человеческого рода выражена в теории андрогинства, бывшей в широком распространении у древних народов; так она встречается в Риг-Веде Индийцев, именно в космогоническом рассказе Catapatha-Brâhmana⁴⁵², с ней мы встречались также в халдейской легенде Бероза, повествующей о людях, имеющих две головы: мужскую и женскую, при одном и том же корпусе смешанного пола. Из Азии эта легенда перешла в Грецию и здесь увековечена в одном из диалогов Платона, заключающем в себе историю первобытных андрогинов, впоследствии разъединенных на мужчину и женщину⁴⁵³. На крайнем Востоке древнейшая и огромнейшая империя Китая прекрасно знакомит нас с традициями народов желтой расы. По заключению, выведенному Конфуцием из древних авторов страны, творцом человека был великий древний дух Hoangti, создавший с самого начала мужеский и женский пол; в другом же месте указывается и самый процесс этого творения, когда говорится, что «Minhoa смесил желтую глину, чтобы создать из неё человека»⁴⁵⁴. Священно-религиозная литература Китая, тщательно собираемая в наши дни по развалинам древнейших пагод, довольно положительно устанавливает существование в древнем Китае учения о творении человека высшим богом, об единстве человеческого рода, и об опоясании из листьев, как первой одежде людей⁴⁵⁵.

Многочисленные остатки от традиций о начале человечества сохранились также и у диких народов, преимущественно у аборигенов Нового света. Так, Виннебаги Америки, которые по утверждению многих ученых, никогда не были подвержены влиянию христианских доктрин, имеют традицию о творении человека, довольно аналогичную библейской. Они рассказывают, например, что когда великий Manîfou пробудился, то нашел землю совершенно пустой. Тогда он взял часть своего собственного тела и часть земли и из этого соединения создал человека⁴⁵⁶. Жители новой Зеландии творцом человека называют бога Ti-ki и, в частности, рассказывают, что для создания человека, он взял красную глину и смесил ее со своей собственной кровью⁴⁵⁷. Не трудно

видеть, как близко стоит все это к халдейской легенде Бероза о творении человека богом Белом. У Манжийцев, олицетворение универса, первожена, пожелав иметь детей, вынула для этой цели часть своего собственного тела с правой стороны его. Не имеем ли мы тут бледной копии библейского сказания о создании первой жены Евы из ребра мужа? В Перу первый человек прямо так и назывался *alpa camasca*, т. е. «одушевленная земля». Манданы, жители северной Америки, говорят, что великий дух вылепил из глины две фигуры, которые он высушил и оживотворил собственным дыханием, одну из них он назвал «первым человеком», другую «его подругой»⁴⁵⁸.

Таким образом, можно без преувеличения сказать, что потомки Адама, рассеянные по всему лицу земли, повсюду обладали некоторым, хотя и довольно смутным представлением о своем истинном происхождении.

В общих, основных чертах этих сказаний нельзя не видеть их сходства с библейским повествованием о сотворении первых людей. Бесспорно, что в них гораздо больше такого, что стоит к Библии, скорее в отношении противоречия, чем сходства. Но тем большую важность приобретают в наших глазах те, по-видимому, мелкие и внешние черты сходства, которые несомненно существуют между Библией и традициями. В то время, как весь тон и дух этих рассказов (и даже точка зрения, с которой они берутся) совершенно отличны от рассказов библейской первоистории, общее очертание самых повествований и даже некоторые частные детали их представляют много сходного. В пример этого можно указать то, что почти повсюду появлению человека на земле предпосылается существование животных и сотворение первого рассматривается, как заключительный акт мироздания. Самое создание человека приписывается непосредственному действию Божества, причем отдельно изображаются и оба главных момента этого процесса – создание тела человека из земли и оживление его богом, или чрез примешение божественной крови, или же чрез дыхание Его уст. Не менее ясно, и даже до грубости осязательно развита в традициях и мысль об единстве происхождения людей, в древних теориях

андрогинства, наконец, эти традиции еще богаче художественными описаниями рая и картинными изображениями райской эпохи, как времени полного блаженства⁴⁵⁹. Если же, таким образом, несмотря на серьезное внутреннее различие в духе и характере повествований библейской первоистории и языческой традиции о начале человечества в общей схеме, и даже во многих частных деталях их наблюдается такое удивительное согласие, то оно, отвергая мысль о каком-либо влиянии или заимствовании, при которых немыслимо было бы столь существенное противоречие, допускает единственное целесообразное объяснение, обуславливается тождеством основного первоисточника, чистый вид которого отражает Библия, а смутное и искаженное воспоминание чего дает языческая традиция. Не преувеличивая значения этого источника, православный апологет все же может пользоваться им с большим успехом. Внося свет Библейской истории в темный хаос языческих традиций, где вместе с остатками истинной истории перемешана масса грубых заблуждений и позднейших натуралистически-мифологических представлений, он может, более или менее, легко в них ориентироваться и, выбрав крупницы истины, воспользоваться ими, как внешними данными, свидетельствующими об исторической объективности тех основных фактов библейской первоистории, на которых зиждется и самое представление о первобытной религии рая.

Глава 3

I.

Повествование третьей главы кн. Бытия открывает собой новую эру в истории первобытного человечества и его религии, резко различающуюся от предшествовавшей эпохи. Событием, разграничивающим два этих важнейших периода допотопной истории, служит печальный факт грехопадения прародителей и последующий за сим божественный суд над ними, изображение чего и составляет содержание данной главы.

История грехопадения прародителей находится в самой тесной связи с предшествовавшей историей их невинного состояния, служит дальнейшим её продолжением и вместе с тем является как бы её обратной стороной. Начало этой истории находится в повествовании предшествующей главы, где говорится о первом завете Бога с людьми, условием которого со стороны последних должно было служить, по требованию божественной заповеди, безусловное воздержание от плодов древа познания, причем для предотвращения соблазна преступить эту заповедь, Бог оградил нарушение её угрозой смерти. И, однако, человек не устоял в послушании Божественной заповеди, расторгнул райский союз и подпал всем печальным последствиям вышеуказанной Богом тяжкой кары за преступление. Отсюда грехопадение человека, как нарушение, уничтожение первобытного союза человека с Богом, радикально изменило их взаимные отношения или, что тоже, сообщило существенно иной вид первобытной религии. Но прежде чем делать какие бы то ни было заключения о характере религии падения, обратимся к анализу самого текста Библии, с целью обстоятельного знакомства с фактической стороной этой истории и её всесторонне правильного уразумения.

«В истории падения и восстановления первых людей описывается: 1) их искушение (Быт.3:1–5); 2) грехопадение (Быт.3:6,7); 3) обличение (Быт.3:8–15); 4) суд Божий (Быт.3:14–19); 5) наречение нового имени жене (Быт.3:20); 6) начало одежды (Быт.3:21); 7) изгнание Адама и Евы из рая (Быт.3:22–24)»⁴⁶⁰.

Историю искушения бытописатель начинает с изображения самого искушителя, говоря о нем следующее: «Змей был хитрейшим из всех полевых зверей, которых создал Господь Бог. Он сказал жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни с какого дерева в раю?» (Быт.3:1). Первое, что здесь бросается в глаза, это непонятное противоречие в определении искушителя: с одной стороны, он поставляется в ряду полевых животных, сотворенных Богом; с другой изображается существом, обладающим даром разума и речи. Какова же действительная природа змия-искушителя? Поищем ответа на это, прежде всего в анализе самого текста. В подлинном тексте змей-искуситель назван словом שָׁחַד, обыкновенно обозначающим подлинного, естественного змия. Оно происходит от глагола שָׁחַד, означающего в форме кад «шипит, шелестит», а форме ниель «шептать, употреблять колдовство» и происходит от основного, арабского корня, указывающего на шелестение и шипение – два отличительных признака семьи змеевидных⁴⁶¹. Впрочем, член ה, стоящий здесь пред словом שָׁחַד, о котором доселе не было никакого упоминания, выделяет этого змея и заставляет видеть в нем какой-то особый, определенный и известный экземпляр этого вида, так сказать змея «каτ' ἑξοχὴν». Заслуживает внимания и то обстоятельство, что в следующем, втором стихе той же главы по версии самарит. Пятокнижия, этот змей-искуситель назван другим синонимом ⁴⁶²שָׁחַד; сообразно с значением этого корня – «клеветник, обманщик, лжец, лицемер», оно гораздо прямей и определеннее выражает его истинную природу⁴⁶³. В качестве отличительного свойства этого змия, ему дается эпитет חָזָק, что значит «сильный» (Иов.5:12; 15:5) первоначально физически, а потом и умственно, отсюда вообще «мудрый, хитрый» в хорошем смысле этого слова (Притчи.12:16). Мудрость и благоразумие составляют естественные свойства змия (Мф.10:16), благодаря чему он и был избран орудием искушения, как существо, наиболее отвечающее цели. Некоторые прилагают этот эпитет к змию в неодобрительном смысле, как πανούργος, callidus (умный)⁴⁶⁴, но это можно делать лишь переносно и в зависимости от последующей истории. Сам же бытописатель, наоборот, скорее

склонен возвысить естественную мудрость змия, как одно из выдающихся природных его свойств, чем умалить или унижить её значение. Только в этом случае и получают свой смысл дальнейшие слова текста: «из всех зверей полевых, которых создал Господь Бог», откуда видно, что змий был одним из животных, сотворенных Богом; если же змий сотворен Богом, который все создал весьма хорошо (Быт.1:31), то и он со всеми своими свойствами был точно также хорошим и добрым творением, в частности, и мудрость змия составляла одно из его лучших природных украшений⁴⁶⁵. В этом понимании эпитета נָחִיָּה находится лучший ответ и на вопрос, почему бытописатель при всей сжатости своего рассказа, все же нашел нужным подчеркнуть такое свойство змия? Очевидно, затем и потому, что оно объясняет, почему орудием искушения было избрано не какое-либо иное животное, а именно змей, так как он, по высоте своих природных свойств, был особенно целесообразным орудием искушения. Справедливость этого удостоверяет, наконец, и общая народная вера в мудрость змия, засвидетельствованная самим Иисусом Христом (Быт.49:17; Мф.10:16)⁴⁶⁶. Из всех этих рассуждений о природе змея не менее очевидно также и то, что здесь идет речь о подлинном и действительном экземпляре животного царства, а не о каком-либо его призрачном подобии (*simulacrum*) или метафорическом змее, как склонны думать то некоторые толковники⁴⁶⁷.

«И он сказал жене» וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ הִנֵּה אֲנִי. Текст Св. Писания не оставляет сомнения в том, что змей-искуситель обратился к жене с членораздельными звуками и, следовательно, обладал даром речи. На основании этого, одни из экзегетов предполагали, что и змей в числе прочих животных, первоначально обладал даром языка⁴⁶⁸. Но способность речи, как продукт разума, составляет исключительное преимущество человека, никогда не распространявшееся на животное царство, о чем свидетельствует само Св. Писание, когда говорит об Адаме, что он не нашел в среде животных ничего подобного себе (Быт.2:19,20). Ослабляя силу данного возражения, защитники вышеуказанного мнения говорят, что дар языка не был природным свойством естественного змия, а был сообщен

ему особым чрезвычайным актом, и лишь на время искушения⁴⁶⁹. Правда, в Библии мы имеем один, аналогичный этому случай: разумею говорящую Валаамову ослицу (Чис.22:28), но там было чудо, т. е. действие божественного всемогущества, направленное к достижению определенной, нравственной цели. Всего этого, разумеется, нет, да по самому существу дела и быть не могло в истории искушения: истинного чуда в ней не могло быть уже по одному тому, что здесь преследуются пели диаметрально противоположные понятию чуда. Таким образом, в самом же начале третьей главы со всею резкостью сказывается какой-то двойственный взгляд на природу змия-искусителя: с одной стороны, он изображается одним из созданных Богом животных, т. е. в виде обыкновенного, естественного змия, а не призрачного его подобия или какого-либо необычного феномена; с другой ему приписывается дар речи, т. е. свойства разумности и мышления, чего не имеет ни одно животное. Следовательно, библейский текст, в одно и тоже время и утверждает реальность животной природы змия, и отрицает её. Та же двойственная неопределенность и видимое противоречие во взгляде на природу змия-искусителя проходит и через все последующее повествование этой главы: так, в словах Божественного наказания, данного змию-искусителю мы читаем; «проклят ты перед всеми скотами и перед всеми зверьми полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём и будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт.3:14). Прямой смысл этих слов достаточно ясно показывает, что они относятся к обычному, естественному змию. С другой стороны, весь процесс искушения, где со стороны искусителя обнаружено столько знания, рассудительности, хитрости и коварства, а также утверждение необычайной для обыкновенного змия продолжительности его существования в факте борьбы его с грядущим семенем жены, все это не оставляет сомнения в том, что здесь мы имеем дело с сознательно-разумным агентом, обладающим если не бессмертием, то во всяком случае очень внушительной продолжительностью существования.

Желая выйти из данного затруднения, одни из экзегетов усматривали в библейском тексте указание на духовно-разумное существо, принявшее лишь призрачную маску змия, другие видели здесь обыкновенного, естественного змия. Первое толкование было господствующим в древности, его держалось, вслед за Филоном, большинство иудейских раввинов, а также и некоторые из христианских экзегетов александрийской школы⁴⁷⁰. В новое время его энергично развивал и поддерживал Толюк, который все библейское повествование о грехопадении понимал в символическом смысле, т. е. в смысле образного представления внутреннего, богопротивного процесса, совершившегося в душе первых людей⁴⁷¹. Это аллегорическое толкование, доведенное Толюком до его крайних выводов, ясно обнаруживает свою несостоятельность тем полным несоответствием и даже противоречием, в какое оно становится к библейскому тексту и к историческому характеру всего повествования. «Из анализа деталей рассказа никак не следует того, что эти образы представляют собой миф, произвольную аллегорию или заключают что-либо действительно несообразное»⁴⁷². «Аллегория не может быть принята тут потому, что тогда первоначальные судьбы человека улетучиваются в область отвлеченных отношений, несколько не объясняющих нашей настоящей действительности», – глубоко справедливо говорит один из наших известных мыслителей⁴⁷³.

Второе толкование, видящее деятеля искушения в обыкновенном змие, является преобладающим в наши дни. Его держатся не только ученые отрицательной школы, каковы, например, Bohlen, Buttmann, Bauer, Tuch, Budde etc., но и некоторые из среды ортодоксальных теологов⁴⁷⁴. И если представители критического направления в своих взглядах на библейский текст выходят из тенденциозно-отрицательных к нему мотивов, то богословы ортодоксального направления толкуют так текст из желания защитить его, а посему основания их взглядов заслуживают внимания и православного богослова. Один из энергичных ортодоксальных защитников этого взгляда, настойчиво утверждает, что «обман, жертвою которого пала

жена, приписывается текстом Св. Писания не какому-либо особому духу, отличному от змия, но единственно и исключительно самому змию. Кн. Бытия говорит только о змие, если тут и должно подозревать участие какого-либо иного разумного деятеля, то библейский текст, во всяком случае, ничего не говорит о нем, даже более того, он будто бы намеренно избегает всякого указания на него и делает это по благим, педагогическим мотивам – не подавать жестоковейному Израилю лишнего повода к соблазну идолатрией (идолопоклонство)»⁴⁷⁵. Во всем этом бесспорно много правды, несомненно, что в тексте говорится и об естественном змие, равно как верно и то, что Моисей руководился, до известной степени, соображениями педагогического характера, но не верно то, что ради этих мотивов Моисей сознательно жертвовал истиной и извращал факты, чего нет и на самом деле, так как Моисей, хотя несколько и прикровенно, но все же достаточно ясно говорит о таком деятеле искушения, который обладал способностью познания, умозаключения и речи, т. е. свойствами, совершенно отсутствующими у обыкновенного животного. Правда, бытописатель не называет прямо этого разумного деятеля искушения, но он и не замалчивает его, а всем ходом своего повествования достаточно определенно изображает его духовно-разумную природу. Таким образом, каждое из двух вышеуказанных толкований заключает в себе известную долю истины, но в то же время и страдает узостью и односторонностью, так что истинным и во всем объеме отвечающим тексту, будет такое толкование, которое объединит в себе правильные черты их обоих.

При таком взгляде на дело сама собою разрешается и та соблазнительная двойственность библейского текста в определении природы искушителя, которую мы отмечали выше. Она происходит, очевидно, от двойственности самих деятелей искушения, какими были, с одной стороны естественный змий, в качестве низшего служебного орудия искушения, с другой сознательно-разумный дух, ведущий всю искусительную борьбу⁴⁷⁶. Так именно смотрели на дело большинство отцов Церкви и лучших комментаторов текста. Св. Иоанн Златоуст

говорит, например, следующее: «воспользовавшись змием, как орудием, диавол чрез него вступает в беседу с женой, и увлекает в свой обман этот простейший и немощнейший сосуд»⁴⁷⁷. И далее он предупреждает даже самую возможность одностороннего понимания текста, говоря: «но может быть, здесь кто-нибудь придет в недоумение и захочет знать, не имело ли это животное и дара слова? Нет, не должно так думать, но всегда, следуя Писанию, надобно рассуждать так, что слова принадлежали диаволу, который возбужден был к этому обману своей завистью, а этим животным воспользовался, как удобным орудием к тому, чтобы, прикрыв обман свой приманкой, обольстить сначала жену, как всегда более способную к обольщению, а чрез нее и первозданного»⁴⁷⁸. Итак, библейский змий-искуситель был подлинным змием, но активным агентом, действовавшим чрез него, был диавол, существо духовно-разумное, которому принадлежит и вся беседа с Евой⁴⁷⁹. «Что, действительно, под искусителем Евы нужно разуместь диавола, в этом убеждает нас Св. Писание, которое со всей очевидностью приписывает искушение первого человека этому злему духу»⁴⁸⁰. Это следует из тех мест Св. Писания, где виновником грехопадения наших прародителей определенно называется диавол. Так, писатель кн. Премудрости Соломона говорит: «завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем.Сол.2:24). Здесь дано, более или менее, ясное указание на падение первых людей, на последующее за сим наказание (смерть) и на природу искусителя (завистливый диавол). Та же мысль, но еще определеннее и сильнее выражена в следующих словах самого Господа Иисуса Христа, обращенных к неверующим и злобствующим на него иудеям: «ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала (ἀπ' ἀρχῆς) и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин.8:44). Диавол называется здесь человекоубийцей (ἀνθρωποκτόνος) от начала (ἀπ' ἀρχῆς), что нужно понимать в собственном и строгом смысле, т. е. относить к самому началу человеческого рода. Действительно, в самом начале истории первых людей, в эпоху их райского

блаженства, хитрый искуситель вовлек наших прародителей в такое преступление, следствием которого была смерть, как телесная, так и духовная и в этом смысле он вполне заслуживает названия, как человекоубийцы, так и отца лжи. В пользу такого именно, объяснения этого новозаветного цитата, говорит также авторитет многих отцов и учителей церкви, разумевших под «човекоубийцей от начала» дьявола, как искусителя первых людей⁴⁸¹. Край таинственной завесы, скрывающей от наших взоров историю падения ангелов, как причину самого появления злых духов, по-видимому приподнимает Апокалипсис, когда говорит о победе архистратига Михаила над великим драконом – «древним змием», названным также дьяволом и сатаной, соблазнителем всей вселенной» (Откр.12:7–9).

Всякая тень сомнения должна окончательно исчезнуть при ясном свете слов ап. Павла: «боюсь, чтобы как змей хитростью своей прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе» (2Кор.11:3). А что апостол разумел здесь не одного лишь естественного змия, видно из следующих его слов, где он, обещая людям победу над искусителем, говорит об атом в следующих выражениях: «Бог сокрушит сатану под ногами вашими» (Рим.16:20), заключающих в себе прямую параллель (Быт.3:15). Господь наш Иисус Христос, названный, в качестве духовного возродителя падшего человечества вторым Адамом, подвергся тому же самому искусительному нападению, жертвой которого пал и первый Адам. И новый Адам, победоносно отразивший все козни дьявола, тем самым загладил вину древнего Адама (Мф.4:1; 1Ин.3:8). Если же искусителем Христа определенно назван приступивший к Нему дьявол, то он же, бесспорно, был и причиной падения наших прародителей.

Нам остается кратко рассмотреть еще одно, заслуживающее внимания, возражение рационалистической критики, направленное против традиционного взгляда на трактуемый предмет. Наиболее видные представители критического направления (Бауэр, Ейхгорн, Реусс, Велльгаузен, Будде и др.), считая всю библейскую историю

грехопадения мифом, созданным Израильтянами, для объяснения происхождения на земле зла, ссылаются в доказательство своего взгляда на то, что Евреи будто бы долгое время не имели положительно никакого представления о злом духе, и что впервые оно стало проникать к ним после эпохи вавилонского плена, будучи заимствовано ими у Персов, к которым оно перешло по наследию от древних Халдеев⁴⁸².

Возражение это обличает довольно поверхностное знакомство с Библией, так как и помимо рассказа о грехопадении в различных книгах Ветхого завета можно находить довольно ясные следы знакомства Евреев с учением о злых духах, задолго до эпохи вавилонского плена. Указания этого рода существуют, прежде всего, в том же Моисеевом Пятикнижии. Так, во Втор.32:17 говорится об Евреях, что они приносили жертвы бесам, а не Богу. В подлиннике стоит слово דִּטְשׁוּ происходящее от корня דִּטְשׁ, означающего «насиловать, губить»⁴⁸³, в переводе же LXX стоит прямо δαίμονιοις, т. е. демонам или злым духам. Точно также понимал это место и ап. Павел, повторивший его в одном из своих посланий (1Кор.10:20)⁴⁸⁴. Другое, еще более выразительное указание на злого духа, дано в Лев.16, где описываются обряды, совершаемые Евреями в великий день очищения. В числе этих обрядов один, между прочим, состоял в том, что брали козла и первосвященник, возложив на его голову свои руки, исповедовал вслух всего народа грехи и беззакония сынов Израиля, после чего этот козел изгонялся в пустыню לִיִּחְזֹל. «В названном здесь слове «азазел» и можно находить указание на знакомство Евреев с идеей о злом духе еще в глубокой древности»⁴⁸⁵.

Но самое ясное свидетельство о допленном существовании у Евреев идеи о злом духе принадлежит кн. Иова, происхождение которой, по более вероятному и разделяемому многими учеными мнению, относится к эпохе Соломона⁴⁸⁶. В прологе этой книги в качестве главного виновника всех бедствий, обрушившихся на голову праведного Иова, выставляется диавол, позавидовавший его добродетели и

оклеветавший его пред Богом, хотя, как оказалось в последствии, лишь для собственного посрамления.

Не менее очевидное свидетельство о вере в существование злых духов имеем мы и от начального периода царей. Так, в первой кн. Царств говорится, что «дух лукавый давил Саула» после того, как отступил от него дух Господень (1Цар.16:14). От эпохи Давида сохранилось указание на это в кн. Паралипоменон, где говорится, что «и восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать исчисление Израильтян» (1Пар.21:1). Вообще, вера в бытие злых духов, будучи исконным и универсальным достоянием всего человечества, не менее остальных народов присуща также и древнему Израилю, который, как это видно из вышеприведенных слов Моисея (Втор.32:17), повинен скорей в преувеличении, чем в отрицании её. И весьма правдоподобно то предположение, что Моисей, из опасения подать соблазн склонному к идолослужению Израилю, говорит о бытии и деятельности злых духов весьма мало и осторожно, большей частью под покровом разных образов. По мере же того, как исчезает эта опасность и самое учение Ветхого завета о злых духах становится более ясным и определенным. Что же касается, наконец, самого факта грехопадения, то и он неоднократно и сильно удостоверяется в последующих книгах св. Писания обоих Заветов⁴⁸⁷.

Установив определенный и твердый взгляд на природу «змия-искусителя», возвратимся к самой истории грехопадения, прерванной нами на моменте обращения змия с речью к Еве. «И сказал змий жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт.3:1). Начало речи змия по подлиннику מִן־הָעֵץ הֲיִשָּׁאֵל выражает вопрос, полный удивленного недоумения, который может быть перефразирован так: «ужели Бог сказал вам?! Возможно ли, мыслимо ли это? Похоже ли это на Него?». Здесь странным кажется, прежде всего то, что Ева, услышав говорящего змия, по-видимому не испугалась такого необычайного явления, не удалилась от него, а наоборот, остановилась и даже вступила в беседу. Объяснением этого может служить разве только то, что Ева, как сотворенная после наречения Адамом имен животным и потому не знакомая с их

природными свойствами, не знала, что змей, как обыкновенное животное, не обладает даром речи. Вообще, диавол не без намерения обратился к жене, справедливо рассчитывая, что соблазнить ее, как существо слабейшее (1Тим.2:14; 1Петр.3:7) и менее осведомленное, было гораздо легче, чем мужа. «Женщина более впечатлительна, более доступна иллюзиям воображения, сильнее любопытна и тщеславна, отсюда, в руках демона, она была орудием, более отвечающим цели, чем муж. Это опытный факт, удостоверяемый историей, психологией и физиологией»⁴⁸⁸.

Что касается самого содержания речи змия, то более коварного вступления к искусительной беседе невозможно, кажется, и придумать. В самом деле, диаволу необходимо было во чтобы то ни стало вступить в разговор с Евой, и вот он избирает наиболее благовидный предлог для этого. Надев на себя личину неведения и благородного негодования, он рисуется другом истины, стремящимся восстановить попорченную правду и обращается с этой целью к жене, как авторитетному источнику. Всем этим диавол, быть может даже и бессознательно, затрагивал в жене несколько различных чувств: с одной стороны, он будил в ней чувство искреннего негодования против возводимой на Бога клеветы и живого желания её опровержения; с другой он невольно льстил её самолюбию; таким путем он весьма искусно втянул Еву в беседу с собой, причем как бы ненамеренно и даже как бы вопреки собственному убеждению, заронил в душу Евы первую искру сомнения в непреложность божественной заповеди. В ответ на это, Ева говорит змию: «плоды с древ мы можем есть, только о плодах древа, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть» (Быт.3:2, 3). В вопросе искусителя намеренно усиливается строгость запрещения и тяжесть заповеди. И вот Ева в своем ответе пытается объективно восстановить истину. Но в тоже время её ответ показывает, что она не особенно твердо знала божественную заповедь, если в таком важном деле, как точная формулировка заповеди, допустила искажение и преувеличение, сделав прибавку лишних слов: «и не

прикасайтесь к нему». Хотя некоторые толковники и склонны видеть в этой прибавке выражение усиленного благоговения Евы к божественной заповеди, но более правы, по нашему мнению, те, кто усматривает в ней некоторый как бы упрек Богу со стороны Евы за жестокость и трудность Его заповеди⁴⁸⁹. «Из сего догадываться можно, что мысль о строгости заповеди и о страхе смерти уже начинала затмевать в ней чистое чувство любви и благоговение к Богу-Законодателю»⁴⁹⁰.

Справедливо усматривая из ответа Евы, что в послушании Божественной заповеди она сдерживается не столько внутренними и нравственными мотивами, сколько внешним чувством страха перед смертью, диавол свою положительную атаку начинает с того, что колеблет убеждение в действительности обещанного Богом наказания за преступление, говоря: «нет вы не умрете», т. е. ваш страх и ваши опасения лишиться жизни, чрез вкушение плода, совершению неосновательны и ложны⁴⁹¹; это уже вторая степень нападения на Божественную истину, её прямое, ничем не прикрытое отрицание и чистая ложь; как бы указывая на это, Иисус Христос называет диавола «ложью и отцом лжи» (Ин.8:44). «Сомнение в истине слова Божия, едва возникшее в Еве при первом вопросе искушителя, должно было перейти в ней после этих в прямое неверие»⁴⁹². Ева лишается той почвы, на которой утверждалось её послушание заповеди и благодаря этому она невольно впадает в состояние колебательной неустойчивости. Пользуясь таким благоприятным моментом, искушитель спешит окончательно склонить жену на свою сторону и с этой целью сплетает новую, и еще более коварную ложь. Убеждая жену в полной справедливости своего последнего заявления о неосновательности страха смерти, он посвящает ее в те внутренние, сокровенные мотивы, которыми будто бы руководился Элогим, изрекая эту призрачную угрозу: «ибо знает Бог (אֱלֹהִים), что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги (אֱלֹהִים), знающие добро и зло» (Быт.3:5). «Дабы не показаться противоречащим слову Божию, он старается внести противоречие в самое слово Божие и к сему обращает богонареченное имя древа познания добра и

зла. Изясняя сие наименование, он уверяет, что со вкушением от древа познания Бог соединил совершенное ведение добра и зла, подобно как со вкушением от древа жизни совокупил жизнь бессмертную»⁴⁹³. «От сомнения, первой степени отпадения от Бога, диавол переходит ко второй, отрицанию истинности Божественной угрозы и наконец, к третьей – злобному подозрению в Божественной любви»⁴⁹⁴. Распространяя сжатый смысл библейского текста, можно так перефразировать эту коварную речь змия: «хорошо, я решаюсь высказаться пред вами: доверие, которое вы мне внушаете и интерес, которым я полон к вам, побуждают меня говорить вам со всей искренностью и откровенностью; знайте, что Элогим – завистливый дух и хитрый тиран, грубо эксплуатирующий вашу наивную доверчивость, служащую основанием его власти над вами. Ибо он хорошо знает, что в тот день, когда вы решитесь быть самостоятельными и воззовете к собственному разуму, то откроются ваши очи, вы познаете всякую правду и ложь, и сами будете смеяться над теми ложными препятствиями, которыми теперь пугает вас ваше же собственное невежество и суеверие».

«Отвержение очей» это обычный библейский образ, служащий обозначением раскрытия способности умственного понимания и нравственной чуткости»⁴⁹⁵. Выражение подлинного текста «будете, как боги» ׀לֵאֱלֹהִים переводится, а отсюда и толкуется не одинаково. У LXX стоит θεοὶ Vulgdii, Chald-principes, Arab-angeli. Syr-Deus⁴⁹⁶. Это произошло, очевидно, от различного понимания гебраизма ׀לֵאֱלֹהִים, который, по своему коренному значению, может одинаково указывать и на сильных, и властных земли, и на ангелов, и на самого Бога. И нам думается, что последнее понимание ближе к истине, так как лишь при нем во всей полноте выдерживается та параллель, которая дана в тексте (между Богом и людьми). Косвенное подтверждение этого можно видеть и в последующем контексте (Быт.3:22)⁴⁹⁷.

Таким образом, змей обвинял Бога в зависти и недоброжелательстве к людям, а себя выставлял бескорыстным ревнителем их блага и чрез все это окончательно

вкрался в доверие жены. Когда же он не только уничтожил в Еве страх смерти, но пробудил в ней честолюбивые помыслы широкого познания и высокого могущества, равного Божественному, то в душе жены уже совершился процесс мысленного падения. Оставалось только, чтобы это греховное настроение обнаружилось во вне, т. е. перешло в преступное деяние. Тут на помощь искустителю пришла физическая природа жены с её низшими, чувственными инстинктами. «Наполнив чашу гибельным ядом, диавол подал ее жене, а та, не обратив внимания на смертоносное действие, но увлекшись надеждой на равенство с Богом, возмечтала, наконец, о себе много»⁴⁹⁸.

«И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно потому, что дает знание» (Быт.3:6). Под влиянием возбужденного диаволом греховного настроения, Ева особыми глазами взирает на запрещенное дерево, и оно кажется ей соблазнительно-обаятельным во всех отношениях. «По истине «тлят обычаи благи беседы злы» (1Кор.15:33) восклицает вместе с апостолом Св. Иоанн Златоуст: «в самом деле, отчего», – продолжает он, – «до внушения этого лукавого демона ничего такого не испытывала Ева, не подумала о древе и не видела красоты его? Оттого», – отвечает Златоуст, – «что боялась заповеди Божией и будущего наказания за вкушение»⁴⁹⁹. Теперь же взор на дерево пробуждает в ней все виды любопытства и всевозможные пожелания: её расстроенному воображению оно представляется и особенно приятным по вкусу, и отменно красивым по виду, и еще более вожделенным в качестве источника всякого познания и даже самого равенства с Богом⁵⁰⁰. Это чувственное раздражение дало последний толчок, окончательно склонивший волю жены к преступному действию. «И она взяла плодов его и ела, и дала мужу своему, и он ел». Сбитая на всех пунктах соблазнительной речью диавола и окончательно отуманенная чувственным раздражением, полученным от запрещенного дерева, Ева срывает его плоды и вкушает от них. Так закончился последний акт трагической драмы грехопадения. Поевши сама, Ева поспешила приобщить к своему падению и мужа: «и дала мужу своему». Писание не говорит ведением или

неведением она ото сделала, но большинство толковников утверждают второе, предполагая, что яд греха еще не успел проникнуть в её природу и отравить спокойствия совести. Точно также ничего не говорит Писание и о процессе искушения мужа, оставляя, однако, полный простор предполагать, что он был еще сильнее, чем искушение жены, так как тут в роли искушителя выступала верная и любимая подруга жизни, уже наставленная и соблазненная диаволом⁵⁰¹. Она, по всей вероятности, спешила приобщить и супруга к этому мнимому счастью. Не без намерения, предполагают также, и Адам не назван здесь собственным именем, а обозначен как муж, этим будто бы подчеркивается извращение богоучрежденного брачного союза, при котором первенствующая роль должна принадлежать мужу, жена же должна оставаться лишь его подругой и помощницей. В факте же грехопадения супруги меняются ролями: инициативу берет на себя жена, а муж послушно следует за ней.

«И он ел». Адам, непосредственно от самого Бога слышавший грозную заповедь и испытывавший на самом себе столько проявлений Божественной любви и благодати, вместо укора жене и обличения её неразумного и дерзкого легкомыслия, сам последовал её примеру и сознательно преступил божественную заповедь. И если Еву в её падении, до известной степени, извиняла её сравнительная природная слабость, преувеличенно-формальное и чисто внешнее представление о заповеди, наконец, чувственное восприятие от самого древа, то у Адама не было никаких смягчающих его вину обстоятельств, так что его грех есть чисто духовное преступление (Рим.5:12, 14; 1Тим.2:14) Так, пали прародители человечества⁵⁰².

Едва только первые люди согрешили как тотчас же ощутили и последствия своего поступка: «и открылись глаза у них обоих и узнали они, что наги» (Быт.3:7). Таким образом предсказание змия, до известной степени, сбылось: у прародителей действительно отверзлись очи, и они опытно познали, как то добро, которого лишились, так и то зло, которое теперь получили. Но как далеко и даже диаметрально противоположно

приобретенное ими, обещанному диаволом! Вместо высшего ведения и божественной силы, они сознали лишь собственную наготу, прежде всего физическую, а в переносном смысле и духовную, как слабость и ограниченность конечной природы, оторванной от связи с Богом – источником её величия и силы! Такое именно, более широкое значение имеет употребленное здесь библейское выражение «и познали, что они были наги» 'וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרֹמָם. Также самое понятие עֲרֹמָה было употреблено раньше (Быт. 2:25) для характеристики всего, вообще, первобытного состояния чистоты и невинности, так сказать, неповрежденной целостности духовно-физического организма наших прародителей. Теперь же, после преступления, у них исчезла та блаженная слепота, то неведение невинности и чистоты, которому чуждо было греховное ощущение наготы, ставшее победным знаком чувственности и торжества плоти. Внешнее око, по глубокомысленному выражению Оригена, открылось после того, как закрылось духовное⁵⁰³. Вместе с тем оно названо здесь, только как первое и самое очевидное доказательство той духовной наготы и того умственного убожества, которым подверглись наши прародители чрез свое грехопадение⁵⁰⁴.

Инстинктивный протест нравственного чувства против греховного ощущения наготы выражается в форме стыда, побуждающего человека для удаления соблазна искать внешнего покрова. Таким образом, чувство стыда одновременно служит и печатью падения, и голосом совести, свидетельствующим о том, что и в падшем человеке все же сохранились остатки добра. «Совесть красноречивое доказательство того, что образ Божий и по падении не исчез у человека»⁵⁰⁵.

В желании избавиться от тягостного ощущения стыда, Адам и Ева, по словам бытописателя, сшили себе смоковые листья, и сделали себе опоясания (Быт.3:7). Опоясания по Евр. לְאַדָּן, по LXX περιζώματα из листьев смоковницы вот, по свидетельству Библии, первая одежда людей; это указание находится в полном согласии, как с универсальной традицией, так и с историей культуры.

Согласно дальнейшему повествованию бытописателя, Божественная любовь «не хотящая смерти грешника, но еже обратится и живу быти ему», идет на встречу падшим людям и вызывает их на раскаяние. «И слышали голос Господа Бога (וַיִּשְׁמְעוּ הָאָדָם הַקוֹל), ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт.3:8). «Адам издалека услышал глас ходящего Бога или по внушению своей совести, или, вероятно, потому, что сей глас был хорошо известен ему из прежних подобных же явлений»⁵⁰⁶. Очевидно, что здесь идет речь об одном из тех богоявлений, которыми характеризуется первобытная эпоха – время особенной близости и непосредственных сношений Бога с человеком. Что касается самого характера этого богоявления, то, судя по описанию, оно имело доступный внешним чувствам, следовательно, реальный характер, что подтверждается и всем последующим повествованием⁵⁰⁷. «Не сказано, в каком именно виде являлся Господь. По всей вероятности, это был образ человека, ибо в таковом образе происходило и большинство последующих богоявлений патриархам. Основанием таких богоявлений было особенное снисхождение Божие к людям, венцом которого имело быть воплощение Сына Божия для нашего спасения»⁵⁰⁸; оно явило нам Бога не только в образе человека вообще, но даже в уничиженном виде раба (Фил.2:6). Самое время этого богоявления обозначено в подлиннике описательно словами וַיִּהְיֶה בְּרֵיז הַיּוֹם, означающими в буквальном переводе «в веянии, в ветре дня» и указывающими, по мнению толковников, на вечернюю прохладу дня⁵⁰⁹. Другие же экзегеты, основываясь на аналогичных примерах (Иов.38:1), видят в этих словах указание не на время, а на образ богоявления⁵¹⁰. Как бы то ни было, несомненно одно, что это было реальное явление Бога, в чувственно-видимом образе, как отец и воспитатель первых людей, Бог являлся им и руководил ими, что очевидно и из предшествующих указаний текста. (Быт.2:19, 22). Поэтому, рационалисты совершенно неосновательно видят здесь несомненные следы мифа, где будто бы только и возможны такие представления, как прогулка Бога при вечерней прохладе. Не менее заблуждаются также и те, кто во всем этом описании видит лишь одно антропоморфическое изображение

божественной кары, разразившейся в душе падших людей. Они забывают, что всемогущий и всесильный Бог есть в то же время и благодостный Отец созданных Им людей, Его всемогуществу было возможно, а Его любви желательно войти в непосредственное общение с человеком, а для этого необходимо настолько приблизиться к последнему, чтобы сделаться очевидным и доступным для его духовно-материальной природы, словом, принять внешний облик и именно облик человека, как существа наиболее сродного Богу, в качестве Его образа. Всеблагий Бог, сжалившись над человеком приходил к нему, как чадолюбивый отец, как врач к больному и страждущему⁵¹¹.

«И скрылся Адам и жена его между деревьями рая от лица Господа Бога» (Быт.3:8). Почувствовав приближение Бога, падшие прародители спешат в страхе скрыться от Него. Страх их не был страхом неожиданности и необычности факта, но страхом больной совести, утратившей свою невинность и чистоту. Из слов бытописателя, скорее можно выводить, что прародители смотрели на приход Бога, как на обычное и установившееся явление и даже как бы поджидали Его, ибо едва только начали догадываться о предстоящем приближении Бога, как тотчас же принимают уже и меры для избегания личной беседы с Ним⁵¹².

В самом факте укрывательства впервые со всей неотразимой ясностью сказалось сильное помрачение умственных способностей падших людей, ибо они вздумали теперь скрыться от Того, о Ком знали раньше, что Он вездесущ и Всевидящ, теперь же, не сознавая всей крайней бессмысленности и полного неразумия своего поступка, они бегут от лица Божия и в наивном ослеплении ищут защиты от него под листьями деревьев⁵¹³.

Обличение скрывшегося грешника, Господь начинает с вопроса к нему: «и воззвал Господь – Бог к Адаму и сказал ему: Адам, где ты?» (Быт.3:9). В этом вопросе отнюдь не обнаруживается неведение, а слышится голос божественной любви, призывающий грешника к покаянию⁵¹⁴. По справедливому замечанию св. Амвросия, Бог спрашивает

Адама не столько о том, в каком месте, сколько о том, в каком состоянии он находится⁵¹⁵. Через это Бог хочет обратить внимание падшего человека на сознание своего поступка и довести его до искреннего раскаяния в нем.

Хотя Адам и не остался вовсе глух к призывающему его голосу, однако и не сделал того, что следовало бы: на вопрос Господа он отвечал лишь косвенным признанием своей вины, говоря: «голос твой я услышал в раю и убоялся, потому что я наг и скрылся» (Быт.3:10). «Адам, по-видимому, не теряет надежды скрыть свой грех за последствиями его, непослушание за чувством стыда, хотя этим он уже достаточно обличил себя, так как ощущение наготы и страха пред присутствием Божиим и без слов выдавали содеянный им грех»⁵¹⁶.

Увидев это, хотя и невольное сознание Адама в содеянном грехе, Господь Бог новым и уже прямым вопросом, возбуждает его к более чистосердечному раскаянию в нем, говоря; «кто тебе сказал, что ты наг? не ел ли ты от древа, с которого я запретил тебе есть?» (Быт.3:11). Как бы идя на встречу ложной стыдливости и греховной косности человека, Бог сам предположительно называет его вину, последнему оставалось только, подобно блудному сыну Евангельской притчи, из глубины сердца воскликнуть: «согреших, Господи и уже не смею достоин нарецися сын твой»! Но грех, очевидно, успел уже настолько сильно овладеть существом первого человека, что он оказался не способным к подобному раскаянию, а пустился, вместо того, в ложные извинения греха, лишь усугубляя тем свою виновность. Оправдывая себя, Адам как бы обвинял Бога, говоря: «жена, которую Ты мне дал, она дала мне с этого древа, и я ел» (Быт.3:12). В свою очередь и жена, когда Бог обратился к ней, по примеру мужа, точно также слагает с себя вину, говоря: «змей обольстил меня и я ела» (Быт.3:13). В ответе Адама, прежде всего, обращают на себя внимание слова текста: «жена, которую ты мне дал», выраженные в подлиннике значительно сильнее *וְהָאִשְׁתָּה אֲשֶׁר נָתַתָּ לִּי*, что в буквальном переводе означает «которую ты придал мне, соединил со мною» *συνῶκίσας μοι*, как всего точнее, переводит Симмах. В этом виде данная фраза может служить прекрасным

комментарием к истории творения жены (Быт.2:18). Во-вторых, в ответе Адама как бы слышится жалоба на Бога за то, что Он дал ему жену, вовлекшую его в падение, а это свидетельствует уже об его черствой неблагодарности к Богу и даже некоторой хуле на Него. В словах же жены, хотя и находится признание факта, но точно также слагается ответственность за него: «да, я ела», – как бы так говорит жена, – «но в этом нет моей вины, ибо я была прельщена (ἡπάρτησέν – LXX), введена в обман змеем». Это самооправдание падших прародителей является характеристической чертой всех упорных грешников, свидетельствующей об их нравственном огрубении и эгоизме⁵¹⁷. Так, первый момент судебного процесса – допрос обвиняемых – закончился, по Библии, установкой их нераскаянной виновности.

Вторым моментом суда было определение наказания всем участникам преступления. Оно распадается на три отдельных пункта, соответственно количеству виновных, и начинается с возвещения наказания главному виновнику грехопадения, олицетворенному в змие.

«Тогда сказал Господь Бог змию: «за то, что ты сделал это, проклят ты перед всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём и будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт.3:14). «Проклят перед всеми» в подлиннике стоит בָּרָךְ, в переводе LXX ἁπλό, т. е. от всех, из всех, преимущественно перед всеми прочими животными, которые вместе со всей землей точно также пострадали за грех человека (Рим.8:22). Как прежде он имел преимущество пред всеми животными за свою мудрость, так и теперь получает преимущественное, по сравнению с ними, проклятие за свою вину.

«Ты будешь ползать на чреве». Отсюда некоторые (Иос. Фл.) заключали, что до падения змий или летал, или ходил на ногах, но большинство толкователей более правильно полагают, что ползание по земле составляло природное свойство змия. Если же бытописатель подчеркивает его здесь в смысле наказания, то это он делает очевидно потому, что данное свойство получает теперь новое, символическое значение. Прежде оно было обыкновенным, естественным свойством, не

имевшим никакого значения, теперь же оно становится символом унижения и презрения (Втор.32:24; Мих.7:17), по чувству отвращения к носителю этого свойства – змию, как орудию искушения. Ту же, в сущности, мысль выражают и последующие слова текста: «и будешь есть прах во все дни жизни твоей». Их нельзя понимать буквально, так как достоверно известно, что земляная пыль никогда не служила специальной пищей змей, а должно видеть здесь образное выражение той же мысли о пресмыкании змия, поскольку вдыхание пыли и всевозможной нечистоты земли неизбежно соединено с ползанием по её поверхности. Таким образом, весь четырнадцатый стих этой главы непосредственно и прямо имеет в виду естественного змия, который, в качестве орудия искушения, несет заслуженную кару за свою долю участия в преступлении. «Но, может быть, скажет кто», – спрашивает Св. Иоанн Златоуст, – «если совет дал диавол, употребив змия в орудие, то за что же это животное подвергается такому наказанию? И это было», – отвечает он же, – «делом неизреченного человеколюбия Божия. Как чадолюбивый отец, наказывая убийцу своего сына, ломает и нож, и меч, которым тот совершил убийство и разбивает их на мелкие части, подобным образом и всеблагий Бог, когда это животное, как меч какой, послужило орудием злобы диавола, подвергает его постоянному наказанию, чтобы мы из этого чувственного и видимого явления заключали, в каком находится он бесчестии»⁵¹⁸.

Но было бы односторонне и опрометчиво все относить к одному естественному змию. Как бы то ни было, но, строго говоря, этот последний не мог согрешить сознательно по отсутствию у него свободы и разума, двух необходимых условий всякой нравственной ответственности за свои поступки. Отсюда, слова божественного обращения к змию заставляют предполагать в нем существо, способное понять обращенную к нему речь, а наложенное наказание указывает на него, как на существо нравственно ответственное и, следовательно, свободно-разумное. Таким существом, как мы доказывали это и раньше, был диавол, падший злой дух, взошедший в змия и

действовавший через него. Посему и слова божественного проклятия, хотя и обращены ближайшим образом к змию, но относятся также и к диаволу, как к главному деятелю искушения, воплотившемуся на время искушения в форму змия. «По мнению большинства толковников, божественное проклятие, взятое в его буквальном смысле, относится к змию, но в переносном оно выражает унижение сатаны, уже низверженного с неба и отныне осужденного как бы пресмыкаться по земле, питаясь собственными пороками и злодеяниями, которых он есть отец и виновник»⁵¹⁹. В приложении к диаволу ползание на чреве и ядение пыли указывает на крайнюю степень его унижения и внушаемого им отвращения. Очевидно,⁵²⁰ что хотя внутренний смысл проклятия и относится к диаволу, но его внешняя форма заимствована из наблюдений над жизнью естественного змия. «В словах Творца орудие искушения берется как бы символом или образом для изречения наказания виновнику преступления, диаволу»⁵²¹. Следовательно, в лице змея-искусителя соединились два отдельных существа злой дух и естественный змей, «все это одновременно относится и к змею, и к диаволу: к змею, как видимому инструменту, к диаволу, как невидимому агенту, к змию ближайше и непосредственно, к диаволу же посредственно и путем аналогии»⁵²².

Усиливая наказание главному виновнику падения прародителей, змию искусителю, грозный судия говорит ему: «и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и семенем её, оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его пята» (Быт.3:15). Эти слова, с одной стороны, возвещают еще большее наказание диаволу, с другой ободряют падших прародителей надеждой на грядущее избавление их от рабства греху и диаволу и торжество над ними. В силу последнего своего свойства, т.е. значения как радостной вести для падшего человечества, пророчество это называется «Евангелием», а так как оно было первым в целой серии ветхозаветных пророчеств подобного типа, то обычно известно под именем «Первоевангелия». Обетование это, будучи одним из важнейших по своему значению, является

вместе с тем и одним из труднейших для истолкования, по своей форме. «И вражду (רִיבָּה) положу между тобою и между женою». Так как жена первой попала в сеть диавола и вовлекла в нее через мужа все человечество, то она же первая должна содействовать и избавлению от этого греховного плена постоянным живым и деятельным чувством борьбы с ним. И действительно, в лице Евы и в примере многих других праведных жен, в особенности же Пречистой Девы Марии, диавол встретил сильный отпор своим козням.

«И между семенем твоим и семенем её». Отсюда видно, что предшествующая вражда утверждается не только между непосредственными участниками и действующими лицами драмы падения, но и между всем их последующим потомством. Соответственно своему коренному значению и библейскому употреблению, слово רִיבָּה указывает прежде всего на все то потомство, которое имеет произойти от жены и змия⁵²³. Что же это за потомство, разумеющееся здесь у каждой из двух враждующих сторон? Ответ на это дается всем контекстом данного повествования и относящимися к нему библейскими параллелями. Под семенем змия, ближайшим образом разумеется потомство естественного змия, т. е. все будущие особи этого рода⁵²⁴. Действительно, трудно указать что-либо исконнее и ожесточеннее той вражды, в которой вечно стоят человеческая раса с змеиной породой: ядовитые змеи, незаметно подкрадываясь к человеку, не пропускают случая вонзить в него свое смертоносное жало, но и последний не может равнодушно видеть змеи без того, чтобы не почувствовать самого искреннего желания убить эту зловредную гадину. Однако было бы непростительно узко ограничиться таким буквально односторонним пониманием данного текста. Самый факт обращения Бога к змию с словами угрозы и прещения здесь, точно также, как и в предыдущем повествовании, дает ясно чувствовать присутствие в лице змия-искусителя, разумного и нравственно ответственного виновника грехопадения. В речи о потомстве змия, его естественное потомство берется не столько само по себе, сколько в качестве аналогии, символизирующей собой истинное потомство змия-

искусителя или, что тоже, духовных чад диавола⁵²⁵. В таком понимании текста утверждают нас и относящиеся сюда библейские параллели, где под порождениями ехидны и чадами диавола разумеются злые духи, нечестивые люди и вообще все темное царство зла (Мф.3:7; 1Ин.3:10; 2Фес.2:3; Мф.23:33; Ин.8:44), имеющее своим родоначальником и вождем князя тьмы, диавола⁵²⁶.

Под «семенем жены» непосредственно разумеется все её потомство, т. е. весь человеческий род, но в дальнейшем значении, устанавливаемом контекстом, это слово означает главным образом, тех её потомков, которые находились во вражде с потомками змия, т. е. благочестивых представителей человечества, энергично противодействовавших распространению зла и нечестия в мире, словом всю воинствующую церковь. Кроме своего общего и обычного значения, термин זרע имеет в Библии и особый, технический смысл. В кн. Бытия часто говорится об одном определенном семени или избранном потомстве, которое отделяется от всего человечества, утверждается самим Богом и имеет особые, высокие цели и назначение в истории царства Божия на земле и спасения людей (Быт.17:7,19). В этом смысле слово זרע употребляется и в приложении к одной личности, как родоначальнику благодатного потомства (Быт.4:25). Существует полное основание думать, что и здесь под Семенем жены разумеется одно определенное лицо, именно, Тот великий Потомок, который имел произойти от безмужней и неискусобрачной Девы.

В этом предположении утверждает нас общебиблейское учение о Мессии, как великом обетованном Потомке, избавителе Израиля и чаянии языков, пришедшем в мир по исполнении времен и благоволившем воспринять плоть от Пречистой Девы Марии (Быт.48; 1Цар.7; Ис.7; Гал.3:16; 4:4; Евр.2:16–18). Это последнее понимание слова זרע в смысле определенной, индивидуальной личности, оправдывается и последующим контекстом. Ближайшая фраза этого контекста: «он будет поражать тебя в голову» в подлиннике начинается словом וְהָיָה, т. е. личными местоимением третьего лица,

единственного числа, мужского или среднего рода, которое, следовательно, должно быть переведено словом «он» или «оно»⁵²⁷. Первый перевод этого слова имеем мы в греческом тексте LXX где стоит слово αὐτός «он», а за ним и в нашем славянском «Той». Такой перевод сделан против грамматики, так как αὐτός, относящееся к σπέρμα, не согласовано с ним. Но это-то видимое противоречие и служит лучшим доказательством правильного понимания заключающейся здесь мысли, очевидно переводчики решили пожертвовать буквой текста, чтобы только возможно определеннее и ясней указать Того, кто разумелся под словом σπέρμα; так как этим семенем был Иисус Христос, то переводчики средний, неопределенный род подлинного текста и заменили мужским, более определенным родом греческого слова. Это чтение LXX-ти весьма авторитетно и находится в полном согласии с библейским употреблением термина σπέρμα. Итак, под «семенем жены», кроме общего определения всех благочестивых людей, разумеется и индивидуальная личность Великого Потомка жены, главного виновника победы над змием. По замечанию одного ученого исследователя этого текста, «семя жены» одновременно должно быть понимаемо и в коллективном, и в индивидуальном смысле: в первом случае (противоположение семени жены семени змия), более приложимо коллективное, во втором (момент поражения) более прилично индивидуальное понимание⁵²⁸. «В коллективном понимании «семени жены», – по замечанию другого ученого, – «сходятся почти все экзегеты нашего времени»⁵²⁹, индивидуальное же опирается на авторитет отцов и учителей церкви⁵³⁰.

Для выражения самой сущности вражды, полагаемой Богом между двумя противоборствующими сторонами, в Еврейском тексте употреблен глагол חָשַׁד, основное значение которого «раздроблять, сокрушать, разбивать»⁵³¹. В библейском же употреблении ему усвояется двоякое значение: «сокрушать, разбивать» (conterere) и «наблюдать, подстерегать, строить козни» (observare, insidiare)⁵³². Оба эти значения имеют свое приложение и в настоящем случае, что так удачно выражает Вульгата, где глагол חָשַׁד в первый раз переводится словом

conteret, а во второй insidiaberis, также и у Лютера – сначала стоит zertreten, а затем stechen, в русском «поражать» и «жалить»⁵³³. Знаменательно, что самая идея ужаления змеем в пята встречается в той же книге еще раз (Быт.49:17).

Такое двойственное понимание глагола חָשַׁל в приложении к данному тексту подтверждается и заключающимся в нем художественным образом. Процесс борьбы семени жены с змием конкретно изображается здесь в наглядной картине поражения змея в голову и ужаления им в пята. Раздробление головы змия равняется его полному и окончательному уничтожению, вред же змеиного ужаления в пята, при принятии энергичных мер, всегда может быть парализован, отсюда ясно, что образ этот стоит в полном соответствии с выше установленным нами двояким значением глагола и служит лучшей иллюстрацией предшествующих рассуждений. Впрочем, сущность антитезы здесь не столько в противопоставлении понятия «сокрушать» и «жалить» (тем более, что в подлиннике оба раза стоит один и тот же глагол), сколько в противопоставлении двух различных пунктов этого поражения: «головы и пята». Поскольку голова составляет высший по своему положению и значению член организма, постольку же пята является низшим и последним его членом, отсюда и все сравнение получает такой смысл: рана в голову, главную часть всякого животного организма, указывает на смертельный исход её, рана же в пята, как самый последний и незначительный пункт человеческого тела, свидетельствует о полном её ничтожестве⁵³⁴. Таково внешнее, буквальное понимание заключающегося в данном тексте образа.

Но буквальное истолкование текста далеко не исчерпывает его истинного смысла. Мы разумеем тут одну, по-видимому мелкую, но имеющую существенно важное значение черту текста. Заключение предшествующего стиха служит возведение вражды, которую полагает Бог между семенем жены и семенем змия, оно указывает на более или менее упорный и продолжительный характер этой борьбы, распространяющейся на всех, даже и отдаленнейших потомков обеих враждующих сторон. Начало рассматриваемого стиха

содержит в себе пророчество о заключительном фазисе этой борьбы, имеющем последовать, как очевидно из контекста, лишь по окончании довольно значительного периода борьбы. Но любопытно тут то, что действующие лица этого эпилога борьбы получают несколько иную, на наш взгляд, более определенную физиономию. Мы уже видели эту метаморфозу относительно «семени жены», которое из неопределенного понятия *σπέρμα* переходит в более определенную форму личного местоимения мужского рода, указывающего на Мессию, как главное обетованное Семя, рожденное от жены (Гал.4:4). Еще заметнее эта перемена в обозначении другой из враждующих сторон, тут противником великого Семени жены выступает не семя змия, как в предшествующем стихе, но сам змий, очевидно, как главный и высший представитель всего враждебного лагеря. Если же, теперь, поражаемым в голову от великого Потомка жены, имевшего явиться после многих генераций человеческих родов, пророчественно указывается сам змий, то, более или менее, очевидно, что тут имеется в виду не тот обыкновенный, естественный змий, максимальная продолжительность жизни которого далеко уступает даже среднему долголетию одного человека, а некоторое иное существо, обладающее, между прочим, и свойством бессмертия. А таким-то существом и является дух лжи и злобы, или диавол, называемый, применительно к истории грехопадения, и в самом Св. Писании «змием», «драконом», «ветхим» или «древним змием» (Откр.12:9; 20:2). Отсюда и все рассматриваемое место получает иное, более широкое освещение. Упоминания о змие, о жене и их потомстве, о поражении змия в голову и об ужалении со стороны последнего в пяту – все это не более, как образы, полные глубокого смысла. В основе их дана идея духовного конфликта между человечеством и виновником зла, олицетворенным под видом змия.

Под образом «семени жены и семени змия» понимаются две противоположных области: царство света, правды и добра, и область духовного мрака, лжи и всякого зла. Главным представителем первого царства служит Обетованный Потомок, семя жены, второго «древний змий» или диавол. Диавол,

позавидовавши счастью и блаженству первых людей, задумал лишить их его, с этой целью он обольстил Еву и вовлек её, а в лице её и все человечество, как её будущее потомство, в противоестественный союз с собой и во вражду с Богом. Желая восстановить нарушенный грехопадением союз Богообщения и изменить те ненормальные отношения, в которые стал падший человек по отношению к миру и Богу, милосердый Господь приходит на помощь к человеку и исправляет его роковую ошибку. Сущность этой ошибки, её главная гибель, состояла в союзе и, так сказать, дружбе человека с диаволом. Отсюда, по закону контраста, главным средством восстания и спасения должно служить уничтожение этого союза и превращение его во вражду. А так как падший человек не был в состоянии собственными силами разорвать греховные цепи, которыми опутал его диавол, и не мог, следовательно, самостоятельно начать борьбы с ним, то премилосердый Господь Сам вступает за своего злосчастного раба и возбуждает ту спасительную борьбу человека со грехом и диаволом, которая должна была послужить источником его возрождения. «Он Сам Своею благодатью касается сердца грешника и дарует ему силу для сопротивления греху и диаволу. *«Вражду положу»*, – говорит Господь змию, – *«между тобою и между женою»*. Первая в мире жена первой попала в сеть диавола и легко отдалась в его власть, но она же своим раскаянием первая и потрясает его власть над собою»⁵³⁵.

Утвержденная в самом начале истории падшего человечества, вражда эта проходит чрез все её протяжение, ведется между всеми отдаленнейшими их потомками. В нравственном смысле царство зла находилось в постоянной борьбе с теми, которые работали для Бога, в деле созидания царства Божия на земле. Исполины, возмущившиеся против Бога в недрах допотопного человечества, книжники и законники эти порождения ехидны» (Мф.3:7) в среде иудейства, еретики и раскольники в сфере христианства – все это представители и деятели того темного царства, борьба с которым составляет основную задачу деятельности воинствующей церкви. Но своего высшего напряжения эта борьба достигает в два исторических

момента, связанных с лицом и деятельностью Обетованного Потомка жены, Господа нашего Иисуса Христа. Первым из них был период искупительной миссии Богочеловека, вторым имеет быть момент последнего, грозного суда над миром, когда «князь мира сего изгнан будет вон» (Ин.12:31), и «Ног будет всяческая во всех» (1Кор.15:28). Так как первый из этих пророчесственных моментов уже перешел в область истории, то мы можем ясно видеть, насколько полно и верно он осуществился.

Обращаясь к истории земной жизни Господа Иисуса Христа, каждый может видеть, что через всю эту историю проходит упорная и ожесточенная борьба. Она открылась еще перед самым вступлением Иисуса Христа в общественное служение искушением Господа от диавола в пустыне (Мф.4:1–11 и парал.), которое, по словам Евангелиста, закончилось полным посрамлением диавола. Испытание второго Адама, приведя к противоположному результату по сравнению с испытанием первого Адама, тем самым нанесло решительный удар сатане и было, так сказать, нравственным искуплением вины прародителей. В течение всей последующей общественной деятельности Господа, диавол не переставал строить против Него свои козни, выдвигая различных врагов то в лице саддукеев и книжников, стремящихся поймать его на слове, то в лице законников и фарисеев, укорявших Его за нарушение субботы и разорение закона, то наконец, в лице, мнимых Его последователей, равно как и истинных учеников, своим поведением или вопросами неоднократно огорчавших своего Божественного Учителя! Но все эти бессильные попытки нанести вред Господу обыкновенно заканчивались полным посрамлением Его противников и приводили, следовательно, как раз к противоположному результату. Завершением всех козней диавола была та коварная интрига, которая привела Господа Иисуса Христа ко кресту. Диавол вложил в сердце Иуде Искаротскому предать невинного Учителя в руки первосвященников и книжников (Ин.13:2, 27), а этим последним внушил, несмотря на вопиющее нарушение правосудия, осудить Его на смерть и добиться исполнения этого приговора. Повидимому, диавол мог торжествовать победу над своим

сильным противником, каким был для него Иисус Христос. Но это был лишь мнимый призрак победы, скрывавший за собой полное и действительное поражение диавола. Крестная смерть, чрез которую он думал уничтожить Иисуса Христа, была для Него добровольной, как заранее и свободно predetermined: «в главизне книжной написася о Мне: се иду сотворити волю Твою, Боже» (Пс.39:7–9), говорит о Себе Сам Агнец мира, уже ведомый на заклание. «И раною Его мы исцелехом» (Ис.53:5), пророчески возвещает ветхозаветный Евангелист, т. е. чрез эту добровольную жертву Сына Божия совершилось примирение людей с Богом. Благодаря искупительным плодам крестной смерти Господа, для всех нас открыта теперь возможность, чрез усвоение этих благодатных даров, освободиться из плена греха и диавола, власть которого теперь весьма сильно умалена как относительно её объема, так и относительно степени её силы. Однако она еще не совсем уничтожена, так что диавол продолжает ходить, подобно льву рыкающему и ищущему кого бы поглотить (1Пет.5:8). И верующие постоянно должны быть на страже духовных интересов и деятельно вести борьбу с властями, мироправителями тьмы века сего, с духами злобы поднебесными (Еф.6:12). Для облегчения этой борьбы, они располагают теперь многочисленными и сильными средствами, дающими возможность с успехом противостоять всем козням диавола (1Пет.5:9; Иак.4:7; Евр.6:16; Мф.6:14 и др.).

Своего последнего апогея борьба двух противоборствующих сторон имеет достигнуть, согласно Откровению, в самом конце её, накануне и в самый момент второго и грозного пришествия Господня, для окончательного суда над миром. Тогда диавол выставит в лице антихриста свое главное исчадие (2Фес.2:3), соберет вокруг него все темные свои силы, с самой решительной и ожесточенной энергией нападет на верующих и многих увлечет и погубит (Откр.13:7, 8; 17:8). После кратковременного периода царствования антихриста, снова придет великий Потомок жены и на сей раз уже не в смиренном и уничиженном виде раба, но в грозно-торжественном и величавом образе небесного Царя и праведного Судии. По слову откровения, Он вступит в

последний решительный бой с антихристом, после чего окончательно и уже навсегда низложит его и подвергнет заслуженной каре (Откр.20:2, 3; 20:10; 2Фес.2:8, 9). Таков характер и история той мировой борьбы, которую положил Сам Бог в суде над падшими прародителями. И если это Божественное обетование о полной победе над исконным врагом рода человеческого служит живым источником утешения и радости даже для нас, то каким же лучом животворной надежды было оно для падших прародителей, впервые услышавших из уст Самого Бога эту радостнейшую весть?! Поэтому данное обетование вполне заслуженно и называется «первоевангелием», т. е. первой, блаженной вестью о грядущем избавлении от рабства греху и смерти.

«В словах проклятия над змием лежит будущая тайна искупления, Семя жены указывает на грядущего Искупителя, рожденного от чистейшей жены, не имевшей мужа: Он сотрет главу змия, т. е. уничтожит его совершенно»⁵³⁶. Обетование о Семени, как первооткровение великой тайны искупления, выражает ее, как и следовало ожидать, довольно обще и неопределенно. В нем почти ничего не говорится ни о времени, ни о месте, ни о способе, ни даже о Личности победителя, но тут довольно решительно, хотя и под покровом образа, утверждается самый факт имеющей быть победы. Как бы мы ни толковали текст первоевангелия, но несомненно, что в нем мы имеем предсказание о победе, которую некогда одержит семя обольщенной жены над змием-искусителем, о том, следовательно, отрадном факте, что зло, внесенное в мир чрез падение человека, будет постепенно ослабляться и сокращаться до тех пор, пока, наконец, не уничтожится вовсе. «Даже и в этом, самом широком и общем смысле, сказание о Семени жены есть зерно всего последующего учения о спасении избранного народа, а через Него и всего человечества, и в этом нецерковном понимании, так называемое первоевангелие, не лишено мессианского значения»⁵³⁷. Только таким характером данного первообетования и можно объяснить то, почему оно так органически тесно связано со всем нравственным учением Ветхого Завета и со всеми последующими обетованиями,

служащими его дальнейшим развитием и выяснением. Уже одного этого, по нашему мнению, вполне достаточно для того, чтобы признать первообетование за одно из древнейших и подлиннейших мест Библии, а не считать его по примеру рационалистов сказанием, лишь сравнительно поздно внесенным в Еврейские верования. «От этого первого Откровения, до воплощения Бога Слова, во всем Ветхом Завете яснее и яснее выступает грядущее таинство. В самом его ожидании, неясно понимаемом человеком, уже лежало исцеление его души. Надежда подкрепляла сынов Божиих, чающих Избавителя, и отрывая их от здешнего мира, несла их души навстречу Того, Который должен был спасти мир от греха и смерти. В этом ожидании сосредоточилась вся жизнь праотцев»⁵³⁸.

Окончив свой праведный суд над первым и главным виновником падения, змием-искусителем, произнесением ему грозного приговора, Господь Бог переходит к наказанию других виновников падения, и прежде всего к жене, как павшей раньше мужа. Божественная любовь, побудившая Судию преподать в грозном приговоре змию утешительную надежду людям, не затмила, однако, Его справедливости в отношении к ним, которая, по законам вечной правды, и получила свое полное удовлетворение в специальном суде над падшими прародителями.

Обращаясь к жене, Господь сказал ей: «умножая умножу скорбь твою в беременности твоей, в болезни будешь рождать детей, и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт.3:16). Выражение текста «умножая умножу» в подлиннике הַרְבֵּה אֲרַבְּהָ представляет обычный вид Еврейского гендиадиса (на подобие аналогичного выражения «смертию умрешь» Быт.2:17), употребляемый с целью особенного усиления выражаемой мысли.

В этих словах жене изрекается весьма тяжкое наказание. Сущность его состоит в том, что чадородие, этот величайший акт земной жизни человека, служивший прежде предметом особого божественного благословения (Быт.1:28), превращается теперь в источник невыразимых горестей и нестерпимых

страданий, поскольку муки рождения в том же Св. Писании служат обычной эмблемой высшего напряжения человеческих страданий. Так как последний решительный толчок к нарушению заповеди Ева получила от раздражения собственной чувственности, то эта сторона её природы и должна была, прежде всего, расплачиваться за свой грех муками беременности и чадорождения. Впрочем, эти муки должно рассматривать не как что-либо намеренно посылаемое Богом, а как естественное следствие общей дряблости физической природы падшего человека, утратившего, благодаря греху, нормальное равновесие духа с телом, прежде исключавшее подобную физическую слабость. В этих словах мы имеем, между прочим, основание и для библейского учения о наследственности первородного греха, поскольку муки рождения, испытываемые во всей их тягости матерью, разделяются и новорожденным, падшая природа последнего громко заявляет о себе теми болезненными стенаниями и криками, которыми обыкновенно сопровождается самое появление его на Божий свет. В объяснение этого каждый из нас может лишь воскликнуть вместе с псалмопевцем: «се бо в беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя»! (Пс.50:7).

«И к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт.3:16)⁵³⁹. Первая мысль этой фразы стоит в тесной связи с предыдущей. Смысл её может быть предан так: «несмотря на то, что жена испытывает при рождении сильнейшие муки, она все же не только не отвращается от супружеского общения с мужем, этим невольным источником её страданий, но еще усиленнее (avidus) ищет его»⁵⁴⁰. Впрочем, Вульгата, арабская версия и Лютеров перевод придают этому выражению тот смысл, что оно будто бы говорит о подчинении жены мужу: «и ты будешь под властью (potestatem), под управлением (gubernatio-Arab) мужа и он будет властвовать над тобою». Но уже помимо того, что такому переводу не соответствует общепринятый перевод слова *ḥāwāh*, ему не благоприятствует и контекст речи, так как в подобном случае получается совершенно излишняя тавтология.

Окончание рассматриваемой фразы, «и он будет владычествовать над тобою», дает новую мысль, определяющую собою одну, весьма существенную черту супружеских взаимоотношений, именно: зависимость и подчиненность жены главенству мужа. Нельзя, впрочем, сказать того, чтобы это было чем-либо совершенно новым: подобное взаимоотношение супругов отчасти предполагалось и раньше, обуславливаясь как самым процессом творения жены, так и целью её создания, в качестве помощницы мужа. Вся разница в том, что прежде не подчеркивалось это зависимое от мужа положение жены, и ей как бы предоставлялась полная свобода и равноправность с мужем, теперь же, когда Ева первая злоупотребила свободой и доказала свое неумение пользоваться ею, Бог определенным законом поставляет её действия под верховный контроль мужа⁵⁴¹.

Обращаясь теперь к Адаму, последнему участнику драмы падения, Бог говорит ему: «за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от древа, о котором я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя: со скорбью будешь питаться от неё во все дни жизни твоей» (Быт.3:17). Приговор Адаму предваряется выяснением его сугубой вины, поскольку он, несмотря на то, что сам слышал заповедь от Бога, все же нарушил ее, и вместо того, чтобы оказать отрезвляющее действие на жену, подчинился сам её соблазнительному влиянию. В приговоре падшему человеку обращает на себя внимание то обстоятельство, что он лишь как бы косвенно касается Адама, непосредственно же и прямо относится к земле, которая и проклинаяется за грех человека. Это проклятие составляет частное выражение общей библейской мысли о тесной связи судьбы человека с жизнью природы. Человек – наместник Бога на земле, царь творения, своим восстанием на Бога он возмущает против Него и всю тварь, подчиненную себе и существующую ближайшим образом для него. Отсюда, падая сам, человек вовлекает в падение и всю природу, посему то природа и разделяет то проклятие, которому подвергся её царь и властелин. «Пала природа в самом человеке, так как ослаблены его естественные силы, пала она и вне человека,

потому что нет в ней ничего возвышенной и совершенной человеческого организма»⁵⁴². Грех, нарушивший гармонию во внутреннем существе человека, произвел то же самое и во всей внешней природе, сильная порча человека, этого высшего и главного звена в цепи мироздания, необходимо должна была соответственным образом отразиться и на всех прочих звеньях этой цепи, пришедших, вследствие этого, в понятное расстройство и беспорядок⁵⁴³. В качестве ближайшего следствия божественного проклятия земли, возвещается оскудение её производительной силы, что, в свою очередь, одновременно является и наказанием для человека, так как обрекает его на тяжелый, упорный труд для добывания себе насущного пропитания. Более подробное раскрытие последней мысли дано в следующих стихах: «Терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травой, в поте лица твоего будешь есть хлеб твой, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят: ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт.3:18, 19). Этим божественным приговором все земное существование человека превращается в сплошной трудовой подвиг. Правда, заповедь о труде не была для человека наказанием сама по себе, так как она дана была еще в раю, в период блаженного состояния прародителей (Быт.2:15). Но теперь меняется самый характер этого труда и отношение к нему человека: прежде труд был весьма легким и продуктивным, благодаря чрезвычайному плодородию земли, теперь же он увеличился ровно во столько, во сколько уменьшилась производительная сила земли. С другой стороны, то, что было здоровым и приятным развлечением для первозданного человека, для падшего и изнеженного стало предметом тяжелых трудов и огорчений. «Человек сам наказывает себя больше, чем он наказывается» – говорит по поводу этого один из комментаторов⁵⁴⁴.

Слова библейского текста: «и будешь питаться полевою травой» вместе с указанием на «тернии и волчцы», дают некоторый повод видеть в них следы заповеди о пище по грехопадении, предполагают, что преимущественной снедью человека после падения стали хлебные злаки, суррогатами

которых являются и вышеназванные «терния и волчцы», и вообще растительная пища, тогда как раньше, в раю, пищей человека служили плодовые деревья, как заключают об этом на основании Быт.2:16⁵⁴⁵.

Особенное внимание обращают на себя заключительные слова Божественного приговора над Адамом, в которых указывается предел его трудовой жизни на земле, т. е. физическая смерть. О ней говорится тут в первый раз, но говорится в таких выражениях, которые дают полное основание заключать, что мысль о смерти была известна и раньше. Здесь смерть поставляется в связь с историей творения, выводится в качестве естественного следствия из анализа самой природы человека. Физическая природа человека, как образованная из земли и представляющая собой *pulvis de terra*, была сама по себе смертна, хотя фактически она и пребывала доселе бессмертной, в силу Божественной благодати, внешним символом которой служило вкушение от плодов древа жизни. Теперь же, чрез грехопадение, человек лишился сей божественной благодати, ему загражден был доступ к древу жизни, а посему и его природа должна была подчиниться своим обычным, естественным законам. Следовательно, если смерть и можно считать наказанием, то не в положительном, а лишь в отрицательном смысле слова, т. е. не как введение чего-либо нового, а как лишение, отнятие того, что раньше задерживало и парализовало действие физического разрушения. В таком освещении делаются понятными и выражения Библии, на подобие следующих: «Бог не сотворил смерти» (Прем.1:13), «Он создал (т. е. собственно, предназначил) человека для нетления» (Прем.2:23), и «смерть привнесена в мир грехом одного человека» (Рим.5:12). Таким образом, угроза, которой Бог оградил нарушение данной Им заповеди, не замедлила осуществиться, лишь только человек пал⁵⁴⁶. Так закончился праведный суд над виновниками грехопадения.

Из всего сказанного более или менее ясно, что все определенные людям наказания не составляют каких-либо, так сказать, специальных и нарочитых действий божественного возмездия и не имеют чисто карательного характера, а служат,

скорее, выяснением тех естественных последствий, которые своим поступком навлек на себя сам человек и имеют, следовательно, глубокое, педагогически-воспитательное значение⁵⁴⁷.

Непосредственно вслед за изображением божественного суда над падшими прародителями, как бы в качестве примечания к нему, бытописатель помещает небольшую, но существенно важную заметку, свидетельствующую о ясном и сознательном понимании Адамом всего предшествующего процесса, суда и надлежащем усвоении его внутреннего смысла. «И нарек, – говорится в ней, – Адам имя жене своей Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт.3:20)⁵⁴⁸. Доселе первая жена не называлась в Писании собственным именем, а обозначалась лишь со стороны её отношения к мужу словом נָחֶשֶׁת . Имя, данное ей теперь Адамом, חַוָּה , обозначает с Еврейского или, «жизнь» – $\zeta\omega\eta$, как переводят и LXX или же оно представляет из себя сокращенную форму причастия (вместо חַיִּית просто חַי от חַיָּה) и в буквальном переводе значит «продолжительница, насадительница, источник жизни»; это выразительнее, чем $\gamma\upsilon\nu\eta$ от $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omega$ или *femina* от *fee*, но существенно сходно с $\zeta\omega\omicron\upsilon\gamma\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ по переводу Симмаха⁵⁴⁹. Объяснение же этого имени, данное в самом тексте, значительно расширяет его буквальное значение: по смыслу текста, Ева – мать всех живущих, $\text{אִמֵּי כָל הַחַיִּים}$, точнее, «всего живущего», т. е. источник всей вообще жизни, составляющий в этом отношении прямую противоположность навлеченной грехом смерти. Такой поступок, со стороны Адама, возбуждает в нас справедливое недоумение: не странно ли в самом деле, что Адам нарекает жену именем «жизнь» тотчас после того, как он услышал Божественный приговор о смерти? Уж не выражает ли он этим своего неверия в Божественную угрозу и не дерзко ли смеется над ней, как то думали некоторые из экзегетов?⁵⁵⁰ Но весь характер как данного повествования, так и, в особенности, последующего контекста, свидетельствующего о вере и раскаянии прародителей, положительно исключают всякую возможность такого предположения. Единственно рациональным и отвечающим тексту, является традиционное,

святоотеческое объяснение, смотрящее на этот факт, как на проявление живой и горячей веры падшего Адама, не усомнившегося в неложности Божественного обетования о победе над злом даже в самый момент грозного приговора о смерти. Смотри с точки зрения Божественного первоевангелия очами веры на свою жену, Адам видел в ней производительницу потомства, противоборствующего диаволу, и, в частности, праматьер того Семени, которое имеет поразить змия, т. е. освободит людей от греха, проклятия и смерти, откроет доступ к нарушенному Богообщению, словом, снова возвратит ту истинную и полную жизнь, которой люди наслаждались до своего падения. Все эти чувства, т. е. глубокое сознание своей вины и воззрение на смерть, как на оброк греха, с одной стороны, и горячую веру в обетование искупления и жизненного возрождения с другой, первый человек (Адам) и выразил в наречении своей жены именем, «восстановительницы, возродительницы жизни».

Как бы в награду за такое теплое, покаянное чувство и живую веру падших прародителей, Господь Бог оказывает им новые знаки своего внимания, в даровании кожаных одежд. Бытописатель, по обычаю, говорит об этом весьма кратко: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их» (Быт.3:21), оставляя нам самим догадываться о том, как произошло все это. «Любители иносказаний», – говорит бл. Феодорит, – «кожами называют смертную плоть. Иные же утверждали, что ризы сии приготовлены были из древесной коры. А я не допускаю ни того ни другого, потому что одно толкование принужденно, а другое слишком баснословно. Входить же в розыски, откуда взяты Богом кожи и поэтому выдумывать новый род одежд, мне кажется излишним. Посему должно довольствоваться написанным, знать, что Зиждителю всяческих ничто не трудно и удивляться беспредельной Его благодати, потому что печется Он и о преступивших заповедь и не оставил нагими, возымевших нужду в одежде»⁵⁵¹. Хотя этот св. отец и не одобряет попыток расследования, откуда взялись кожи, но они естественно и неизбежно возникают в уме каждого экзегета и неотступно требуют такого или иного ответа на них.

«Почему Бог заимствует человеку одежду от животных, а не от растений? Откуда взяты кожи для её составления? И как человек, не привыкший еще к мысли о смерти, мог без отвращения облеци себя смертью других?» – невольно задается вопросами один из наших приснопамятных экзегетов. «Сии недоумения, – спешит он ответить, – не иначе могут быть разрешены, как той догадкой, что Бог в одно время научил и приносить в жертву животных, и обращать их кожи в одежды. Таковым предположением удовлетворительно объясняется и происхождение кровавых жертв, которые были уже приносимы детьми Адама (Быт.4:4) и, конечно, не по собственному их изобретению, и в особенности, происхождение закона, предоставляющего жрецу кожу всесожжения» (Лев.7:8)⁵⁵². При нем совершенно ясным для нас станет и отношение этого стиха к предыдущему, с которым он стоит, по-видимому, вне всякой связи. В действительности же, между ними существует самое тесное взаимоотношение: подобно тому, как наречение первой жене нового имени, о котором говорится в предыдущем стихе, имеет ближайшее отношение к идее искупления, так той же самой идее служить и дарование кожаных одежд, поскольку оно предполагает божественное установление жертвы, этого внешнего и наглядного выражения внутреннего содержания мессианской идеи. Самая же одежда нужна была падшим прародителям как для защиты их от вредных климатически атмосферных влияний изменившейся природы, так и еще более, для парализации того тягостного ощущения стыда, которое почувствовали прародители тотчас же по утрате первобытной праведности и которое побудило их тогда же сшить себе препоясания из древесных листьев. Но так как эта первая одежда недостаточно защищала тело человека и плохо прикрывала его наготу, то Бог дает новую и более целесообразную. Нельзя не отметить, что эта градация первобытных одеяний вполне подтверждается древнейшими преданиями и считается общепринятой в истории первобытной культуры⁵⁵³.

Довершением суда над падшими прародителями было изгнание их из рая. Самое изображение этого печального

финала истории падения, бытописатель предваряет следующими словами: «и сказал Господь Бог: вот Адам стал, как один от нас, зная добро и зло» (Быт.3:22)⁵⁵⁴. Непосредственно очевидный смысл этих слов, по-видимому, заключает в себе иронию, действительно, так именно и думали многие комментаторы, даже и из числа святоотеческих⁵⁵⁵. «Но как справедливо находит высокопреосвященный Филарет, величественность сего действия и величество глаголющего Бога не позволяют слова Его совета принять за простую уязвляющую укоризну⁵⁵⁶. «Подобная ирония над несчастной, соблазненной душой более прилична сатане, чем Господу»⁵⁵⁷. Посему, более правильным и отвечающим контексту речи, будет взгляд на это место, как на прямую антитезу одному из начальных стихов данного повествования. Там, в начале библейского повествования об истории грехопадения, мы встречались со льстивыми словами искусителя, обещавшего людям совершенное познание и равенство с Богом при условии вкушения от запрещенного плода. И вот здесь, в конце той же истории, Бог явно обнаруживает всю лживую лесть клеветника и полную иллюзорность его обещаний. «Поелику диавол говорит будете яко бози, ведяще доброе и лукавое (Быт.3:5), преступившему же заповедь изречено смертное определение, то Бог всяческих изрек сие в укоризну, показывая лживость диавольского обещания»⁵⁵⁸. Поэтому, если здесь и есть ирония, то она заключается не в словах, а в самых фактах, констатируемых этими словами, по отношению же к человеку, это имело высоконравственное значение. «Этими словами» – говорит Св. Иоанн Златоуст, – «писание хочет напомнить нам о том обмане, которым диавол чрез змия обольстил первых людей. Диавол сказал им: «аще снете, будете, яко бози», и они, надеясь сравняться с Богом, дерзнули вкусить, поэтому и Бог, желая вразумить их, привести в сознание греха и показать, как велико их преслушание и чрезмерно обольщение, говорит: «се Адам бысть, яко един от нас». Эти слова выражают большое посрамление, могущее поразить преступника»⁵⁵⁹.

Заключением всей библейской истории грехопадения служит факт изгнания падших прародителей из рая, о котором

бытописатель говорит в двух последних стихах рассматриваемой главы: «И послал его (Адама) Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и поставил на Востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к древу жизни» (Быт.3:23, 24)⁵⁶⁰.

Будучи обречены на тяжелый, упорный труд, а также на страдания и болезни, падшие прародители, естественно, не могли более оставаться в раю, этом синониме всякого счастья и блаженства, называемого и в Писании «раем сладости». Но будучи изгнаны из рая, бывшие обитатели его, водворяются по соседству с ним, без сомнения для того, чтобы, в виду прежнего блаженного жилища, они живее чувствовали всю горечь своей утраты, глубже сознавали свою вину и сильнее в ней раскаивались.

На том основании, что оба заключительных стиха данной главы говорят в сущности об одном и том же предмете, рационалистическая критика отрицает подлинность последнего из них, считая его вставкой позднейшего происхождения⁵⁶¹. Но само основание подобного суждения, на самом деле, ложно: последний стих представляет не одно буквальное повторение предыдущего, но дает еще и важное, новое указание – на херувима с обращающимся огненным мечем, приставленного заграждать доступ в рай. Правда, этот то именно «херувим» и кажется больше всего соблазнительным для отрицательной критики, по мнению которой он ближе напоминает чудесные мифы язычества, чем действительный факт истории. Со стороны отрицательной критики такой взгляд на херувима вполне понятен, потому что она, как известно, отрицает существование какого бы то ни было сверхъестественного элемента как в жизни, так и в истории. Но для беспристрастного экзегета подобное основание не служит доказательством. Наоборот, для нас данное место приобретает особенный интерес, в виду того что здесь, в лице райского «херувима» мы впервые встречаемся с более или менее очевидным следом древне-патриархальной ангелологии.

Нельзя, впрочем, сказать, чтобы это указание отличалось особенной ясностью, так как даже самая филология слова **כְּרֻבִּים** далеко не бесспорна. Одни производят его от халдейского корня **כָּרַב**, означающего «работать, возделывать» и указывающего на быка или вола, возделывающего землю, (отсюда, именем **כְּרֻבִּים** в клинообразных надписях Халдеи называются крылатые быки, украшавшие входы и выходы различных дворцов). Другие, как, например, раввины талмудисты, предпочитают более сложную этимологию, именно соединение двух слов **עֶרֶב** и **כֹּהֵן**, означающих в буквальном переводе «как отрок» и указывающих будто бы на светлый, юношеский или точнее, отроческий облик херувимов⁵⁶². Иные Еврейское слово **כְּרֻבִּים** заменяют соответствующим ему греческим **κρυφ** и отсюда отождествляют херувимов с «грифонами», особого рода фантастическими птицами, о которых упоминает Геродот⁵⁶³. Некоторые производят его от наречия **כָּרַב** «близко» и хотят видеть в этом имени выражение идеи особенной близости его носителей к престолу Вседержителя. Наконец, Гезениус указывает на корень **כָּרַב** или **כָּרַב** «освященный, неприкосновенный, закрытый», которому будто бы обязано своим происхождением и слово **כְּרֻבִּים**. «Насколько позволительно при настоящем состоянии науки судить об этимологии этого слова, оно чисто семитического происхождения и употребляется в качестве существительного для обозначения быка и вообще какого-либо сильного и могучего животного», – заключает филологический анализ этого слова один из новейших ученых ориенталистов⁵⁶⁴. В библейском же употреблении, это слово получает существенно иной, более возвышенный смысл. По исследованию вышеупомянутого ученого, Писание упоминает херувимов в четырёх случаях: а) когда говорит о херувимах пред дверьми рая, б) когда называет херувимов, поставленных на крышке ковчега завета, в) когда говорит о херувимах, вышитых на церковной завесе храма и г) когда, наконец, изображает символических херувимов в видении пр. Иезекииля (Иез.1). Не трудно видеть, что доминирующей идеей в понятии «херувим», объединяющей все частные случаи его библейского

употребления, служит представление о нем, как о божественном страже и хранителе заповедной святыни, будет ли то рай, или ковчег завета, или Святое Святых скинии. Не менее очевидно также, по крайней мере из двух последних случаев, что херувимов должно представлять в виде сознательно разумных существ, напоминающих собой человека, а не в роде каких-то фантастических животных, на подобие крылатых быков Ассирио-Вавилонии⁵⁶⁵. Отсюда, говоря вообще, более или менее очевидно, что херувимы суть существа высшего порядка, являющиеся в качестве слуг божественного Всемогушества или даже олицетворений и символов этого всемогушества⁵⁶⁶. «Херувимы суть существа высшего мира, которые по указанию пр. Иезекииля и Откровения ап. Иоанна, окружают престол Бога Вседержителя (Иез.1:22; 10:1; Откр.4:6). Однако они не представляют собой чего-либо в роде носителей, поддержателей этого трона или тронной колесницы (Thronträger, oder Thronhalter, oder Thronwagen), как то думают, например, Kurtz и Hoffmann, а изображаются в форме живых существ, занимающих высшее место в ряду духов, окружающих Бога, в качестве стражей Небесного Царя при проявлениях Его грозного суда⁵⁶⁷.

Что касается происхождения самого слова «херувим», то его можно, кажется, представлять следующим образом. Благодаря новейшим раскопкам в области древней Ассирио-Вавилонии, можно считать почти установленным тот факт, что слово «херувим» есть множественное число от древнего, общесемитического корня ܚܪܘܒ , означающего «бык, вол» (не отсюда-ли и русское слово «корова»?)⁵⁶⁸. Вопрос теперь в том, каким же образом получилась такая странная комбинация представлений, что из древне-халдейского слова «бык» образовалось библейское «херувим»? В объяснение этого мы позволяем себе построить следующую гипотезу. Древнейшие Халдеи, как прямые наследники допотопной культуры и её традиций, бесспорно должны были иметь и предание о божественном страже, поставленном при дверях рая. Живая фантазия этого народа спешила воплотить в конкретный образ каждое, более или менее, отвлеченное представление.

Естественно, что и представление об этом необычайном и сверхъестественном страже она пожелала выразить в каком-либо внешнем символе. И фигура быка была первой, которая по каким-либо своим особенностям (быть может как проявление силы, твердости и грозности), была взята в качестве символа, а чтобы приблизить этот символ к идее, т. е. что бы придать ему оттенок чего-либо сверхъестественного и чудесного, та же самая фантазия превратила этого быка в крылатое чудовище. Впоследствии идея слилась с символом и получила его имя, этим именем, как техническим названием божественного стража-охранителя, и воспользовался бытописатель, снова воскресив в нем его истинный, первообразный смысл⁵⁶⁹. Так, языческая форма стала выражением и библейского содержания. В частности, относительно מַרְרָה поставленных Богом при дверях рая, должно сказать следующее. Хотя бытописатель ничего не говорит ни о природе, ни о форме этих херувимов, однако употреблением члена он дает понять, что то были существа определенные и хорошо известные. Из текста следует, что херувимы суть служители божественного всемогущества, достаточно сильные, чтобы устроить человека и воспрепятствовать его попыткам проникнуть снова в рай. С этой целью они имели видимый облик и даже, быть может, достаточно грозный и устрашающий. По древнееврейскому представлению «херувимы» суть живые носители лично являющегося на земле Бога во всем Его величии и силе (Пс.17:11; Иез.1:9; 11:22) и стражи тех мест, которые освящены божественным присутствием⁵⁷⁰. В христианской теологии именем «херувимов» называется первый из девяти чинов небесной иерархии.

Библейский текст снабжает этих херувимов особым специальным орудием устрашения, называя его «обращающимся пламенным мечем מַרְרָה בְּרָחֹק וּפֶלֶא מִלְּפָנָיו, что буквально значит и «пламя меча обращающегося»⁵⁷¹. Эти слова подлинника переводят довольно различно: так LXX перевели καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφόμενην, Вульгата et flammeum gladium atque versatilem. Самаритянский текст «и пламя меча обращающееся», Сирский перевод et cuspide gladii

qui se nolutabat, арабский – «et coruscationem gladii versatilis»⁵⁷². Отдавая предпочтение подлинному тексту, согласующемуся в обеих основных его редакциях (мазорет. и Самаритан.), мы думаем, что здесь идет речь не о мече, хотя бы и огненном, как то обычно принято думать, вслед за LXX и многими другими переводами, а об огне, выходявшем из земли и сверкавшем из неё на подобие блестящего клинка у меча. Такое толкование данного места было известно еще в древнейшей, экзегетической литературе, у отцов и учителей Церкви. Так, Тертуллиан в своей «апологии» под «пламенем меча» разумел целый огненный пояс, положенный Богом пред дверьми рая и заграждавший доступ в него⁵⁷³. Точно также думал и Лактанций, который говорит, что Бог, изгнав падших прародителей из рая, окружил их бывшее жилище огненным валом⁵⁷⁴. Амвросий придавал этому огню особую очистительную силу: проходя чрез него грешник погибал, а праведник совершенно очищался и попадал в рай⁵⁷⁵. Корнелий Ляпид, а вслед за ним и митрополит Филарет, высказываются нерешительно, недоумевая, говорится ли тут о пламени, подобии мечу убийственному, или о мече, подобно пламени сверкающем⁵⁷⁶? Многие отцы церкви усваивают этому огню аллегорическое знаменование, в смысле указания на тот небесный очистительный огонь, чрез который, в виде испытания, должны пройти души всех людей после смерти (1Кор.3:15)⁵⁷⁷. Существует, впрочем, и еще одно, современное воззрение на это место, как на персонификацию идеи карающего небесного суда вообще, оно опирается на различные аналогичные места Библии, например, Ис.34:9, где идет речь о мече Господнем, опущенном на Идумею, или о небесном огне, поедающим грешников и т. п.

Не отрицая действительного существования в Библии и, в частности, в указанных местах символического элемента, мы думаем однако же, что в основании этой аллегории должен лежать какой-либо реальный, исторический образ. А таким именно действительным историческим образом и считаем факт явления подземного огня, подобного сверкающему мечу, который и заграждал собою доступ в рай, он то, по всей вероятности, и лег в основу всех аллегорических

представлений, символизирующих идею небесной кары. Итак, по справедливому замечанию многих из экзегетов, библейский текст различает два вида стражей, охранявших доступ в рай, ставя между ними как совершенно особыми феноменами, соединительный союз⁵⁷⁸; то были небесные стражи – ангелы из числа высших чинов небесной иерархии, имевшие внешний, видимый облик, по всей вероятности, человека, с одной стороны и устрашающий подземный огонь, по временам вспыхивавший из недр земли своими огненными языками, сверкающими наподобие острия меча, с другой стороны. Огонь, как символ божественного присутствия, олицетворением которого являлись тут херувимы, служит одним из обычных атрибутов библейских богоявлений (Быт.13; 17; Исх.3 и пр.)⁵⁷⁹.

Утверждение такой преграды при дверях рая, на глазах самих же прародителей, имело для них и некоторую отрадную сторону. Оно делало для них очевидным тот факт, что рай, этот синоним счастья и блаженства, не уничтожен, а лишь загражден, т.е. потерян для них не навсегда и не безвозвратно, а временно и с надеждой снова проникнуть туда трудом, покаянием и молитвой. Такова фактическая сторона библейской истории грехопадения по изображению её в 3-й главе книги Бытия.

II.

Установив на основании анализа текста правильное понимание библейского повествования третьей главы кн. Бытия, перейдем теперь к характеристике тех основных догматов патриархальной религии, которые заключаются в нем.

В содержании рассматриваемой главы указаны два важнейших религиозных догмата: а) учение о грехе, и б) об искуплении от него, причем первый из них развит гораздо яснее и подробнее. Однако и здесь не затрагивается метафизическая проблема зла, не выясняется его первоначальное происхождение, а раскрывается лишь история его происхождения и развития в сфере человеческой жизни. Зло, как мы видели, еще с самого начала этой главы выступает уже существующим в лице змия-искусителя, служившего олицетворением духа злобы дьявола. Сопоставляя это указание Библии с более ранним, что все произошло от Бога и было сотворено Им «весьма хорошо», мы вправе заключать, что и это злое существо было создано добрым, но потом, вследствие злоупотребления своей свободой, оно исказило свою природу, превратившись из светлого ангела в мрачного демона. Догадку эту подтверждает и само Писание, когда говорит, например, об ангелах, «не соблюдавших своего начала, но оставивших свое жилище» (Иуд.1:6) или когда прикровенно указывает на причину грехопадения светлых ангелов, полагая ее в неумеренной гордости и склонении их от любви Божией к эгоизму, или же, наконец, когда первопричиной грехопадения прародителей выставляет зависть падших духов блаженству людей (ПремСол.2:24). Не касаясь метафизической проблемы зла, данный отдел библейской первоистории изображает лишь генезис происхождения и развития зла в мире. Все заключающееся здесь учение о зле или собственно о грехе как причине зла в мире, позволительно, для удобства обзора, разбить на три следующих отдела: а) учение о причине греха и человеке, б) раскрытие его внутренней сущности или

психологической природы греха и в) изображение всей суммы его последствий.

При более вдумчивом отношении к библейскому тексту не трудно заметить, что причиной грехопадения человека послужило злоупотребление им своей свободой, выразившееся в добровольном нарушении райской заповеди. Соблазн диавола был, хотя и существенно важным, но все же внешним импульсом грехопадения, основная причина греха человека состоит не во внешнем нарушении им заповеди, а в том внутреннем душевном чувстве, которое вызвало данное нарушение. Это то чувство свободного самоопределения, получившее ложное и превратное направление, т. е. превратившееся в злоупотребление свободой воли, и послужило причиной греха, открыло ему доступ в мир. Итак, вместе с автором специальной монографии по данному вопросу «мы с уверенностью можем утверждать, что по библейскому учению греха в человеке произошел из-за свободы его воли, под влиянием искушения со стороны диавола»⁵⁸⁰. Подтверждением этого служит и филологический анализ самых терминов, выражающих понятие греха *ἡμάρτη*, *ἁμαρτία*, *ἁμαρτία* из которых каждый определяет его, как нечто «неправильное, ненормальное и ложное», как продукт «извращения, нарушения и порчи чего-либо»⁵⁸¹.

«Самая главная, выдающаяся и исключительная сторона библейского сказания в мысли, которой нет в легендах язычества, что нравственное состояние человека в его настоящей действительности не нормально, и что причина этого он сам, его свободная воля. Зло не принадлежность жизни, и не Бог виновник его, оно в человеке, злоупотребившем своей свободой»⁵⁸². Первобытный человек был создан добрым и относительно (потенциально) совершенным, одним из высших отличий его духовно-разумной природы была, между прочим, и свобода воли – необходимое условие его личного развития, которое, в зависимости от самого человека, могло идти как прямым путем дальнейшего совершенства, так и сойти с него на распутья греха. К сожалению, человек свободно избрал именно

этот последний путь – путь греха и неправды, следовательно, он вполне ответственен за свой поступок.

Все эти мысли, более или менее ясно изложены и в библейской первоистории грехопадения. «Заповедь Божия объективно предлагалась человеку, как свободному существу. Он свободно мог направлять свою волю или к добру, которое заключалось в исполнении заповеди и должно было утвердить его в невинном состоянии райского блаженства, или ко злу, которое соединено было с ослушанием воли Божией и влекло за собой все тяжкие последствия падения. В том и другом случае самоопределение человека имело значение вменяемости. А посему, как при сохранении заповеди предлагалось утверждение в добре и нравственное усовершенствование, так и чрез нарушение её проистекало нравственное падение, или грех, неизбежно влекущий за собой смерть»⁵⁸³. Не менее ясно изображен бытописателем и психологический процесс самой борьбы свободного выбора между добром и злом, между сознанием долга и влечением ко греху, в его полном художественного драматизма рассказе об обольщении Евы змием-искусителем. Из него ясно, что Ева отчетливо сознавала различие между добром и злом, приуроченное к данной им заповеди, и была убеждена в необходимости строжайшего исполнения её. Если же она все же нарушает эту заповедь, то делает это, как мы видим, не под давлением какой-либо необходимости, а единственно по свободному влечению своего ума, сердца и чувства (Быт.3:6). Правда, ложные идеи и похотливые чувства, как чуждые невинности и чистоте первозданной природы, были приражены к ней извне, от диавола, в чем и заключается значительное извинение греха, но она все же сама сознательно и свободно открыла им двери своего сердца и сделала их мотивами своей деятельности. Столь же, если еще не более, сознательно свободным было и падение Адама, которому жена предложила запрещенный плод. Итак, по библейскому первоучению, основная причина греха лежит в злоупотреблении со стороны человека свободой своей воли в извращении и боговраждебном направлении этой высшей и отличительной его способности.

Изложенное нами библейское учение о происхождении греха в человечестве есть единственно истинное и разумное разрешение этого жгучего вопроса, согласное как с понятием о Боге, так и с воззрением на человека. Оно одинаково далеко и от крайностей пантеистического взгляда на грех, как на одну из неизбежных ступеней духовного развития человечества (Гегель, Эвальд и др.), и от односторонне метафизического определения греха, как необходимого признака конечной, ограниченной природы человека (Лейбниц, Шенкель и Шлейрмахер). А между тем, оба этих взгляда не остались без влияния и на самое суждение о библейской истории грехопадения. Так, например, Эвальд, стоя на точке зрения Гегеля, смотрит на данное сказание Первоистории, как на аллегорическое изображение первого фазиса сознательной жизни человека, как на начальный момент его интеллектуально-морального развития⁵⁸⁴. Коренная ложь подобного взгляда состоит в том, что грехопадение трактуется здесь, как неизбежный акт в историческом процессе развития первобытного человечества. Библейское же повествование всем своим содержанием утверждает противное, т. е. то, что прародители пали совершенно свободно и что вследствие этого их духовные способности не только не стали сильнее и лучше, а наоборот, значительно ослабили и ухудшились. То же сознание полной свободы воли и связанной с ней нравственной ответственности за свои поступки, представляет и ощущение падшими прародителями своей вины, выразившееся на первых же порах, в чувстве стыда и страха пред Богом. Всего этого, разумеется, не могло бы быть, если бы грехопадение представляло какое-то роковое самоопределение человека, безусловно необходимое для его интеллектуально морального прогресса. Да, наконец, с уничтожением признака свободы, разрушается и самое понятие греха, ибо то, что делается по необходимости и quasi (почти) в силу развития каких-то внутренних законов человеческой природы, не может быть грехом, который есть беззаконие, нарушение закона, и, следовательно, не должно быть поставляемо человеку в вину, как нечто вполне естественное и нормальное. Если же, по ясному свидетельству Библии, человек жестоко платится за

свой поступок, то, значит, он виновен, совершил грех, т. е. свободно и сознательно преступил Божественную волю.

Но если причина греха в свободе человека, а виновник этой свободы даровавший ее Бог, то не падает ли главная ответственность за грех на самого Бога? Ведь если бы Бог не сотворил человека со свободой, заключающей в себе возможность греха, то человек никогда бы не пал? Лучшим ответом на это служит понятие свободы воли. Она составляет высшую привилегию человека, отличающую его от животного мира и бесконечно возвышающую его над последним; отсюда в даровании свободы Бог проявил лишь высшую любовь и бесконечную благодать к человеку. Но, возразят нам на это, Бог мог бы дать человеку такую свободу, которая исключала бы возможность уклонения её на сторону зла? Конечно, ответим мы, Всемогущий мог бы создать и такую свободу, но чем, спросим мы, подобная свобода отличалась бы от необходимости? Решительно ничем: это была бы какая-то автоматическая или, точнее, механическая свобода, не составляющая никакой личной заслуги человека, никогда не переходящая в добродетель и посему исключаящая возможность нравственного совершенствования человека по подобию его Первообраза. Все эти мысли прекрасно выражает Св. Василий Великий, говоря: «как ты не тогда признаешь слугителей исправными, когда держишь их связанными, но, когда видишь, что добровольно выполняют пред тобой свои обязанности, так и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добровольно. Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости, а произволение зависит от того, что в нас, а что в нас, то свободно. Посему, кто порицает Творца, что Он не устроил нас по естеству безгрешными, тот не иное что делает, как предпочитает природе разумной неразумную, природе, одаренной произволением и самодеятельностью – неподвижную и не имеющую никаких стремлений»⁵⁸⁵. К тому же, Бог даровал человеку и все средства для утверждения в добре, сколько-то возможно было, не стесняя его свободы. Он дал ему светлый ум, любящее сердце и волю с задатками нравственного развития по пути к

Богоуподоблению, кроме естественного закона, написанного на скрижалях сердца, Он сообщил ему и внешнюю, положительную заповедь, оградив исполнение её угрозой смерти. Наконец, Бог Сам являлся человеку и укреплял его в добре. «Если же, несмотря на все эти средства, при помощи которых весьма легко было остаться в добре, человек согрешил, то виновен в этом единственно он сам, а не Бог, давший ему свободу, заключающую в себе возможность греха»⁵⁸⁶.

С учением о причине греха неразрывно соединено и представление об его сущности. Причиной греха служит свобода человека, а сущностью его – злоупотребление этой свободой, именно, боговраждебное направление воли человека. Из повествования библейской первоистории мы знаем, что естественным назначением человека, созданного по образу и подобию Божию, было направление его воли в полной гармонии с Божественной. В качестве внешнего объекта для этой цели, ему и дана была Богом заповедь, сознательно свободное исполнение которой и служило бы со стороны человека выражением его истинно нравственной жизни. Но человек изменил своему прямому долгу, не устоял в сохранении Божественной заповеди и нарушением её выразил, что он желает руководиться не столько Божественной волей, сколько собственным произволом. Отсюда, грех в своей сущности, есть уклонение воли человека от гармонии с Божественной и сознательно-эгоистическое направление её. «Грех не есть лишь беззаконие и, так сказать, лишь юридическое зло, по оскорбление Божественной правды и вместе измена Божественной любви со стороны человека, нарушение им верности в отношении к Богу, произвольное попрание священного союза с Ним»⁵⁸⁷. В таком взгляде Библии на грех *implicite* (косвенным образом) дано и объяснение того, почему нарушение такой, по-видимому, ничтожной заповеди, как вкушение от плодов запрещенного дерева, сопровождалось такими тяжелыми и роковыми для всех последствиями. Важность райской заповеди обуславливалась не её внутренним содержанием, а её особенным отношением к Богу, а отсюда и исключительным значением для человека. Со стороны Бога это

было главным и чуть ли не единственным выражением Его воли, так что про райскую заповедь можно сказать, что она в одном слове «не вкушай» содержала весь нравственный закон. Следовательно, она свята и важна была для человека и по тому источнику, из которого она происходила, как выражение воли Самого Бога, и по тому значению, какое она для него имела, как средство выразить свои чувства любви и покорности Богу, Творцу и благодетелю человека. Если же к этому прибавить еще, что предметное содержание этой заповеди было совершенно незначительно (воздержание от плодов только одного древа при изобилии других), и что сохранение этой заповеди облегчалось еще и внешним препятствием к нарушению её (страхом смерти), то для нас станет совершенно ясным благость Бога и жестоковейность человека, а отсюда и вся нравственная тяжесть его вины, как грубого оскорбления Божественной любви, требовавшей от человека за все Её благодеяния самого скромного выражения благодарности. «Заповедь, данная Богом первому человеку, заключала в себе, конечно, в зародышевом виде, весь божественный закон, поэтому преступление данной им заповеди было грехом дьявольской гордыни, внушившей им разорвать свой союз с Богом, чтобы самим по себе жить своей независимой жизнью, грехом возмутительного неповиновения и противления воле Божией, выраженной в заповеди, а также грехом глубокого принижения своей собственной природы через подавление в душе высших духовных её стремлений и вовлечения её в стремления плотские и грубо чувственные; было, следовательно, преступлением необычайно большой важности»⁵⁸⁸.

Грехопадение прародителей не только первый пример греха, но и прототип его, первообраз того, что происходит в душе каждого человека. В виду этого, более подробное знакомство с историей грехопадения прародителей, т. е. точнее детальный анализ психологических процессов самого акта грехопадения, получает особенно важное и поучительное значение. Обращаясь к библейскому повествованию, мы видим, что грех, прежде всего, есть сомнение в непреложной истине

слова Божия, затем неверие Богу и неповиновение Его святой воле и, наконец, чувственное, плотское влечение к нему и к тому удовольствию, которое ожидается после совершения греховного действия. Каждый из этих последовательных моментов психологического процесса греха изображается в Библии довольно наглядно: так Ева, поддаваясь уверению диавола, сначала лишь впадает в сомнение относительно того, действительно ли вкушение от запрещенного плода принесет ей смерть? По мере того, как это сомнение росло и крепло в душе Евы, оно переходило в неверие непреложной истине слова Божия и прямое отрицание её, эту вторую степень греховного падения. К двум, так сказать, отрицательным сторонам греха, не замедлили присоединиться и две других, положительных черты греховного обаяния, это чувство горделивого самопревозношения (Быт.3:5) и жажда чувственного удовольствия – последний решительный толчок к совершению внешнего, греховного действия. Первенствующее значение в этом процессе принадлежит, разумеется, двум последним, положительным его моментам и даже, преимущественно, одному – это чувству горделивого превозношения и соединенной с ним вражды к Богу, библейское выражение «будете, яко бози» представляет одно из типичнейших выражений духовного падения, понимаемое в смысле желания сравняться с Богом в совершенствах, и отсюда стать вполне свободным и независимым от Него. «Итак, грех первых людей с внешней, формальной стороны составляет преступление нравственного закона и преслушание воли Божией, с внутренней стороны – самолюбие, соединенное с враждой к Богу»⁵⁸⁹.

Из такого взгляда Библии на грех прародителей вытекает учение о чрезвычайной его важности и крайней тяжести его последствий для судьбы человечества. В общем библейско-догматическом учении первобытной религии о следствиях греха, поскольку оно раскрыто в истории падения прародителей, должно различать два отдельных пункта: непосредственное влияние греха на природу самих первовиновников его, и отражение этого влияния на всем последующем потомстве их.

Всей тяжестью своих последствий, грех, прежде всего, лег на самих же совершителей его. Так как, по этическому воззрению Библии, грех не просто порок или нравственное, хотя бы и тяжкое преступление, а религиозное злодеяние – оскорбление Божественной правды и любви, то тем самым он равносителен разрыву первоначального союза богообщения. Отделившись актом падения от своего Творца, человек *eo ipso* (автоматически) удалился от самого Первоисточника своей жизни, добровольно обрек себя на духовное и физическое умирание. «Отсюда, страдания и смерть суть логические последствия греха, которым человек добровольно извратил логику нормальных отношений к Божьему миру. Так грех сам наказывает себя страданием, как своим законным выводом»⁵⁹⁰.

Находясь в первобытном союзе богообщения, первые люди пользовались всеми благами, проистекающими из источника жизни и всякого блаженства, их духовный мир был светел и спокоен, их физические силы находились в гармоническом соотношении с духовными, их интеллектуально-моральное развитие совершалось под непосредственным водительством Бога, и, наконец, им, в качестве награды за послушание, предстояла вечная, блаженная жизнь, чуждая страданий болезни и смерти.

И вот все это было утрачено в акте грехопадения. Не говоря уже о том, что грех, удалив человека от Бога, пресек источник всякого благоденствия человека, он внес резкую дисгармонию и во внутреннее существо его природы. Так как грех был торжеством эгоистических и чувственных побуждений над внушениями здравого смысла и голосом совести, то ясно, что он нарушил гармоническое соотношение различных способностей и сил человеческой природы, поселивши в них раздор и борьбу, естественным следствием чего служат душевные скорби и физические страдания. Художественное изображение этой трагической борьбы противоборствующих пожеланий, совершающейся в душе человека и происходящих отсюда тяжких душевных мук, дано ап. Павлом, в известном, классическом месте его послания к Римлянам (Рим.7:15–24).

Лишив человека непосредственного божественного водительства и предоставив ему блуждать во тьме своих похотей, грех послужил причиной утраты человеком и сверхъестественной помощи в форме Божественной благодати, возвышавшей душу и укреплявшей тело в состоянии первобытного блаженства. Утрата же освящающей благодати и первобытной праведности повлекла за собой и нарушение правильных взаимоотношений между духом и телом – восстание плоти против духа, страдания, болезни и смерть, словом, все печальные и тяжелые последствия греха. «Насколько наши прародители удалились от Бога, источника жизни, настолько они приблизились к смерти, потому что Бог – жизнь, а лишение жизни – смерть»⁵⁹¹. «Чувство неудовлетворенности, отсутствие покоя, ощущение опустошенного и разрушенного в себе блага бытия, лишенного в себе самом довольства и радости, знойное и злобное богохульство, как отражение и антитезис своего якобы абсолютизма («будете, яко боги»), яростно возмущенное стремление противодействовать Богу – таковы должны быть внутренние явления в состоянии падшего разумно свободного существа»!⁵⁹²

При всей краткости своего повествования, бытописатель различными фактами первоистории довольно ярко изображает перемену, происшедшую с природой падших прародителей и, прежде всего, тот радикальный переворот, который совершился в душе первых людей, резко отразившись на главных её силах и способностях – уме, сердце и воле. Разум человека, обладавший, как мы видели из предшествующего повествования (факт наречения имен животным и правильное определение природы новосозданной жены) достаточной степенью проницательности, светлости и силы, теперь, после грехопадения, настолько ослаб и помрачился, что утратил даже представление об основных свойствах Божественного Существа – Его всеведении и вездесущии.

До падения сердце прародителей, исполненное высоких и святых чувств, жаждавшее общения с Богом и находившее в нем свое высшее блаженство, горело чистым пламенем святой

любви и возвышенных стремлений: ничто нечистое, грубое и животное не омрачало его зеркальной чистоты, так что они были невинны, как дети. Венцом этой нравственной чистоты сердца, по указанию бытописателя, служило то, что «они оба были наги и не стыдились», так как у них не было никаких нечистых и чувственных стремлений, ничего греховного и порочного, возбуждающего в нас различные похотливые чувства и краску стыла. Все это резко изменилось с падением. Уже самым внешним актом грехопадения прародители доказали, что сердце их прилепилось к тленному и вещественному благу (запрещенному плоду) больше, чем к Богу, Единому нетленному и истинному Благу. А так как из сердца человека исходят помышления (Мф.15:18), то из этого же сердца прародителей вышла дерзкая и богохульная мысль сравняться с Богом и порвать свою зависимость от него, послужившая главной причиной греха. Наконец, заражение сердца нечистыми похотями делается очевидным и из того, что тотчас же по падении, прародители ощутили свою наготу и, во избежание соблазна, прикрыли её. Такое извращение разума и сердца, этих двух законодательных сил человеческого духа, не могло соответствующим образом не повлиять и на волю, его исполнительную функцию.

Направление воли человека, как образа Божия, определялось требованием Богоподобия, т. е. должно было состоять в неуклонном шествии по пути добра и полном согласии с волей Бога, выраженной в данной им заповеди. Так, именно, и было до грехопадения прародителей. В факте же грехопадения первые люди обнаружили, что они девизом своей деятельности вместо божественного закона (Его воли), ставят собственный произвол, а поскольку такой акт свободной воли прародителей выходил из боговраждебных мотивов (желания выйти из-под опеки Бога и стать равноправным с Ним), он был злым и греховным по своему характеру. То же извращение воли, её уклонение с правого пути на ложный путь суетных измышлений заметно и в последующем поведении прародителей, при совершении праведного суда над ними. Вместо того, чтобы осознать всю глубину своего падения и

чистосердечно искренним раскаянием, по возможности, искупить свою вину, каждый из падших прародителей пускается в ложные извинения своего греха, спеша сложить свою вину и ответственность за нее на другого. Отсюда, не трудно видеть, насколько сильно было в природе падших прародителей влияние на их волю греха, поработившего её себе и сообщившего ей тяготение ко лжи и злу. Таким образом, все три основных способности души падших прародителей, служащие выражением божественного образа, потерпели чрез грехопадение сильный и существенный урон, что совершенно равносильно помрачению в них самого образа Божия и почти полному уничтожению свойства богоподобия.

Еще яснее указания бытописателя на следствия грехопадения в отношении к физической природе падших прародителей, где определенно указываются и тяжелый, изнурительный труд для мужа, и муки чадорождения для жены, и наконец, телесная смерть для них обоих (Быт.3:16–19).

Гибельные следствия первого греха не ограничились одними его виновниками, а распространились и на всё их последующее потомство, которое, путем преемственного рождения от прародителей, наследует от них и греховную порчу, получившую посему название прародительского или первородного греха. Грех Адама был не столько преступлением лица, сколько грехом природы вообще, разорвавши узы, соединявшие их с Богом, первые люди не только для себя, но и для всего своего потомства, утратили дар сверхъестественной благодати и высокие свойства первобытной невинности.

Так как специальным предметом рассматриваемого повествования библейской первоистории служит факт падения самих прародителей, то вполне понятно, что учение о передаче следствий этого греха их потомкам, т. е. о так называемой, наследственности первородного греха, не могло быть выражено здесь с достаточной степенью ясности и полноты. Однако мы не в праве совершенно отрицать существования в том некоторых, более или менее, определенных намеков на это. Одним из них является, по нашему мнению, библейское указание на то, что наказания, положенные Богом в суде над прародителями,

далеко не ограничиваются тесными рамками их личности, а распространяются гораздо шире. «Смотри, – говорит Св. Иоанн Златоуст, – каждое наказание распространяется на весь век, чтобы не только они (прародители) подучили от этого пользу, но и последующие роды познавали из этого, за что постигло их это наказание»⁵⁹³. Чем, например, как не наказанием всего человеческого рода было божественное проклятие земли? Ведь, разумеется, не только Адам, но и все последующие возделыватели земли должны были в равной мере страдать от оскудения её производительной силы? Или в чем лежит причина болезненности чадорождения, на которую вместе с первой матерью обречены и все последующие? По существу своему процесс рождения один из самых нормальных и здоровых: им предполагается не болезнь, а полнота и избыток здоровья. И несмотря на все это, он обыкновенно соединяется с величайшими страданиями, грозящими опасностью для самой жизни, и что особенно непостижимо, в наиболее совершенном, человеческом организме он происходит наиболее болезненно. Откуда такая нецелесообразность и непредусмотрительность природы в отношении к её лучшему произведению? Очевидно, в извращении и ослаблении сил этой природы, превратившемся в наследственную органическую хилость.

Наконец, и факт изгнания падших прародителей из рая, уже заранее обрекал все потомство их на лишение рая, а, следовательно, и всех прелестей райской жизни, со всеми её привилегиями. А если это так, если Библия достаточно ясно говорит, что наказание за грех несло и все потомство первых людей, то *eo ipso* она утверждает и всеобщность самой причины такого наказания, т. е. наследственность прародительского греха. Образное выражение этой мысли можно видеть в словах первоевангелия о вражде змия с потомством жены, по смыслу которых последнее будет подвержено «ужалению в пяту». «Вражда, по словам митрополита Филарета, предполагает предшествовавший мир или согласие»⁵⁹⁴. Следовательно, понятие вражды между потомством жены (ближайшим образом всем человеческим родом) и змием, или дьяволом, служит свидетельством их предшествовавшего союза, в который

вступило с ним все человечество в лице своих родоначальников.

В заключение, сошлемся на свидетельство здравого разума и на данные положительной науки. Наследственность греха имеет аналогичные себе случаи в законах физиологии и психологии. Передача от родителей к детям и их последующим потомкам известных психических и моральных свойств, тех или других артистических, равно как и порочных, наклонностей, также, как и физиологических недостатков, явление вполне обычное, хотя еще и недостаточно выясненное из законов психологии и физиологии. Точно также довольно близкую аналогию факту вменяемости первородного греха представляют, в сфере наших общественно-юридических отношений, и случаи распространения наград или наказаний известного лица на все его потомство, в роде, например, пожалования дворянством или лишения прав и состояний.

Чем, наконец, объяснить тот антагонизм противоборствующих побуждений, тот глубокий душевный разлад, который царит во внутреннем существе человека и, более или менее, известен каждому из нас по его собственному опыту? «В глубине нашего существа, в самой основе нашей души, иногда для нас вполне неосознаваемо, таится и скрыто действует сила первородного греха, сила темная, бездушная и злая»⁵⁹⁵. «Зло есть всемирный факт, ибо всякая жизнь в природе начинается с борьбы и злобы, продолжается в страдании и рабстве, кончается смертью и тлением»⁵⁹⁶. Единственно удовлетворительное объяснение всего этого дает лишь библейское учение о первородном грехе, так что нельзя не согласиться с известным французским ученым и глубоким мыслителем, который сказал: «без этой тайны, самой непостижимой из всех, мы были бы непонятны сами для себя. Узел нашего бытия имеет свои складки и изгибы в пучине первородного греха, без этой тайны человек был бы более непонятен для себя, чем эта тайна непостижима, для него»⁵⁹⁷.

Библейское учение о всеобщности греха в человечестве параллельно идее единства человеческого рода и служит, так сказать, частным выражением её. Переход греха предков к их

потомкам основывается на чувстве коллективной ответственности, предполагающем их моральное и физическое единство. Такая именно связь и существует между первозданной четой и происшедшим от неё человечеством: Адам был главным родоначальником и как бы олицетворением всего будущего своего потомства, которое заключалось в нем, как в своей потенции, так что грех Адама был не только личным, но и родовым. В его лице был принижен и помрачен весь человеческий род до тех пор, пока он не был снова омыт кровью второго Адама – Христа Искупителя, возродившего Собой человечество.

Из сказанного ясно, что простой, так непосредственно переданный, библейский рассказ о падении, заключает в себе лучшее разрешение вопроса о происхождении в мире нравственного зла, вопроса, над которым так мучительно долго, и так напрасно бесплодно работала и доселе работает философская мысль! Библия, и только она одна, дает глубокое и удовлетворительное объяснение того крайнего вырождения человека, которое низвело его с пьедестала царя и владыки мира на степень полузверя, получеловека, каким мы иногда видим его в бедственных условиях его земного существования!

Другим важнейшим догматом откровенной религии, впервые возведенным в этот первобытный её период, был догмат искупления. Ожидание искупителя – душа всего Ветхого Завета, вся история богоизбранного народа есть история постепенного развития под влиянием божественного Откровения именно этой религиозной идеи. Основное зерно её заключено в повествовании настоящей главы, именно, как мы это уже и видели, в первообетовании о Семени жены, которое может быть названо фундаментом всей библейской сотериологии (учении о спасении человека). Как первое по времени это обетование, естественно, еще весьма загадочно и темно, но лежащая в основе его идея, мысль о постепенном освобождении из рабства греху и полном торжестве над ним, уже и тут выражена вполне определенно⁵⁹⁸. Это торжественное обещание Самого Бога уверяло падших людей, что рай потерян для них еще не безвозвратно, что божественный план

мироздания, несмотря на нарушение его человеком, в конце концов придет к своему осуществлению. Бог предсказывает людям не только успешную борьбу с дьяволом, но обещает и Свою всемогущую помощь к полному поражению его. Естественно, что этим Он вливал в падших людей энергию к деятельной борьбе со злом и устремлял их заветные мечты и лучшие надежды на божественную помощь в лице грядущего великого Потомка жены. Важное религиозно-воспитательное значение первообетования состояло в том, что оно, возбуждая в людях чувство надежды на Божественное милосердие, приводило их к глубокому искреннему сознанию своей ужасной вины и тем самым снова приближало Бога к людям. Полнота Божественной любви, излившаяся в этом обетовании на падшего и оскорбившего Бога человека, невольно трогала его еще не успевшее огрубеть сердце, взирая с верой и надеждой на грядущего Испытателя, человек горячо каялся в своем поступке и пламенно благодарил Бога за Его преизбыточествующее милосердие. Отсюда первоевангелие, составляя внутреннюю сущность религии падения, сообщает ей своеобразный, покаянный характер. «Вся ветхозаветная религия – это религия покаяния среди древнего мира, начинается она печальным сказанием о падении и кончается вместе с тем, как последний представитель ветхозаветной праведности, Предтеча, сказал свое «покайтесь»⁵⁹⁹.

Благодаря такому своему значению, Первоевангелие не было простой идеей, возбуждавшей только веру патриархов и питавшей их покаянные чувства, нет, оно было живой, деятельной силой, внутренне возрождавшей падшее человечество и постепенно восстанавливавшей нарушенный союз богообщения, словом, служило главным связующим звеном религиозного союза Бога с человеком после его падения. Грехопадение, как известно, расторгло первобытный райский союз, союз непосредственного божественного детоводительства, но так как Божественное домостроительство не допускает нарушения предвечных планов мироздания, то на развалинах прежнего завета оно создает новый, основная

задача которого – возрождение падшего человека и приведение его к Богу.

«Этот новый союз общения получает свое начало непосредственно после падения. Первым и главным условием для его восстановления служит избрание или принятие человека со стороны самого Иеговы, как выражение особой милости и любви к падшему человеку. Первообетование о Семени жены, свидетельствуя об этом избрании и милосердии Божиим, должно было служить к укреплению веры и сохранению союза единения человека с Богом»⁶⁰⁰. В религии падения Первообетование имело то же самое значение, что первая заповедь в райской религии. Падение прародителей, состоявшее в нарушении ими известной райской заповеди, было грехом неверия божественному слову, выражением сомнения в исполнении его угроз и актом горделивого возмущения против Бога. Но наученные горьким опытом, те же прародители совершенно иначе отнеслись к Первообетованию: они встретили его твердой верой, горячей надеждой, смиренным раскаянием и теплой благодарностью Богу. А что действительно верой в Первообетование жили и утешали себя наши прародители, об этом свидетельствует вся последующая, внерайская история их жизни, следы которой Библия сохранила нам в первобытных именах, начиная с имени первой жены, нареченной Адамом после божественного суда Евой, и кончая именами всех их детей. Отсюда становится ясным, что в самом факте такого отношения к Первообетованию, грехи – сомнение, неверие и горделивое превозношение, нарушившие первый союз Бога с человеком, получали соответствующее противоядие в вере, надежде и смиренном раскаянии падших людей, таких чувствах, которые постепенно уничтожали пропасть, разделявшую их от Бога, и таким путем восстанавливали разрушенный союз богообщения. В этом то, именно, и лежит сущность глубоко важного, воспитательного значения Первообетования, как зерна мессианских идей и подготовительного средства к искуплению. Падшее человечество, хотя и возрождалось божественной благодатью,

должно было собственными усилиями заслужить эту благодать, приготовить для неё почву и открыть двери своего сердца.

Сама по себе идея искупления, ставшая залогом и душой нового завета Бога с человеком, была одной из тех великих идей, которые от вечности входили в планы божественного домостроительства, в смысле чего Св. Писание и усвоает Иисусу Христу наименование «агнца, закланного от сложения мира» (Откр.13:8), а Сам Бог устами одного из своих пророков говорит: «се иду сотворити волю Твою, Боже, в главизне книжней написася о Мне» (Пс.39:7–9). Итак, идея искупления была основным элементом первобытной религии падения⁶⁰¹.

Жажда искупления – жизненный нерв религии падения – породила в религиозном сознании человечества идею жертвы, как очистительно-примирительного акта. Правда, в вышеизложенной нами библейской истории грехопадения, мы не находим еще ясных и несомненных указаний на жертвенную практику, но здесь существует одна заметка, которая дает веское основание видеть в ней божественное учреждение этого важнейшего религиозного института. Таким основанием служит свидетельство Быт.3:21 о том, что Бог даровал людям кожаные одежды. По авторитетному мнению нашего отечественного экзегета: «недоумения касательно происхождения этих одежд не иначе могут быть разрешены, как той догадкой, что Бог в одно время научил человека и приносить в жертву животных, и обращать их кожи в одежду»⁶⁰². Предположение это тем более вероятно, что, по ясному свидетельству следующей главы, дети Адама уже приносят жертвы, этому они, конечно, могли научиться только от родителей, которые, в свою очередь, первый урок жертвы должны были получить от Бога, а собственным влечением религиозного чувства могли развить и укрепить в себе этот благочестивый навык, ставший духовным утешением и религиозным знаменем завета.

Такое важное значение жертвы основывается на её внутреннем, символическом знаменовании. Цель жертвы – примирение с Богом, предполагающее со стороны человека глубокое сознание своей вины и искреннее стремление её загладить ценой каких-либо лишений, отсюда, религиозная цель

жертвы полней и совершенней выражалась в кровавой жертве в силу её символического характера. Основная идея такой жертвы заключается в мысли о страдании и смерти невинного за виновного. Её внешним символическим выражением служило заклание невинного животного за грех виновного человека, эта общая идея жертвы поставлялась в связь с искупительной жертвой Мессии и в ней получала свой высший, религиозный смысл. Истинно значение жертв может быть объяснено лишь с точки зрения той мессианской надежды, которая дана была в обетовании о Семени жены и указывала на будущую искупительную жертву за грех всего человечества. Следовательно, жертвы должны были выражать собой и веру в Обетование о спасении, и сердечную благодарность Богу, соединяемую с сокрушением о грехах, чрез что они и получали свое преобразовательное умиловительное значение⁶⁰³. Отвечая насущной потребности человеческого духа, ветхозаветная жертва заступала, до известной степени, личность приносящего, а служа прообразом великой, искупительной жертвы Богочеловека, она возгревала в человеке веру и надежду на Бога, умиловляла Его и чрез то примиряла человека с Богом⁶⁰⁴. Таким образом, сознание вины перед Богом и необходимости умиловления Его, для восстановления нарушенного грехом союза с Богом, вот мотивы жертвы, а живая вера в непреложность божественного обетования об Искуплении, выражаемая в конкретном факте заклания жертвенного животного, вот основная её сущность. Будучи внешним выражением, своего рода наружной оболочкой идеи искупления, жертва, путем усиленного внедрения этой идеи и её символически наглядного изображения, бесспорно сильно содействовала еще большему укреплению и подъёму религиозного чувства. «Воспитательный смысл жертвы и состоял именно в том, что она через вещественное вела к духовному и получала таким путем характер *captatio benevolentiae* (снискание расположения)⁶⁰⁵. Таков прямой, библейско-догматический смысл ветхозаветной жертвы.

Совершенно иначе смотрит на данный предмет рационалистическая критика. Односторонне буквально толкуя

текст 3-й гл. библейской первоистории, она не находит в нем ни малейших следов мессианской идеи и самое существование так называемого Первоевангелия приписывает фантазии ортодоксальных богословов. Но серьезный филологический анализ текста и широкое научно-объективное его истолкование открывают, что одно буквально механическое понимание текста далеко не исчерпывает заключающегося в нем содержания, в котором не только можно, но и необходимо должно усматривать ясные следы идеи искупления.

Нельзя, разумеется, спорить против того, что идея эта находится лишь в слабом и неразвитом, так сказать, зачаточном состоянии. Но большего мы по вправе и требовать от этого самого первого опыта её выражения для достижения своей цели – ободрения падшего человечества, она и в этой своей форме была вполне достаточна: виновным людям не было необходимости знать время и средства искупления, достаточно было лишь одного его обещания, более же полное и ясное раскрытие всего этого было делом дальнейшего будущего⁶⁰⁶.

Еще более убедительным представляется, на наш взгляд, другое, так сказать, отрицательное доказательство несомненного существования мессианской идеи в библейской первоистории. Без признания этого факта большинство, так называемых, мессианских мест Библии и очень многое из последующего контекста той же библейской первоистории, является темным и загадочным, получающим свое разъяснение лишь при свете этой идеи. Вычеркните её из истории грехопадения и тогда последующее поведение прародителей – наречение первобытных имен, существование жертв, разделение допотопного человечества на две противоположные генерации, не говоря уже о позднейшей истории богоизбранного Израиля, где так часты и ясны указания на Мессию, все это если не становится совершенно непонятным, то гораздо больше, чем на половину, утрачивает свой глубокий смысл.

В заключение, сделаем общий обзор религиозной жизни первобытных людей за этот период.

Грехопадение прародителей было, по словам пророка (Ос.6:7), нарушением первобытного завета, уничтожением

райской религии. Но Божественная любовь снова привлекает к себе падшее человечество. Новый завет Богообщения есть дело любви и милосердия Бога, условием его было обетование людям искупления их от греха, проклятия и смерти со стороны Бога, живая надежда и деятельная вера в Него со стороны человека. Следовательно, первостепенную важность во взаимоотношении Бога с человеком получил новый элемент – Первообетование, занявшее в религии падения то же самое место, которое в райской религии имела первая заповедь. Итак, вера в божественное обетование о спасении, надежна на грядущее избавление, признательность за божественный дар будущего оправдания и жизнь в чувстве глубокого покаяния и сердечного сокрушения во грехе – вот те главные черты, которыми характеризуется патриархальная религия эпохи после падения по изображению её в третьей главе кн. Бытия.

III.

Обращаясь за подтверждением историчности всех вышеизложенных нами повествований библейской первоистории к области внебиблейских данных, мы находим, что традиции почти всех древних народов сохранили нам память об этих событиях. Универсальность данного факта признает даже такой свободомыслящий философ, как Вольтер, который в своей «философии истории», между прочим, говорит: «падение выродившегося (degeneré) человека составляет фундамент теологии почти у всех древних народов»⁶⁰⁷. «Учение о грехопадении», – говорит автор специальной монографии о традициях, – «может быть названо одной из самых влиятельных догм в древних, особенно восточных, религиях»⁶⁰⁸.

По самой связи фактов, в Библии предание о грехопадении неразрывно связано с традициями о так называемом «золотом веке». Память о падении неизбежно предполагает и воспоминание о том, чего лишились через падение, т. е. о противоположном ему первобытном состоянии блаженства. Универсальные традиции седой старины в различных вариациях рисуют нам картины мира и блаженства, ниспровергнутого грехом. Кто не знает этих традиций о золотом веке, вдохновивших многих поэтов и так художественно ими воспетых?! Здесь более, чем простая народная легенда, здесь универсальное древнее верование, облеченное в одежду поэзии. «Всеобщая традиция в них выразила свою память о давно минувшем счастливом веке, когда человек, не знавший тяжелого труда и бедствий, жил среди очаровательной природы»⁶⁰⁹.

Извлекая из недр прошедшего эти обломки первобытных верований, давно утратившие свой жизненный смысл, мы должны поступать подобно геологам и палеонтологам, которые из разрозненных частей чего-либо ископаемого стараются воссоздать целое. Самое обозрение традиций о рае и грехопадении, мы, следуя своему правилу, начнем с изложения

древнейших семитических преданий, как имеющих ближайшее, так сказать, генетическое родство с библейскими.

Древнейшими и авторитетнейшими из группы семитических традиций о золотом веке и падении являются документальные традиции Халдеи, записанные на так называемых клинообразных таблицах. К сожалению, в доселе найденных и прочитанных фрагментах этой замечательной литературы, сохранились лишь немногие и отрывочные указания на интересующую нас эпоху. Первый пример этого представляет одна из серий клинообразных таблиц, относящихся к истории творения. По комментарию Г. Смита, передняя сторона этой таблицы содержит в себе ряд речей и наставлений, относящихся к новосозданному человеку, который поставляется под непосредственную защиту богов⁶¹⁰. Здесь делается особое ударение на чистоте человека, так, например, 23 стр. говорит о нем, что «он радовал свое сердце содружеством богов». Заметкой о чистоте первых людей оканчивается лицевая сторона таблицы, на обратной говорится уже о павшем человеке.

Такая резкая противоположность между двумя повествованиями одной и той же таблицы невольно заставляет подозревать существенный пропуск между ними, объясняющий причину происшедшего различия в жизни людей и соответствующий библейскому повествованию о грехопадении. Некоторые намеки на него даны, между прочим, и в последующем повествовании этой таблицы, находящемся на её обратной стороне. Так, например, в 15 стр. этого фрагмента говорится, что «бог Еа, творец мира и людей, был в сильном гневе», потому, как выясняется дальше «что его человек потерял (*verderbt* – испортил, нарушил) свою чистоту» (16 стр.). За это на человека и его потомство (19 стр.) обрушивается целый град бедствий в форме различного рода проклятий⁶¹¹: «да будет он побежден и сразу отсечен» (22 стр.), «мудрость и познание да послужат ему во вред» (23 стр.), «да настанет вражда между отцом и сыном» (24 стр.), «пусть будет плодоносить его земля, но он да не прикоснется к этому» (27 стр.), «желания его да останутся неисполненными» (27 стр.),

«когда он отверзет уста свои, ни один бог да не обратит на него внимания» (29 стр.), «да сокрушится хребет его и не исцелится, в великой нужде его ни один бог да не сжалится над ним» (31 стр.), «сердце его рассыплется (ausgeschüttet) и дух его не будет знать покоя» (32 стр.), «ко греху и беззаконию да обратится его лицо» (33 стр.)⁶¹².

Делая анализ вышеизложенного халдейского сказания и сравнивая его с параллельным библейским повествованием, нетрудно усмотреть значительное сходство их по многим пунктам. Опуская детали самого искустельного процесса, халдейская легенда касается лишь его результатов и здесь она гораздо подробнее библейского рассказа, хотя и совпадает с ним во всем существенном. Так, халдейская легенда, в полном согласии с Библией, устанавливает факт божественного гнева на людей (15 стр.) и последовавшего проклятия за то, что они потеряли свою чистоту (16 стр.). Дальнейшее повествование, по-видимому, дает некоторый намёк и на самую причину людской порчи, когда говорит, что «познание и мудрость враждебны и вредны для человека» (23 стр.), в чем позволительно находить некоторую аналогию библейскому факту «вкусения от плодов древа *познания*». Из числа проклятий имеющих, по халдейской легенде, обрушиться на человека, некоторые точно также имеют себе параллель и в Библии, например, «тяжесть непроизводительного труда» (27 строка; Быт.3:17, 19), «болезни тела и страдания духа» (30–32 строка; Быт.3:14, 19) и общее замечание о тяготении падшего человека ко греху и неправде (33 строка). Итак, согласие халдейской легенды с библейским повествованием по вопросу о божественном приговоре над падшими прародителями довольно ясно и определению.

Среди памятников клинообразной литературы открыт еще один любопытный фрагмент, по-видимому тоже имеющий отношение к истории грехопадения, это рассказ о войне богов с драконом Тиамат. Он найден на таблице, принадлежащей к числу сохранившихся наиболее полно и хорошо, что в особенности должно заметить об её обратной стороне⁶¹³. Легенда эта представляет собой, по мнению ученых,

натуралистический миф, касающийся истории творения и, в частности, объясняющий процесс появления света. По смыслу этого мифа, свет есть произведение бога добра и блага, Меродаха, полученное им путем победы над богиней, Тиамат, носительницей тьмы и всякого зла. Богиня Тиамат тождественна богине Thalath'a, в космогоническом фрагменте Бероза и родственна библейскому понятию *דִּינָה*. Она есть, следовательно, персонификация первобытного хаоса, олицетворение всякого беспорядка и вообще враждебного богам начала. Наиболее употребительным обозначением этой богини в религиозной символике Халдеи служила фигура змеи или великого дракона, притом самые изображения данного божества, сохранившиеся на древневавилонских памятниках, имеют чудовищно фантастическую форму полузмеи, полуженщины. Ему усваиваются два главных названия: одно *Zir-Zalamtum* – «змей тьмы» или «тень смерти», (по евр. *לִמְלָחָה*), другое *Zir-musi* «змей ночи».

Бог Меродах или Мардук, старший сын верховного бога Еа, занимает в вавилонском пантеоне приблизительно то же самое место, какое по библейско-христианскому воззрению принадлежит Богу Сыну, он, например, является главным соучастником своего отца, бога Еа в творении мира и людей, его же вавилонские гимны прославляют в качестве испытателя и возродителя падшего человека⁶¹⁴.

Смотря с этой точки зрения на вышеприведенную легенду, мы находим, что она, помимо ближайшего мифически натуралистического значения, имеет и другой, более глубокий, этический смысл, в ней дано картинное изображение борьбы начала добра и света с началом тьмы и зла, оканчивающейся полным триумфом первого. А отсюда становится ясным и апологетическое значение данной легенды. Действительно, как внутренняя её идея, так и, в особенности, частные штрихи общей картины (дракон, Меродах, борьба между ними, бессилие первого и полный триумф второго) во многом напоминают известный библейский образ, лежащий в основе Первоевангелия (Быт.3:15, 16). В этом последнем борьба между семенем жены и семенем змия, как известно, еще только что

полагается, рассказ же халдейской легенды наглядно рисует нам заключительный момент этой борьбы, т. е. заходит значительно вперед и в этом отношении стоит гораздо ближе к апокалипсическому видению о борьбе архангела Михаила с великим драконом или древним змием (Откр.12:7–9)⁶¹⁵.

В приведенных отрывках из халдейского генезиса мы имеем, таким образом, древне-семитические параллели двум заключительным моментам библейской сцены грехопадения, а именно: суду над падшими прародителями и данному им первообетованию.

Что касается начала этой истории, то оно доселе еще не найдено в памятниках клинообразной письменности. Впрочем, мы не имеем права сомневаться в его существовании, хотя бы уже по одному тому, что с некоторыми намеками на сцену самого падения прародителей мы встречались уже и выше. Оно становится почти доказанным фактом после того, как известный английский ориенталист Боскавен обнародовал новооткрытую им легенду «The Babylonian legend of the serpent Tempter»⁶¹⁶. В ней, между прочим, существуют следующие ясные следы истории грехопадения: «В саду бога была утверждена заповедь» (4 ст). «Они съели плод, разломили его надвое» (5 ст.) «Сладкий сок повредил тело» (7 ст.) «Велик их грех.... Они сами превознеслись» (8 ст.). Меродах их искупитель, он управит их судьбу» (9 ст.). «Совершенно невозможно, – заключает Боскавен, – не видеть в этом фрагменте отрывка из истории грехопадения»⁶¹⁷.

Прекрасной иллюстрацией к вышеизложенным отрывочным, и не всегда ясным, данным клинообразной литературы, служат древнейшие ассиро-вавилонские барельефы. В ряду них наше внимание останавливает, прежде всего, знаменитый ассирийский барельеф из дворца Nimroud (древнего Kaláh), находящийся в британском музее и представляющий собой рисунок дерева, охраняемого крылатыми гениями⁶¹⁸. Не напоминает ли все это библейской заметки о небесных стражах, приставленных к дверям рая, чтобы преграждать доступ к древу жизни?

Еще выразительнее другое изображение, сохранившееся на одном из вавилонских цилиндров того же британского музея, здесь мы видим мужчину и женщину, различающихся по своеобразному и характеристическому для них головному убору, сидящих друг против друга по обеим сторонам дерева, на нижних ветвях которого горизонтально свесились два больших плода, по одному на каждой стороне. Фигуры людей изображены с простертыми к этим плодам руками в очевидном намерении их сорвать, позади одной из сидящих фигур, изображающей женщину, вертикально стоит волнистая линия, напоминающая фигуру взвившейся змеи. «Этот рисунок может служить прямой иллюстрацией к библейской сцене грехопадения и не нуждается ни в каком ином объяснении», – заключает свое описание его один известный ориенталист⁶¹⁹.

Среди развалин древневавилонской старины существует, наконец, еще целый ряд своеобразных изображений, встречающихся на геммах, на стенах ассирийских дворцов и храмов, и даже в качестве украшения на платье барельефных фигур, это изображение дерева или целой группы их, охраняемых «крылатыми гениями» или «священными быками» (ܒܪܚܝܢ). Заключающаяся здесь идея, по-видимому тождественна с библейской заметкой о херувимах при дверях рая, а широкое распространения её иллюстраций свидетельствует о важности её символически религиозного значения.

Вообще, упоминания о «древе жизни» или «роще богов» (библ. «сад Эдем») далеко не редкость в вавилонских легендах «о первоначалах». В одном клинообразном фрагменте сказано даже, что эта «священная роща была охраняема мечем, вращающимся во все четыре стороны», а это, как не трудно заметить, довольно близко напоминает нам библейскую заметку о «пламя меча обращающегося» в руках херувима⁶²⁰.

В качестве дополнения к этим, довольно определенным намекам на библейскую историю грехопадения, позволим себе привести отрывки из одного покаянного гимна ассириян, обнаруживающие ясное сознание ими всей глубины грехопадения и живую жажду искупления свыше. «Я вкушаю пищу гнева, я пью воду страдания сердца... В преступлении

против моего Бога, я бессознательно иду вперед. Я хожу неправыми путями бессознательно. Боже, Ты, который знаешь сокровенное, беззакония мои весьма велики, тяжелы грехи мои.... Бог в гневе сердца своего, поражает меня расстройством... Я склоняюсь в смирении, и никто не подает мне руки... Я молюсь возвышенным голосом, и никто не внимает мне. Я бессилен, стеснен и никто не искупает меня. Я приближаюсь к Богу, который произвел меня и жалуюсь горючими слезами... Господь, будь милостив! Бог, знающий сокровенное, будь милостив! Как долго еще, о мой Бог?! Господь, не отталкивай твоего раба, среди бурных волн поспеши ему на помощь, ухватись за его руку! Я совершаю грех, преврати его в благочестие, развей его ветром! Мои хуления весьма велики, разорви их, как покрывало! Прости мои беззакония, возвести твой приговор!»⁶²¹. Приведенные отрывки древнеассирийского гимна, близко напоминающие по своему вдохновенному лиризму покаянные псалмы Давида, служат одним из очевидных доказательств того, что в древней Халдее была весьма интенсивна идея глубокого падения и сильно ожидание избавления, грядущего с неба.

Заключая обзорение всех этих документальных традиций древней Халдеи, скажем словами знаменитого автора «халдейского генезиса», что «халдейские предания о грехопадении, столь существенно совпадая с данными библейской первоистории о том же, дают полное право думать, что Вавилоняне эпохи Авраама (2000 лет до Р. Х.) владели теми же самыми рассказами о происхождении зла, какие мы имеем теперь в кн. Бытия»⁶²².

Важное апологетическое значение этого религиозно-исторического факта очевидно само собой. Но современные рационалисты пытаются на основании его не защитить, а наоборот, унизить значение библейского повествования, считая его позднейшей, своеобразной переработкой древне-семитической, халдейской легенды. Но можно ли серьезно утверждать что-либо подобное? Конечно, нет. Целая пропасть разделяет две этих группы повествований: вавилонские рассказы темны, многословны и проникнуты политеизмом, так

что ни в каком случае не производят впечатления юной и свежей традиции, наоборот, библейское повествование просто, чисто и дышит безыскусственной непосредственностью и чистотой. А это, нисколько не благоприятствуя тем односторонним взглядам, которые происхождение этих традиций выводят из их взаимного влияния с перевесом на ту или на другую сторону, заставляет видеть в них самостоятельные версии, представляющие оригинальные обработки одного и того же исторического сюжета, причем очевидное превосходство библейского повествования ясно говорит об его несравненно большей близости к истине. Правда, превосходство библейского повествования пред халдейским рационалисты приписывают деятельности редактора первого из них, будто бы упростившего и очистившего от примеси политеизма основной рассказ второго. Но какую бы, спросим мы их, работу упрощения, противоположную обычным приемам восточных писателей, должно было бы приписать этому редактору, чтобы ясный и точный рассказ Библии признать обработанным из темного и запутанного халдейского сказания? Такая необычайная деятельность редактора Пятокнижия была бы положительным чудом, не допускающим разумного объяснения, так что в этом отношении она далеко превосходило бы тайну откровенного происхождения Пятокнижия.

Всё это окончательно утверждает нас в той мысли, что два рассказа, библейский и халдейский, независимо один от другого, каждый по-своему, воспроизводят одну и ту же первобытную традицию, они вышли из одного и того же источника, а их разности отражают лишь различие двух наций и их религий: Библия сохраняет факт во всей его чистоте и неповрежденности, «халдейский генезис» наоборот, сильно искажает его произвольными интерполяциями⁶²³.

Рассказы клинообразных надписей или так называемого «халдейского генезиса», представляют самый авторитетный источник древне-семитических преданий. За ним, по степени важности, следуют предания других семитических народностей, а также и традиции родственной им хамитической расы,

ближайшим образом, мы имеем в виду традиции о грехопадении, сохранившиеся в древнейших преданиях Финикии и Египта.

В финикийском фрагменте Санхониатона, дошедшем до нас в греческой версии Филона Библосского, говорится, например, что «первой человеческой четой были Протогон (или Адам-Кадмон) и Еон (или Ева), и что последняя изобрела (*inventa*) питаться плодами дерева»⁶²⁴. Даже Ренан и тот склонен видеть здесь эхо общесемитической традиции грехопадения, подобное библейскому повествованию и халдейским легендам.

Еще более ясным доказательством существования данной традиции у Финикиян служит любопытный рисунок, открытый на одной из древнейших ваз финикийской работы: рисунок изображает лиственное дерево, под ветвями которого висят два больших плода, по направлению к которым, извиваясь, ползет змей и раскрывает свою пасть, как бы желая напоить их своим смертоносным ядом⁶²⁵. Из финикийской же мифологии Ферисид Сирский заимствовал свой рассказ о титане Офионе, ветхом змие, низвергнутом в Тартар вместе со всеми своими соучастниками. Аналогия этого рассказа с библейским Первоевангелием очевидна с первого взгляда, но еще ближе он стоит к устной традиции о «поражении древнего змия», циркулировавшей у Евреев и нашедшей себе место в Откр.12; 20.

В дошедшей до нас религиозной литературе Финикии не сохранилось других, более ясных и полных известий об исследуемом факте, но ученые насчет финикийских же традиций, обыкновенно относят еще известный классический миф о саде Гесперид и рисунок одного из саркофагов римского Капитолия. Известно, что в эпоху широкого развития восточной образованности в античном мире, она сильно проникала в классическую культуру Греции, а отсюда и Рима. Одним из примеров подобного влияния восточных традиций на греческую мифологию и служит классический миф о саде Гесперид. То был прекрасный, полный благоухающего аромата и роскошной растительности, сад самих богов. Лучшим украшением его служило дивное, золотоплодное дерево, за которым ухаживали

нимфы геспериды, а охранял его страшный дракон Ладон, единственный глаз которого никогда не смежался сном. И вот однажды знаменитый греческий герой Геркулес захотел достать яблок этого дерева, имевших силу бессмертия. С большим трудом отыскал он этот сад, лежавший в неведомой западной стране, здесь после блистательного подвига единоборства с драконом, охранявшим дерево, он, в конце концов, достал несколько плодов с заветного дерева. Но богиня Афина Паллада, которая была ответственна за сохранность данных плодов, возвратила их снова в рай, потому что, как говорит Апполондор, это не соответствовало назначению людей, ибо божественная мудрость, сообщаемая вкушением от этого плода, не должна быть известна человечеству в настоящем его состоянии упадка, за свою вину он лишается небесной помощи⁶²⁶. В этом мифе ученые не без основания видят смутные отголоски семитической традиции о райской эпохе, проникшей сюда через Финикию⁶²⁷. Действительно, здесь мы видим и прекрасный сад богов, напоминающий нам библейский рай, и заповедное дерево с чудодейственными плодами, родственное библейскому «древу жизни», и дракона, охраняющего это дерево от покушения людей, отчасти как бы напоминающего библейского херувима, преграждавшего доступ в рай, и, наконец, узнаем, что самая цель запрещения людям вкушать от плодов известного дерева, тождественна со словами божественного наказания, произнесенными в суде над ними (Быт.3:22). Но нельзя не признать того, что греческий миф все эти элементы комбинирует совершенно свободно и оригинально, вследствие чего и целое получает особый вид, значительно отличный от библейского повествования, однако первооснова этого мифа и его отдельные, составные элементы, имеют, по-видимому, много общего с данными библейско-семитической традиции.

Наглядным примером подобного же проникновения восточных традиций о первобытной эпохе в мифы классического мира служит и вышеназванный рисунок на саркофаге капитолийского музея. Здесь изображен целый ряд фигур и сцен на мифологические сюжеты, серию их начинает картина первой

человеческой четы, мужа и жены, стоящих совершенно нагими под ветвями тенистого дерева, к плодам которого муж протягивает руку с очевидным намерением сорвать их. Рисунок этот говорит сам за себя и комментарии тут излишни⁶²⁸.

В близкой, родственной связи с традициями Ассири-Вавилонии и Финикии стоят и древнейшие религиозные предания Египта. Культура древнего Египта сложилась под сильным влиянием семитизма, представители которого с незапамятных, доисторических времен эмигрировали в область бассейна реки Нила, в последствии же, как известно, Гиксы, семитические номады, и вовсе покорили Египет и в течение почти трех столетий держали его в своем рабстве. Это то продолжительное и сильное влияние семитического элемента, представителя высшей культуры, на аборигенов Египта и объясняет тот близкий параллелизм, который несомненно существует между культурой Ассири-Вавилонии и Египта⁶²⁹. Отсюда не удивительно, что и Египтяне сохранили некоторые, более или менее, определенные представления о райской эпохе.

По воззрениям Египтян, первыми царями вновь созданных людей были сами боги. Царствование этой божественной династии Египтяне трактовали, как золотой век своей истории, о котором они не могли вспоминать без зависти и сожаления, так что когда нужно было выразить высшую степень какого-либо совершенства, то древний Египтянин обыкновенно говорил, что ничего подобного не было видано со времен бога Ра⁶³⁰. Наиболее популярным из цикла этих царей-богов является Озирис, который вместе с супругой своей Изидой обитал в одном из очаровательнейших уголков счастливой Аравии, опоясанном тритонским потоком и благоухающим вечно цветущими деревьями, из этого рая Озириса вытекали во все страны света целебные источники (Быт.2:6,10). Люди в это царствование наслаждались невозмутимым счастьем и довольством до тех пор, пока злой демон, Сет-Тифон, через умерщвление Озириса не положил конец сему золотому веку⁶³¹. Роль древа жизни в саду Озириса выполняло дерево, известное под названием Персеи и Сикоморы⁶³².

В мифах об Озирисе, наиболее характеристичных для египетской религии, мы неоднократно встречаемся с рассказами о борьбе Озириса и сына его Горуса, божества солнца, света и добра с Сет-Тифоном, мрачным богом тьмы и зла. Последний олицетворяется под образом великого змея, Апан, которого Горус, сын Озириса, смертельно ранит своим копьем в самую голову, соответствующую иллюстрацию этого рассказа дают нам барельефные изображения, сохранившиеся на развалинах древнеегипетских храмов⁶³³.

По более принятому мнению этот миф имеет чисто натуралистическое значение: он объясняет нам периодическую смену дня и ночи, т. е. борьбу ночного мрака с дневным, солнечным светом. В дальнейшем, более общем смысле, он указывает на мировую борьбу добра со злом. Но как бы то ни было, данное содержание само по себе еще не объясняет происхождения именно этой, а не какой-либо иной формы. Вопрос, почему рассматриваемый натуралистический миф был облечен в форму, так близко напоминающую известный библейский сюжет (Быт.3:15), остается по прежнему открытым на этой почве. Почему, в самом деле, начало тьмы, мрака и зла олицетворено в виде змеи, а не в форме какого-либо иного, более грозного чудовища, например, крокодила или акулы? Почему также победа Горуса представлена в виде поражения змия в голову, а не как-либо иначе? Единственно правдоподобным ответом на все эти и им подобные вопросы, служит лишь то предположение, что форма эта была уже заранее готова, именно: сохранилась в качестве смутного остатка первобытной традиции о Первоевангелии. По всей вероятности, жители древнего Египта почти вовсе утратили понимание внутреннего высокого смысла этой религиозной традиции, но в их памяти неизгладимыми чертами отпечатлелся её внешний облик, а место прежнего, утраченного содержания, скоро заняло новое символическое изображение одного из натуралистических феноменов, поразившего наблюдательный ум Египтянина. Таким образом, независимо от содержания или, точнее, толкования данного мифа, самый образ его выражения

составляет очевидную аналогию библейской истории первообетования.

Таковы наиболее типичные параллели к библейской истории грехопадения, сохранившиеся в древнейших традициях семитов и хамитов – племен наиболее близких и родственных народу израильскому, бывшему носителем и хранителем божественных откровений.

Смутные отголоски библейской истории рая и грехопадения можно находить и в древнейших традициях народов арийской расы. В одной из подобных легенд, общей обеим главным ветвям арийцев Востока (Индусам и Иранцам), о первом человеке (Име и Иаме) рассказывается в таких чертах, которые невольно сродняют его с двумя библейскими патриархами, родоначальниками человечества, допотопного (Адамом) и послепотопного (Ноем). Он, например, первый царь Ирана, обитавший вместе со всеми своими подданными, в очаровательном саду Airyana Vedaia. По верованиям Индусов, рай этот, жилище бога Вишну, лежал на горе Меру, одиноко стоящей среди моря и своей вершиной достигающей самого неба. Главнейшим украшением этого рая служило произраставшее там древо жизни, источавшее нектар бессмертия «сома», напиток богов. В то время, когда наверху земли, люди блаженствовали в раю, внизу, в недрах земли, лежал, свернувшись, зловещий мировой змей. По истечении известного срока, он вышел из темных своих недр и вступил в борьбу с Индрой, богом света и добра⁶³⁴.

В основании этого мифа, принявшего впоследствии натуралистический характер (изображение борьбы солнечного тепла и света с зимним холодом и ночным мраком), точно также, по-видимому, лежит отдаленное и смутное воспоминание о первоевангелии, точнее, о борьбе семени жены с семенем змия. Правда, аналогия тут не в содержании, а в форме, но последняя так знаменательна, что свидетельствует о некогда бывшем, хотя в последствии и изгладившемся, родстве и самого содержания их.

Нечто подобное наблюдается и в древних сказаниях персидской мифологии, так, в легендах их, еще не имеющих

резко выраженного дуализма, рассказывается, что в начале на земле не существовало зла, и все люди наслаждались полным блаженством. Но когда они стали страдать от холода и голода, то Има, по воле Ормузда, устроил сад, куда он пересадил семена всех растений и переселил избраннейших из людей. Здесь не было ни холода, ни зноя, не существовало ни смерти, ни болезней, но царило вечное лето и полное довольство.

По позднейшему персидскому сказанию книги Бундегеш, райское блаженство первых людей, Мешийя и Мешийяны, было нарушено их грехопадением. Самый факт этого падения рисуется в чертах, довольно близких к библейским: здесь мы находим указание и на то, что первой пала жена, и на то, что предметом соблазна послужили яблоки и даже на то, как возникли у людей кожаные одежды⁶³⁵. Такой близкий параллелизм сказаний Бундегеш с повествованиями кн. Бытия вызывает небезосновательные подозрения о влиянии последних на образование первых⁶³⁶.

Но и древнеиранские саги о рае и грехопадении имеют не мало общего с библейской первоисторией. Так, на первой же странице Вендидад, древнейшей части Зенд-Авесты, говорится, например, о рае, который рисуется сходными с Библией красками. Здесь рай представляется «приятнейшим созданием» (библейски «рай сладости»), первым и наилучшим пунктом земли, созданным непосредственно самим Агурамаздой. Среди многих целебных деревьев этого рая, стояло дерево Гаокерена «белая Гаома», плоды которого сообщали бессмертие. В этом благодатном раю и обитали первые люди под верховным водительством Иамы, здесь они вкушали мирную и счастливую жизнь, не зная, что такое болезни, страсти или грех. Сам Агурамазда являлся первым людям и открывал им свой святой закон. Так продолжалось до тех пор, пока Иама, соблазненный лживыми наветами Ангромениуса, не впал в горделивое самовозвеличение и не отпал от Агурамазды. После этого он утратил бессмертие и навлек бедствия на весь человеческий род, лишившись вместе с тем и самого рая⁶³⁷.

В качестве дополнения к сказанному, можно отметить и еще одну любопытную черту маздеизма, представляющую

своеобразную параллель библейскому первообетованию. В одной из древнеперсидских легенд повествуется, что бог зла, Ангромениус, после безуспешной попытки разрушить небо, спустился, на подобие змея, на землю и произвел на ней страшный переворот. Здесь, деятельную борьбу с ним ведет Миера, бог чистого неба, который в конце концов восторжествует над злым драконом, закует его в цепи на три тысячи лет и при конце мира низвергнет в расплавленный металл⁶³⁸. Момент последнего, окончательного триумфа бога Миеры над Ангромениусом прекрасно иллюстрирует рисунок одного из персидских храмов эпохи Сассанидов, на котором изображены свивающийся в кольцо большой змей и бог Миера, поражающий его своим копьем в голову⁶³⁹. Во всех этих сказаниях маздеизма трудно не видеть весьма близких параллелей библейскому повествованию, имеющих в силу этого важное апологетическое значение.

Правда, рационалистическая критика силится поколебать значение указанного факта, находя, что сходство персидских традиций с библейскими объясняется чисто внешним, механическим путем, возникло благодаря прямому заимствованию одной версии из другой, т.е. или библейской из персидской, или наоборот. В действительности же справедливость такого предположения довольно сомнительна. Выводить библейскую традицию из персидской нельзя уже по одному тому, что в целом она древней и устойчивей второй и еще более потому, что во внутреннем характере этих традиций наблюдается, скорее, взаимоотношение противоположности, чем сходства (монотеизм и дуализм! Но нельзя признать бесспорным и обратного заключения, нельзя этого сделать, с одной стороны потому, что существование основных элементов традиции рая и грехопадения восходит ко временам глубокой древности, когда на факт каких-либо непосредственных сношений Израиля с Ираном еще нет ясных указаний, с другой и еще более потому, что подобное заимствование возможно лишь при предположении некоторого внутреннего сродства между ними, в форме общей исторической первоосновы. Существуют еще и другие естественные объяснения данного факта. Так,

известный исследователь Ирана, Шпигель, смотрит на большинство вышеуказанных нами древнеперсидских сказаний (в особенности на легенду о борьбе бога Миеры со змеем Dahâka), как на своего рода натуралистический миф⁶⁴⁰. Но такое объяснение всего менее допустимо, оно противоречит ясным и определенным указаниям символических книг маздеизма на этический характер бога зла, Аримана, и его воплощения в лице змея, Dahâka, который обычно называется «лжецом, обманщиком и виновником преступлений», чем выразительно подчеркивается преобладание чисто этического колорита в религиозном представлении о нем. Хотя, разумеется, более чем вероятно, что к этим изначальным представлениям о боге добра и зла, присоединился, впоследствии, и известный натуралистический элемент, игравший здесь далеко не последнюю роль.

Из традиций позднейшей эпохи наше внимание невольно останавливают на себе мифы классического мира, поражающие живостью красок и интенсивностью своих воспоминаний. Предание об исчезнувшем блаженстве впервые получило здесь название традиций о «золотом веке», ставшее теперь техническим термином. Наиболее полно и обстоятельно учение это развито Гезиодом в его сочинении «ἔργα καὶ ἡμέραι», где он говорит о четырех последовательных веках мировой истории: золотом, серебряном, медном и железном. Из них первый был, конечно, лучшим и самым блестящим во всех отношениях. Это блаженное царство существовало на земле еще до воцарения Зевса, при Хроносе. Тогда люди жили в непосредственном общении с богами, они не знали ни печалей, ни болезней, ни медленно подтачивающей старости. Смерть легкая, как приятный сон, наступала незаметно после долгой и счастливой жизни. Земля сама в изобилии доставляла все необходимое, не требуя обработки её со стороны человека и богатые стада дополняли довольства первых людей. Выражение «жизнь при Хроносе» вошло в поговорку и служило общепринятым обозначением веселой и счастливой жизни. Говоря про эти времена Платон, и в особенности Дикеарх, главную причину такого блаженства указывают в воздержании первых людей от

всякого рода излишеств, в душевной чистоте их и безубойном питании. Конец этому золотому веку положило одно, чисто случайное обстоятельство, именно то, что некая жена, Пандора (образ библ. Евы), неосторожно вскрыла крышку с великого сосуда бедствий и чрез то пустила их гулять по белому свету. С той поры бесконечный рой бедствий носится над смертными: горе и скорбь наполняют и сушу, и море⁶⁴¹.

Эти представления о золотом веке перешли и в римскую мифологию, где наиболее типичными выразителями их являются Овидий и Вергилий. Так, первый из них, Овидий, о блаженстве первобытной людей говорит, например, следующее: «начальный век был золотой, когда каждый добровольно, без понуждения закона, уважал благочестие и правду... и земля, не тронутая ни плугом, ни бороной, давала все сама собой». Вергилий в своей Энеиде точно также говорит, что в век Сатурна первые поколения людей наслаждались вожделенным миром и блаженством. Блаженство это, проникая собой все человечество, изливалось даже на животных и весь остальной мир: змеи не имели смертоносного яда, злаки не вырабатывали ядовитых соков, волки не обижали овец, овцы не боялись львов. Все они доверчиво относились к человеку, который не был их тираном и не употреблял в пищу мяса животных, а довольствовался одной растительной пищей, которая в изобилии доставлялась землей почти без всяких усилий человека⁶⁴². Подобные же изображения золотого века, заимствованные из древних народных преданий, находим мы у Эмпедокла, Гезиода, Лактанция и др. Особенно характерно изображение этой эпохи у философа Платона, поскольку он на первый план выдвигает этически-религиозную сторону дела, он говорит, например, что тогда Бог являлся первым людям и непосредственно управлял ими, подобно тому, как теперь люди, представляющие из себя некоторую божественную сущность, управляют другими, низшими родами. Не имея одежды и постоянного жилища, первые люди проводили свою жизнь под открытым небом⁶⁴³.

Но не менее ярки в классической литературе и картины противоположного свойства, рисующие нам бедствия

разрушения и утверждающие факт всеобщности и силы греха в человечестве. Для примера достаточно привести следующие выдержки: «все люди», – говорит Диодор у Фукидида, – «грешат и публично, и тайно. Злая похоть ослепляет ум, который предается надежде приобретения и таким образом совершается грех»⁶⁴⁴. «Кто не захотел бы признать», – говорит далее Фукидид, – «что род человеческий постоянно склонен ко греху, тот был бы великим глупцом». «Испорченность достигла теперь высшей степени», – говорит Павзаний, – «она охватила всю землю и все города»⁶⁴⁵. Все эти традиции, по-видимому, представляют из себя ни что-либо иное, как далекий отголосок подлинной истории. В виду этого, мы смело можем сказать словами одного из известных апологетов, что «грех есть всеобщий удел человечества, мрачная власть греха, подобно ночной тени, видимо проходит чрез всю историю мира, нет ни одной пяди земли, которой бы грех не запечатлел своей печатью, ни одной страны, которая не была бы подчинена его владычеству. Грех и его спутники: бедствия, голод, болезни, нужда и смерть, обозначают путь народов, прошедших по земле!»⁶⁴⁶.

Традиция, аналогичная библейской, существует и в древних легендах Скандинавии и Германии, которые, хотя окончательную редакцию и получили довольно поздно, в эпоху христианства, однако в своей основе имеют весьма древнее предание, принесенное в Европу их отдаленными предками, выходцами из центральной Азии. По преданию Эдды, в городе Асгарде, северном раю, существовала одна большая зала, обложенная снаружи и внутри листовым золотом и называвшаяся «Гладсгейм», т. е. «страна радости» (библ. Эдем, рай сладости). В этом великолепнейшем и обширнейшем на всем земном шаре жилище обитал правитель Альфадур, судья и родоначальник людей, бывший вместе с тем и первым ковачем золота. В его обиходе вся домашняя утварь и конская сбруя были из чистого золота, откуда его царствование и получило название «золотой век». Он был нарушен приходом женщин, прибывших из Йотунгейма⁶⁴⁷.

По другому преданию той же Эдды-Браги, первый скальд или вдохновенный певец и бессмертная Идума жили счастливо и безмятежно в раю Асгард, яблоки которого сообщали им бессмертие. Но однажды Идума, поддавшись соблазну коварного демона Локки, пошла в лес собирать другие яблоки и там была внезапно похищена одним великаном, с тех пор счастье исчезло из Асгарда⁶⁴⁸. Однако, по свидетельству той же книги, бог Тор, перворожденный сын вышнего бога, раздавит главу великого змия⁶⁴⁹.

Верование в существование золотого века проникает у народов арийской расы и более частное учение о четырех последовательных веках мировой истории. Так, по учению индийской философии, возраст мира обнимает четыре последовательных эпохи, с склонностью постепенного упадка, так что первая эпоха, Крита-яга или Гати-яга, эпоха справедливости, была лучшей и самой счастливой, тогда добродетель опиралась на четыре основы: истину, покаяние, любовь и сострадание, благодаря чему все люди наслаждались полным счастьем. Но затем, чем дальше шло время, тем хуже становилось и положение человечества.

Вообще говоря, языческой древности чужда идея прогресса цивилизации, наоборот, в ней преобладала идея постепенного упадка и вырождения, причем, для нас важно отметить здесь ту основную черту всех подобных сказаний, что исходный пункт их согласно называется «золотой век», эпохой счастья и блаженства. Мы не будем касаться позднейших традиций того же типа, представляющих иногда искаженное эхо Еврейской или даже и христианской традиции, а скажем вообще, что все это разрозненные ноты одного и того же аккорда, свидетельствующие о том, насколько сильно и глубоко в сознании человечества запечатлелась идея рая и грехопадения. Имея это в виду, автор специальной монографии о древнейших традициях человечества с решительностью заявляет, что «во всех странах земного шара, у всех народов древнего и нового мира, насколько они обследованы, повсюду находятся предания, саги и мифы о первоначальном счастливом

состоянии людей и последовавшей засим утрате его по причине грехопадения»⁶⁵⁰.

Дух халдейско-вавилонских легенд о плодах райского древа приближается, по мнению Ленормана, к целому циклу древнейших мифов, общих всем ветвям арийской расы – об изобретении огня и воде жизни: «сома» у Индусов, «небесный огонь» у Греков, все это предания одной и той же группы, представляющие своеобразную модификацию семитической традиции о запретном плоде⁶⁵¹. Аналогия формы между данными мифами и рассказами Библии несомненна, это та же самая традиция, но взятая в другом смысле, символизирующая происхождение материальной цивилизации вместо указания на нравственный строй, но основная концепция, например, греческого мифа о похищении небесного огня Прометеем, одна и та же с мыслью библейского искушителя: именно, что божество завидует счастью и прогрессу людей⁶⁵².

Не менее часты в легендах язычества и упоминания о змее или, точнее, о разных видах змей, о многих из них мы уже говорили в свое время, здесь, в качестве добавления, приведем еще два любопытных примера. Так у Финикиян существовала легенда о великом древнем змее, титане Офионе, низвергнутом богом Эл вместе со всеми его сообщниками в тартар, об аналогии этой легенды с библейско-апокалиптическим представлением о ветхом змие и великом драконе мы уже имели случай говорить выше⁶⁵³.

Другой, еще более поразительный, пример аналогии с библейским представлением о змие, имеем мы в индийской мифологии, где дитя злого демона именуется «Нага»; в этом санскритском слове ученые не без основания усматривают изначальное коренное родство с семитическим названием змия שָׁפָן. А индийская же легенда о борьбе бога Кришны с великим змием, «кали-нага», отравившем воду реки, в особенности же о финале этой борьбы – поражении змия в голову богом Кришной, по-видимому заключает в себе, немало черт, аналогичных с сюжетом библейского Первоевангелия.

Характерно, наконец, и то, что в представлениях большинства народов древнего и нового мира змей служит,

вообще, эмблемой зла и несчастий. «Представления о змее невольно ассоциируются с моральными и религиозными идеями, как бы вследствие какого-то неотразимого влияния, какое он имеет на нашу судьбу. Предмет ужаса и отвращения, он служит объектом или ненависти, или преклонения пред его гением, ложь его именует, благоразумие рекламирует, зависть носит в своем сердце, красноречие имеет его своим девизом... Он владеет искусством соблазнять невинность, его взгляды очаровывают птиц, которые добровольно отдаются ему на свою гибель»⁶⁵⁴.

Универсальная традиция сохранила нам память не только о падении человечества, но и об обещанном Ему искуплении. Отголосок этого можно видеть, с одной стороны, в мессиадах древнего язычества, с другой в культе, центром которого была жертва.

Доказательством того, что идея о Мессии составляла один из существенных элементов первобытной религии, служит то, что она входит в содержание большинства древних религий, где в роли Мессии выступают особые боги, покровители и избавители в роде, например, Мисры, Сосиоша, Кришны, Озириса и Диониса. Правда, что большинство языческих представлений этого рода или проникнуто сильной натуралистической окраской, или рисует нам своих героев не столько носителями чисто религиозной традиции, сколько национальными типами культуры и цивилизации. Однако это обстоятельство не лишает данный факт его апологетического значения, для нас нужна и важна тут общая мысль, лежащая в основе всех подобных представлений, идея о том, что некогда Божество имеет сойти на землю, чтобы избавить человека от тяготеющего на нем зла и возродить падший мир к новой жизни.

К культурно и религиозно-историческим феноменам, подтверждающим факт грехопадения, относится и важнейший религиозный институт жертв. Громадное значение жертвы в каждой из древнейших религий охотно признают даже и рационалисты: «неизменно отличительной чертой первобытной религии», – говорит, например, один из них, – «является жертвоприношение»⁶⁵⁵. Особенно же рельефно изображается

все это одним апологетом, который говорит: «самое древнее, распространённое и священнейшее учреждение человечества, в котором слышится биение пульса его религиозной жизни, есть жертва, служащая средоточием всех культов. Жертва была ничем иным, как громким и никогда не прерывающимся воплем к небу о примирении с Богом, воплем, раздававшимся из всех пунктов земли и оглашавшим все тысячелетия истории, памятником, воздвигнутым между небом и землей, чтобы постоянно свидетельствовать о раскаянии человечества»⁶⁵⁶. Панорама всемирных культов, действительно раскрывает перед нашими глазами пеструю картину самых разнообразных жертв, начиная от простого возлияния и до человеческой жертвы включительно. Но везде, даже чрез чудовищную форму самых грубых и жестоких жертв, проглядывает смутное сознание глубокой идеи, что только невинный в состоянии принести довлеющую жертву за виновного, что лишь в невинно пролитой крови заключена примиряющая сила. Языческие мифы различных воплощений и искуплений, затемнившие чистую истину множеством фантастических образов, должны быть названия лишь «сонями» и «гаданиями» самого факта, но и сквозь дымку окутывающего их мифического тумана просвечивает чистый луч истины – мысль о том, что только Бог может спасти нас, и что сам Богочеловек будет нашим Искупителем.

Подобное согласие фактов библейской Первоистории с основными элементами универсальной традиции красноречиво свидетельствует о том, что библейское учение о первобытно чистом и невинном состоянии человека, о последовавшем затем грехопадении и обетованном искуплении не позднейшая спекулятивная доктрина, а живая реальность, факт, занесенный на первую страницу всех летописей человечества⁶⁵⁷.

Не имея возможности отрицать данного факта, рационализм пытается подорвать важность его апологетического значения. При этом его адепты пользуются теми же самыми и уже хорошо известными нам приемами, т. е. или тенденциозно утверждают позднейшее происхождение библейской Первоистории, трактуя ее, как очищение

универсальной традиции «о первоначалах», как, своего рода, экстракт из неё, или же ссылаются на общую психологическую почву, будто бы породившую все предания человечества об его прошлом и здесь ищут ключа к объяснению наблюдаемого сходства.

Что касается первого объяснения, то оно, помимо своей голословности, не решает и самой проблемы, оставляя открытым вопрос о происхождении сходства в самих традициях язычества, будто бы послуживших источником для библейских повествований. Попытку восполнить этот важный пробел и представляет другая рационалистическая гипотеза, так называемая психологическая теория происхождения универсальных традиций. Исходя из своеобразного представления закона психологического развития, эта теория утверждает, что в природе человека лежит теплое и любовное отношение к далекому прошлому, чем и обуславливается общечеловеческая склонность к идеализации «доброго, старого времени». Благодаря этому народная память хранит не действительную историю давно минувших дней, а мифическую идеализацию их. Отсюда все сходные между собой древние предания о рае, золотом веке и утрате его рационализм склонен выводить, с одной стороны, из естественного стремления народной фантазии опоэтизировать седую старину, так сказать, озолотить утренний рассвет своей исторической жизни, с другой из более или менее пессимистического настроения, свойственного большинству людей в отношении к наличной действительности. «Потерянный рай прошлого», – говорят представители рационализма, – «продукт мрачного пессимизма, а возвращенный рай будущего – плод радужных мечтаний оптимизма».

Такое представление о деле, несмотря на свою кажущуюся убедительность, совершенно не состоятельно, по существу. Если даже и признать то, что люди имеют склонность идеализировать прошлое, то ведь это касается лишь субъективных отношений к фактам, а не их объективного содержания. Фантазия, хотя и называется творческой способностью, но её творчество относительно и условно,

состоит лишь в более или менее оригинальной комбинации уже готового, извне данного материала, а не создает сама последнего, она есть субъективная репродукция действительности, а не новотворение, тем более не творение из ничего. Следовательно, и по отношению к традициям необходим объективный материал, который можно было бы идеализировать, чего одна психологическая настроенность, как бы ни была она жива и интенсивна, разумеется дать не может.

Далее, если пессимистический мотив происхождения преданий об исчезнувшем золотом веке, в известном смысле и может быть допустим по отношению к позднейшим, например, греческим и римским преданиям, то он совершенно неприложим к древнейшим преданиям, восходящим к периоду детства человечества, когда оно, еще чуждое опытного знакомства с пессимизмом, отличалось светлым взглядом на настоящее и доверчиво смотрело в будущее.

Еще более загадочно, с исключительно психологической точки зрения, удивительное согласие в передаче фактической стороны древних преданий. Нам понятен с этой точки зрения общий характер и дух этих традиций, но откуда такое поразительное согласие в самой внешней форме? Каким образом такая живая и бесконечно производительная сила, как фантазия, создает у различных народов одни и те же образы? «Психологическое объяснение можно было бы назвать правдоподобным, если бы в сказаниях было согласие в духе, а не в букве, и, если бы самое сходство в букве не простиралось бы до таких пределов, при которых невозможно говорить об аналогичных причинах, вызвавших одинаковые следствия»⁶⁵⁸. Очевидно, что одного психологического мотива, недовольства настоящим и идеализации прошлого, еще слишком недостаточно для того, чтобы фантазия создала бы какие-либо картины, а тем более, чтобы эти картины, созданные при различных условиях, были бы так поразительно сходны. Ясно, что все это недопустимо без предположения общей исторической канвы, на которой причудливая фантазия отдельных лиц и целых народов плела свои оригинальные узоры.

Наконец, рассматриваемая нами теория происхождения первобытных традиций идет даже в разрез и с фактом, который она хочет осветить. Происхождение первобытных преданий она, как известно, объясняет общечеловеческой склонностью к идеализации прошлого. Но в универсальных традициях человечества, наряду с поэтическими преданиями о золотом веке, мы повсюду встречаем и изображение несчастной катастрофы, разразившейся над первыми людьми, что, разумеется, не имеет ничего общего с какой бы то ни было идеализацией. С точки зрения исследуемой нами теории, человечество не могло создать ничего такого, что в невыгодном свете рисовало бы его прошлую историю, а тем более оно не могло быть заинтересовано в сохранении чего-либо подобного. Если же, несмотря на все это, события грехопадения первых людей и утраты ими блаженства в ту же начальную эпоху, столь сильно и определенно выражены в древнейшей универсальной традиции человечества, то единственно удовлетворительным объяснением этого служит признание полной историчности тех фактов, эхом которых являются народные предания. Правда, что традиции язычества далеко не отражают в себе чистой исторической истины, то, что они дают не более, как туманная аберрация действительной истории, воспроизведенной в Откровении, но при свете последнего мы получаем возможность разобраться и в первых, и даже извлечь отсюда некоторый апологетический вывод в защиту и утверждение библейской истины. «Сходство традиций показывает нам, что все они имеют общий источник, представляют, именно, воспоминания первобытной истории, измененные различными нациями сообразно с их индивидуальной культурой»⁶⁵⁹.

В защиту Библии, к свидетельству традиций, позволительно присоединить и еще одно веское доказательство, которое каждый из нас может читать в самом себе. «Человек», – говорит Паскаль, – «не знал бы, куда поместить себя. Он, очевидно, заблудился, чувствуя в себе остаток счастливого состояния, некогда утраченного им, он не может без посторонней помощи найти его снова... Если бы человек был испорчен с самого начала, то он не имел бы никакой идеи истины и блаженства, но

весь трагизм нашего положения именно в том то и заключается, что мы имеем идею счастья, но не можем его достигнуть, ощущаем образ истины, но не в силах овладеть им. Очевидно, что некогда мы находились в состоянии, более или менее, полного обладания всем этим, но в последствии несчастно ниспали с этой высоты»⁶⁶⁰. Итак, историчность библейских фактов эпохи, райского блаженства и грехопадения, помимо веры в богодухновенность Св. Писании, подтверждается и научно – путем сличения древнейших универсальных традиций, в особенности древне-семитической традиции о рае и грехопадении, с библейскими данными и, наконец, голосом внутреннего самосознания всего человечества. А это, в свою очередь, служит лучшим подтверждением истинности библейского учения и о религии данного периода, суждение о которой опирается на эти факты. Да и сами народные предания всякий раз как скоро касаются вопроса об отношении людей к богам за это время, то постоянно рисуют его красками, почти тождественными с библейскими: так, за эпоху «золотого века» они говорят о явном, непосредственном общении Бога с людьми, о высоте морали и почти полном отсутствии культа, за последующую же эпоху падения они выразительно указывают на удаление Бога от человека, на падение нравственности и на развитие жертвы, служащей в одно и то же время и свидетельством глубокого покаяния человека, и выражением его веры в грядущее с неба искупление.

Глава 4

I.

Повествование трех первых глав книги Бытия, рассмотренное нами с точки зрения религии в предшествующих отделах сего исследования, составляет содержание теоретически основополагающей стороны первобытной религии, образует, так сказать, её догматику. Здесь, как мы видели, дано учение о Боге, о человеке и о взаимоотношении между ними, т. е. обо всем том, что составляет существо и душу религии. В истории райской жизни кратко изображена даже и первейшая, начальная форма религии, а в обетовании о семени жены дан залог нового завета Бога с человеком, второй исторической формы религии, религии падшего, но взысканного божественной любовью человечества.

Три следующих главы книги Бытия, заканчивающие собой историю допотопной эпохи, образуют другую, так сказать, историческую сторону патриархально-первобытной религии, поскольку они показывают, как люди проводили в жизнь и осуществляли в ней возвышенные принципы своей религии. Собственно говоря, все три заключительных главы допотопной истории представляют одну сплошную картину первобытной религии падшего человечества, только в трех различных фазисах её исторического существования. Первая из этих трех глав, 4 глава книги Бытия, содержит в себе историю старшей линии потомков Адама, нечестивых каинитов, среди которых замечается упадок религии и развитие греха, пятая глава заключает в себе историю младшей линии его потомков, благочестивых симитов, в среде которых, наоборот, наблюдается развитие религии и культа. Наконец, начало шестой главы Бытия повествует об объединении этих двух религиозных течений в одном общем русле и возникшем, вследствие сего, всеобщем упадке религии и нравственности, закончившемся всемирным потопом.

Проследить историю благочестивых и нечестивых потомков Адама с Евой, отметить постепенный рост человечества и прогресс его культуры и выделить из всего этого элементы

собственно религиозной жизни и составляет нашу дальнейшую задачу. Для удобства обозрения, мы разобьем всю эту историю на две главы, из которых в первой рассмотрим судьбу старшей линии потомков Адама, а в второй – сначала историю младшей, а затем и соединенную – обеих генераций.

Содержание четвертой главы кн. Бытия состоит из: а) краткого введения (Быт.4:1,2), в котором отмечается факт рождения у Адама с Евой первых сыновей, из б) повествования о братоубийстве Каина и божественном суде над ним (Быт.4:3–15), в) из сжатого очерка последующей истории самого Каина и его потомства (Быт.4:16–24) и г) из заключительной заметки о рождении у Адама третьего сына, Сима, на место безвременно погибшего Авеля (Быт.4:25, 26).

Изгнанная из рая, но взысканная божественной милостью, воодушевленная надеждой и уверенная в божественном прощении, начала первозданная чета свою новую жизнь, жизнь труда, испытания и скорби, а в лице их и их потомства – человеческая раса свое естественное развитие. Повествование о жизни падших прародителей по изгнании их из рая бытописатель начинает следующими словами: *«Адам познал жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Бога»* (Быт.4:1). Это первое библейское известие о чадорождении, на основании которого многие, даже из отцов Церкви, предполагают, что в раю еще не существовало плотского сожития⁶⁶¹. Однако было бы ошибкой думать, что подобное сожитие греховно, наоборот, оно предполагается в божественном благословении, данном первозданной чете по её сотворении *«плодиться и множиться, и наполнять землю»* (Быт.1:28). Отсюда можно выводиться только то, что райское блаженство первых людей продолжалось сравнительно недолго, по крайней мере настолько, что они, всецело поглощенные высшими духовными интересами, ещё не имели потребности отдать дань физической стороне своей природы. Теперь же, когда духовные запросы у них сильно пали, а плотские, в противоположность им, столь же сильно возросли и к тому же когда они слышали божественный приговор о своей смерти, в них естественно зародилось желание жить в

потомстве, что они и не замедлили привести в исполнение. Глагол וָדַע , употребленный здесь для обозначения чадорождения, означает „познавать, узнавать», он прекрасно характеризует нам сущность древне-библейского воззрения на этот акт. «Знаменованное сего выражения объясняется тем, что «дева» на священном языке называется מַלְאָכָה т. е., по производству его слова, «сокровенная»⁶⁶². Плодом сего брачного союза был первенец сын, имя которого знаменательно для характеристики религии данной эпохи. Еврейскую форму этого имени יְהוָה производят, обыкновенно, от глагола נָדַד (*condere*) «основывать, закладывать», в дальнейшем значении «создавать, приобретать», отсюда, существительное, произведенное от этого корня, означает «создание или приобретение»⁶⁶³. За то, что имя «Каин» употреблено здесь, именно в этом, последнем значении, говорит дальнейший контекст речи – голос самой Евы, приветствовавшей свое первое чадорождение следующими словами: «приобрела я (קָנִיתִי) человека (אִישׁ буквально «мужа») с Иеговой (יְהוָה)». Отсюда можно окончательно установить, что корень נָדַד означает «творить, производить, приобретать, достигать, получать то, к чему стремятся»⁶⁶⁴. Слова подлинного текста יְהוָה переводят различно: так LXX переводят: «через ($\delta\acute{\iota}\alpha$) Господа», Вульгата точно также «per Deum», Лютер стоит ближе к тексту и переводит прямо винительным падежом «человека, Иегову, den Mann, den Herrn»⁶⁶⁵. При таком понимании текста, слова Евы получают тот смысл, что она в рождении сына увидела исполнение божественного обетования об искуплении их вины великим Потомком, который был «мужем их желаний», «человеком Иеговой», т.е. их Спасителем и избавителем. Впрочем, в виду несколько соблазнительного характера такого толкования, предполагающего в Еве, с одной стороны, ясное сознание богочеловеческой природы Испытателя, с другой дерзновенную смелость считать себя Его матерью, предпочтительней другая версия подлинного текста, где частица לִּי заменена союзом מִן , что значит «от». Такое чтение имеем мы, между прочим, в Самаритянском Пятокнижии, халдейском парафразе и в арабском переводе⁶⁶⁶. Отсюда, наиболее

правильным будет следующий перевод данного места: «я приобрела мужа от Господа»⁶⁶⁷.

Рассматривая радостное восклицание Евы в составе контекста, мы видим, что оно стоит в теснейшей связи с предшествующим первообетованием о Семени жены, имевшем стереть главу змия. «В рождении Каина Ева, очевидно, усмотрела первое ручательство исполнения божественного обетования (о потомстве), что и поспешила выразить в наречении самого имени своему первенцу сыну»⁶⁶⁸. Проникнутая горячей верой и полная живой, нетерпеливой надежды, Ева готова была в первом же рожденном ею сыне уже видеть осуществление божественного обетования о Потомке, имевшем сокрушить главу змия и составлявшем посему драгоценнейшее для неё приобретение. «Сомнительно только, в самом ли Каине думала оно иметь обетованного Избавителя или в его потомстве, но та и другая погрешность возможна была потому, что обетование дано было без изъяснения времени и других обстоятельств этого события»⁶⁶⁹. Впрочем, основываясь на последующем контексте, можно заключать, что больше правдоподобия имеет первое предположение, так как в наречении имени следующего же за Каином сына, Ева уже, по-видимому, сознает свою ошибку и хочет ее исправить.

Библейский текст, отмечая факт рождения у Адама с Евой второго сына, указывает лишь, что имя его было «Авель», но он не выясняет, подобно предшествующему, значения этого имени, представляя нам самим судить о нем на основании его филологического анализа. По мнению иудейских раввинов, усвоенному отцами Церкви и большинством экзегетов, Евр. имя אָבֶל означает «дыхание, ничтожество, суету», или же, как думает Ио. Фл. «плач, траур»⁶⁷⁰. Принято думать, что такое имя дано было Авелю в смысле некоторого предчувствия, или пророчесственного указания на его преждевременную кончину, или же, как предполагают другие, этим наши прародители выражали общую мысль о суетности и превратности жизни. Но едва ли можно принять какое-либо из этих мнений: одно приписывает падшим прародителям слишком много, наделяя их чуть ли не даром прозрения, другое дает слишком мало,

отнимая у них веру в смысл жизни и погружая их в какой-то безысходный, мрачный пессимизм.

В виду этого, больше оснований имеет третье мнение, которое новое имя связывает с предыдущим и совместно с ним относит его к идее первообетования. «Сколько радовалась Ева первому сыну, от которого ждала видеть великое для себя утешение, столько же сокрушалась она по рождении второго, как это видно из наречения ему имени «Авель», что значит «смета, ничтожество». Ева хотела, вероятно, сим наименованием выразить, что как в первом сыне она не нашла, чего ожидала, так и от второго она уже не ждет себе радости»⁶⁷¹. Имя לָוֶן предполагает, что мать начала уже разочаровываться в той поспешной и преждевременной надежде на скорое избавление, которую она питала было при рождении первого сына. Нельзя не видеть в этом нового и выразительного примера того, что божественное Первообетование составляло главный центр в жизни наших прародителей, так как именно к нему, а не к чему-либо еще, они приурочивали все свои надежды и разочарования, запечатлевая все это в таких прочных памятниках, как первобытные имена⁶⁷².

Определяя образ жизни и занятий двух первых братьев, бытописатель одного из них называет пастырем овец (רֹעֵה צֹאן), другого возделывателем земли (עֹבֵד הָאֲדָמָה). По мнению Бейля, оба этих занятия, как освященные самим Богом в заповеди о райском труде и в даровании первых кожаных одежд, одновременно практиковались еще первым человеком, по преемству от которого они перешли и к его детям. «Итак, в недрах первобытной же семьи возникают две изначальных касты человечества прототипы бедуина и феллаха»⁶⁷³. «Следовательно, земледелие и жизнь пастушеская возникают одновременно и притом в самом начале жизни человечества», – заключает один из отечественных исследователей Библии и он же дальше продолжает: «мы совершенно отрицаем теорию, что человечество прошло чрез все пути состояния первобытных занятий, т.е. что сначала оно занималось охотой, потом перешло к жизни пастушеской, наконец сделалось оседлым и занялось земледелием. Теория эта не подтверждается ни

одним примером, по крайней мере, в течение тех двух тысяч лет, о которых мы имеем достоверные известия»⁶⁷⁴. Несомненно, что на общий уклад жизни той или другой расы влиял её характер, сложившийся, в свою очередь, под действием известных климатически-географических и исторических условий. Но помимо этих, так сказать, внешних влияний, всегда существовали и будут существовать другие, внутренние, имеющие решающее значение, куда, например, относятся природные свойства нации и условия предыдущего воспитания. Не принимая в расчет решающего значения последних влияний, эволюционисты исключительную роль приписывают первым. Вследствие сего, все quasi научные классификации культурных эпох, где в строгой градации и целесообразной соразмерности, шаг за шагом стройно развиваются различные ступени цивилизации, являются не столько действительной историей культуры, сколько искусственной подтасовкой единичных фактов, взятых из самых разнообразных сфер опыта и наблюдения и произвольно возведенных в якобы непреложные законы эволюционного прогресса. В противоположность такому произволу, данные точных наук, доисторической археологии, палеонтологии, лингвистики, а также и свидетельства древнейших универсальных традиций, начало земледелия и изобретение орудий относят, в полном согласии с Библией, к первобытной эпохе.

После этих, так сказать, вводных замечаний, священный историк приступает к изображению события, составляющего центральный пункт данного повествования, разумею жертвоприношение двух первых братьев – Каина и Авеля. В сжатом очерке этого события бытописатель отмечает время его совершения, предметы и различный успех жертвы и, наконец, ближайшие печальные последствия её.

Что касается первого указания, на время жертвоприношения, то оно сделано так обще и неопределенно, что допускает самые различные толкования. Стоящие здесь слова подлинного текста *וַיִּזְרֹחַ הָאֵשׁ וְיִבְרַח אֵלֶיךָ* в дословном переводе на русский язык означают: «и было от конца дней»⁶⁷⁵. Русский,

синодальный перевод этих слов «спустя некоторое время» дает лишь перифраз мысли подлинника, да к тому же и не особенно удачный, так как он только усиливает неопределенность хронологической даты текста. Другие переводы подлинного текста точно также не отличаются ни однообразием, ни определенностью: так LXX переводят данное выражение 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 Халдейский, Самаритянский и арабский переводы⁶⁷⁶. Из всех этих версий основного текста, конечно предпочтительнее те, которые в понимание данного выражения вносят больше хронологической определенности. Уже одно то, что бытописатель употребил именно это выражение, а не сказал «некогда или однажды», свидетельствует об его желании придать большую определенность своему хронологическому указанию⁶⁷⁷. Проникая в мысль библейского автора, экзегеты различно определяют тот период, по завершении которого было совершено жертвоприношение, одни думают, что здесь разумеется «год», точнее «время новолетия» (Aben-Ezra, De-Wette, Rosenmüller), другие произвольно предполагают несколько лет (бл. Амвросий), иные видят здесь указание на конец месяца или на конец жизни, или же на конец недели, в частности на субботу, как её завершение. Не имея твердых оснований с решительностью стать на сторону какого-либо одного из этих мнений, мы, однако, вправе предполагать, что данное хронологическое указание не обозначает неопределенной последовательности событий, а стоит в связи с более ранней замечкой бытописателя о существовании своего рода «первобытного календаря» (Быт.1:14); позволительно даже находить здесь некоторый намек на зачаточную организацию культа, в частности на установление богослужебных времен, освящавшихся принесением жертвы.

Еврейское слова תָּנַחַח служит первым ясным указанием на жертву и первым библейским термином для её обозначения. По словопроизводству с Еврейского, слово это означает «подарок, дар, приношение» и, преимущественно, жертвенное

приношение (1Цар.16:5; Ис.1:13), что совершению правильно выражают термины «munus, sacrificio, oblatio, θυσία»⁶⁷⁸. Впоследствии значение этого названия сузилось до определения лишь одной бескровной жертвы, состоявшей из муки и елея (Лев.2:1; 6:20). А так как в рассматриваемом нами отделе термин חֶלֶב прилагается и к жертве Авеля, несомненно кровавой (Быт.4:4), то ясно, что он употреблен здесь не в позднейшем, специально левитском смысле, а в более общем и первообразном его значении «дара» Богу⁶⁷⁹.

О веществе, употребленном для сего жертвоприношения, бытописатель говорит следующее: *«Каин принес от плодов земли дар Господу. Авель также принес от первородных стада и от тука их»* (Быт.4:3, 4). По этому поводу Златоуст, между прочим, замечает: «более проницательные умы уже из самого чтения понимают сказанное. Но так как мы должны заботиться о всех вообще, потому что духовное учение не знает различия, то вот яснее раскроем вам эти слова и для этого снова повторим их. Каин, сказано, принёс от плодов земли жертву Господу, потом, желая сообщить нам и об Авеле, божественное Писание говорит, что и он принес жертву от своего пастушеского занятия «принёс и той от первородных овец своих и от туков их». Смотри, как Писание показывает нам боголюбивое его намерение и то, что он принес не просто от овец, но первородных, т.е. дорогих, отборных, далее, что от этих первородных самое драгоценное «и от туков, сказано, их, из самого приятного, наилучшего. О Каине ничего такого Писание не замечает, а говорит только, что он принес от плодов земли жертву, что, так сказать, попало, без всякого старания и разбора»⁶⁸⁰. Отсюда видно, что Авель отнесся гораздо внимательнее к выбору веществ для жертвы и тем самым выразил большее усердие и высшую степень теплоты и силы религиозной веры. В самом выборе вещества для жертвы (первородные животные и, в частности, тук их) можно находить новый намек на зачаточную форму того жертвенного ритуала, который свое окончательное развитие и божественную санкцию получил в эпоху Моисея.

Различные по своему достоинству, характеру и, в особенности, по настроению приносителей, жертвы двух первых братьев имели и далеко не одинаковый успех, о чем священный дееписатель повествует следующее: *«и призрел Господь на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел»* (Быт.4:4, 5). «Господь», – говорится здесь, – «призрел на Авеля и на жертву его», т.е. прежде на лицо, а затем уже и на его дар, откуда очевидно, что жертва принимается ради человека, а не человек ради жертвы. Самое отношение Бога к двум жертвам в подлиннике выражено глаголом *πύϋ* (ἐπεῖδεν LXX, respicere Vulg.), означающим «посмотрел, обратил взор», что в некоторых переводах основного текста заменяется соответствующими синонимами *delectatus est.*, *cumplacuit sibi* и т.п.⁶⁸¹ Глагол этот в положительном смысле употреблен относительно жертвы Авеля и в отрицательном относительно жертвы Каина. А так как, судя по контексту, различный успех жертв стал известен и приносившим их, то несомненно, что вышеуказанное божественное отношение к ним было выражено каким-либо очевидным внешним знаком. Основываясь на аналогии предполагают, что таким внешним удостоверением божественного благоволения к жертве Авеля, послужил небесный огонь, снисшедший на эту жертву и попаливший ее (Лев.9:24; Суд.6:21; 1Пар.21:26; 3Цар.18:38 и др.)⁶⁸². Не менее вероятно, впрочем, и другое мнение, по которому угодность одной и не угодность другой жертвы была засвидетельствована различным положением дыма от них, столбом вздымавшегося к самому небу от жертвы Авеля и стлавшегося по земле и чадившего окрестность от жертвы Каина.

Причина такого различного приема Богом двух этих жертв, по единодушному признанию экзегетов, заключается не столько в неодинаковом достоинстве приносимых даров, сколько в различном внутреннем, сердечном расположении самих приносителей. «Вот имеющий первородство», – говорит по сему поводу св. Златоуст, – «и прежде принесший оказался хуже брата, потому что принес не так как следовало... Так как Авель принес с надлежащим расположением и от искреннего сердца, то «призре», сказано, Бог, т.е. принял, одобрил, похвалил...

Безрассудство же (ἄνωμοσύνη) Каина отверг»⁶⁸³. Это же понимание факта устанавливается и всем контекстом речи, откуда следует, что Авель приносил свою жертву с детским смирением и чувством глубокой благодарности и полной преданности Богу, Каин же приносил свою жертву небрежно, с высокомерием и гордостью, желая своим приношением как бы купить расположение Бога. Такое же освещение дела дает, наконец, и ап. Павел, который в послании к Евреям говорит об этом следующее: «верую Авель принес жертву лучшую (πλείονα – множайше), нежели Каин (Евр.9:4). Отсюда видно, что жертва Авеля была полнее, совершеннее жертвы Каина, т.е. она больше отвечала основной идее жертвы, так как она, по словам апостола, была проникнута живой и действенной верой, под которой, прежде всего, разумеется вера в исполнение божественного Первообетования. Жертва же Каина, очевидно, не имела этих необходимых качеств, место которых занимал в ней дух гордости, тщеславия, высокомерия и внешней обрядности, создававший вполне понятные препятствия её успеху.

«Каин сильно огорчился», ближе к подлиннику «воспламенился» краской стыда и гнева. «И поникло лице его», т.е. черты его исказились, и оно приобрело мрачное, угрюмое выражение. Не печаль, яже по Бозе, не покаянные чувства или сердечная скорбь о грехе омрачила лицо Каина, а дух беспокойной зависти и глубокой, затаенной вражды. «Это было огорчение досады и на брата, младшего перед ним по возрасту и однако предпочтенного перед ним от Бога, и на Самого Бога, как будто Бог сделал ему обиду, явив знамение Своего благоволения не ему, а его брату»⁶⁸⁴. «Его печалило не свое прегрешение, а успешное дело брата. Сие дал разуместь и Акила, выразился же он так: «и весьма досадно было Каину, и испало лице его. И сказал Господь Каину, на что ты так досадуешь?»⁶⁸⁵.

Под влиянием таких недоброжелательных чувств в душе Каина родился и зрел преступный замысел убить младшего брата и чрез то возвратить свои утраченные права. Видя такое озлобление Каина и желая привести грешника в чувство, чтобы

предохранить его от преступления, милосердный Господь обращается к нему со следующими словами обличения и вразумления: *«почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? А если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит, он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним»* (Быт.4:6,7). Толкование данного отдела Библии представляет серьезную трудность вследствие совершенно различного чтения текста в Еврейском подлиннике и в греческом переводе LXX. В последнем мы читаем ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες; ἡσύχασον, откуда и славянский перевод имеет: *«еда аще право принеслъ еси, право же ни раздѣлилъ еси, не согрешилъ ли еси? умолкни!»* Мысль довольно темная и маловразумительная, держащиеся этого перевода толкуют ее в том смысле, что здесь Бог будто бы укоряет Каина за то, что он, хотя и правильно поступил, принеся Богу начаток от плода рук своих, но неправильно разделил, оставив у себя лучшие и совершеннейшие части, а Богу отделив худшие и менее пригодные, чем одновременно обнаружил и своекорыстный эгоизм, и преступную холодность к Богу⁶⁸⁶. Но такое толкование недопустимо потому, что оно противоречит основной мысли текста, в котором на первом плане стоят не самые приношения братьев, а те внутренние, сердечные расположения, с которыми они совершали свои жертвы, следовательно, здесь не должно быть и речи ни о каком разделе жертвенных приношений. Да её, действительно, и нет в подлинном тексте, дословный перевод которого будет таков: *«если ты делаешь добро, то не возношение ли? Если же не делаешь добра, то у дверей лежит грех, он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним»*. Более или менее затруднительным и спорным является здесь правильное понимание Еврейского термина לָחַץ, оно представляет из себя substantiv. от глагольного корня חָצַץ (infinitiv. substantiv.), основное значение которого «поднимать, возносить, возвышать»⁶⁸⁷. Это значение сохранено и в Самаритянском тексте, где стоит слово, равнозначное латинскому *elevare*, вопреки Тапругу Акилы *remittere*, Vulg. и Syr. переводам – *recipere*, и Феодот. *acceptabilem esse*. Итак,

слово לַחַיִּיץ на основании грамматико-филологического его анализа, должно быть переводимо существительным «поднятие, возношение», представляющим прямую антитезу предшествующему указанию на «падение, поникновение» лица. В более полном парафразе неясные слова данного текста можно представить в следующем, сравнительно определенном виде: «когда ты поступаешь хорошо, то не испытываешь ли возношения лица? Когда же не поступаешь хорошо, то не лежит ли при дверях (твоего сердца) грех?» В таком виде мысль божественного вразумления грешника становится удобопонятной для нас и целесообразной для него. Так как лицо есть зеркало души, то мрачный вид и понурый взор его служат наглядным отражением темных мыслей и низких намерений. Обращая внимание Каина на ненормальность его внешнего вида, Бог тем самым как бы взывает к его внутреннему самосознанию, желая пробудить в душе грешника ощущение преступности созревшего в ней злого умысла и чрез то убить грех в самом его зародыше. Вразумлением грешника служит здесь доказательство от противного, Бог как бы так говорит Каину: «ведь если бы ты был прав, т.о. чист и невинен не только в делах, но и в самых намерениях, то тебе не о чем было бы сокрушаться и печалиться, наоборот, ты испытывал бы приятно легкое состояние духа и с веселием и радостью поднимал бы свое лицо. Когда же ты поступаешь дурно, то ощущение духовной тяготы гнетет твое сердце и клонит долу твое лицо, а раз это случилось, то знай, что у дверей твоего сердца лежит грех и ты близок к падению, поэтому, пока еще не вполне поздно, воспрями духом, призови все свое благоразумие и всю силу своей воли для борьбы с этим опасным врагом».

Прямой призыв к деятельной борьбе с грехом заключают в себе дальнейшие слова текста: «он *влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним*». Правда, в соответствии с предыдущим, фразу эту понимают неодинаково: те, кто следует в толковании данного отдела переводу LXX, думают, что тут идет речь о господстве Каина над Авелем, точнее, что тут дается божественное одобрение Каину в неосновательности его боязни утратить права первородства⁶⁸⁸. «Но сему изъяснению», – по

справедливому замечанию приснопамятного Филарета, – «не благоприятствует, как вообще свойство выражений Еврейских, так особенно то, что во всем тексте обличительной речи нет ни имени Авеля, ни ясного указания на него»⁶⁸⁹. Наоборот, указание на грех, о котором только что шла речь все время, близко и ясно, так что правильный перевод данного места должен иметь следующий вид и смысл: «тебя искушает злая склонность, но ты обуздывай и подавляй ее, не допускай, чтобы злоба, гнездящаяся в тебе и олицетворенная здесь в виде лежащего при дверях сердца зверя, созрела до решимости на злодеяние, хотя злая похоть и сильно увлекает тебя, но ты противься её пагубному влечению и яви себя мужественным победителем её». В этом отделе дан, таким образом, глубокий анализ психологии греха и художественное изображение его внутренних сокровенных процессов с драматической борьбой различных побуждений, результаты которой неизбежно отражаются и на внешнем виде человека⁶⁹⁰.

Но Каин остался глух к голосу предостерегающей и вразумляющей его божественной любви и попустил греху восторжествовать над собой. *«И сказал Каин Авелю, брату своему: пойдем в поле, а когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его»* (Быт.4:8). Слов «пойдем в поле» нет ни в одном из существующих Еврейских кодексов, хотя в большинстве их и имеется здесь указание на пропуск, который, на основании последующего контекста, вполне удачно и восстанавливается почти всеми переводными текстами⁶⁹¹. Очевидно Каин для того, чтобы удобнее осуществить и вернее скрыть свой преступный замысел, коварно вызвал брата в пустынное уединение. При изображении самого братоубийства, иерусалимский таргум (таргум – общее название переводов Ветхого Завета на арамейский язык) добавляет, что ближайшим предлогом к злодеянию Каин избрал затеянный им спор со своим братом о вечной жизни, последнем суде и Божественном Провидении. Мнение это удержано христианской древностью и принято отцами Церкви, которые говорят об Авеле, как о первом праведнике, запечатлевшем исповедание веры в Бога

Творца и Его Сына Искупителя своей мученической кончиной⁶⁹².

Итак, поступок Каина был сознательным и рассчитанным убийством, как это ясно из всего хода повествования. Он был первым взрывом предвозвещенной Богом вражды между семенем жены и семенем змия, проходящей всю историю человеческого рода. Каин был первым порождением, семенем дьявола в человеческом роде и потому не мог жить в мире с благословенным и святым семенем жены, представителем которого в данном случае был Авель. На такое значение Каинова преступления указывает и ап. Иоанн, говоря: *«Каин был от лукавого и убил брата своего. А за что он убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны»* (1Ин.3:12). Самый способ проявления вражды к Авелю свидетельствует о сродстве Каина с дьяволом. Дьявол лестью и коварством погубил Еву. И Каин также лестью и коварством вызвал Авеля в поле для его погубления. Дьявол *«человекоубийца бе искони»* (Ин.8:44), ибо *«завистью дьяволею смерть в мир вниде»* (ПремСол.2:24). *«И Каин явился подражателем дьявола, сделавшись братоубийцей»*⁶⁹³. Таким образом, это один из знаменательных моментов в истории первобытной религии, впервые с очевидностью разделивший человечество на два основных течения: сынов противления и погибели и истинных чад Божиих; с тех пор оба этих направления общественной жизни или, по выражению бл. Августина, два града небесный и земной, ведут между собой непрерывную и деятельную борьбу, имеющую закончиться, в силу божественного первообетования, торжеством первого из них.

О личности Авеля более ничего не говорится на протяжении всего Ветхого Завета, но она неоднократно упоминается в Новом Завете, Сам Христос Спаситель исчисление ветхозаветных пророков начинает с праведного Авеля (Мф.23:31–35; Лк.11:49–51), а ап. Павел поставляет его во главе ветхозаветных героев веры (Евр.11:4) и указывает в обстоятельствах его смерти некоторую аналогию с крестной смертью Искупителя (Евр.12:24). Этот намек апостола подробно

развит в святоотеческой литературе, где личность Авеля получила типично прообразовательное значение по отношению к лицу Господа Иисуса Христа⁶⁹⁴. Все это прекрасно объясняет нам, почему личность Авеля была так популярна в первые века христианской эры: жертвоприношение Авеля, наравне с жертвами Адама и Мелхиседека, является одним из древних и наиболее распространенных памятников древнехристианской иконографии, украшающим собой стены катакомб и крышки саркофагов⁶⁹⁵.

За совершением злодеяния не замедлил последовать и божественный суд над виновником его. По примеру суда над падшими прародителями и суд над преступным сыном их милосердый Судья начинает с призыва к покаянию. *«И сказал Господь Каину: где Авель брат твой?»* Сим вопросом Бог, очевидно, хочет пробудить совесть убийцы, вызвать его на чистосердечное и искреннее признание своей вины и на мольбу к Богу о помиловании. Но Каин был далек от подобных мыслей, он с упорством ожесточившегося грешника запирается в преступлении и дает дерзкий ответ Богу, как бы обвиняя его за неуместный вопрос. *«Он (Каин) сказал: не знаю, разве я сторож брату моему?»* В ответе Каина слышится голос закоренелого преступника, который не только не думает обращаться к покаянию, но смеется над самим призывом к нему и еще больше ожесточается в своем греховном упорстве.

Так как Каин не обнаружил доброго расположения принести покаяние и принять помилование, то Бог приступает, наконец, к осуждению его, в котором проявляет свое всеведение, всемогущество, правосудие и милосердие. *«И сказал (Господь): что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко мне от земли»* (Быт.4:10). «Кровь Авеля вопиет, т.е. требует отмщения (Откр.6:7, 8), она вопиет от земли самым действием разрушения, которое, по порядку природы, возбуждает против себя другие разрушительные силы, и вопль её доходит даже до Бога, ибо Авель и по смерти говорит верою (Евр.11:4), поставляющей его в благодатном присутствии Бога»⁶⁹⁶.

«Голос крови» это как бы вопль души, отстаивающей свои права на жизнь. В том, что этот вопль непосредственно

восходит к самому небу, дано прекрасное, образное выражение мысли о божественном всеведении: оно представляется слышащим восклицания даже там, где человек старается покрыть все глухим молчанием⁶⁹⁷. Не менее очевидно отсюда, что убийство относится к самым тяжким преступлениям, оскорбляющим Бога и поему особенно сильно наказуемым от Него. Так как жизнь есть высшее благо самого человека и прекраснейший дар его Творца, то насильственное пресечение её есть величайшее оскорбление того и другого: этим похищается у человека его драгоценнейшее достояние, оскорбляется божественная Любовь к человеку и Его власть над жизнью и смертью каждого. Особенно драгоценна в очах Божиих смерть праведника (Пс.115:6), который в силу своего благочестия, как бы ближе сродняется с Богом. «За убитого обыкновенно (по ветхозаветному закону) вступаются его ближайшие родственники. Вера Авеля сроднила его с Богом и потому сделала Его как бы естественным мстителем за кровь его»⁶⁹⁸.

Удостоверив вину Каина, Бог налагает на него наказание, говоря: *«И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей. Когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя: ты будешь изгнанником и скитальцем на земле»* (Быт.4:11,12). Тут мы впервые встречаемся с проклятием, направленным непосредственно на человека. При осуждении Адама проклинались диавол и земля, последняя ради человека, теперь же сама земля, обогрелая кровью невинного страдальца, превращается в орудие наказания для убийцы. Так как земля невинна в пролитой на ней крови, то она как бы возмущается против такого насилия и восстает против братоубийцы, лишая его своих естественных даров (Лев.18:28; Иов.31:38–40). Впрочем, земля выступает здесь не как судья, но как орудие проклятия и под термином *אֲרֶץ* разумеется здесь не вся земля вообще, уже ранее проклятая в суде над падшими прародителями (Быт.3:17)⁶⁹⁹, а только известный округ, бывший сценой преступления из пределов которого изгоняется теперь Каин, что подтверждается и

различием терминов הַמִּטָּה «культивированная земля» от יָרֵחַ «суша, почва» вообще⁷⁰⁰.

Так как земля служит для человека одновременно и источником пищи, и местом жилища, то и проклятие от неё имеет, в соответствии с этим, два вида: оно состоит в бесплодии почвы и бездомном скитании по лицу земли⁷⁰¹. Последующая история Каина как нельзя лучше оправдала слова божественного приговора над ним. Изгнанный из пределов райского округа, озлобляемый неудачами в земледелии, терзаемый ненавистью к людям, из общества которых он удалился и волнуемый постоянными подозрениями мщения со стороны их, Каин долго влачил жалкое существование, нигде не находя себе покойного и оседлого пристанища до тех пор, пока он вовсе не оставил земледелия и, построивши город, не обратился к ремеслам.

Выслушав грозный приговор праведного Судии, Каин отвечал ему: *«наказание мое больше, нежели снести можно. Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанником и скитальцем на земле; и всякий, кто встретится со мною, убьет меня»* (Быт.4:13, 14). Первое слово этой фразы «наказание» заменено в греческой библии другим ἡ αἰτία «вина» (славян. перевод), в соответствии с чем стоит и другое сказуемое, вместо «снести» стоит ἀφεθῆναι «оставится», благодаря этому вся фраза получает существенно иной смысл: «вящшая вина моя, еже оставится ми» (славян. перевод.). Так что св. Иоанн Златоуст, держащийся греческого перевода Библии, имел полное право видеть в этих словах выражение «раскаяния Каина, вполне достаточного, хотя и несвоевременного»⁷⁰². Но контекст речи совершенно не благоприятствует такому толкованию. Обращение к подлинному тексту открывает, что самим своим происхождением оно обязано недоразумению греческого переводчика, который Еврейский термин חַיִּי, означающий как самый «грех», так и «наказание» за него, принял в первом, а не во втором его значении, устанавливаемом здесь всем контекстом повествования⁷⁰³. При правильном же чтении текста, восклицание Каина получает значение не раскаяния, а

вопля отчаяния и малодушия грешника, не желающего безропотным перенесением заслуженных страданий хотя бы отчасти искупить свою вину⁷⁰⁴. «Таким образом, Каин или показывает свое отчаяние в милосердии Господа, или укоряет жестокостью Его правосудие. И отчаяние, и хула проистекают из общего источника – закоснения во грехе и неверия»⁷⁰⁵.

Развивая свою мысль подробнее, Каин указывает в божественном приговоре две особенно поразивших его черты, это удаление от лица земли, бывшей местом благодатного присутствия Божия, и страх смерти, как мщения за пролитую кровь. Каин трепещет изгнания из земли, где Бог благоволил открыть себя людям и дать им обетования, но трепещет не потому, чтобы ему дорого было само по себе божественное благоволение, а потому, что с ним соединялись различные преимущества и обетования, которые, как он чувствовал, навсегда отнимались от него. Сюда же присоединялась и вполне естественная боязнь воздаяния за содеянное зло, и сознание того, что он, как первый, показавший путь убийства и отверженный Богом, отдает себя в руки каждого, кто захочет вступить за невинно пролитую кровь. «Так всякий, вносящий грех в мир, чувствует инстинктивно, что он подлежит тому же злу по закону возмездия, какое он внес в общество»⁷⁰⁶.

Кого боялся Каин? Вот вопрос, естественно возникающий в уме каждого, так как, судя по данным Библии, в момент суда над Каином, кроме него существовали только его родители, которых он едва ли бы мог опасаться. Некоторые думают, что Каин боялся животных, которые по особому божественному внушению преследовали братоубийцу⁷⁰⁷, но это и недостойно Бога, и несообразно с представлением о животных. Столь же несостоятельно и предположение защитников полигенистической теории, усматривающих здесь следы преадамизма или коадамизма. Если бы тут, действительно, имелись в виду представители какой-либо другой человеческой расы, чуждой происхождения от Адама, и, следовательно, стоящей к нему вне всяких фамильных и родственных отношений, то, разумеется, Каин не имел бы никакого разумного основания бояться мщения за свой поступок со стороны лиц,

несколько не заинтересованных в убийстве им Авеля. Ввиду этого, единственно разумным объяснением будет то, что Каин боялся мщения со стороны всей вообще фамилии своего отца, как настоящей, так и будущей. Хотя Библия называет нам только трех сыновей Адама: Каина, Авеля и Сифа, но она отмечает, что семейство Адама не исчерпывалось ими, а состояло из многих сынов и дочерей (Быт.5:4). Вполне естественно предположить, что и в эпоху братоубийства Каина, относимую обыкновенно к 130 г. (а по LXX 230 г.) жизни прародителей, семейство их далеко не ограничивалось лишь двумя названными в Библии сыновьями. Еще больше оснований относить боязнь Каина к будущему потомству Адама, имевшему произойти, как от Сифа, заместителя Авеля, так и от прочих, не поименованных в Библии, детей Адама.

В ответ на малодушный ропот грешника, Бог дает торжественное удостоверение его неприкосновенности: *«и сказал ему Господь: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро»* (Быт.4:15), т. е. он подвергнется самому тяжкому наказанию, откуда со всей ясностью открывается величайшая преступность сознательного человекоубийства⁷⁰⁸. Подобной строгостью наказания братоубийцы Каина Бог, очевидно, хочет глубже запечатлеть в сердцах людей всю ужасную преступность этого злодеяния и чрез то предостеречь их от злоупотребления даром жизни, исключительное право распоряжаться которым принадлежит лишь самому Богу, как его первовиновнику. Одновременно с этим Бог являл и все богатство своего милосердия, не хотящего смерти грешника, но дающего ему возможность искупить свой грех в продолжение земной жизни. Так, осуждение Каина подобно суду над прародителями, было заключено специальным актом божественного милосердия.

Чтобы не случилось убийства Каина по недоразумению, Господь Бог положил особым видимым образом отличить его: *«И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его»* (Быт.4:15) или, как переводит митрополит Филарет *«и положил Иегова на Каине знамение»*⁷⁰⁹. Употребленный здесь в качестве сказуемого

Еврейский глагол נָתַן допускает различные переводы: основное значение корня נָתַן «ставить, класть», в дальнейшем производном смысле «поставлять, определять», в частности с союзом לְ «делать что-либо, для кого-либо, давать, снабжать кого-либо чем-либо», как это видно из разных мест Св. Писания (Быт.4:15; 7:19; Чис.6:26; Ис.52:13)⁷¹⁰. Греческий, латинский и многие др. переводы текста взяли первое значение этого слова $\epsilon\theta\epsilon\tau\omicron$, *posuit* «и положи», благодаря чему обычно принято думать, что тут речь идет о каком либо внешнем знаке, положенном на Каина для отличия его от других, разногласие касается только определения самого знамения, одни, как, например, раввины, думали, что Каину всегда предшествовала собака, другие, что у него на лбу вырос рог, некоторые предполагали, что на лбу Каина были начертаны слова или его собственного имени, или имени Божия, или же имени убитого им брата Авеля. Многие из отцов Церкви, следуя переводу LXX полагали, что знамение это касалось всего вообще внешнего вида Каина и состояло или в дрожании членов тела ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\rho\acute{\epsilon}\mu\omega\nu$ Быт.4:12 ст.), или в особом угрюмом, мрачном и искаженном виде его лица, или же в темном цвете его кожи, или же, наконец, в особой отличительной форме его одежды⁷¹¹.

Но еще в век схоластики заметили, что в данном случае более уместен второй перевод слова נָתַן «сделал Каину», т.е. дал ему знамение, служившее как для него самого, так и для других удостоверением его неприкосновенности. Посему уже Лютер переводил это словами *eg machte*, и русский синодальный текст и «сделал Господь Каину». Позволительно видеть в этом указание на какое-либо внешнее, чудесное действие, служившее знамением неприкосновенности Каина по подобию того, как, например, впоследствии радуга послужила знамением неповторяемости потопа. «Слова этого текста означают, вероятно то, что Иегова дал Каину какой-либо знак, как, например, впоследствии Ною (Быт.9:13), Моисею (Исх.3:2, 12), Илии (3Цар.19:11) и Езекии (Ис.38:7, 8). Был ли этот знак воспринят (*preceptible*) только одним Каином и дан ему однажды и раз навсегда во свидетельство того, что его никто не убьет или же это было нечто осязательное и для других и имевшее

значение предостережения для них, как, по-видимому, устанавливает контекст, неизвестно, природа же этого знамения еще менее известна»⁷¹². В чем бы ни состояло божественное знамение, данное Каину, несомненно одно, что оно дано было не столько для самого Каина, (который, по-видимому, не нуждался в нем, так как не выражал сомнения в данном ему Богом обещании), сколько для других, которые, встречаясь с Каином и поддаваясь соблазну убить его, однако не могли бы этого сделать, видя, что подобное деяние строго запрещено самим Богом. В виду этого, то объяснение, которое в самом наружном виде Каина находит печать отвержения его Богом, сделавшую его живым памятником божественного суда, при всей своей, так сказать, психологической глубине, в сущности не достигает цели; оно прекрасно доказывает только то, что Каина легко было отличить от других людей, но отсюда еще не следовало, что его нельзя было убивать, а скорей, по-видимому, наоборот, что его, как отверженного Богом братоубийцу можно и даже, пожалуй, должно умертвить. Этим недостатком страдают и все прочие объяснения, указывающие «знак» Каина в отличительных свойствах его внешнего вида. Очевидно, подобным знаком могло быть только нечто такое, что ясно говорило бы каждому о крайней преступности убийства Каина, мстителем за которое будет сам Бог. Отсюда под «знаком», положенным на Каина с значительной степенью вероятности должно разуметь или особое божественное внушение каждому, кто захотел бы поднять руку на Каина, или же чудесное начертание на его челе божественного обещания его неприкосновенности, т.е. слов предшествующего стиха: «всякому, кто убьет Каина, отомстится всемеро». Последнее мнение кажется нам наиболее правдоподобным, так как в нем удобно объединяются оба главных понимания данного места⁷¹³. «Самое определение Божие было знамением, воспрещающим умертвить его»⁷¹⁴.

Выслушав в заключение всего утешительный для себя приговор божественного суда, Каин, по словам бытописателя *«пошел от лица Господня и поселился в земле Нод, на Востоке от Эдема»* (Быт.4:16). Покоряясь божественному повелению,

Каин оставляет ту землю, где Бог благоволил обнаруживать Свое присутствие наиболее осязательным образом и удаляется на Восток от неё. Страна или земля нового поселения Каина, в подлиннике обозначена словами תִּנְיָרָא, что в переводе на русский язык означает «земля изгнания», «страна бедствия»⁷¹⁵. Топография этой местности, до известной степени, определяется последующим указанием на то, что она лежала на Восток от Эдема⁷¹⁶. Но и это указание слишком обще и широко для построения каких бы то ни было определенных догадок. Посему, мы не находим ничего лучшего, как согласиться с Кейлем, который говорит, что «земля Нод географически неопределима, филологически же, в качестве, «Страны изгнания», она противоположна «Эдему», стране благословенного жилища»⁷¹⁷. «Вероятно, Каин сам назвал этим именем место своего нового поселения»⁷¹⁸.

Дальнейшее изложение четвертой главы представляет краткую историю новой, обособившейся ветви первобытного человечества или, точнее, родословие допотопных потомков Каина. *«И познал Каин жену свою; и она зачала и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох»* (Быт.4:17). Невольно рождается вопрос, кто же была женою Каина? Очевидно, одна из сестер, «так как это было в начале, а между тем роду человеческому нужно было размножаться, то и позволено было жениться на сестрах», – разъясняет св. Иоанн Златоуст⁷¹⁹. Вероятно, она состояла с ним в браке еще до убийства Авеля, так как сомнительно, чтобы какая-либо женщина решилась связать свою судьбу с заведомым братоубийцей⁷²⁰. «Позднейшее предание приписывает Каину в качестве жены одновременно с ним рожденную сестру, называя ее то Азурой, то Савой»⁷²¹.

Краткость священного текста не позволяет нам судить о том, как скоро, по изгнании Каина, родился у него сын и он построил город, но она же не дает права категорически утверждать, что все это случилось очень скоро, наоборот, здравая логика требует, чтобы построение города, предполагающее уже значительный прирост населения, было разделено значительным промежутком от момента изгнания

Каина. Рассмотренный нами стих начинается собой первую допотопную генеалогию, т.е. исчисление представителей потомства старшего сына Адама, известных, по имени своего родоначальника, под названием «Каинитов». Здесь мы впервые встречаемся с целой серией первобытных, патриархальных имен.

Библейские имена, как мы имели возможность неоднократно убеждаться в том и раньше, полны глубокого смысла и высокого интереса для нас. Это объясняется общим свойством первобытного языка, основанном на психологическом законе его образования и начальной истории его развития. Такой отличительной особенностью патриархального языка служит его символизм, т.е. обозначение главнейших впечатлений, полученных человеком от предмета в одном общем конкретном представлении, отсюда первоначальное имя каждого предмета состоит в указании на такие его качества, которые наиболее рельефно выделяются и невольно приковывают к себе внимание неразвитого наблюдателя. «Вследствие этого и наречение имен должно было определяться или особенностью самого предмета безотносительно, или особенностью его для обозначающего»⁷²². «В частности, библейские имена особенно выразительны, они ничто иное, как истинные качества вещей, эпитеты, выражающие роль и определяющие положение каждой личности в патриархальной фамилии»⁷²³. Так, имя первого человека «Адам» указывает на него, как на первого «человека», человека κατ' ἑξοχήν, потенциального носителя и объединителя в своей личности всего «человечества». Имя первой жены «Ева» заключает в себе указание на нее, как на источник «жизни», мать всех людей. Своего первого сына она назвала «Каином», т.е. «осуществлением, получением, приобретением», потому что думала видеть в нем исполнение, осуществление той надежды, которую она лелеяла со времени божественного обетования. Нарекая же второго своего сына именем «Авель», что значит «суета», она свидетельствовала о тщетности своей поспешной радости. «Словом, первое наречение имени находит себе объяснение или в характеристической особенности лица,

или в обстоятельствах его рождения, или в том значении, какое оно приобретало в глазах называющих»⁷²⁴. В качестве общего доказательства знаменательности библейских имен должно отметить значение самих терминов, служащих для выражения понятия «имя»; из них первое слово רָמַז значит «напоминание, воспоминание», второе פֶּזֶז «знак, метка»⁷²⁵. Делая обратное заключение, мы вправе, следовательно, смотреть на каждое имя библейской древности, как на выражение или личных особенностей его носителя, или еще более общих, жизненных интересов окружающей его среды. «Если, вообще, слова и имена ключ к разгадке мыслей и представлений, то это в особенности должно сказать относительно древних библейских имен, обыкновенно скрывающих в себе целый ряд происшествий и выражающих то радость избавления, то вопль отчаяния, но всегда смысл, верный своей эпохе»⁷²⁶. Наглядным примером этого служат уже имена детей первой человеческой семьи, символизирующие её внутренние настроения и её жизненные интересы. Итак, собственные имена патриархального периода далеко не случайного происхождения, но стоят в тесной связи с каким-либо важным событием или включают в себе напоминание о какой-нибудь глубокой идее⁷²⁷. Отсюда и патриархальные генеалогические таблицы, при всей своей сухости, нередко доходящей до простого перечня первобытных имен, имеют для нас живой и глубокий интерес, поскольку анализ их содержания проливает свет на события современной им истории и на заключенные в них религиозные идеи того времени. «Народы Востока», – говорит один известный ориенталист, – «оставили потомству память о своих религиозных верованиях, скрытой в их собственных именах, так что в деле исследования первобытной религии имена могут играть ту же роль, что и ископаемые предметы или геологические пласты в доисторической археологии»⁷²⁸. «Первобытные генеалогии», – по меткому выражению другого ученого, – «это памятники, свидетельствующие как о верности Бога в исполнении своего обетования, так и о вере и жертве патриархов»⁷²⁹. Таким образом, филологический анализ библейских имен и установка их правильного значения – дело

первостепенной важности, но вместе с тем оно представляет работу серьезной трудности, осложняемую разночтениями текста имен и производством их от различных корней.

С трудностью филологического анализа патриархальных имен мы встречаемся в самом начале Каинитской генеалогии, при определении имени первого из указанных в Библии потомков Каина, т.е. Эпоха. Еврейская форма этого имени אִיִּן , как и большинства других, имеет несколько, более или менее различных значений. Гезениус, например, производит ее от семитического корня אִן , означающего «гортань, рот», откуда и первое значение глагола אִיִּן , по его мнению, будет «очищать соком смоковницы или елеем гортань новорожденного ребенка», откуда более общее значение «очищать, освящать», дальнейшее и производное «начинать, обучать, упражнять»⁷³⁰. Другой известный гебраист, Фюрст, вслед за иудеем Филоном усматривает начало итого имени в корне אֵן «милость, благоволение, благодать» ($\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$) и следуя тому же авторитету трактует самое имя אִיִּן , как «освятитель, начинатель» (Einweiher, Beginner)⁷³¹. Судя по библейскому употреблению, глагол אִן , происходя от существительного אֵן , значит «призывать милость, благоволение Божие на что-либо», вообще «освящать, посвящать Богу что-либо» и преимущественно начатки, будет ли то времен года или плодов человеческого труда, оттуда производное значение «начинать, обновлять» (Втор.20:5; 3Цар.8:63). Это последнее значение данного глагола и усвоено образованному от него существительному, так что имя אִיִּן мы вправе переводить, как «осветитель, начинатель, обновитель»⁷³².

Основная идея, заключающаяся в имени Энох, указывает на носителей его, как на людей передовых, бывших или инициаторами новых форм жизни, или реформаторами старых. Причем, так как ожидание такого обновления особенно интенсивно у родителей бывало при рождении первого сына, то ему чаще всего пророчесвенно и усвоилось это имя, в котором родители выражали, так сказать, свои лучшие мечты (*ria desideria*), отсюда имя Энох, может до известной степени служить синонимом слова «первенец» (Быт.4:17; 5:18; 46:9;

Исх.6:14; Чис.26:5; 1Пар.5:3). Справедливость такого толкования имени Энох подтверждают и известные случаи его библейского употребления. Так именем עֲנוֹךְ в следующей, 5-й главе, представляющей генеалогию сифитов, называется сын Иареда и отец Мафусала, первый пример ветхозаветного праведника, вся жизнь которого была, возможно, полным осуществлением религиозно нравственного идеала того времени, за что он и был взят живым на небо, явивши в своем лице первый пример изъятия из рабства греху и тлению и первого предтечу новой жизни, жизни искупленного и обновленного во Христе человечества. Таково же, далее, было значение Эноха, первенца Рувимова, сделавшегося родоначальником целой генерации Энохитов (Быт.46:9; Исх.6:14; Чис.26:5). Таким образом, значение имени Эноха как «обновитель, начинатель», можно считать, более или менее, установленным.

Какие же мысли соединял Каин с наречением такого имени своему первенцу? Те немногие данные, которыми мы располагаем в Библии, по-видимому не оставляют этого вопроса без ответа. Прежде всего, Библия отмечает, что рождение у Каина сына первенца совпадает с постройкой им города, который он и нарекает в честь сына его именем. Отсюда ясно, что оба эти факта были в глазах Каина событиями чрезвычайной важности и состояли, по его мнению, в какой-то внутренней связи. Очевидно, что основанный Каином город, который он называет именем своего, без сомнения, горячо любимого, первенца сына, был для него другим, тоже не менее дорогим, детищем. Да это, более или менее, и понятно: для вечного изгнанника и скитальца, каким в силу божественного приговора, сделался Каин, не имевший никакой точки опоры в настоящем, и никакого просвета в будущем, постройка города, как некоторого культурно-оседлого центра, была знаменательнейшим фактом жизни, символизирующим прекращение бездомного скитания и начало мирной, оседлой жизни. Построенный Каином город был для него тем важным центром, на котором покоилось сознание его силы и могущества, и в котором получалась как бы некоторая замена

того единства, которое было утрачено каинитами вместе с удалением их из отечественной страны. Но так как Каин был осужден Богом на вечное скитание до самой своей смерти, то едва ли он мог мечтать обо всем этом для самого себя, подобные мечты он мог лелеять лишь относительно своего ожидаемого потомства, будущую судьбу которого он рисовал более светлыми красками, чем свою собственную; реальным основанием таких мечтаний служил, главным образом, основанный им город, как символ прекращения тяжелого скитания и как залог гражданственности и культуры. И вот, в момент высшего напряжения этих радужных мечтаний, исполняется заветное желание Каина: у него рождается первенец сын, на которого счастливый отец и спешит перенести свои надежды и упование, выражая их в самом имени сына и в наречении именем его другого, столь же любимого Каином детища – новооснованного им города. Называя своего сына именем возродителя, обновителя, начинателя, Каин хотел, очевидно, выразить ту мысль, что с рождением сына для него и его потомства наступает новый, более светлый период жизни, что Энох, родившийся уже не бесприютным скитальцем, а оседлым горожанином, откроет собой новую, более счастливую эру истории Каинитов. «Словом, в имени своего первенца сына и основанного им города Каин реализовал, главным образом, свои греховные планы и мечты»⁷³³.

В самом известии Библии о построении Каином первого города рационалистическая критика видит quasi очевидное доказательство мифичности библейских сказаний о начале цивилизации⁷³⁴. Постройка города, говорят, предполагает сравнительно высокую степень цивилизации, чего, разумеется, не могло быть в начальную эпоху человеческой истории. Возражение это основывается на тенденциозной гипотезе о первобытной дикости человечества и на ложном представлении об этом первом городе. Разумеется, עִיר, основанный Каином, нельзя понимать в смысле современного города, но должно представлять себе лишь в виде простого, укрепленного пункта, вероятно опоясанного рвом и огороженного тыном для защиты от нападения диких зверей⁷³⁵. Кроме того, основываясь на

буквальном переводе фразы подлинника «וְיָהִי בִנָּה עִיר» participium praesens «aedificans» (Valton) «и был (Каин) строящим город», не без основания можно думать, что Каину принадлежала только закладка этого города, его первоначальное основание, продолжение же и завершение этой постройки было делом последующих генераций.

Указывают противоречие еще и в том, что Каин был обречен на жизнь странника и скитальца, а построение города есть доказательство оседлой жизни. При более внимательном отношении к библейскому тексту это кажущееся противоречие устраняется само собой, ведь Библия называет Каина изгнанником лишь из земли Эдем, нисколько не воспрещая нам думать, что в земле Нод, стране нового своего поселения, он мог с течением времени завести и известную степень оседлости. При этом заслуживает внимания, как опирающееся на древнюю традицию, и то предположение, что впоследствии Каин, мучимый духом беспокойства, оставил заложенный им город и продолжал свое бесприютное и одинокое скитание до самой своей смерти⁷³⁶.

С точки зрения материальной культуры, постройка Каинитами города была событием чрезвычайной важности, одним из очевиднейших доказательств прогресса цивилизации. Этим фактом полагалось начало социальному устройству человечества, когда дотоле разъединенные и обособленные представители рода соединяются в один гражданский союз и совместно заботятся о своем благоустройстве и общей безопасности.

Следующий отдел генеалогической таблицы каинитов дает целую серию имен без каких бы то ни было пояснительных глосс. «У Эноха родился Ирад; Ирад родил Мехиаэля; Мехиаэль родил Мафусала; Мафусал родил Ламеха» (Быт.4:18).

Сын Эноха назван Ирадом⁷³⁷. Еврейская форма этого имени תִּירָד стоит в несомненной филологической связи с корнем, означающим «город». Отсюда и имя сына Энохова в переводе на русский язык будет означать «горожанин (urbanus), житель города»⁷³⁸. Тут ясно указание на ту постройку города, которая была начата Каином, продолжена его сыном Энохом и,

вероятно, относительно закончена при рождении у последнего сына, которого он в честь сего достопамятного события и назвал первым истинным горожанином. В этом мы получаем новое доказательство того, как сильно Каин и его сын были заинтересованы постройкой города, в нём они видели опору своего могущества, символ своего благоденствие и потому наречением имен усиленно старались увековечить это крупнейшее событие их общественно-исторической жизни.

Имя сына Ирадова в подлиннике читается לִחְיִנִּי, причем допускается и другая форма לִחְיִנִּי, по обычному свойству буква י переходит в י'. Разлагая это сложное слово на составляющие его элементы חִנִּי «теснить, давить, поражать, уничтожать»⁷³⁹ и לִי «Бог», получаем, что оно значит «наказанный (получивший удар, beschlagener) Богом» или даже «пораженный, уничтоженный Им»⁷⁴⁰. Полагают, что «божественное вразумление Каинитов, намек на который дан в имени Мехиаэла, состояло, вероятно, или в голоде, или в необыкновенной засухе»⁷⁴¹.

Дальнейший член генеалогии каинитов носит имя Мефушаэл, по-еврейски לִחְשִׁיאל, по-гречески Μαθουσαλ. Редслоб производит это слово от существительного לִיחַשׁ «ров, пещера, бездна», вследствие чего и переводит его «in abyssum detrussus, pessum datus, in mari sepultus»⁷⁴². Но слово לִיחַשׁ, во-первых, употребляется только в смысле «подземного мира» или «ада», а не в смысле «морской пучины». Во-вторых, подобно предшествующему имени, здесь несомненно присутствие имени Божия לִי, включение которого в состав собственных имен было в большом употреблении в древности, тогда как слово לִיחַשׁ, да и все представление о нем, принадлежит сравнительно позднему времени, т.е. не раньше эпохи патриарха Иакова, в истории которого мы встречаемся с ним впервые (Быт.37:35). Более правдоподобным представляется другой анализ этого слова, именно его разложение на два составных слова ילח (от לח «распростирать, строить в линии» преимущественно войска, вообще людей), что значит «человек» и имя Бога לִי, согласная же שׁ служит фонетической связкой между ними. Таким образом,

все это слово получает значение «человек, муж Божий», т.е. испрошенный у Бога или данный Им⁷⁴³.

В именах двух последних каинитов (Мехиаэл, Мефушаэл) можно находить следы временного смирения, покорности и как бы некоторого обращения их к Богу. Если предшествовавшие имена Энох и Ирад служат, так сказать, памятниками горделивого превозношения Каинитов и сознания ими своей силы, оплотом который был созданный ими город, то последние два имени скорее говорят о противоположном, об их покаянных чувствах и временном обращении к Богу, бывшем, вероятно, следствием какого-либо особого божественного вразумления, о котором бытописатель хотя и не говорит определенно, но отдаленный намек на что он дает, по-видимому, в самом имени «Мехиаэл» что значит «наказанный, пораженный Богом». А что это божественное вразумление Каинитов сопровождалось, хотя быть может временным и не глубоким, тем не менее живым и искренним обращением к Богу, об этом дает знать имя следующего патриарха «Мефушаэл», «человек Божий», т.е. испрошенный у Бога или данный Им, конечно, не без просьбы об этом⁷⁴⁴.

Перечисливши, как бы только для связи повествования, трех только что названных патриархов, бытописатель с особенной подробностью останавливается на сыне последнего, т.е. Мефушаэла Ламехе, без сомнения потому, что он и его семейство являются наиболее типичными представителями данного племени. Имя этого патриарха מֶלֶךְ обыкновенно толкуют в смысле «сильный, крепкий»⁷⁴⁵. Но Dillmann, хотя и держится того же самого перевода, однако признает, вопреки Budde, что корня с подобным значением нет в Еврейском языке, а он заимствован из арабского⁷⁴⁶. Посему, на наш взгляд, основательнее филологии Fūrsta, который имя מֶלֶךְ производит от малоупотребительного еврейского глагола מָלַךְ , означающего «опрокидывать (niederstürzen), поражать, распростирать», и само значит «разрушитель, неприятель», вообще человек дикий, жестокий, с инстинктами разрушителя и действиями насильника⁷⁴⁷. Такое понимание данного имени как нельзя более отвечает действительному характеру его носителя, каким

он показал себя во всей истории своей жизни. Не может служить возражением против такого словопроизводства и указание на то, что именем Ламеха назывался также и патриарх из благочестивого племени сифитов, не может потому, что так назывался последний из сифитов, живший в ту эпоху, когда оба племени смешались и безразлично предавались нечестию, развившемуся до крайней степени возможного.

«И взял себе Ламех две жены: имя одной: Ада, и имя второй: Цилла» (Быт.4:19). Доселе бытописатель не назвал нам ни одной жены из племени каинитов, если же он теперь находит нужным это сделать, то без сомнения потому, что брак Ламеха представлял нечто новое и притом весьма важное в истории первобытной жизни и её религии. Мы видели, что при божественном учреждении брака, он был моногамией, т.е. союзом одного мужчины с одной женщиной (Быт.2:24), теперь же Ламех берет себе двух жен, чем уничтожает этический характер брака и дерзновенно попирает божественное установление, обнаруживая всем этим развращение нравов, плотоугодие и своеволие. О таковом, именно, характере Ламехова брака говорят и имена его жен, конечно, не без особенного намерения, приведенные священным историком в качестве единственного исключения, допущенного в обеих допотопных генеалогиях. Одну из жен Ламеха звали Ада. Смысл итого имени, более или менее, очевиден, еврейское слово אָדָם происходит от глагола אָדָם «надевать на себя, навлекать, привлекать, украшаться чем-либо», и, следовательно, значит «украшение, привлечение»⁷⁴⁸. Оно, очевидно, указывает на внешнюю, физическую красоту первой жены Ламеха, причем, основываясь на ближайшем смысле слова, можно догадываться, что эта красота была не столько природной, сколько искусственной, поддельной, добытой путем разных украшений.

Не столь ясно значение имени другой жены Ламеха Циллы. В филологическом анализе слова צִלְלָה, более или менее, сходятся почти все, производя его от корня צָלָה, служащего обозначением «тени, происходящей от какой-либо крыши или навеса (падающая)», отсюда и имя צִלְלָה переводят, как

«тень, ширмы»⁷⁴⁹. Все затруднение состоять теперь в определении того смысла, который соединялся с этим понятием.

В отрицательной школе сильна тенденция толковать это имя, вместе с предыдущим, в смысле остатка древних мифологических представлений, если, говорят, предшествующее имя пту , значит «украшение, блеск, свет», то настоящее ему противоположно и значит «тень, темнота, ночь». Таким образом, в этих двух именах будто бы дано мифологическое олицетворение двух противоположных натуралистических феноменов: тьмы и света, дня и ночи⁷⁵⁰.

Данное мнение представляет один из типичных образчиков тех приемов, которыми пользуется рационалистическая критика для оправдания своих предзанятых положений. Авторы его, прежде всего, не признают своим долгом считаться с контекстом речи, им нет никакого дела до того, что во всем данном повествовании нет и речи о каких-либо натуралистических феноменах, а все время говорится о различных исторических фактах. Но особенно любопытны те филологические натяжки, путем которых они хотят придать своим фантастическим объяснением некоторый вид научного правдоподобия. Из значения имени пту «украшение» они выводят нужное для них «блеск, свет, день», но все это совершенно произвольно, так как для выражения последних понятий существуют свои особые термины, с которыми слово пту не имеет ничего общего. Равным образом и из значения имени пъх «тень ширмы», они выводят «мрак, преимущественно, ночной, отсюда ночь», но именно этого и не означает имя пъх , оно если и указывает на мрак, то никоим образом не на ночной, а на дневной, т.е. на тот, который возможен только при свете солнца, в виде тени, отбрасываемой от различных предметов.

Гораздо сообразнее с контекстом и общей характеристикой каинитов то объяснение, которое ключ к разгадке имени пъх , по аналогии с предыдущим ищет, в указании на отличительные чувственные прелести этой жены. Нарекая свою вторую жену именем «тень», Ламех, быть может, хотел выразить этим мысль

о легкости и грациозности общей фигуры своей возлюбленной, благодаря которой она повсюду порхала, подобно воздушной тени, или же, как думают другие, свое имя לָמֶחַ эта жена Ламеха получила от её главного отличительного признака – роскошной шевелюры, целой шапкой локон свешивавшейся с головы и затенявшей её прекрасное лицо. Как бы то ни было, но несомненно одно, что имена Ламеховых жен указывают на их физическую, чувственную красоту. И бытописатель своей краткой заметкой об этом резко очерчивает социально-нравственный характер эпохи Ламеха: очевидно жизнь духовными интересами здесь сильно ослабла и понизилась, пропорционально чему возросла и усилилась привязанность ко всему земному и чувственному. Ламех, например, уже настолько отдается чувственным удовольствиям, что ради них нарушает божественное установление единобрачия и вводит многоженство. Полигамия источник ужасного попрания человеческого достоинства женщины, которая трактуется здесь не как равноправная мужу личность, но как его неотъемлемая собственность, как вещь, необходимая для удовлетворения его личных прихотей и удовольствий. Следовательно, поступок Ламеха вносит разлад и в строй общественной жизни. Так и всегда падение религии и нравственности неизбежно влечет за собой и понижение общественно-социальных идеалов.

Упомянув о Ламехе и его двух женах, бытописатель переходит к изображению потомства от них. *«Ада родила Иовала: он был отец живущих в шатрах со стадами. Имя брату его Иувал, он был отец всех играющих на гуслях и свирели. Цилла также родила Тувалкаина (Фовела), который был ковачем различных орудий из меди и железа. И сестра Тувалкаина Ноема»* (Быт.4:20–22). Три первых имени этого стиха истолкованы в самом тексте, что значительно облегчает установку их филологического происхождения. Имя первого сына Адды לָבָא происходит от глагола לָבַא (ассир. корень abâlu или wabâlu) «вести, идти, руководить»⁷⁵¹, оно указывает на него, как на «странствующего кочевника», ведущего свои стада с одной пажити на другую⁷⁵². Он называется «отцом живущих в шатрах со скотом», т. о. родоначальником, или, точнее,

организатором правильного номадизма. Пастушеский образ жизни, т.е. занятие скотоводством, имеет своего первого представителя еще в лице Авеля, если же теперь Иувал называется отцом номадизма, то, очевидно, в смысле первого организатора сего быта, т.е. устроителя различных удобств его, в форме, например, шатров, палаток для самих кочевников и загонов для их стад. «Изобретатель кочевой жизни имел в мыслях и спокойствие постоянного жилища, и выгоды от непрестанной перемены места для удобнейшего питания многочисленных стад, сделав кущи или подвижные жилища, он сделал угождение и роскоши и любостязанию»⁷⁵³. «Такое кочевание благоприятствовало размножению стада, а вместе с сим корыстолюбю их хозяев и сластолюбю, не мудрено, если они, вопреки первоначальному закону о пище (Быт.1:29), стали употреблять мясную пищу»⁷⁵⁴.

Второго сына Ламехова, рожденного от той же жены звали לַמֶּחֶק. Это имя стоит, по-видимому, в тесной генетической связи с существительным לַחֶק «протяжный музыкальный звук, издаваемый рогом» (отсюда «юбилей», как день, начало которого возвещается этим трубным звуком)⁷⁵⁵. Он называется отцом играющих на גִּזְזִי, род современных гуслей или цитры, и на עֲנַב (от корня, означающего «дуть, выдувать») «духовом инструменте вроде свирели или пастушеского рожка, т.е. вообще изобретателем струнных и духовых инструментов»⁷⁵⁶. «Что и о сем изобретении Моисей упоминает не в похвалу изобретателю, то можно заключать из его молчания о других важнейших и полезнейших изобретениях»⁷⁵⁷.

Третий сын Ламеха, рожденный уже от другой жены, носил имя «Тувалкаина», по-еврейски תּוּבַל־כַּיִן по LXX Θοβελ⁷⁵⁸. Как очевидно из Еврейской транскрипции этого имени, оно сложное, составленное из двух לַחֶק и כַּיִן, из них последнее нам уже знакомо по имени родоначальника этого племени, Каина. Что же касается значения первого имени לַחֶק, то оно недостаточно ясно, судя по его библейскому употреблению, слово לַחֶק есть собственное имя лица (Быт.4:22; 10:2), а затем одного из народов иафетского племени, обитавшего, по данным клинообразных надписей и свидетельству классических

писателей, на южном берегу Понта Эвксинского, между теперешним Трапезундом и Синопом, ведшего оживленную меновую торговлю невольниками и медью на рынке древнего Тира⁷⁵⁹. Но это, очевидно, свидетельствует только о существовании слова תִּבְּל, но не указывает на его происхождение и не освещает его филологического значения. Отыскивая последнее, некоторые из ученых производят его от персидского корня tîpal, означающего «ковать, обрабатывать медную и железную руду»⁷⁶⁰. Но персидский корень тут не может идти в расчет, так как он, несомненно, позднейшего происхождения и, по всей вероятности, сам заимствован из истории этого патриарха. Посему, за отсутствием других, более удовлетворительных объяснений, приходится довольствоваться тем, которое слово תִּבְּל производит, подобно двум предшествующим, от корня בִּל, основное значение которого «течь, идти, вести». Существительное, образованное отсюда, будет означать или вообще потомка, т.е. течение продолжение рода, или такого потомка, который проложит новые пути, поведет свой род к прогрессу, т.е. одним словом указывает в носителе этого имени человека передового, новатора, прогрессиста. Это объяснение вполне отвечает той роли, которую играет Тувалкаин, изобретатель металлургии, в истории первобытного человечества. Присоединение к имени תִּבְּל еще и имени יִרְדּ дополняет характеристику данного патриарха, в этом последнем потомке Каина оно выразительно подчеркивает его духовное родство с первым родоначальником сего племени, указывая на него, как на повторение самого Каина и тем как бы наглядно объединяя начало и конец истории Каинитов⁷⁶¹. Тувалкаин рассматривается, таким образом, в качестве первого изобретателя разного рода местных и железных инструментов, потребных для земледелия, скотоводства, охоты, войны и музыки⁷⁶². Краткая заметка бытописателя об этом служит попутным указанием на весьма важный культурно исторический момент, знаменующий переход из каменного века в металлический⁷⁶³.

В заключение генеалогии Каинитов, бытописатель, без всякого особенного повода, называет одну из дочерей Ламеха,

родную сестру Тувалкаина Ноэму. «Что это за новость и странность!» – восклицает по поводу этого св. Иоанн Златоуст, – «вот теперь Писание в первый раз упоминает отдельно о женщине. Не просто и не без причины поступил так блаженный пророк, но, чтобы показать нам нечто сокровенно», – справедливо заключает он⁷⁶⁴. Лучшее разрешение сего недоразумения дает анализ самого имени, которое, в переводе на русский язык, значит «миловидная, прекрасная» (*venustam. liebliche*)⁷⁶⁵. Отсюда справедливо догадываются, что Ноэма была первой из тех женщин, которые начали злоупотреблять своей красотой на пагубу и обольщение многих. Таким образом, и она, по примеру своих братьев, была, вероятно, основательницей известного общественного института и притом особенно характерного для развращенного племени каинитов, чем и заслужила свое право на место в общей характеристике этого богоотверженного племени. Строят даже небезосновательную догадку, что генерация каинитских дочерей, во главе которой стояла Ноэма, была той самой, которая прельстила собой сынов божиих, т.е. сифитов, и вовлекла их в падение, имевшее своим следствием всеобщее развращение допотопного человечества⁷⁶⁶.

Наиболее яркую и типичную характеристику каинитов дают два следующих стиха библейского повествования, образующих так называемую «песнь Ламеха». Как самый текст этой песни, так и уразумение её истинного смысла представляет не мало серьезных затруднений.

Русский текст песни Ламеха, дающий буквальный перевод мазоретского, читается так: «И сказал Ламех женам своим: Ада и Цилла! послушайте голоса моего, жены Ламеховы! внимайте словам моим; я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне. Если за Каина отомстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро» (Быт.4:23, 24). Эти слова, свидетельствующие своей архаической простотой о высокой степени их древности, заключены в своеобразную форму параллелизма, хорошо известную в качестве отличительной черты, характеризующей собою Еврейскую поэзию⁷⁶⁷. Глубокую древность песни Ламеха согласно признают даже и представители рационалистической

критики⁷⁶⁸. «В том, что этот стих принадлежит глубочайшей древности (*per antiquum*) согласуются все новейшие: так, Эвальд и Ленорман относят его к «домоисеевой эпохе», а Реусс считает этот отдел, равно как и дальнейший конец четвертой главы, «разрозненными фрагментами весьма отдаленной поэзии, если только вовсе не глубочайшей древности»⁷⁶⁹. К этому Ленорман добавляет еще, что, по его убеждению, во всей всемирной литературе нет памятника древнее данного отрывка семитической поэзии⁷⁷⁰. Но благодаря, вероятно, той же своей архаической древности, песнь Ламеха и представляется особенно трудной для нашего понимания. «*Obscurus et perplexus est hic locus*» замечает Hummelauer в своем толковании на нее⁷⁷¹. И Ориген, отведший в своем комментарии целых две книги истолкованию этой песни, все же в конце концов признал ее необъяснимой.

Главная трудность экзегеса песни Ламеха состоит в определении её подлинного характера, т.е. в ответе на то, в какой форме дано содержание этой речи: в положительной или в вопросительной? И если в первой, то говорится ли в ней уже о совершившемся факте или только об имеющем быть? Различные ответы на все эти вопросы породили множество самых разнообразных толкований.

Предполагают, что слова Ламеха заключают в себе публичное покаяние в содеянном им грехе двойного убийства. «Я убил, – говорит Ламех своим женам, – мужа и юношу и посему, как жестокий убийца заслуживаю самого тяжкого наказания, ибо если за смерть злонамеренного братоубийцы Каина, Бог обещал воздать всемеро, то мне, за пролитую кровь невинных отрока и мужа, без сомнения отомститесь в семьдесят раз всемеро». Таково именно понимание подлинного текста, данное в переводах LXX и в Вульгате, как справедливо отмечает Смит⁷⁷². Подобные толкования текста едва ли можно призвать удовлетворительными, они без нужды облачают историческую фабулу в поэтическую форму, исходят, в большинстве случаев, из легковерно принятых легендарных традиции, страдают произвольным аллегоризмом, грешат непониманием гебраизмов вообще и характера Еврейской

поэзии в частности, и, наконец, противоречат общему представлению Библии о Ламехе и его племени. Гораздо сообразнее с библейским представлением о Ламехе, как надменном гордеце, сильном культурными успехами своих детей, толкования тех, которые придают словам Ламеха вопросительную форму и всю речь его, обращенную к женам, трактуют в смысле оправдания введенной им полигамии, предлагая приблизительно следующий её перифраз: «разве преступление мое таково, чтобы мстить за него язвою или ударом? Разве я убил мужа или отрока? Итак, если за Каина, совершившего действительное преступление, воздастся всемеро, то за меня, как человека невинного, должно быть отмщено семьдесят раз по семи»⁷⁷³.

Представленное толкование прекрасно разрешает несколько недоразумений: оно объясняет, почему, прежде всего, Ламех обращается с этой песнью именно к женам, а не к кому-либо другому, почему далее библейский историк счел нужным отметить это, как факт, характеризующий греховное упорство и самоизвинение закоренелого грешника, почему, наконец, Ламех сопоставляет себя здесь с Каином? Единственный, но, однако, весьма существенный, недостаток его состоит лишь в том, что оно допускает произвольную операцию над текстом, превращая утвердительную форму речи в предположительно вопросительную.

Этот недостаток устраняет третье толкование, которое принимает речь Ламеха в том положительно утвердительном смысле, в каком она дана подлинником: «я убил мужа... и отрока». Но при этом добавляет, что Еврейский глагол יָרַחַף должно считать и переводить не как perf. historicum, а как futurum, употребленное здесь со значением perf. для более усиленного выражения мысли о несомненности будущего: «я несомненно, бесспорно убью, все равно как бы уже убил» дерзко и хвастливо заявляет о себе Ламех. В зависимости от такого взгляда на текст речи и вся песнь Ламеха получает существенно иной смысл, это уже не извинение или оправдание многоженства, а самонадеянная гордость отца семейства, сын которого только что изобрел новые страшные орудия из меди и

железа, наносящие мгновенную смерть всякому, кто бы дерзнул оскорбить Ламеха⁷⁷⁴. Восхищенный этим изобретением своего сына Тувалкаина, Ламех подходит к своим женам и потрясая в руках грозное оружие, надменно хвалится перед ними этой новой культурной победой, создающей ему положение деспота и властелина над всеми. «Я убью всякого будет ли то почтенный, зрелый муж или легкомысленный отрок, раз только он осмелится нанести мне хотя бы малейшее оскорбление. Если Бог за смерть Каина обещал воздать всемеро, то я, вооруженный грозным изобретением своего сына, сумею в семьдесят раз лучше постоять сам за себя». «Таким образом, Ламех кощунствует над определением Божиим, выводя для себя из оногo права личного мщения»⁷⁷⁵. «Вся речь дышит жаждой крови и убийства, то, что в начале истории Каинитов подвергается энергичному осуждению, то самое в конце её вполне развилось, Каин был только предтечей Ламеха»⁷⁷⁶. «Сообразуясь с характером говорившего и духом времени, мы должны признать это последнее толкование наиболее правдоподобным»⁷⁷⁷.

Характеризующее каинитов исключительно материалистическое направление их цивилизации достигло в песне Ламеха апогея своего развития, выступивши здесь как дерзкая самонадеянная гордость и совершенно бесчеловечная жестокость. «Эта песнь, – как справедливо отмечает Ленорман, – проникнута таким духом первобытной жестокости, что ее удобно можно вложить в уста дикаря каменного века, танцующего около трупа своей жертвы»⁷⁷⁸. Уже само по себе упоминание об убийстве юноши, даже если и не видеть в нем указания на совершившийся факт, свидетельствует о возможности подобных преступлений и об их вероятной практике в племени нечестивых каинитов. А это, в свою очередь, говорит о господстве среди них грубой физической силы, высокомерия и деспотизма. Слова Ламеха – победная песнь мечу и упоение собственной гордостью. «Тут видна свободная игра злых страстей. То братоубийство, которым открывается история, было вызвано завистью, а не голодом. И самый древний из дошедших до нас памятников поэзии,

воспроизведенная в Библии кровавая песнь каинова внука Ламеха, дышит не материальной нуждой, а дикой злобой и свирепым высокомерием»⁷⁷⁹.

Из всех этих, важных также и в культурно-историческом отношении, кратких заметок бытописателя ясно, что в племени Каинитов, наряду с прогрессом материальной цивилизации, шел религиозно-нравственный регресс. Разумеется, все те культурные успехи, которых достигли Каиниты, не были преступны сами по себе, наоборот, поскольку происхождение их коренится в природном свойстве человеческого духа – обладать и господствовать над природой, они составляют, до известной степени, отличительное достоинство человека, нечестие же и преступление Каинитов состояло в извращении этой богодарованной способности, т.е. в её греховном направлении на служение грубым, низшим инстинктам человеческой природы взамен употребления их для прославления Творца.

Как бы желая несколько ослабить то тяжелое, гнетущее впечатление, которое невольно оставляет в духе благочестивого читателя изображение мрачной истории каинитов, где семейство Ламеха служит высшим выражением характеризующего это племя боговраждебного направления, бытописатель, в заключение главы, дает краткую, но вместе с тем весьма выразительную заметку о хранителях и носителях религиозных идеалов той эпохи. *«И познал Адам Еву, жену свою, и она родила сына и нарекла ему имя: Сиф, потому что (говорила она), Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин»* (Быт.4:25). На место двух старших детей Адама с Евой, из которых один не оправдал возлагавшихся на него надежд, а другой безвременно погиб, хранителем истинной веры и благочестия Бог дарует им третьего сына, по имени Сиф. Значение сего имени объяснено в самом тексте, которое указывает на него, как на того, кого Бог «положил» первым людям вместо Авеля. Это подтверждает и анализ Еврейского слова לָשׂ, происходящего от семитического корня ל'שׂו' или ל'שׂו', означающего «ставить, класть, утверждать»⁷⁸⁰. Произведенное отсюда существительное будет, следовательно, означать ближайшим образом «утверждение, основание», которое, как

ясно из последующего контекста, «положил или утвердил» им сам Бог⁷⁸¹.

Очевидно, Ева просила у Бога и ожидала от Него сына, по подобию Авеля, т.е. такого же благочестивого, смиренного и кроткого, случилось это, вероятно, после того, как она успела разочароваться в прочих своих детях (Быт.5:4), шедших по пути старшего брата Каина. И вот, лучшие надежды Евы не были посрамлены: Бог даровал ей сына, который, действительно, и положил собой начало новой генерации благочестивого потомства, противоположного нечестивому племени каинитов.

Горячо прося у Бога и напряженно ожидая от него благочестивого и верного Ему потомства, Ева тем самым засвидетельствовала свою твердость в религии, которая не поколебалась предшествующими разочарованиями и испытаниями её веры, а через наречение новорожденному Сифу соответствующего имени она доказала непосредственную чуткость своего религиозного чувства, сумевшего правильно определить и по достоинству оценить богодарованного сына. «Все сие показывает, что в Сифе надеется она на восстановление и сохранение благословенного семени и нарекает ему имя в духе веры и прозрения в будущее⁷⁸². Итак, Сиф был тем положенным самим Богом основанием, на котором, как на родоначальнике благочестивых патриархов, стояла и утверждалась первобытная религия и церковь.

«У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Энос; тогда начали призывать имя Иеговы» (Быт.4:26). Надежды Евы на восстановление благочестивого семени в лице и потомстве Сифа, выраженные в данном ему имени, не оказались тщетными: у благочестивого отца родился такой же сын, эпоха которого отмечена, как время, с которого начали призывать имя Иеговы. Имя שִׁיחַ представляет собой *adject.* от глагола שָׁח (от корня שׁ! «жена») «быть женственным, слабым, хилым», в буквальном переводе будет обозначать «слабый, хилый, немощной, смертный», отсюда, в качестве производного существительного, «человек», характеризующий со стороны его «немощи и смертности»⁷⁸³ (Пс.8:5; 90:3; 102:15; Ис.56:2; Иер.20:10). «Из чувства ли смирения и сокрушения вообще, или

от особенного некоторого искушения, постигшего племя благочестивых, родилось сие наименование, молчание Моисея решить не позволяет»⁷⁸⁴. Но несомненно одно, что это имя достаточно ясно свидетельствует о том духе смирения и покорности пред Богом, который отличал благочестивых сифитов, в противоположность духу горделивого самомнения и высокомерия, характеризовавшему племя каинитов.

Заключительная фраза рассматриваемой главы «тогда начали призывать имя Иеговы» принадлежит к местам Св. Писания, трудным для понимания и спорным для толкования. В подлиннике она читается так $\text{וְהָיָה בְּהַקְרִיאָהוּ בְּשֵׁם יְהוָה}$, буквально «тогда было положено начало к призыванию во имя Иеговы» или, как более определенно выражено в Самаритянском пятокнижии «тогда начато призывание (invocari – призываться, призывание) имени Иеговы», что буквально повторяет и Арабская версия⁷⁸⁵. Но в славянском переводе, следующем греческому, где стоит οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ, читаем: «сей упова призвати имя Господа Бога». По справедливой догадке, высказанной еще митрополитом Филаретом, «принужденный состав сих слов (ибо что значит «уповал призвать»?) и неопределенность представляемого ими понятия (ибо неужели кроме Эноса никто не призывал имени Господа Бога?), без дальнего исследования дают заметить несовершенство перевода в сем месте. Слово וְהָיָה , происходящее от וַיְהִי , переводчик произвел от וְהָיָה «уповал» и к сей погрешности приновил всю речь»⁷⁸⁶. Столь же произвольно указание подлинника на время события, וְהָיָה наречие וְהָיָה означает «тогда, в то время, в те дни», как и переводят его арабский, немецкий и русский переводы, равно как и халдейский заменяет его выражением, равнозначим латинскому *in diebus eis*, а самаритянский *tunc*⁷⁸⁷. Итак, правильный перевод первой половины данной фразы должен быть следующим: «тогда (т.е. во дни Эноса) было начато»⁷⁸⁸.

Еще большую трудность представляет толкование второй половины рассматриваемой фразы, $\text{וְהָיָה בְּהַקְרִיאָהוּ}$. Существуют два главных объяснения сего места. Наиболее распространено то, которое, следуя общепринятому в Библии употреблению

глагола קָרָא , вкладывает в него смысл призывания имени Божия (Быт.12:8; 13:4; 21:33; Исх.34:5; 3Цар.18:24; Пс.104:1; Ис.41:25; Иер.10:25 и др.). «Удобная версия, – замечает о ней Himmelaue, – но трудно ее истолковать, ужели раньше Сифа люди не призывали Иеговы? Без сомнения – да, отвечают на это защитники её, но здесь речь идет не о призывании вообще, а о торжественном, всенародном прославлении Бога, как о первоначальной организации религиозного культа»⁷⁸⁹. Так что слово קָרָא здесь означает не «звать» или «возглашать», но «молитвенно призывать, прославлять, проповедовать ($\kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$), возвещать». Согласно с этим толкованием, Энос и его время трактуются в Библии в качестве эпохи, в которую было положено начало общественного богослужения, как внешнего выражения внутреннего содержания религии, эта первая форма религиозного культа выражалась, по Библии, в торжественном призывании и прославлении Бога, как Иеговы, т.е. как Бога завета и Обетования, Промыслителя и Искупителя мира, отсюда можно заключать, что изначальное богослужение состояло из молитвы, в соединении с жертвой. За соединение жертвы с призыванием имени Божия (а, следовательно, и наоборот) говорят аналогичные примеры в Библии⁷⁹⁰.

По другому мнению, основанному также на аналогичных примерах и анализе библейского текста, выражение קָרָא בְּשֵׁם обозначает «называть кого-либо каким-либо именем», а так как в тексте стоит дальше имя יְהוָה , то в данном случае значит именем Иеговы (Исх.31:2; 33:19; Чис.32:38; 1Пар.16:8; Ис.48:12; 40:26; Пс.47:15; 44:5; Ис.45:3; 48:1 и др.)⁷⁹¹. Отсюда Ефрем Сирин и другие дают следующий перевод рассматриваемой фразы: «тогда начали называть (очевидно, Эноса и его последователей) именем Иеговы, (т.е. иеговистами) или праведным народом Господним»⁷⁹². Такое понимание данного места как нельзя лучше prepares нас к повествованию Быт.6:2, где разделение допотопного мира на сынов Божиих и дочерей человеческих своей темнотой точно также немало затрудняет экзегета, оно подтверждается также и переводом Акилы, у которого стоит: «τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖσθαι ἐν ὀνόματι Κυρίου» «тогда было начато называние по имени (во имя)

Господа»⁷⁹³, оно же, наконец, наиболее принято и в святоотеческой литературе⁷⁹⁴. «Посему должно полагать, что во дни Эноса общество благочестивых видимым образом сосредоточилось и отделилось от сынов века сего»⁷⁹⁵. Этим знаменуется начало обособления божественного рода потомства избранных носителей истинной религии из рода Сифа и, именно, из линии его сына Эноса⁷⁹⁶.

По нашему мнению, полное и правильное понимание выраженной бытописателем мысли состоит в соединении обоих вышеуказанных толкований. Из них последнее «тогда начато было называние Эноса и его последователей по имени Иеговы» дает, так сказать, дословный перевод буквы текста, но оно уже само собой предполагает какую-то особенную причину, в силу которой, именно с этого времени, а не прежде и не после того, сифиты стали называться по имени Иеговы. Такой знаменательный факт, как название потомков Эноса именем «иеговисты» указывает на их особенные отношения к Иегове, которые и раскрывает нам первое толкование, предполагающее во дни Эноса особый подъем религиозного чувства, выразившийся, между прочим, и вовне в форме торжественного и публичного призывания Иеговы, словом, в организации общественного богослужения⁷⁹⁷. Указанное обстоятельство как бы невольно выделяло благочестивых сифитов, ревнителей Иеговы, и давало им право на новое имя иеговистов, т.е. «людей сынов Божиих», в отличие от людей века сего, сынов человеческих (Быт.6:2). И вот в то время, как поколение каинитов чрез основание города, изобретение светских ремесел и искусств клало первый камень мирского могущества, племя сифитов, совокупным призыванием Бога, полагает основание царству Божию на земле, Церкви, как обществу людей, объединенных между собой верой в Искупителя и надеждой на избавление чрез Него⁷⁹⁸.

II.

Рассмотренная нами в предшествующем отделе четвертая глава библейского повествования, открываясь указанием повода, разделившего первобытное человечество на две отдельных линии, представляет историю одной из них и именно старшей линии потомков Адама и Евы. В этих первых шагах естественного развития человечества, элементы нравственно религиозного порядка, самым тесным и неразрывным образом соединяются с общим ходом исторической жизни первобытного человечества. «Различия между социальной и религиозной жизнью тогда еще не существовало», – говорит один из авторитетных историков религии⁷⁹⁹. Можно даже сказать, что первобытная история, в особенности как она отобразилась в Библии, есть, по преимуществу, история религии и морали⁸⁰⁰. Поэтому, не выделяя элементов религии, заключающихся в этой истории в особое рассуждение, отметим еще раз те исторические факты, которые служат выражением известных религиозно-моральных истин первобытной религии и сделаем попытку раскрыть их внутреннее содержание, равно как дадим сжатую характеристику сего периода вообще и племени каинитов в частности.

Первым фактом, открывающим повествование рассматриваемой главы, является известие бытописателя о рождении у падших прародителей детей и о наречении им имен. Здесь, следовательно, дано указание на изначальное распространение человеческого рода от единой первоизданной четы на чадорождение, как следствие божественного благословения (Быт.1:26) и на семью, как первое гражданско-религиозное общество, указанное самой природой. Особенно же важен факт наречения имен Евой своим первым сыновьям, Каину и Авелю, а в последствии также и Сифу, поскольку он красноречиво свидетельствует о высоком религиозном подъеме духа прародителей, одушевлявшем их теплой преданностью к Богу, горячей верою в обещанного Искупителя и живой надеждой на грядущее чрез Него избавление.

Вторым фактом, составляющим центральный пункт повествования данной главы, служит рассказ о жертвоприношении двух первых братьев, Каина и Авеля. Хотя бытописатель только впервые упоминает здесь о жертве, но он делает это в таких выражениях, которые дают полное основание видеть в ней один из обычаев, уже практиковавшихся в первобытной семье и имевших там некоторую, правда, примитивную организацию⁸⁰¹. Из того, что заклинание животных с целью добывания одежды, было указано прародителям при изгнании их из рая Самим Богом, предполагают, что тогда же возникла и жертва (Быт.3:21), а из того, что разрешение вкушать мясо последовало лишь после потопа (Быт.9:3) заключают, что допотопные жертвы были жертвами всесожжения, причем, они различались на кровавые, как жертва Авеля, и на бескровные, как жертва Каина. Для нас, впрочем, важна здесь не столько внешняя история этой жертвы, сколько её внутренний, нравственно-религиозный смысл. В свое время мы уже говорили о той идее, выражением которой служила жертва и об её религиозно-воспитательном значении, здесь же, на примере Каина и Авеля, мы наглядно убеждаемся, что только та жертва, которая проникнута соответствующим внутренним настроением её жреца, угодна и приятна Богу, та же, которая состоит в одном внешнем, механическом исполнении обряда лишена смысла и отвергается Богом, как недостойная профанация святыни⁸⁰².

С другой стороны, история первой жертвы свидетельствует также о некотором внутреннем расколе, образовавшемся в первобытной религии, где наряду с живой и деятельной верой самих прародителей и младшего их сына, Авеля, возникло уже охлаждение искренней религиозности, утрата веры в обетованного Искупителя и замена всего этого лицемерием и ханжеством, примером чего служит поведение Каина, приносившего жертву без сердечного внутреннего расположения и из преступно корыстных побуждений. Каин – это представитель начала эгоизма и удаления от Бога, Абель – тип кротости, смирения и самоотверженного служения Ему.

Значение данной жертвы для самих приносителей её состояло в том, что она служила как бы пробным камнем их

религиозной веры, обнаруживши силу и живость религиозного чувства одного из них и бездушный формализм, лицемерие и ханжество другого. Но еще важнее дальнейшие последствия жертвы. Бытописатель ничего не говорит о действии этой жертвы на Авеля, хотя мы можем думать, что её успех только усилил теплоту и силу его религиозного чувства, но он говорит о сильном отрицательном влиянии на Каина его безуспешной жертвы: Каина мучила и зависть к младшему брату, удостоившемуся божественного благоволения, и страх утратить свои преимущества первенца, и стыд пред Авелем за свое отвержение Богом. Весьма естественно, что на такой благодарной почве в душе Каина быстро зрел и развивался преступный замысел братоубийства.

Всеведущий Бог, проникающий глубины человеческого сердца, видя такое озлобление Каина, спешит к нему на помощь со словами предостережения и увещания. Этим, помимо абсолютного всеведения Бога, свидетельствуется и Его сострадательная любовь к грешнику, заблаговременно предупреждающая его о грозящей опасности и возбуждающая к деятельной борьбе с ней. С другой стороны, этим же доказывается и свобода человеческого самоопределения ко злу, зло не тяготеет на человеке фатальным и роковым образом, оно предстоит пред ним лишь в виде искусственного соблазна, привлекающего его к себе, но от свободы человека зависит, как поддаться этому соблазну, так и удалить его от себя, пользуясь данным в тексте образом, мы можем сказать, что грех в виде соблазна как бы лежит на подобии какого-нибудь зверя при дверях человеческого сердца, но он не может вторгнуться туда насильно, и уже от свободы человека зависит открыть двери своего сердца и впустить опасного врага или навсегда оставить их закрытыми для него. И в божественном предостережении Каину дан лишь совет (а не принуждение) не поддаваться искушению, а торжествовать и господствовать над ним. Отсюда, очевидно, что и в падшем человеке, наряду со склонностью ко злу, оставалась способность к добру, т.е. свобода выбора и самоопределения, к которой теперь и призывает Бог.

Однако Каин остался глух к словам божественного вразумления и привел свой преступный замысел в исполнение: коварно вызвав брата в уединение и заведя, как говорит предание, с ним речь о предметах религии и веры, Каин в припадке раздражения и гнева на Авеля за его горячую веру, привлекающую божественное благоволение, кинулся на брата и умертвил его. В факте братоубийства невольно обращает на себя внимание та тесная связь, какая существует по апостолу между любовью к Богу и любовью к ближнему (1Ин.3:15, 16 и др.). Каин, доказавший предшествовавшим поступком свою преступную холодность к Богу, полон мщенья и злобы к своему родному брату, следовательно, ненависть по отношению к ближнему есть результат восстания против Бога и отчуждения от Него (1Ин.3:11, 12). Таким образом, чувство зависти и гордости («будете, яко бози»), бывшее основным содержанием первородного греха прародителей, настолько сильно укоренилось и развилось в душе первого же их сына, Каина, что превратило его в братоубийцу.

Что касается Авеля, то он был первым человеком, на котором исполнился божественный приговор о смерти, данный падшим прародителям и замечательно, что по подобию того, как сама смерть не была нормальным уделом человека, но явилась в мир как бы насильственно и незаконно, путем греха, в качестве его оброка (Рим.6:23), так и первый пример смерти был актом насилия и чувственного преступления, а не естественным завершением обычного течения жизни. В факте братоубийства со всею резкостью выразилась противоположность религиозно-нравственного настроения двух первых братьев: зависть, гордость, забвение Бога и утрата любви к ближнему со стороны Каина, и смирение, благоговение и самоотверженная преданность к Богу, запечатленная его мученической кончиной, со стороны Авеля, а самое убийство Авеля представляет первый и наиболее характеристичный пример осуществления божественного обетования о «вражде, положенной между семенем жены и семенем змия». Отсюда Каин и Абель служат наиболее типичными выразителями двух противоположных, борющихся между собою начал в роде

человеческом – семени жены, т. е. начала правды и добра, выразителем которого является праведный Авель, и семени змия, т.е. начала злобы и греха, носителем чего выступает Каин. Начинаясь с этого момента, борьба добра со злом, правды с беззаконием, благочестия с нечестием, семени жены с семенем змия, словом того, что бл. Августин разделил в понятиях «града земного и небесного», переходит из потенциального состояния в действительное и становится одной из центральных драм мировой истории⁸⁰³.

Скрыв свое ужасное преступление от людских глаз, Каин не мог скрыть его от всевидящего ока Бога, который и явился для суда над ним. Этот второй пример божественного суда над грешным человеком представляет довольно близкую аналогию с первым: он точно также начинается призывом грешника к покаянию, состоит в определении его вины и наложении наказания за нее и заканчивается проявлением божественного милосердия. По примеру суда над Адамом, начинавшегося с вопроса «Адам, где ты?» и суд над преступным его сыном открывается подобным же вопросом: «где брат твой Авель?», дающим непосредственный повод к раскаянию во грехе и как бы невольным вызывающим на это. Но если ответ Адама представлял собой, до известной степени, сознание его вины, хотя и проникнутое желанием сложить ее на другого, то ответ Каина звучит полным запертостью во грехе, соединенным к тому же с дерзким глумлением над Богом. Всем этим свидетельствуется, как безграничность божественной любви, открывающей грешнику все возможные средства спасения, так и сила греховного ожесточения Каина, на которого даже действие спасающей божественной благодати производит лишь отрицательное влияние. Самый же вопрос Бога, обращенный к Каину, предполагает в первобытном обществе тесный религиозно нравственный союз его членов, в силу которого каждый член этого общества был ответственен за другого.

После того, как обнаружилось нераскаянное упорство грешника, Бог Сам называет его страшную вину и налагает соответственное наказание за нее. Слова божественного приговора свидетельствуют об абсолютном всеведении Бога и

Его правосудии, а самая тяжесть божественного наказания доказывает необыкновенную преступность намеренного человекоубийства, где делается посягательство на образ и подобие Божие и на права Верховного распорядителя жизнью людей. Изгнание Каина от лица Господня, т.е. из места его особенного благодатного присутствия и исключение из членов первобытного общества представляет своего рода прототип как церковного отлучения, так и гражданской ссылки, которым подвергаются вредные члены того и другого общества, как для парализации их тлетворного влияния, так и для их собственного вразумления.

Приговор божественного суда привел Каина в состояние малодушного отчаяния и трусливого беспокойства за свою жизнь, относительно которой он боялся мести со стороны родственников убитого. Все это говорит, во-первых, о существовании или, точнее, о первоначальном зарождении в эту эпоху обычая кровавой мести и, во-вторых, служит, хотя и косвенным, но тем не менее веским доказательством истины единства человеческого рода. В ответ на малодушный вопль грешника, Господь еще раз пристыжает его великодушием своего милосердия, обещая ему полную безопасность от мщения и сопровождая свое обещание особым внешним знамением. Оказывая такое снисхождение даже упорному и нераскаянному грешнику, Господь во всем величии и силе обнаруживает бездну своей преизбыточествующей любви к человеку, а ограждая личность Каина от посягательств на его жизнь, Бог тем самым еще раз выразительно отмечает всю крайнюю преступность человекоубийства и одновременно с тем категорически запрещает обычай кровавой мести⁸⁰⁴. Не без основания предполагают, что божественный приговор над Каином, заключенный отлучением его от первобытного общества, был произнесен пред лицом всех его членов, на которых все это должно было, без сомнения, оказать благотворное, нравственно-воспитательное влияние⁸⁰⁵.

После всего итога Каин, по словам бытописателя, оставил отечественную землю и начал скитальческую жизнь странника, продолжавшуюся до того момента, когда разросшееся

потомство Каина дало ему возможность основать некоторый оседлый пункт, в виде первого города, названного им по имени своего первенца сына Энохом. Этим заканчивается личная история Каина и вместе открывается история его потомства. Характерные черты Каина, как мы уже видели, не замедлили обнаружиться и даже развиться в его потомстве. И сами по себе имена Каинитов и особенно краткие, но выразительные, заметки о них бытописателя, характеризуют нам это племя, как прогрессирующее с точки зрения материальной культуры и как вырождающееся в отношении к религии.

Действительно, материальная культура и гражданская цивилизация сделали в этом племени несколько крупных и для всех очевидных шагов. Так, еще сам Каин и его ближайшие потомки, Энох и Ирад, трудились над созданием города, т.е. над закладкой фундамента общественности и культуры. Наиболее же типичным примером умственного и индустриального прогресса Каинитов служит Ламех и все его семейство. Три сына Ламеха были изобретателями или организаторами прелестей, удобств и технических усовершенствований жизни в её различных состояниях: так, Иавал через устройство походных палаток и загонов усовершенствовал и сделал более приятной кочевую жизнь номада, Иувал усладил досуг как пастуха, так и земледельца изобретением различных духовых и струнных музыкальных инструментов, наконец, Тувалкаин первый открыл секрет обработки металлов и приготовления из меди и железа разных орудий, как для мирного труда, так и для бранных подвигов и для последних, по преимуществу, поскольку свидетельствует об этом песнь Ламеха, представляющая победный гимн мечу. И женская половина семьи Ламеха не отставала от мужской по части изобретения и введения различных жизненных удобств. Анализ их имен (Ада и Ноэма), подкрепленный древней традицией, выставляет их, как изобретательниц жизненного комфорта и плотских удовольствий. Но более и более увлекаясь различными открытиями и изобретениями, тешившими инстинкты чувственной природы, каиниты все сильнее и сильнее охлаждаются к запросам духа и вовсе перестают о них

заботиться. «Это и естественно, – говорит Долин, – потому что во всех искусствах и науках заключается магическая черта, старающаяся отвлечь сердце от простоты в Боге и запутать его в сети природы, плоти, мирской жизни»⁸⁰⁶. Одним из печальных примеров этого рода и служит племя каинитов, в котором материальный прогресс шел в ущерб религиозно нравственному развитию.

Сам родоначальник этого племени уже достаточно заявил о своем боговраждебном и безнравственном настроении. Четыре следующих генерации его потомков, Эноха, Ирада, Мехиаэла и Метушаэла, как показывает самый анализ их имен, точно также развивались больше в духе мирского могущества и земных интересов, причем самое обращение к Богу носило характер лишь временного и, более или менее, случайного отклонения от обычного и господствующего направления жизни. Такой период борьбы у Каинитов духа мира сего с духом истинной религии можно подозревать при четвертой и пятой генерациях, поскольку, по-видимому, можно заключать об этом из анализа двух последних имен – Мехиаэла и Метушаэла. Но если даже и допустить существование подобной борьбы, то во всяком случае она кончилась торжеством господствующего направления и поражением начинавшегося было религиозного брожения. Окончательно же удовольствия мира сего, дух властолюбия и высокомерия, соединенный с забвением Бога, возобладал в племени Каина начиная с шестой генерации его потомков, т.е. с Ламеха и его фамилии. Эта даровитая семья, обогатившая мир столькими полезными изобретениями, не менее того развратила его и различными пагубными пороками. Так, сам Ламех выступает пред нами первым в истории человечества многоженцем, т.е. первым нарушителем богоучрежденного порядка брачных отношений, причем мотивом такого поступка служат у него не какие-либо высокие, религиозные цели, как, например, у некоторых слепопотопных патриархов (Авраама, Иакова), а одно чувственное, плотское вожделение, как свидетельствуют об этом имена его жен⁸⁰⁷. Потомки Ламеха проводили жизнь в роскоши, музыке, пении и танцах, конечно, живя так беспечно и весело, они не имели ни

времени, ни самой потребности нравственного воззрения и религиозного богомыслия, наоборот, с ревностью новичков они всецело отдавались этим удовольствиям и все глубже и глубже падали в бездну нравственного развращения, не только погибая в ней сами, но увлекая за собой туда и других.

Но венцом антирелигиозного настроения Каинитов и их крайнего нравственного огрубения служит песнь Ламеха, представляющая соединение надменного высокомерия, вызывающей дерзости, свирепой жестокости и кощунственного глумления над Богом. Словом, первая, облеченная в одежду поэзии песнь, была не хвалой Богу, но прославлением, возвеличением орудия смерти, следовательно, история каинитов как начинается с братоубийства, так и заканчивается победным гимном мечу и прославлением грубого насилия.

Итак, прямо пропорционально успехам материальной культуры, в племени каинитов возрастало нечестие и развращение. Надменная гордость, насилие, разнузданность чувства, бессердечие, жестокость, крайняя мстительность, и, как естественное следствие всего этого, постепенное забвение Бога, доходившее до кощунственного глумления над Его словами – вот отличительные черты религиозно-нравственной характеристики Каинитов.

Уйдя от лица Божия, Каин увел от Него и все свое потомство, которое двигаясь все дальше и дальше по пути, указанному своим родоначальником, совершенно удалилось от Бога, ушло «в сторону далече» от Него. Исключительно материальное развитие культуры сделало в этом племени изумительные шаги, но это было слишком недостаточным восполнением того, что терялось чрез богоотчуждение и нравственное вырождение и приводило только к более решительному и полному разрыву с Богом, как это мы видим, например, из песни Ламеха. Однако нельзя сказать того, чтобы Каиниты потеряли всякую веру в Бога, совершенно утратили бы истинное богопознание и даже заменили бы его ложным. Мы не разделяем мнения тех, которые считают Каинитов родоначальниками идолопоклонства, переменившими славу нетленного Бога в образ тленного человека и даже предметов

видимого мира. Напротив, у них, несомненно, сохранилось теоретическое представление о Боге, как то следует даже и из песни Ламеха, последнего слова Каинитского нечестия и развращения. Но имея понятие о Боге в теории, Каиниты не служили Ему на деле, они, выражаясь современным языком, были «практическими атеистами», т.е. фактически отрицали внушения религиозного чувства и предписания нравственного закона. Грубый эгоизм и служение страстям, находившие обильную для себя пищу в быстром росте материальной культуры, ослабляли в них интенсивность религиозного чувства, вследствие этого возвышенные интересы религии и морали принуждены были отойти в их сознании на задний план, уступив свое место интересам плоти и греховного чувства. Словом, вместо служения духу здесь утвердился культ плоти. Такова, в общих чертах, безотрадная религиозно нравственная характеристика Каинитов.

Желая, однако, показать, что не все человечество столь сильно погрязло в бездне порока и что свет истинной религии еще ярко блистал посреди надвигавшегося мрака нечестия, бытописатель присоединяет к генеалогии каинитов два стиха из генеалогии сифитов, откуда видно, что Сиф и его потомство были истинными светильниками веры и благочестия. Как бы для контраста с песнью Ламеха, этим апогеем каинитского нечестия, бытописатель непосредственно же после неё помещает заметку о расцвете истинной религии во дни Эноса, сына Сифова⁸⁰⁸. «Песнь Ламеха и призывание имени Иеговы, это крайние точки двух противоположных мировоззрений, характеризующие религиозное состояние обзриваемой эпохи⁸⁰⁹.

III.

Историческая достоверность данных библейского повествования о Каине и его потомстве подтверждается смутными отголосками его, сохранившимися в древнейших традициях Востока. К сожалению, мы лишены возможности следовать здесь своему обычному приему, т.е. поставить на первом плане соответствующие параллели документальных памятников ассиро-вавилонской клинообразной литературы, мы не можем этого сделать потому, что до сего времени в ней еще не найдено полной параллели сему библейскому отделу⁸¹⁰. Однако это не исключает существования в халдейском эпосе некоторых частных деталей, аналогичных отдельным чертам библейского повествования.

Слабый намек на историю первых двух братьев усматривают, например, в одной из таблиц серии халдейского эпоса, относящегося к царствованию Gilgames или Nimrod'a. В шестой таблице этой серии, между прочим, рассказывается о том, как Жилгам (Gilgames) или Нимрод (Nimrod'a), царь города Унуг (Unug) или Эрех, новый фаворит богини Истар, воспекает на арфе подвиги героев её прежних любовных увлечений: имена и занятия двух из числа их представляют в некоторых отношениях любопытную параллель библейской истории Каина и Авеля. Так, обращаясь к богине, Жилгам говорит ей: «Ты полюбила пастуха Табула (Tabulu), который постоянно приносил тебе курение жертвы. Каждый день он закалал жертвы для тебя, но ты отвергла его и превратила в шакала. Его собственные овцы бросились от него прочь, и его собственные собаки растерзали его тело». В следующей истории читаем: «Сверх того, ты любишь Изуллана (Isullanu), садовника твоего отца, который постоянно доставлял тебе драгоценные деревья. Ты отняла у него зрение и насмеялась над ним». Здесь интересны, главным образом имена, первое имя «Табулу» произведено от того же самого корня, что и Абель, а второе, «Изуллану», в дословном переводе означает «тот, который оживляет зеленые вещи», т.е. нечто в роде бога садоводства,

зелени и вообще всякого рода растительности, что стоит в согласии с библейским указанием на главное занятие Каина, принесшего Богу жертву «от плодов земли» (Быт.4:3)⁸¹¹. Так как в клинообразной халдейской литературе мы не имеем иных, более ясных указаний на историю первых двух братьев, то перейдем теперь к обозрению других древне-языческих параллелей сему библейскому сюжету.

В древнейших сагах язычества общий нравственный облик детей первый людей изображается довольно сходно с Библией. Так, один из них представляется прекрасным юношей полным невинности и благочестия и пользующимся, вследствие этого, нежной любовью родителей, в особенности же матери. Но в цвете юности и невинности он был убит своим злым братом или даже действовавшим чрез него демоном. Безвременная смерть прекрасного юноши была горько оплакана родителями, в особенности безутешной матерью, потерявшей в нем нежно любящего сына с чистой, девственной душой, мягким женственным сердцем и высокими, благородными порывами. Личность другого сына первых людей рисуется в этих сагах противоположными чертами. Здесь он изображается вообще черствым и злым по природе, родственным демону и заимствующим от него свою силу и свойства, в частности, он нередко выставляется в этих мифах высокомерным и деспотичным великаном, начинающим собой историю первобытных гигантов насильников. Более подробное изложение относящихся сюда саг язычества указывает на значительное совпадение их даже в деталях с библейской историей двух первых братьев. «Убийство Авеля Каином при дверях рая и возгоревшаяся вследствие сего непримиримая вражда между родом нечестивых и благочестивых представляет факт столь чрезвычайный и столь ужасный, что его не могли ни забыть всецело, ни сохранить в точности»⁸¹². «Однако самый факт первого братоубийства настолько известен языческой мифологии, что он часто отождествляется с падением первых людей и трактуется в качестве начальной причиной зла в мире»⁸¹³.

Из древнейших семитических сказаний, относящихся к этому событию, до нас дошли остатки финикийской саги о двух первых братьях: Узоосе и Гипсураниосе. Гипсураниос был основателем города Тира и изобретателем палаток (Hütten) из тростника, соломы и циновок, Узоос был охотник, изобретатель одеяний из шкур животных и искусства мореплавания. От Гипсураниоса произошли шесть поколений братских пар, изобретателей различных технических знаний, наук и искусств⁸¹⁴. Эти братья жили во вражде друг с другом и вот однажды Гипсураниос поднял руку на своего брата и убил его. Этот братоубийца известен еще и под именем Кевана, что весьма созвучно с библейским именем старшего брата Каина. В сказании о Гипсураниосе и происшедшем от него потомстве изобретателей не трудно видеть довольно близкую аналогию библейской истории Каина, основателя первого города, и его племени, прославившегося различными открытиями и изобретениями.

Предание о первой жертве с сопутствующими ей обстоятельствами представляет также одну из древнеарийских легенд, общих всем ветвям этой расы. Так, в одной из древнеиранских легенд, занесенных в книгу Бундегеш, находится рассказ о первой жертве и изобретении огня, напоминающий отчасти библейскую историю жертвоприношения Каина и Авеля⁸¹⁵. Родственное этому предание находится и в Риг-Веде Индусов, где говорится о первой жертве Индры, что голос его мольбы дошел до неба и оттуда в момент самого жертвоприношения излилась сома. В персидской поэме Фирдуси есть рассказ о сыне первого человека, Гаймаретана, Сиамаке, который сначала наслаждался счастьем, но потом был убит завистливым Ариманом, смерть этого юноши причинила всем глубокую скорбь, которую разделяли даже звери и птицы, собравшиеся на одной горе, чтобы оплакать смерть своего царя, такой траур продолжался в течение целого года до тех пор, пока один из Амшасиандов, явившись по поручению Бога, не обещал Гаймаретану отомстить за убийство его сына⁸¹⁶. Здесь, по-видимому, можно видеть отголосок

библейского сказания о безвременной и насильственной смерти кроткого и благочестивого сына первой четы, Авеля.

Еще очевиднее подобное отражение библейской истории в скандинавском мифе о Бальдуре. То был юный прекрасный Бог, самый мудрый, самый красивый, самый выдающийся из всех, и он погиб от руки брата своего Гедура, сделавшегося невольной жертвой злонамеренных происков хитрого Локки, безвременная гибель любимого бога была горько оплакана всеми, начиная с богов и людей и кончая животными, растениями и даже камнями.

Подобное же предание находим мы в одной из древнеславянских легенд. В ней рассказывается, что один из первых людей, Крак, погиб от руки своего брата, Леха, будучи убит им на охоте. Но с течением времени это преступление было раскрыто другим охотником, случайным свидетелем убийства, и Лех, изгнанный подобно библейскому Каину, несчастно помер в чуждом ему городе.

Не перечисляя других подобных же сказаний, заметим только, что самая традиция о братоубийстве, хотя и в различных её вариантах, сохранилась почти у всех народов, и замечательно, что она, подобно тому, как и в Библии, обыкновенно соединяется или с основанием города, или с построением храма. Так, Ромул основывает город Рим на крови своего брата Рема, Трофоний, строитель храма Апполону Дельфийскому, убивает своего брата Агамеда, Геродот совершенно аналогичное передает о царе Египетском Рамсините. Тарквиний при раскопках храма Юпитера Капитолийского находит в траншее голову человека, дымящуюся кровью. Основание Тарса в Киликии и Гортин в Крите соединяется точно также с человеческими жертвами на месте их закладки⁸¹⁷. Не говорит ли все это о том, что главная идея данных легенд, связь между убийством и основанием города, принадлежит к числу тех примитивных традиций, которые, предшествуя разделению великих цивилизованных рас, сохранилась у них и после рассеяния, хотя уже и утратили здесь свой подлинный исторический смысл?

Еще богаче языческая древность воспоминаниями о потомках Каина, в особенности о тех из них, которые были главными двигателями первобытной культуры. Ближайшим потомком Каина был его сын, Энох, сообщивший свое имя также и первому городу. В создании последнего видную роль играл и сын Эноха Ирад. Некоторые намеки на все это мы находим и в клинообразной литературе. Так, первый город, древнейшая столица Халдейской империи, известен в ней под именем *Yru-ki* или по идеограмме аккадийского произношения *Yruk*, что довольно близко напоминает семитическое *Khanoch* или Энох. Имя Ирад точно также встречается в вавилонской литературе, хотя и в сильно искаженной форме. Здесь говорится, например, что на Восток от Вавилона, на берегу Персидского залива лежал город, называвшийся по аккадийски *Eri-dugga*, «святой город», что на языке вавилонских Семитов принимало форму «*Eridu*», близко родственному библейскому имени Т҃!

Эпоха следующего каинитского патриарха, Мехиаэла или «пораженного Богом», точно также оставила по себе некоторый след в универсальных традициях человечества. Выше, при анализе, имени Мехиаэл, именно при определении того «божественного поражения», намек на которое дан в самом его имени, мы высказывали предположение, что это был или «страшный голод», или «страшная засуха», своего рода мировой пожар или же, что всего вероятнее, и то и другое вместе в качестве причины и следствия⁸¹⁸. Некоторым подтверждением последнего могут служить свидетельства Санхониатона и Манетона, первого о страшной засухе, бывшей в царствование Гены-Ника, второго о великом голоде, бывшем в эпоху Уенефа⁸¹⁹. Еще определеннее повествует об этом традиция Финикии, которая в передаче Филона сообщает, что древнейшие обитатели Финикии, Генуа и Генея, были некогда поражены великими бедствиями, в особенности же страдали от засухи⁸²⁰. О засухе, продолжавшейся в течение сорока лет, говорит *Rig-Veda*. О ней же упоминает и автор рассказов о Дионисии, когда говорит о страшном пожаре земли, предшествовавшем потопу. Все эти и другие им подобные традиции, отмечающие факт страшной засухи и ужасного

голода, имевший место в допотопную эпоху, по-видимому, раскрывают нам загадку библейского имени Мехиаэла.

Эпоху страшного бедствия, по данным тех же традиций, сменила эпоха божественного благоволения, когда Бог, как бы сжалившись над угнетенным человечеством, снова отверз небо, послал благодатный дождь и все необходимое для обильного урожая⁸²¹. Некоторый слабый след такого божественного благоволения сохранила, по-видимому, и Библия в имени следующего за Мехиаэлом каинитского патриарха «Метушаэла», что значит «испрошенный у Бога».

Но больше всего сохранилось в легендах язычества различных воспоминаний о семье Ламеха, прославившейся различными культурными нововведениями. Цикл относящихся сюда сказаний образует так называемые «легенды о началах цивилизации». «Дети Ламеха, кузнец Тувулкаин, музыкант Иубал и номад Иабал с сестрой своей Ноэмой, занимают видное место в мифах язычества»⁸²². Так, китайская сага изобретения музыкального искусства приписывает пятому из первоцарей, некоему Шум-хио (Schum-Hio). Начало металлургии та же сага относит к эпохе царствования Кивен-Хао (Кивеп-Нао), соответствующего библейскому Тувулкаину. О шестом императоре Ти-ку (Ti-ku) говорится, что он первый взял двух жен, чем довольно близко указывается родство его с библейским Ламехом⁸²³.

Следы предания о библейском Тувулкаине можно видеть в финикийской саге о Хризоре. В одном из финикийских фрагментов говорится, что Хризор вместе со своим братом первый открыл железо и изобрел искусство его обработки⁸²⁴. Тот же самый Хризор известен также в финикийских фрагментах и под именем Диамихия (Diamichiusa), что указывает на него, как на человека, способного ковать» (корень *méchi*, откуда слово *machina*), т. е. окончательно удостоверяет его родство с библейским ковалем меди и железа⁸²⁵. Эта финикийская легенда перешла и в классическую мифологию. У Греков она сохранилась в сказании о Гефесте, боге кузнеце, имевшем, в качестве жены прекрасную богиню Афродиту. В римском пантеоне личностью, соответствующей Гефесту, был бог

подземного мира Вулкан, самое имя которого невольно напоминает библейского Тувулкаина, нечто подобно сему видим мы и в древних сагах германских народностей, где бог, изобретший искусствоковки металлов, известен с именем Виланда, Волана (Wieland, Volandus)⁸²⁶.

Изобретение музыкальных инструментов в Библии соединяется с именем Иубала, которому приписывается изобретение примитивной арфы на גִּיזָּ, и флейты זָרוּ. Глубокую древность существования этих инструментов подтверждают современные раскопки в области древней Халдеи. Между руинами при Телло (Tello) древнем Сирпурра (Sir- purra), в южной Халдее, М. М. Sarzec открыл весьма интересный монумент из числа памятников победы, относящийся к эпохе не позднее 3000 лет до Р. Х. Он изображает арфу и нескольких музыкантов, играющих на свирелях и кимвалах. В этом скульптурном произведении мы имеем одну из иллюстраций библейского повествования о начале музыки⁸²⁷ (Быт.4:21). В тех же клинообразных памятниках древневавилонской культуры сохранились некоторые следы и первоначального возникновения металлургии и изобретения огня, как необходимого её условия.

Раскопки М. de Sarzec при Телло (Tello) и Шат-ель-Хи (Shat-el Nie) в южной Вавилонии обнаружили существование одного весьма древнего города, Сирпурри (Sirpurra), имя которого означает «яркий свет» или «огонь». На клинообразных письменах, находимых среди этих развалин, встречается имя царя Гудея (Gudea), который царствовал за 2800 лет до Р. Х., но встречаются и другие, гораздо древнейшие надписи, происхождение которых, по мнению ученых, должно быть отнесено за 4000 лет до Р. Х. Все эти монументы содержат посвящения богу «Нингирсу, завоевателю Еллила» (господину чужой страны). Он был богом огня в Вавилонии и почитание его тесно связано с обработкой металлов⁸²⁸. Надписи на монументах при Телло (Tello) проливают некоторый свет и на самый характер этого бога: имя Нингирсу (Ningirsu) значит «пронзающий тело», причем во многих надписях имя бога Нингирсу (Ningirsu) ассоциируется с именем «господин древа

жизни». Судя по рисункам на древних памятниках, он изображается с огненной тростью в руках. Имея все это в виду, мы можем понять древневавилонский гимн, сохранившийся на одной из таблиц британского музея, в котором прославляется бог огня, первый могущественный господин страны, знаменитый воитель, заставивший впервые заблистать свет в своей стране. Он же называется, далее, первым обработчиком металлов из числа которых перечисляются бронза, свинец, серебро и золото⁸²⁹. Очевидно, этот гимн соединяет представление о боге огня с мыслью о производстве и обработке металлов. И достойно внимания то, что следы этого можно видеть на монументах, находящихся в самых нижних слоях развалин, относящихся к наидревнейшему периоду, от 3000–4000 и до Р. Х.⁸³⁰. У Греков, в параллель Иавалу был Аполлон, бог музыки и искусства, а также Пан, бог пастушеской жизни и изобретатель игры на свирели. У них же существовали саги о циклопах, помощниках бога, кузнеца Гефеста, равно как и еще более древние о жреческом роде Телхин, которому человечество обязано производством меди, железа и различных магических искусств⁸³¹.

Не умножая примеров этого рода и на основании приведенных, мы вправе сделать заключение, что начало цивилизации и происхождение главных её видов универсальная традиция согласно с Библией относить к древнейшей, первобытной эпохе истории мира и человека. Несомненно, что традиции язычества покрыты густым слоем натуралистически мифологических элементов, но лежащие в их основе первичные исторические черты этих сказаний в общем довольно близко стоят к данным библейского повествования. Это дает основание смотреть на традиции язычества, как на добавление и украшение действительных фактов Первоистории.

Впрочем, рационалистическая критика из сходства языческих традиций с библейским повествованием выводит как раз обратное апологетическому заключению, именно, что и библейское повествование есть не история, а своеобразная национально Еврейская версия общечеловеческой мифологии. Кроме сходства Библии с традициями, служащего основанием

для такого взгляда на первую, подтверждением его служит будто бы и самый характер библейских сказаний и особенно употребляемых в нем имен. Такие имена, как, например, Адда и Цилла говорят будто бы за то, что они не были названием исторических личностей, а служили лишь художественными олицетворениями общих понятий, в данном примере «света и мрака», «ночи и дня». Библейские имена действительно имеют символическое значение, т.е. заключают в себе указания на что-либо, но это не отнимает у них их реального значения и не превращает их в отвлеченные аллегории, наоборот, они всегда остаются обозначением конкретных личностей. Не менее странен и тот логический процесс умозаключения, путем которого рационалисты приходят к своему отрицательному выводу. Языческие традиции, рассуждают они, содержат в себе много легендарно мифического, библейская история в основных чертах совпадает с ними, следовательно, и она представляет разновидность того же рода, т.е. национальный миф.

Но законнее и правильнее будет другой ход умозаключения, а именно: языческие традиции, разнообразясь по внешней форме изложение, имеют много общего со стороны внутреннего их содержания, а это последнее имеет несомненное сходство с чертами библейского повествования, следовательно, как языческие традиции, так и библейская история имеют один общий первоисточник, из которого в чистом виде вытекает библейская традиция, в помраченном и искаженном мифологией – языческая. Да, наконец, взгляд отрицательной критики несостоятелен и в самом своем основании. Отрицая всякое историческое значение за традициями, она смотрит на них с исключительно психологической точки зрения и видит в них продукты младенческой фантазии народов, порождавшей на одинаковых ступенях культуры тождественные образы. Оставляя в стороне историческую справедливость такого положения, мы должны признать его несостоятельным именно с точки зрения той же психологии. Она требует, чтобы в основании всех созданий фантазии лежал бы какой-либо объективный, фактический материал и сходство произведений

фантазии объясняет сходством лежащих в их основе объективных фактов.

Итак, не только с исторической, но и с психологической точки зрения, апологетическое значение древнейших традиций стоит твердо и непоколебимо, а это, в свою очередь, окончательно утверждает непредубежденного читателя в истинности библейского повествования о рассмотренных нами событиях первобытной эпохи.

Глава 5

Исследованная нами генеалогия старшей линии потомков Адама привела нас к безотрадному выводу, к мысли о крайнем помрачении и упадке в ней истинной религии, дошедшем почти до полного забвения Бога и до жизни одними грубыми, материальными интересами. Но заключительные стихи того же самого библейского отдела открыли нам, что нечестивое племя каинитов, к счастью, не было единственным, что помимо него, существовала еще иная генерация потомков Адама и Евы, происходившая от младшего их сына, Сифа, и бывшая истинной хранительницей и достойной носительницей чистых религиозных традиций своей эпохи. И вот то, что в самых общих чертах лишь намечается в конце четвертой главы книги Бытия, обстоятельно и подробно раскрывается в пятой, к разбору которой мы теперь и переходим.

I.

Пятая и начало шестой глав книги Бытия образуют последнюю לְתִלְתִּיּוֹת רָפָרָּ допотопной истории, состоящую из двух документов: генеалогии сифитов (Быт.5) и истории всеобщего развращения первобытного человечества, закончившейся роковой катастрофой всемирного потопа (Быт.6:1–8).

Первая часть этой לְתִלְתִּיּוֹת начинается общим введением, устанавливающим её связь с предыдущим повествованием. «*Вот родословие Адама מִתְּחִלָּה לְתִלְתִּיּוֹת רָפָרָּ הַזֶּה*», буквально «*сия есть книга порождений Адама*», т.е. перечень его истинных и действительных потомков не по одной только плоти, подобно предшествующим, но вместе и по духу. Еврейское слово רָפָרָּ собственно означает «регистр, запись чего-либо», отсюда – книгу (βίβλος), преимущественно родословную (Втор.24:1–3; Мф.1:1; 2:5). Впервые употребленное здесь сочетание רָפָרָּ לְתִלְתִּיּוֹת показывает, что это первая генеалогия, имеющая важное значения в истории царства Божия на земле. Есть все основания думать, что подобные генеалогии первоначально состояли из простого перечня имен и годов, впоследствии же они постепенно пополнялись различными пояснительными замечаниями историко-описательного и биографического свойства⁸³².

Подобно тому, как в начале предшествующего отдела לְתִלְתִּיּוֹת неба и земли бытописатель делает беглую заметку о происхождении их в третий день мироздания, так и לְתִלְתִּיּוֹת человека он начинает с краткого указания на историю его творения: «*в день, когда Бог сотворил человека, по подобию Божью создал его*» (Быт.5:1). Тут очевидна ссылка на шестой день творения, в который Бог создал человека по своему образу и подобию. Особого внимания заслуживают здесь слова текста לְמִצַּד «по подобию Божью». Сопоставляя их с историей творения человека, в которой говорится о создании его «по образу Божью» (Быт.1:26)⁴⁴, мы можем заключить, что «образ и подобие» служат синонимами для выражения одной и той же

мысли. равно как усматриваем и то, что образ Божий не был утрачен человеком и после его грехопадения.

Развивая предшествующую мысль, бытописатель продолжает: *«мужчину и женщину сотворил их (Бог) и благословил их и нарек им имя: человек, в день сотворения их»* (Быт.5:2). Если ранее богодухновенный автор сделал повторное замечание о происхождении человека и достоинстве его природы, то здесь он отмечает половое различие первых людей и указывает на божественное благословение первозданной человеческой четы. «Приступая к перечислению потомков, бытописатель не без цели упоминает о создании родоначальника и жены его по образу Божию. Быть может, он хотел внушить читателю, что перечисляемые потомки Адама через него ведут свой род как бы от самого Бога; что Бог, создавший Адама по образу своему и подобию, есть как бы первый член родословия»⁸³³ (Лк.3:38). Приписывая же подобную честь происхождения только благочестивым потомкам младшей линии Адама, бытописатель тем самым хотел, вероятно, показать, что лишь они, как сохранившие печать своего божественного происхождения, одни только и достойны называться «сынами Божиими» (Быт.6:2), в противоположность нечестивым каинитам, именовавшимся «сынами человеческими» (Быт.6:2).

«И нарек им имя человек דָּוָח». Некоторые думают видеть здесь основание для гипотезы адрогинства первого человека. Но то, что здесь говорится не об одном лице, видно, во-первых, из самого образа выражений, так как местоимение стоит не в единственном, а во множественном числе, не *יָחַד*, а *דָּוָח*, во-вторых из предыдущих повествований, в которых неоднократно указывается на двойственное число первых людей (Быт1:27; 2:22, 25).

Сделав это краткое введение, библейский автор начинает саму генеалогию, т.е. в последовательном порядке исчисляет представителей благочестивого племени, начиная с общего родоначальника всех, Адама, и кончая Ноем, последним представителем допотопного и первым послепотопного человечества. В самом сообщении биографических данных о

каждом из этих патриархов, бытописатель неизменно следует своему, раз им принятому в подобных случаях, плану, он называет имя каждого патриарха, указывает на рождение его ближайшего потомка, отмечает возраст патриарха при рождении сего последнего, делает беглую заметку о рождении других сыновей и дочерей, определяет количество лет, истекшее от рождения преемника тому или другому патриарху до конца его жизни, подводит общий итог долголетия каждого патриарха и заключает все это упоминанием об его смерти. И только в двух случаях на протяжении всей этой генеалогии, бытописатель позволяет себе отступить от такого плана, именно, в генеалогии Эноха. отличавшегося выдающимся благочестием и посему не испытавшего обычного, скорбного конца земной жизни, и в генеалогии Ноя, светлая личность которого резко выделялась на темном фоне современного ему неверия и нечестия.

Несмотря на всю свою видимую монотонность и кажущуюся сухость, генеалогия сифитских патриархов полна глубоко жизненного интереса как сама по себе, так и по тем вопросам, которые непосредственно с ней связаны: мы разумеем, прежде всего, интересный и поучительный анализ самих патриархальных имен, затем, мнение о тождестве сифитской генеалогии с каинитской, наконец, любопытный вопрос о допотопной хронологии и патриархальном долголетии. Начнем с первого из указанных пунктов, т.е. с анализа данных в пятой главе Бытия патриархальных имен.

Имя, стоящее в заголовке сифитской генеалогии, «Адам», уже знакомо нам по предыдущему повествованию, оно означает «человека» вообще и в этом смысле предпочтительно употребляется без члена. Будучи коллективным обозначением рода, это имя по отношению к личности первого мужа получило характер собственного, указывая на него, как на человека, по преимуществу, как на первочеловека и родоначальника человеческого рода, потенциально заключавшего в себе все человечество.

Точно также уже известны нам и имена двух следующих членов сифитской генеалогии, Сифа и Эноса. Из них первое, как мы видели, означает «положение, основание, утверждение» и

указывает тем самым на роль Сифа в истории первобытной религии, как хранителя истины и родоначальника потомства благочестивых патриархов. Второе имя, Энос, означает «слабый, смертный человек» и дает, таким образом, представление о смиренной покорности благочестивых сифитов воле Провидения.

Для полноты и целостности характеристики двух первых сифитов, мы должны присоединить сюда и выше отмеченный бытописателем факт особого религиозного подъема среди сифитов в эпоху Эноса (Быт.4:26). «Энос за свое благочестие первый получил божественное именование, почему и родившиеся от него назывались «сынами Божиими»⁸³⁴.

Говоря о рождении Сифа, бытописатель отмечает, что «Адам родил его по образу своему и по подобию своему» (Быт.5:3). Данными словами довольно выразительно подчеркивается прирожденность (наследственная) основных духовно-физических свойств человеческой природы, подобно тому, как сам Адам был создан по образу Божию, так, очевидно, черты этого образа преемственно перешли и к его сыну, но по тому же закону наследственности должна была перейти и, действительно, перешла на сына и греховная порча его отца⁸³⁵.

Сын Эноса назывался Каианом, по-еврейски קַיָּאֵן, это слово происходит от одного корня с именем קַיָּן, т. е. от глагола קָן или קַן «обрабатывать, делать, приобретать» и значит «приобретатель, владетель», быть может, как догадывается автор одного из новейших комментариев, обладатель τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ, и прежде всего λόγος ἐπαγγελίας⁸³⁶. Тождество знамения имени этого благочестивого патриарха с именем нечестивого Каина не набрасывает на него никакой тени, так как само имя Каина по заключенной в нем идее, было знаменательным и светлым⁸³⁷.

Два следующих патриарха носили имена: один Малелеил, другой Иаред, созвучные с именами каинитских патриархов Мехуиаэл и Ирада. Сын Каинана назывался Малелеил מַלְלֵיִל, что в переводе означает «хвала, слава Богу» или «хвалящий, прославляющий Бога», «laudator Dei»⁸³⁸. По всей вероятности, этим указывается на процветание религиозных интересов при

Каинане, сыне Эноса, первого организатора культа Иеговы, в составе которого видное место занимало торжественное призывание и прославление Бога, как Творца и Промыслителя мира и человека⁸³⁹.

Еще знаменательнее имя следующего патриарха, Иареда יָרֵד . Оно происходит от глагола יָרַד , означающего, по мнению большинства филологов, «спускаться, нисходить», и указывает, следовательно, в его носителе человека «нисходящего, спускающегося, падающего»⁸⁴⁰. Удерживая как буквальный, так и переносный смысл корня יָרַד , мы вправе предполагать, что в этом имени заключается представление как о физическом схождении сифитов при жизни этой генерации с какой-то высоты, так и об их нравственном упадке. Так как генерация Иареда, пятая от Адама чрез Сифа, была современна генерации Ламеха, пятого от Адама чрез Каина, и так как, с другой стороны, существует предание, что первоначально Сифиты жили на высотах, а Каиниты в низменных долинах, то не лишено правдоподобия и то мнение, по которому благочестивые Сифиты, увлекшиеся в век Иареда красотой современных им Каинитянок (представительницей которых была, по указанию Библии, дочь Ламеха прекрасная Ноэма) спускаются со своих высот в долины Каинитян, начинают с ними смешиваться и через то нравственно падают⁸⁴¹. Такое толкование, отправляясь от филологического анализа самого корня יָרַד , опирается на древне иудейскую традицию, занесенную, между прочим, в книгу Эноха⁸⁴², косвенное подтверждения себе оно находит также и в дальнейшем библейском контексте, именно, в истории следующего за ним патриарха, Эпоха, благочестие и праведность которого подчеркивается особенно, как бы в противовес нравственному развращению, начавшему с эпохи Иареда проникать и в среду Сифитов.

История сына Иаредова, патриарха Эноха, в силу своего отличительного характера, заслуживает нашего особого внимания. Самое имя сего патриарха יֵהוּדָה , как мы имели уже случай выяснить раньше, указывает на него, как на «освятителя, начинателя, обновителя», словом, как на нечто новое и в

качестве начатка посвященное Богу⁸⁴³. «Это посвященное Богу дитя возросло и воплотило в своей жизни веру, надежду и благочестие, так что сделалось типичным представителем первобытной праведности»⁸⁴⁴. Последнее отмечает и сам бытописатель, говоря: *«и ходил Енох пред Богом»*. Подобное выражения встречается в Библии неоднократно (Быт.6:9; Пс.114:9; Втор.13:4; Мих.6:8; Мал.2:6 и т.п.) и везде оно означает высшую степень нравственного направления жизни человека, когда он столь глубоко проникается благоговейным чувством божественного вездеприсутствия, что очами веры как бы постоянно видит перед собой Бога и в строгом соответствии с этим согласует весь образ своего поведения и каждый шаг своей жизни. Библейское понятия «хождение пред Богом» означает не только жизнь в постоянном чувстве божественного всеведения и вездеприсутствия, но также указывает и на непосредственную близость, внутреннее, жизненное общение с божественной личностью. Оно аналогично другому библейскому образу «хождение по путям заповедей Божиих», но только еще сильнее выражает ту же мысль, заключая в себе некоторый намек и на следствие такого благоповедения в форме особой и исключительной близости к Богу⁸⁴⁵. На эту последнюю мысль делает ясное указания греческий перевод LXX, где мы читаем: *εὐπρέστῃσεν δὲ Ἐνώχ τῷ θεῷ* и «угоди же Энох Богу» (слав.), в зависимости от которого стоят и многие другие переводы⁸⁴⁶. Доказательство святости и особой близости Эноха к Богу дают и св. ап. Павел (Евр.11:5) и Иуда (Иуд.1:14), когда называют его пророком. Эту пророческую деятельность Эноха можно понимать или буквально, в смысле какого-либо определенного пророчества, или, вернее, более обще в смысле нравообличительной миссии сего патриарха, дающей некоторое основания начинать с него ряд ветхозаветных пророков обличителей. Энох обличал и призывал грешников к покаянию не столько словом, сколько собственным примером благочестивой жизни. «Во всей своей жизни он отражал высоту первобытной святости и чистоты и был первым пророком страшного суда над нечестивыми», в форме надвигавшегося потопа⁸⁴⁷. Такая выдающаяся духовно созерцательная жизнь

сего патриарха представляла резкий контраст направлению его эпохи.

Не менее важно и другое библейско-историческое замечание об Энохе, глубоко знаменательное при всей своей краткости: *«и не стало его, потому что Бог взял его»* (Быт.5:24). וְעֵנֹךְ – כִּי לֹא הָיָה עִנֹךְ «и не стало Эноха» и «не нашелся он», т.е. не абсолютно уничтожился, а таинственно исчез из среды людей. Желая так или иначе объяснить себе это загадочное исчезновение Эноха, строили различные гипотезы, так, некоторые Иудеи слова текста: «и не стало Эноха» понимали в смысле обычной его смерти с тем только различием от других, что ему приписывали внезапную смерть от какого-либо несчастного случая, например, от удара молнии⁸⁴⁸. Но уже одно отступление автора библейского текста от обычного у него образа выражения о смерти патриархов показывает, что конец земной жизни Эноха не походил на смерть остальных патриархов, не был, следовательно, обычным. Еще решительнее представлению о насильственной и несчастной смерти Эноха противоречит контекст речи, в котором своеобразная кончина Эноха поставляется в качестве награды за его благочестивую жизнь, что, разумеется, совершенно несовместимо с понятием внезапной, а тем более, несчастной смерти.

Мысль об исчезновении Эноха несколько поясняют дальнейшие слова текста, где говорится, что «его взял Бог» (Быт.5:24) וְיָצָא עֵנֹךְ לִקְדֹשׁ. Глагол קָדַשׁ «взял» в историческом повествовании Библии никогда не употребляется для выражения смерти, обозначением чего служит глагол מָוַת⁸⁴⁹. Окончательно установить правильный смысл данного выражения помогает нам параллельное место Библии, в котором та же самая фраза употреблена относительно пророка Илии, а из истории последнего известно, что он был взят живым на небо (4Цар.2:11). «Отсюда должно думать, что и в Энохе, по достижении внутреннего человека его в predetermined меру благодатного возраста, смертное поглощено было жизнью (2Кор.5:4) некоторым благороднейшим образом, нежели тот, который мы называем смертью телесной»⁸⁵⁰. Таким образом,

внимательный анализ текста и снесение параллелей открывают нам, что Энох не умирал обычной смертью, а особым, чудесным образом был взят из условий сей временной жизни и переселен в жизнь вечную: именно, его тело не видело истления, а подверглось мгновенному преобразованию без предварительного процесса смертного разрушения, по подобию того, что ожидает согласно обетованию апостола и тела верующих, современников второго славного пришествия Господня (1Кор.15:20–23). Такое понимания кончины Эноха вполне отвечает и контексту, в котором она выставляется наградой праведнику за его благочестие. Так как смерть есть «оброк греха» (Рим.6:23), а Энох своим «хождением пред Богом» достаточно искупил свою вину, то он и переселяется в загробную жизнь, не видя смерти (Пс.15:10).

Пример всей жизни Эноха был живым и деятельным обличением нечестивых, а её конец лучшим залогом будущего бессмертия. Он был первой зарей победного торжества над смертью, ободрявшей падшее человечество надеждой блаженного бессмертия в будущем. Благодаря этому, Энох в патриархальном периоде, подобно Илии в подзаконном, служит провозвестником Христа, истинного победителя смерти. Посему то, вероятно, и в Писании Илия и Энох выставляются в качестве предтеч страшного второго пришествия Господа на землю (Мф.17; Мк.9; Лк.9; Откр.11). Таким образом, в исключительно славной кончине Эноха мы видим, с одной стороны, наглядный пример бессмертия не только по душе, но и по телу, с другой фактическое оправдание веры и надежды патриархов на лучшую участь, ожидающую людей добродетельных. В лице Эноха явился человек, который и после грехопадения прародителей взошел на самую высоту добродетели и благоугождением Богу ослабил свой врожденный грех и тяжесть его последствий⁸⁵¹. «Сие чудо, совершившееся среди всеобщего господства тления и смерти, должно было в одних возбудить, в других утвердить веру в вечную жизнь и упование бессмертия. Кроме того, сын Сирахов говорит, «что Энох был взят, как образец покаяния для современников» (Сирах.44:15). Это значит, что современники, видя в примере

Эноха, какой высокой награды может быть удостоена жизнь, проводимая в духе покаяния в борьбе с грехом, могли и сами научиться покаянию»⁸⁵².

О двух следующих за праведным Энохом патриархах бытописатель, по обычаю, говорит опять весьма кратко, называя лишь их имена и определяя количество лет их жизни. Сын праведного Эноха носил имя Мафусаил. В дословном переводе с Еврейского имя מַלְכִּי־יְרֵמֶה означает «муж стрелы, человек оружия»⁸⁵³. Подобный характер этого имени, будучи загадочным в отношении к одному из представителей мирного и благочестивого племени сифитов, заставляет понимать его, так сказать, не в активном, а в пассивном смысле, т.е. не в смысле деятельной воинственности сего патриарха и его рода, а в смысле страдательного состояния от направленной против них стрелы или бедствия вообще, в чем можно, например, находить символическое предуказание надвигавшейся грозы – всемирного потопа.

В начале, своей многовековой жизни Мафусаил родил сына, которого нарек Ламехом. Имя לָמֶךְ уже знакомо нам по генеалогии каинитов, откуда мы знаем, что оно значит «свирепый, дикий человек, муж войны и разрушения»⁸⁵⁴. Трудно с точностью установить, какая мысль сифитов символизируется этим именем? Нельзя ли видеть в нем указания на воинственный и боговраждебный дух каинитов, начавший еще прежде проникать в среду сифитов, а теперь уже заметно там утвердившийся? Этому, по-видимому, благоприятствует и имя следующего патриарха, предполагающее пессимистически мрачную характеристику эпохи, современной его рождению.

Серию десяти допотопных патриархов линии Сифа заключает *«человек праведный и непорочный в роде своем, который ходил пред Богом и обрел Его благодать»* (Быт.5:29; 6:8,9). Этот последний патриарх назывался Ноем. В повествовании о нем, как лице особенно выдающемся, библейский историк вторично отступает от обычного своего плана и вдаётся в некоторые подробности. Прежде всего, он объясняет самый смысл имени נֹחַ, говоря: «он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли»

(Быт.5:29). Слово נָח от корня נָח «отдыхать» (Быт.8:4), означает «покой, успокоение от труда и болезни». Отсюда имя Ноя указывало на него, как на человека, имевшего даровать людям покой или, по меньшей мере, облегчения в их трудах и заботах по возделыванию земли. Но так как изобретением орудий агрокультуры, облегчавших тяжесть земледелия, человечество было обязано не Ною, а Тувулкаину, то, очевидно, буквальный смысл текста не может быть удовлетворительно изъяснен в приложении к Ною. Поэтому, указания на успокоительную деятельность Ноя при возделывании земли, нужно понимать шире буквального смысла слов, именно, толковать их в связи с божественным судом над падшими прародителями (Быт.3:16–19). Отцы церкви усматривают в наименовании Ноя пророческое выражение надежды, что чрез Ноя и его потомство будет ослаблена сила божественного наказания за грехопадение.

Понимая имя Ноя метафорически, многие основательно предполагают, что Ламех пророчески нарекает «успокоением» ту всемирную гибель, которая имела наступить при жизни этого его сына. «Смерть – мужу покой», – говорит праведный Иов (Иов.3:23). В самом деле, так как нечестие причиняет много и весьма большого труда, то его прекращение и уничтожение, имевшее совершиться посредством потопа, называется успокоением⁸⁵⁵. Некоторые из отцов вкладывали в это пророчество и другой, более глубокой духовный смысл, усматривая в нем таинственное предуказание того, что с Ноя начнется эпоха освобождения земли и всей твари от той «работы истления», которой она подверглась за грехопадение человека (Рим.8:20). Вся последующая история Ноя, в особенности заключенный им завет с Богом, служивший важной подготовительной ступенью ко спасению человечества, вполне оправдывает подобное аллегорическое толкование. Что же касается того возражения, что будто бы Ламех, как человек не отличавшийся особым благочестием, не мог делать таких светлых предсказаний, то его прекрасно устраняет св. Иоанн. Златоуст ссылкой на исторические примеры Валаама и Каиафы, бессознательно и невольно изрекших истинные пророчества⁸⁵⁶.

При этом вполне допустимо и то предположение некоторых, что сам Ламех влагал в свою мысль совершенно обратный вышеуказанному смысл, именно, выражал богопротивную мысль о скором прекращении тяготевшего над землей божественного проклятия вследствие успехов культуры, начавшей проникать к ним от каинитов, истинным насадителем которой в племени сифитов он мнил своего новорожденного сына⁸⁵⁷.

Дополнительные к характеристике Ноя сведения мы заимствуем из последующего контекста, где читаем следующее: *«Ной же обрел благодать пред очами Господа Бога, ...он был человек праведный и непорочный в роде своем; Ной ходил пред Богом»* (Быт.6:8, 9). Здесь о Ное, прежде всего, говорится, что он «обрел благодать в очах Бога»⁸⁵⁸. Причиной божественного благоволения к Ною, как выясняется дальше, служила его праведность ר'טָח, это не невинность, но добродетельность, т.е. деятельное благочестие и оправдание, как его следствие. Ной называется еще «совершенным в роде своем», т.е. нравственно чистым и цельным (ד'מָל) по сравнению со своими испорченными и развращенными современниками, неприглядную нравственную характеристику которых дает нам и Сам Господь Иисус Христос (Мф.24:37, 38 и параллельные места.).

Заключением характеристики Ноя служит черта, уже знакомая нам из истории Эноха: «и он ходил пред Богом». «Это специальная форма, в которой открывался совершенный нравственный характер в среде своих грешных современников»⁸⁵⁹. Ап. Петр называет еще Ноя «проповедником правды» (2Петр.2:5) как потому, что он безмолвно, самым примером своей жизни обличал нечестие и поучал благочестие, так и в силу специальной пророчески обличительной миссии, возложенной на него особым божественным повелением.

Этим мы заканчиваем изложение библейских данных о допотопных патриархах сифитах, извлеченных нами как из филологического анализа их имен, так и из прямых указаний текста. Чтобы вполне покончить с вопросом о допотопных генеалогиях, мы должны решить еще одно, серьезное

возражения отрицательной критики, касающееся их взаимных отношений.

По мнению рационалистов, отрицающих древность и подлинность библейского текста, две раздельные в современной Библии допотопных генеалогии, в действительности не более как различные версии одной и той же древней генеалогии, эта последняя, почти в подлинном своем виде, воспроизводится в так называемой, каинитской генеалогии, по отношению к которой сифитская представляет лишь своеобразную группировку тех же имен и лиц, только отчасти намеренно измененных, а по местам и дополненных новыми членами⁸⁶⁰. Текстуальным основанием для такого взгляда на взаимоотношения первобытных генеалогий служит сходство некоторых заключающихся в них патриархальных имен. Так два имени, קַיִן и לָמֶךְ повторяются буквально в обеих генеалогиях, четыре других имени каинитской генеалогии קַיִן , לָמֶךְ , חָנוּךְ и מֶתוֹשֶׁלַח лишь с легкими изменениями точно также встречаются и в сифитской генеалогии в форме קַיִן , לָמֶךְ , מֶתוֹשֶׁלַח и חָנוּךְ .

Рейсс, примкнувший к сему рационалистическому взгляду, пытается объяснить происхождение этих двух генеалогий путем обработки одного и того же материала, но двумя различными авторами: элогистом и иеговистом. Для наглядности изображения он предлагает следующую схему имен в обеих генеалогиях: по редакции элогиста 1-й человек Адам, 2 Каин, 3 Энох, 4 Ирад, 5 Мехуиаэл, 6 Мафусаэл, 7 Ламех; по редакции иеговиста: 1-й человек Энос, 2 Каинан, 3 Малелеил, 4 Иаред, 5 Энох, 6 Мафусал и 7 Ламех⁸⁶¹. Несмотря на всю искусственность в построении этой схемы, автор её далеко не выполнил своей задачи, т.е. не доказал тождества двух допотопных генеалогий хотя бы уже по одному тому, что он произвольно урезал три, наиболее характерные для сифитской генеалогии, имена – Адама, Сифа и Ноя.

Неосновательность подобного отождествления станет для нас еще яснее, коль скоро мы обратимся к непосредственному сличению самих имен. Мы уже видели, что созвучные имена תָּוֹךְ и תָּוֹךְ в действительности имеют и неодинаковую

транскрипцию, и различные корни, в зависимости от чего первое имя значит: «горожанин, гражданин», а второе: «нисходящий, падающий человек». То же самое должно сказать и относительно двух других созвучных имен לַחֲנֹךְ и לַחֲלֵלֶנָּה, из которых первое значит «пораженный, наказанный Богом», а второе «хвалящий, славящий Бога». В подобном же взаимоотношении стоит, наконец, и последняя пара созвучных имен לַחֲוִילֶנָּה и לַחֲוִילֶנָּה, где первое означает: «муж молитвы, человек, испрошенный у Бога», а второе «муж стрелы и войны», а также и причиняемого ею бедствия⁸⁶². Действительно, тождественны в обеих генеалогиях только два имени: «Энох» и «Ламех» и довольно близки еще два: «Каин» и «Каинан». Имена же «Малелеил» и «Мехуиаэл», а также «Мафусал» и «Мефушаэл» тождественны только по переводу LXX, неправильность которого и обличает подлинный Еврейский текст, где транскрипция и самое написание этих имен различны.

Несомненное сходство двух патриархальных имен в обеих генеалогиях, даже при допущении проблематичного сходства еще в одном, отнюдь, однако, не свидетельствует о тождестве самых генеалогий. Такое явление в двух ветвях одного и того же человеческого рода не только вполне естественно и законно, но и положительно неизбежно и надо еще удивляться, почему подобное сходство имен сравнительно так незначительно.

Помимо невозможности отождествления имен двух генеалогий, этого, так сказать, отрицательного доказательства их подлинности и самостоятельности, в защиту последнего можно привести и другие, положительные данные. Прежде всего, в генеалогии каинитов названо несколько таких личностей, имевших к тому же весьма важное значение в культурной истории человечества, на которых нет даже отдаленного намека в сифитской генеалогии, мы разумеем весь дом Ламеха, т.е. двух его жен, трех сыновей и одну дочь. С другой стороны, в генеалогию сифитов введены такие личности, ничего подобного которым нет в генеалогии каинитов, именно: Сиф, Энос и Ной. Но главное различие двух допотопных генеалогий заключается не столько в количестве, порядке следования и названии их членов, сколько в содержании и

характере всего библейского повествования о каждом из них. Тогда как одна генеалогия говорит нам о людях, удалившихся от Бога и всецело отдавшихся интересам материальной жизни, другая совершенно наоборот, повествует о благочестивых и богоизбранных представителях первобытного человечества, тщательно отмечая продолжительность их жизни и указывая более выдающиеся примеры их благочестия. Если типичным представителем первой генерации служит Ламех с его кровожадной песнью, то выразителем господствующего настроения второй является Энох, взятый за свою праведность живым на небо. «Словом, между двумя допотопными генеалогиями наблюдается, скорее, взаимоотношения противоположности, чем сходства»⁸⁶³. «Существование внешнего параллелизма при внутреннем антагонизме – вот единственно, что хотел нам осветить библейский автор»⁸⁶⁴.

II.

Следуя ранее намеченному нами плану этой главы, переходим теперь к вопросу о патриархальном долголетии, где задачей нашей должна служить как самая установка подлинности библейского факта, так и известное, более или менее удовлетворительное объяснение его⁸⁶⁵.

Различие трех основных версий библейской хронологии (Евр., LXX и Сам.) в определении лет жизни каждого из патриархов не устраняет, однако, факта их беспримерного долголетия, положительно поражающего нас своим многовековым объемом. Пределы жизни допотопных патриархов колеблются, выражаясь в круглых цифрах, от 1000 до 700 лет. Такая беспримерная для нашего времени продолжительность жизни у многих возбуждает невольные подозрения в истинности библейских показаний или, по меньшей мере, сомнение в правильности буквального понимания их.

Более решительные критики категорически заявляют, что «невозможно верить, чтобы человек мог когда-либо жить 700 и даже 900 лет»⁸⁶⁶. Другие, под предлогом защиты Библии, дают своеобразное объяснение самой идее патриархального долголетия. Древние, говорят они, память об исторических событиях и лицах сохраняли путем традиции. При этом аналогичные события и явления жизни, в силу их тесной, внутренней связи, незаметно сливались в народном представлении, утрачивая, таким путем, свою индивидуальную конкретность и раздельность своего исторического существования, они превращались в типы или общие идеи. Нечто подобное произошло и с библейскими патриархами, когда индивидуальные черты отдельных патриархов, слившись вместе в представлении позднейших поколений, создали из них вместо живых, исторических личностей, религиозно-нравственные типы носителей и выразителей истории целых генераций или целого ряда поколений. Отсюда и возраст жизни каждого из допотопных патриархов выражает не долголетие

отдельной личности, но продолжительность целой династии всего, названного его именем, рода. И по мере того, как начинает развиваться в людях способность к раздельному историческому усвоению лиц и событий, заметно начинает понижаться у них и представление о долголетии⁸⁶⁷.

Такое решение поставленного вопроса, как достигающее своей цели путем обезличивания патриархов, оказывает плохую услугу защите Библии. Последняя всем своим содержанием решительно и прямо свидетельствует, что каждый из названных в ней патриархов был живой, индивидуальной личностью, а не отвлеченным представителем совокупности поколений или целого рода. Про каждого из патриархов вполне определенно говорится, что он родился, сам имел детей, и, наконец, умер, причем раздельно указываются и хронологические даты всех этих событий его жизни. Ясно, что вышеизложенное истолкование патриархального долголетия положительно недопустимо при беспристрастном и правильном отношении к священному тексту. Посему нельзя не согласиться с Куртцем, который говорит: «мы считаем положительно неправильным то мнение, что отдельные имена патриархов будто бы означают концентрические группы целых генераций»⁸⁶⁸.

Строго рационалистические объяснения библейского долголетия могут быть разделены на две главных группы: одни касаются цифр патриархального долголетия, другие его носителей, т.е. личностей самих патриархов. Представители объяснений первого рода исходят из того тезиса, что допотопные хронологии имели существенно иную, по сравнению с последующими, единицу исчисления, говоря другими словами, продолжительность того года была гораздо короче настоящего. В подтверждение этого указывают на различные исторические примеры. Еще у бл. Августина мы находим разбор мнения тех, которые, умаляя обычную продолжительность патриархального года, полагали ее или в четыре месяца, по подобию древн. Египтян, или в три по примеру Аркадян, или в шесть в след за Акарианами⁸⁶⁹. Краткостью древнеегипетского года, как средством примирить самаританский с греческим тексты хронологий, пользовались

два известных византийских хронолога – Anianus и Pandorus. В новое время усиленным развитием этого взгляда занимались Heusler, Rask и Lesueur⁸⁷⁰. Так, по мнению первого, библейский год от сотворения мира и до эпохи Авраама состоял из трех или четырех месяцев; в период времени от Авраама до Иосифа продолжительность его возрастает до восьми месяцев и лишь с этого времени она принимает свой обычный, двенадцатимесячный объем. Rask, определяя длительность библейского נָדָשׁ , говорит, что это неустойчивая величина: первоначально, до эпохи Ноя она означала лишь один месяц, от Ноя до Серуха два, от Нахора и до Фары четыре и только в эпоху Авраама шесть месяцев.

Об экзегетической позволительности подобного метода произвольных сокращений не может быть и речи. Если термин לֵי нередко еще допускает, кроме буквального, еще и метафорическое понимание, то для подобного же истолкования термина נָדָשׁ во всей Библии нет никакого основания. Даже более того, при понимании библейского נָדָשׁ в смысле одного или нескольких месяцев, получается прямая несообразность: выходит, что те из патриархов, которые по библейской хронологии имели детей в 60, 70 или во 160 (LXX) лет, рождали в то время, когда и сами были почти еще детьми, всего каких-либо пяти, семи, много двенадцати лет.

Ясное упоминание седьмого и десятого месяца года в истории потопа (Быт.8:4, 5) не оставляет сомнения в том, что продолжительность допотопного года длилась никак не менее десяти месяцев, а, по всей вероятности, состояла из обычных двенадцати. Основание для последнего заключения дает та же история потопа, в которой между окончанием 10-го месяца и наступлением следующего года указывается интервал в 54 дня, т.е. ровно в два лунных месяца, откуда, между прочим, можно догадываться, что и самый год был лунным⁸⁷¹.

К тому же приводить и филологический анализ библейского термина נָדָשׁ , заключающего в себе идею повторения, правильного чередования известных периодов времени; первоначально им обозначалось периодически повторяемое движение луны около солнца, а затем и весь потребный для

этого период времени, состоявший из двенадцати других, более мелких периодических смен⁸⁷².

Другая группа объяснений, как мы сказали, старается изменить представления о лицах библейских патриархов. Имена патриархальных генеалогий служат, по мнению Rau, лишь типично образными названиями отдельных поколений. Списки родов древнейших библейских первоизвестий суть только попытки, одетые, по восточному обычаю, в полотно картины, изобразить древнейшие переселения народов средней и верхней Азии, равно как и вывести происхождение различных племен из одного общего корня⁸⁷³. С подобным толкованием мы уже имели дело раньше, когда говорили об отвлеченно типическом понимании конкретных личностей Библии, приводящем к неразрешимым экзегетическим трудностям; такие патриархи, как Адам, Энос, Энох и Ной имеют весьма важное, и именно индивидуально личное, а не какое-либо абстрактно типическое значение в истории первобытной религии и жизни, так что уничтожение их личного значения равносильно полному отрицанию всякого исторического смысла в библейском повествовании о них.

Еще несостоятельней рационалистическая идея о каких-то этнографических группах и их движениях, якобы изображаемых в патриархальных генеалогиях. Не может быть ничего подобного там, где говорится об изначальном состоянии человечества и его последовательном развитии из одной первобытной семьи.

Последний класс попыток перетолковать исторический характер допотопных генеалогий незаметно переходит в область мифического понимания их. Высокие цифры патриархального долголетия (969, 930, 912 и т. п.) должно, говорят, понимать не буквально, а циклически, а самые личности их патриархов объяснять мифически. Хронологические даты служат, по мнению Bunsen'a, указанием целых культурно-исторических эпох, к которым в последствии была искусственно приноровлена система круговых чисел. Одним из главнейших оснований этой гипотезы служит имя патриарха Эноха и количество лет его жизни. По мнению Ewald'a Энох, имя которого означает «начинатель, посвященный», первоначально

был тем добрым духом, которого, подобно латинскому Янусу, призывали при начале занятий. Словом, это был бог новолетия, на что будто бы довольно ясно указывает и 365 лет его жизни, соответствующие количеству дней солнечного года. Следы подобных же мифологических представлений усматривает он и в именах других патриархов: так Малелеил, по его мнению, бог солнечного света, Иаред бог неизменности или воды, Мафусал бог оружия или войны, и Ламех бог разрушения и смерти⁸⁷⁴.

Не трудно видеть, что все подобные перетолкования подлинного смысла патриархальных имен совершенно тенденциозны и не имеют для себя ни малейшей почвы в Библии. «То обстоятельство, что история религий не знает таких божеских имен и что даже в родственном Евреям и богато развитом ассирио-вавилонском пантеоне нет никакого намека на что-либо подобное, делает данное предположение всецело невероятным»⁸⁷⁵. Даже Dillmann, в общем сочувствующий подобной идее, не находит такую аргументацию убедительной и только лишь относительно Эноха замечает, что «из числа лет его жизни ясно, что он стоит в каком-то отношении к 365-ти дням солнечного года»⁸⁷⁶. Но это подозрение лишено серьезного значения, хотя уже по одному тому, что до потопа год был лунным, а не солнечным, поскольку право так думать дает нам самая история потопа. «Так что совпадение лет жизни Эноха с количеством дней солнечного года чисто случайного происхождения»⁸⁷⁷. Вообще, как справедливо заключает Herzog, «ни библейская заметка об Энохе, ни общий характер библейской генеалогии, решительно не позволяют нам думать, чтобы её имена имели какое-либо теогоническое происхождение»⁸⁷⁸.

Приблизительно то же должно сказать и о системе циклического определения допотопной хронологии путем сопоставления её с древне-халдейской. В попытках этого рода бесплодно истощали свое остроумие такие видные ориенталисты, как Lenormant, Delitzsch, Vigouroux, Oppert etc⁸⁷⁹. Но они не пришли к каким-либо удовлетворительным результатам, с одной стороны, потому, что в самих попытках цикловых счислений сквозит тенденция отрицания

индивидуального долголетия патриархов, поставляющая их авторов в противоречие с библейским текстом; с другой потому, что ключ к разрешению вопроса они искали там, где царит безусловная археомания, т. е. стремление отодвинуть существование первых людей вглубь веков и представить их какими-то полубессмертными богами.

Все сказанное нами позволим себе заключить следующими словами одного из свободомыслящих протестантских богословов: «все попытки придать именам библейских генеалогий какое-либо астрономическое или мифологическое значение, по подобию других древневосточных генеалогий, не выдерживают критики, если в последних имена действительно служат обозначением культурных периодов и эпох мира, то в первых они указывают на индивидуальные личности, там цикловые периоды, тут действительные, обычные годы»⁸⁸⁰.

В противоположность тенденциозности и неосновательности рационалистических попыток подорвать веру в патриархальное долголетие, признание его основано на некоторых действительных доказательствах. К принятию истины патриархального долголетия предрасполагает, прежде всего, факт райского бессмертия человека. Хотя чрез грехопадение он и утратил этот божественный дар, однако зараза смертности могла лишь постепенно сокрушать первобытную крепость такого организма. «Патриархальный период – это золотое утро жизни человечества, когда перед воротами рая в нем еще отсвечивал блеск райского солнца и выступали наружу богатые силы райского состояния духа и тела»⁸⁸¹.

Отсюда, патриархальное долголетие, столь необычное для нас, хилых и выродившихся потомков, было естественно и понятно в полных крепости и силы первобытных людях. Затем чистую и простую истину моисеева повествования о патриархальном долголетии подтверждают универсальные традиции, в которых, при всей их мифичности, факт выдающегося долголетия первых людей стоит вполне твердо, его согласно устанавливают египетские предания, записанные Манетом, финикийские Мохом, халдейские Берозом, греческие Гезиодом и т.п.⁸⁸²

Далее, некоторым доказательством истинности патриархального долголетия может служить и аналогия младенчества из жизни каждого человека. Духовная и физическая продуктивность, как доказательство избытка и особенной мощи жизненных сил, у каждого человека бывает гораздо интенсивнее в начале его жизни, в период младенчества и отрочества, когда она положительно несравнима с последующим развитием, периода юности и возраста зрелости. Заключая по аналогии, сказанное о каждом человеке мы можем приложить и ко всему человечеству, этой отвлеченной сумме живых конкретных личностей. Патриархально допотопный период был своего рода эпохой младенчества в жизни человечества, т.е. временем особенного богатства и крепости всех его сил, а обладая подобной духовно-физической мощью, патриархальное человечество естественно могло жить в течение целого ряда веков. Предполагают, что этому содействовали и условия жизни первобытных людей, как-то: особо благоприятные климатически атмосферные влияния, диета, этические черты жизни самих патриархов и знание ими целебных сил природы⁸⁸³.

Наконец, важным подтверждением, а вместе и лучшим объяснением факта патриархального долголетия служит очевидное действие божественного Промысла, осуществлявшего путем сего высокие религиозные цели. Здесь можно указать двоякое значение данного факта: общее по отношению ко всем, как благочестивым, так и нечестивым представителям допотопного человечества и частное по отношению к одним благочестивым потомкам богоизбранного племени. К причинам первого рода относится, во-первых, указание на божественное милосердие по отношению к падшему человечеству. Щадя в течение целого ряда веков жизнь падших людей, милосердный Бог тем самым открывал им полную возможность, хоть отчасти искупить свою вину тяжким трудом и многими скорбями их продолжительной последующей жизни. Во-вторых, долголетие допотопных патриархов имело в ту эпоху и важное религиозно-социальное значение, служа необходимым фактором распространения человеческого рода и

утверждения в нем основных элементов религии и культуры. Что же касается частных религиозных целей долголетия, преимущественно выделявшего благочестивых сифитов, то в качестве таковых можно указать две следующих: первая и самая важная – это хранение религиозной истины. Так как в первобытную эпоху (по крайней мере в её начале), вероятно, письменности еще не существовало, то возможен был лишь один способ хранения религиозной истины, это путь изустной передачи откровенных истин религии, правил морали и установлений культа. Долголетие патриархов, именно и обеспечивало всего лучше твердость сохранения этой наиважнейшей традиции и правильность её передачи. В самом деле, первый человек, Адам, непосредственный восприемник божественных откровений о творении мира и человека, деятель таких мировых событий, как первобытное блаженство и последующее грехопадение, наконец, первый свидетель божественного обетования о Семени жены, жил 930 лет, и, таким образом, имел полную возможность самолично передать все драгоценное наследие религиозной истории не только своему сыну и внуку, но правнуку и даже праправнуку, Малелеилу, а этот последний, услышав все от самого Адама, приняв так сказать из первых рук, мог лично сообщить все это Ною, последнему из допотопных патриархов. Ясно, что религиозная традиция, прошедшая благодаря необычайному долголетию патриархов за весь допотопный период лишь чрез одно посредствующее лицо, должна была сохранить все свойства своей изначальной свежести и чистоты.

Долголетие благочестивых патриархов служило не только средством сохранения религиозной традиции, но и поучительным примером истинно религиозной жизни и правильных моральных отношений. Умудренный опытом многовековой жизни, навывший твердому хождению по путям заповедей Божиих, глубокий старец, каким был допотопный патриарх, являлся живой опорой своего многочисленного рода, его судьей, жрецом и законодателем, невольно подчинявшим себе всех родичей силой своего нравственного авторитета.

Естественно, что такой строй жизни должен был иметь весьма благотворное нравственно воспитывающее влияние.

Наконец, и в наше время существуют, хотя и в виде исключения, примеры выдающегося долголетия, когда люди живут по 150 и даже почти по 200 лет⁸⁸⁴. Если же теперь человеческая жизнь, при наличии благоприятных условий, может вдвое и даже втрое превосходить обычную норму её современной продолжительности, то почему же не допустить возможности того, что прежде, при несравненно более благоприятных условиях, она могла превосходить последнюю в десять и даже более того раз?

Установив истину патриархального долголетия, заключим свое исследование о генеалогии сифитов общей характеристикой этого племени. Генеалогия благочестивых потомков младшей линии Адама есть изображение исторического хода развития истинной религии в допотопный период. История сифитов указывает нам на те обстоятельства, при которых прозябало «семя жены». Имена её членов приводят на память грех и падение, суд и наказание, милость и благословения, терпение и благочестие, жажду скорейшего осуществления обетования, верность Богу и награду за нее. Вообще, в противоположность каинитской генеалогии, генеалогии духовной смерти и религиозно-нравственного вырождения, генеалогия сифитов, это – торжество света, правды и добра, словом, духовного возрождения падшего человечества. В этом поколении один за другим выступают те великие представители первобытного человечества, его истинные, сильные духом и крепкие телом герои, которые божественным Промыслом были призваны вырабатывать и сохранять великие начала, должны лечь в основу жизни всех дальнейших поколений.

Несмотря на всю интенсивность религиозных интересов в поколении Сифитов, нельзя, однако, не заметить, что под конец первобытной истории и среди них замечается некоторое ослабление религиозного духа, вследствие начавшего проникать сюда тлетворного влияния нечестивых каинитов. Эта зараза, раз проникшая в предрасположенный (вследствие

первородного греха) к ней организм, скоро прививается к нему и быстро производит здесь свою разрушительную работу, так что к эпохе патриарха Ноя почти вовсе исчезло различие между благочестивыми и нечестивыми потомками первобытного человечества.

III.

Библейский факт существования десяти благочестивых допотопных патриархов не прошел бесследным и для универсальных традиций человечества. Предания о нем, более или менее, сохранились почти у всех древних народов.

В документальных традициях клинообразных надписей Халдеи пока открыто предание только о последнем патриархе, современнике потопа, являющемся главным действующим лицом в истории последнего. В одной из таблиц серии потопа дана следующая генеалогия его: «человек, муж из города Суриппак (Surippak), сын Убарратати (Ubarratati)». Последнее имя, равнозначное Обарту (Obartes) или Орциарту (Ortiartes) Бероза, бывшему, по его же указанию, царем Ларанха или Суриппака (по Ленорману)⁸⁸⁵. В другой из таблиц той же серии к герою потопа прилагаются эпитеты «почтенный» и «святой» – Адра-Хаси (Adra-Khasis) или Хассисадра (Khassisadra), испорченное у Бероза в Ксизустрос, ставшее его личным именем. В клинообразных же надписях ему обычно усваивается название Сама-Написти (Sâmas-Napisti), обозначающее «живительное солнце»⁸⁸⁶. Та самая тесная параллель, какая, очевидно, существует между халдейской легендой о потопе и библейской историей его, не оставляет сомнения в том, что Сама-Написти или, что то же, Хассисадра, Ксизустрос тождественен с Ноем⁸⁸⁷. В заключении халдейской легенды говорится, впрочем, что Сама-Написти, бывший обыкновенным смертным человеком, по окончании потопа за то, что творил угодное богам, был взят вместе со своей женой и водворен между богами, при устье реки⁸⁸⁸. В этой прибавке можно видеть слабый намек на переселение праведного Эноха, которого халдейская легенда, по примеру многих других, смешивает с праведным Ноем.

Халдейское сказание о потопе, открытое в полном и хорошо сохранившемся виде на клинообразных таблицах, имеет и вторую, сокращенную редакцию, записанную в халдейской истории Бероза, так как последняя в основных своих чертах

вполне совпадает с первой, то мы получаем право с доверием относиться и к другим известиям Бероза, среди которых находятся, между прочим, и предания о девяти допотопных патриархах, предшественниках Ксизустраса. По сказаниям Бероза, в Халдее, до эпохи современного потопа царя Хассисадры или Ксизустраса, царствовало девять царей, в соответствие с девятью, предшествовавшими Ною, сифитскими патриархами.

Имя первого из них Алорус (Alorus), которого, как добавляет Абиден, бог дал в качестве пастыря народу, означает «муж света», т.е. символ истины, чистоты и праведности, свойств, характеризующих невинное состояние Адама и указывающих на откровение, полученное им от Бога. Вместе с тем, он был и первым пастырем народа, как родоначальник человечества и первый его жрец. Преемником Алоруса был его сын Аласпарус (Alasparus). Его имя, происходящее от корня ʾlph и указывающее на него, как на «писателя», невольно роднит его с библейским Сифом, которому устная традиция Евреев приписывает изобретение алфавита и искусства письма вообще. За Аласпарусом следует Амелон или Амилларус (Amelon, Amillarus). Это имя, происходящее от семитического корня ʾml «опускать голову, грустить, быть слабым, больным (malade)», представляет синоним имени третьего библейского патриарха Эноса (עֵנֹשׁ «слабый, больной, хилый»). При нем, как отмечает халдейская легенда, появился второй Аннедот, т.е. двойник бога «Оаннеса». Следовательно, тут идет речь о развитии религиозной жизни в царствование Амелона. В этом, не без основания, можно усматривать параллель библейской заметке «о призывании имени Иеговы во дни Эноса» (Быт.4:26). Сына Амелона звался Аменоном, он соответствует библейскому Каинану. Подобно тому, как этот последний, согласно иудейской традиции о нем, был основателем построек на высотах, так и первый, заключая из анализа его имени, был «искусным художником». Пятый царь древней Халдеи носил имя Амегаларуса (Amegalarus), что значит «великий оратор», и в этом отношении довольно родственно значению имени Малелеила «хвалящего Бога». Имя шестого халдейского царя,

Даона (Daonus), от корня ІТ «быть внизу», представляет очевидный синоним библейскому имени ТТ' «сходящий, спускающийся». Согласно халдейской легенде, Даон был тем царем, который открыл тайну постройки плотин, собирания плодов и геометрии, словом, первым культуртрегером своего народа. Нельзя ли в этой легенде видеть восполнение библейского повествования об эпохе Иареда, которую, на основании анализа его имени, принято считать началом смешения сифитов с каинитами, а вместе и временем расцвета у первых материальной культуры, заимствованной от последних? За Даоном следовал Эдореш (Edoreschus), имя которого означает «тот, который ищет», от семитического корня שׁוּר «искать». А так как он был благочестивым царем, то искал не земных, а небесных благ, т.е. был тем самым, про которого Библия говорит, что он «ходил пред Богом», говоря другими словами, соответствовал Эноху. Своим преемником Эдореш имел Амемпсина (Amempsinus), параллельного библейскому Мафусалу. Подобно тому, как имя последнего в переводе означает «муж стрелы, пораженный стрелой», оттуда производное «раненый, распростертый на земле», так и имя Амемпсина составлено из двух слов: aimim – земля и phoust «распростирать». Девятый из предпотопных царей, соответствующий библейскому Ламеху, называется Оциартом (Otiartes), т.е. сильным, могущественным царем, в чем очевидна полная параллель со значением имени Ламеха⁸⁸⁹.

Итак, Бероз, хранящий полное молчание о нечестивых каинитских патриархах, имеет более или менее, близкую аналогию всем десяти сифитским. Такая параллель, наблюдаемая в преданиях двух родственных семитических народов (Евреев и Халдеев), имеет для нас особенно важное значение, поскольку она свидетельствует об единстве их источника, именно о традициях их общих предков, Арфаксидов, откуда те и другие почерпали свои сказания, но с тем различием, что у Евреев эта традиция была очищена в последствии откровением, у Халдеев же она еще более затемнилась языческо-натуралистическими наслоениями⁸⁹⁰.

Более или менее отдаленные аналогии десяти благочестивым допотопным патриархам находим мы и в преданиях других народов. Так, известный историк древнего Египта, жрец Манетон, открывает начальную историю этой страны повествованием о десяти царях полубогах, живших на земле между веком Озириса (эпоха рая) и началом царствования Менеса, первого обыкновенного царя. Как в самом количестве этих первых царей, так и в общем характере древнеегипетского повествования о них, как лицах, обладающих выдающимися свойствами, сродняющими их с богами, не без основания усматривают нечто общее с библейским представлением о десяти сифитских благочестивых патриархах⁸⁹¹.

Нечто подобное сему наблюдается и в древнейших традициях Индии, где книги законов Ману, основного священного кодекса индийской религии, называют десять благочестивых интри, т.е. отцов или патриархов, представителей первобытного человечества, последним из которых был Ману, индийский герой потопа, аналогичный библейскому Ною⁸⁹².

Из других традиций отметим, как особенно любопытную, традицию древнего Китая, которая называет целый ряд патриархов, живших от первого человека Фо-хи или Пао-хи, до Яо, китайского Ноя⁸⁹³. Интерес этой традиции состоит в том, что в ней, по-видимому, перепутаны библейские черты сифитских и каинитских патриархов. Так, сын первого царя, Ши-минг, называется изобретателем земледелия и торговли, его умертвил злой великан Чи-уй, тут можно видеть бледную копию библейской истории Каина и Авеля. Третий патриарх, Хоанг-Ти, называется основателем города и о нем повествуется, что он в светлом облаке был взят живым на небо, таким образом, он соединяет в своем лице черты обоих библейских Энохов, каинитского и сифитского. Пятый китайский патриарх, Шао-хао, параллелен каинитскому Тувулкаину, ибо изображается отцом металлургии. О шестом императоре, Ти-ки, говорится, что он, подобно библейскому Ламеху, имел двух жен и трех сыновей, но последний из его сыновей, Яо, является героем потопа, т.е.

соответствует библейскому Ною, сыну другого, сифитского Ламеха⁸⁹⁴. Как бы мы ни смотрели на происхождение китайской генеалогии, во всяком случае факт её замечательного совпадения с библейскими красноречиво говорит сам за себя.

Из числа десяти допотопных патриархов особым вниманием универсальных традиций древности пользуются два, Энох и Ной. Так произошло вероятно потому, что чудесные обстоятельства жизни двух этих патриархов, выделяя их из ряда прочих, невольно глубже запечатлевали самый образ их в памяти народа. Притом, в отношении их наблюдается еще и та оригинальная особенность, что библейские черты обоих этих патриархов нередко взаимно перепутываются или объединяются в представлении об одном лице. Объяснением этого может служить некоторое действительное сходство в обстоятельствах жизни двух этих героев веры, о которых сама Библия согласно замечает, что они оба «ходили пред Богом» (Быт.5:22; 6:9).

Мы уже видели, что факт взятия Эноха живым на небо за его благочестие, подтверждает древне-халдейская традиция в обеих её редакциях, т.е. как клинообразной, так и Бероза, но с той особенностью, что это переселение приписывается Самаанисти или Хассисадре, т.е. патриарху потопа⁸⁹⁵. Наиболее близкую аналогию библейской истории Эноха дает фригийская легенда, дошедшая до нас в передаче Евсевия. В ней рассказывается о благочестивом царе Аннаке или Ханнаке (Евр. חֲנָנִי), который на триста лет жил раньше Девкальона, героя потопа, поучал своих современников благочестию и проповедовал о грядущем бедствии⁸⁹⁶. То обстоятельство, что по сравнению с другими патриархами, Энох был взят на небо очень молодым, быть может нашло свой отзвук в троянской легенде о юном Ганимеде, унесенным на небо орлом, посланным верховным богом⁸⁹⁷. Наконец, существует целый цикл преданий о переселении тех или других героев с земли на небо. Так, Латиняне приписывают это Ромулу и Энию, Греки Фазтону, прекраснейшему из людей, восхищенному на небо самим Юпитером, Индусы Дриве, прославившемуся своим выдающимся благочестием, жители Каролинских островов

Улатуфу, Мексики Квенизалватти, Ирокезцы Таренвазону и т.п.⁸⁹⁸ Как бы мы не объясняли себе происхождение всех этих и им подобным традиций бесспорно одно, что лежащая в основании их идея переселения обыкновенного человека живым на небо была хорошо известна языческой древности, а так как, сам по себе, этот факт слишком исключителен и не похож на наличную действительность обыденной жизни, то невозможно предположить его естественное происхождение. Нам думается, что в данном случае легче допустить существование действительного чуда, чем возможность его естественного объяснения.

Еще глубже след, оставленный в традициях народов личностью и деятельностью последнего потопного патриарха. Кроме вышеуказанных нами выдающихся параллелей библейскому Ною в легендах древней Халдеи, отметим здесь еще греческий миф о Сатурне и римский об Янусе. «История Сатурна и его сыновей, – говорит один из видных отечественных экзегетов, – так близко напоминает библейское сказание, что сомневаться в тождестве Ноя и Сатурна невозможно... Общая связь мифологических преданий не позволяет сомневаться, что Ной был обожаем под именем Сатурна, как нет сомнения, что он же был Янусом древних, с двумя лицами, ибо он видел два мира до потопа и после него»⁸⁹⁹. Мы не будем делать длинного и утомительного перечня легенд различных народов, в которых фигурирует личность патриарха, аналогичного библейскому Ною, укажем только на то, что, поскольку предание о потопе сохранилось почти у всех народов, постольку и личность потопного патриарха имеет самую широкую известность. Таким образом «эпоха допотопных патриархов, как переход от золотого века к бедствиям последующей жизни, это солнце рая с его медленно гаснущим светом, составляет общее достояние традиций всех древних народов»⁹⁰⁰.

Правда, рационалистическая критика подвергает самому беспощадному отрицанию апологетическое значение этого согласия, смотря на него с точки зрения мифологии и народной психологии. По её мнению, библейская традиция, параллельная легендам язычества, представляет такой же продукт

национально-еврейского мифообразования, как, например, саги о титанах – продукт греческой нации, саги об Озирисе – Египетской и т.п. Но эта, модная в настоящее время рационалистическая теория мифа, доказательство своей несостоятельности носит в собственной поверхностности. «Может ли быть что-либо неосновательней этого суждения? – спрашивает один из известных апологетов, – здесь необходимо возникает вопрос, как это случилось и как могло быть, что столь различные народы, разного происхождения и разобщенные между собой по месту жительства, как Индийцы, Бактрияне, Мидо-Персы и Израильтяне, в то время, когда не могло быть между ними никакого соприкосновения, могли рассказывать о своих предках одни и те же события? Это можно объяснить только в том случае, если допустить, что у всех племен, действительно, были одни и те же предки и что они владели истинным познанием живого Бога и верой в Него, ибо эта вера и образует основоположение и содержание универсальной традиции»⁹⁰¹.

Правда, новейший скептический критицизм силится устранить и это возражение, объясняя сходство в традициях общностью психологического закона их образования. Всем людям, говорят его адепты, свойственна склонность хвалить доброе, старое время и порицать дурное, настоящее. Бессознательным продуктом такого психологического настроения и явилось то обстоятельство, что история первобытной эпохи окружена в представлении всех народов самым светлым ореолом, в ней все возвышенно, все свято, чисто и величественно, словом противоположно настоящему.

Но такое объяснение грешит и против истории, и против психологии. Древние традиции далеко не всю первобытную историю рисуют в розовом свете, они не закрывают глаз и от таких печальных картин, как история грехопадения, сцена братоубийства, жестокости и насилия первобытных исполинов. Фантазии точно также мало одного психологического настроения, как бы интенсивно оно ни было, для построения известных образов ей нужен действительный исторический субстрат, а для того, чтобы получалось сходство в

произведениях фантазии, необходимо чтобы оно распространялось и на лежащий в основе подобных образов, объективный материал. Однако, защищая апологетическое значение универсальных традиций первобытной эпохи, мы безусловно признаем, что чистая историческая истина в них сильно искажена позднейшими легендарно-мифическими вымыслами. Но это случайное наслоение не уничтожает их важного значения, поскольку при свете Библии мы всегда можем ориентироваться в этом хаосе преданий и отделить здесь чистое зерно истины от примеси позднейших наслоений. «Древнейшая же история Израиля свободна от мифов, хотя и носит религиозно-символический характер», – говорит о ней один из умеренных рационалистов⁹⁰². Итак, все попытки лишить языческие параллели их доказательной силы, в сущности бесплодны. Следовательно, то, что сообщает нам о первобытной эпохе Библия и что в существенных моментах согласно с ней, передают нам и сами традиции язычества, все это, образуя единое целое, служит действительным, хотя еще и далеко неполным, отображением истории первобытной эпохи.

IV.

Непосредственным продолжением пятой главы кн. Бытия (לְדֹלֶל – Сифа) и вместе заключительным повествованием истории допотопного мира, служит рассказ начала шестой главы о браках «сынов Божиих» с «дочерями человеческими», как причине всеобщего развращения человеческого рода и последовавшей вследствие этого гибели первого мира.

Свое повествование об этом факте бытописатель начинает следующими словами: *«когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божии (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים) увидели дочерей человеческих (דְּתָרָה לִבְנָה), что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал»* (Быт.6:1,2). Два приведенных нами стиха принадлежат к числу самых трудных для понимания и спорных для толкования мест во всей Библии. Центр тяжести лежит здесь в определении того, кого должно разуметь под сынами Божиими, имевшими преступные браки с дочерями человеческими? Из множества разнообразных ответов на этот вопрос, отметим только три, главнейших.

Некоторые, преимущественно из числа иудейских толковников, основываясь, очевидно, на первоначальном филологическом значении корня לָח (крепкий, сильный, отсюда могущественный, знатный), в выражении בְּנֵי־הָאֱלֹהִים видели указание на сыновей вельмож и князей, вообще высших и знатных сословий, будто бы устраивавших браки (мезальянсы) с девицами низших слоев общества⁹⁰³. Мнение это находит себе поддержку и в некоторых существующих переводах библейского текста и таргумах на него, так в арабском переводе стоит filii illustrium, у Симмаха υιοὶ τῶν δυναστευόντων, в таргуме Онкелоса filii principum⁹⁰⁴.

Большинство других иудейских и христианских толковников древности, вместе с рационалистами наших дней, видят тут указание на ангелов. Это мнение, обстоятельно развитое в кн. Эноха, Юбилеев и в сочинениях Филона, пользовалось столь широкой известностью в первые века христианской эры, что некоторые переводы LXX выражение υιοὶ τοῦ θεοῦ заменили

словами ἄγγελοι τοῦ θεοῦ.⁹⁰⁵ Его держались Ио. Флавий, Филон и древние иудейско-христианские апокрифы, а из отцов Церкви Иустин Философ, Ириней, Афинагор, Климент Александрийский, Тертуллиан, Амвросий и др., из новых экзегетов Лютер, Гезениус, Розенмюллер, Болен, Эвальд, Баумгартен, Тух, Делич, Будде, Дильман и пр. и с особенной силой отстаивает его Куртц, написавший по сему предмету специальную ученую монографию⁹⁰⁶.

Наконец, последнее из общеизвестных толкований видит в ׀ִיָּהּ־אֱלֹהֵי־בְּנֵי־сифитов.

На стороне его стоит большинство прославленных своими экзегетическими трудами отцов Церкви, как-то Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин, бл. Феодорит, Прокопий, Кирилл Иерусалимский, Иероним, Августин и некоторые другие, почти все, наиболее авторитетные ортодоксальные экзегеты и многие из новейших протестантских, как, например, Мёрфи, Вордсворт, Ланге, Гаверник, Генгстенберг, Бунзен и, в особенности, Кейль, достойный ученый противник Куртца, также написавший особую монографию по сему вопросу, представляющую наиболее полное и глубокое его обследование⁹⁰⁷.

Не вдаваясь в подробности изложения и критики всех этих толкований, ограничимся лишь кратким разбором их. Прежде всего, мы должны окончательно отвергнуть первое объяснение слов «сыны Божии» в смысле детей вельмож и магнатов. Сделать это мы должны уже по одному тому, что если даже и признать возможность подобного факта, то нельзя уяснить причин его последствий. В самом деле, почему же браки юношей высших сословий с дочерьми низших должны были повлечь за собой всеобщее развращение? Естественней, казалось бы, ожидать обратного результата – большего сближения различных слоев общества, отсюда улучшения социальных взаимоотношений и вообще культурно облагораживающего влияния?

Остаются, таким образом, два главных понимания слов ׀ִיָּהּ־אֱלֹהֵי־בְּנֵי־сифитов». Первое из них имеет, по-видимому, много данных в свою пользу. Несомненно, прежде всего, что рассматриваемое

выражение служит в Св. Писании одним из употребительных обозначений ангелов (Иов.1:6; 2:1; 38:7; Пс.28:1; 88:7; Дан.3:49 и т.п.). Конструкция текста, по-видимому, также благоприятствует этому пониманию, так как им всего лучше выдерживается данная в тексте антитеза «сынов Божиих» и «дщерей человеческих». Наконец, оно вполне отвечает и выраженной здесь мысли, ибо такое чудовищное преступление, как конкубинат ангелов с человеческими женами и могло служить довлеющей причиной всеобщего развращения.

Но такое, подкупающее в свою пользу, впечатление производит это толкование лишь при первом, поверхностном наблюдении, более же внимательное и глубокое его рассмотрение открывает, как экзегетическую его несостоятельность, так и грубую догматическую погрешность. Главнейшим филологическим основанием рассматриваемого нами взгляда служит то убеждение, что будто бы библейское выражение בְּנֵי־הַמַּלְאָכִים служит специальным обозначением всех ангелов, в доказательство чего приводятся примеры из кн. Иова, Псалтири и пр. Даниила. Шаткость этого доказательства признавал даже и один из его защитников, указывая на то, что примеров этого рода сравнительно немного в Св. Писании, к тому же они заимствованные из поэтических его отделов⁹⁰⁸. Ниже мы будем иметь случай отметить, что «сынами Божиими» называются далеко не одни ангелы, а также и люди, причем примеры последнего рода встречаются в положительных и даже исторических книгах Библии⁹⁰⁹, здесь же остановимся на разъяснении внутреннего смысла названия ангелов «сынами Божиими» в тех немногих местах Библии, где оно не подлежит сомнению.

Уже из одного того, что подобные примеры встречаются в пророчески поэтической речи, открывается, что такое наименование ангелов должно быть понимаемо метафорически, в смысле указания на их особенно близкие отношения к Богу и как бы некоторое духовно нравственное родство с Ним по природе⁹¹⁰. Из этого определения внутреннего смысла данного названия ясно, что оно может быть приложимо не ко всем ангелам вообще, а лишь к стоящим в близком отношении к Богу

и пользующимся Его особым, отеческим благоволением, словом, к добрым и светлым ангелам. А коль скоро это так, то мы лишаемся всякого права видеть в рассматриваемом нами месте указание на ангелов, так как чистые и светлые ангелы Божии, исключительно которым лишь и может принадлежать эпитет «сынов Божиих», разумеется ни в каком случае не могли совершить подобного гнусного преступления.

Еще с некоторыми натяжками нечто подобное, пожалуй, и можно было бы допустить относительно падших ангелов или демонов, но бытописатель, разумеется, никогда бы не назвал их «сынами Божиими», а скорей, подобно апостолу «сынами погибели и противления».

Немыслимость указания здесь на ангелов, собственно, на их временное, мимолетное падение с дочерями человеческими, еще очевиднее открывается из анализа Еврейского термина, употребленного здесь для выражения сего преступного деяния. В Еврейском подлиннике оно обозначено словами $\text{בְּשִׁׁיׁת בָּרְכִי}$, в обычном употреблении Библии эта фраза служит обозначением богоучрежденного брачного сожития, а не временного плотского конкубината, что признают даже Диллманн и Делич, сторонники разбираемого мнения. Следовательно, по своей внешней форме это были законные браки, а не πορνεία , чем, конечно, были бы случайные и противоестественные падения ангелов. По смыслу библейского повествования, вся преступность таких браков состояла не в самом процессе их заключения, а в его мотивах. Таким образом, из анализа текста ясно, что здесь идет речь не о временном осквернении «сынов Божиих» с «дочерями человеческими», а об обыкновенном, брачном их сожитии. Но имеем ли мы хотя какое-либо основание думать, что ангелы могли вступать в законные браки с человеческими женами, жить с ними в течение всей жизни и иметь даже детей? Ясно, что все это может создать лишь самая необузданная фантазия, увлекающаяся примером языческих легенд, рассказывающих о своих богах подобные бредни.

Затем, связь данного стиха с общим контекстом речи, кажущаяся прямой и естественной на первый поверхностный взгляд, является совершенно искусственной и

неудовлетворительной при более тщательном разборе. Содержание первого, третьего, пятого и седьмого стихов, словом почти всего данного повествования имеет несомненное и исключительное отношение к людям, в виду этого мы не имеем никакого основания перетолковывать менее определенное указание двух остальных стихов, второго и четвертого, в смысле обозначения каких-то еще иных личностей, помимо тех, которые во всем предыдущем и последующем повествовании ясно и определенно называются обыкновенными людьми.

Возражение это думают устранить указанием на то, что бытописатель, прикровенно указывающий на участие ангелов, говорит, действительно, и о людях, как другой действующей стороне, сознательно участвовавшей в данном преступлении. Но нам непонятна такая излишняя скромность Моисея в ущерб истине, в особенности непонятно, что суд Божий, разразившийся не только над всеми людьми, но и над самой природой, совершенно не коснулся ангелов, этих, по смыслу данного толкования, главных виновников всеобщего развращения и гибели допотопного мира (Быт.6:7).

Нельзя также сказать и того, чтобы противоположение «ангелов» «дочерям человеческим» вполне удовлетворительно выдерживало антитезу, данную в тексте. Необходимым условием каждого, более или менее, остроумного противоположения должно быть, при наличности внешнего контраста, присутствие некоторого внутреннего сродства сравниваемых предметов, противопоставление диспартных величин теряет всякий смысл. Подобной антитезой, переходящей границы дозволенного, и будет противоположение ангелов людям, так как это не два различных вида одного и того же рода, но два совершенно отдельных рода, т.е. две несоизмеримых величины. Таким образом, филология и контекст речи, два главнейших основания разбираемой нами гипотезы, не только не говорят за нее, но скорее свидетельствуют против⁹¹¹.

Наконец, последним и решительным доказательством несостоятельности этого взгляда является его противоречие

догматическому учению о природе ангелов. «Предположение о плотском сожитии ангелов с дочерьми человеческими прямо противоречит всему вообще библейскому учению о духовной ангельской природе⁹¹². Ввиду этого, отцы и учителя церкви, начиная с Оригена, согласно отвергали это мнение, особенно энергично восстает против него св. Иоанн Златоуст: «если святые, удостоенные Духа Святого мужи, не в силах были переносить даже явления ангелов (Дан.10:11), то кто и самый безрассудный, согласится с этим богохульным и крайне безумным мнением, будто бестелесная и духовная природа имела совокупление с телами?»⁹¹³ И бл. Августин видит в этом мнении безрассудное увлечение апокрифическими сказаниями легендарного характера⁹¹⁴. Подобное мнение становится окончательно непозволительным после ясно выраженных слов Самого Спасителя, что «в воскресении бо ни женятся, ни посягают, но яко ангели Божии на небеси суть» (Мф.22:30).

Против обвинения их в грубом догматическом заблуждении, рационалисты возражают следующее: «совершенно верно, что подобное мнение ложно догматически, но оно занесено на первую страницу Библии, как остаток заблуждений, некогда разделяемых, по примеру прочих народов и Евреями». Однако действительность далеко не оправдывает подобного предположения. Правда, в рассматриваемый период мы не видим определенно выраженного религиозного учения об ангелах, но некоторые намеки на него, без сомнения, находим уже и тогда. Мы не будем останавливаться на неопределенных указаниях Быт.1:1; 2:1, 6, в которых многие отцы Церкви и последующие комментаторы усматривают намек на ангельский мир, а перейдем к более ясным указаниям этого рода. Первое такое указание на ангела, хотя и падшего, можно находить в библейской истории грехопадения, где в лице змия-искусителя предполагается некоторая разумная сила. То был, как мы старались доказать это выше, злой дух или падший ангел, превратившийся из светлого Денницы в мрачного Велиара⁹¹⁵. Соединяя отдельные черты библейского повествования об этом падшем ангеле в один общий образ, мы получаем следующую характеристику ангельской природы: она духовна, поскольку

легко может соединяться с различными внешними формами (например, змия), обладает высоким ведением, ибо проникает в тайну существования райской заповеди, крепким разумом и сильной волей, ибо создает коварный план искушения и энергично его осуществляет. В заключении той же истории грехопадения людей мы находим указание и на светлого ангела, в лице «херувима с огненным мечом», приставленного к дверям рая, но ни о внешнем виде, ни о внутренней природе его здесь ничего не говорится.

Как бы то ни было, но мы не имеем никаких данных предполагать, что в допотопный период существовало грубо-чувственное представление об ангелах. Скорей можно думать, что тогда еще не было определенно раскрытого учения о них, а если и существовало в зачаточной форме, то истинное и правильное, как о существах духовно разумных и чуждых инстинктов материальной природы. По всем вышеуказанным причинам, мнение о בְּנֵי־הַאֱלֹהִים как «ангелах» должно быть окончательно отвергнуто по совершенной его несостоятельности.

Обратимся теперь к разбору третьего и последнего из вышеуказанных нами мнения, трактующего בְּנֵי־הַאֱלֹהִים в смысле указания на «сифитов». В пользу его говорит, прежде всего то, что в нем нет ничего чудовищного и несообразного, отзывающегося характером языческих мифов, но все так естественно и просто, и так согласно с общим содержанием библейской первоистории. Мнение это вполне оправдывается филологически: название «сынов или детей Божиих» бесспорно прилагается в Св. Писании обоим заветам и к людям, преимущественно благочестивым или же особо избранным Богом (Втор.14:1; 32:5; Пс.72:15; ПремСол.16:26; οἱ τοῦ θεοῦ – Лк.3:38; Рим.8:23; Галат.4:7 и др.).

Основание думать, что и в данном случае под «сынами Божиими» разумеются благочестивые люди и именно потомки Сифа дает предыдущее повествование, и, прежде всего, то, что при исчислении потомства Сифа, во главе его поставлено имя Бога – אֱלֹהִים, благодаря чему все сифиты представляются как бы Его детьми. Во-вторых, этому благоприятствует и другое,

еще более определенное указание Библии, мы разумеем заключительный стих четвертой главы кн. Бытия, где говорится, что во дни Эноса сифиты стали торжественно призывать имя Господне и сами называться в честь Него иеговистами, т.е. народом близким Богу, Его особым и преимущественным достоянием, словом, как бы «сынами Божиими». Весьма возможно, что и в племени Сифа не все его потомки носили это почетное титло, но только те выдающиеся по своему благочестию личности, которые, во главе с Эносом, выделились в особую религиозную общину⁹¹⁶. Этот-то род избранных и был твердым носителем и верным хранителем религиозных традиций своего времени, той нравственной закваской, которая предохраняла поколение Сифа от тлетворных веяний каинитского духа, проникавшего в религиозно нравственную атмосферу сего племени. И доколе сохранялось это «семя свято», дотоле непоколебимо было и «стояние» человеческого рода. Но вот падает и этот остаток благочестивых: избранные сифиты, увлекшись господствующим течением, прельщаются красотой дочерей человеческих и смешиваются в общем потоке нечестия с остальными людьми.

Что под дочерьми человеческими должно разуметь не всех вообще допотопных женщин, а лишь одних каинитянок, на это довольно выразительно указывает специальная заметка бытописателя о выдающейся красоте их. Если мы припомним характеристику каинитянок, то увидим, что физическая красота и чувственные прелести их стоят в ней на первом плане (Адда, Цилла, Ноэма). Следовательно, и в данном случае, если бытописатель указывает на красоту *q̄t̄x̄q̄ l̄iḏ̄*, как на их главную характерную черту, то тем самым он довольно ясно обрисовывает каинитянок. Против такого сужения понятия дочерей «человеческих» ничего не говорит и то, что эпитет «человеческий» должен будто бы заключать в себе понятие о всем человечестве, библейские примеры бесспорно устанавливают, что он безразлично может обозначать как все человечество, так и известную часть его (Иер.32:19, 20; Ис.43:4; Пс.73:5 и т.п.). При таком взгляде на дело мы легко можем и установить внешнюю связь второго стиха с контекстом речи, и

выяснить его внутренний смысл. Разумея под «сынами Божиими» избранных сифитов, а под «дочерями человеческими» каинитянок, мы вполне выдерживаем данное в тексте противопоставление: как те, так и другие суть представители одного и того же рода – первобытного человечества, но будучи сходны по природе, они противоположны по своему духовно-нравственному настроению. «Сыны Божии», потомки Сифа, были выразителями всего доброго, хорошего и возвышенного, а «дочери человеческие» олицетворением земных, чувственных интересов, греховного духа мира сего. Но вот эта противоположность исчезает: «сыны Божии» прельщаются красотой «дочерей человеческих» и вступают в теснейшее общение с ними. Следовательно, в них ослабевают возвышенные интересы духа и получают полный простор чувственные стремления и греховные склонности. В этом-то забвении «сынами Божиими» своего исключительного предназначения, в измене высшим интересам духа и в служении низшим интересам плоти и состояла преступная сторона таких браков. Будучи законными юридически и формально, они были мерзки в очах Божиих, так как стирали грань между добром и злом, между почитанием Бога и служением плоти⁹¹⁷.

Таким образом, мнение о «сынах Божиих», как избранных, благочестивых сифитах, счастливо избегающее недостатков двух предыдущих и удовлетворяющее всем филологическим, текстуальным, историческим и догматическим требованиям научной критики, заслуживает безусловного предпочтения перед всеми существующими объяснениями данного отдела Библии⁹¹⁸.

Переходим к дальнейшему разбору текста: *«и сказал Господь Бог: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками сими: потому что они плоть, пусть будут дни их 120 лет»* (Быт.6:3). Очевидно, тут идет продолжение того же самого повествования, там указан факт, здесь дана его оценка, в последнем случае действующие лица ясно названы людьми, они же, следовательно, разумеются и под «сынами Божиими»

предыдущего стиха. Слова текста «Духу моему» представляют указание или на внутреннюю, духовную сущность природы человека с глухой ссылкой на историю его творения, (собственно, на факт Божественного вдыхания в тело первозданного человека), или же, что еще вероятнее на $\Pi\Gamma$ $\Pi\eta\lambda\chi$, т.е. на Св. Духа, как зиждительный принцип всякой вообще и религиозно-этической жизни по преимуществу. Выразительный Еврейский глагол $\Pi\tau'\text{--}\chi\lambda'$ «да не будет презрен», LXX передали вполне точно словами $\text{o}\acute{\upsilon}\ \mu\grave{\eta}\ \kappa\alpha\tau\alpha\mu\epsilon\acute{\iota}\nu\eta$, Вульгата же, сказавши «non permanebit», «да не останется», значительно ослабила мысль подлинника.

Смысл дальнейшего слова текста $\Pi\lambda\psi\grave{\alpha}$ понимается неодинаково. Большинство переводов, в том числе и наш русский, видят тут сокращение фразы $\gamma\psi\chi$ ב,) $\Pi\lambda\ \gamma\psi\chi\grave{\alpha}$ (ה), образовавшийся вследствие сокращения местоимения $\gamma\psi\chi$ буквой ψ и переводят $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{o}$, $q\acute{u}ia$ «потому что». Но другие, более основательно, слово $\Pi\lambda\psi\grave{\alpha}$ производят от глагола $\lambda\lambda\psi$, означающего «ходить около, блуждать, заблуждаться», в соответствии с чем и данное выражение переводят «в заблуждении своем»⁹¹⁹. Это «заблуждение» первобытных людей, состоявшее в пренебрежении ими Св. Духа, невольно напоминает нам обличительное изображение Иудеев в речи архидиакона Стефана: «жестоковыйные люди с необрезанными сердцами и умами! Вы вечно противитесь Св. Духу, как отцы ваши, так и вы!» (Деян.7:51). Пренебрежение и хула на Св. Духа это самый тяжкий смертный грех, которому, по словам Спасителя, нет прощения ни в сем веке, ни в будущем (Мк.3:29), поскольку он характеризует такую крайнюю степень греховного ожесточения, с которой психологически невозможным становится никакое исправление. Так как в подобном состоянии человека исключительно действуют его животные инстинкты, то он как бы утрачивает свою высшую, духовную природу и превращается в ту грубую плоть $\gamma\psi\grave{\alpha}$, $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$, которая на языке Св. Писания служит синонимом всего низменного, материального и греховного.

Заключительная заметка этого стиха относительно 120 лет точно также понимается различно. Одни видят в ней

сокращение продолжительности человеческой жизни, вместо прежних 8–9 веков до пределов 120 лет. Но такое мнение не оправдывается историей, так как и послепотопные люди еще долгое время продолжали жить по несколько веков (от 500 до 150 лет). Поэтому гораздо правильнее думают другие, считающие вышеуказанный период за срок, назначенный Богом Ною для проповеди покаяния современной ему генерации человечества⁹²⁰.

Продолжая свою мрачную характеристику допотопного человечества, бытописатель говорит: *«в то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать от них. Это сильные, издревле славные люди»* (Быт.6:4). Предпотопное человечество названо в подлиннике именем בְּרִיָּוִת . Точная этимология этого слова неизвестна. Обыкновенно его производят от неупотребительного семитического корня בָּרָא «быть толстым, длинным, большим, вообще великаном» и переводят: oí δὲ γίγαντες (LXX), βίαιοι (Сим.), «gigantes» (Вульг., Сам., Ар. и Сир.), «исполины» (слав. и рус. пер.). Отсюда в слове בְּרִיָּוִת видят, так сказать, физическую характеристику допотопных людей, указание на их исполинский рост и богатырскую силу. Но еще Акила, заподозрив правильность такого понимания этого слова, дал другой его перевод ἐπιπτοντες «нападающие, творящие насилие». Еще энергичнее отстаивал эту мысль Лютер, который говорил, что слово בְּרִיָּוִת свидетельствует не о росте и не о физической силе, как полагают раввины, но о тирании и насилии тех, которые, не признавая никаких ни божеских, ни человеческих законов и руководясь лишь движением собственных страстей, разрушали и попирали всякую правду и нравственный закон. Такое понимание этого слова находит себе подтверждение и в новооткрытых клинообразных надписях, где халдейское слово pabâlu , созвучное с Еврейским בְּרִיָּוִת , означает «разрушать, ниспровергать»⁹²¹. И действительно, древне-арамейский глагол בָּרָא в форме нифаль получает значение «заставлять падать, соблазнять, развращать, производить насилие»⁹²². На основании этого, более удачным будет видеть в слове בְּרִיָּוִת

нравственную характеристику допотопных людей, в смысле «людей насилия, разбойников, дерзких тиранов»⁹²³. Они, как видно из текста, существовали еще и до падения сифитов, среди нечестивых каинитов, вероятно, преимущественно с эпохи Тубулкаина, изобретшего оружие и Ламеха, воспевшего ему победный гимн. Но эти «нефилим» особенно размножились благодаря смешанным бракам сифитов с каинитами, вследствие всеобщего смешения и окончательного падения всех нравственных устоев.

Плоды таких браков были самыми типичными представителями нового сорта людей, как отмечает то бытописатель, называя их «сильными и издревле славными людьми» גִּבּוֹרִים . Последнее слово, по переводу с Еврейского, значит «сильный, герой» (Быт.10:8). Этим именем в библейском словоупотреблении обозначаются выдающиеся личности: Давид (2Цар.17:10), Александр В. (Дан.11:3), отборные воины (1Пар.7:7; 2Пар.13:3), люди, превосходящие других силою (3Цар.11:28). Очевидно, и в данном случае именем גִּבּוֹרִים названы выдающиеся из среды בְּנֵי חַוְוָה , чем и были потомки смешанных родов, далеко превзошедшие последних по своим физическим и нравственным свойствам. Аналогичный случай характеристики גִּבּוֹרִים находим мы в книге пророка Варуха, где читаем: *«тамо быша исполини именитие, бывшие исперва зело велицы, умеющие воевати... И погибоша, занеже не имеша мудрости, погибоша за бессовестие свое»* (Вар.3:26–28). Называя этих «гибборим» издревле знаменитыми людьми, бытописатель, вероятно, имел здесь в виду тот факт, что они, под именем «героев древности» получили всемирную известность в универсальных традициях язычества.

Гибельные следствия преступной деятельности «нефилим» и «гибборим» не замедлили обнаружиться в форме крайнего развития нечестия и развращения: «и увидел Иегова, что велико развращение людей на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время» (Быт.6:5). Очевидно, это была не простая порочность поврежденной грехом натуры, а всеобщее господство открытого, дерзкого греха и восстания против Бога. Основываясь на праве сильного, потомки

смешанных браков внесли в человеческое общество ужасы насилия, бесправия, хищничества, сладострастия и всеобщего неверия в грядущего Искупителя.

Если первая половина указанного стиха отмечает больше внешнюю сторону факта, указывает на количественное распространение зла в мире, то вторая проникает в его внутреннюю причину, дает качественную оценку факта, определяя насколько полно и глубоко проникло зло в природу человека, «все мысли и помышления сердца их были зло во всю жизнь». При полном господстве одних порочных и злых наклонностей, в допотопных людях как бы изгладились все следы их отличительной духовно-нравственной природы. Корень такого глубокого развращения указывается в повреждении сердца, этого источника не только физической, но и духовно-нравственной жизни человека. Слово **לֵב** по библейскому употреблению этого термина, в отличие от **נֶפֶשׁ** виталистического принципа жизни, характеризует собой её духовно-этическое начало, основной психический центр свободно разумной и нравственно ответственной личности человека. Оно считается исходным пунктом всей сознательной деятельности человека и развращение его равносильно заражению самого источника жизни (Мф.15:19).

В значении фокуса психической жизни **לֵב** приписывается даже и Богу, как это мы видим, например, в следующем стихе: *«и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем»*⁹²⁴ (Быт.6:6). «Понятие о свойстве приписываемого Богу раскаяния можно заимствовать из повествования о Сауле, где двукратно приписывается Богу раскаяние (1Цар.15:11, 35) и где, между тем, Самуил говорит о Боге, что «не человек Он, чтобы Ему раскаиваться» (1Цар.15:29). Из сего видно, что когда говорится о Нем, как о человеке, то это потому, что, по выражению Абен-Езры, закон говорит языком сынов человеческих, т.е. языком простого, народного смысла»⁹²⁵. «Раскаяние Божие есть способ изменения неизменяемого (*ratio mutandorum immutabilis*), т.е. высшее выражение мысли о крайнем божественном сожалении, доходившем как бы до того, что Само неизменяемое Существо,

казалось, готово было измениться. Это особенно сильное, антропатическое выражение, изображающее самую неизменность божественного решения, как бы поколебленной крайней изменчивостью человека»⁹²⁶. «Гнев Бога – это обнаружение той глубокой оппозиции в которой стоят: бесконечная святость Бога, с одной стороны, и крайняя греховность человека, с другой. Его мщение есть обнаружение Правосудия, через наказание грешников»⁹²⁷. Когда Бог видит, что человек изменяет своему истинному назначению, то Его любовь и благодать проявляются не в форме общения с ним (2Кор.6:14), а в виде сожаления об его гибели. Так что более глубокое объяснение мысли о божественном раскаянии лежит в понятии всеобъемлющей божественной любви, которая, соединяясь мысленно со своим созданием, скорбит об его падении. «Скорбь Божия есть предведение невозможности человеку, созданному со свободной волей, сознательно и упорно злоупотребляющему ею, возвратиться на добрый путь, посему там, где говорится о скорби Божией, как, например, о городах, навлекших на себя гнев Божий» (Мф.11:20–26; Лк.10:13), там нужно разуметь, что приговор вечной Правды Божией свершился, что род этот или человек (1Цар.15:11) должен погибнуть, чтобы зло не было увековечено»⁹²⁸.

Такой божественный приговор над первобытным миром, действительно, и дан в седьмом, заключительном стихе допотопной истории: *«сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых я сотворил, от человека до скотов, и гадов, и птиц небесных истреблю, ибо я раскаялся, что создал их»* (Быт.6:7). Слово «истреблю» в подлиннике выражено *נִמְחָה*, буквально означающим «смою кровью или водой» (Чис.5:27; 2Цар.21:13; Мф.23:25 и пр.), в нем, следовательно, можно видеть указание на омовение мира, именно водою потопа. Слова синодального русского текста «истреблю с лица земли человеков, которых Я создал» представляют вольный перевод подлинника, дословная передача которого будет такова: «истреблю человека, которого Я создал от лица земли», так, именно, и передает греческий перевод LXX: Ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα, ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς. В таком виде эта

фраза, находясь в очевидной связи с историей творения человека (Быт.7), получает серьезное значение в качестве подтверждения последней.

Печальную участь человека разделяет и весь окружающий его мир живых существ. В соединении судьбы всего живущего и населяющего мир с судьбой человека, еще раз выставлена их тесная нравственная связь: представитель земли и властелин всех её обитателей, будучи осужден на смерть, увлекает за собой и все подчиненные ему и в силу этого таинственно связанные с ним живые существа (Быт.3:17; 6:7; 7:4; Рим.8:20).

Посреди всеобщей гибели и разрушения сохраняется лишь один праведник, которого вместе со всей его семьей щадит Бог, чтобы чрез него снова возродить человечество. Этим праведником был Ной, который обрел благодать пред очами Иеговы, разумеется ничем иным, как «хождением пред Богом, т.е. благочестивой жизнью (Быт.8,9). «И спасаемый спасается не своим оправданием, но благодатью Божией, конечно и погибающий погибает не от строгости суда, но от крайнего упорства против милующей благодати»⁹²⁹. Так, именно, представляет дело и ап. Петр, говоря о допотопных людях, как о «некогда непокорных ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега» (1Петр.3:20). Всемирный потоп не был, таким образом, каким-либо личным мщением со стороны Бога, нет, он явился необходимым следствием духовной смерти первобытного, нравственно выродившегося человечества. Последнее, несмотря на все средства божественного милосердия, осталось немо и глухо к его спасительному призыву, чем обнаружило окончательную и безвозвратную утрату своей нравственной жизнеспособности. Дальнейшее продолжение подобного существования было бы лишь преступным умножением беззакония, отсюда физическая смерть, как предел развитию зла и греховному ожесточению предпотопного человечества, является актом не только справедливости, но и благодеяния. Это человечество было «плотью», т.е. навсегда утратившим душу и как бы разлагающимся трупом, дальнейшее сохранение которого было бы не только бесполезно, но и положительно вредно для

духовно-нравственной атмосферы мира. С особенной силой это спасительно очистительное действие потопа должны были испытать на себе Ной и его семейство, на глазах которых происходило трагически поучительное зрелище гибели грешников (ПремСол.14:6). И вот, пока волны порока не успели еще затопить всей земли, пока среди бушующего океана всеобщего нечестия, подобно некоторой скале или высокому острову, выделялось семейство праведного Ноя, Божественный промысел приводит в исполнение свое решение о гибели первого мира, пресекая этим зло и спасая истинную религию. Мир погибает в волнах потопа, чтобы смыть лежащую на нем скверну и начать жизнь на новых началах. Этим мы и заканчиваем библейскую историю допотопного периода.

Воспоминание об этом последнем периоде первобытной, точнее, допотопной, истории, в центре которого стоят «насильники, исполины», было особенно живо и интенсивно в преданиях древних народов. Но вместе с тем, основная первоисторическая идея пострадала в них сильнее, чем где-либо еще, выродившись здесь в форму самых чудовищных героических сказаний и мифических легенд. Не приводя здесь полностью содержания этих, в общем, хорошо известных, древних традиций, мы лишь кратко перечислим наиболее выдающиеся из них.

Обыкновенно в традициях язычества данный библейский сюжет рисуется в следующих чертах: «некогда боги сошли на землю и, соединившись с человеческими женами, произвели поколение «великанов», отличаясь необыкновенной физической силой и страшным зверством, они творили всяческие насилия и самоуправства и, возмущившись, наконец прогневили самих богов, за что и понесли от них заслуженную кару. Здесь, следовательно, библейские «сыны Божии» превращаются в «самых богов».

Сравнительно более близкую параллель библейским «сынам Божиим» представляют индийские «девы», именем которых обозначались как различные божества, так и каста жрецов, выделявшаяся, подобно בְּנֵי־אֱלֹהִים из среды всех людей своей особенной близостью к божеству.

Некоторый намек на существование библейских *דְּתָרָה לִיָּדָה*, т.е. дочерей человеческих, прельстивших «сынов Божиих» своей выдающейся красотой, усматривают в скандинавской саге о Херрваре, где говорится о множестве необыкновенных браков, заключенных перед потопом между «исполинами» и «дочерьми Маннахейма», т.е. человека, живущего среди людей⁹³⁰. Находят также отдаленную параллель библейским каинитянкам в древнейших героических сказаниях о допотопных амазонках, независимом классе женщин, прославившихся своими чисто воинскими подвигами⁹³¹.

Гораздо богаче легенды язычества подробными описаниями внешнего вида и нравственных свойств тех первобытных исполинов, которые были плодом смешанных браков. Так, древневавилонская традиция, записанная Берозом, рисует нам предпотопных людей необычайными великанами, чрезмерно гордыми своими силой и ростом, прославившимися ужасными насилиями над людьми и удивительным нечестием в отношении к богам⁹³².

В национальных традициях Армении неоднократно встречаются рассказы о древних великанах этой страны и соседней с нею долины Месопотамии, об их выдающихся насилиях и войне с богами Ваалом в Вавилонии и Гегом (Haigh) в Армении⁹³³. Арабская сага приписывает первобытным обитателям этого полуострова, Адитам, Темудитам и Амалекитянам, происхождение которых теряется во мраке глубокой старины, исполинский рост, неверие и насилие⁹³⁴. Наконец, идея о первобытных героях, отличавшихся необыкновенным ростом и страшной силой, сделалась общим местом в классической поэзии⁹³⁵.

Следствием смешанных браков было, по Библии, всеобщее развращение человечества. На это согласно указывают и традиции язычества. Так, у классических писателей и в сочинениях Евсевия говорится о том, что в эту эпоху существовала антропофагия, это мнение особенно рельефно выражено Овидием в его мифе о каннибале Лукаоне⁹³⁶. По свидетельству же древне восточных писателей с антропофагией соединялось крайнее распутство, не знавшее никаких границ, о

котором говорят саги Финикиян, Родосцев, Сирийцев, Египтян и Скандинавов⁹³⁷. Саги Персов и Китайцев утверждают, что в то время развился и процветал культ демонов и стоящие в связи с ним занятия магией, волшебством и чародейством. О последнем говорит и финикийская легенда Санхониатона. Индийский миф о Диводасе, бразильский о Мэн-Моране (Maine-Moran), караибский о Куррурумане (Kurruruman) и Калинаго (Kalinago) точно также свидетельствуют о широком распространении среди предпотопного человечества практического атеизма⁹³⁸.

Наконец, и заключительный отдел библейской истории допотопных «нефилим и гибборим» имеет свой отзвук в универсальных традициях древности. Идея беспорядочного произвола исполинов, их возмущения против неба и последовавшего за это божественного наказания, принадлежит к числу тех, которые, более или менее, общи всем народам – семитической, кушитской и арийской рас.

Гений народов арийской расы, проведший все свои древние традиции чрез мост натурализма, соединил и в данном случае первобытную историческую истину самыми тесными и неразделимыми чертами с чисто натуралистическими феноменами, именно, с представлением об образовании универса в виде какой-то взаимной борьбы небесных божеств с олицетворениями теллурических сил. Такова древнеиндийская легенда о борьбе Азуров с Девами и древнеэллинская сага о борьбе гигантов (γίγαντομαχία), а также параллельный сей последней классический миф о борьбе титанов, в котором еще Св. Дмитрий Ростовский усматривал отголосок библейского предания об исполинах⁹³⁹.

Сохранилось в традициях язычества предание и о небесной каре, разразившейся над первобытными насильниками, причем в некоторых из них, более или менее определенно, указывается, что такой карой был всемирный потоп. Указания на это можно находить, прежде всего, в тех глухих заметках, где говорится вообще, что причиной потопа было страшное развращение людей, бывшее очевидным следствием пагубной деятельности и растлевающего влияния исполинов. Всего же

яснее это указание дано в халдейской легенде по обеим её версиям, где говорится, что все люди, за исключением одного спасшегося праведника, погибли за свое нечестие⁹⁴⁰. Равным образом и древнегреческие легенды о потопе, фессалийская, мегарская, самофракийская и родосская, повсюду изображают его в качестве наказания, постигшего человеческую расу за её тяжкую вину⁹⁴¹. Вообще, идея наказания гордых насильников, исполинов, своим открытым возмущением против Бога переполнивших чашу Его долготерпения и понесших за это заслуженную кару в форме ли низвержения в тартар или гибели в волнах потопа, обща всем универсальным традициям древности.

Таковы данные языческих традиций, представляющих, более или менее, близкие параллели библейскому повествованию о предпотопном периоде первобытной истории. Близкое сходство этих преданий между собой по их существенным и основным чертам, а также их тесный параллелизм с библейским повествованием, дает нам право относить лежащую в основании их историческую фабулу, вместе с некоторыми учеными, к той наидревнейшей из эпох человечества, когда различные племена его жили еще вместе, образуя единое целое. Отсюда, образование этой традиции, предшествовавшее рассеянию племен после вавилонского столпотворения, было делом ближайшей послепотопной генерации человечества, получившей в наследие от Ноя и его потомства память о предпотопной эпохе и завершившей ее страшной мировой катастрофе.

Рационалистическая критика, разумеется, совершению не признает никакого апологетического значения за этим фактом и предлагает свои, иные объяснения его загадочного характера. Не выделяя библейского сказания из ряда параллельных ему языческих, происхождение всех их она объясняет космическими или общественно-социальными мотивами их образования. Под первыми, главным образом, разумеют резкие атмосферные перемены и деятельность подземных вулканических сил, вообще борьбу различных теллурических и климатических атмосферных влияний, олицетворенную наивным сознанием

младенческой фантазии под видом войны живых существ и, как на пример этого, указывают на греческий миф о войне богов. Но если подобное объяснение сколько-нибудь еще и допустимо относительно указанного примера, то оно совершенно неприменимо ко многим другим и, прежде всего, к основному библейскому сказанию, в котором оно совершенно не затрагивает, по крайней мере, трех четвертых целого.

Сознавая недостаточность такого объяснения, рационалистическая критика предлагает другое, осмысливающее исследуемое явление на почве общественно-экономических причин. В наиболее остроумной форме гипотеза эта развита М. Мори, который видит здесь своеобразное отражение борьбы различных классов древнего общества: преимущественно, касты жрецов, захватившей в свои руки монополию знания и власти и гордой этим своим превосходством, с остальными классами народа, которым стал нестерпим такой гнет высшего привилегированного сословия. Борьба эта, обострившись до крайней степени, разрешилась социальной революцией, жертвой которой пали могущественные и высокомерные жрецы. Правильность такого объяснения будто бы подтверждается религиозным эпосом Индусов, в котором говорится о серьезной борьбе кшатриев или касты воинов, с браминами, т.е. сословием жрецов⁹⁴².

Но и это объяснение довольно искусственно. Ничем, прежде всего, не подтверждается факт существования действительной связи между указанием индийского эпоса на борьбу каст и универсальной традицией об исполинах. Во-вторых, рассматриваемая гипотеза далеко не объясняет многих существенных черт сказания или даже дает такие объяснения, которые стоят в очевидном противоречии с ясными указаниями самой же традиции. Согласно разбираемой гипотезе основным базисом традиции служит борьба различных классов общества, по данным же библейского повествования и указаниям традиций, здесь происходит не борьба и не разделение общества, а наоборот, смешение и слияние путем браков, прежде разделенных членов первобытного человечества. Наконец, если с некоторыми натяжками эта гипотеза и может

объяснять происхождение индийской традиций, то она совершенно неприложима ко многим другим, например, к халдейской, в которой, подобно тому, как и в библейской, говорится не о взаимной борьбе, а о всеобщем нечестии и совокупной гибели всех, за исключением одного праведника, спасенного в ковчеге.

Взаимное противоречие рационалистических гипотез, их очевидные натяжки и полная неприложимость в отношении к большинству наиболее важных из числа исследуемых традиций, все это делает их не отвечающими цели и лишает серьезного, научного значения. В виду этого, единственно удовлетворительным объяснением рассматриваемого факта, по-прежнему остается признание действительности его исторической первоосновы. «Необходимо допустить, что и в данном случае как библейская, так и языческая традиции вытекают из одного, общего им, первоисточника»⁹⁴³. «Языческая традиция – это отражение той действительной истории разнузданности, порчи и зверства первобытного человечества, подлинную форму которой представляет библейское повествование, характеризующее предпотопное человечество растлившим даже и самую землю»⁹⁴⁴.

Нельзя, конечно, упускать из виду то обстоятельство, что основная первоисторическая истина потерпела в легендах язычества сильное искажение, осложнившись многими позднейшими наслоениями. Главными факторами в образовании этих последних и были те вышеуказанные нами климатические, этнографические и социальные причины, которые некоторыми ошибочно считаются за изначальные и исключительные причины появления самих традиций. То правда, что во многих сагах язычества они играют важную, а в некоторых и доминирующую роль, но они никогда не остаются единственными причинами их образования и, что еще важнее, нигде не были изначальными.

В заключение скажем несколько слов о религиозно-нравственном состоянии рассматриваемого периода мировой истории. Состояние религии и морали за последний период допотопной истории, как очевидно из предыдущего,

представляло самую печальную картину. Начало эгоизма и удаления от Бога, бывшее первопричиной греха и доселе развивавшееся лишь в старшей линии потомков Адама, мало-помалу проникает и в младшую линию его потомства (вероятно, с генерации Иареда). Но на первых порах подобные попытки встречали дружный отпор со стороны благочестивых сифитов, у которых при генерациях Эноха и Эноса наблюдается даже дальнейший религиозный прогресс.

Противоположностью между двумя племенами первобытного человечества, из которых одно было олицетворением эгоистических принципов мирской жизни, другое носителем высоких идеалов истинной религии и морали, держался и был силен первобытный мир. Но вот, эта противоположность уничтожается и исчезает и, что особенно печально, в ущерб интересам истинной религии. В борьбе религии с безбожием, нравственности с распутством, словом, добра со злом, взяло верх последнее: «сыны Божии», презревши истинные красоты духовной жизни, прельстились призрачной красотой чувственности и открыли свободный простор господству страстей, утрате нравственности и забвению Бога. Так погиб первобытный мир и пала истинная религия. Единственным светильником её оставался праведный Ной со своим семейством, который и был призван Божественным Промыслом возжечь священный огонь религии в обновленном мире!

Глава 6

В предшествующих главах своего труда мы старались дать возможно обстоятельный историко-апологетический очерк религии ветхозаветных патриархов допотопного периода. Критико-экзегетический метод работы открывал нам возможность твердо устанавливать подлинный смысл библейского текста, полно раскрывать богатство идей и глубину их содержания и, более или менее, основательно отражать все нападения недоумыслия и неправомыслия. Принятый же нами исторический план изложения, параллельный распорядку фактического материала в самой библейской первоистории, значительно облегчал выполнение поставленной задачи, позволяя отмечать каждое значительное религиозное явление и указывать его надлежащее место в общей истории божественного домостроительства. Целесообразность этого плана в изложении религиозного учения особенно открывается из того, что только этим путем не нарушается естественная фактическая связь религии с историей, и только в таком случае истины религии получают свое полное и осмысленное освещение. Благодаря такой постановке дела, получается возможность проследить историю первобытной религии, начиная с первых её моментов: мы фактически видим, что было положено в основание религии, т.е. какие истины составляли её первоначальное содержание, как, затем, эти истины постепенно осложнялись новыми, а вместе с тем и религия последовательно развивалась по содержанию и форме, как в известный период единая прежде религия приняла, так сказать, двойное направление и как, наконец, она пришла в полный упадок, едва не грозивший ей окончательной гибелью. Вообще, таким путем мы достигаем не одностороннего, отвлеченно-теоретического представления религиозных истин, но полного и наглядного воспроизведения религии, каковой она была в самой практике жизни, словом, получаем не сухой очерк догматики и морали, а последовательную серию религиозно-бытовых картин первобытного мира.

Нельзя, однако, не сознаться, что при всех своих несомненных и осязательных достоинствах, наш метод имеет и свою слабую сторону. Поставляя изложение религиозных истин в непосредственную зависимость от расположения исторического материала в Библии, он лишает их единства и стройности системы. Отмечая истины религии, так сказать, попутно, при раскрытии тех исторических фактов, в которых они имеют свое основание, исторический метод слишком рассеивает эти истины и не дает логически целостного представления о самой религии. Впрочем, недостаток этот, касающийся не содержания религиозных истин, а их расположения, чисто внешнего характера, к тому же он и легко может быть устранен путем выбора рассеянных по разным частям истории истин религии и объединения их в стройную, логическую систему. Попытку такого прикладного очерка и представляет настоящая, заключительная глава нашего труда, в которой мы намерены дать систематический свод всех, раньше нами сделанных, указаний на отдельные черты первобытной религии по данным библейской первоистории.

I.

Естественным началом систематического обзора какой бы то ни было религии должна служить установка самого понятия о ней, т.е. решение принципиального вопроса, что должно разуметь под общим именем религии?

Не вдаваясь в критику различных тенденциозных и туманно противоречивых представлений о религии, господствующих в современной позитивно-эволюционной литературе, мы выскажем здесь свой положительный взгляд на нее, по которому религия есть взаимоотношение живого и личного Бога со свободным и сознательно разумным человеком. Данное нами определение религии, будучи самым общим и широким, касается, так сказать, её внешней, формальной стороны. Исследование же внутренней, материальной сущности религии открывает, что она есть сложное психическое явление, в котором можно различать три основных, образующих ее элемента: элемент общего мировоззрения, которым объясняется смысл всего сущего; элемент нравственного порядка, который у религиозного субъекта опирается на санкцию Верховного судьи, оценивающего доброе и злое и воздающего каждому по его заслугам и элемент, посредством которого человек, путем разных традиционных формул и обрядов, пытается выразить свои отношения к Божеству. Первый из элементов, обнимая теоретическое учение о Боге, мире и человеке, образует то, что называют догматикой, второй, т.е. нравственный, определяя отношения человека к Богу и другим людям, составляет религиозную мораль, наконец, третий, служа внешним обнаружением тех внутренних отношений, в которые человек ставляет себя к Богу, представляет то, что обыкновенно, называют культом. С этих трех основных точек зрения мы и должны рассматривать и оценивать содержание каждой религии, а, следовательно, и библейско-первобытной, составляющей специальный предмет нашего исследования.

Библейско-первобытная религия имеет и еще одну оригинальную особенность, на которую мы также считаем

нужным указать в интересах более полного освещения дела. Мы напрасно стали бы искать в Библии по вопросу о сущности первобытной религии подробно развитой теории, подобной тем, какие мы находим в различных религиозных философемах древнего и нового мира. Но это отнюдь не значит еще того, будто бы в ней и нет такого учения, или, что оно изложено слишком сбивчиво и туманно. Совершенно наоборот, все это имеется и притом в самой ясной и определенной форме. Своеобразие заключается только в самой манере изложения: именно, весь этот материал заключен не в отвлеченную систему теоретических положений, а в последовательную группу действительных, исторических фактов, в которые, как в свою внешнюю оболочку, так сказать, завернуты те или другие истины религиозного характера. Благодаря такому исторически фактическому изложению библейского учения о первобытной религии, нам постоянно приходится иметь дело с разными историческими фактами и уже из итога, так сказать, внешнего выражения религии делать выводы и строить заключения об её внутреннем, идейном содержании.

Всё это, однако, нисколько не мешает нам видеть, что в Библии даны твердые основания для решения в духе и смысле системы, по крайней мере, главнейших сторон вопроса о первобытной религии, на которых обычно сосредоточивает свое внимание и наука. Так, по коренному вопросу о происхождении религии, мы находим в библейском учении (заключенном, главным образом, в истории творения мира и человека), ясное выражение той истины, что религия имеет внутреннее и внешнее, или, выражаясь языком науки, субъективное и объективное основание. Правда в Библии мы не встретим подобных терминов, но когда в ней говорится о создании человека по образу Божию, о врожденной ему способности стремиться к богоподобию и чрез то приближаться к своему Первообразу, то этим ясно указывается на то, что твердое основание религии заложено в самой душе человека, во внутреннем существе его богоподобной природы, говоря другими словами, определена субъективная сторона религии. Когда же в Св. Писании поставляется на вид, что первым

руководителем новосозданных людей и первым возбудителем их духовных способностей (факты: приведение к Адаму животных для наречения им имен, дарование райской заповеди и т. п.) был Сам Творец их, то этим не менее ясно указывается на то, что религия имеет для себя и внешнее или объективное основание.

Таким образом, в библейском учении о сущности религии она сразу же определяется, как взаимодействие божеского и человеческого элементов, т.е. указывается богочеловеческая природа религиозного акта веры. Такое представление о религии, чуждое всякой односторонней крайности, единственно полно и здраво, оно счастливо избегает ошибки супранатуралистических теорий, трактующих религию в смысле исключительного воздействия Божества на дух человека; равно как далеко и от противоположного заблуждения мистицизма, выводящего религию из одного внутреннего чувства человека, т.е. из исключительно субъективных условий.

Приступая, после установки самого понятия о сущности и характере первобытно-патриархальной религии, к её подробному систематическому обзору, мы считаем своим долгом сказать, что поведем его в порядке, указываемом самым существом дела, т.е. последовательно рассмотрим все три главных формы этой религии: её догматику, мораль и культ.

Первенствующее значение в каждой религии принадлежит, конечно, её догматическому вероучению, как той принципиальной стороне, которая определяет направление нравственной жизни и указывает характер культа. В соответствии с понятием о сущности религии, как взаимоотношении религиозного субъекта с объектом религии, и религиозная догматика должна заключать в себе учение о Боге, объекте религии и о человеке, её субъекте. Первое, т.е. учение о Боге, служит центральным пунктом религиозной догматики, так как им определяется последующее учение о человеке и его взаимоотношении с Богом. «Истина бытия Божия не может подлежать сомнению в патриархальной религии. Мало того, в древнейший период ветхозаветной теократии вся жизнь патриархов преисполнена яснейшими указаниями на бытие и

промыслительную деятельность Божественного существа. Древние патриархи познавали Бога не только из общего откровения Божия в мире через размышление о величии и славе мироздания, но также и из особых божественных откровений и непосредственного личного управления Божия их судьбами»⁹⁴⁵. Сводя все данные учения о Боге, рассеянные в истории первых шести глав кн. Бытия, мы получаем следующее представление о сущности религиозного символа допотопных патриархов, т.е. их учения о Боге.

Зная, по особому откровению от Бога, историю мироздания, созерцая красоты мира и размышляя о них, наконец, непрестанно чувствуя над собой заботливую десницу Промысла, благочестивые патриархи представляли себе Бога Творцом и Промыслителем. В этом общем понятии о Боге заключалось представление о следующих частных Его свойствах: а) как существовавший раньше всякого вещества Бог вечен и духовен; б) как целесообразно устроивший все отдельные части мироздания и соединивший их в чудную гармонию Он бесконечно Премудр; в) как создавший все из ничего единым своим словом Он абсолютно всемогущ; г) как источник жизни и благоденствия всей твари Он всеблаг и вездесущ. Все эти свойства, и, особенно, божественная любовь и благодать, еще ясней раскрылись в истории творения человека, которого Бог создает по своему образу и подобию, т.е. наделяет свободно разумным, бессмертным и самосознающим духом. Отправляясь из познания собственной природы и восходя отсюда к её Первообразу, человек должен был мыслить Его абсолютным духом, обладающим всесовершенным разумом, неограниченной свободой и полным ведением, т.е. представлять себе Бога Духом, Премудрым, Всемогущим, Всеведущим, Вездесущим и Всеблагим (поскольку Он не только даровал человеку бытие, но и сообщил ему часть Своих совершенств). Все эти свойства Божественного существа раскрывались сознанию первых людей не вдруг, а постепенно, по мере их личного развития и под непосредственным воздействием Бога, как это мы наблюдаем в истории райской жизни прародителей, когда, по словам бытописателя, Бог

являлся им и беседовал с ними, т.е. выступал в роли их воспитателя, учителя и руководителя.

Последующая история грехопадения пополняет вышеуказанное представление о Боге двумя новыми, существенно важными чертами – учением о Божественном правосудии и Его безграничном милосердии. В своем грозном суде над участниками грехопадения Бог впервые обнаружил Себя в качестве праведного Судии, воздающего каждому должное. Даровав же падшим людям Первообетование искупления, Он во всем величии проявил Свою милующую любовь, не хотящую смерти грешника, но изыскивающую все возможные пути к его спасению. Эта вера в Икупителя, светлой полосой проходящая чрез всю последующую историю, не только вошла в состав религиозного символа первых людей, но и заняла в нем центральное место. Таким образом, первобытные люди имели веру в Бога, как Творца, Промыслителя и Икупителя.

Мы не хотим этим сказать, что представление о Боге у людей первобытно-патриархальной эпохи было вполне определенным и законченным, что они, например, отдельно представляли себе божественные свойства духовности, вездесущия, всемогущества и т. п., но выражаем этим только то, что в зачаточной и неразвитой форме у них уже существовали все эти понятия и что общее представление о Боге у них было истинным и чистым. Древний человек не столько знал, сколько, так сказать, ощущал Бога, осязательно чувствуя Его присутствие и опытно познавая Его свойства. «Бог мыслился не как абсолютно духовная, абстрактная сущность, но как полная живая реальность, которую произвольно представляют по образу человека; по сему в Библии повсюду встречаем человекообразные выражения: «лицо Божие», «дыхание Его уст», «сказал», «увидел», «раскаялся», «восскорбел» и т.п.⁹⁴⁶ Было бы совершенно неосновательно видеть в этом библейском антропоморфизме следы какого-то грубо материалистического воззрения на Божество, как делают это некоторые из рационалистов. Будучи абсолютной сущностью, Бог, разумеется, никогда и не мог быть вполне объят

ограниченным разумом человека, но это не исключает возможности условного и относительного богопознания. А такое богопознание становится возможным лишь по мере приближении самого Бога к человеку в формах, более или менее, доступных для духовно материальной природы последнего. «Сначала Бог выступает говорящим, человек же доверчиво слушающим, хотя детски слабым в понимании (Быт.2:16; 3:3, 6, 8); Бог дает людям заповеди и обетования, т.е. действует, как свободная и благая воля; вместе с тем он и карает за нарушение их, т.е. выступает как всемогущая, правосудная сила»⁹⁴⁷. И поскольку Бог открывает Себя людям, Он приобретает у них имя. «Соответственно общему древне-библейскому значению имени, те или другие имена Божии, очевидно, должны иметь особый смысл и значение. Они должны характеризовать собою различные способы Откровений Божиих людям и вместе с тем отчасти определять существо Божие и те высочайшие свойства, в каких оно открывалось»⁹⁴⁸.

Различие двух сторон откровения Божества, с одной стороны творческого, мироправящего и судящего; с другой целительного и восстанавливающего для Ветхого Завета столь существенно и в сознании людей того времени столь живо, что нашло себе выражение в соответствующем различии божеских имен. Судя по первобытным именам Бога, допотопные патриархи познавали Его, во-первых, как «Элогим», т.е. как силу, обязывающую человека к послушанию, смирению и поклонению и во-вторых, как Иегову», т.е. живого и оживляющего, милующего и спасающего Бога.

Первое представление о Боге, как абсолютной силе, не имеющей никаких внешних ограничений, будучи последовательно проведено по умозаключениям современного мышления, дает понятие о Нем, как о существе абсолютном во всех отношениях, т.е. всемогущем, вечном, вездесущим, неизменяемом и т. п. Но древнейшая догматика не делала таких выводов и наивно ограничивала абсолютность божественной личности приближением её к человеческой: так, она изображает Бога то прогуливающимся в саду при вечерней прохладе, то беседующим с Адамом, то приводящим к нему животных, то

вопрошающим человека об его поступках, то, наконец, даже раскаивающимся в своих действиях. Явление это вполне закономерно и естественно в представлениях людей о Божестве, так как на языке человеческого нет иных образов, более соответствующих величию Божества, кроме высшего из всех доступных ему, образа самого же человека. Оно не только естественно, но даже психологически неизбежно в сознании первобытных людей, развивающих самостоятельно врожденное им зерно религии. В начальном периоде своего развития младенческое сознание первых людей, разумеется, не могло сразу же составить отвлеченно теоретического понятия о Боге, но должно было постепенно прийти к Нему чрез посредство наглядно конкретных представлений, образуемых, главным образом, путем аналогий, взятых из жизни самого же человека.

Второе божественное имя, «Иегова», дает представление о Нем, как о зиждительно промыслительном, и милующем, и спасающем Существе, т.е. как о Боге Промыслителе и Искупителе. И здесь, в процессе образования и выработки подобных представлений о Боге, первобытный антропоморфизм составляет необходимую начальную ступень развития.

Итак, первобытное человечество, по данным Откровения, имело веру в Единого Бога, Творца неба и земли, верховного раздаятеля всех благ, первовиновника нравственного закона, отмстителя злым и воздаятеля праведным, заботливого Промыслителя всей твари и любвеобильного Искупителя падшего человека. И эту свою веру оно запечатлело, главным образом, в двух божеских именах, «Элогим» и «Иегова». Служа обозначением различных сторон беспредельного божеского Существа, оба этих имени относятся к одному и тому же Лицу, а не указывают на различные божества, как силится доказать это рационалистическая критика, считающая имя «Элогим» древним остатком семитического политеизма, а имя «Иегова» позднейшим названием специально Еврейского божества, вероятно, заимствованным ими или у Египтян, или у Финикиян (Iahō)⁹⁴⁹. Разбор первого из этих мнений мы уже дали выше, краткую критику второго имеем предложить теперь⁹⁵⁰.

Мнение о радикальном различии двух божеских имен, «Элогим» и «Иегова», и позднейшем происхождении последнего, служит общепризнанной аксиомой в трудах отрицательно рационалистической критики. Отсюда, как известно, исходят и на этом, главным образом, основываются все отрицательно критические теории происхождения библейского текста, господствующие в протестантской богословской науке Запада («гипотеза записей», «фрагментарная теория», «гипотеза восполнений» и т. п.). Бездоказательность и произвольность подобных операций как библейским текстом всего лучше доказывают сами же сочинения представителей этого направления, полные шатких гипотез, поверхностных суждений и взаимных противоречий⁹⁵¹. Но решительный удар этим теориям нанесен, по нашему мнению, новейшими открытиями из области ассириологии, благодаря которым теперь окончательно установлена глубокая древность таких отделов Библии, которые в отрицательной школе безапелляционно назывались «иеговистическими» и, следовательно, относились к позднейшей эпохе (рассказ о рае и грехопадении прародителей Быт.2,3; подробности истории потопа Быт.7:16 и т. п.). Отсюда, неудивительно, что в науке за последнее время замечается поворот от отрицательного взгляда на библейский текст к более положительному, признанию его единства⁹⁵². А это, в свою очередь, открывает большой простор суждению о древности божеского имени יְהוָה. Большинство рационалистических и многие из ортодоксальных богословов относят происхождение этого имени к эпохе Моисея, основываясь, главным образом, на (Исх.6:2–4). Но стоит лишь повнимательнее вникнуть в текст данного места и особенно сопоставить его с предыдущим (Исх.3:12–15), чтобы увидеть, что оно говорит не о том, чего ищет в нем отрицательная критика, а как раз о противоположном. Обе данные цитаты согласно устанавливают, что Моисею являлся и с Ним беседовал Тот Самый Бог, который был хорошо известен Еврейскому народу, как Бог патриархов, его родоначальников. И не только он Сам вообще, но в частности и имя Его יְהוָה, бывшее именем вечным в память родов (Исх.3:15), точно также

было бесспорно знакомо, ибо только при признании этого оно и могло служить той цели, ради которой было торжественно возведено Моисею (Исх.3:14), т.е. быть знаком, удостоверяющим Евреев в действительности божественного посланничества Моисея. Следовательно, и соблазнительные слова текста «имени же Моего не явих им» (Исх.6:3) должно понимать не безусловно, а в относительном и ограниченном смысле: очевидно, Бог дает этим знать, что доселе Он не проявлял своего имени יְהוָה , как синонима соответствующих ему свойств в той силе и степени, в какой Он начинает открывать его теперь. Таким образом, то имя Бога, которое, хотя и было известно уже раньше (Быт.4:26; 15:1; 17:1; 21:33; 28:13), но стояло в сознании патриархальных людей на заднем плане, в качестве одного из второстепенных предикатов абсолютной божественной Сущности, это самое выдвигается теперь на первое место и становится личным, собственным именем Бога, избравшего Израиль Своим народом⁹⁵³.

Факт до Моисеева существования божественного имени **стр. 495 иврит** имеет в свою защиту и еще другие доказательства текстуально филологического характера.

Прежде всего, самой своей формой это имя показывает, что оно древнее Моисея: так как если бы оно возникло в его время, то изображалось бы не в форме יְהוָה , а в виде יְהוֹה , ибо Еврейский глагол, лежащий в основе этого имени, повсюду в Пятикнижии изображается в позднейшей своей форме יָה , но нигде в древнейшей⁹⁵⁴ יָהו .

Во-вторых, глубокая древность этого имени доказывается тем фактом, что оно входит в состав некоторых собственных имен и географических названий, идущих из глубины патриархальной эпохи. Так, дословный перевод имени матери самого Моисея מִדְיָן , означает: «слава Иегове», в чем даже Ewald усматривает важное свидетельство древнего почитания Иеговы⁹⁵⁵. Другим важным памятником подобного же рода служит название горы, на которой Авраам приносил Исаака в жертву, по-еврейски הַרְיָה , что буквально означает «видение Иеговы». Наконец, прямое и ясное свидетельство не только существования имени יְהוָה , но и о времени его происхождения и

среде его возникновения дает (Быт.4:26), о чем мы подробно говорили выше⁹⁵⁶.

Имея все это в виду, даже и представители критической школы начинают склоняться к признанию глубокой, до Моисеевой древности этого имени. Так два самых видных представителя критической школы Вельгаузен и Кюэпен согласно замечают, что Моисей не сочинял этого имени, а лишь указал на то, что существовало и до него, хотя, вероятно, только в ограниченном кругу⁹⁵⁷. Всего же решительнее мнение о позднем происхождении имени יְהוָה осуждено Байхинером, признавшим его «всецело невероятным»⁹⁵⁸.

Чтоже касается, наконец, гипотезы о заимствованном из язычества происхождении сего имени, то в опровержении её ограничимся следующими словами Ewald'a: «ни одно слово с чисто филологической точки зрения не может быть так чисто еврейским, как это – ⁹⁵⁹יְהוָה». Сильную критику этого взгляда дают также Oehler и Nestle⁹⁶⁰.

Указав на значение и глубокую древность двух основных божеских имен, выясним в надлежащем свете их действительное взаимоотношение. Ученый католический богослов, свое исследование этого вопроса заключает следующими словами: «из всего сказанного нами ясно, что имена יְהוָה, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים суть только различные наименования одного и того же Бога, подобно синонимам, существующим во всех языках: Бог, Господь, Вышний, Всемогущий, Вечный, Верховное Существо и т.п. Сами гебраисты едва улавливают то тонкое различие, которое существует между этими терминами, констатируя, что под именем «Элогим» разумеется Бог универса, вообще, термином же «Иегова» обозначается Бог Израиля, в частности, хотя и это правило подлежит многим исключениям»⁹⁶¹.

Прекрасное раскрытие значения имени «Элогим» дает один из наших русских ученых, говоря: «Элогим выражает первоначальный момент истинного взгляда на Божество, которое представляется полнотой жизни, но еще неопределенной. Свойства Бога, в особенности нравственные, еще не открыты и не уяснены. Сам Бог представляется

человеку, как неопределенное множество, хотя и единое в действии... Элогим, неопределенно указывая на полноту жизни в Боге, представляется вполне соответствующим психическому состоянию человека в ту отдаленную эпоху, когда это слово было общеупотребительным именем Божества⁹⁶².

Что касается другого патриархального имени Бога, то выраженная в форме יי' идея единого, живого и личного Бога настолько ясна, что она не оспаривается и отрицательной критикой. Все видные представители этого направления согласно и признают, что имя יי' есть имя Личного Бога, независимо от того, признают ли Его в абстрактном значении «Сущего» (Drechsler, Delitschz), или в историческом смысле «оживляющего» (Schrader), «Осуществляющего обетования» (de-Lagarde)⁹⁶³ и т. п.

Исследование значения божеских имен патриархального периода и их взаимоотношения резюмируем словами ученого автора специальной монографии о религиозном значении древнееврейских имен: «анализируя божеские имена патриархального периода, мы нигде не находим в них и следа натуралистических представлений; наоборот, всюду видна в них живая, нравственная личность»⁹⁶⁴. Лучшим подтверждением этих слов служил тот чистейший монотеизм, который заключается в религии патриархов. Действительно, в библейской первоистории, с начала до конца её, мы повсюду видим черты чистого и возвышенного монотеизма, не перестававшего существовать даже и тогда, когда рядом с ним возник и развивался практический атеизм. В ней мы находим, что Единый Бог, «Элогим», Он же и «Иегова – Элогим» есть всемогущий Творец неба и земли и всего убранства их (Быт.1:1; 2:1). Он же Творец человека и первовиновник всякого бытия и жизни (Быт.1:26–27; 2:4–7, 19, 22; 7:4). Он – Господь не только благочестивых потомков Сифа, среди которых начали призывать имя Иеговы (Быт.4:26; 5:22, 24; 6:9), но и всего, происшедшего от Адама с Евой, человечества (Быт.1:26; 3:3, 10). Он – владыка мира и судия всей земли, наказывающий грешников и награждающий праведников (Быт.3:3, 11, 13–16, 23; 4:4, 11, 12; 5:24; 6:7, 8). Он – виновник нравственного закона,

провозвестник обетования и совершитель заветов (Быт.2:16, 17; 3:15). Он все знает, до сокровенных изгибов человеческого сердца, все видит и слышит там, где стоит непроницаемая тьма и царит глухое молчание (Быт.4:10). Все это черты высокого монотеизма, чуждого даже и отдаленного намека на quasi изначальный натуралистический политеизм древне-патриархальной религии.

Кроме идеи чистого монотеизма некоторые не без основания усматривают в библейской Первоистории и некоторый намек на догмат Троичности Лиц в Божестве. Так, прикровенное указание на вторую Ипостась Св. Троицы, Сына Божия, справедливо видят в божественном Первообетовании, где под Семенем жены, имеющем сокрушить главу змия разумеют Бога Икупителя, т.е. Господа Иисуса Христа. Третья же Ипостась Св. Троицы, Дух Святой, обозначается здесь еще яснее в том דְּהַלָּךְ הַזֶּה , который носясь над хаотической бездной, оживотворял ее и за хулу на которого Бог подверг грозной каре весь первобытный мир (Быт.1:2; 6:6). Если же мы к термину דְּהַלָּךְ הַזֶּה присоединим еще два уже известных божеских имени הוה' и דְּהַלָּךְ , то получим раздельное обозначение для каждого из лиц Св. Троицы. Ввиду этого, мы считаем себя вправе присоединиться к тому мнению, что первобытная догматика владела некоторыми зачатками и доктрины Троичности⁹⁶⁵.

Изложив основной догмат первобытной религии, учение о Боге, верховном объекте религии, переходим к раскрытию другого, не менее важного догмата, к учению о человеке, её объекте. Основные черты этого учения *implicite* (косвенным образом) заключены уже в раскрытом нами предшествующем учении о Боге. Мы уже знаем отсюда, что человек есть творение Бога, притом высшее и совершеннейшее, созданное Им из соединения земной персти со свободно разумным духом. Но это, так сказать, внешняя сторона дела, касающаяся вопроса о происхождении человека и его отношении к Богу. Сущность же древне-библейского учения о внутренней стороне природы человека состоит во взгляде на него, как на образ Божий. Согласно этому воззрению в человеке, кроме непосредственно

видимой материальной природы, существует и другая, хотя невидимая и неосязаемая, но столь же несомненно существующая, духовная природа, представляющая собой то высшее начало, которое превращает человека, персть от земли, в отобраз Божественного Духа. «Поэтому человек в своем лице представляет единство духа и природы, мира видимого и невидимого, чувственного и духовного»⁹⁶⁶.

Непосредственную связь начала жизни с жизнью Самого Бога, Библия усваивает одному лишь человеку и в этом весь смысл сказания об его создании. В идее человека, как образа Божества, заключено самое высокое понятие об его природе. Библейский образ оживления человека дыханием божественных уст дает нам наглядное представление о человеческом духе, как отобразе божественного, бледным отпечатком которого он и является в действительности. Отсюда, суждение о природе и свойствах человеческого духа вытекает из соответствующего учения о Божественном Духе. А так как сей последний представлялся сознанию первобытного человечества обладающим свойствами вечности, премудрости, всемогущества, всеведения и бесконечной благодати, то эти же свойства, хотя, конечно, в весьма ограниченной и условной форме, мыслились и в представлении о человеческом духе, отобразе Божественного.

Чтобы видеть, что таково, именно, и на самом деле было учение библейско-патриархальной религии о природе человека, достаточно обратиться к повествованиям библейской Первоистории, повсюду изображающей изначальное состояние человеческой природы самыми светлыми чертами. Так, в физическом отношении первозданная природа отличалась необыкновенной крепостью и силой, позволявшей допотопным патриархам жить в течение целого ряда веков, кроме того, до падения она была чужда каких-либо расстройств, болезни и самой смерти (Быт.3:16,17). В интеллектуальной области она заявила себя богатой способностью к высокому умственному развитию (Быт.2:18). В моральном отношении пользовалась полной свободой действий, этим необходимым условием истинно нравственной жизни. При всем том необходимо,

однако, помнить, что первобытная высота умственной и нравственной культуры не была состоянием окрепшего нравственного совершенства, а отражала лишь совершенства чистого творения Божия, была более потенциальным, чем реальным и самодеятельным достоянием первых людей, так что религиозно этическое совершенство первых людей должно представлять не как нечто абсолютно законченное, а как жизнедеятельную способность к прогрессу.

Образ Божий в человеке служит также и базисом отношений последнего к миру, людям и самому Богу. Будучи образом Самого Бога на земле, человек является здесь как бы Его непосредственным наместником: он царь и властелин вселенной (Быт.1:27, 28). И если универс есть храм Бога, в котором все говорит о величии и славе Творца (Пс.18:2), то человек, как единственное сознательно-разумное существо, как посредник между небом и землей, есть священник и жрец этого храма! Отсюда то и получает свое объяснение известный библейский взгляд на тесную нравственную связь судьбы человека с участью всей природы: последняя, во главе с человеком, составляет, по смыслу этого воззрения, один живой организм, следовательно, перемены в положении человека, его высшего и главнейшего члена, естественно должны отражаться и на всем организме великого тела природы.

Определяя положение человека в природе, «образ Божий» одновременно устанавливает его отношения к другим людям и Самому Богу. Сознывая, что и все прочие люди носят в себе Образ Божий, каждый человек должен смотреть на них, как на существа себе подобные, и соответственно с этим, относиться к ним с должным участием и полной готовностью. Из повествований той же библейской первоистории мы видим, что противоположный образ поведения в отношении к ближнему, подвергался строгой каре (Быт.4:11, 12).

Наконец, образ Божий в человеке обуславливал и его отношения к Богу, говоря иными словами, служил субъективным фактором религии. Ограниченный дух человека, будучи внутренне сроден с абсолютным божественным Духом, естественно и неудержимо влечется к общению с Ним, рождая

настоятельную жажду религии, удовлетворение которой и составляет её сущность. Будучи же разумно сознательной силой, дух человека, имеющий свой источник в Боге, *implicite* заключает в самом себе познание основных свойств своего высочайшего Первообраза, в этом смысле глубоко верна известная мысль Тертуллиана, что «душа человека по природе христианка». А так как дух человека не только сознательно разумен, но и свободен, то и стремление его к Богу носит характер свободно разумного и сознательного отношения к Нему, как верховному Первообразу, т.е. запечатлено всеми чертами истинной религии. Такова сущность учения библейской патриархальной религии о внутренних, субъективных её основах в душе человека.

Частней и подробней раскрывая религиозное учение о человеке, первобытная догматика различает в общей природе его три главных, составных части: а) материальное начало или прах פֶּחַל (Быт.2:7), б) одухотворенное тело или плоть בָּשָׂר (Быт.2:23, 24; 6:3, 17; 7:21–23), в) высший, богоподобный принцип עֵלֶּה לְפָנָיו (Быт.6:5). Представителем же объединенной деятельности всех этих начал, составляющих личность человека, служит, по библейскому воззрению, сердце לֵב, седалище души и источник всей духовно-нравственной жизни (Быт.6:6). По физической своей природе, человек подлежал тлению и смерти, как это видно из слов божественного приговора в суде над падшим человеком (Быт.3:19). Что же касается его духовной сущности, то хоть и нигде прямо не говорится о бессмертии души, однако некоторые места библейской первоистории, по-видимому, не позволяют сомневаться в этом. Это можно видеть, прежде всего, из самой истории творения первого человека, в которой дух его изображается происшедшим непосредственно от Бога, источника всякой жизни и бессмертия (Быт.2:7). Во-вторых, из истории праведного Авеля, голос крови которого и после его смерти свидетельствовал пред Богом о совершенном над ним насилии (Быт.4:10), и, наконец, всего виднее из истории патриарха Еноха, взятого живым на небо (Быт.5:24). Последняя история говорит даже больше, чем об одном бессмертии по

душе, она является прототипом будущего бессмертия человека также и по телу, словом, символически предугадывает людям на возвращение той вечной и бессмертной жизни, какой они наслаждались в раю, будучи и телом безболезненны, и душой бессмертны (Быт.2:25). А что физическая смерть не составляет неизбежного удела для материальной природы человека, об этом можно заключать из того же божественного приговора над падшими прародителями, в котором смерть является в качестве наказания за преслушание (Быт.3:17), или, по выражению ап. Павла, в виде «оброка греха» (Рим.6:23).

Последним в ряду догматов о человеке, раскрытых в библейской первоистории, является истина единства человеческого рода, служащая, так сказать, переходом от догматического к нравственному мировоззрению первобытной религии. «На ней утверждаются важнейшие догматы о падении человеческого рода в Адаме и об искуплении его во Христе... Без неё не имели бы себе точки опоры истины – о всеобщей наследственности первородного греха, о необходимости искупления для всего человечества и о всеобъемлющем значении искупительных заслуг Иисуса Христа»⁹⁶⁷. Главное раскрытие этой истины дано в истории творения человека, откуда видно, что прародительская чета была первой и единственной в то время, она открывается также и из последующей генеалогии допотопного человечества, родоначальником которого называется Адам. Мысль об единстве человечества усиленно оттеняется в повествовании о первоначальном создании лишь одного мужа, и даже в последующей истории создания Богом первой жены выразительно указывается на то, что она произошла не как-либо иначе, а из организма того же мужа, следовательно несколько не нарушая тем самым его единства (Быт.2:21, 22).

Библейское повествование о творении первой жены и божественном вручении её мужу служит, в частности, основанием для учения о браке, как теснейшем духовно материальном единении двух равноправных существ. Впрочем, последняя черта взаимоотношения супругов потерпела некоторое изменение после грехопадения в том смысле, что

жене, склонившейся к злоупотреблению свободой, было указано более подчиненное положение в отношении к супругу, который получал права верховного руководства и власти над нею (Быт.3:16).

Такова была, по древне-библейскому воззрению, природа человека в её чистом, изначальном виде. Но затем, вследствие грехопадения прародителей, она потерпела сильный урон. Происшедшая перемена отразилась на обеих составных частях природы человека, из которых каждая утратила большую часть своих совершенств. Так, разум человека помрачился и потерял представление о предметах, прежде легко ему доступных (Быт.3:8), сердце стало невосприимчиво к голосу совести и внушениям Бога (Быт.3:9–11, 4:6, 9, 10), воля сделалась удобопреклоннее ко лжи и греху, чем к правде и добру (Быт.3:12, 13; 4:6–8). Словом, «образ Божий», сиявший в первозданных людях ясным блеском невинности и чистоты, после грехопадения, сильно потускнел, хотя и не исчез вовсе (Быт.5:2), продолжая по-прежнему служить внутренним основанием религии.

Подобным же образом и физическая природа людей, не знавшая до падения, что такое болезни и смерть, после него принуждена была познать все это собственным горьким опытом. Вся последующая за падением допотопная эпоха есть история медленного духовно-материального вырождения первобытного человечества, жившего постепенно оскудевавшими остатками духовного эдемского света. Прекрасным отражением этого факта является патриархальное долголетие: в продолжение почти целого тысячелетия жизнь борется со смертью, прежде чем уступить ей свои первоначальные права, но с течением времени первобытная крепость организма постепенно ослабляется, вместе с чем заметно понижается и скала патриархального долголетия. Такова сущность догматического учения патриархальной религии о человеке, как субъекте религии.

Мы не полно воспроизвели бы догматику библейско-первобытной религии, если бы этим закончили её изложение, так как она не ограничивается двумя вышеуказанными пунктами

– учением о Боге и о человеке, но заключает в себе некоторый намек и на существование особого посредства между ними. Правда, подобные указания за обозреваемый нами период незначительны, как количественно, так и качественно, т.е. их мало, и они неясны, тем не менее они все же могут дать некоторое слабое представление о деле.

В свое время мы уже отмечали, что большинство отцов Церкви, а вслед за ними многие и из последующих экзегетов, под «небом» (Быт.1:1), в противоположность неустроенной «земле» (Быт.1:2), понимают благоустроенный горный мир ангелов, бывших первым законченным произведением божественного творчества (Иов.38:7)⁹⁶⁸. Другое, хотя тоже недостаточно ясное, указание на бытие ангелов находят в заключительном стихе истории мироздания, где они прикровенно называются «небесным воинством» (Быт.2:1 сравни Пс.148:2; 102:21; 3Цар.22:19; 4Цар.6:17; Иов.15:15; 25:3). Первое, по-видимому, более ясное указание на существование ангелов дано в заметке о херувиме, приставленном с огненным мечом в руках, при дверях рая (Быт.3:24). Но, к сожалению, здесь ничего не говорит ни о внешнем их виде, ни о внутренней их природе. Самое же ясное указание на существование особых духов и их природу можно видеть в библейской истории грехопадения, где под змием-искусителем должно разумеать представителя царства злых духов или дьявола. Отсюда видно, что это злое и коварное существо нематериально, свободно и разумно в такой степени, что значительно превосходит в этом отношении человека. Давая представление о бытии злых духов, Библия eo ipso предполагает и существование добрых, так как Бог не творил зла (Быт.1:31), следовательно, и то, что впоследствии стало злым, первоначально было добрым. Так как, кроме этих неясных намеков и прикровенных указаний, библейская первоистория не дает нам ничего по вопросу о природе и служении ангелов, то и мы ограничимся только сказанным. Этим мы вправе заключить свое изложение догматики первобытно-патриархальной религии, которая, как отсюда видно, имела в зачаточной форме все главные черты своего высокого и богатого последующего развития.

II.

Приступая к характеристике нравственного мировоззрения первобытной религии, считаем долгом заявить, что под моралью этой религии мы разумеем те нравственные правила, которыми руководились допотопные патриархи в своей жизни и деятельности по отношению к Богу, ближним и самим себе.

Религия и мораль стоят в таком тесном взаимоотношении, что разделять их можно только в теории, отвлеченно, в действительной же жизни они неотделимы. Пользуясь одним удачным сравнением, мы можем сказать, что «религия без соответствующей нравственности есть древо без плода, нравственность без религии – древо, оторванное от своего корня»⁹⁶⁹. В частности, мораль библейской патриархальной религии всецело вытекает из её догматического учения и имеет не столько этический, сколько религиозный характер. Это теснейшее родство библейской морали с догматикой в первобытной религии, обусловлено, главным образом, единством их основания, каковым является учение о человеке, как образе Божиим. В силу этого Бог и Его святая воля составляют основной, нормирующий принцип всей нравственной деятельности человека, так как человек, в качестве божественного отобраза, предназначенного к богоподобию, должен деятельно стремиться к Нему и подражать Его совершенствам. А так как мы уже видели, что в исследуемой нами религии Бог мыслился не только, как всемогущая сила, но и как разумно-нравственная воля, то этим самым и человек обязывался к разумно-нравственной деятельности. Причем, идеалом и определяющим началом последней должна служить опять та же воля Бога, благая и совершенная. Свободно сознательное сохранение и исполнение божественных заповедей и предписаний составляло существо нравственного поведения человека. Посему, исполнение божественных велений и сохранение Его заповедей выставляется, как добро и источник блаженства, наоборот,

нарушение и преступление божественной воли рассматривается, как зло и источник бедствий.

В определении самого отношения человека к божественной воле указано и главное условие, без которого невозможна истинная нравственность, разумею свободу выбора и соединенную с ним ответственность человека за свои поступки. Грех, по библейскому воззрению, стоит перед человеком, как нечто внешнее по отношению к нему, хотя и влекущее его к себе тем или иным образом. Но от свободы человека зависит поддаться искушению и впасть в грех, или же победить соблазн и восторжествовать над греховной похотью. В первом случае, поведение человека было безнравственным, и оно каралось, как сознательное попрание нравственного закона, служащего выражением божественной воли, во втором, оно, как смиренное послушание божественному водительству, вменялось человеку в заслугу. Таков общий характер морального учения первобытной религии, т.е. представление об основе морали, её руководящем принципе, конечном идеале и необходимом условии.

Желая частнее раскрыть материальную сущность нравственности, отметим кратко проявления её в трех главных отношениях: в отношении человека к Богу, к людям и самому себе. Что касается первого из этих пунктов, т.е. нравственного отношения человека к Богу, то про него можно сказать, что оно было душой всей религии, составляло её сущность. Так как человек был образом Божества, то Божество было его идеалом, отсюда тесное, нравственное общение человека с Богом. Бог, как чадолюбивый отец, заботился о нравственном воспитании человека, а этот последний платил Ему детской преданностью и сыновней покорностью. Так было в раю, до грехопадения. Но человек вскоре нарушил идеальную гармонию нравственных отношений к Богу, оскорбил Его любовь своим неверием и преслушанием. С этого времени в отношениях человека к Богу на первом плане начинает стоять уже не детская преданность и наивная любовь к Богу, а страх трепещущего грешника пред величием и святостью Иеговы. Страх пред Богом, вера в Его обетования, смиренное

послушание Его велениям и подражание Его совершенствам – вот главные характерные черты нравственных отношений к Богу в патриархальной религии внерайского периода. «Нравственный образ жизни назывался в ней «путем Иеговы», т.е. путем, который проходил сам Бог»⁹⁷⁰. А так как богоподобие человеческой природы было основным элементом древне-религиозного воззрения вообще, то оно же служило и главнейшим побуждением в нравственной жизни, в смысле деятельного подражания Богу, или, выражаясь языком Библии, в виде «хождения пред Богом». Посему то и бытописатель, желая изобразить нравственный характер того или другого из патриархов, обыкновенно выражается: «походи пред Богом», «угоди Богу», «обрете благодать пред Богом», «был праведен, совершен в роде своем» (Быт.6:9). Все это изобразительно характеризует нравственные отношения людей той эпохи к Богу, бывшему для них первым основанием и конечной целью всего кодекса их религиозной и житейской практической морали.

Нравственные отношения первобытного человека к другим людям нормировались его отношением к Богу. Человек, как отобраз Божества, должен стремиться к Нему и входить с Ним в живое, религиозно-нравственное общение. Поскольку же все люди носят в себе образ Божий, то они, в силу такого одинакового отношения к Богу, должны войти в тесный нравственный союз и между собою, их взаимные отношения можно сравнить с отношением друг к другу различных радиусов, выходящих из одного общего центра. Итак, лишь в Боге и через Бога моральные отношения к ближним получают свой глубокий смысл и надлежащее освещение. Отсюда также видно, что коренное значение в области нравственных отношений к людям, принадлежит общности их происхождения, заключенной в догмате единства человеческого рода. Только при признании в других людях существ подобных и равноправных, становится понятной широта и гуманность патриархальной морали, которая своим взглядом на человечество, как единую семью, дает твердую нравственную основу для гуманности в высшем смысле этого слова. Соответственно, с таким высоким нравственным взглядом на человека, его личность была

неприкосновенна. «Личность человека, его душа, есть святыня. Поэтому, святыня и его жизнь, а насильственное прекращение её, убийство – величайшее преступление, которым оскверняется сама земля» (Быт.4:10)⁹⁷¹.

Основной единицей нравственно-социальных отношений в первобытном обществе была семья, как естественный плод брачного союза, учрежденного Богом в раю, в форме строгой моногамии. По собственному сознанию Адама, он и его жена составляли одну физическую и духовно-нравственную единицу, были как бы двумя частями целого (Быт.2:23), следовательно, все радости и печали, все заботы и удовольствия, касавшиеся одного из супругов, в равной мере относились и к другому, это и есть то идеальное общение людей, когда интересы их становятся вполне солидарными, так что на других они смотрят теми же самыми глазами, как и на самих себя.

Подобно тому, как самый брак, по древне-библейскому воззрению, обязан своим происхождением не слепой силе природного влечения, но божественному установлению, так и рождение детей, естественный плод всякого брака, рассматривается с той же точки зрения божественного благословения, трактуется, как Божий дар (Быт.1:28; 4:1). Этот семейный строй жизни был господствующим в ту отдаленную эпоху, религию которой мы исследуем, и это было вполне естественным явлением: единая, первозданная чета имела, более или менее, значительную семью (Быт.4:1, 2, 26; 5:4), впоследствии она разделилась на две семьи: во главе с Каином в одной и с Сифом в другой. При беспримерном долголетии первых людей, потомство каждого из них еще при жизни их разрасталось, быть может, не в одну сотню членов. Родоначальник подобного общества, его старейший патриарх, был естественным главой и начальником своего рода, объединявшим в своем лице все главные функции власти – достоинство правителя, судьи, жреца, законодателя и полководца. Такой строй общественной жизни известен под именем патриархального или родового быта. С течением времени, по мере размножения человечества, увеличивался как численный состав каждого рода, так и количество самих родов,

вместе с тем отдельные роды, стоявшие между собой в тех или иных фамильных отношениях, объединялись в племенные союзы, единицы высшего общественного порядка. Намек на переход из родового быта к более совершенной общественной организации, можно видеть в библейском указании на постройку Каинитами первого города (Быт.4:17). Есть основания думать, что организация общественно-гражданской жизни и в допотопную эпоху не останавливалась на этом, а, продолжая свое развитие дальше, дошла под конец этого периода до той её формы, которая имеет правильное разделение общества на классы. Основываясь на более или менее ясных указаниях библейской первоистории предполагают, что в благоустроенном первобытном обществе довольно рано появилось разделение на классы: жрецов (Быт.4:26), воинов, ремесленников и пастухов (Быт.4:20–22)⁹⁷². Так как первобытная семья была основной социальной единицей, из которой впоследствии возникли и развились все формы общественности, то и последние, по смыслу библейского воззрения, должны быть проникнуты тем же моральным духом, что и их исторический прототип, семейный союз.

Таковы положительные стороны нравственных отношений к ближним, существовавших в лучшей части первобытного человечества. Но рядом с ними библейская история дает изображение и темных, отрицательных сторон нравственно-общественной жизни, как бы во обличие того, чего существовать не должно. Падение общественной нравственности шло параллельно с помрачением религии. Грех, удаливший человека от Бога, разобщил и людей между собой. Забывая Бога, образ которого каждый человек носит внутри себя, он и в ближнем перестает видеть существо себе подобное, а начинает руководиться в своих отношениях к нему инстинктами своекорыстия и эгоизма. Наглядные примеры этого мы видим в истории первого братоубийцы, Каина, и первого многоженца, Ламеха. Каин, очевидно, уже настолько притупил в себе нравственное чувство любви к ближнему, что отважился на самое крайнее преступление в отношении к нему, посягнув на его жизнь, это высшее, земное благо самого человека и

драгоценнейший дар Божественной любви. Не говоря уже о том, что подобным поступком Каин бесконечно оскорбил Творца, Первовиновника и верховного распорядителя человеческой жизни, он в самом корне ниспроверг всякую мораль в отношении к ближнему.

Если пример Каина уничтожал значение личной морали, то пример другого достойного его потомка, Ламеха, подрывал значение общественной морали, внося сюда дух грубого эгоизма, жестокости и насилия. Личным примером своей жизни Ламех, прежде всего, подрывал семью, основу и опору всякого общественного строя. Имея, по указанию Библии, две жены, он нарушал тем самым моногамию, т.е. богоучрежденную форму брачного союза, которая должна была служить прототипом и идеалом истинно-морального взаимоотношения людей. Поступком Ламеха уничтожалась внутренняя идея брака и притом не в силу того, что она уступала свое место какому-либо высшему принципу, (как то было, например, в истории позднейших благочестивых патриархов – Авраама, Иакова и пр.), а единственно под давлением грубых, материальных интересов, этим ронялось также и достоинство женщины, превращавшейся из равноправной помощницы мужа в какое-то орудие, необходимое для удовлетворения его плотских вожделений. Еще выразительнее об этом поприще прав личности и исключительном удовлетворении личных, эгоистических интересов говорит известная песнь того же Ламеха. Как бы мы не толковали буквальное значение этой песни, во всяком случае её нравственный смысл совершенно ясен и бесспорен: она дышит мщением и убийством, в ней провозглашается та «борьба за существование», в которой нет места гуманным принципам нравственности, а царит своекорыстный эгоизм, право сильного, варварская жестокость и презрительно животное отношение к человеку. Все эти отрицательные явления в сфере нравственных отношений первобытного человечества, не роняя его принципиально, лишь яснее оттеняют нам все высокое достоинство истинной религиозной морали той эпохи.

Что касается, наконец, последнего из намеченных нами пунктов, т.е. учения патриархальной религии о моральных отношениях человека к самому себе, то по своему содержанию оно не отлично от религиозно-нравственных отношений к Богу и ближним, лишь отвлеченно и теоретически оно может быть выделено из существа последних и противопоставлено человеку в форме нравственной заповеди, объектом которой служит его собственная личность. Рассматриваемую с этой точки зрения сущность моральных отношений человека к самому себе можно охарактеризовать очень кратко, свести к одной основной заповеди – «исполнению закона», т.е. обязанностей в отношении к Богу и ближним. Так как исполнение нравственного закона не было принудительным для человека, а лишь предлагалось его вниманию, то от свободы выбора каждого зависело принять или не принимать его. Нравственный долг каждого человека в отношении к самому себе и состоял именно в том, чтобы расположить свою волю к принятию нравственного закона и сделать его нормой всей своей деятельности. Это, так сказать, объективная сущность морали, трактуя же её с субъективной стороны, мы во главе обязанностей человека к самому себе должны поставить самоотвержение, т.е. добровольное отречение от собственной, часто злой, воли и всецелую преданность святой и благой воле Бога, выраженной в Его нравственном законе, который отчасти вложен в сердце человека, отчасти же дан ему путем Откровения. Особенную интенсивность это чувство приобретало после грехопадения в тех лучших людях, которые, будучи глубоко проникнуты сознанием своего греховного бессилия и нравственной немощи, всецело предавали себя Богу и от Него ждали избавления. Воплощением этих свойств являлись нравственные типы той эпохи, патриархи, «герои веры», в роде Эноха и Ноя. Само собою разумеется также, что те нравственные правила, которые предписывались человеку в отношении к ближнему, прежде всего относились к нему самому, в виду сего посягательство человека, например, на собственную жизнь, было бы не менее преступно, чем и убийство другого. Наконец, как можно догадываться о том из необычайного

долголетия допотопных патриархов, видное место в числе нравственных добродетелей, осуществляемых ими в своей личной жизни, занимали трудолюбие, умеренность в пище и питии и обуздание страстей⁹⁷³.

Таковы существенные черты морали первобытно-патриархальной религии: идея Бога служила здесь основанием нравственных отношений к Нему, единство человеческого рода было фундаментом моральных отношений к ближним, наконец, сознание высоты своего предназначения и собственного бессилия достичь его определяло личное, нравственное поведение каждого истинно религиозного человека. В качестве любопытной, характерной черты, проникающей собой все стороны первобытной морали и придающей ей своеобразной колорит, нельзя не отметить ту эвдемонистическую мысль, которая сквозит во всех нравственных предписаниях, безразлично – в виде ли то наград за их исполнение или наказаний за нарушение их. Конечно, само по себе все это нисколько не умаляет нравственной ценности человеческих действий, так как вышеуказанные награды и наказания не имеют характера внешней приманки, или, наоборот, угрозы, а служат лишь предугазанием естественных следствий, которые необходимо влечет за собой тот или иной образ действий. Исполнение нравственного закона, как удовлетворение внутренних запросов духа, влечет за собой душевный мир и ощущение личного благобытия, наоборот, нарушение этого закона, возмущая мир совести и удаляя человека от Бога, служит источником нравственных терзаний и внешних бедствий человека. Тем не менее, самое существование подобной черты весьма характерно для первобытной религии, оно свидетельствует о глубокой древности обзриваемой нами религии, восходящей ко временам детства человечества, когда оно еще не было способно оценивать тот или другой образ действий сам по себе, безотносительно к соединяемому с ними материальному расчету. Наоборот, для первобытного человека, подобно тому, как и для ребенка, гораздо понятнее была непосредственно ощущаемая им выгода или ущерб, чем отвлеченное представление о нравственной самооценности

известного рода деятельности. Отсюда, в представлении человека первобытной эпохи религия и нравственность суть личные ближайшие блага человека, равно как неверие и грех не только религиозно-моральное зло, но и личное несчастье человека.

Заключая характеристику морального учения библейской первобытной религии, мы должны сказать, что оно столь же высоко и чисто, как и догматическое. Само собою понятно, что нравственная жизнь исповедников этой религии, в зависимости от постепенности процесса общего развития человечества, не могла сразу же встать на ту высоту, которая требовалась её идеалом. Патриархальная эпоха, как период детства всего человечества, представляет собой лишь начало всякого вообще, в том числе и нравственного, развития людей. Но хотя фактически мораль допотопной религии и не заключала в себе полного выражения нравственной идеи во всей её всеобъемлющей широте, однако она утверждалась на самых высоких нравственных началах, имеющих значение вечных и непреложных основ нравственности.

III.

Нам остается проследить теперь третью и последнюю составную часть патриархальной религии – её внешнее выражение, т.е. то, что, обыкновенно, называют культом. «С понятием о богоугодной жизни, как коренной религиозной обязанности человека, во всех религиях соединяется понятие о богопочтении, как необходимом выражении религиозных чувств в отношении к Божеству. Совокупность того, что относится к внутреннему богопочтению, называется «благочестием», в отличие от этого все, относящееся к внешнему богопочтению, называется богослужением или религиозным культом»⁹⁷⁴. Следовательно, между религией и культом существует самая тесная, неразрывная связь, в сущности это не столько два отдельных явления, сколько две стороны одного и того же: религиозно нравственное учение образует внутреннюю сторону религии, богослужебный культ составляет её внешнюю, обрядовую. Необходимость культа обуславливается особыми свойствами духовно-материальной организации человека, которая лишь через чувственное восходит к духовному и свое представление о последнем стремится снова облечь в конкретную форму. Отсюда становится ясной вся неизмеримая важность и весь глубокий интерес изучения культа для образования полного и правильного представления о существе той или другой религии. Культ является внешней, доступной наблюдению, стороной известной религии, следовательно, входящие в состав его элементы, суть конкретные воплощения соответствующих им религиозных идей. «Внешний культ явление столь же универсальное, столь же древнее, столь же вечное, как и религиозное чувство, символом которого оно служит»⁹⁷⁵. Существовал он и в первобытно-патриархальной религии, как это можно видеть хотя и из немногих, но довольно ясных указаний библейской первоистории.

Начало культа современно происхождению религии, а, следовательно, и самому появлению человека. Первые следы его не без основания усматривают в установлении творческой

субботы, как особого священного времени, назначенного для богослужебных действий. Правда, положительная заповедь о «субботнем покое» дана значительно позднее, лишь при Моисее (Исх.20:8), но уже одна история происхождения этого закона и сама его мотивировка ясно показывают, что суббота не представляла собой совершенно нового религиозного установления, а была только облечением в законодательную форму того, что давно уже существовало раньше, но лишь в форме религиозного обычая, хотя и освященного традицией⁹⁷⁶. Что касается самого характера празднования субботы, то основным моментом его было безусловное воздержание от всякой работы и абсолютный покой в подражание божественному покою седьмого дня творения, сообщившему ему и свое имя לַשְׁבִּי, о чем мы узнаем из самой же Библии (Быт.2:3; Исх.20:8). Итак, празднование субботы основывалось на идее творения и имело высоконравственное значение. «Идея о покое Иеговы, существа бесконечно совершенного, указывала на Его блаженство при созерцании дел творения и на вечное самоблаженство Его внутренней жизни. Человек призван к участию в этом вечном празднике Иеговы, покой его есть вкушение от благ, данных Творцом и предвкушение иных, вечных благ, в союзе с Богом, источником блаженства»⁹⁷⁷.

Со своим существенным характером радостного покоя, праздник субботы перешел и в религию падения, где, соответственно новым элементам самой религии, и он получил некоторые новые черты, расширившись в своем основном содержании и углубившись в понимании его падшими людьми. Грехопадение людей, нарушивши покой и мир их жизни, обрекало их на тяжелый, неблагодарный труд. Удрученность их душевного состояния усугублялась еще тем обстоятельством, что в них еще свежи и живы были предания о лучших временах, ставших теперь их золотой мечтой. Это несоответствие горькой наличной действительности с идеалом человеческого существования с одной стороны усиливало чувство недовольства настоящим, с другой рождало живую и непреодолимую потребность хотя бы мысленного успокоения. День субботнего покоя и был таким вознаграждением за труд и

огорчения недельного периода. Отсюда, суббота служила непрерывным напоминанием о первобытном блаженстве и вместе прообразом будущего избавления в таинстве искупления от суеты, поработившей себе всю тварь через грехопадение человека. Этим, главным образом, и объясняется то исключительно важное значение ветхозаветной субботы, которое впоследствии сделало ее знаменем завета Иеговы с Израилем.

Прекращение обычной деятельности или покой, был, так сказать, отрицательным моментом в праздновании субботы, подготовлявшим почву для положительного её празднования, но в чем, собственно, состояло это последнее, ответить на это довольно трудно по недостатку положительных указаний в самой Библии: об этом мы имеем в ней только одно и то слишком общее и неопределенное указание, разумею замечку бытописателя, что Бог освятил седьмой день, т.е. отделил его и предназначил для прославления Своей святости. Но в чем, именно, состояло данное прославление, об этом тоже нигде прямо не говорится, хотя, на основании контекста, и можно догадываться, что оно представляло из себя благодарственно хвалебный гимн Богу, Творцу, Промыслителю и Искупителю (Быт.2:3; 4:26). Празднованием субботы, по всей вероятности, и ограничивался культ первобытной райской религии, да и оно было не столько каким-либо религиозно-обрядовым действием, сколько днем преимущественного прославления величия и славы Божией в делах Его творения.

В последующей религии вне райской эпохи, простой культ первобытной религии осложнился новым, существенно важным элементом – религиозной жертвой. Подобно тому, как происхождение «субботы» обязано божественному примеру и научению, так и начало «жертвы» есть дело божественного внушения. Доказательство этого, обыкновенно, видят в замечке бытописателя, что Бог, перед изгнанием прародителей из рая, даровал им кожаные одежды, предварительно научив их закланию самих животных с целью жертвенного приношения их (так как вкушение мяса разрешается лишь после потопа (Быт.9:3)). С этого времени жертва, в качестве естественной

психологической потребности падшего человека, заняла центральное место в составе первобытного культа. Такое значение жертвы объясняется величию заложенной внутри её религиозной идеи и глубокой важностью её нравственно воспитательного значения.

Из самого названия «жертва» видно, что наиболее общим значением её будет определение её, как дара, приносимого Божеству⁹⁷⁸. Целью такого приношения были те особые таинственные следствия, которых обыкновенно ожидают от жертвы: она должна была обеспечить просимые блага и привлечь божественное благоволение. «Если религия есть связь людей с Богом, то жертва – средство для поддержания или восстановления сего общения»⁹⁷⁹. Автор цитируемой нами специальной монографии об исторически религиозном значении жертвы дает такое окончательное определение её: «жертва есть дар Богу, как высшему Господину мира, какое-либо внешнее принесение предметов, чтобы, посредством соответствующего изменения этого дара жрецами, свидетельствующего о принятии его Богом, установить или закрепить союз с Богом»⁹⁸⁰. Таким образом, жертва есть символический акт, которым люди выражают Богу свои чувства благодарности или покаяния, в особенности последнего. У всех народов жертвоприношения служили выражением всеобщей и настоятельной потребности удовлетворения разгневанных небес. «Среди столь различных между собою религий, – говорит Вольтер, – нет ни одной, которая бы не имела своей главной целью удовлетворения за преступление. Человек всегда сознавал, что он имеет нужду в помиловании»⁹⁸¹. С этим основным значением дара, приносимого для умиловливания разгневанных небес, жертва проходит через всю историю как культурных, так и некультурных народов всех эпох. При этом, чем ниже умственное развитие того или другого народа, тем грубее и его представление о жертве, которое у большинства исторических народов древности, равно как и современных дикарей не возвышается над понятием пищи, потребной для богов.

С совершенно иным характером выступает пред нами жертва библейски патриархальной религии. «В религии

всевышнего и невидимого Бога жертва от начала не имела и не могла иметь значения пищи или дара, нужного Самому Богу, и служила выражением сердечной преданности и благоговения к Нему со стороны человека. Но, что всего важнее, здесь с особенной ясностью и полнотой раскрывается нравственно таинственная сторона в значении жертв, как действий, очищающих и примиряющих человека с Богом»⁹⁸². Из такого понятия библейской жертвы вытекает и её важное религиозно-воспитательное значение. Располагая человека к смиренному сознанию своей виновности пред Богом, жертва рождала в нем горячее стремление загладить эту вину и снова примириться с Богом. Делая, известное приношение Богу, человек поступался определенной, более или менее, дорогой и ценной для него частью своего материального благосостояния, и делал все это с единственной целью, чтобы таким добровольным лишением, приносимым с мыслью о Боге, снискать Его благоволение к себе, следовательно, человек тут жертвовал низшими, имущественными интересами в пользу высших, духовных, отсюда, чем ценнее был дар, приносимый Богу, тем выше была в очах Божиих и самая жертва, поскольку она выражала большую готовность отречения от низших интересов для служения высшим. Библейская жертва с самых первых времен, это акт покаяния и просьба о помиловании, соединенная с глубоким сознанием своей виновности и смиренным чувством полной зависимости от Бога. Итак, религиозно воспитательное значение патриархальной жертвы состоит, во-первых, в том, что она поддерживала в человеке смиренное сознание своей глубокой вины пред Богом, а во-вторых возбуждала и укрепляла горячее стремление и непреодолимую жажду искупления своей вины и примирения с Божеством, ценой каких бы то ни было материальных лишений, наконец, так как библейская жертва стояла в символической связи с искупительной жертвой Сына Божия, то тем самым первая всегда напоминала о последней. Словом, жертва создавала именно то нравственное настроение, которое было особенно ценно в очах Бога.

Благодаря такому взгляду на внутренний смысл жертвы не всякое приношение было угодной и приятной Богу жертвой, а

только то, которое было проникнуто соответствующим настроением, т.е. совершалось в смиренном сознании своей греховности и в надежде на помилование. Жертва лишенная этого духа, была не только пустым и бесцельным, но даже и греховно преступным деянием, как профанация святыни. Пример жертвы того и другого рода, т.е. как истинной, так и ложной, мы имеем в жертвах двух первых братьев: жертва Авеля, принесенная в чувстве веры и надежды на Бога Вседержителя и Искупителя, была принята Богом и снискала ему божественное благоволение, жертва же Каина, совершенная в горделивом сознании им своих заслуг и в ожидании корыстного расчета, не только не доставила приносившему никакой пользы, но еще больше усилила его греховное ожесточение и дала повод к дальнейшему преступлению.

Основная идея жертвы, как средства очищающего и примиряющего с Богом, яснее всего выражалась в жертвах кровавых, которые, вероятно, по тому самому и были более употребительны как в первобытную эпоху, так и во все последующие времена. Приводя к священному алтарю жертвенное животное, человек возложением на него своих рук как бы слагал с себя все бремя своих грехов и всю тяжесть ответственности за них, когда же после сего человек закалал жертвенное животное и сжигал его огнем все소жжения, то тем самым вместо того, чтобы быть самому испепеленным огнем божественного гнева, он как бы подставлял на свое место невинное животное⁹⁸³. Здесь, таким образом, всего резче выражалась основная идея жертвы, как выкупа за грех и смывания его кровью. Причем, в самом факте страдания невинного животного за грех виновного человека, типически пророчесвенно предуказывалась искупительная смерть Агнца Божия, вземлющего грехи всего мира (Ис.53:7). «Кровь жертвы типически указывала на кровь Господа Иисуса Христа, пролитие которой было истинным средством спасения, примирения людей с Богом и возрождения их к новой жизни»⁹⁸⁴. В прообразовательно искупительном характере жертв, в их таинственной связи с великой голгофской Жертвой,

заклучалось весьма важное значение жертвы, как средства возгревающего веру в Искупителя и наглядно символизирующего исполнение этой надежды.

Что касается самого ритуала древне-патриархальной жертвы, то о нем, по отсутствию прямых и ясных указаний в Библии, мы затрудняемся сказать что-либо определенное. Достоверно только то, что жертвы, прежде всего, разделялись на кровавые и бескровные, как это ясно из вышеуказанного примера библейской жертвы. Из него мы видим, что веществом для кровавых жертв служил мелкий домашний скот, а материалом для бескровных хлебные злаки в разных их видах (Быт.4:2–4). Имеем мы также основание предполагать, что для кровавых жертв предпочтительно употреблялись лишь известного рода животные, именно, так называемые, чистые. Что и в допотопную эпоху, по крайней мере, под конец её, уже существовало различие животных на чистых и нечистых, это ясно из божественного предписания Ною взять с собой в ковчег определенное количество пар того и другого рода, причем количество первых значительно превышало число вторых (Быт.7:2). Хотя определенное и строгое разграничение чистого от нечистого свою законодательную санкцию получило гораздо позднее, именно в законодательстве Моисея, но законодатель в данном случае, как и вообще, не вводил какого-либо нового установления, а упорядочил уже существовавший обычай, начало которого восходит еще к первобытным временам⁹⁸⁵.

Двумя вышеуказанными обрядовыми действиями – празднованием субботы и совершением жертвы, строго говоря и исчерпываются все прямые и ясные указания библейской первоистории на несложный культ первобытной религии. Несомненно, однако, что он не ограничивался только этим, предполагать нечто большее дают нам право косвенные указания той же Библии. Так, например, имя одного из сифитских, Малелеил («хвалящий, славящий Бога»), заставляет нас видеть в нем творца гимнов и песнопений в честь и славу Бога. Быть может, эти гимны приурочивались к празднику субботы, дню специального прославления Бога, как Творца и Промыслителя. Бесспорно, далее, что и в то время

существовала уже молитва, как неотъемлемая принадлежность всякого культа. Бытописатель, правда, не говорит о ней, но единственно потому, что существование её ясно и без всяких доказательств, так как представление о молитве *implicite* (косвенным образом) заключено в самом понятии о религии. Молитва как голос души, беседующей с Богом, составляет психологически необходимое выражение религиозной настроенности, она бывает тем сильнее и горячее, чем интенсивнее самое чувство. А так как чувство благочестивых патриархов той эпохи находилось в состоянии высокого религиозного подъёма, то молитва, без сомнения, была их постоянной спутницей, сопровождавшей их в течение всей земной жизни и провожавшей их в загробный мир.

Библейские данные о богослужебных временах, священных местах и лицах, совершителях культа сравнительно еще скуднее. Слабый намек на первые можно находить в повествовании о жертве Каина и Авеля, мы разумеем тут неопределенное указание бытописателя, что эта жертва была принесена в конце дней», *וְעָרַב אֶת הַדָּבָר*, т.е. при окончании какого-то определенного периода времени, «в субботу», как думают многие⁹⁸⁶. Единственным указанием на священные места, главным образом, места жертвоприношений, мы имеем в истории Ноя, принесшего тотчас же по выходе из ковчега благодарственную жертву Богу на особо устроенном жертвеннике, расположенном под открытым небом. Строго говоря и этот единственный пример принадлежит уже послепотопной эпохе, но так как действующим лицом тут является Ной, патриарх, большую часть своей жизни прошедший до потопа, то и форма его жертвоприношения, без сомнения, взята им из той же допотопной эпохи. Священным же лицом, совершителем религиозных действий культа (и опять-таки главным образом жертвы, был, как видно из библейских примеров первобытных жертвоприношений, тот же патриарх, бывший не только законодателем и судьей, но и жрецом своего рода. Таковы немногие отрывочные и не всегда определенные указания библейской первоистории на существо и формы древнейшего религиозного культа. Все это служит правдивым

отражением исторического состояния самого культа в ту первобытную эпоху, когда и он находился в самой начальной стадии своего развития. Вполне естественно и понятно, что обрядовые действия не имели еще полного развития, соответствующего высоте и глубине их внутреннего содержания, но основные элементы его были уже определенно осознаны и путь дальнейшего развития их ясно намечен.

Впрочем, есть одно довольно веское основание предполагать, что и в ту первобытную эпоху несложный религиозный культ её имел некоторую внешнюю организацию, получил первое подобие упорядоченного общественного богослужения. Такой, именно, смысл придают указанию кн. Бытия на то, что при Эносе, внуке Адама, «начали призывать имя Иеговы» (Быт.4:26). В этих словах, как старались мы выяснить выше, заключается указание на расцвет патриархальной религии в благочестивом племени Сифа⁹⁸⁷. «В противоположность культу природы, господствовавшему в среде каинитов, Энос, как думают некоторые, был проповедником монотеизма и организатором торжественно формального культа Иеговы»⁹⁸⁸. Это было сильной реакцией надвигающемуся нечестию и лучшей защитой истинной религии. Но какова была эта организация, в чем она состояла, об этом Библия говорит слишком обще и неопределенно, отмечая лишь самый факт усиленного призывания Иеговы לְקַרְאֵ בְּשֵׁם יְהוָה. Догадываются, впрочем, что сущность последнего составляло всенародное, торжественное, молитвенное призывание и прославление Бога Спасителя, сопровождавшееся публичными жертвоприношениями и пением гимнов. Но как бы то ни было, и деятельность Эноса была лишь первичной формой той организации общественного богослужения, которая полно и подробно была регламентирована самим Богом в законе Моисея и чрез него проведена в жизнь богоизбранного народа.

Заключение

Заключая свой очерк первобытной религии патриархов допотопного периода, скажем несколько слов об общем её характере, а также о месте и значении её в истории религии. Как последовательное, историческое раскрытие патриархально-допотопной религии, так и в особенности систематический свод лежащих в основе её истин, ясно показали нам все высокое достоинство этой религии. Во всем учении её и в учении веры, и в правилах морали, и в составе культа не было ничего, недостойного Бога и унижающего человека, наоборот, все было истинно, свято и сообразно со своей высокой целью.

Два главных свойства отличают библейски первобытную религию, это выдающаяся высота и чистота её внутреннего содержания, с одной стороны, и патриархальная простота, и несложность религиозной формы, с другой. Действительно, из данных библейской Первоистории, более или менее, видно, что как религиозно-теоретические представления первых людей, так и их нравственно-практические отношения, при всей своей бесспорной высоте, запечатлены характером наивной простоты и чисто детской непосредственности, вполне отвечающим младенческому состоянию человечества в ту первобытную эпоху.

Первоначальные отношения Бога к людям это отношения любящего Отца к своим детям: Он открывает Себя людям, сообщает им главнейшие и необходимые для духовно-материальной жизни последних познания и, вообще, заботливо руководит первыми шагами их развития. Такое представление о Боге и Его отношениях к людям облекается в самую простую форму антропоморфизма, непосредственно доступную наивному сознанию человека, только начинающего свое умственное развитие. По аналогии с человеком, Бог изображается то веселящимся и радующимся, когда Он видит соответствие твари, в особенности же человека, высокой цели мироздания, то скорбящим и как бы раскаивающимся, когда видит их уклонение с правого пути. В этом последнем случае

Бог, подобно чадолюбивому отцу, изображается любовно и трогательно пекущимся о возвращении заблудших чад на путь покаяния и исправления, или же, при нераскаянности греховного упорства их, о пресечении соблазна и предохранении других от заражения им.

Со своей стороны, и человек старался, по мере сил, отвечать призыву божественной любви. Так, на заре своей истории, в раю, он, как существо чистое и невинное, деятельно стремится к Богу и наслаждается блаженством непосредственного общения с Ним. С сыновним послушанием и детской доверчивостью внимая Богу, он умом и сердцем старается воспринять и усвоить преподаваемые ему уроки. Но в нем нет еще окрепшего нравственного сознания внутренней ценности добра, подобно неопытному ребенку, он легко подчиняется более сильной воле, действующей на него в известный момент и следует её указаниям. Благодаря этому, он поддается коварному соблазну искушителя, преступает божественную заповедь и тем самым разрушает первобытный, райский союз богообщения и блаженства.

Но познав горьким опытом своей жизни всю тяжесть богоотчужденного существования, человек еще сознательней и крепче прилепляется к Богу: место наивной простоты и детской преданности Небесному Отцу заступает теперь чувство страха в отношении к Нему, проистекающее из живого сознания всей глубины своего падения и всей тяжести оскорбления, нанесенного им божественной любви. Однако и самый этот спасительный страх растворялся надеждой на божественное милосердие, изрекшее обетование об Искупителе. Отсюда, живое чувство своей глубокой вины пред Богом и жажда искупления стали основным религиозным элементом в отношении падших прародителей к Богу.

Итак, непосредственное детоводительство первых людей в раю и промыслительное попечение об их спасении вне его, со стороны Бога, детская преданность божественной воле до падения и глубоко жизненное чувство вины, соединенное с жаждой искупления после него, со стороны человека, вот

сущность патриархальной религии в её изначальный, допотопный период.

В зависимости от такого состояния религиозного учения библейско-первобытной религии, стояло и её нравственное мировоззрение. Нравственные отношения человека к Богу в ней по существу не отличались от собственно-религиозных и всецело были окрашены характером последних. «Первобытная мораль, существенная часть патриархальной религии, опирается, в качестве основания на идею Бога – Мздовоздаятеля, провидение Которого обнимает все вещи, на достоинстве человеческой природы и на узы братства, связующие всех людей»⁹⁸⁹. Идея Бога и богоподобия человека служила здесь основанием нравственных отношений к Нему, истина единства человеческого рода была фундаментом моральных отношений к ближним, наконец, сознание высокого достоинства и предназначения человека указывало его нравственный долг по отношению к самому себе. Однако, несмотря на такие твердые и важные основы, моральный кодекс патриархальной религии был очень несложен и прост, мы напрасно стали бы искать в нем, подобно тому как и в вышеизложенном догматическом учении, каких-либо положительных и строго формулированных заповедей; патриархальный человек руководился не столько внешним законом, сколько непосредственным божественным внушением и голосом внутреннего чувства, инстинктивно подсказывавшего ему, что нужно было делать и чего должно избегать.

Внутренний характер чистоты и простоты древне-патриархальной религии вполне отразился и во вне, на её культе. По своей форме и объему, этот культ был самым примитивным: он, почти исключительно, состоял из празднования субботы и принесения жертвы, сопровождавшихся просительной молитвой и пением благодарственно хвалебных гимнов. При всем том, он был чист и глубок по своей идее. Суббота была днем благодарственно-радостного воспоминания о Боге, как Творце и Промыслителе мира, и молитвенно-радостного обращения к Нему, как Икупителю человека, Жертва же служила выражением

сознания в грехе, просьбы о помиловании и надежды на божественное милосердие. Несмотря на всю глубину своего внутреннего содержания, обе этих главных составных части первобытного культа находились в зачаточно-неразвитом состоянии: они совершались так, как подсказывало каждому его личное религиозное чувство и не имели той детальной внешней регламентации, какую получили в последствии в качестве составных частей Моисеева культа ветхозаветной религии.

Таков общий привлекательный образ первобытно-патриархальной религии, от неё веет теплотой и непосредственностью живого религиозного чувства, простотой и искренностью первобытных отношений, словом, она, как нельзя более, соответствует первобытной эпохе, этому состоянию детства в истории всего человечества. Справедливость требует, впрочем, отметить, что первоистория человечества в изображении допотопной религии сохранила не одни светлые, но вместе и мрачные стороны её, нарисовала не только чистую, истинную религию, но также забвение её людьми и отклонения их с пути истины. Однако это объективное отображение исторической правды на общем фоне первобытной эпохи нисколько не умаляет чистоты и высоты её истинной религии. Наоборот, подобно теням на картине, оно рельефнее выделяет свет истинной религии и блеск благочестия, по контрасту с забвением Бога, развращением и нечестием, развивавшимися в допотопном мире параллельно с истиной и благочестием, а под конец эпохи даже и возобладавшими над последними. Это – изображение той же религиозной идеи, только не с положительной, а с отрицательной стороны, как показатель того, что считалось искажением истинных принципов в первобытной религии и чему, следовательно, в ней не должно бы было существовать, если бы она оставалась верна своим высоким целям.

Глубоко поучителен и урок, преподаваемый нам историей патриархальной религии допотопного периода. На заре своих дней человечество жило в непосредственном общении с Божеством, и это служило неиссякаемым источником его райского блаженства по душе и по телу, таков высокий идеал

религии! Разорвавши же через нарушение райской заповеди непосредственный союз богообщения, человечество нарушило чистоту и гармонию первобытных отношений: оно или вовсе обрекало себя на окончательное духовно-нравственное вырождение, или мучительно деятельно старалось снова восстановить нарушенный союз. В этом последнем стремлении, в живой жажде восстановить первобытный союз богообщения и тем снова обрести потерянный рай души и тела, и заключается конечная, идеальная цель религии, а вместе с ней последнее слово истинной эволюции человечества и всего мирового прогресса!

Примечания

¹ - Brinlon «Religions of primitive peoples» 11 p. New York – London – 1898.

² - Тайлор «Первобытная культура» II 8 стр. Перев. Коробчевского СПб. 1872 года.

³ - Hellicald «Culturgeschichte» 24 s 1879.

⁴ - Caspari «Die Urgeschichte der Menschheit» 302 s. 1, Leipzig 1887.

⁵ - Hellicald «Culturgeschichtliche Randglossen» 1873. См. Zöckler «Die Lehre vom Urstand des Menschen» 2 s. Gütersloh – 1879. Срав. «Гёксли и современное научное мировоззрение» Н. Иванцова Вопр. фил. и псих. XШ, 1892 г. 44–45 стр.

⁶ - Lübböck «On Origin of civilisation» 1867. «Prehistoric Times» 1867 г. «On the origine of civilisation and the primitive condition of man». 2 ed. London – 1870.

⁷ - А.П. Введенский «Вера в Бога, её происхождение и основания» 71 стр. Москва, 1891.

⁸ - В. Д. Кудрявцев «Религии некультурных народов» II т. II в. 239 стр. Сер. Посад 1892 г.

⁹ - Кроме вышеуказанных сочинений Леббока, Тайлора и Спенсера, можно отметить еще труд Caspari «Die Urgeschichte der Menschheit mit Rückblick auf die natürl. Entwickel. der frühesten Geistesleben» I–II Leipz 1897г. Липперт «История культуры» СПб. 1894 год. Дебвер «Первобытные люди» СПб. 1892 Hoerens «Urgeschichte des Menschen nach den heutigen Stande der Wissenschaft» 1892 г. и т.п. Более мелкую, в особенности же, журнальную литературу см. у Zöckler'a, «Op. cit 147–148 s.»

¹⁰ - Гусев «Потребность и возможность научного оправдания христианства» 8 стр. Казань 1887.

¹¹ - 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.

¹² - Мензис «История религии. Очерк первобытных верований и характер великих религиозных систем». Перев. с

англ. М. Чепинской – 3 стр. СПб. 1897 год

¹³ - Ibidem–13, 14 и 21 стр.

¹⁴ - Кн. Трубецкой «Вопросы философии и психол.» I. 1897 г. 56 стр.

¹⁵ - Tiele «Geschichte der Religion im Altertum» § 3 Die Entwicklungshypothese – 5, 6 s. Gotha 1895.

¹⁶ - Такова, напр., полемика Герцога Аржильского с Леббоком: в новейшее время такой контраст представляют сочинения Reville «Les religions des peuples non civilisées» I–II, 1883 г. и Srhneider'a «Die Naturvölker» I–II 1885–1886. Paderborn und Münster.

¹⁷ - См. у Lenormant'a. «Les origines» 1, 135 p. 1881.

¹⁸ - Ibidem. 135 p.

¹⁹ - Общепринятым в доисторической археологии считается деление древнейшего периода человеческой истории на три века: каменный, бронзовый и железный. Не иное что-либо предлагает, по-видимому, и Библия, когда изобретение металлургии приписывает Тувалкаину – одному из последних патриархов допотопного периода – и обработку меди поставляет раньше железа (Быт.4:22).

²⁰ - Относящиеся сюда иллюстрации см. у Lenormant'a «Les origins» 143 p.

²¹ - Раскопки в Фаингской пещере, близ Шаффгаузена, в Швеции. Ibidem –142 p.

²² - Ibidem –144 p.

²³ - Доказательства и примеры этого см. у Thomas «Les temps primitifs» II–60–61 p. и Lenormant – 144 p.

²⁴ - Schaafhausen на конгрессе немецких антропологов в Киле 1878 г. Revue d'antropologie. 1879, 556 p.

²⁵ - В. Д. Кудрявцев «Полное собр. сочин.» II, II, 240 стр. Сергиев Посад 1892.

²⁶ - Ab. Thomas «Op. cit.» II, 67.

²⁷ - «Мы должны отметить, сознается один из рационал. историков религий, что всякое описание религий некультурных племен носит на себе, более или менее, характер отрывочных и

произвольно выданных заметок». Шантепи I т. 17 с. Москва 1899 г.

²⁸ - Тайлор «Первобытная культура» I, 26 стр.

²⁹ - Тайлор «Первобытная культура» I, 27 стр.

³⁰ - Thomas «Les temps primitifs» I, 230 p. К культурно- и религиозно-историческим феноменам, свидетельствующим о сохранении у дикарей более чистых и возвышенных представлений, относятся: 1) существование жертв и молитв, имеющих своей главной целью примирить разгневанное божество с человеком, на что выразительно указывает филология – ἑξαρέσκεσθαι, ἰλάσκεσθαι во 2) обряд обрезания, не только бывший в широкой практике древности, но сохранившийся также и теперь у Мадагаскарцев, Кафров, племени Конго, Мексиканцев и т. п. Всего правильней он, на наш взгляд, может быть истолкован лишь, как кровавая жертва, специфический религиозный акт очищения. В 3) сюда же, наконец, относятся, одинаково практикуемые как древними, так и новыми дикарями, разные виды аскетических подвигов, в основании которых лежит неясное этическое ощущение виновности и желание ее загладить. Из них отметим любопытный обычай «кувады» или лежания в постели, на правах больного, отца новорожденного ребенка в течение условного количества времени от 4 –6 недель, т. е. того самого периода, в течение которого считается нечистой мать новорожденного; этот странный обычай существует у Гренландцев, Камчадалов, Дайяков острова Борнео, Караибов, Гассангов и др. У всех их, в случае прибавления в семействе, в постель ложится не мать, разрешившаяся от бремени, но отец, который налагает на себя добровольный пост и всеми трактуется, в качестве больного. В объяснении этого загадочного и ничем в наличности неоправдываемого обычая невольно останавливаешься на том мнении, которое видит здесь темное воспоминание факта первородного греха и смутное сознание его всеобщности, в силу чего каждый человек во грехе рождается и в беззаконии зачинается. Отсюда, всякое новое рождение есть приращение греха, для заглаживания которого со стороны его виновников требуется своего рода

искупительный процесс и очистительные действия; и если мать ребенка искупает, до известной степени, свою вину муками рождения, то отец, в соответствии с ней, должен понести добровольный подвиг поста, воздержания и напускной болезни. Lafitan: «Moers des savages Américains» I. 259 s. Waitz «Antropol. der Naturvölker» I. 295. Zöckler «Kritische Geschichte der Askese» 131–135 s. Dr. W. Schneider «Die Naturvölker» I, 114–118 s. Paderb. und Munst. 1885.

³¹ - Waitz «Anthropologie der Naturvölker» I B. 2 Auf. 1876.

³² - Приведем несколько примеров в подтверждение этого. Так, грубые дикари Восточной и Южной Австралии знают об одном добром Боге, который держит в своей власти злое существо; в различных областях он известен под разными именами: жители нового Валлиса называют его, например, «Койан» (Koyan); но они не приносят ему жертв. На юге Австралии верховной творец мира называется «Пейа-мей» и почитается, как «Маманна-му-рок» т. е. «Отец всего, что обитает на небе». На юго-востоке тот же бог известен под именем «Тиан». В Нью-Нурсисе, на западе Австралии, о творце мира, боге «Мотогоне» говорится, что он, обыкновенно, только восклицал: «явись земля, явись вода» и тотчас же все возникало. Память об этом Божестве, известном под различными именами (Парикалла, Мильеру, Титни, Наринйэри и др.) сохранилась и у жителей, соседней с Австралией Полинезии. Бушмены Африки, по свидетельству позднейших путешественников, сохранили веру в одного, невидимого «великого мужа» на небе, которого они призывают в молитве и почитают особыми танцами. Один миссионер, проведший целых 18 лет среди диких племен Южной Африки, категорически утверждает, что у них существует вера в высшее Существо, по имени «Каган» или «Каанг». Особенно богата примерами этого рода религия большинства негритянских племен, в истории которых нет оснований подозревать влияния культурных наций. По словам Шнейдера «религиозные представления их стоят много выше, чем почти всех остальных «естественных народов»; они столь высоки, что если мы и не решимся назвать их монотеистами, то можем сказать, что они стоят на границе

монотеизма. хотя их религия и соединена с большой суммой грубых суеверий». «Есть все основания полагать, что идея великой Первопричины, как Творца всех вещей, с незапамятных времен господствовала у обитателей золотого берега; так как термины «Янкомпон» (от «янком» – «друг» и «епон» – «великий») и «Ямми» (от «йеих» – «делать» и «еми» или «ми» – «меня»), которыми они обозначают Бога, по-видимому, указывают на то, что понятие о Боге, как благом Творце, возникло одновременно с самим языком». Это верховное Божество под различными именами почитается и всеми другими негрскими племенами Африки, так что знаменитый этнограф Ливингстон первобытной религией их решается признать, именно, эту веру в Единого, Всемогущего 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.

³³ - В. Д. Кудрявцев–П. II, 122 стр.

³⁴ - Zockler – 203 s.

³⁵ - Мы имеем в виду здесь ссылки на Ирокезов, Семинолов и Сиуксов Америки, а также на некоторых полинезийских, индийских, Южно- и Западноафриканских племен, якобы самостоятельно оставивших свой прежний, бродячий образ жизни и добровольно перешедших к более высшей культурной жизни – оседлых земледельцев. Zöckler «Op. cit.» 214 s.

³⁶ - Whately «Essay on Origin of Civilisation». Тайлор – 37 стр.

³⁷ - Тайлор «Первобытная культура» I, 38 стр. перев. Коробчевского, СПб. 1872.

³⁸ - В интересном труде Schneider'a «Die Naturvölker» примерами этого рода, взятыми из истории одних только негров, наполнена целая глава под заглавием «Hervorragende Talente» II в. 237–250 f. Здесь на первом месте он ставит знаменитого чёрного генерала Туссен-Лувертюра, имевшего переписку с Наполеоном I и начинавшего одну из депеш к нему бессмертной фразой: «Le premier des Noirs du premier des Blancs». В качестве выдающегося политического деятеля он указывает Стефана Аллена Бенсона, бывшего президентом Либерийской республики, имевшего дипломатический вояж в Европу в 1862

году, принятого при дворах Лондона и Берлина и состоявшего в личной дружбе с князем Бисмарком. Редким лингвистическим талантом владел Алабомский кузнец Еллис, который прекрасно знал не только новые языки, но из древних латинский, греческий и еврейский. Пример высокой образованности представляет собой чёрный невольник Амо, отданный своим господином, герцогом Брауншвейгским, в Виттенбергский университет, где он получил степень доктора философии. Из других представителей чёрной расы, прославившихся на различных поприщах науки и жизни, отметим знаменитого астронома Баннакера, математика Фому Фуллера, доктора Якова Дерхама, писателей Отелло и Оттоба Кугаоно, епископов и церковных ораторов Якова Элиза и Жана Капитейна, поэтов Филиппа Уэтли и Франциска Вильями и многих других.

³⁹ - Вл. Соловьёв «Религиозные основы жизни» 42.с. М. 1884.

⁴⁰ - С.С. Глаголев «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого» – 397 стр. Москва 1894 год.

⁴¹ - Выдержки и цитаты см. у Thomas «Les temps primitifs» П. 46–47 р.

⁴² - Цитир. сочинение – 44 стр.

⁴³ - С.С. Глаголев «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого» – 468 стр.

⁴⁴ - А.Д. Беляев «О безбожии и антихристе» I, XII стр. 1898 г.

⁴⁵ - Тайлор «Первоб. культура» I, 38 стр.

⁴⁶ - Тайлор Цитов. сочинение – 40 стр.

⁴⁷ - Ididem – 40 стр.

⁴⁸ - Тайлор – 42 стр.

⁴⁹ - Тайлор – 43–46 стр.

⁵⁰ - Тайлор – 49 стр.

⁵¹ - Ididem – 40 стр.

⁵² - Zöckler Op cit. – 211 s.

⁵³ - Aug. Comte «Philosophie positive» I, 101 p. Lúbbock «Origin of civilization» 58–65 p. Barins-Gould «Origin and

developpement of religives belief» I, 1869

⁵⁴ - M.Müller «Verlesung. über Ursprung der Religionen» – 117 s. 1881

⁵⁵ - Zöckler «Op cit.» – 201 s.

⁵⁶ - O. Pfleiderer «Zur frage nach Anfang und Entwicklung der Religion» Jahrb. F. Protest. Theologie 65 s. 1875

⁵⁷ - 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 natura et les iles coralline». «Revue quest. scient.» 2 t. 116–128 p. Bastian «Der Mensch in der Geschichte» II b. Leipzig 1860. Weitz «Antropologie» II. 16 s. Вирхов «Первобытные обитатели Европы» Знание 1874 г. 9 кн.

⁵⁸ - Parct – Article «fetischismus» in Herzog. R – E. IV 13. 395 s. 2 Aut.

⁵⁹ - O. Pfleiderer «Religiens philos. auf geschichtliche Grúndlage» II. 2 Auf. 17–18 s. 1884.

⁶⁰ - Schelling «Lesons sur les etudes academiques» y Tomas II – 70 p.

⁶¹ - Schneider «Die Naturvölker» I, 5 s.

⁶² - С.С. Глаголев «О происх. и первоб. состоянии рода человеческого» 468 стр.

⁶³ - Reville «Prolegomenes de l' histoire de Religions» 46 p. Paris. 1881.

⁶⁴ - Тайлор «Первоб. культура» I. 34.

⁶⁵ - Спенсер «Основания социологии» VIII p. 139 стр.

⁶⁶ - Тайлор «Перв. культ.» I, 19. Каръев «Основные вопросы философии, истории» II, 352. Спенсер «Основания социологии» 110 стр.

⁶⁷ - С.С. Глаголев «О происхож. рода челов.» 41 стр.

⁶⁸ - Мензис «История религий» 3 стр. СПб. 1897.

⁶⁹ - John Ray «Contemporary Rewiew» 1880. перевод Хр. чтения 1881. II, 41.

⁷⁰ - M.Müller «Vorlesungen über der Ursprung und die Entwicklung der Religion» Vorwort VII, 1881.

⁷¹ - Hardy «Die allgemeine vergleich. Religionswissenschaft» 38 s. 1887.

⁷² - Cicero «De legibus» lib. XI. 16.

⁷³ - Lenormant «Histoire ancienne de l'Orient» I. 3 p. Paris 1881.

⁷⁴ - Мензис «История религии» 135 стр. СПб. 1897.

⁷⁵ - Chantepic de la Saussaye «Lerbuch der Religionsgeschichte» I, 258 s.

⁷⁶ - Baudissin «Studien zur Religionsgeschichte» I, 4 s.

⁷⁷ - Тейлор «Первобытная культура» I. 33 стр. СПб. 1872.

⁷⁸ - Wellhansen «Prolegomena zur Geschichte Israels» 4 Ausg. 1884. Slade «Geschichte der Volkes Israels» I–II 1887 – S.Smend «Lerbuch der Alt. Religionsgesch.» 1893. Lippert «Der Seclencult in seinen Beziehungen zur althebr. Religion.» Grúndcald «Die Eigennahmen der Alt. Testaments in ihrer Bedeutung für die kentniss d. heb. Volksglauben» Breslan 1895 и мн. др.

⁷⁹ - Keil «Bibl. Kommentar über die Bücher Moses». Vorwort – V s. Leipsig 1861.

⁸⁰ - Baadissin «Stud. zur semit. Religionsgesch». I, 4 s.

⁸¹ - Светлов «Источники ходячего мнения о вере, как противоположности разума» 4–5 стр. СПб. 1896.

⁸² - Koch «Natur und Menschengestalt» 262 s. Berlin 1891.

⁸³ - Herzog «Real-Encyclopedie» IV, 174 s. 2 Auf.

⁸⁴ - Из бесед на 1-ое послание к Коринфянам.

⁸⁵ - Светлов – 39 стр.

⁸⁶ - Из дневника Амиеля – Св. Вест. III 1894.

⁸⁷ - Н.В. Гоголь «Из его переписки с друзьями» V т. 61 стр. Изд. XI. Тихонравова.

⁸⁸ - Светлов – 41 стр.

⁸⁹ - Светлов – 43 с. Представление об атомах в атомистической теории – краеугольном камне всего естествознания, понятие о силах в физике, химическом сродстве в химии, виталистическом принципе в биологии, наконец, сам эволюционный принцип, господствующий в современной науке – что все это, как не условные термины

чего-то неведомого и нам недоступного, принятого лишь на веру, для того, чтобы хоть сколько-нибудь осмыслить окружающую нас действительность?!

⁹⁰ - «Tu fecisti nos ad Te: et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te». Aug. Confessio I, 1.

⁹¹ - O. Pfleiderer «Das Wesen der Religion» 357 s. I b 1869

⁹² - Светлов «Опыт апологетич. Излож. православно-христ. вероучения» 31 стр. Киев 1896 г.

⁹³ - Петропавловский «В защиту христ. веры» I ч. 211 стр. М. 1898

⁹⁴ - Петропавловский – 232 стр.

⁹⁵ - Keil Bibl. Kommentar – Genesis. Vorwort V s.

⁹⁶ - Светлов – 51–2 стр.

⁹⁷ - Светлов «Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения» I. Киев 1896 г. 31–32 стр.

⁹⁸ - Вл. Соловьев «История и будущность теократии» 341 с. I. Загреб 1887 г.

⁹⁹ - Aug. Kayser «Theologie h Alten Testamentes» 2 s. Strassburg 1894 г.

¹⁰⁰ - Hummelauer «Commentarius in Genesim intr.» I, Parisiis. 1895.

¹⁰¹ - Lagrange «L' inspiration et les livres saints» – Revue internationale № 2, 1896 г. 220 p.

¹⁰² - Лебедев «Ветхозаветное вероучение во времена патриархов» 1 стр. СПб. 1886 г.

¹⁰³ - Thomas – I, VII Paris 1889. «Les temps primitifs et les origines religieuses».

¹⁰⁴ - Сильвестр, Догм. Богосл. III т. 98 стр. Киев 1885.

¹⁰⁵ - Herzog «Real Encyclopedie für Protestantischen Theologie» VI, 113 s. 2 Auf.

¹⁰⁶ - Dillmann «Ueber den Ursprung der Alttestamentlichen Religion» Die academische Rede – 3 s. 1865 г.

¹⁰⁷ - Вл. Соловьев «История и будущность теократии» I, 28 с. Загреб 1887 г.

- ¹⁰⁸ - Ab. Herzog «Real Encyclopedie» II, 2 Auf. 455 s. 1878 г.
- ¹⁰⁹ - Иос. Флавий «Древности иудейские» I ч. перевод Самуйлова 1787.
- ¹¹⁰ - См. у Oehler'a «Theologie des Alt. Testament» – 75 s.
- ¹¹¹ - Vigonrour «La Bible et les decouvertes modernes» II, 76. 1884.
- ¹¹² - Wallon «Bibliorum sacrorum t. primus» 3 p. Londini – 1653.
- ¹¹³ - Ис.40:21; 41:4; Иер. 26:1; 27:1; 49:34 и др.
- ¹¹⁴ - Ambr. «Homilia prima in Hexameron» С. I. Бл.Августин «О книге Бытия буквально» кн. I, гл. 1. Тр. К. Д. А. ч. 7. 153 ст. Киев 1893.
- ¹¹⁵ - Corneius a Lapide «Commentarius in Pentateuchum Mosis» Antverpene – 1714, 32.
- ¹¹⁶ - Colmet «Commentarius litteralis in Scripturam 2 p: sed expositiones istae literales utique haberi non possunt... ex ignoratione Hebraicae linguae deducta est».
- ¹¹⁷ - Вас. Великий «Шестоднев» I ч. 13 стр. 3-е изд. Москва. 1891 г.
- ¹¹⁸ - Гр. Нисский «О шестодневе» ч. 1. стр. 12. Москва 1851. Срав. Сирах.18:1: «Живый во век, созда все обще».
- ¹¹⁹ - Хрисанф «Религии древнего мира» III. 103 стр.
- ¹²⁰ - Виссарион «Толкование на Паремии из кн. Бытия» 1 ч. 2 стр. 2-ое изд. СПб. 1894.
- ¹²¹ - W. Gesenius «Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch» XII Auf. 119 s. Leipzig 1895.
- ¹²² - Прекрасно выражает эту мысль бытописателя Св. Ипполит Римский, 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 ἡμέρᾳ μετέβλεπεν, ὡς ἠθέλησεν»
- ¹²³ - Delitschz «Commentär. über die Genesis» 56 s. также Hengstenberg. Keil, Oehler, и др.
- ¹²⁴ - Gesenius «Thesaurus» 1. 49, также Ewald, Lange, Lewis, Macdonald и пр.
- ¹²⁵ - Nestle «Die israelitischen Eigennahmen» 40 s.

¹²⁶ - Юнгеров «Повесть о творении мира и человека». Прав. Собесед. 1880 г. I, 398 s.

¹²⁷ - Существует еще одно оригинальное мнение, по которому корень לך получил свое значение от имени Бога, а не наоборот, как принято думать, но оно не внушает особенного доверия своей слабообоснованностью. См. статью Мефодия Великанова «Об именах Божиих» Хр. Пт. Май–Июнь 1896 г.

¹²⁸ - Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» XIII, 1627 p. Paris 1898.

¹²⁹ - Baethgen «Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte» – 144 s. Berlin 1888.

¹³⁰ - Herzog «Real Enzyklopedie für Protst. Theol.» II b. 325 s. 3 Auf. Leip. 1897.

¹³¹ - «Все семитические предикаты понятия «Бог» обозначают Его, как «могучего, возвышенного и величественного в отношении ко всей природе», как царя и властелина в отношении к своему народу». Baethgen – 263 s. Op. cit.

¹³² - Baethgen «Beiträge zur Religionsgeschichte» – 271 s.

¹³³ - Lagarde «Abhandlung der Götter» Geschichte d. Wissenschaft, I, 1880.

¹³⁴ - Baethgen «Op. cit.» – 272–273.

¹³⁵ - По вычислениям Nestle «Die israelitischen Eigennahmen» из 2570 случаев библейского употребления имени לֵאלֹהִים только в 57 стоит древняя форма לֹלֵךְ.

¹³⁶ - Baethgen «Op. cit.» – 272–273

¹³⁷ - Baudissin «Studien zur semitischen Religionsgeschichte» I, 55 s. Leipzig 1876.

¹³⁸ - Сам Baudissin добросовестно указывает примеры этого рода, а именно Суд.11:24; 1Цар.2:5; 2Цар.1:2; Исх.22:4, 8; Притчи.28:13 и т.п. Но он старается ослабить силу возражения тем, что такое словоупотребление вошло в привычку, сделалось своего рода техническим термином. Но сказать так, значит не решить вопрос, а обойти его.

¹³⁹ - Aben-Ezra, Kalisch, Alford. «Hebraei res magnas et magnates honores compelfent numero plurali». Cornelius a Lapide «Comm. in. Gen.» – 35 p.

¹⁴⁰ - The pulpit Commentary «Genesis» – 2 p. London 1887.

¹⁴¹ - См. об этом Baethgen – 136. Op. cit.

¹⁴² - Gesenius «Handwörterbuch» – 43 s.

¹⁴³ - Малицкий «Собственные имена у древних евреев и их религиозно-историческое значение». Хр. Чт. 82 ч. I. 610.

¹⁴⁴ - Ориген, Иероним, Епифаний. Из отечественных экзегетов его усиленно защищает митрополит Филарет «Записки на книгу Бытия» ?2 стр., который, критикуя принятое нами объяснение слова מִלְחָמָה говорит, между прочим, следующее: «Иные относят его к свойству языка еврейского; но можно сделать вопрос: откуда происходит сие особенное свойство языка?» Осмеливаемся думать, что своим предшествующим рассуждением мы дали ответ на этот вопрос и тем самым доказали справедливость того объяснения, которое казалось подозрительным учёному критику.

¹⁴⁵ - «Quum enim Hebraei ex linguae suae pinuriae careant vocabulo uno ad signiticandum τὸν κόσμον universalitatum rerum solent designare hac periphrasi, coelom et terram». Rosenmülleri «Scholia in Vet. Testamentum» Pars prima – 8 p. В позднейших же по времени священных книгах встречаются уже специальные термины для выражения этого понятия מַלְאָכִים и מַלְאָכִים.

¹⁴⁶ - Феофил Антиох. Васил. Вел. Феодор. Ориген и Дамаскин и др.

¹⁴⁷ - Филарет «Записки на кн. Бытия» I, 3 стр. Более подробное раскрытие этого мнения см. в «Догматич. Богосл.» Сильвестра III, 91–92.

¹⁴⁸ - „Moses non meminit creationis angelorum, quia seribebat rudibus et crassis ludaeis, iisque ad idolatriam pronis, qui facile angelos pro diis coulisse» Cornelius a Lapide – 36 p.

¹⁴⁹ - Штейнберг «Евр. и халд. этимологический словарь» I, 45 с. Вильна 1878.

¹⁵⁰ - Fűrst «Hebräisches und Haldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament» I, 142 s. Leipzig – 1863.

¹⁵¹ - Dillmann «Kurzgefasst. exegetisch. Handbuch zur Alten Testament», Die Genesis – 17 s. 5 Aufl. Leipzig 1886.

¹⁵² - Fűrst II–515. Это понятие полной пустоты, расстройства и беспорядка согласно устанавливается и существующими переводами подлинника; так LXX перевели ᾠρατος καὶ ᾠκατασκεύαστος, понимая под этим отсутствие на земле света и порядка; Vulgata – inanis et vacua, Симмах – ᾠρυὸν καὶ ᾠδιάκритον, Акилла – κένωμα καὶ οὐθέν, Сир. – deserta et inculta – Онкелос – deserta et vacua, Самаритан. – inanis et vacua и т.п. См. у Hummelauer'a «Commen. In Genesim» – 96, и Walton'a – 2–3 p.

¹⁵³ - The pulpit Commehtary – Genesis – 4 p. «Сначала создано вещество смешанное и неустроенное, из которого произошло всё, что явилось потом разделённым и устроенным. Сие то вещество, думаю, греки называют хаосом, как и в другом месте читаем: «Ты сотворил мир от безобразного вещества» (ПремСол.11:18). Бл. Августин «О бытии, против манихеев» I, 5–7.

¹⁵⁴ - Gesenius «Handwörterbuch» – 895 s.

¹⁵⁵ - Dawson, разграничивая два этих понятия, первое – ׀'ִמְלַךְ – относит к расплавленному состоянию самого земного глобуса, а второе ׀ִמְלַךְ – к атмосферической воде, осаждавшейся из пара, окутывавшего земную поверхность. The pulpit Commentary – 4 p.

¹⁵⁶ - Delitzsch – Genesis – 56 s. С точки зрения науки, первобытный хаос представлял то состояние мировой материи, когда часть солнечной туманности, из которой имела образоваться земля, силой притяжения начала сосредоточиваться около своего центра, получив форму жидкообразной кипящей массы всех элементов будущего устройства.

¹⁵⁷ - 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).

¹⁵⁸ - The pulpit Commehtary – 4 p.

¹⁵⁹ - «Ex modo loquendi Hebraeorum ventus Dei necessario esset ventus validus: qui sensus discordat a voce מרחפת, quae

motum aut nullum aut certe lenem exprimit» – Hummelaner – 92.

¹⁶⁰ - Gesenius «Handwörterbuch» – 781 s.

¹⁶¹ - ἥππ – значит быть мягким, нежным, отсюда «относиться к. л. нежно, любовно», употребленная здесь причастная форма содержит указание на непрерывно продолжающуюся деятельность этого рода.

¹⁶² - Эта мысль обща многим отцам и учителям Церкви, как то: Василию Великому, Григорию Нисскому, Августину, Иоанну Дамаскину и пр.

¹⁶³ - Полагают, что такой катастрофой послужило падение ангелов – Kurtz «Geschichte d. Al. Blindes» I, 18 s. Из других видных защитников этого взгляда назовем – Thomas, Hengstenberg'a, Ziegler'a etc.

¹⁶⁴ - Eicald «Die Lehre d. Bibel vom Gott». В. III. 39–41 s.

¹⁶⁵ - Подробнее об этом смотри ниже, в заключении третьего отдела первой главы.

¹⁶⁶ - Библейская аналогия влияния Св. Духа на первобытный хаос с отношением птиц к своему гнезду, невольно рождает мысль о некотором процессе брожения и постепенной подготовки хаоса к пробуждению в нем жизни. Эту мысль поддерживает и Василий Великий (2 беседа на Шестоднев 1, 31). Так что мы имеем полное основание принять мнение преосв. Сильвестра, по словам которого, «не будет никаким насилием или противоречием Свящ. тексту, если предположить, что зародыш земли до принятия того окончательного своего вида, какой имел получить в течение изображаемых Моисеем шести дней творения, проходил чрез многие и разные ступени и формы своего развития, на подобие того, как и зародыш птенца в яйце проходит через многие и разные метаморфозы, пока по выходе из своей скорлупы явится на свет полным птенцом». Догм. Богосл. III, 122. Киев. 1885.

¹⁶⁷ - Посему не без основания в Арабском переводе слово «сказал» заменено словом «возжелал». Walton – 3 p.

¹⁶⁸ - Творения Василия Великого I, 32. Москва 1891 г. «Ἀνθρώπου παθῶ, de Deo dictum, ut in sequentibus complura alia» – Rosenmüller – 11 p. «Scholia in Genesin».

- ¹⁶⁹ - Keil – 16. «Kritisch-Exegetisches Handbuch» – Genesis.
- ¹⁷⁰ - Филарет – «Записки на кн. Бытия» I. 7.
- ¹⁷¹ - Motais «Origine diu monde» L'ecole allégorique 109–127 p. Paris 1888.
- ¹⁷² - Ориген «Homil. in Hexameron» Migne – XII, 145 sq. “De princip. lib.» IV, 16; «Contra Celsum» Mig. – XI, 376. Из схоластиков – Petr. Lombard. Albert. S. Thomas. Из новых – Michelis «Natur und Offenbarung» 1, 1855. Baltzer «Die biblische Schopfungsgeschichte» 1867. Reusch «Bibel und Natur» – 1880. Schäfer «Bibel und Wissenschaft» – 1881 и др.
- ¹⁷³ - 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 Sechstageswerk» 1894 и пр.
- ¹⁷⁴ - Cucier «Discours sur les revolutions du globe» Paris – 1812. Fraissinois «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; Gättler «Naturforschung. und Bibel» Freiburg – 1877.
- ¹⁷⁵ - Paulus «Neues Repertorium» Iena 1790. Hurtable «The sacred record of creatien». Rorison «Replies to Essays and Reweiws» 1881.
- ¹⁷⁶ - Златоуст, Африкан Млад., Григорий Нисский, Евсаф., Schultz «Die Schopfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel» Gotha 1865. Hummelauer – Genesis 1895.
- ¹⁷⁷ - Рождественский «Христианская апологетика» II – 214 стр. СПб 1881.
- ¹⁷⁸ - Светлов – 229 стр. «Опыт аполог. излож. православно-христ. вероучения».
- ¹⁷⁹ - Светлов «Ibidem» – 226 стр.
- ¹⁸⁰ - Ibidem – 228.
- ¹⁸¹ - Ефр. Сирин «Толкование на кн. Бытия» – 282 стр. Ч. 6-ая изд. 3. Москва 1887.

¹⁸² - Светлов «Опыт апологетич. изл. правос.-хр. вероучения» 223 стр.

¹⁸³ - Точно так же решает этот вопрос и I. Corluy в «Dictionnaire apologetique» laugey, art. «Ecriture sainte» 941 p. Deuxieme edition.

¹⁸⁴ - Ио. Злат. «Беседа на кн. Бытия» II, т. IV, ч. I, стр. 9. СПб. 1898. Гр. Нисский «О шестоднев» ч. I. 5, 7 стр. тв. св. отцов. 37 т. Москва 1861. Junil Ep. African: Moyses profetico quidem dicit spriritu, sed sprecie narrat historica» – De part. div. legis, lib. I c. III y Galandii, Г. XII. Venetiis 1787. Theodor. «Proem. in Psalmi» Mig. ser. grace. 80. 861 p. Serer Gabal: haec historia Moysis... pes propheticam vero gratiam Moysis revdatam. Non enim haec Moyses ut historiographus dixit, sed ut propheta» Mign. 56. 431.

¹⁸⁵ - Гр. Нисский «О Шестоднев» I ч. 6 стр. Москва 1861.

¹⁸⁶ - См., например, Златоуста Беседа на кн. Бытия III, 17 стр. СПб. 1898 р.

¹⁸⁷ - Hummelauer – Genesis – 74.

¹⁸⁸ - Светлов Цит. соч. – 215 стр.

¹⁸⁹ - Литература: Св. Иоанн Златоуст «Беседы на кн. Бытия» IV т. 1-я книга полного собрания его творений СПб. 1898. Василий Великий «Беседы на Шестоднев», Твор. I ч. Москва. 1891 г. Бл. Феодорит «Толкование на кн. Бытия» его творений часть I-я. Москва. 1855 г. Бл. Августин «О книге Бытия буквально» часть 7-я его творений, Киев, 1893. Ефрем Сирий «Толков. на кн. Бытия» 8 ч. его творений. Москва. 1853. Гр. Нисский «О Шестоднев» ч. I твор. св. отцов. 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. Из других толкований на Шестоднев назовем «Догмат. опыты» Филарета, арх. Черниговского I ч. 1864 г. Макария «Догматич. Богословие». т. II. Сильвестра «Опыт правосл. догм. бог.», т. III, Киев, 1865. Иустина I ч.\. а также «Записки на Бытия» митр. Филарета I ч. М. 1867 г. Властова «Священ. Летоп.» I, 1876 и «Толкование на паремии из кн. Бытия» преосвящ. Виссариона I т. СПб, 1894. Их

числа иностранных общих комментариев на кн. Бытия особого внимания заслуживают труды Cornely a Lapide «Commentaria in Genesim» Anverpiae 1764 г. Calmet «Commentarius literalis in s. scripturam». Genesis 1755 г. Rosenmüller «Scholia in V. Testamentum» P. I. Lipsiae 1788 г. Из новых иностранных трудов этого рода назовем комментар. Dillmann'a, Keil'a, Delitzsch'a, Gerlach'a, Lange, The pulpit Commentary и, в особенности, ученый труд Hummelauer'a «Commentarius in Genesim» Parisiis 1895. Из специальных, научно-экзегетич. опытов истории творения отметим следующие: Motais «Origine du monde» Paris 1888 г., Laurent «Etudes géologiques, philologique et scripturales sur la Cosmogonie de Moïse» Paris 1863. Meignan «Le monde et l'homme primitif» Paris 1869. Reusch «Bibel und Natur» 3 Aufl. Freiburg 1870. Schäfer «Bibel und Wissenschaft» München. 1881. Braun «Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christliche Wissenschaft» Münster 1889. Thomas «Le temps primitifs» I ч. – «les jours géologiques» Paris 1889. Hummelauer «Die biblische Schöpfungsgeschichte» Freiburg – 1879 г. I. Godet «Etudes bibliques» 1, Neuchâtel 1870. Vigouroux «La Bible et les découvertes modernes» Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» 1103–1105 p. XI, Paris 1897 г. I. Smith «Genesis et Science» London 1898.

¹⁹⁰ - Об этом отделе, озаглавленном у Hummelauer'a «opus contemplationis», говорится, что он «Hexaemeri opera resubmit, eorumdem autorem et durationem repetit, septimam diem sanctificatam narrat» Genesis – 115 p.

¹⁹¹ - Fürst «Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über Al. Testam» II, 255 s. Leipzig – 1863.

¹⁹² - Stier und Theil «Polyglotten-Bibel» I, b. 6 s. IV Auf. 1875.

¹⁹³ - Wallon – 7 p.

¹⁹⁴ - Филарет «Записки на кн. Бытия» – 26 стр.

¹⁹⁵ - Так что мнение Кейля, обвиняющее Самаритянский текст в искажении подлинника «по недоразумению», скорее само страдает этим – Bibl. Comm Genes. 315. Гораздо правдоподобнее объяснение Розенмюллера, который

существование в евр. подлиннике עָשָׂה вместо עָשָׂה объясняет ошибкой зрения переписчика, взявшего это слово строкой ниже.

196 - Gesenius «Handwörterbuch» 832 s.

197 - Fūrst «Heb. und Chald Handw». II, 407 s.

198 - Fūrst – 407 s. II b.

199 - Бл. Августин «О кн. Бытие буквально» XII гл. 266 с. 7 ч. его творений. Киев. 1893 г.

200 - Ibidem – 267 стр.

201 - Walton – 7 p.

202 - Бл. Августин «О книге Бытия буквально» XII, 266, 7 ч. Киев 1893 г.

203 - Св. Иоанн Златоуст «Беседы на кн. Бытия» X, 81 ст. IV т. I ч. – Изд. СПб. 1898.

204 - Delitzsch – Genesis, 57 s.

205 - Конец стиха в подлиннике читается так: אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשֹׂה соединение perf или даже plusqu. perf. kal בָּרָא. с infinit לַעֲשֹׂה – своеобразный гебраизм, буквальный перевод его будет таков: «которое (т. е. дело) Он прежде сотворил из ничего (בָּרָא), чтобы образовать (разумеется) впоследствии. Тут, между прочим, мы имеем наглядный пример различие глаголов ברא и עשה.

206 - Rosenmūlleri Scholia in Genesim. 18 p, Lipsiae 1788.

207 - Филарет «Записки на кн. Бытия». 28 с. 1867 г.

208 - Gesenius 738 «Handwörterbuch».

209 - Виссарион «Толков. на Парем. из кн. Бытия» – 26 стр.

210 - Paulus «Neues Repertorium für biblische und morgenländische Theologie» II, 5: Iena 1790.

211 - Rorison «Replies to Essays and Reviews» 1861 г.

212 - Huxtable «The sacred record of creation».

213 - Uigouroux «Les livres saints et la critique rationaliste» II, I, 232. Paris 1891.

214 - «Poesin et veritatem inter se nequaquam excludere: potest natratio simul esse et poetica el vera». Hummelauer – 66 p. Genesis.

²¹⁵ - «Quando lex non erat, neque Scriptura divinitus inspirata, ne sabbatum quidem Deo consecratum erat». Io. Damas «De fidei orthodoxe» IV, 23. Mign 94. 1201.

²¹⁶ - Catharinus, Rohera, Lapide и др.

²¹⁷ - Hummelauer, Boaf, Mulr. 116 p. – Hum.

²¹⁸ - Herzog R. E. XIV, 2 Aufl. 355 s.

²¹⁹ - Kurtz «Geschichte des Al. Bundes» I. 260 s. Berlin – 1864.

²²⁰ - Haucberg «Die religiose Alterthümer» 24 s. München 1869.

²²¹ - Cornely a Lapide «Commentaria in Exodum». C. XVI, 465 p.

²²² - Herzog R. E. XIV, 2 Aufl. 355 s.

²²³ - «Unde patet, sabbatum fuisse festum institutum et sancitum primitus, nona Mose Ex 20, 8, sed longe antequam, puta ab origine mundi, hoc ipso primo mundi sabbato» (Ex. XVI, 23, Hebr. IV, 3). Cornely a Lapide – 62 p.

²²⁴ - Кейль «Библ. Археология» I ч. 458 стр. Киев 1871.

²²⁵ - Hammelauer – Genesis 75 p.

²²⁶ - Даже Dillmann, богослов с рационалистическим оттенком, вынужден признать, что возвышенное содержание библейской космогонии дает право смотреть на неё как на продукт Откровения – Genesis 10 s.

²²⁷ - Мысль о необходимости Откровения о происхождении мира именно первобытным людям, обстоятельно развивает и доказывает Hoffmann «Schriftbeweisse and Offenbarung» I. 2 Auf, 265 sq.

²²⁸ - Сильвестр «Догматическое Богословие» III, 7 стр. Киев 1885.

²²⁹ - См. у св. Григория Богослова I ч. 187 стр. 3-е издание.

²³⁰ - Wellzer в катол. словаре см. у Арно «Защита Моисеева Пятикнижия». 159 стр.

²³¹ - Златоуст «Беседа на кн. Бытия» II, 12 стр. IV т. 2 кн. СПб. 1898.

²³² - Афинагор «Апологии» 10 гл. рус. перев. Преображенского «Сочинен. древн. христ. аполог.» 79 стр. Москва 1867.

- ²³³ - Феофил «Ad. Autolic.» lib. II и. 10. Иринеи «Adver. haeres» lib. II, с. 5, п. 4.
- ²³⁴ - Вас. Великий «Против Евномия» кн. V-я Твор. ч. III, стр. 103. Москва 1891.
- ²³⁵ - Св. Вас. Великий «О Св. Духе» гл. 16, ч. III, 234 стр. Москва 1891.
- ²³⁶ - Oehler «Altestamentliche Theologie» 1896 г. 21 s.
- ²³⁷ - Лебедев «Ветхозаветное вероучение во времена патриархов» 160 стр. СПб. 1886 г.
- ²³⁸ - Иустин «Догматическое Богословие» I, 288 с. СПб. 1884.
- ²³⁹ - См. там же 209–210 стр. I т.
- ²⁴⁰ - Иустин «Догмат. богословие» 1 ч. 34 с.
- ²⁴¹ - Св. Григорий Богослов 3 ч. 198–199 стр. 3 изд. Москва 1889.
- ²⁴² - Иоанн Златоуст «Беседа на кн. Бытия» 2-я стр. 18. IV т. 1 ч. СПб. 1898. Бл. Августин «О граде Божием» кн. XI гл. 24-я стр. 213. 4 ч. Киев 1882. Бл. Феодорит «Толк, на кн. Бытия» вопр. 4. стр. 11, Москва 1855.
- ²⁴³ - Вас. Великий I беседа на Шестоднев, 14 стр. ч. 1-я. Москва 1891.
- ²⁴⁴ - Виссарион «Толков. на парем. из кн. Бытия» 17 стр.
- ²⁴⁵ - Hummelauer – Genesis, 104.
- ²⁴⁶ - «Происхождение последних», – говорит преосвящ. Хрисанф, – «с точностью не определено. Некоторые из них, по видимому, принадлежат арийскому племени (Фригияне, Пафлагоняне и Каппадокийцы), о других с несомненностью можно сказать, что они семитического происхождения или представляют собой смесь семитических племен с арийскими (Лидяне, Мидяне. Киликияне, Писидияне и Исаврийцы)» Хрисанф «Религии древнего мира» II. 308–9 стр.
- ²⁴⁷ - Herodot «Lib. I». Diod. Sicil. lib. II. Strabon etc. Lenormant «Histoire Ancienne de l'Orient 18 p.» IV t, IX ed. Paris 1885.
- ²⁴⁸ - Ididem – 22 p.
- ²⁴⁹ - Orellii «Sanchoniatonis fragmenta» Xp.

²⁵⁰ - Euseb., Praep. Evang. liber 1. C. IX: «συγγράψας ἐκ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγυράφῃν».

²⁵¹ - Хрисанф «Религ. др. мира» II, 207 стр.

²⁵² - Пять обширных зал Британского музея сплошь заполнены различными находками из раскопок из области бассейна рек Тигра и Евфрата, эти монументальные остатки древневавилонской культуры подобраны в таком порядке, чтобы они могли дать хотя приблизительное представление о разных сторонах общественно-государственной и частной жизни. Beigab. Zur Smith's «Chald. Genes». 7. Delitzsch – 264 s.

²⁵³ - За последнее десятилетие в этой универсальной культурной работе принимает некоторое скромное участие и Россия, положившая трудами Моск. Арх. Общества прочное начало научному исследованию клинообразных памятников, находимых в пределах её государства, пограничных с прославленной территорией древнего Востока. Более всех потрудился в этом отношении действительный член названного общества М. В. Никольский, перу которого принадлежат, между прочим, следующие сочинения: «Материалы по археол. Кавказа», собранные экспедицией Имп. Москов. Арх. общества Вып. V, 1896. «Две первооткрытые пальмирские надписи и об открытиях немецкого восточного комитета в Сирии». Москва 1896 г. «Древняя столица Урарту (Арабат) и следы ассирио-вавилонской культуры на Кавказе»; «Халдейский вес эпохи Иудея и о сомнительных древностях из Месопотамии». Москва. 1889. «Вавилонский контракт о продаже дома». Москва. 1891; «Клинообразная надпись из Ганли-Чали, около Эривана». Москва. 1894; «По вопросу об изображении женского божества на вавилонских цилиндрах и статуэтках». Москва 1891. «Очерки халдейской культуры». Рус. Вести. 1879 г.

²⁵⁴ - Suys «Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen» – 15 s.

²⁵⁵ - E. Fischer «Heidenthum und Offenbarung» 180 s. Mainz – 1878.

²⁵⁶ - Астафьев «Древности вавилоно-ассирийские по новейшим открытиям» 42 стр. СПб. 1882 г.

²⁵⁷ - Renan «Histoire. gêner, des langues semitiques» 61–62 и 69. 3 ed.

²⁵⁸ - M. Oppert «Bulletin archeologiques d l'Atheneum francais» 21 oct. 1854.

²⁵⁹ - Halery «Observations critiques sur les pretendus Touraniens de la Babylonie» Journal asiatique, Juin 1874. y Lenorman. IV, 43 p.

²⁶⁰ - См. напр. Lenormant-Babelon «L'Histoire ancien. Orien» IV, 55 p. Maspero «Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique» Paris, 1895, 550 p.

²⁶¹ - Fr. Delitzsch «Wo lag der Paradis?» 128–129 s.

²⁶² - Lenormant-Babelon IV, 57 p. Paris, 1885.

²⁶³ - Снимки с неё смотри в истории Lenormant-Babelon IV, 57 p.

²⁶⁴ - Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» Art. «Chaldee» 507 p. IX fas. Paris. 1896.

²⁶⁵ - Lenormant-Babelon 59 p.

²⁶⁶ - См. E. Schröder «Keilinschrift. Bibliothek» t. III. par. 1. 2–5. 94 p.

²⁶⁷ - Frag. cosmogoniques de Berosse ed. Didot 196 p. y Lenormant IV. 40 p. и Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» I. 1170 p.

²⁶⁸ - Никольский «Очерки халдейской культуры» Русский Вестник. Ноябрь 1879 г. 144 стр.

²⁶⁹ - Доказат. этого см. y Bockaren'a «The Bible and the monouments» 20 p. 1896 r.

²⁷⁰ - Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» I. Art. «Assyrienne langue» 1170 p.

²⁷¹ - Vigouroux «Ibidem» 1170 p.

²⁷² - Bockaren – Preface – 6. Op. cit.

²⁷³ - Ryle «The early Narrative of Genesis» 16 p. London 1892.

²⁷⁴ - Smitlis «Haldaische Genesis» Fr. Delitzsch – Vorwort zur dentsch. Ausgabe V s.

²⁷⁵ - Здесь наше внимания останавливает самая система наименования таблиц по их начальным словам, аналогичная с подобным же явлением в Моисеевом Пятокнижии, так и данная

таблица «халдейского генезиса» называется по начальным её словам – Enu-va Elis, подобно тому, как и соответствующая ей кн. Бытия называлась у Евреев, по её первому слову בְּרֵאשִׁית.

²⁷⁶ - Так переводят эту мысль Oppert и Menant. Ленорман же: «Никакие группы животных тогда ещё не различались, никакое растение ещё не было произведено». Шрадер: «Мрак ещё не был рассеян, никакое растение ещё не произрастало». См. у Motais «Origine du Monde». LX.

²⁷⁷ - «Fragment de Berose» См. Hist. ancien de l'orient. Lenormant'a V. 237 s. и перевод G. Smith's Chald. Genesis – 40–41 s.

²⁷⁸ - G. Smith's «Chaldäisches Genesis» – 95 s. см. перевод М.В. Никольского Р.В. 1879 г. 147 т. 697 стр.

²⁷⁹ - Smith's (Delitzsch – 49–50 s. Дамасций был византийским писателем VI-го века, но, по его собственному признанию, свои сказания он заимствовал из древнейших, ещё существовавших в его время, документов. Однако, как человек иного склада воззрений, он не мог вполне осмыслить религиозного мирозерцания древних халдеев, вследствие чего различные эпитеты сравнительно немногих древне-халдейских божеств превратились у него во множество отдельных существ (apsú – океан, у Дам. бог Apason, אֲפִסּוּ – вода, а у него Moummis и т.п.). Но и при всем том параллель Дамасция с клинообразным текстом и Берозом довольно ясна.

²⁸⁰ - G. Smith's – 49. Op. cit.

²⁸¹ - Boscaren The Bible and the monouments» 45 стр. 1896 г.

²⁸² - 65 G. Smith's и Fischer – 196 s. «Heid. und. Offenbar»

²⁸³ - См. у Boscaren'a – op. cit. 46 p.

²⁸⁴ - Boscaren 46–7 p. Среди памятников древне-халдейской литературы существуют и такие, которые изображают бога Еа в качеств духа, носящегося над водами и имеющего вид гения, снабженного четырьмя крыльями: это невольно сближает его с библич. אֱלֹהִים אֲרַם См. Масперо «Древн. истор. народ. Востока» 139 стр. Москва 1895.

²⁸⁵ - Наименование первобытного хаоса словом moth, представл. femin. от древне-семитического корня מוּת или מוּת

«вода» и таким образом, родственно библейскому מֵי «вода». Точно так же от слов מַלְאָכָה образовалась абстрактная фирма מַלְאָכָה или מַלְאָכָה, эллинизированная в форму Taüth. См. об этом у Bandissin «Studien zur semit. Religionsgeschichte» – 12 s. I, Leipzig 1876.

²⁸⁶ - Ibidem – 13 s. и Dillmann – 7. «Genesis».

²⁸⁷ - Babyl. Urgeshichte des Berosus у G. Smith's – 42 s.

²⁸⁸ - Dillmann – 7 s. Genesis.

²⁸⁹ - Sayce «Religion of the Ancient Babylonians», Lecture VI, 394 p.

²⁹⁰ - G. Smith's – 66–67 p. Op. cit.

²⁹¹ - Smith's – 68. Boscawen – 49 и Motais – LXIII.

²⁹² - Fr. Delitzsch «Beigaben zu Smith's Chald. Genesis» – 299 s.

²⁹³ - Boscawen «The Bible and the monuments» – 48.

²⁹⁴ - Sayce «Religion of the Ancien. Babyl». 395. и G. Smith – 74 s. и Fischer – 200 s. Op. cit.

²⁹⁵ - Smith's – 74 s. Motais – LXIV и Boscawen – 70 p.

²⁹⁶ - Халдейский генезис различает именно bu-ul, или ru-ul-si-ri, и va-av-siri и sim-mas-sii-siri. Идеограмма, которой выражено первое слово, представляет «бремя, ношу» навьюченную на животного, отсюда означает «вьючный скот», вообще «домашние животные». Среднее из этих слов, uvav, по значению, соответствует Еврейскому корню מֵי «дикий». Последнее же sim mas-sii указывает на муравья, как на нечто ползущее по земле, отсюда, в более общем смысле, на нечто пресмыкающееся. Fr. Delitzsch «Beigab. zur Smithisch. Chadd. Gen». – 299 s.

²⁹⁷ - Boscawen – 71 p. Op. cit.

²⁹⁸ - Ibidem.

²⁹⁹ - Смотри об этом выше, стр. 86–87.

³⁰⁰ - Празднование последнего дня объясняется тем, что он служит седьмым днем седьмой недели, так как вместе с предыдущим месяцем (30+19) образует 7*7 49.

³⁰¹ - Boscawen – 67 p. Op. cit.

³⁰² - Ibidem.

³⁰³ - Knobel, Eihgorn, Gaibler, Watke, Georg Smith. Reinke, Keil, Hummelauer, Motais и др.

³⁰⁴ - Reinke «Beiträge zur Erklärung d. A. T.» VIII. Der Sabbat den Hebräern – 9 s. Giessen 1872.

³⁰⁵ - Здесь мы имеем в виду большинство тех рационалистов, которые, признавая в общем самый факт глубокой древности субботы, столь ясно засвидетельствованный историей, не хотят лишь согласиться с общепринятым взглядом на её происхождение, а противопоставляют ему свой, новый; о другой же группе рационалистов, которая, вопреки ясному свидетельству универсальной истории, отрицает и самый факт древности субботы, считаем излишним даже и говорить.

³⁰⁶ - Мензис «История религий» 76 стр.

³⁰⁷ - Hitzig «Vorlesung. über bibl. Theologie» 35 s. 1880.

³⁰⁸ - Кейль «Библ. Археология» I г. 462 с. Киев 1871.

³⁰⁹ - Bähr «Symbol. der Mosaisches cultus» 588 p.

³¹⁰ - Wiener «Real. Worterbuch» 1, 455 s.

³¹¹ - Selden «De Jure natur. et gentium» – 404 г. см. у Reinke – 19 s. и у Herzog'a 187 s. XIII.

³¹² - Reinke – 19 s.

³¹³ - См. у Reinke – 17 s. См. также Rielon «Handwört, der bibl. Altherth» I, 109 s. Твердые свидетельства об этой связи принадлежат классическому веку – Herod. II, 82 s. Plinius «Hist. natur, 30,2. Eusebius» Praep. evang. V, 14. Herzog. «Real – Encyklopedie» XIII, 195 s. 1860.

³¹⁴ - Vigouroux «La Bible et les decouvertes modernes» I, 213 p.

³¹⁵ - Ibidem – 293 p.

³¹⁶ - Хрисанф – III, 190 ст.

³¹⁷ - Еврейская форма לִיתָּוִן представляет particip. hifil in statu constr. от глагола תָּוַן, употребленное в женском роде множеств. числа в качестве отглагольного существительного. В форме kahl глагол תָּוַן означает «рождать, производить», в

форме же *hifil* «заставлять производить, произрастать» и точно также «рождать, производить», но с указанием на активное, мужское начало. В дальнейшем производном и более широком смысле слово это употребляется со значением «порождать, выводить, распространять» *Fürst* I, 571 и *Gesenius* – 332 s.

³¹⁸ - *Keil* – 34 s. «*Ergo non rei originem exprimit, sed rei exsistentis evolutionem, propagationem..., Proxime urique vox designat filios, posteros. Alibi tamen vocis לִּתְּלִין significatione concendenda est latior, ut non mere filios exprimat, sed universim historiam. Humm.* 40 p.

³¹⁹ - Так со времен уч. раввина *Raschi* думают многие из новейших отрицательных критиков – *Dillman*, *Knobel*, *Kuenen* etc.

³²⁰ - *Walton* – 67 p.

³²¹ - Хотя в подлиннике между тем, что мы определили, как заглавие и тем, что называли началом повествования, нет никакого знака, но, по нашему мнению, тут необходимо поставить точку, что действительно и делает *Vulgata*.

³²² - Юнгеров «Повествование о творении мира и человека в отношении к вопросу о происхождении и писателе книги». Пр. Собесед. 1880, I, 394–414 стр.

³²³ - *Keil* – 39 s. *Genesis*.

³²⁴ - Смирнский собор 337 г. по поводу арианской смуты постановил: «*si quis hoc dictum faciamus hominem non Patrem ad Filium, sed Deum secum loqui affirmet, anathema sit*». *Hummelauer* – 107 p.

³²⁵ - Филарет «Записки на кн. Бытия» – 21.

³²⁶ - *Norris* «*Assirian Dictionary*» I, 225 p. см. у *Vigouroux* «*La Bible et les decouvertes modernes...*» I, 427 p.

³²⁷ - *Dillmann* – 52 s. *Genesis*.

³²⁸ - *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*» 1, 171 p. etc.

³²⁹ - *Gesenius* – 12 s. 71 и 750 ss.

³³⁰ - В этом именно смысле решает данный вопрос и один из самых новейших его исследователей, разумею автора статьи об Адаме в Real Encyc. Herzog. 3 Auf. I, 159. Leip. 1896.

³³¹ - Вл. Соловьев «История и будущность теократии» 327. Загреб 1887 г.

³³² - The pulpit Commentary – 30 т. Ochler «The Theologie» A. T. 227 с. «Образ и подобие это синонимы выражающие, вообще, идею человека».

³³³ - Как свод различных древних мнений, замечательно следующее рассуждение бл. Феодорита: «Иные», – говорит он, – «невидимость души называли образом Божиим, иные в великой простоте утверждали, что тело человеческое сотворено по образу Божию в означение его обладания. Некоторые учили разуметь так: Бог всяческих, сотворив чувственную и разумную тварь, напоследок создал человека, поставив его, как некий образ, среди неодушевленных и одушевленных чувственных и разумных тварей». Толк. на кн. Бытия, вопр. 21, 27–28 стр. Твор. бл. Феодорита Ч. 1. Москва 1855 г.

³³⁴ - Лебедев «Ветхозав. вероучение во времена патриархов» 168 стр.

³³⁵ - Гр. Нисский На слова: «сотворим человека» Хр. Чт. 1840, III; 321–2 стр.

³³⁶ - Сильвестр III, 183 стр. «Догматич. Богословие».

³³⁷ - Лучшее раскрытие этих мыслей даёт св. Григорий Нисский в своем специальном трактате «об устройении человека», см. гл. 4, 5, 6, 8, 9, 11, 16. I ч. Москва 1861.

³³⁸ - Если же отцы церкви почти исключительно говорят о принадлежности образа Божия только душе, умалчивая о теле, то это обстоятельство объясняется их особыми полемическими целями, именно их борьбой с грубыми антропоморфическими представлениями о Боге. – Сильвестр – 257 стр. III т. «Догмат. Богословие».

³³⁹ - Ефр. Сирин «На кн. Бытия», стр. 307, 6 ч. его творений, 3-е изд. Москва 1887..

³⁴⁰ - Вместо слова $\pi\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ в вариант. нередко встречаем $\gamma\acute{\alpha}\rho$ и нам думается, что это древнее и правильное.

- 341 - Златоуст «Беседа на кн. Бытия XIII-я» 103 стр. СПб. 1898.
- 342 - Филарет 37 стр. «Записки на кн. Бытия», I ч.
- 343 - Так переводят Акила, Симмах и Феодорит – Hummel – 127 р.
- 344 - Thomas «Les temps primitifs», I t. 75 р.
- 345 - Бл. Феодорит «Толков, на кн. Бытия», вопр. 20, стр. 27, ч. 1, Москва 1855.
- 346 - Dillmann – 40 s. Genesis.
- 347 - Халд. парафраз «in spiritu loquente» – Walton – 7 р.
- 348 - Закрывающуюся здесь мысль точнее выражают переводы Акилы– катафорάν, Симмаха – κάρον, и, особенно, LXX – ἔκστασις.
- 349 - E. Reuss «Die Geschichte der heilig. Schriften Al. Test». 274 s. 2 Auflage. Braunschweig – 1890.
- 350 - Vigouroux – II, II, 139 р.
- 351 - Ibidem – 140.
- 352 - Walton – 10–11 с. Самар. Халд. и LXX добавляют: «от мужа своего».
- 353 - Hammelauer 147 р. и Rossenmüller – 29.
- 354 - Hammelauer 148 р.
- 355 - Herzog «Real – Encyklopedie» f. Pr. K. IV, 35 s. 1879.
- 356 - Филарет – «Записки на кн. Бытия» – 40.
- 357 - Walton 8 и 9 р.
- 358 - Hammelauer 138 р. Genesis.
- 359 - Филарет «Зап. на кн. Бытия» I ч 39 стр.
- 360 - Schrader «Keilinschriften and Al. Testament» 327. II Auflage 1883.
- 361 - Dillmann – 64 s. Genesis.
- 362 - Бл. Августин «О граде Божиим» кн. XII, гл. 20. 4 ч. его творений, стр. 309. Киев 1882.
- 363 - Макарий «Правосл. догмат, богословие» II т. 163 стр. Сильвестр «Догм. богословие» III, 234 стр.

³⁶⁴ - Так в кн. Притчей выражение «древо жизни» сделалось синонимом «причины блага», оно сообщает премудрость, счастье и бессмертие вкушающим от плодов его (Притчи.3:18; 11:30; 13:12; 15:4 и др.). Отцы церкви сравнивали древо жизни с крестом, чрез который второй Адам возвратил нам жизнь, утраченную грехопадением первого Адама, и при этом добавляют, что плодами сего спасительного древа христиане приобщаются в таинстве Евхаристии. См., напр. Гр. Нисский «Об устройении человека» 19 гл. I ч. 154,155 стр. Бл. Феодорит «Толков. на кн. Бытия», вопр. 27, стр. 33, ч. I. Москва 1855.

³⁶⁵ - Офиты, отчасти Ориген и др. О новых отрицателях см. у Littré «Du mythe de l'arbre de vie» 1869 и Renan'a «Histoire du peuple d'Israel», t. II, 344 p. Paris 1889.

³⁶⁶ - Hummelauer «Comment. in Genesim» – 136–7 p. 1895.

³⁶⁷ - Genesius «Handwörterbuch» – 764. Впрочем, нет необходимости слово $\Pi\psi\chi\eta$ понимать обязательно в смысле «верховъев», его значение гораздо шире и в данном случае м. б. заменено синонимом $\Pi\lambda\upsilon\tau\omicron\varsigma$ «притоки», что и делает самаритянская версия текста – Hummel. – 135.

³⁶⁸ - Riehm «Handwörterbuch zum Bibl. Altherth.» I, 581 s. – 1884 r.

³⁶⁹ - Smith «A Dictionary of the Bible» I, 485 p.

³⁷⁰ - Хр. Чтение 1882, II. 557 ст. «Где находится земной рай?»

³⁷¹ - Dillmann «Genesis», 56 s.

³⁷² - LXX евр. слово $\pi\lambda\tau\alpha$ переводят здесь иначе: не $\alpha\nu\theta\rho\alpha\chi\eta$, а $\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$.

³⁷³ - Об этом есть свидетельство у Плиния, который в XII, 35, говорит: «arbor nigra magnitudine oleae, folio roboris, fructu caprifici». Оно производит благовонную, прозрачную, подобную воску, смолу – Hummelauer – 138 p.

³⁷⁴ - Dillmann – Genesis 58 s. Leipzig 1886.

³⁷⁵ - Хр. Чтение 82, II. 558 ст. Якимов «Где находился земной рай?»

³⁷⁶ - I. Hastdings «A dictionary of the Bible» vol. II, 311 p. art. «Navila» Edinburg 1899.

³⁷⁷ - См. уже цитован. статью Якимова – Хр. Чт. 555–556 стр.

³⁷⁸ - Riehm – «Handwört. der bibl. Alterthums», 301 s.

³⁷⁹ - Масперо «Древняя история народов Востока» перев. с IV фр. изд. 99 стр. Москва 1895 г.

³⁸⁰ - Так, титул древне-халдейского царя Agukakrimfa начинается словами šar-Kaš-ši и Ak-ka-di-i, т.е. «царь Каши и Аккада» и уже потом šar-mât Bab-ilu – «царь Вавилона». См. Schrader «Keilinschrif und Al. Test» 88 s.

³⁸¹ - Хр. Чт. 82, II, 562 стр. Библейский jîp'ā не без основания можно отождествлять с nâru Ka-ha-an-Di или Gu-ha-an-Di, в сокращении Guhan'ом клинообразных надписей Schrader KAT – 31 s.

³⁸² - Hummelauer – 139 p.

³⁸³ - Schrader – KAT. 35 s.

³⁸⁴ - Hummelauer – 139 p.

³⁸⁵ - Fürst «Hebr. und Chaldäisch. Handwörterbuch» II, 241 и 245 s.

³⁸⁶ - У Вавилонян purât, у Арабов furâ, в клинообразных надписях Uratuv и pura-nunu – «великая река»; персид. Ufratu, греч. Εὐφράτης.

³⁸⁷ - Такого взгляда вслед за Филоном, держались, между прочим, Ориген и Амвросий. Свод разных гипотез о местонахождении рая дан Wiener'ом «Wiener Realwörterbuch», I, 284–292 и Smith'ом «A dictionary of the Bible» I, 482–487 p.

³⁸⁸ - См. Fr. Delitzh «Beigaben zu Smith's» «Chai. Genesis» 304 s.

³⁸⁹ - Schrader – KAT – 27 p.

³⁹⁰ - Хр. Чт. 563. II. 1882.

³⁹¹ - «Так как райская жизнь доставляла человеку полное наслаждение, принося и удовольствие от созерцания «красоты рая» и приятность от вкушения «сней райских», то, чтобы человек от чрезмерного удовольствия не развратился («мнозей бо злобе», – сказано – «научи праздность» (Сирах.33:28), Бог

повелел ему делать и хранить рай. Златоуст «Беседа на книгу Бытия» XIV, 111 стр. СПб. 1898 г.

³⁹² - См. об этом у Бл. Феодорита «Толкование на кн. Бытия», попр. 28, стр. 35. ч. I, Москва 1855.

³⁹³ - Филарет 42–43 ст. «Записки на кн. Бытия» I ч.

³⁹⁴ - Филарет «Записки на кн. Бытия» I ч. 41–42 ст.

³⁹⁵ - Властов «Свящ. летопись» I, 25. СПб. 1875 г.

³⁹⁶ - Hummelauer – 141. „Comment. in Genesim».

³⁹⁷ - Иоанн Златоуст «Беседа XVI на кн. Бытия» стр. 133. СПб. 1898.

³⁹⁸ - Hummelauer 141 p. Op. cit.

³⁹⁹ - Властов, 28 стр. Цитов. сочинение.

⁴⁰⁰ - Св. Ефрем Сирин т. VI, стр. 312. «Толк. на кн. Бытия» – ч. II-я. Москва 1887.

⁴⁰¹ - Formatis igitur Dominus Deos... adduxif» Vulg. «Denn als Gott der Herr gemacht hatte» Luth. Stier und Theil «Poliglotten – Bibel» 11 s.

⁴⁰² - Властов – Св. Летопись I, 30 стр.

⁴⁰³ - Сильвестр Догмат. Богословие III, 395 стр.

⁴⁰⁴ - Ефрем Сирин «Толков на кн. Бытия» VI ч. 313–314. Москва 1887.

⁴⁰⁵ - Златоуст «Беседа на кн. Бытия XIV» стр. 115. СПб. 1898.

⁴⁰⁶ - Гр. Богослов «Слово 38 на Богоявление», стр. 200, 3 ч. его творений, Москва 1889.

⁴⁰⁷ - Филарет «Записки на кн. Бытия» 48 стр.

⁴⁰⁸ - Филарет – 50 стр. «Записки на кн. Бытия»

⁴⁰⁹ - Herzog «Real – Encyclopédie» XII, 638 s. 2 Auf.

⁴¹⁰ - Петропавловский «В защ. веры против неверия» II, 55 стр. 1898 г.

⁴¹¹ - Dillmann «Handbuch der Alt. Theologie» 351 s. 1895.

⁴¹² - Сильвестр «Догмат. Богословие» III, 182 стр. Киев 1885
«К одному только устройению человека Творец вселенной приступает как бы с рассматрительностью, чтобы и вещество

приготовить для его состава и образ его уподобить первозданной некоей красоте и предназначить цель, для которой он должен был существовать и создать естество, соответственное ему приличное его деятельности, пригодное для предположенной цели». Г. Нисский «Об устройении человека». I, 3 гл. 87 стр. Москва 1861.

⁴¹³ - Златоуст «Беседа на кн. Бытия» XIII, стр. 104. СПб. 1898 г.

⁴¹⁴ - Прекрасное художественно-поэтическое выражение этой мысли дано в известной оде Державина «Бог».

⁴¹⁵ - В качестве главного отличия образа от подобия Божия должно указать то, что первый получает от Бога вместе с бытием, а второе приобретается уже самим человеком в течение его последующей жизни.

⁴¹⁶ - Филарет «Записки на кн. Бытия» 23–24 стр.

⁴¹⁷ - Клим. Алек. Cohart ad Gent. с. VI.

⁴¹⁸ - Гр. Богосл. Слово 45-е стр. 124, IV ч. 197 стр. III ч. Слово 38-е 197 стр. 200 ст. и др. Москва 1889.

⁴¹⁹ - August. «Confessio Lib» I с. I.

⁴²⁰ - Голубинский 67–68 стр. «Премуд. и Благость Божия». Москва 1885.

⁴²¹ - Рождественский «Христиан. апологетика» I. 413 стр.

⁴²² - Рождественский – II, 283 стр.

⁴²³ - Ibidem – 284 стр.

⁴²⁴ - См. об этом выше, в трактате о творении первых людей.

⁴²⁵ - Гекели, Гумбольдт, Катрфаж и др. Vigouroux «Les livres saints et la critique rationaliste» II. II, 15 p. Paris 1891.

⁴²⁶ - Властов «Священная летопись» 121 стр.

⁴²⁷ - Справедливость требует отметить, что в своих суждениях по этому вопросу далеко не были согласны и многие из отцов и учителей церкви. Так, восточные отцы Церкви в своих риторических образах, обыкновенно идеализировали первобытное состояние прародителей, щедро наделяя их всевозможными положительными добродетелями. Так,

например, Григорий Нисский украшал Адама «пурпуром добродетелей и диадемой справедливости» и называл его «земным ангелом» («Об устройении человека» 4 гл. I ч. 88 стр.) Иоанн Дамаскин считал Адама не только безгрешным, праведным и бессмертным, но и украшенным великой добродетелью, снабженным всеми благами («De fid. orthod. II, 12). Св. Иоанн Златоуст говорит, что «первые люди жили в великом изобилии и находились в подобном ангельскому состоянии» (XVI беседа 127 стр.). Отцы западной церкви, наоборот, сравнительно не высоко ставили естественное состояние первого человека, а его силы и способности приписывали влиянию сверхъестественной благодати Божией, *donum supernaturalium*, лишившись, после грехопадения, этого божественного дара, природа человека возвратилась в изначальное состояние первобытной естественности. Это различие основных взглядов Востока и Запада, проведенное до крайности, выразилось в борьбе пелагианства с августианством, последнее, в еще более резкой форме, воскресло в протестантстве. Протестанты, отрицая почти всякое значение за падшей природой человека, в ущерб ей бесконечно возвышают первозданную. Так, например, Quenstedt заявляет, что «Адам имел полное, законченное и превосходное познание» и серьезно задается вопросом, чье интеллектуальное развитие считать высшим – апостолов ли по сошествии на них Св. Духа или Адама до его падения? А его современник Deutschman († 1746) написал даже особое сочинение «теология Адама, первого истинного лютеранина» См. Zöckler'a «Die Lehre vom Urstand des Menschen» 24–25 и 75 s.

⁴²⁸ - С. С. Глаголев «О происхожд. и первоб. состоянии чел. рода» 47 стр.

⁴²⁹ - Сильвестр III–398 стр. Киев 1885.

⁴³⁰ - Иринеи «Cont. haeres» Lib VI с. 8, п. 1

⁴³¹ - Феофил Ант. В письме к Автолику кн. II, 25. См. Преображенского «Сочинения др. христ. апологетов» 112 стр. Москва 1867.

⁴³² - Сильвестр 403 стр. III т.

⁴³³ - Лопухин «Руков. к библ. истории» В. 3. 3 стр. СПб. 1888 г.

⁴³⁴ - Вот, например, в каких трогательных чертах действие воспитательного отношения к первым людям изображает Премудрый сын Сирахов: «Господь, – говорит он, – исполнил их проницательностью разума и показал им добро и зло. Он положил око свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел Его. Он приложил им знание, и дал им в наследство закон жизни. Вечный завет поставил с ними и показал им суды свои. Величие славы видели глаза их и славу гласа Его слышало ухо их» (Сирах.17:6–11).

⁴³⁵ - Quatrefages "Rapports sur le progress de l'Antropologie» 1876 г. 251 р.

⁴³⁶ - Guibert «Les origines» – 257–8 р. Paris.

⁴³⁷ - 9 стр. «И бог Nin-si-ki образовал двоих...»10 стр. «Определил им вести общение с животными...»11 стр. «Прекрасных телом...»12 стр. «Светлых видом...»Smith's «Chaldaïsches Genesis» 74–75 s. Leipzig 1876.

⁴³⁸ - G. Smith's «Chaldaïsches Genesis» 75 p. Leipzig 1876.

⁴³⁹ - Так, в первом из этих фрагментов мы встречаем, между прочим, следующие фразы: «И ты, опра человечества, каждый день должен приближаться к твоему Богу: жертву, молитву уст и дела... должен ты твоему Богу в благоговении приносить. Всё, что всегда приличествует божественному существу: мольбу, смирение и преклонение лица, огонь – должен ты дарить ему и приносить в жертву, также быть святым в страхе Божиим. В твоём знании и потом в писании ты должен проявлять почитание и благочестие. Жертву спасающую и поклонение... страх Божий ты не должен оставлять. Ты должен жить в страхе ангела... С другом и врагом ты должен вести беседу... при беседе ты должен поступать хорошо... Если ты будешь говорить, он (?) будет также давать... Если ты будешь доверять (trauen), также ты... К врагу также... ты должен доверять другу... твоё знание также...» На обратной стороне той же таблицы находим следующие отрывочные фразы:

«Прекрасно также место... раздели... в красоте... и... твоя рука... и ты к присутствию (Beisein)... должна ты определить... и не твое суждение... тебя к концу... в прекрасном виде и... должна ты говорить о твоей красоте и... красиво и... дать напиться. Я исполняю круг... своих врагов, свое восхождение он ищет... человек... ты должен быть верен господину твоей красоты, ты не должна приближаться к нему, чтобы сделать ему зло, в твоей болезни... к нему, в твоей печали...» Smith's «Chaldaische Genesis» – 76–77 5.

⁴⁴⁰ - Schrader «Die Keilinschriften und das Alte Testament» – 26 – Giessen 1883. Впрочем, Smith переводит это слово тем же самым Lebensodem, как и Лютер Еврейское 79– רוח אלהים p.

⁴⁴¹ - Smith – 81 s.

⁴⁴² - M. Iastroic «The religion of Babylonia and Assyria», 438 p. Boston 1898.

⁴⁴³ - Iastroic – 448 p.

⁴⁴⁴ - Boscauen – 72 p. «The Bible and the monouments».

⁴⁴⁵ - Lenormant «Les origines» I, 21 p.

⁴⁴⁶ - Zöckler «Die Lehre vom Urstand...» 93.

⁴⁴⁷ - Lenormant – 20 p.

⁴⁴⁸ - Хрисанф «Религии древнего мира» I, 505, СПб. 1873 г. Шантепи «История религий» 2 т. 178 стр. Москва 1898

⁴⁴⁹ - Lenormant – 25 p. «Les origines»

⁴⁵⁰ - Lenormant ibidem et squ.

⁴⁵¹ - Энергичным защитником мнения о заимствованном происхождении персидских, сходных с библейскими, сказаний, выступил в последнее время наш ученый апологет, профессор С. С. Глаголев, в своей монографии «Сверхъестественное Откровение и естественное Богопознание вне истинной Церкви». См. Вера и Разум 1899 г. № 22, философ. отд. 398 стр. Признавая известную степень убедительности за его доводами, мы не думаем, однако, того, чтобы предположение о заимствовании всецело исчерпывало вопрос о сходстве. Даже для того, чтобы объяснить, каким образом чисто внешние заимствования могли стать предметом внутреннего содержания персидской религии, необходимо допустить, что они нашли в

ней сродную себе почву, а этой последней могли быть только остатки первобытного Откровения, полубессознательно хранившиеся в памяти Иранцев.

⁴⁵² - Lenormant – 26 p. «Les origines»

⁴⁵³ - Plato «Banquet» Ibidem

⁴⁵⁴ - Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» 180 p. I t.

⁴⁵⁵ - «Etudes religieuses» мач. 1890 448 p. ibidem. 181.

⁴⁵⁶ - A. Lany «La mythologie» 172 Paris 1896.

⁴⁵⁷ - Ibidem 178 s.

⁴⁵⁸ - Lang – 178 p. Op. cit. Правда, за последнее время на традиции Нового Света, аналогичные с древнейшими преданиями Старого Света, в науке утверждается несколько иной взгляд: на них смотрят, как на доказательство тесной связи этих двух миров, существовавшей между ними в эпоху глубокой древности, но и при таком взгляде па дело они нисколько не теряют своего апологетического интереса.

⁴⁵⁹ - Обширный цикл преданий последнего рода известен под общим именем традиций «о золотом веке», а так как картины «золотого века» в традициях всех народов неразрывно соединяются или, точнее, заканчиваются изображением последующего разрушения этого блаженства через грехопадение людей, то и мы находим более рациональным совместное обозрение этих традиций в конце следующей главы, раскрывающей историю грехопадения.

⁴⁶⁰ - Филарет «Записки на кн. Бытия» 1 ч. 53 стр.

⁴⁶¹ - Gesenius 537. Handwörterbuch XII Auf. שִׁפֵּט происходит от корня, означающего «шипеть». В поэтических местах Св. Писания змей называется «в пыли ползающим» (Втор.32:24) Baudissin. Studien zur semitischen Religionsgeschichte. 281 s. Leipzig 1876.

⁴⁶² - Kennicott – 4 p. «Vetus Testam. cum variis lectionibus».

⁴⁶³ - Fürst, I, 586. Hebraisches und Chaldäisches Handwörterbuch.

⁴⁶⁴ - Акила, Keil, Lange, Macdonald и т. п.

⁴⁶⁵ - Посему, мысль подлинного текста более правильно передает греческий перевод LXX, который слово $\sigma\alpha\pi\iota\epsilon\iota\sigma\sigma\iota\mu\circ\varsigma$ переводит словом $\phi\rho\omicron\nu\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$, а также а арабский текст, имеющий в латинской транскрипции слово *sapientissimus* Walton 10–11 р. Из отцов церкви также трактуют этот термин Ефрем Сирийский «Толков. на кн. Бытия» 317 ст. 6 ч. Москва 1887. и бл. Феодорит «Толков. на Бытие» ч. 1, стр. 37, Москва 1855.

⁴⁶⁶ - Догадку эту развивает, между прочим, и Иоанн Дамаскин, говоря: «что змей своими качествами был близок человеку и больше других животных приближался к нему и своими приятными движениями как будто разговаривал с ним. Вот почему диавол, начальник зла, через него внушил прародителям пагубнейший совет». «Точное изложение веры» II кн. X гл. стр. 83.

⁴⁶⁷ - Так, например, по мнению Кирилла Александрийского, вместо подлинного змия тут был лишь его призрачный вид и форма, *Contra Iulianum*, lib. 3. Mig. scr graec. 76. 632. Для курьеза можно указать также на мнение Адама Кларка, который с большим жаром отстаивает, что искушителем прародителей был не змей, а орангутанг – см. *The pulpit Commentary Genesis* – 57 р.

⁴⁶⁸ - Родоначальником этой гипотезы был Иосиф Флавий «Древности иудейские» 1 ч. I. Её держались и некоторые из отцов церкви, например, Василий Великий «Беседа о рае» и Ефрем Сирийский «Толкование на кн. Бытия» 6 ч. 318 стр. Москва 1887.

⁴⁶⁹ - Так, в частности, рассуждает св. Ефрем Сирийский, говоря: «змий по собственному умышлению испросил себе дар слова или испросил у Бога сатана дать сей дар слова на время змию». «Толков. на кн. Бытия» 6 ч. 318 стр. Москва 1887.

⁴⁷⁰ - Например, Климент Александрийский «*Stromata* lib. III. Cap. V». Ориген «*Philoloe*». с. I и Августин в одном из ранних своих сочинений «*De genes, contra Manicheos*». lib. 2, с. XIV.

⁴⁷¹ - Tholuck «*Die Lehre von der Sünde und vom Vorseher*».

⁴⁷² - Вл. Соловьев. «История и будущность теократии» I, 92 стр. Загреб, 1887 год.

⁴⁷³ - Ibidem – 91 стр.

⁴⁷⁴ - Например, Leserte в «Dictionnaire de la Bible», Vigouroux XII в. 1369 p. Paris 1897.

⁴⁷⁵ - См. Vigouroux – 1368 и 1369 стр. «Dictionnaire de la Bible».

⁴⁷⁶ - Впрочем, эта реальная двойственность имеет свое фактическое объединение в том, что главная деятельная роль принадлежала одному субъекту, именно диаволу, избравшему змия в качестве своего служебного орудия, хотя и участие последнего не было исключительно страдательным, так как и он понес соответствующую долю божественной кары за свое преступление. (Быт.3:14).

⁴⁷⁷ - Златоуст «Беседа XVI на кн. Бытия» – 128 ст. IV. I к. СПб. 1898 г.

⁴⁷⁸ - Там же.

⁴⁷⁹ - Диавол, как дух, не имеющий плоти и крови, легко может вселяться в различных животных существ, наглядным примером чего могут служить для нас Евангельские бесноватые и гадаринские свиньи. Посему, нет ничего невозможного, что подобным же образом он некогда вселился и в райского змия и особым, искусственным образом вел чрез него речь с Евой. Oswald «Relig. Urgesch. der Menschheit» – 76 s. Paderborn – 1881.

⁴⁸⁰ - Велтистов «Грех, его происхождение и сущность» 139 стр.

⁴⁸¹ - Иринеи «Adver. haeres. lib.» V, с. 22–23. Ориген «Comment. in John». 8, 44; Клим. Александрийский – «Stromata lib.» I, с. 17; Иоанн Златоуст «Речь 8-я против Иудеев», Феодорит «Толк. на кн. Бытия» 37 стр.

⁴⁸² - Bauer «Hebräisch. Mythologie» I, 85 s. Eichhorn «Urgeschichte» III, 114 s. Reuss «Die Geschichte der Heilig. Schriften A. T.» 118–119 s. Braunschweig 1890. Budde «Die biblische Urgeschichte» Giessen 1883.

⁴⁸³ - Fürst II, 418 s.

⁴⁸⁴ - Достойно внимания, что другое, более употребительное обозначение злого духа именем יָדִיּוֹן

встречается еще раньше, именно в кн. Чис.22:32; хотя здесь эпитет «противника» прилагается к светлому ангелу, но он выражает ту же идею «препятствия, сопротивления».

⁴⁸⁵ - Велитов «Грех, его происхождение и сущность». Подробное развитие и доказательство этой мысли см. 147–153 стр.

⁴⁸⁶ - Keil «Lehrbuch der histor. – kritischen Einleitung in die Kanonischen und apokriphischen Schrift. d. A. T.» 3 Auf. – § 122. 1873.

⁴⁸⁷ - Притчи.3:18; 11:30; 13:12, 15; ПремСол.2:24; Сирах.24:33; Мф.24:4, 5; Рим.5:12, 21; 6:23; 1Кор.6:16; Еф.5:24; Деян.17:26; Откр.2:7; 22:4 и т. п.

⁴⁸⁸ - Meignan «L'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique modern» 156 p. Paris 1895.

⁴⁸⁹ - Так, Ambr. «De paradisu» с. 12. n. 56. Mig. XIV, 303 говорит, что Ева «decolorare eum divinum mandatum». Он же вместе с Cajet. объясняет это обычной склонностью женщин к преувеличениям. Hummelauer же полагает, что «Sapientrs Malv. Lap. aliique promentiunt verba ab Eva adiecta esse ex religione et reverentia divini praecepti» – 153 p. «Commen. in Genesim».

⁴⁹⁰ - Филарет – 56 стр. «Зап. на кн. Бытия» I ч.

⁴⁹¹ - Конструкция этой фразы по подлиннику ׀למלך לִימ־חַלֵּ с отрицанием пред finit. absol. аналогична Пс.49:8 и Амос.9:8. Содержание её определяется формой наказания, означенного в Быт.2:17, которое в устах дьявола получает совершенно противоположный смысл.

⁴⁹² - Велитов – 199 стр. Op. cit.

⁴⁹³ - Филарет – 56 стр.

⁴⁹⁴ - Keil – 53 s. «Genesis».

⁴⁹⁵ - The pulpit commentary – 59 p.

⁴⁹⁶ - Walton – 10 и 11 p.

⁴⁹⁷ - См. Dillmann – «Die Genesis-Fünfte» Auf. Leipzig 1881, 72 s.

⁴⁹⁸ - Златоуст. Б. XVI, 131 стр. Издание СПб. Дух. Академии 1898.

⁴⁹⁹ - Златоуст – *ibidem*.

⁵⁰⁰ - В этом последнем акте грехопадения Евы различаются три тех основных типа греха, которые в последствии ап. Иоанн разграничил, как «похоть плоти, похоть очес и похоть знания или гордость житейскую» (1Ин.2:16).

⁵⁰¹ - Поэтическое изображение библейской сцены грехопадения дано Мильтоном в его «потерянном рае», где сущность падения жены указывается в её желании эмансипироваться, а главным мотивом падения Адама выставляется его трогательная любовь к соблазненной жене, побудившая Адама добровольно разделить её горькую участь.

⁵⁰² - О самом моменте падения мы лишены возможности судить строго и определенно, так как Библия ничего не говорит нам о том, как долго продолжалось райское состояние невинности и блаженства. она позволяет только предполагать, что продолжительность его была довольно ограничена. Конечно, рискованно соглашаться с мнением Иринея, Кирилла Ал. и Епифания, которые, вероятно, следуя раввинским догадкам, думали, что первые люди, будучи сотворены в третий час дня, в шестой уже пали, а в девятый даже изгнаны из рая – см. Heideggeri «Historia sacra patriarcharum» 12. Но общая мысль отцов о сравнительной скорости падения, без сомнения, верна: ибо если бы человек не пал в начале своей истории и своего духовного развития, то в последствие он настолько бы укрепился в добре и закалился от искушений, что падение для него сделалось бы психологически невозможным, подобно тому, как невозможно оно теперь для добрых духов.

⁵⁰³ - Oswald – 91 s. Op. cit.

⁵⁰⁴ - «В чреслах, которые суть видимый источник и прознаменование потомства (Быт.24:2; 49:10; Евр.7:5, 10), представлял Адам весь род человеческий и все роды грехов и наказаний, имеющих родиться от первого греха: и источник благословения представлялся ему источником несносного посрамления и мучения». Филарет – 59 стр.

⁵⁰⁵ - Herzog «Real – Encyclopedie» V t. 8 s. 2 Auf.

⁵⁰⁶ - Филарет – 60 стр.

⁵⁰⁷ - В частности, под Еврейским לִיר разумеют или шум шагов (Лев.26:33; Чис.13:34; Суд.5:24), как Knobel, Delitzsch, Keil Macdonala etc. или гром, сопровождавший богоявление (Исх.9:23; с. Иов.26:14; Пс.29:3, 9) Múrfhy, Busch; или звук голоса (Calvin, Lange, Wordsworth), или, вероятно, все это вместе, как думает автор The pulp. Commen. «At minime ad eum strepitum vox restringitur neque רָעָה נֶחֱמָה necessario dicit deambulare, sed solemnem divinae majestatis incessum – Lev. 26. 12; Deut. 23, 14; 2 Reg. 7, 6». Hummelauer – 156 p.

⁵⁰⁸ - Виссарион «Толков. на парем. из кн. Бытия» – 50–51 стр.

⁵⁰⁹ - Fúrst – II, 359. Эту именно мысль в различных её вариациях выражают и большинство переводов LXX τὸ δειλινόν, Vulg. auram post. meridiem. Chald – versus requiem diei, Syr- vespera diei – Samar. – versus fervorem diei... Hummel. 156 p. Genesis.

⁵¹⁰ - Властов – 43. Свящ. Летопись I.

⁵¹¹ - Злат. XVII. 137 с.

⁵¹² - Dillmann – 74 s. Genesis.

⁵¹³ - «Желание скрыться от Бога представляет в прародителях поразительный пример смущенного грешника, перед которым яснейшие понятия, каково есть понятие о вездеприсутствии и всеведении Божиим, затмеваются, как бы в сновидении и который не столько лишается, сколько сам себе лишает света» (Ин.3:20). Филарет «Записки на кн. Бытия» I, 60 стр.

⁵¹⁴ - «Interpretantis vox est non ignorantis». August. lib. XI de Genesis ad littera c. XV.

⁵¹⁵ - Ambr. Liber. de Paradisu XIV.

⁵¹⁶ - Delitzsch – 128 s. Genesis.

⁵¹⁷ - Так смотрят на эти извинения большинство толковников, в том числе и святоотеческих. Некоторые же, как, например, Златоуст, напротив, склонны видеть в этом смягчающее обстоятельство, как некоторое действительное извинение вины прародителей – беседа XVII, 144.

⁵¹⁸ - Златоуст «Беседа XVII на кн. Бытия». 146 стр. СПб. 1893 г.

⁵¹⁹ - Thomas «Les temps primitifs» 12 p. II t.

⁵²⁰ - «Sufficit generalior quaedam similitudo: maledictus est uti serpens, ita etiam diabolus; abjectio serpentis in pulvere adrepentis adumbrat abjectionem daemonis de coelo ad ima descepsi; inimitiae ad diabolum longe verius spectant, quam ad serpentem». Hummelauer – 159 p.

⁵²¹ - Лебедев «Ветхозаветное вероучение» – 217 стр.

⁵²² - Hummelauer «Genesis» 159 p.

⁵²³ - Стоящий в подлиннике Еврейский термин זרע соответствует греч. σπέρμα, латин. semen. По библейскому словоупотреблению, он означает или семя растений (Быт.1:11, 12, 29; 47:23; Лев.26:16), или же семя viriles (Лев.15:16; 18:20), а отсюда, вообще, служит обозначением детей, потомства (Быт.13:15, 16; 21:12), целого рода (4Цар.11:1; Ис.1:4; 52:4), или, наконец, отдельного представителя этого рода, индивидуальной личности (Быт.4:25; 1Цар.1:4 и др.). Gesenius – 217 s.

⁵²⁴ - «Semen serpentis proxime est progenies serpentis istius materialis, universi illi ejusdem specie serpentis, qui super pectora gressuri terramque sunt comesturi», Hummelauer – 163 p.

⁵²⁵ - «Convenienter igitur semen serpentis interpretabimur, praeter veros serpentes, demones universim». – Hummelauer – 163 p.

⁵²⁶ - «Хотя это относится только к чувственному змию, но желающий может вникнуть в смысл написанного и понять, что, если это сказано о чувственном змие, то еще более нужно прилагать сказанное к мысленному змию. И, его уничтожив, поверг под ноги наши и дал нам власть наступать на его голову. Не на это ли Он указывает, когда говорит: «наступайте на змия и на скорпию» (Лк.10:19)? А чтобы не подумали, будто это сказано только о чувственных животных, Он прибавил: «и на всю силу вражью» (Лк.10:19). Злат. XVII, 148 стр.

⁵²⁷ - Но ни в каком случае не «она», ipsa, как ошибочно стоит в Вульгате, благодаря чему и самый текст получает такой вид, как будто бы снова речь возвращается к жене и

окончательное поражение семени змия приписывается ей же, а не имеющему произойти от неё Семени. На основании этого католики, между прочим, утверждают свое учение об *immaculata conceptio*. Но ошибочность и ложность такого перевода сознают и некоторые, более беспристрастные из среды самих же католиков – Hummelauer – 167. Genesis.

⁵²⁸ - Reinke «Beiträge zur Erklärung Alth. Test.» II. 242 s.

⁵²⁹ - M. Flunk «Zeitschrift für katol. Theologie» 88 r. 315 s.

⁵³⁰ - Ириней: «Quapropter in initium 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 interpretante ingressus hominis, quocedusque venit semen praedestînatum calcare caput ejus, quod fuit partus Mariae» (Contr. Haeres. III. 23; Mign. VII, 964 p.). Иустин: «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. Исидор: «Pauci profecto sunt, qui semen mulieris de solo Christo interpretati videntur». Киприан: «Hoc semen praedixerat Deus de muliere procedere, quod calcaret caput diaboli, in Genesi» Test. c. Iud. II, 9 M. IV 704 p.

⁵³¹ - Gesenius – Handwörterbuch – 841 s.

⁵³² - Hummelauer «Genesis» – 160 p.

⁵³³ - Глагол $\tau\iota\psi$ в Ветхозаветных книгах еще встречается только дважды, а именно Иов 9:17 и Пс.138:11. Первое из них свидетельствует о разрушительном характере его значения и должно быть переведено словом «сотрет, уничтожит». Второе благоприятствует более смягченному представлению о его значении и скорее означает «помрачит (*καταπάρησιν*), ослепит, нанесет временный ущерб или неприятность». Все эти оттенки мысли подлинника так или иначе и выражаются в различных переводах. Так у Акилы стоит *προοτρίψει*, Сим. – *θλίψει*, Сир. – *Conteret* и *vulnerabis*, Самар. – *percuties*. Халд. – *observans* и у Иеронима – *studere*. См. Hummelauer – 170 p.

⁵³⁴ - Поэтому, нам думается, совершенно напрасно, например, Dillmann распространяется в доказательствах того, что в тексте не дано никакой противоположности между действиями семени жены и дьявола, так как ужаление змеи в пяту будто бы столь же смертельно для человека, как и для змия удар в его голову. Ложен, прежде всего, самый факт, так как ужаление змеи далеко не так страшно, как то воображает Dillmann, на него смотрят как на обыденное явление и прекрасно с ним борются даже некультурные дикари Полинезии и Африки, не говоря уже об индийских факирах и различных заклинателях. Во-вторых же, и главным образом, основная противоположность выражена не в глаголе, который здесь один, а в понятиях «головы» и «пяты», как двух крайних полюсах человеческого организма: первого и высшего (головы) и последнего и низшего (пяты).

⁵³⁵ - Виссарион «Толков. на Паремии из кн. Бытия» 55 стр.

⁵³⁶ - Властов – 45 стр. «Свящ. Летопись», I т.

⁵³⁷ - Хрисанф – III, 223 стр. «Религии древнего мира».

⁵³⁸ - Властов «Священная Летопись» I, 45 стр.

⁵³⁹ - Понятие влечения в подлиннике выражено словом *ἡρώπη*, означающим «обращение, желание, влечение», *affectum in virum* (Песн.7:10) Вульгата переводит словом «*potestas*», по Иерониму лучше, «*conversio*», у LXX ἁποτροφή. Еще точнее смысл этого слова передан Вульгатою в другом месте, словом «*appetitus*» (Быт.4:7). У Вальтона в латинской транскрипции подлинника стоит «*desiderium*», самарит. «*conversio*», халд. то же самое слово, но арабск. «*gubernatio*». Следовательно, как филологический анализ подлинного слова, так и значительное большинство его переводов, решительно утверждают значение его в смысле «влечение пожелания» с известным даже специальным оттенком.

⁵⁴⁰ - Hummelauer – 168 р.

⁵⁴¹ - Лучшим доказательством буквального исполнения этого наказания жен служит вся история дохристианского мира, в особенности же, народов Востока с её приниженным, угнетенно-рабским положением женщины. И только в

христианстве, религии искупления, жене снова возвращены её утраченные права (Гал.3:28; Еф.5:22).

⁵⁴² - Thomas «Les temps primitifs» 123 p. II t.

⁵⁴³ - Прекрасное развитие всех этих мыслей дает Ап. Павел в своем послании к Римлянам (Рим.8): «С согрешением человека, который есть господин всего» – говорит Феофил Ант., – «и служащие ему твари уклонились ко злу». Письмо к Автолику кн. II. 17.

⁵⁴⁴ - Hummelauer – 170 p.

⁵⁴⁵ - Dillmann – 80 s.

⁵⁴⁶ - Тот факт, что первые люди еще долго жили и после падения, дает некоторым повод оспаривать действительность божественной угрозы. Но еще Златоуст прекрасно ответил на это возражение, говоря: «недоумение существует только для тех, которые поверхностно относятся к приведенным словам. Но кто слушает с добрым размышлением, для того ясно сказанное, и для внимательного не представляется никакого недоумения. Хотя они (Адам и Ева) прожили много лет, но с той уже минуты, как услышали: «земля еси и в землю отыдеши», они получили смертный приговор, сделались смертными и, можно сказать, умерли», т. е., как выясняет он дальше, умерли юридически наподобие преступника, уже приговоренного к смертной казни, хотя и томящегося еще в темнице в ожидании исполнения смертного приговора. Златоуст, Бесед. XVII, 153 с. И бл. Феодорит, поддерживая это толкование Златоуста, указывает на другое, чисто научное основание, ссылаясь в данном случае на перевод Симмаха: «смертью Бог назвал здесь смертное определение. Ибо так перевел и Симмах: «с того дня, в который ты вкусишь от древа, будешь смертен (θνητός ἔσσι); потому что человек по произнесении Божественного приговора каждый день, так сказать, ожидал себе смерти». Бл. Феод. ч. I. 44 стр.

⁵⁴⁷ - «Наказание, поражающее участников грехопадения, как известное взыскание и как необходимое последствие преступления, имеет не столько карательный, сколько

дисциплинарный характер». Ryle, Early Narratives of Genesis 50 р.

⁵⁴⁸ - Вторую половину стиха, представляющую толкование имени «Ева», многие из экзегетов не без основания считают за пояснительную глоссу, внесенную редактором Пятокнижия. Keil – 62. Bibl. Commentare – Genesis.

⁵⁴⁹ - «Имя אָדָם Адам изменяет или, точнее, заменяет здесь словом אִשָּׁה, причастием сокращенной формы, означающим «производительница жизни». Herzog R. E. IV. 419 s. Zw. Aufl.

⁵⁵⁰ - См. у Tuch'a – Genesis, 94 s. Hummelauer'a – 171 р.

⁵⁵¹ - Бл. Феодорит ч. I. 44–45 стр. Москва. 1855 г.

⁵⁵² - Филарет – 73 стр.

⁵⁵³ - 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.

⁵⁵⁴ - «Один от нас» по-еврейски אֶחָד מֵאֵמָּנוּם, ὡς εἰς ἐξ ἡμῶν (LXX), посему ошибочно переводит Симмах ὁμοῦ ἅφ' ἡμῶν. В словах «из нас» некоторые находят намек на Троичность лиц в Божестве, хотя ближайшим образом pl. местоимения зависит здесь от множественной формы אֲנִי־לָאֵךְ, вместо которой оно здесь поставлено.

⁵⁵⁵ - 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 резче выражает эту мысль уже известный нам схоластический экзегет Cornely a Lapide, который говорит: «est ergo ironia et sarcasmus – voluit Adam nobis per esum pomi fieri similitudo, um quam factu est dissimilis» – 88 р. Почти то же самое повторяет и другой, хорошо известный нам современный экзегет, говоря: «Verba Dei habent ironiam quam suggeri hominis miseria comparata antecedenti ambition». Hummelauer – 172 р.

⁵⁵⁶ - Филарет «Записки на кн. Бытия» ч. I, 274 стр.

⁵⁵⁷ - Rocher у Keil'a «Bibl. Comment» Genesis – 63 s.

⁵⁵⁸ - Бл. Феодорит «Твор.» ч. I, 45 стр.

⁵⁵⁹ - Златоуст Беседа на кн. Бытия XVIII, 158 стр. СПб. 1898.

⁵⁶⁰ - В подлиннике стоит דִּרְבָּךְ , что LXX переводят словом ὀπέναντι, слав. – «прямо», Вульгата – ante, но Самарит. текст и Сирский перевод передают его в смысле географического указания «на Восток», как значится и в русском синодальном переводе. Припоминая аналогичный же случай из раннейшего повествования (Быт.2:18) мы должны отдать предпочтение последней версии, как наиболее отвечающей существу дела.

⁵⁶¹ - Budde «Biblische Urgeschichte» 58 и 238 ss.

⁵⁶² - Buxtorf «Lexicon chaldaicum» Leipz. 1878 г. 550 s.

⁵⁶³ - Renan «Histoire des langues semitiques» 1-ed. 460 p.

⁵⁶⁴ - Lesctre, in «Dictionnaire de la Bible» Vigouroux X, 659 pp. Paris 1896 г.

⁵⁶⁵ - Изображение херувимов, данное пр. Езекиилем здесь не может идти в счет; как находящееся в описании видения, полного глубокого и художественного символизма, оно, понятно, не имеет того строго определенного и, так сказать, законодательного характера, какой несомненно присущ изображениям, находящимся в скинии свидения.

⁵⁶⁶ - Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» 658 p.

⁵⁶⁷ - Keil – 63 s.

⁵⁶⁸ - Корень «Херуб» с Сирско-Халдейского значит «работать», отсюда прилагательное «устойчивый в работе, сильный, крепкий», существ. «бык, вол». Vigouroux «La Bible et les decouvertes modernes» 6-ed. t. I, 283 – 4 p.

⁵⁶⁹ - Любопытно, что и ап. Павел один из высших ангельских чинов, соответствующих ветхозаветным херувимам называет «силами» (Еф.1:21).

⁵⁷⁰ - Reilon «Handwörterbuch der bibl. Alterthums» I, 227 – 8 s

⁵⁷¹ - טָהַר (от гл. טָהַר «лизать, жадно истреблять») означает «пламя, сверкание» Fürst, I 662 s. רָחַץ от гл. רָחַץ «разрезать, разделять» значит «меч» Ibid 434. הִפְּחִי стоит part. fem. הִפְּחִי (от гл. הִפְּחִי «вращать, обращать») в форме гифиль «вращаться» Ibidem 334 ss. Отсюда, дословный перевод всей этой, несколько тяжеловатой, фразы будет таков: «и пламя меча обращающегося и вращающегося».

- 572 - Walton – 14 и 15 р. Арабская версия, между прочим, и слово מַלְאָכִים переводит «ангелы»
- 573 - Tertullianus «Apolog» с. 47
- 574 - Lactantius Institutiones II. с. 13.
- 575 - Ambrosius «in Genesim» с. 32 и 33.
- 576 - Cornelía Lapide 89 и Филарет – 70 стр.
- 577 - «Ambros, Origen, Lactantius, Basil. et Rupertus» Cornely – Lapide 89 р.
- 578 - Rosenmüller 40 и Lange 102 s.
- 579 - По вопросу о библейских херувимах существует прекрасная немецкая монография Johan. Nikel «Die Lehre des Alten Testamentes über die Cherubim und Seraphim». Breslau 1890.
- 580 - Велтистов «Грех, его происхождение и сущность» 191 стр. Там же смотри многочисленные выдержки в подтверждение этого, как из Св. Писания обоих Заветов, так и из святоотеческой литературы 183–91 с.
- 581 - Gesenius «Handwörterbuch» I. 18, 233 и 561 ss. XII Auf.
- 582 - Хрисанф III – 157 стр.
- 583 - Лебедев «Ветхозаветное вероучение» 188 с. СПб. 1886 г.
- 584 - Ewald «Die Lehre der Bibel v. Gott» III, 150–155 s.
- 585 - Творения Василия Великого «Беседа о том, что Бог не есть виновник зла». ч. IV 156 стр. Сергиев Посад, 1892.
- 586 - Велтистов Цитов. сочинение 195 стр.
- 587 - Рождественский «Христ. апологетика» II, 312 стр.
- 588 - Сильвестр Догм. Богосл. III, 428.
- 589 - Велтистов 201 стр.
- 590 - Рождественский «Христианская апологетика» II ч. 313 стр.
- 591 - Вас. Вел. «Беседа 9-я о том, что Бог не виновник зла» IV, 144 стр. Сер. Посад 1892.
- 592 - Прт. I. Иванова «Добро и зло в истории рода человеческого, по свидетельству Св. Писания». 56 стр. Воронеж

1894 г.

⁵⁹³ - Зл. Беседа XVII на кн. Бытия 152 стр.

⁵⁹⁴ - Филарет – 65 стр.

⁵⁹⁵ - Вл. Соловьев «Религиозные основы жизни» 25 стр.

Москва 1884.

⁵⁹⁶ - Ibidem – 64 стр.

⁵⁹⁷ - Pascal «Pensees». См. у Thomas «Les temps primitifs» II

132 р.

⁵⁹⁸ - «С течением времени постоянно, хотя и постепенно, эта идея выяснялась в своем чрезвычайном значении.

Сообразно с ходом её развития, изменяется и сама форма, и символика обетований. В первоначальную эпоху форма или символы берутся из внешней природы... затем выступает в самой символике мессианской идеи сторона более нравственная». Хрисанф «Религии др. мира» III, 227 стр. СПб. 1878.

⁵⁹⁹ - Шафф см. у Хрисанфа III, 156 стр.

⁶⁰⁰ - Лебедев «Ветхозаветное вероучение» 248 стр. СПб.

1886.

⁶⁰¹ - С первых моментов существования падшего человека благословенный Потомок, Спаситель мира, Бог-Слово был светочем и жизнью человека: «в Нем была жизнь и жизнь была свет человеком. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин.1:4, 5).

⁶⁰² - Филарет «Записки на кн. Бытия» ч. 1 стр. 73.

⁶⁰³ - «Жертвы не сами по себе были приемлемы, но благоприятны были ради Первообраза. Ибо на всех их печатлеется образ Христа, и повсюду предначертано будущее. Все имело отношение к Искупителю». Зл. см. в прилож. к Твор. Св. Отцов 56 г. 26 к. 245 стр.

⁶⁰⁴ - Развитие мысли о жертве, как акт Божественного милосердия, имеющем конечной своей целью воссоздание падшего человечества см. в слове на Пасху Св. Григория Богослова т. IV. 133–137 стр. Москва 1889.

⁶⁰⁵ - Reilon «Handwort. bib. Altherthums» II, 1114 s.

⁶⁰⁶ - «Протоевангелие», – говорит Дремлер, – «неустойчиво (vague), неопределенно и темно, как и первобытные времена, откуда оно идет. Похоже на сфинкса, открытого перед развалинами древнего храма. Но Сын Марии, который при искушении в пустыне, во время своей жизни и страданий, терпел угрызения змия и, наконец, за нас сокрушил его главу в совершенстве объясняет нам загадку сфинкса. Недаром и катакомбы первенствующих христиан часто украшались этим символом». Thomas II 149 p. «Les temps primitifs».

⁶⁰⁷ - Woltaire см. эпиграф в V главе у Lücken'a «Die Traditionen des Menschengeschlechts» 74 s.

⁶⁰⁸ - Ibidem.

⁶⁰⁹ - Meignan «L'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la crit. modern» 109 p. Paris 1895.

⁶¹⁰ - Smith's «Chaldäische Genesis» «Strafe des Drachen und des gefallenen Menschen» 80 s. Этой таблицы мы несколько касались уже выше, в трактате о невинном состоянии первых людей, см. стр. 165–166.

⁶¹¹ - Замечательно, что понятие потомства здесь выражено словом «семя» (Samen), т. е. тем самым, которое употреблено и в тексте библейского Первоевангелия.

⁶¹² - Smith's – 80 s.

⁶¹³ - На передней стороне этой таблицы мы читаем: «1. ...он приготовил... 2. свою правую руку отделил он к... 3. и колчан бросила его рука, 4. ...он послал пред собой луч молнии... 5. ...ярости исполнилось его тело, 6. он взял меч, чтобы заставить замолчать дракона моря 7. Семи ветрам он объявил, чтобы они не выходили из его ран. 8. На Юг, Север, Восток и Запад. 9. Рука его пусть держит меч пред рощей его отца, бога Ану. 10. он произвел злой ветер, враждебный ветер, непогоду, бурю. 11. Четыре ветра, семь ветров... беспорядочный ветер... 13. Дракон моря высунулся, он пришел после него туда. 14. Он нес громовую стрелу, свое оружие. 15. На повозке... без подобных себе отправился он туда. 16. Он схватил его и четыре цепи укрепил на его руках. 17. ...неуступчивый, бурный... 18. своим жалом приносящий смерть. 19. ...отметающий знание... 20.

Разрушение и борьба...». На обратной стороне той же таблицы находим следующее: «1. ...твое зло должен ты обуздать. 2 Дань твоему материнству должна быть вынуждена у них путем оружия. 3. Я желаю состоять при тебе и сделать их твоей добычей. 4. Тиамат, когда услышала это, тотчас же выступила и изменила их решение. 6. Тиамат воскликнула и быстро встала; 7. Прочно окружила себя орудиями защиты; 8. взяла пояс и положила. 9. и боги приготовили свое оружие к борьбе; 10. вот выступила Тиамат против праведного князя богов, Меродаха. 11. Они распустили знамена, как на поле битвы. 12. Бел также вынул меч и нанес Тиамату рану. 13. Ему в лицо подул пагубный ветер. 14. Тиамат открыла было свою пасть, чтобы поглотить его. 15. но пагубный ветер вошел в неё прежде, чем она успела сомкнуть свою пасть; 16. сила ветра наполнила и растерзала её внутренность; 17. сердце её затрепетало и лицо исказилось. 20. Её соумышленники с изумлением взирали на поражение своего вождя. 23. Ряды их расстроились. 27. они обратились в бегство. 30. Поверженная ниц, сидя в темнице, в заключении, полная печали. 31. Тиамат лишена своей силы, окована узами» «Ghaldaisches Genesis» 90, 91 s.

⁶¹⁴ - M. Lastrou «Handbooks of the History of Religion» Vol. II, 139 и 276 p. Boston 1898.

⁶¹⁵ - Обращает на себя внимание ещё и то обстоятельство, что местом начала этой борьбы названа «роща бога Ану», т.е. нечто аналогичное библейскому גן עדן «сад Божий» или «рай».

⁶¹⁶ - The Babylonian and Oriental Record, Octob. 1890

⁶¹⁷ - Boscawen «The Bible und the monouments» 89 p.

⁶¹⁸ - Lenormant «Les Origines». I, 33 p.

⁶¹⁹ - Lenormant «Les Origines». I, 35 p. Правда, другой, не менее известный ученый, Schrader, считает такой взгляд ошибочным на том, между прочим, основании, что на вавилонском барельефе изображены обе фигуры, и мужчины и женщины, протягивающими руки для срывания плода; тогда как по сказанию Библии это делала лишь одна жена. Но подобное возражение, разумеется, нельзя считать серьезным, важно согласие в идее падения обоих прародителей, несомненно

существующее как в библейской, так и в халдейской версии, детали же различий тут не могут идти в счет. Другой французский ориенталист дает совершенно иное толкование вышеуказанного рисунка, а именно находит, что на нем изображено двое мужчин, и что подобие змеи, взвивающейся позади одного из них в действительности представляет из себя ничто иное, как разделительную черту. Oppert Götting. Gesell. Anzeigen 1878. Но и в этом возражении гораздо больше натяжек, чем действительной силы: почему и такой солидный авторитет в этой области, как Lenormant, предпочел этому новому толкованию разбираемого рисунка прежний взгляд G. Smith'a, Lenormant 34–5.

⁶²⁰ - Астафьев «Древности ассиро-вавилонские» 49 стр. СПб. 1882.

⁶²¹ - Никольский «Очерки халдейской культуры» Рус. Вест. 1879 г. Ноябрь 175–177 стр.

⁶²² - Smith «Chaldäisches Genesis» 91 p. Дополнением ко всему сказанному может служить еще и историко-филологический анализ термина «змей» в древне-халдейских силлабариях. В них позднейшее, ассирийско-семитическое имя змея aibu, соответствующее Еврейскому עִיבָּ, что значит «враг, неприятель», оказывается тождественным по смыслу с древне-аккадийским его названием erim, а это последнее не только созвучно с библейским эпитетом змея עִוְלָא, но и родственно ему по значению (маг, волшебник, чародей, мудрец). Boscafen «The Bible and the monuments» 87–88. Да и ассирийское имя змея обыкновенно употребляется не одно, а в соединении со словом ilu и должно быть переводимо, по мнению Делича и Баудесина, словами «враг Бога». Baudissin «Stud. zur sem. Religionsgesch». I, 258. Leip. 1876. Очевидно, что как первое, так и второе название змея довольно выразительно указывает на родство ассиро-вавилонских представлений о нем с древнебиблейскими.

⁶²³ - Ближайшее знакомство со всеми вообще халдейскими легендами, параллельными библейским повествованиям, открывает, что, хотя древность первых и превышает время записи их Моисеем, однако это еще не служит гарантией их

безусловной истинности. Дело в том, что халдейские легенды, даже в рассказах об одних и тех же событиях, не имеют вполне определенной и устойчивой формы: на протяжении своей многовековой истории они одевались в различные формы и приноравливались к требованиям местных культов. Ничего подобного не знает библейская традиция, не связанная ни с какой частной версией, а имеющая лишь одну, вполне определенную и законченную форму.

⁶²⁴ - Lenormant «Les Origines» I, 20 p.

⁶²⁵ - Ibidem – 37 p.

⁶²⁶ - Штоля «Мифы классич. Греции» 98 стр. М. 1863.

⁶²⁷ - Следы финикийского происхождения итога мифа остроумно указывают в самом его названии, именно, в слове «гесперида», которое представляет из себя не что иное, как эллинизацию двух Еврейских слов стр. 328 ссылка иврит, что в дословном переводе значит «плоды древа». См. Rongemout «Le peuple primitive» II, 17 p.

⁶²⁸ - Lenormant «Les Origines». I, 36 p.

⁶²⁹ - В виду того, что в науке существуют и другие, прямо противоположные данному мнению по вопросу о происхождении древнеегипетской культуры, мы не считаем приведенный нами взгляда бесспорным, но сравнительное сопоставление доводов pro и contra его, невольно склоняет в пользу его каждого непредубежденного исследователя.

⁶³⁰ - Lenormant «Histoire ancienne de l'Orient» t. III, 198 p. Paris 1883.

⁶³¹ - Diod. Sicil. I, 15. III, 68 и Todtenbuch – I, 18 ст. у Zöckler'a «Die Lehre v. Urstand des Menschen» – 93 s.

⁶³² - Rongemout «Le peuple primitive» II, 23 p.

⁶³³ - См., например, Lenormant «Les Origines» I, 39 p.

⁶³⁴ - Lenormant «Les Origines» 30–31 p. и Zöckler – 89 s.

⁶³⁵ - Lenormant «Les Origines» 31–2 p.

⁶³⁶ - Harlez «La Bible et l'A vesta» Revue biblique internationale № 2. 162 p. 1896 anne. См. также проф. С. С. Глаголев

«Сверхъестеств. Откровение и естественное Богопознание»
Вера и Разум 1899 г., № 22. стр. 398.

⁶³⁷ - Zöckler «Die Lehre von Urstand des Menschen» – 91 s.

⁶³⁸ - Lenormant «Les Origines» 40 p.

⁶³⁹ - См. рисунок у Lenormant'a 40 p.

⁶⁴⁰ - Fischer «Heidenthum und Offenbarung» 138 s. 1878 г.

⁶⁴¹ - Штоля «Мифы классич. Греции и Рима» – 3 стр.

⁶⁴² - Ocid. «Metamorphos» I, 95–115 p. Virgilius «Ecloga» IV.

17: Georgicon – I, 225.

⁶⁴³ - Plato «Politic» 272 p.

⁶⁴⁴ - Pausunius «Graeciae descriptiones» VIII, 2.

⁶⁴⁵ - Diod. в соч. Фукидида «De bello pelopon.» III, 48.

⁶⁴⁶ - Геттингер «Апология христианства» II, 20, 21 стр.

⁶⁴⁷ - Zöckler «Die Lehre v. Urstand d. Menschen» 96–7 s.

⁶⁴⁸ - Thomas «Les Temps primitifs» II, 18.

⁶⁴⁹ - Ibidem – 112 p.

⁶⁵⁰ - Lücken «Die Traditionen d. Menschengeschlechts» – 74 s.

⁶⁵¹ - A. Kuhn «Die Herabkunft d. Feuers und der Göttertranks»
– 13:1898.

⁶⁵² - Lenormant «Les Origines» I, 38 p.

⁶⁵³ - См. стр. 261-ю.

⁶⁵⁴ - Шатобриан у Meignan'a «L'Ancien Testament et le
Nouveau». 145 p.

⁶⁵⁵ - Мензис «История религии» – 49 стр.

⁶⁵⁶ - Геттингер «Апология христианства» 297 стр.

⁶⁵⁷ - «Золотой век с последующим за ним постепенными
наклонением к бедственности настоящего состояния, от солнца
рая с его медленно гаснущим светом составляет общее
достояние традиции всех древних народов». Zöckler «Die Lehre
v. Urstand» 103 s.

⁶⁵⁸ - С. С. Глоголев «О происхожд. и первобытн. состоянии
человеч. рода» 546 стр.

⁶⁵⁹ - The polpit Commentary «Genesis» – 53 p.

⁶⁶⁰ - Pascal «Pensées» II, art. I, V, 531 p. Еще сильнее и художественнее весь трагизм этой борьбы изображает ап. Павел в известном месте его послания к Римлянам (Рим.7:15–25).

⁶⁶¹ - Так, например, бл. Иероним говорит: «pradisus non nuptiis, sed virginitate destinatum». Contra Iovin. liber 1. См. также в Злнеоуста Вес. XX III. стр. 16п.

⁶⁶² - Филарет «Зап. на кн. Бытия» – 79 стр.

⁶⁶³ - Dillmann «Kurzgefasstes exet. Handbuch» Genesis – 91 s. 5 Auf. LXX глагол נָסַח обыкновенно переводят в смысл «рождать, творить, производить» (Быт.14:19; Притчи8:22; Зах.13:5). Существуют и некоторые иные словопроизводства имени «Каин», так, например, Kalisch связывает его с семитическим корнем קנ или קין «поражать, ударять», находя в этом пророческий намек на последующую историю его, как первого убийцы. В зависимости от такого взгляда на коренное значение имени «Каин», среди представителей отрицательной критики сильно развито отождествление его с семитич. словом קֶיֶן «копье, дротик», встречающимся, между прочим, и в памятниках клинообразной литературы (Budde, Dillmann etc). Лучшим доказательством полной произвольности подобных объяснений служит их противоречие или, по меньшей мере, несогласие с последующим контекстом речи. Сравнительно большую научную ценность имеют те объяснения этого имени, точкой отправления для которых служат памятники древности. Так, в сабейских надписях Южной Аравии имя «Каин» трактуется в смысле «отпрыск, потомок». С ассирийского же оно указывает на того, кем владеют «раб, невольник» Vigouroux «Diction» VIII 37. Очевидно, что первое из этих значений стоит довольно близко к библейскому толкованию данного имени, второе же заимствовано, вероятно, из обстоятельств последующей жизни Каина, дано ему *post factum*.

⁶⁶⁴ - Lange «Genesis» Bielefeld and Leipzig – 716 s. 1877. «Имя перворожденного сына Адама может значить или «копье», или, с Сирско-арабского, «кузнец», но лучшим остается толкование, данное самим бытописателем «hervorgebrachte» «вступивший в бытие» Reilon «Handwörterbuch» I, 804 s.

⁶⁶⁵ - И должно заметить, что Лютер всего точнее передает мысль подлинника, так как союз לִּחַ с предыд. Маккефом отдельно не переводится, а служит лишь простым обозначением прямого дополнения.

⁶⁶⁶ - Wallon «Biblorum sacrorum t. primus» Pentateutus Mosis – 15 р.

⁶⁶⁷ - В синодальном издании русской библии Евр. слово אִישׁ переведено «человек». Нам думается, что подобная замена произведена в ущерб ясности и определенности текста. Для выражения понятия «человек», в Евр. библ. обыкновенно употребляется слово אָדָם. Здесь же, очевидно желая указать на потомка мужского рода, т.е. на сына, бытописатель сказал, что указывает на мужчину в отличие от женщины.

⁶⁶⁸ - The polpit Commentary «Genesis» – 77 р.

⁶⁶⁹ - Филарет «Зап. на кн. Бытия» – стр. 80.

⁶⁷⁰ - Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» I, 28 р.

⁶⁷¹ - Виссарион «Толк. на паремии из кн. Бытия» 63 стр.

⁶⁷² - Данные клинообразных надписей, среди которых корень לִּחַ встречается неоднократно, открывают нам другой, филологический смысл имени «Авель», именно оно является здесь синонимом слова «сын», как очевидно это из сложных имен ассирийских царей, в роде Assur-ban-habal – Сарданнал, Ruclat-habal-assar – Феглафелассар и т.п. См. Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» I, 28 р. Однако сомнительно, чтобы значение «сын» было основным и первичным, для корня לִּחַ кажется правильней будет думать, что оно производного характера и своим происхождением обязано тому значению, какое имела в истории первой семьи личность Авел, этого первого истинного сына Адама и Евы, наследовавшего, в потомстве благочестивого Сифа (имя которого означает «подстановка, замена», разумеется, Авеля), права духовного первородства вместо отверженного Богом их физического первенца, Каина.

⁶⁷³ - Boscawen «The Bible und the monouments» 92 р.

⁶⁷⁴ - Властов «Священная Летопись» I, 52 стр.

⁶⁷⁵ - Еврейское слово יָרַד (от יָרַר «резать, разграничивать») буквально означает «рубеж, граница», вообще «предел, конец чего-либо», например, окончание войны (Дан.9:26), заключение речи (Иов.16:3), особенно часто оно употребляется для обозначения времени, в смысл конца года (2Пар.21:19), окончания недели или дня (Дан.12:13). В частности, сочетание этого термина с предлогом יָרַד в обычном библейском употреблении получает значение указания на такое новое событие, которое имело место непосредственно вслед за совершением чего-то предыдущего и которое служит, таким образом, как бы заключительным его финалом (Быт.8:6; 16:3; 41:1 и т.п.).

⁶⁷⁶ - Walton – 14, 15 p.

⁶⁷⁷ - Hine intelligas melius expressionem I. 14. luminaria coeli esse «in tempora» scil. sacra: a primordiis quippe definiebant ilia quorundam festorum tempora» Hummelauer – 176 p.

⁶⁷⁸ - Fűrst «Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch» I, 755 s.

⁶⁷⁹ - Dillmann «Kurzgefasster exeg. Hand. Genesis» – 92 p.

⁶⁸⁰ - Златоуст «Беседа XVIII на кн. Бытия» стр. 163. СПб. 1898.

⁶⁸¹ - Fűrst «Handwörterbuch» II, 481 s. Hummelauer 177 p. «Что значит «и призре», – спрашивает Златоуст, – «значит приняв, похвалил намерение, увенчал расположение, был, так сказать, доволен тем, что совершено». Беседа XVIII, стр. 163. СПб. 1898 г.

⁶⁸² - Феодотион, например, прямо говорит о жертве Авеля, что Бог её «ἐνεπύριον». См. Cornel a Lapide «Comment. in Genesium» – 92 p.

⁶⁸³ - Златоуст «Беседа XVIII на кн. Бытия» 164 стр. Ефрем Сирин: «Жертва Авелева принята была по усердию Авеля, а Каинова отринута по небрежению Каина». Толков, на кн Бытия, стр. 299, 8 ч. его творение. Москва 1853.

⁶⁸⁴ - Виссарион «Толков. на паремии из кн. Бытия» I, 66 стр.

⁶⁸⁵ - Бл. Феодорит I ч. его твор. 46 стр. Москва. 1855 г.

⁶⁸⁶ - Златоуст Беседа XVIII, 166 стр.

- ⁶⁸⁷ - Gesenius «Handwörterbuch» 515 s. Aufl. XII, 1895.
- ⁶⁸⁸ - Злат. Амвр. G. Grotius, Calvin, Hummelauer – 179 p.
- ⁶⁸⁹ - Филарет «Записки на кн. Бытия» ч. I, 85 стр.
- ⁶⁹⁰ - Подобное же наставление и такое же изображение греховного процесса дают и новозаветные авторы Иак.1:13–15; Рим6:12–18 и т.п.
- ⁶⁹¹ - Hummelauer – Genesis – 188 p.
- ⁶⁹² - Киприан: «imitemur, fratres dilectissimi, Abel justum, qui intravit martyria, dum propter justitia primus occiditus» Cornel a Lapide – 94 p.
- ⁶⁹³ - Виссарион «Толков. на Паремию из кн. Бытия» 68–9 стр.
- ⁶⁹⁴ - Иринеи, Августин, Киприан, из отечественных экзегетов особенно подробно развил Филарет – 92 стр.
- ⁶⁹⁵ - «Dictionnaire» – 30 стр. Vigouroux I. t.
- ⁶⁹⁶ - Филарет – 88 стр.
- ⁶⁹⁷ - Вся фраза эта «о голосе крови, вопиющем к небу», приобрела в Св. Писании технический смысл, служа обозначением убийства и других тяжких преступлений, остающихся по неведению или небрежению безнаказанными у людей, но получающих должное возмездие у Бога (Быт.18:20, 21; 19:13; Исх.3:9; Иов.12:18; Иак.5:4; Евр.12:24 и др.).
- ⁶⁹⁸ - Еп. Виссарион – 70 стр.
- ⁶⁹⁹ - Как думает, например, Lange «Genesis».
- ⁷⁰⁰ - Kalisch, Rosenmüller, Tuch, Delitzsch, Hummelauer etc.
- ⁷⁰¹ - Слова подлинника «ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» греческий перевод LXX заменяет другим «στένων καὶ τρέμων» «стеняй и трясьйся будешь на земли» (славян. перевод). «Сей последний перевод», – по справедливому замечанию митроп. Филарета, – «сделан, кажется, для догадочного изъяснения знамения, положенного на Каине (Быт.4:15), а первый подтверждается ясными словами самого Каина, который в наказании Божиим находит изгнание от лица земли» (Быт.4:14). Филарет 89 стр.
- ⁷⁰² - Беседа на кн. Бытия, стр. 173, XIX-я.

⁷⁰³ - Gesenius «Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch» XII Auf. 561 s. – 1895.

⁷⁰⁴ - Мысль о малодушном ропоте грешника особенно рельефно выражает Vulgata: «major est iniquitas mea, quam ut veneam merear», где очевидны слова безнадежного отчаяния, а не смиренной покорности.

⁷⁰⁵ - Филарет – 89 стр.

⁷⁰⁶ - Властов «Священная летопись» 57 стр.

⁷⁰⁷ - Иосиф Флавий, Kimchi, Michaelis, etc.

⁷⁰⁸ - «Число «семь», по свойству священного языка, употребляется в неопределенном знаменовании, для возвышения понятия» (Пс.11:7; Притчи.26:25). Филарет – 90 стр. Однако достойно замечания, что уже в эту раннейшую эпоху человеческой истории именно оно, а не какое-либо иное число, получает особое, символическое значение, это невольно ведет нашу мысль к творческой субботе, как священному прототипу, давшему санкцию символически религиозному значению и самого числа «семь».

⁷⁰⁹ - Филарет – 91 стр. Впрочем, по признанию того же Филарета, оба этих перевода одинаково допускаются Еврейским текстом.

⁷¹⁰ - Gesenius – 12 Aufl. 752 s.

⁷¹¹ - Cabuet – Commentarius litteralis – 47 p.

⁷¹² - Smith «A dictionary of the Bible» I, 240 p.

⁷¹³ - За такое толкование “знамения Каина» стоит, по-видимому, Hummelauer: «Solemne asservationem futurae incolumitatis Deus edito miraculo confirmat... Nuque excluditur signum, quale modo suggesimus, in ipsa persona Caini esse effectum» – 183 p. Еще энергичнее отстаивает его Dillmann – Genesis – 98. Leipzig 1886.

⁷¹⁴ - Бл. Феодорит I, 46. «Толкование на кн. Бытия».

⁷¹⁵ - Gesenius – Handwörterbuch – 485 s.

⁷¹⁶ - Этим именем, по свидетельству новооткрытых монументов, назывался округ, лежащий на Восток от Тигра и Ефрата. Boscawen. Op. cit. 93.

- 717 - Keil – «Biblich. Kommentar» 70 s.
- 718 - Rosenmüller – «Scholia in Genesim» – 46 p.
- 719 - Беседы на кн. Бытия – XX, 178.
- 720 - Hummelauer – 187 p.
- 721 - Riehm – 804 s. «Handwört bibl. Alterthums».
- 722 - Малицкий «Древнееврейские имена и их религиозно-нравственное значение» Хр. Чт. 82 I. 277 стр.
- 723 - Lenormant «Les Origines» I, 8 p.
- 724 - Малицкий – Ibidem – 288 стр.
- 725 - Riehm 105 s. Op. cit. «Филологический анализ как коренного значения термина *דָּבָר*, так и различных его оттенков, показывает, что оно означает тот бросающийся в глаза момент, благодаря которому предмет становится видимым и известным, тот внешний признак, которым известное лицо или вещь отличается от других» – говорит автор одной специальной монографии о библ. значении имен. J.Boehmer «Das Biblische in Namen» 27 s, Giessen. 1898.
- 726 - См. Рабинович «О собственных именах Евреев» 276 стр. Одесса 1859 г. Boscaren – 94. Op. cit.
- 727 - Schultz «Altestamentliche Theologie» 513 s. Подробному раскрытию этой мысли посвящена специальная брошюра Grunwald'a «Die Eigennamen des Alten Testament in ihrer Bedeutung für die Kenntnis des hebräischen Volksglaubens», Breslau 1895, к сожалению, написанная в тенденциозно-критич. духе.
- 728 - Vigouroux «La Bible et les decouvertes modernes» III, 37 p.
- 729 - Baumgarten см. у Keil'я «Biblische Commentar» Genesis – 74 s. «Вся продолжительная история нескольких генерций рассказана священным историком в восьми стихах, но она может быть восстановлена и пополнена анализом имен». Rougemont III, 21. «Le peuple primitif».
- 730 - Gesenius «Handwörterbuch» 12 Aűf. 251 s.
- 731 - Fürst «Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch» I, 416 s. Leipzig 1863 г.

⁷³² - Так толкуют это имя большинство современных авторитетов различных направлений, например, Budde и Hummelauer, Riehm u Smith, Dillmann и Keil.

⁷³³ - The pulpit Commentary 88 p.

⁷³⁴ - Valter, Hartmann, Bohlen etc.

⁷³⁵ - Vigouroux «Les livres saints» t. IV, 21 p.

⁷³⁶ - Cornel a Lapide 97 p. «Comm. in Genesium»

⁷³⁷ - В переводе LXX вместо «Ирад» стоит Γαιδαδ, но тут, очевидно произошла порча текста вследствие смешивания двух сходных по написанию Еврейских букв ט и ד и происшедшей вследствие этого замены буквы ד буквой ט.

⁷³⁸ - Keil – 71 s, Lange – 121, the pulpit Commentary – 88. Правда, Budde («Die bibl. Urgeschichte – 126 s.) и Dillmann (Genesis – 100) производят טד'י от одного арабского корня טד, означающего «произростать, вздыматься, улетать», отсюда переводят его словом «беглец». Но такое словопроизводство, очевидно, уступает предшествующим и противоречит контексту в котором только что было сказано о построении города, т.е о прекращении бегства и скитания.

⁷³⁹ - Fűrst I, 721 s. Bibl. und Aramäisches Handwörterbuch.

⁷⁴⁰ - Dillmann Genesis – 100 и Властов – 58 стр. Священная летопись, 1 т.

⁷⁴¹ - Rongemout II, 133 p. Существует, впрочем, и другое производство этого слова, а именно, предлог ו' «от, из», существительное ו' «жизнь» и ל' Бог, откуда целое переводят или ἀπὸ ζωῆς θεοῦ, например, Филон, или «ex vita Deus», как Иероним. Budde, осмысливая это толкование, имя ל'ו' переводит словами: «Бог даст мне жизнь, или Бог изберет меня», как поправляют его Lagarde и Olshausen (Budde «Biblisch. Urgeschich.» 127–8). Не трудно видеть, что такое толкование совершенно искусственно и произвольно, оно основывается, скорее, на случайном внешнем, чем на более глубоком внутреннем, анализе слов.

⁷⁴² - Budde «Biblisch. Urgeschichte» 129 s.

⁷⁴³ - Fűrst – I, 804 s. Lange – 121 s. Dillmann – 100, Lenormant – 262. Справедливость такого, именно, толкования,

подтверждается еще и тем, что по данным новейших открытий древнесемитической литературы, разумею письма Tell-Emarn'ы, известно, что в Палестине было в употреблении равнозначное этому собственное имя с тем важным для нас отличием, что в конце его божеское имя לך заменили другим תן , благодаря чему оно получало следующую форму תתןלך Gesenius – 469. Handwörterbuch.

⁷⁴⁴ - «Стрела божественного гнева, поразившая каинитов, образумила их, и они подняли свои руки к небу и сын отца «пораженного» Богом, был «испрошенным у Него». Rongemout «Le peuple primitif» Paris 1857.

⁷⁴⁵ - Lange – 121, Keil – The pulpit Commentary. Hummelauer – 185 и мн. др.

⁷⁴⁶ - Dillmann Genesis – 100

⁷⁴⁷ - Fűrst – 678; Wiener «Biblisches Realwörterbuch» II, 43.

⁷⁴⁸ - Gesenius – 554. Но никогда не значит «блеск, свет», как то тенденциозно толкуют рационалисты, желая видеть здесь мифологическое олицетворение идеи «солнечного света».

⁷⁴⁹ - Fűrst II, 272. Op. cit.

⁷⁵⁰ - Ewald VI, 17. Goldziher – 151, Lenormant – 183.

⁷⁵¹ - Gesenius – 287.

⁷⁵² - Dillmann – 101 и Riehm – 804.

⁷⁵³ - Филарет «Записки на кн. Бытия» I, 95 стр.

⁷⁵⁴ - Еп. Виссарион – 76 стр.

⁷⁵⁵ - Dillmann – 101 и Rongemout – III–23.

⁷⁵⁶ - The pulpit Commentary – 89 p.

⁷⁵⁷ - Филарет – 95 стр.

⁷⁵⁸ - Здесь, в греческом переводе, произошла очевидная порча текста – вследствие недоразумения с еврейской формой имени «Каин». Благодаря фонетической ошибке переводчика еврейская форма собственного имени קַיִן была разложена на два однозвучных греческих слова καὶ ἦν , вследствие чего из еврейской формы имени קַיִן בֶּן־לֵבָי получилась целая греческая фраза Θοβελ καὶ ἦν . Имея это ввиду, мы полагаем, что митрополит Филарет совершенно напрасно поступает в

данном случае своей преимущественной симпатией к подлиннику, отдавая предпочтение греческой форме Θοβελ перед еврейской תובל־קין. «Зап. на кн. Бытия» 96 стр.

⁷⁵⁹ - Fűrst II, 516 и Riehm – II, 1690.

⁷⁶⁰ - Fűrst – II, 517 s.

⁷⁶¹ - В современном мазоретском текст о Тувалкаине говорится, что он был «ковачем всякого изделия из меди и железа». В таком виде эта фраза получает слишком широкий и посему неправильный смысл. Естественнее, по аналогии с предыдущим, считать Тувалкаина первым мастером и изобретателем кузнечного ремесла, каковую поправку, действительно, и вносит в текст сирский перевод, имеющий вместе с словом стр. 391 ссылака לו существительное 'ח, что заслуживает полного доверия.

⁷⁶² - Knobel – Genesis IV, 22.

⁷⁶³ - Обращает на себя внимание и та любопытная подробность, что в числе металлов, подвергавшихся обработке Тувалкаина, бытописатель сначала называет медь, а потом уже и железо, что считается установленным фактом и в позитивных трудах по истории первобытной культуры.

⁷⁶⁴ - Беседа на кн. Бытия XX – 179 стр.

⁷⁶⁵ - Hummelauer – 191 p. Dillmann – 103, Lange – 121 s.

⁷⁶⁶ - Hummelauer указание библейского историка на Ноэму ставит в непосредственную связь с повествованием (Быт.6:2). «Ноэма названа, – говорит он, – не по какой другой причине, как только для того, чтобы показать, что с неё начались смешанные браки каинитов с сифитами... Ноэма, дочь могу шественного Ламеха, была прекраснейшей из тех дочерей человеческих, о которых говорится в Быт.6:2 и, вероятно, она первой вышла замуж за какого-либо из влиятельных сифитов и, быть может, даже за самого современного ей Иареда» – 190, 191.

⁷⁶⁷ - «И сказал Ламех женам своим Аде и Цилле:Послушайте голоса моего, жены Ламеховы,Внемлите речи моей:Так как убил я мужа в рану мою^И отрока в язву мне.Седьмижды отомстится за Каина,За Ламеха же в семьдесят раз всемеро».Тут на лицо все характерные черты

древнееврейской поэзии: 1) ритм, т.е. стройная смена повышений и понижений; 2) созвучие, т.е. равная протяженность соответствующих стихов; 3) параллелизм членов, т.е. повторение в разной форме одной и той же мысли; 4) внешняя форма поэзии – строфы и образность языка. The pulpit Commentary – 89.

⁷⁶⁸ - Ewald, Reuss, Dillmann etc.

⁷⁶⁹ - Hummelauer – 191. Genesis.

⁷⁷⁰ - Lenormant I, 187 p. Les origines.

⁷⁷¹ - Hummelauer – 192 p. Genesis.

⁷⁷² - Smith's «Dictionary of the Bible» II, 57. И св. Иоанн Златоуст в своем комментарии на это место видит в словах Ламеха публичное исповедание вины и его собственное самобичевание, за что и похваляет раскаявшегося грешника – ХХ, 180–182. Василии Великий точно также толкует слова Ламеха, в смысле признания его в совершении двойного убийства, причем добавляет, что некоторые последние слова поэмы толкуют так, что если грех Каина был омыт божественным наказанием потопа, последовавшего в седьмой генерации его потомков, то сугубый грех Ламеха имеет быть изглажен по истечении семидесяти по семи генераций, тем Потомком, который возьмет грехи всего мира (Лк.3:23–38). Бл. Иероним, повторяя раввинскую традицию, замечает, что под мужем, убитым Ламехом, седьмым от Адама, разумеется Каин. Epis. ad Damascum XXXVI. Эта легенда во всех её деталях содержится у Ярхи. Поводом к созданию её послужило желание Ламеха оправдаться перед своими женами в ненамеренно совершенном им двойном убийстве: мужа – Каина и отрока – Тувалкаина. Самое событие изображают в следующем виде. Ламех, говорят, сделался слепым и был водим младшим из своих сыновей, отроком Тубулкаином. Однажды встретился им на дороге некто, коего неопытный отрок проводник принял за дикого зверя, Ламех, предупрежденный об этом своим сыном, кинулся на воображаемого зверя и убил его копьем, но тут то и выяснилась роковая ошибка, так как убитым оказался не дикий зверь, а Каин. Тогда Ламех, быть может в страхе за обещанное

Богом наказание убийцы Каина или в гневе на ошибку проводника убил единственного свидетеля его преступления – своего сына Тувалкаина. И вот теперь, терзаемый упреками совести, он приносит публичное покаяние в своем грехе. Calmet – 49 Ligtfoot трактует слова Ламеха, как выражение его сознания, что он, как первый полигамист, внес в мир насилия и зла неизмеримо больше, чем сам Каин, первый убийца. Pfeiffer видит в словах Каина одобрение женам, боявшимся мести со стороны сифитов за совершенное Ламехом убийство двух из среды их. Lowth и Michaelis видят в словах Ламеха извинение его вины в убийстве, которое он был вынужден совершить в целях самозащиты «в рану мне, в язву мне», т.е. за то и другое.

⁷⁷³ - Онкелос, следуя Псевдоионафану, говорит: «*po occidi virum, ut propter cum ego porto peccatum: nec; adolescentulum disperdidi, ut propter eum consumatur semen meu*». Еще выразительнее арабская версия: «*nunquit ego interfeci virum per fractionem capitem, aut puerum per vulnus meum*». Hummelauer – 192 Walton – 16–17 p.

⁷⁷⁴ - Абен-Esra, Calvin, Drusius, Rosenmüller, Ewald etc.

⁷⁷⁵ - Филарет – 97. На возражение митрополита Филарета, направленное против этого объяснения и состоящее в вопросе: «По какому случаю Ламех обращается к женам с победной песнью мечу?», можно ответить, что обращение с поэтическими произведениями к женщине одно из тех универсальных явлений, которые наблюдаются во все времена и у всех народов. При сем, в качестве ближайшего частного повода, может идти в расчет и вышеприведенное объяснение – желание вдохнуть уверенность в себя и сознание своей силы женам, которые по чувству женской слабости, несомненно, больше нуждались в подобном ободрении, ибо они могли находиться в постоянном страхе, как за внесенное ими преступление многоженства, так и за общую насильническую деятельность их мужей и братьев. И св. Димитрий Ростовский в своем Летописце положительно говорит о Каине, что он первый с племенем своим «начат разбойничати и грабити». Еп. Виссарпон – 75 стр.

⁷⁷⁶ - Dillmann «Genesis» – 104.

777 - The pulpit Commentary – 89 также и Smith's «Dictionary of the Bible» 57.

778 - Lenormant L. «Histoire ancienne de L'Orien». I, t.

779 - Вл. Соловьев «Оправдание добра» 519 стр. СПб. 97 г.

780 - Grisenius – 789. Handwörterbuch.

781 - Так объясняют значение этого имени Филарет, Властов, Delitzch, Calmet, Smith etc. Другие, как, например, Knobel, Keil, Lange, O. Gerlach, Ruhm и пр. переводят имя לִוְיָ, как «подстановка, возмещение», искусственно принаравливаясь к дальнейшим словам текста, чего вовсе и не требуется, так как буквальный перевод этого слова гораздо ближе стоит к последующему контексту. Третьи, наконец, дают еще более произвольное и искусственное толкование этого имени, в смысле «отпрыск, потомок» Ewald, Dillmann и др.

782 - Филарет «Записка на кн. Бытия» I, 99 стр. Пояснительные, относительно Сифа, слова библейского текста Budde – «Bibl. Urgeschichte» 168 s. считает позднейшей вставкой редактора, захотевшего истолковать названное имя. Но, как справедливо опровергает его Dillmann. в устах редактора эта пояснительная глосса не имела бы смысла и была бы совершенно излишней Genes. 104. Единственно уместной является она лишь в устах самой Евы, безутешной матери, постоянно носящей в своем уме память о печальной гибели Авеля и пламенно мечтавшей о появлении и утверждении благочестивого потомства.

783 - Gesenius – 53 и 58 s.

784 - Филарет – 100 стр.

785 - Walton – 18–19.

786 - Филарет 100 стр. См. Rosenmüller'a – 50. Scholia in Genesim. Еврейская форма לָוִי представляет форму гофаль от гл. לָוָה, первое значение которого «просверливать, открывать», отсюда производное «осквернять» (v. Frau), в соединении с infinitivus – «открывать, начинать», в форме гофаль – «было начато» (anfangen werden) Fűrst I, 404 s. По LXX, Вульгата и Сирский переводы безличное указание текста превратили в

личное, приурочив его к личности Эноха «οὗτος ἥλπισεν ipse coepit».

⁷⁸⁷ - Wallon – 19.

⁷⁸⁸ - Впрочем, некоторые, даже из отцов Церкви (Иероним Quest. Heb. in. Genes.), следуя раввинской традиции о начале идолопоклонства при Эносе, вместо «было начато», переводят: «было осквернено». Но и сама эта традиция, очевидно, основана на недоразумении относительно данного места, именно, на переводе глагола לָחַץ не словами «начинать», а другим значением «осквернять». Но, как мы уже заметили, в соединении с *infin*ит глагол לָחַץ предпочтительно употребляется в своем основном значении «открывать, отверзать, начинать», а не в смысле «осквернять». Посему, таргум Oncelos, закрепивший это мнение в халдейском переводе, «*tunc in debus ejus supersederunt*», должно признать ошибочным.

⁷⁸⁹ - Hummelauer – 194, 195.

⁷⁹⁰ - Быт.12:8; 8:20; Richm 531. «Chronicon Alexandrinum tradit. quo maxime tempore genus Caini criminibus sese totum impendebat, familiam Setbi instituisse invocandum nomen Domini, ingeminatione Hymni angelici, id est «Sanetus, sanctus, sanctus», Cabuet 50. Comment, in Pentateuchum Genes.

⁷⁹¹ - בְּשֵׁם буквально «во имя», т.е. называть в честь его имени, называть его именем; Gesenius в особенности отмечает значение предлога בְּ , как соединительной связи между Verbum und Objecte – 85 s. «Имя Иеговы здесь прославляется, призывается, почитается, возвещается, познается. Им клянутся Ему служат», – говорит о библейском употреблении сочетании слов $\text{בְּשֵׁם אֱלֹהֵינוּ}$ автор одной специальной монографии по этому вопросу J. Bochmer «Das Biblische in Namen» 42 s. Giessen 1898.

⁷⁹² - Ефрем Сирий 8 ч 309 ст. Моск. 1853.

⁷⁹³ - Hummelauer – 195.

⁷⁹⁴ - Иоанн Златоуст: «И как Энос был назван так (Иеговистом) за то, что призывал имя Господа Бога, так и ведущие от него свой род удостоиваются этого же наименования». Беседы на кн. Бытия XX. стр. 184. Бл. Феодорит: «Сие дает разуметь, что Энос за благочестие первый

получил божественное именование и сродники именовали его богом, почему родившиеся от него получили наименование сынов Божиих, как и мы по имени Владыки Христа называемся христианами». Толк. на книгу Бытия, ч. 1-я стр. 84. Москва 1855.

⁷⁹⁵ - Филарет – 100 стр. «Qui pietatis et Dei culta partes sequebantur. nomine filiorum Dei distinguuntur ab impiis. filiis hominum appellatis. coepere. Haec interpretatio maxime probatur». Cabuet 50 p. Op. cit. «Sed magis textui convenit ea interpretatio, quam attulit Sethi posteros de nomine Dei vocari coepisse, ad a ceteris distinguerentur, qui hominum filii dicebantur». Rosenmüller «Scholia in Gen.» – 50 стр.

⁷⁹⁶ - Riehm II, 1467. «Handwörter. bibl. Alterthums».

⁷⁹⁷ - «Ко времени Эноса у сифитов образуется формальный культ Иеговы, как противоположность само- и предкопочитанию, которые одновременно развивались в поколении каинитов» Kurtz «Geschichte d. Al. Bundes» 28 s. «Со времен Эноса Иегова был публично возвещаем и почитаем, следовательно, началось более упорядоченное богочтение в слове и деле» Reinke «Beiträge z. Erk. A. B». VIII, 21 s. 1972.

⁷⁹⁸ - Итак, во время Эноса, по-видимому, утверждены (основаны) человеческие общества, которые начали собираться в Церкви для публичных молитв, для публичных назиданий, для публичного служения Богу через жертвоприношения и совершение иных обрядов и церемоний. Причем некоторые добавляют, что культ, основанный Эносом, был чем-то высшим и отличным от народной религии, именно предполагают, что он основал нечто вроде подобия монашеству» – Cornely a Lapide Commentaria in Genesim – 99 p Antverpiae – 714.

⁷⁹⁹ - Chautepic de la saussay I, 256 s. 2 Aufl.

⁸⁰⁰ - «Автор библейской Первоистории не задавался целью полно и всесторонне обнять в своем повествовании все исторические факты, не имел намерения соединить в более или менее связное повествование только избранные из них, свой выбор он делал, руководясь религиозной точкой зрения, останавливаясь посему на фактах, особенно ярко и типично

иллюстрирующих учение первобытной религии о Боге и человеке». Ryle «The Narrative of Genesis», 71, London, 1892.

⁸⁰¹ - Мы имеем в виду совершение этих жертвоприношений в известные определенные времена и употребление на них или начатков от своих трудов, или лучшего из имеющегося (Быт.4:3–5).

⁸⁰² - В Быт.4:4 заключается в сущности та же самая мысль, которую впоследствии определеннее и резче выразил Бог устами своего пророка, говоря обрядом верным иудеям, что «жертва ваша мерзость, постов и новомесячий ваших ненавидит душа Моя» (Ис.1:11–17). Здесь ясно категорическое осуждение бездушного внешнего богочтения в ущерб живому и внутреннему чувству.

⁸⁰³ - «В личностях Каина и Авеля род человеческий вполне обозначился как в своих душевных расположениях, так и в воле, а равно обозначилось вполне и совершенно и то, в каком безбожном самочинии и в каком произволе наглого насилия и преступного беззакония злая воля воплощает себя в отношении к другой». Прот. И. Иванова «Добро и зло в истории рода человеческого по свидет. Св. Писания» III стр. Воронеж 1894 г. «Вся история рода человеческого есть в сущности продолжение или повторение истории Каина и Авеля» – Ibidem 112 стр.

⁸⁰⁴ - Несколько позднее, в начале послепотопной эпохи, этот обычай снова восстанавливается самим Богом (Быт.9:6). Но тут нет действительного противоречия, так как оба этих божественных постановления преследуют одну и ту же цель – оградить безопасность человеческой жизни; хотя и употребляют для достижения её различные средства, допотопная заповедь хочет искоренить убийство через выяснение его крайней преступности, но так как этого оказалось недостаточно, то в заповеди послепотопному человечеству дается более очевидное и понятное указание на тяжелую расплату за убийство.

⁸⁰⁵ - Так заключают, главным образом, на основании того, что, даруя Каину удостоверение в безопасности его жизни, Бог говорит о нем не во втором лице, как бы следовало ожидать, а

в третьем, давая этим попятить присутствие посторонних зрителей, к которым, собственно, и относилось божественное запрещение убивать Каина.

⁸⁰⁶ - Delitzsch – «Comment. über Genesis» 176 s.

⁸⁰⁷ - См. выше стр. 316–318.

⁸⁰⁸ - Подобное мнение основывается на быт.4:26, где говорится об Эносе и его деятельности. Начальные слова этого стиха «тогда начато было призывание имени Господа», некоторые, основываясь на ошибочном чтении текста в халдейском переводе «turn profanatum est» и следуя раввинской традиции (Онкелос, Ионафан, Иосиф Флавий) переводят «тогда начали осквернять (профанировать) имя Господа Бога». Но это не более, как печальное недоразумение. См. об этом выше стр. 331 примеч.

⁸⁰⁹ - Förtsch «Die biblischen Genealogien in ihrer apologetischen Bedeutung» «Beweiss d. Glaubens» 1886 XXVI, 269 s.

⁸¹⁰ - Ryle «Farty narratives of Genesis» 72.

⁸¹¹ - Boscawen «The Bible and the monouments». 101 p.

⁸¹² - Rougemont II, 125 p. Op. cit.

⁸¹³ - Lucken «Die Tiraditon. d. Menschengeschlechts» 148 s. München, 1856 г.

⁸¹⁴ - Dillmann – Genesis – 7 s.

⁸¹⁵ - Rougemont III. 348–9 p. Op. cit.

⁸¹⁶ - Ibidem. III t. 352 p.

⁸¹⁷ - Thomas «Les temps primitifs» II 158–159 p.

⁸¹⁸ - См. выше 313 стр.

⁸¹⁹ - Rougemont «Le peuple primitive, sa religion, son I, histor et sa civilisation» II, 133 c. Geneve-Paris 1855.

⁸²⁰ - Ibidem. III. 114 p.

⁸²¹ - Rougemout – II, 140–142.

⁸²² - Rougemout II, 143 p. Op. cit.

⁸²³ - Zöckler «Die Lehre v. Urstand d. Menschen» 86.

⁸²⁴ - Rougemout – III, 114 p.

825 - Rougemout – III, 119 p.

826 - Rougemout – II, 192.

827 - Boscawen – 96 p.

828 - Boscawen – 97 p.

829 - Boscawen – 98 p.

830 - Ibidem – 99 p.

831 - Zöckler «Die Lehre v. Urstand d. Menschen» 100.

832 - Самый термин 𐤆𐤍𐤏 происходит от глагола, означающего «скоблить, чертить, гравировать», он предполагает, следовательно, глубокую древность искусства письма, когда оно состояло в примитивном выскабливании или черчении тех или других письменных знаков, наподобие, например, клинообразных надписей, гравированных на особых глянцанных дощечках. Нет ничего невероятного в том предположении, что искусство письма в этой примитивной форме получило свое начало в ту же первобытную эпоху. Вполне естественно ожидать, что человечество, умевшее строить города, владевшее искусствами поэзии и музыки, было знакомо также и с искусством письма. Так что те 𐤆𐤍𐤏, с которыми мы имеем дело, ведут свое происхождение от самих же допотопных патриархов, но они были отредактированы, исправлены и дополнены, вероятно, еще Ноем, а затем перешли уже и к Моисею, в руках которого служили одним из главнейших, естественных источников его сведений о первобытной эпохе.

833 - Еп. Виссарион «Толкования на Паремию из кн. Бытия» 79 стр.

834 - Бл. Феодорит «Беседы на кн. Бытия» 4-й ответ, 49–50 стр.

835 - Библия, неоднократно упоминая о Сифе (1Пар.1:1; Сирах.49:18; Лк.3:38 и др.), не добавляет о нем никаких новых подробностей, но позднейшие раввинские сказания, основываясь на древнейшей иудейской традиции, восполняют скудные данные Библии об этом важнейшем из допотопных патриархов. Так, в кн. Юбилеев говорится, что женой Сифа была его сестра, Азура, а Иосиф Флавий сохранил нам

древненародное поверие о Сифе, как первом астрономе и астрологе, изобретателе письменности и счисления, а также как и о первом пророке пришествия Мессии и приближения потопа. Из сочинений отцов и учителей Церкви мы узнаем, что существовала даже особая гностическая секта сифитов, приписывавшая ему семь особых книг, в которых, будто бы, излагалось его учение и повесть об его открытиях и изобретениях. Все эти сведения не могут, конечно, иметь серьезного значения, но они проливают нам свет на личность Сифа, как одного из популярнейших патриархов допотопной эпохи. См. подробнее Riehm «Handwörterbuch der biblischer Alterthums» – II, 1467 s.

⁸³⁶ - The pulpit Commentary – 95.

⁸³⁷ - См. об этом выше, стр. 282, 283.

⁸³⁸ - Hummelauer «Commentarius in Genesim» 185 p. 1895 an. Форма לְלַלֵּי ה' представляет из себя причастие от глагола לָלַן в соединении со словом לָהּ, «Бог», отсюда и известная форма «Аллилуйя», означающая «хвалите Бога». См. Cornely a Lapide – 101 p.

⁸³⁹ - Heideggeri «Historia sacra patriarcharum» – 261 p.

⁸⁴⁰ - Múrphy and Fúrst «The pulpit Commentary» – 95 p.

⁸⁴¹ - “Diebes ejus Jaredi magno numero erupit malum filiorum Caini, qui publice sectati sunt corruptionem» Elmachinus y Heideggeri – 226 p.

⁸⁴² - “Buch Henoch» – 106, 13 s. Riehm «Handwörterbuch» – II. 1467 s.

⁸⁴³ - С тем же значениям «начатка, посвящения» было соединено и имя первого потомка Каина, его сына, Эноха, но в последнем случае «посвящение» было не торжеством веры и благочестия, а господством мирского могущества и физической силы, первое основание чему было заложено Каином в постройке соименного сыну города.

⁸⁴⁴ - The pulpit Commentary – 95.

⁸⁴⁵ - Keil «Biblischer Kommentar zur Genesis» 78 s.

⁸⁴⁶ - Так, Vulg. – «Ambulasse cum Deo», Тагг. Иерус.: «Sercicit Henoch in ceritate coram Domino». Араб.: «Henoch

rectum fecit incessum coram Deo». Халд.: «Et ambularit Henoch in timore Dei». «Это выражает ту высшую святость, которой Энох превосходил всех остальных допотопных патриархов» Hummel. – 209 p.

⁸⁴⁷ - Лопухин «Руковод. к библ. истории» 20 стр.

⁸⁴⁸ - См. у Хрисанфа «Религии древнего мира» III, 185 стр.

⁸⁴⁹ - Юнгеров «Учения Вет. Завета о бессмертии души и загроб. жизни». 20 стр. 1383 г.

⁸⁵⁰ - Филарет «Зап. на кн. Бытия» I, 102 стр.

⁸⁵¹ - «Видишь ли премудрость Господа? – спрашивает по сему поводу св. Иоанн Златоуст, – преложил или преселил живым, а не даровал бессмертия, дабы не ослабить в роде человеческом страха ко греху. Поэтому он хочет прикровенно и тайно, так сказать, отменить приговор, произнесенный Адаму. Но не делает этого явно, дабы страх служил вразумлением». Творения св. Иоанна Златоуста IV т. 1-я кн. Беседа на кн. Бытия XXI. стр. 194-ая СПб. 1898 г.

⁸⁵² - Еп. Виссарион «Толков. на паремии из кн. Бытия» – 84 стр.

⁸⁵³ - Так толкуют его Gesenius «Handwörterbuch» – 512; Fúrst – II, 804; Hummelauer – 185 p. и The pulpit Commentary – 95.

⁸⁵⁴ - См. выше – 315 стр.

⁸⁵⁵ - Златоуст «Беседа на кн. Бытия» XXI, стр. 196-я.

⁸⁵⁶ - Иоанн Златоуст «Беседа» XXI, 195 стр.

⁸⁵⁷ - Hummelauer «Commentarius in Genesim» – 211 p.

⁸⁵⁸ - Некоторые из экзегетов обращают свое внимание на то, что в еврейском начертании слова «благодать», יְהוָה, даны одни и те же звуки, что и имени Ноя, נֹחַ, только переставленные обратно и снабженные другими гласными. Отсюда выводят заключение, что в термине יְהוָה заключается то же понятие покоя и умиротворения и в корне נֹחַ.

⁸⁵⁹ - The pulpit Commentary – 108 p.

⁸⁶⁰ - Tuch, Redslob, Ewald, Budde «Bibl. Urgeschichte» – 90 s.

⁸⁶¹ - Reuss «L'Histoire sainte et lois» I, 310 p.

⁸⁶² - «Несостоятельность подобного отождествления всех этих имен признает далее и Dillmann, как известно, не расположенный особенно доверчиво относиться к библ. тексту» Genesis – 110 s.

⁸⁶³ - Vigouroux «Les livres saints et la critique rationaliste» II, 221 p. См. также Härernick «Handbuch d. histor. kritisch. Einleitung in's» Al. Test. I, 262 s. и Kúrtz «Geschichte d. Al. Bundes» I, 72 s.

⁸⁶⁴ - Thomas «Les temps primitifs» II, 160 p.

⁸⁶⁵ - Строго говоря, мы должны были бы начать данный отдел с вопроса о библейской хронологии и общей продолжительности исследуемого нами периода мировой истории. Но, к сожалению, мы лишены возможности сделать это, по отсутствию в Библии каких-либо твердых и устойчивых данных для подобного рода построений. Правда, в генеалогии сифитов указаны известные цифровые данные для определения лет жизни каждого из преемственно следующих патриархов. Но о том, насколько эти хронологические даты в настоящем их виде неустойчивы и произвольны, достаточно свидетельствует факт почти полного разногласия их в трех основных версиях библиеского текста: Еврейской, Греческой и Самаританской, доходящего до серьезного различия в определении общей продолжительности допотопного периода (2242 г. по LXX, 1656 по Евреской и 1307 Самаританской). Ясно, что в настоящее время мы не владеем подлинной библейской хронологией исследуемого периода, так как в существующих версиях её обнаруживаются очевидные ошибки (например, по тексту LXX Мафусаил жил 14 лет спустя после потопа), а быть может даже и произвол различных переводчиков, редакторов и переписчиков их. Да трудно и вообще решить, насколько возможна полная хронология всего периода по библейским датам жизни патриархов даже в том случае, если бы последние были точно установлены. Так как основная задача Библии состоит в том, чтобы осветить факты веры и религиозной жизни, то всех остальных вопросов она касается лишь попутно и как бы мимоходом, не задаваясь целью полного и всестороннего их обследования. В виду этого, вполне правдоподобным является то предположение, что Библия называет далеко не всех

преемственно следовавших представителей первобытного человечества, а только тех, быть может, даже сравнительно немногих, которые оставили по себе какой-либо поучительный след в истории нравственно- религиозной жизни. То обстоятельство, что в сифитской генеалогии все члены её поставлены во взаимоотношения отца к сыну, еще ничего особенного не говорит против нашего предположения, так как в самой же Библии немало примеров того, что именем сына назывался внук, а иногда даже и более отдаленный потомок, коль скоро он происходил только по прямой, нисходящей линии (Быт.29:5; 24:15, 24, 47; 3Цар.19:16; 4Цар.9:2, 14). Возможность намеренных пропусков в генеалогических таблицах твердо установлена другими аналогичными случаями из последующих библейских хронологий (Быт.11:12; 1Пар.3:12» Лк.3:36; Мф.1:8 и др.). А раз доказана возможность опущений, то не может быть и речи о полной хронологии. В частности, исследуемые нами библейские даты имеют в виду не хронологическую, а, так сказать, нравственно-религиозную цель, дают доказательства личного долголетия каждого из патриархов, как следствие особого, божественного промысла о них, в интересах утверждения веры и насаждения доброй нравственности. Принимая все это во внимания, мы в конце концов, предпочитаем согласиться с теми, которые утверждают, что в Библии нет точной и полной хронологии, а имеющаяся условна и относительна (Saycu, Ab. Hir. Lenormant «Les origins» – I, 13 p. Ab. Thomas «Les temps primitifs»; С. Глаголев «О происх. чел. род.» 120–123 ст.). Основываясь на ней, можно утверждать только одно, что продолжительность допотопного периода не столь чудовищно велика, как представляют ее некоторые увлекающиеся фантазеры-геологи или как изображают это древнейшие, баснословные предания различных народов, например, халдеев и китайцев. См. Vigouroux «Dictionnaire» X, 718–723 p. Лучшая новейшая монография о библейских генеалогиях принадлежит G. I. Gurtis в «A Dictionary of the Bible», I. Gastings II, 121–137 p. Edinburg – 1899.

⁸⁶⁶ - Wiener «Biblischer Realwörterbuch» II, 218 s.

- 867 - Reuss «L'Histoire sainte et lois» I, 310, 311 p.
- 868 - Kúrtz «Geschichte des Alten Bundes» – 29 s.
- 869 - Бл. Августин «О граде Божиим» кн. 15, гл. 12, стр. 91, V т. его творений, Киев, 1882 г.
- 870 - Zockler «Die Lehre vom Urstand d. Menschen» 261 s.
- 871 - Быт. 7:11; 8:5,6, 10, 12, 13
- 872 - Vigouroux «Dictionnaire de la Bible» I, 637–638 p.
- 873 - Ray «Geschichte d. Alten und Neues Bundes» I, 63 s. Heidelberg – 1847.
- 874 - Ewald «Geschichte d. Volkes Israel» – I, 380 s. Auf. 3, 1864.
- 875 - Riehm «Handwörterbuch d. Bibl. Alther». II, 1467 s.
- 876 - Dillmann – Genesis – 109 s.
- 877 - Tuch Genesis – 135 s.
- 878 - Herzog «Real Encyclopedie f. pr. Theol.» IV t. 786 s.
- 879 - См. Zöckler «Die Lehre v. Urstand...» 263–266 и Thomas – I, 176–179 p. Op. cit.
- 880 - Tuch Genesis – 125 s. Halle – 1848.
- 881 - Zöckler «Die Lehre v. Urstand des Menschen» 330 s.
- 882 - См. у Ио. Флавия «Древности иудейские» пер. Самуйлова – 11–12 стр. и Vigouroux «Les livres saints et la critique rationaliste» II, II, 226 p.
- 883 - Любопытна в том отношении одна из схоластических схем причин патриархального долголетия, насчитывающая целых семь групп их, а именно: 1) bonitas constitutinis, 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. Zöekler «Die Lehre v. Urstand d. Menschen» – 284 s.
- 884 - Многочисленные примеры этого рода можно видеть в труде Zöekler «Die Lehre v. Urstand d. Menschen» – 252–254 s.
- 885 - Boscawen «The Bible and the monouments». 112 s.
- 886 - Ibidem – 113 p.

⁸⁸⁷ - Подробное сравнение библейской и биологической версии потопа см. у Boscawen'a – 114–128 p.

⁸⁸⁸ - Boscawen – 142–143 p.

⁸⁸⁹ - Масперо «Древняя история народов Востока» 144–145 стр. М. 1895 г.

⁸⁹⁰ - Rougemont «Le peuple primitive et sa religion» III, 70–76 p.

⁸⁹¹ - Факт существования десяти царей-богов в древнем Египте окончательно удостоверяется свидетельством так называемого Туринского папируса см. Lenormant, I–44 p.

⁸⁹² - Zöckler «Die Lehre v. Urstand des Menschen» 95 s.

⁸⁹³ - «Древнейшую историю Китая образуют десять царственных династий, как бы в соответ. с десятью сифит. патриархами» – см. Георгиевского «Мифич. воззрения китайцев» – СПб. 1892–107 и стр.

⁸⁹⁴ - Zöckler «Die Lehre vom Urstand des Menschen» 96–100 s.

⁸⁹⁵ - См. об этом выше – стр. 384.

⁸⁹⁶ - Ναννακος παλαιος ανηρ про Δευκαλίωνος. Τουτον φασι Βασιλεα γενεσθαι ὃς προειδως τον μέλλοντα κατακλυσμον συναγαγων παντας εις το Ιερον μετα δακρυων ικέτευσε Και παροιμία επι Ναννακά Praeparatio Evangelorum Ebsev IX, 17. Heideggeri «Historia sacra patriarcharum» – 227 p.

⁸⁹⁷ - Rougemont «Le peuple primitive et sa religion» II, 159 p.

⁸⁹⁸ - Rougemont – II, 160 p.

⁸⁹⁹ - Властов «Священная Летопись» I, 112 стр. «Есть медаль, – говорит Nicolas («Moise en regard des scienses»), – известная в весьма глубокой языческой древности, она представляет, с одной стороны, двойное лицо Януса, а с другой корабль, плывущий по водам». Ibidem – 113 стр.

⁹⁰⁰ - Zöckler «Die Lehre v. Urstand...» 103 s.

⁹⁰¹ - Эбрард «Апологетика» II, 90 стр.

⁹⁰² - I. P. Lange у Herzog'a – «Real Encyclopedie» XI, 193 s. 2 Auf.

⁹⁰³ - Saadaja, Râs. Aben-Ezra, Mercred. Spinoza, Herder. Buttmant etc.

⁹⁰⁴ - Walton «Bibl. sacrorum tom. prim. Pentat». 22–23.

⁹⁰⁵ - Например, «Александрийский кодекс» см. Stier und Theil «Poliglotten – Bib». – 22 s.

⁹⁰⁶ - Kurtz «Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern Menschen» Beiträge zur. Geschich. Al. Bundes, I, 1857.

⁹⁰⁷ - Keil «Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen» 1855.

⁹⁰⁸ - Scholz «Die Ehen der Söhne Gottes» – 1865.

⁹⁰⁹ - См. дальше стр. 398 и след.

⁹¹⁰ - Wiener «Bibl. Realwörterbuch» I, 327 s.

⁹¹¹ - Kurtz, её главный современный защитник, хвастливо заявляет, что «мы не признаем иных авторитетов, кроме грамматики и лексикона, контекста и словоупотребления». – Die Ehen d. Söhne Gottes mit d. Töchtern d. Menschen» – 47 s. Следовательно, мы бьем его здесь его же собственным оружием.

⁹¹² - Лебедев «Ветхозаветное вероучение во времена патриархов». 149 стр. СПб. 1886.

⁹¹³ - Иоанн Златоуст «Беседа на кн. Бытия XXII», стр. 204.

⁹¹⁴ - «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.

⁹¹⁵ - См. выше стр. 181 и след.

⁹¹⁶ - См. выше стр. 332 и след.

⁹¹⁷ - «Писание имеет обычай и людей называть сынами Божиими. Так как они вели свой род от Сифа, от сына его, названного Эносом, «сей бо упова призывать имя (τῷ ὀνόματι) Господа Бога», то его дальнейшие потомки в Божественном Писании названы сынами Божиими, потому что они до тех пор подражали добродетели предков, а сынами человеческими (а, следовательно, и дочерьми) названы те, которые родились

прежде Сифа, от Каина, и от него вели свой род» – Златоуст, XVII, 204 с.

⁹¹⁸ - Правда, Ленорману, например, кажется непонятным, почему же бытописатель, если он разумел здесь сифитов, не выразился гораздо ясней и определенней? «L'Histoire de l'Orient», I, 303 p. Отвечая на это, скажем, что и данное указание, принимая в расчет контекст речи, нельзя назвать особенно неопределенным, а, во-вторых, со своей стороны, спросим, почему же Моисей, если бы он разумел здесь не сифитов, а ангелов, как думает Ленорман *et tutti quanti*, не назвал их как-нибудь более ясно, чтобы *eo ipso* предупредить самую возможность иного понимания?

⁹¹⁹ - Так у Keil'a «Genesis» 87 s. и митр. Филарета «Записки на кн. Бытия» 109 стр.

⁹²⁰ - Так думают Златоуст, Иероним, Августин и «большинство новейших комментаторов» Hummelauer – 217 p. Из отечественных Филарет 110. А из рационалистов Schrader «Studien Z. Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte» 92–94 s. Zürich 1883.

⁹²¹ - Gesenius «Handwörterbuch» XII 50 Auf. 5 s.

⁹²² - Ibidem – 506 s.

⁹²³ - Cornely a Lapide «Comment. in Genes». 107 p. «opprimentes, que violeter irruentes». Rosenmüller: praedones, latrones. – 55 p.

⁹²⁴ - «И раскаялся» פָּנָה от פָּנָה «плакать, стенать», в форме нифаль «оплакивать несчастья других, винить в них себя», отсюда вообще «раскаиваться». Gesenius «Handwörterbuch» – 491 s.

⁹²⁵ - Филарет «Записки на кн. Бытия» – 111 стр.

⁹²⁶ - Lange – «Genesis» – 147 s. Zw. Auf. 1877.

⁹²⁷ - Thomas «Les temps primitifs» II, 30–31 p.

⁹²⁸ - Властов «Священная летопись» I, 82 стр.

⁹²⁹ - Филарет – 112 «Записки на кн. Бытия» I.

⁹³⁰ - Rougemont – II, 165 p.

⁹³¹ - Ibidem.

⁹³² - Thomas «Les temps primitifs» II, 182 p. «Клинообразная литература, по-видимому, хранит об этом молчание, но и в ней делается упоминания о гигантах героях в роде Ner и Etanna, живших пеед потопом». Sayce «Alte Denkmäler». – 26 s.

⁹³³ - Lenormant I, 47 p. «Les origins».

⁹³⁴ - Dillmann – Genesis – 124 s.

⁹³⁵ - Гомер, Геродот, Овидий, Иллиний, Страбон. См. цитаты у Dillmann'a – 120 s.

⁹³⁶ - Овидий «Метаморфозы» I, 163 и след. См. Штоль «Мифы классич. древности» I ч. 12, 13 стр. Москва 1865 г.

⁹³⁷ - См. финикийскую сагу о сожительстве Мемрумаса со своей матерью и подобную же родосскую о Телхинах, а также сирийскую об Атергате, бросившемся в море из-за стыда своей вины, Египетскую о царях Ратуре и Петеатуре и скандинавскую о Ванеях. Rougemont – II, 170 «Décadence du premier monde».

⁹³⁸ - Ibidem – III, 149 и 171 p.

⁹³⁹ - Властов – 81 стр.

⁹⁴⁰ - Boscawen «The Bible and the Monuments» – 116 p. и Sayce «Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen» – 26 s.

⁹⁴¹ - Rougemont «Le peuple primitive» II, 179 p.

⁹⁴² - M. Maury «Encyclopedie nouvelle» article Diable у Lenormant'a – 48 p.

⁹⁴³ - Ab. Thomas «Les temps primitifs» – II, L88 p.

⁹⁴⁴ - Lenormant «Les origines» – I, 49 p

⁹⁴⁵ - Лебедев «Ветхозавет. вероучение во времена патриархов» 33 стр.

⁹⁴⁶ - Schultz «Altestamentliche Theologie» 512 s.

⁹⁴⁷ - Ibidem – 491 s.

⁹⁴⁸ - Лебедев «Ветхозаветное вероучение» 47 стр.

⁹⁴⁹ - Несостоят. рацион. мнения окончательно доказал M. Müller «Vorlesung. üb. Vergleichung Religionswissenschaft» III, 1874 s.

⁹⁵⁰ - См. выше, стр. 15, 16.

⁹⁵¹ - Иллюстрирующие это положение примеры обильно собраны у Cornely «Introductio specialis in libros Vet. Testament» –

113 sgu. II, I 1887 r. О. Елеонского «Разбор мнений современ. отриц. критики о времени написания пятокнижия» СПб. 1875.

⁹⁵² - Из сочинений этого рода назовем капитальный, коллективный труд целой серии англ. и америк. ученых, вышедш. под заглавием «Lex Mosaica. The saw of Moser and higher Criticism». London and New lork 1895. I. Robertson «The earby religion of Israel» (послед. изд.) Статьи Zöckler'a в Bewiss d. Glaubens 1896 – fr. «Deutsche Streiter wider die altestament. Radicalkritik». См. С. С. Глаголев «Предисловие к истории Израиля» в переводном курсе «Иллюстрированная история Шантепи-де-ля-Соссей» I, 336 ч. 1899 г.

⁹⁵³ - Keil «Bibl. Kommentäre» Exod. – 349 с. Leipz. 1861.

⁹⁵⁴ - Cornely «Introductio special», in lib. V. T. 109 p.

⁹⁵⁵ - Ewald «Geschichte d. Volk. Israels» III, 223 s.

⁹⁵⁶ - Стр. 330 и след.

⁹⁵⁷ - См. у Kőnig «Die Hauptproblem d. altisraelit. Religionsgeschichte» – 27 s. Leipzig – 1884.

⁹⁵⁸ - Herzog – R. E. XI, 333 s.

⁹⁵⁹ - Ewald «Glaubenslehre» I, 366 s.

⁹⁶⁰ - 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.

⁹⁶¹ - Vigouroux «La Bible et les decouvertes modernes» III, 65–67 p.

⁹⁶² - Хрисанф «Религии древнего мира» III, 36 стр.

⁹⁶³ - См. Oehler «Altest. Theol». 5 Auf. 1896. Gottesnamen – 410.

⁹⁶⁴ - Dr. Nestle «Die israelit. Eigennahmen nach ihrer Religionsgeschichtiche Bedeutung» – 152 s. Haarlem – 1876 an.

⁹⁶⁵ - Властов – «Свящ. Летопись» I, 115 стр. и Rougemout – Op. cit. I, 100 p.

⁹⁶⁶ - Хрисанф «Религии др. мира» III, 143 стр.

⁹⁶⁷ - Рождественский «Христиан. апологетика» II, 223 стр.

⁹⁶⁸ - См. выше стр. 19.

⁹⁶⁹ - Рождественский – I, 145 – 6 стр.

- 970 - Sack «Die Religion Altisraels» 98 s. 1885.
- 971 - Хрисанф – III, 310.
- 972 - Hummelauer – Genesis, 189 p.
- 973 - Макарий «Введение в Православное Богословие» 150 стр.
- 974 - Thomas «Les Temps primitifs» II, 154 p.
- 975 - Рождественский «Христиан. апологетика» I, 141 стр.
- 976 - См. выше стр. 93, 94.
- 977 - Хрисанф «Религии др. мира» III, 272 стр.
- 978 - Schauz «Der Opferbegriff» Theolog. Quartalschr. – 191 s. 1894.
- 979 - Schauz «Der Opferbegriff» 195 s.
- 980 - Ibidem – 220 s.
- 981 - Взято из брошюры «Вера и наука» СПб, 1867 г. стр.
- 187.
- 982 - Хрисанф III, 255 стр.
- 983 - Rougemont «Le people primitive» II, 412 p.
- 984 - Schauz «Der Opferbegriff» 210 s.
- 985 - Основанием такого разграничения служит отнюдь не дуалистическое понимание творения, как то думают рационалисты (Rode, Bohlen, Bleeck etc), а библейское учение о следствиях грехопадения человека, поскольку они отразились на всей твари и на мире животных, в частности, грех человека, царя и господина природы, подвергает проклятию всю тварь, отдавая ее во власть тления и смерти. Отсюда, все мертвое и тленное считается как бы символом тяготеющего на нем божественного проклятия, мерзким в очах Божиих и нечистым в представлении человека. Посему, нечисты все животные, которые носят на себе образ греха, смерти и тления, как- о: хищные звери и птицы, убивающие жизнь, болотные птицы и пресмыкающиеся, как питающиеся всякой падалью и нечистотами. Кейль «Библ. археол.» II, 24, 25 и т.п.
- 986 - См. выше стр. 287 и след.
- 987 - См. выше стр. 333 и след.
- 988 - Thomas «Les Temps primitifs» 165, 166 p.

⁹⁸⁹ - Ab. Bergier «Traité de la vrai religion» I, 94 p.