



Тем, что эта книга дошла до Вас, мы обязаны в первую очередь библиотекарям, которые долгие годы бережно хранили её. Сотрудники Google оцифровали её в рамках проекта, цель которого – сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Эта книга находится в общественном достоянии. В общих чертах, юридически, книга передаётся в общественное достояние, когда истекает срок действия имущественных авторских прав на неё, а также если правообладатель сам передал её в общественное достояние или не заявил на неё авторских прав. Такие книги – это ключ к прошлому, к сокровищам нашей истории и культуры, и к знаниям, которые зачастую нигде больше не найдёшь.

В этой цифровой копии мы оставили без изменений все рукописные пометки, которые были в оригинальном издании. Пускай они будут напоминанием о всех тех руках, через которые прошла эта книга – автора, издателя, библиотекаря и предыдущих читателей – чтобы наконец попасть в Ваши.

### **Правила пользования**

Мы гордимся нашим сотрудничеством с библиотеками, в рамках которого мы оцифровываем книги в общественном достоянии и делаем их доступными для всех. Эти книги принадлежат всему человечеству, а мы – лишь их хранители. Тем не менее, оцифровка книг и поддержка этого проекта стоят немало, и поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые меры, чтобы предотвратить коммерческое использование этих книг. Одна из них – это технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас:

- **Не использовать файлы в коммерческих целях.** Мы разработали программу Поиска по книгам Google для всех пользователей, поэтому, пожалуйста, используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- **Не отправлять автоматические запросы.** Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого рода. Если Вам требуется доступ к большим объёмам текстов для исследований в области машинного перевода, оптического распознавания текста, или в других похожих целях, свяжитесь с нами. Для этих целей мы настоятельно рекомендуем использовать исключительно материалы в общественном достоянии.
- **Не удалять логотипы и другие атрибуты Google из файлов.** Изображения в каждом файле помечены логотипами Google для того, чтобы рассказать читателям о нашем проекте и помочь им найти дополнительные материалы. Не удаляйте их.
- **Соблюдать законы Вашей и других стран.** В конечном итоге, именно Вы несёте полную ответственность за Ваши действия – поэтому, пожалуйста, убедитесь, что Вы не нарушаете соответствующие законы Вашей или других стран. Имейте в виду, что даже если книга более не находится под защитой авторских прав в США, то это ещё совсем не значит, что её можно распространять в других странах. К сожалению, законодательство в сфере интеллектуальной собственности очень разнообразно, и не существует универсального способа определить, как разрешено использовать книгу в конкретной стране. Не рассчитывайте на то, что если книга появилась в поиске по книгам Google, то её можно использовать где и как угодно. Наказание за нарушение авторских прав может оказаться очень серьёзным.

### **О программе**

Наша миссия – организовать информацию во всём мире и сделать её доступной и полезной для всех. Поиск по книгам Google помогает пользователям найти книги со всего света, а авторам и издателям – новых читателей. Чтобы произвести поиск по этой книге в полнотекстовом режиме, откройте страницу <http://books.google.com>.

Dogm.

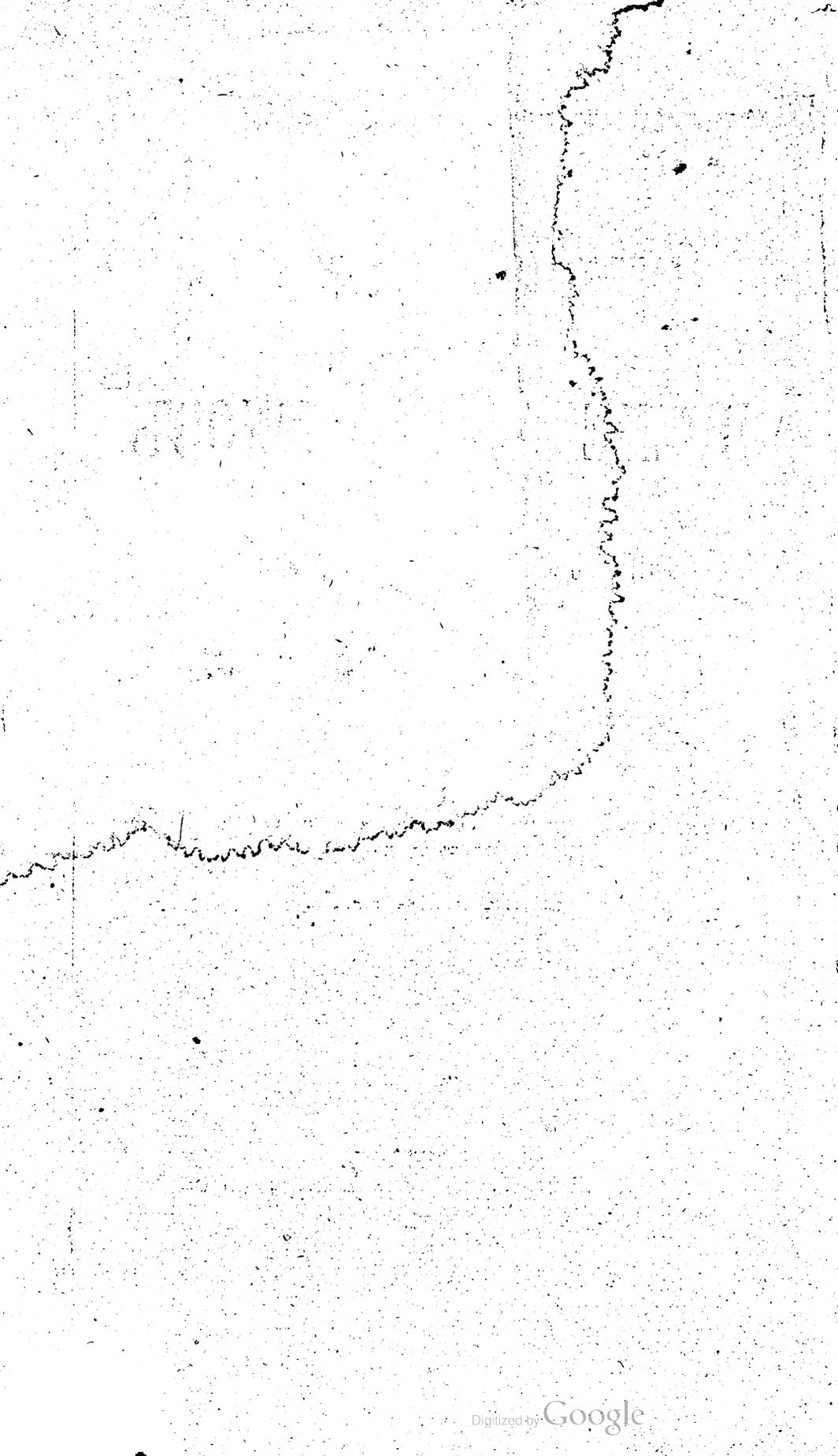
4<sup>o</sup>

701

8(1)

4<sup>o</sup> Dogm. 701  $\frac{9}{1}$





5a

# ВЕТХОЗАВѢТНОЕ ВЪРЮЧЕНІЕ

ВО

# ВРЕМЕНА ПАТРІАРХОВЪ.

ОПЫТЪ ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКАГО ИЗЛОЖЕНІЯ.

Испытайте Писаній... и та суть свидѣ-  
тельствующая о Мнѣ (Іоан. V. 39).

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ.

Составилъ законоучитель Императорскаго Воспитательнаго Общества благо-  
родныхъ дворянъ

священникъ Алексій Лебедевъ.

ДОМАШНЕЕ  
БИБЛИОТЕКА  
УДАЛЕНА  
Алексея Викторовича  
С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія О. Елвонскаго и К°. Невскій просп., № 134.  
1886.

4° Докт. 701  $\frac{9}{-}$  (1)

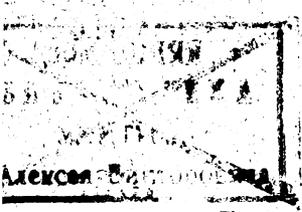
Печатать дозволяется. С.-Петербургъ, Февраля 27 дня 1886 года.

Арсеній, Епископъ Ладожскій, Ректоръ Академіи.

(Вып. 1.)



20/88 | 2150



## ВВЕДЕНІЕ.

Историко-догматическое изложеніе ветхозавѣтнаго вѣроученія въ отечественной богословской литературѣ представляетъ первый опытъ такъ называемаго (на западѣ) *Библейскаго Богословія*. Въ текущемъ столѣтіи въ западной богословской литературѣ наука Библейскаго Богословія достигла значительнаго развитія. Задача и цѣль библейско-богословскихъ изслѣдованій въ разныя времена опредѣлялись различно. Въ началѣ на библейско-богословскіе труды на западѣ смотрѣли, какъ на собраніе доказательствъ истинъ вѣры изъ свящ. Писанія ветхаго и новаго завѣта, или какъ на популярное изложеніе христіанскаго догматическаго ученія, въ духѣ и порядкѣ Библии и языкомъ библейскимъ, въ отличіе отъ системъ церковнаго вѣроученія. Въ этомъ видѣ Библейское Богословіе имѣло характеръ вообще *Библейской Догматики*. Но это направленіе не могло вполне соответствовать задачамъ и цѣли библейско-богословскихъ изслѣдованій. Библейская Догматика предполагаетъ искусственную группировку содержащагося въ Библии догматическаго матеріала. Между тѣмъ, Библия не представляетъ систематическаго цѣлаго. Истины вѣроученія выражаются въ ней не въ систематическомъ порядкѣ, а по поводу тѣхъ или другихъ событій въ исторіи спасенія. Только въ цѣломъ составѣ Библии представляетъ строгую систему, излагающую однѣ и тѣже вѣчно неизмѣнныя истины вѣры, постепенно раскрываемыя въ разнообразіи внѣшнихъ формъ выраженія, соответственно исторіи спасенія и утвержденію царства Божія на землѣ. Поэтому, при изложеніи содержащагося въ Библии вѣроученія всего лучше утверждаться на исторической почвѣ и, соответственно тѣмъ или другимъ эпо-

хамъ въ исторіи спасенія, опредѣлять степень и характеръ раскрытія богооткровеннаго ученія. Богословъ-историкъ долженъ войти въ духъ и истинный смыслъ библейскаго вѣроученія, указать собственное мѣсто и значеніе каждой исторической эпохи въ его раскрытіи и съ точки зрѣнія высшаго богословскаго созерцанія представить цѣльное историко-догматическое изложеніе богооткровенныхъ истинъ. Цѣль и задача этихъ изслѣдованій должны состоять въ томъ, чтобы тѣ внѣшнія формы выраженія, въ разнообразіи которыхъ догматическія истины раскрываются въ Библии, были приведены къ существенному единству ихъ содержанія, и такимъ образомъ въ добываемомъ изъ Библии разнообразномъ матеріалѣ было указано лежащее въ его основаніи всегда одинаковое и вѣчно неизмѣнное богооткровенное ученіе.

Съ этой точки зрѣнія въ позднѣйшее время на библейско-богословскія изслѣдованія на западѣ стали смотрѣть, какъ на *историко-генетическое представленіе религии, содержащейся въ каноническихъ писаніяхъ ветхаго (или новаго) завета* <sup>1)</sup>, или какъ на особую науку Библейскаго Богословія, которая должна представить *откровенную религію исторически, во времени ея образованія (im zeitalter ihres Werdens)* <sup>2)</sup>. Но это опредѣленіе весьма обширно. Оно обнимаетъ собою все откровенное ученіе ветхозавѣтной и новозавѣтной религіи, не только догматическое, но и нравственное, а равно и относящееся къ внѣшнимъ формамъ богопочтенія и обрядовымъ постановленіямъ. Соответственно своей частной цѣли, мы ограничиваемъ предметъ своего изслѣдованія только тѣмъ, что относится къ вѣроученію или догматамъ вѣры, и потому опредѣляемъ его, какъ „историко-догматическое изложеніе ветхозавѣтнаго библейскаго вѣроученія“, отдѣляя въ частности времена патріарховъ.

Современная западная наука Библейскаго Богословія своимъ началомъ и развитіемъ обязана, главнымъ образомъ, протестант-

<sup>1)</sup> G. Fr. Oehler — «Theologie des Alten Testaments». Tübing. 1873 j. Bd. I. s. 7.

<sup>2)</sup> Her. Schultze — «Alttestamentliche Theologie». Frankf. a M. 1869 j. Bd. I. s. 2.

ству <sup>1)</sup>. Историческій ходъ ея развитія можетъ быть раздѣленъ на два главные періода: съ XVI вѣка до конца XVIII—періодъ подготовительныхъ трудовъ, и съ конца XVIII вѣка до настоящаго времени—періодъ тщательной и всесторонней научной разработки.

Лютеръ и его послѣдователи, возставая противъ формализма схоластики и догматической доктрины римской церкви, признали одно свящ. Писаніе истинно подлиннымъ и вѣрнымъ источникомъ откровенія и нормою для сужденія о всякомъ догматическомъ ученіи. Истинный смыслъ свящ. Писанія, по ихъ понятію, для всякаго долженъ быть вполне ясенъ, если напередъ будутъ даны вѣрныя указанія объ особенностяхъ языка свящ. писателей и объ историческихъ обстоятельствахъ происхожденія тѣхъ или другихъ священно-библейскихъ книгъ. Такимъ образомъ, протестантство, вмѣстѣ съ основнымъ своимъ стремленіемъ освободиться отъ схоластики церковной католической догматики, давало живѣйшее побужденіе къ тому, чтобы углубляться собственно въ библейское вѣроученіе и смотрѣть на него не какъ на одну букву откровенія, но какъ на историческій предметъ, раскрывающійся соотвѣтственно планамъ божественнаго домостроительства о спасеніи людей и личнымъ особенностямъ языка и времени жизни священно-библейскихъ писателей. Первое движеніе къ исторической разработкѣ библейскаго вѣроученія въ теченіе XVI вѣка выразилось въ появленіи многочисленныхъ комментариевъ на свящ. Писаніе. Таковы, напри- мѣръ: толкованія самого *Лютера* и особенно *Меланхтона* въ его знаменитыхъ *Loci* <sup>2)</sup>, а также—*Цвинлія* и *Кальвина* <sup>3)</sup>. По образцу, данному Меланхтономъ, стали появляться многочисленные *loci*; которые прилагались къ каждому трактату или параграфу (*locus*) въ догматикѣ, въ качествѣ доказательствъ изъ свящ. Пи-

<sup>1)</sup> Мы излагаемъ историческое развитіе Библейскаго Богословія вообще; такъ какъ имѣемъ намѣреніе продолжить свой трудъ и во времена послѣ патриарховъ.

<sup>2)</sup> «*Loci communes rerum theologicarum*», отъ 1521 г., еще при жизни автора издававшіеся до 80 разъ.

<sup>3)</sup> *Цвинлія*—«*Fidei Ratio*»; *Кальвинъ*—«*Institutio christianae Religionis*». 1559.

санія (dicta probantia). Но въ этихъ loci первоначальная идея историко-догматическаго изложенія библейскаго ученія мало по малу утратилась и для доказательствъ церковно-догматическихъ опредѣленій безразлично стали пользоваться тѣми или другими мѣстами сваящ. Писанія ветхаго и новаго завѣта, безъ всякаго вниманія къ ихъ историческому значенію и тому подлинному смыслу, какой они имѣютъ въ Библии. Составлявшіеся въ этомъ духѣ loci стали даже напоминать *сентенци* средневѣковыхъ схоластиковъ, съ ихъ казуистикою и разными дефиниціями. Таковы, напримѣръ, „Loci theologici“: *Штригеля*, *Хемнитца*, *Гафбенреффера* и особенно *Герарда*, *Каликста* и *Швейцера*.

Возвращеніе ко временамъ схоластики не замедлило вызвать реакцію въ средѣ протестантства. Первая, хотя и не вполне удачная попытка къ этому обнаружилась во второй половинѣ XVII вѣка въ федеральномъ богословіи *Кокцея* <sup>1)</sup>. Въ основаніи своего богословія Кокцей полагаетъ идею двоякаго союза между Богомъ и человѣкомъ: союзъ природы въ Адамѣ, въ состояніи невинности, и союзъ благодати послѣ паденія, и затѣмъ послѣдній раздѣляетъ на три періода: предъ закономъ, во времена закона и со времени Евангелія. Заслуга Кокцея состоитъ въ томъ, что онъ возвратилъ догматическую систему къ ея первоисточнику въ Библии. Но искусственная параллелизація періодовъ въ раскрытіи откровеннаго ученія не осталась безъ вредныхъ послѣдствій. Она привела послѣдователей Кокцея къ произвольному опредѣленію исторіи спасенія. Представителемъ этого крайняго направленія служитъ *Гюртлеръ* <sup>2)</sup>, который исторію царства Божія на землѣ раздѣляетъ на три періода: отъ Адама до Моисея, отъ Моисея до смерти Іисуса Христа и отъ смерти Іисуса Христа до конца міра, и каждый изъ этихъ трехъ главныхъ періодовъ подраздѣляетъ еще на семь, и при томъ такъ, что соотвѣтствующіе по числу періоды должны соотвѣтствовать и по характеру раскрываемаго въ нихъ вѣроученія. Изъ лучшихъ послѣдователей богословія Кокцея извѣстны:

<sup>1)</sup> *Coccejus* — «Summa doctrinae de foedere et testamento Dei». Ed. 2. 1654.

<sup>2)</sup> *Gürtler* — «Systema theologiae propheticae». Aufl. 2. 1724.

Момма, Витзиусъ, Витрина и особенно Майюсъ. Между сочиненіями послѣдняго для ветхозавѣтнаго вѣроученія преимущественное значеніе имѣеть: „Пророческое Богословіе“<sup>1)</sup>. Майюсъ различаеъ богословіе Давида, въ книгѣ Псалмовъ, и богословіе пророковъ: Исаи, Іереміи и 12-ти малыхъ. Въ основаніе каждаго изъ этихъ богословій онъ полагаетъ іосі догматической системы и ведетъ свое изслѣдованіе въ библейско-богословскомъ духѣ, примѣняясь къ какому либо классическому изрѣченію Писанія.

Другая, болѣе серьезная реакція противъ господствовавшего формализма въ догматикѣ выразилась со стороны Шпенеровскаго піетизма. Заслуга Шпенеровскаго піетизма состояла въ томъ, что его представители снова стремились проникнуть въ духъ библейскаго ученія и, независимо отъ установившейся богословской терминологіи, искать формъ изложенія догматическаго ученія, близкихъ къ изложенію библейскому. Но богословы-піетисты отстраняли только методъ отрывочнаго изложенія доказательствъ свящ. Писанія и не такъ строго слѣдовали системѣ и способу изложенія истинъ вѣры въ тогдашнихъ догматикахъ. Поэтому труды піетистовъ, почти ничѣмъ не отличаясь по своему содержанію отъ догматическихъ системъ, представляютъ лишь популяризацию догматики и не имѣютъ строго научнаго значенія въ систематической разработкѣ историко-догматическаго изложенія библейскаго ученія. Лучшимъ представителемъ Шпенеровскаго піетизма, положившимъ начало *Библейскому направленію* въ Богословіи, считается Бенгель. Оставаясь вполне вѣрнымъ основной идеѣ Шпенера о царствѣ Вошіемъ на землѣ („oeconomia divina circa mundum universonum“), Бенгель въ своемъ „Ordo temporum“ довель ее до цѣльнаго пониманія отношенія ветхозавѣтнаго откровенія къ новозавѣтному, съ довольно правильнымъ разграниченіемъ исторической постепенности въ раскрытіи божественныхъ истинъ. Въ данномъ отъ Бенгеля направленіи трудилась *Вюртембергская школа*, изъ

---

<sup>1)</sup> Joh. Henr. Majus — «Theologia prophetica ex selectionibus veteris Testamenti oraculis». 1710.

представителей которой известны: *Россъ, Буркъ, Гиллеръ, Этингеръ* и другіе <sup>1)</sup>).

Большое значеніе (конечно только формальное — въ отношеніи къ методу) для самостоятельной исторической разработки библейскаго вѣроученія имѣлъ философскій рационализмъ, охватившій въ половинѣ XVIII столѣтія все тогдашнее протестанство. Послѣдователи рационализма начали проводить строгое различіе между библейскимъ вѣроученіемъ и церковнымъ, и, при своей открытой оппозиціи послѣднему, дали полную свободу для самостоятельнаго изученія перваго. Но первоначальное рационалистическое движеніе въ этомъ направленіи выразилось въ весьма неблагоприятной формѣ. Подъ вліяніемъ англійскаго деизма, теперь является въ протестанствѣ крайне односторонній субъективизмъ, только въ себѣ самомъ усматривавшій истину и соответственно этому объяснявшій данное въ Библии откровеніе. Таковы, на примѣръ, труды: *И. Опенсера* и *Д. Михаелиса*. Болѣе же умѣренное и научное направленіе въ исторической постановкѣ библейско-богословскихъ трудовъ полагаютъ: *Землеръ* <sup>2)</sup> и особенно *Захарія*. Въ своемъ „Библейскомъ Богословіи“ <sup>3)</sup> *Захарія* стремится къ тому, чтобы точно изслѣдовать догматическое ученіе, церковное и библейское, и чрезъ сравненіе одного съ другимъ ясно опредѣлить, что въ церковныхъ догматахъ можетъ быть признано несомнѣнно вѣрнымъ и что — невѣрнымъ. Соответственно этой задачѣ, *Захарія* старается представить изложеніе библейскаго вѣроученія собственными словами Библии, въ библейскомъ порядкѣ, и при томъ, изложеніе цѣльное, систематическое, которое можно бы противопоставить тогдашней системѣ протестантской догматики. Но имѣя въ виду главнымъ образомъ си-

<sup>1)</sup> Изъ другихъ протестантскихъ богослововъ, близкихъ по направленію къ Бенгелю, можно указать также на *Крузиуса*. Chr. Aug. Crusius — «Vorstellungen von dem eigentlichen und schriftmässigen Plane des Reiches Gottes». 1768.

<sup>2)</sup> Изъ послѣдователей *Землера* можно также упомянуть: *Теллера, Барота, Гюфнагеля, Аммона, Шторра* и другихъ.

<sup>3)</sup> Got. Tr. *Zacharia* — «Biblische Theologie, oder Untersuchungen des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren». Tübing. u. Götting. 1772. 1780—86. I—V Bd.

стематизацію библейскаго вѣроученія, Захарія мало обращалъ вниманія на послѣдовательное историческое раскрытiе божественнаго откровенія, и потому не отдѣлялъ въ своемъ трудѣ богословія ветхозавѣтнаго отъ новозавѣтнаго. Вслѣдствіе этого недостатка, какъ самъ Захарія, такъ и вообще всѣ сторонники рационалистическихъ идей, особенно крайніе, при рѣзкой своей оппозиціи церковно-догматическому ученію, естественно должны были оказаться въ прямой противоположности и съ самою Библіею. Въ своихъ библейско-богословскихъ трудахъ они считали себя согласными съ Библіею, но на самомъ дѣлѣ были далеки отъ нея и историческое изложеніе библейскаго вѣроученія ставили въ опасную зависимость отъ своихъ собственныхъ идей, часто пользуясь библейско-богословскими изслѣдованіями для распространенія этихъ идей въ обществѣ.

Серьезную попытку къ тому, чтобы отстранить опасный вредъ рационализма и поставить библейско-богословскія изслѣдованія на строго научную историческую почву, сдѣлалъ *Габлеръ* въ своей знаменитой рѣчи 1781 года <sup>4)</sup>. Чтобы извлечь изъ Библіи подлинное вѣроученіе, Габлеръ указалъ на необходимость чисто исторической научной его разработки, при строгомъ разграниченіи того, что должно имѣть значеніе для всѣхъ временъ, отъ всего временнаго, мѣстнаго, индивидуальнаго. Указать все временное, мѣстное, индивидуальное и изложить библейское вѣроученіе соответственно его историческому раскрытiю въ Библіи, съ точнымъ обозначеніемъ времени, въ которое давалось это ученіе, и индивидуальныхъ особенностей тѣхъ лицъ, чрезъ которыхъ оно сообщалось, — въ этомъ, по мнѣнію Габлера, и должна заключаться задача историческаго изложенія библейскаго вѣроученія.

Начиная съ Габлера, является дѣйствительно научная, историческая разработка библейскаго вѣроученія, въ видѣ цѣлаго ряда библейско-богословскихъ трудовъ, съ яснымъ разграниченіемъ ветхозавѣтнаго откровеннаго вѣроученія отъ новозавѣтнаго. Къ этому

---

<sup>4)</sup> De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altorf. 1787; и въ «Kleinen theologischen Schriften». Ullman. 1831 j. Bd. 2.

времени должно отнести и начало второго периода въ историческомъ развитіи „Библейскаго Богословія“, какъ особой науки.

Примѣненіе идей Габлера сдѣлалъ *Лоренцъ Бауеръ* въ своемъ „Библейскомъ Богословіи“ <sup>1)</sup>. Своею задачею Л. Бауеръ полагаетъ то, чтобы очистить библейское вѣроученіе отъ всякихъ стороннихъ представленій, строго опредѣлить собственно религіозное ученіе іудеевъ до Христа и ученіе Самого Христа и апостоловъ и прослѣдить то и другое по разнымъ вѣкамъ, въ зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей библейскихъ писателей. Въ этомъ видѣ Л. Бауеръ представилъ первый опытъ научно-историческаго изложенія библейскаго вѣроученія. Онъ отдѣлилъ, наконецъ, ветхозавѣтное библейское вѣроученіе отъ новозавѣтнаго и сдѣлалъ правильное разграниченіе между общимъ у тѣхъ или другихъ библейскихъ писателей и зависящимъ отъ ихъ отличительныхъ, индивидуальныхъ особенностей. Но не смотря на все свое стремленіе стать на чисто историческую почву, самъ Л. Бауеръ не могъ еще настолько освободиться отъ рационалистическаго субъективизма, чтобы въ строго научномъ и ортодоксально-лютеранскомъ смыслѣ извлечь изъ Библии подлинное вѣроученіе, чуждое всякихъ стороннихъ идей. Самая экзегетика того времени еще не доставляла настолько научнаго матеріала, чтобы слѣдить за историческимъ раскрытіемъ откровеннаго ученія въ тѣхъ или другихъ библейскихъ писаніяхъ. Поэтому Л. Бауеръ въ своемъ богословіи ограничивался большею частію поверхностнымъ пониманіемъ библейскаго ученія и преимущественно заботился о томъ, чтобы выдѣлить все временное, мѣстное, индивидуальное, не обращая надлежащаго вниманія на то, что должно оставаться неизмѣннымъ, находящимся внѣ условій времени и обстоятельствъ и независящимъ отъ индивидуальныхъ особенностей библейскихъ писателей. Онъ почти механически опредѣляетъ степени раскрытія ветхозавѣтнаго вѣроученія, раздѣляя свой трудъ на 14 мелкихъ отдѣловъ: на ученіе книги Бытія, остальныхъ четырехъ книгъ Пятокнижія, книги Іисуса Навина, Судей и т. п.

---

<sup>1)</sup> *Lorenz Bauer* — «Biblische Theologie des Alten Testaments». Leipzig. 1796. 1801.

Начало менѣ поверхностному, философско-раціоналистическому направленію было положено *Кайзеромъ*, въ его „Библейскомъ Бого-словіи“ <sup>1)</sup>. Кайзеръ утверждаетъ, что историческое изложеніе библейскаго вѣроученія должно совершать въ связи съ универсальною исторіею и философіею религіи и только этимъ путемъ находить объясненіе тому, какимъ образомъ постепенно образовались іудейскія религіозныя воззрѣнія и облеклись въ ту форму, въ какой они находятся въ Библии. Трудъ Кайзера можетъ быть полезенъ для сравненія библейскаго вѣроученія съ ученіями древнихъ языческихъ религій; но его полный недостатокъ заключается въ крайне-раціоналистическомъ направленіи, вслѣдствіе котораго собственное содержаніе библейскаго вѣроученія какъ бы совершенно уничтожается.

Главнымъ представителемъ научно-философскаго направленія въ библейско-богословскихъ трудахъ справедливо должно назвать *Де-Ветте*, который, между прочимъ, задается тою цѣлю, чтобы освободить библейское вѣроученіе отъ крайняго раціонализма и приблизить его къ христіанству. Въ основаніе своей „Библейской До-гматики“ <sup>2)</sup> Де-Ветте полагаетъ различіе между гебраизмомъ, іудействомъ и христіанствомъ, изъ которыхъ въ первомъ въ частности различаетъ: 1) домоисейскій гебраизмъ, или первоначальную религію, смѣшанную съ политеизмомъ; 2) моисейскій гебраизмъ, или теократически-символическій монотеизмъ; 3) испорченный въ жизни народа еврейскаго политеистическій моисейскій гебраизмъ; и 4) свободный отъ символизма, идеальный гебраизмъ пророковъ и свящ. поэтовъ. Въ своемъ трудѣ Де-Ветте главнымъ образомъ стремится къ тому, чтобы выдѣлать собственно религіозные элементы отъ элементовъ, казавшихся ему чуждыми библейской религіи, или чувственныхъ народныхъ понятій, общихъ съ религіозными понятіями

<sup>1)</sup> *Kaiser* — «Die biblische Theologie oder Iudaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch — vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universal Religion». I—II. Bd. Erlang. 1813—21.

<sup>2)</sup> *De-Wette* — «Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments oder kritische Darstellung Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des U-christenthums». Berl. 1813. Aufl. 3. 1831.

другихъ народовъ. Добываемый изъ Библии матеріалъ онъ сравниваетъ съ законами идеальной разумной вѣры и религіознаго чувства, какъ съ высшимъ критеріемъ, показывающимъ, что въ этомъ матеріалѣ относится къ чисто религіознымъ элементамъ и что къ элементамъ не чисто религіознымъ, стороннимъ, чуждымъ религіозной истины, которая одна должна составлять содержаніе ветхозавѣтной и новозавѣтной религіи. Въ послѣднемъ случаѣ Де-Ветте не избѣгъ крайностей господствовавшихъ въ его время философскихъ воззрѣній и соотвѣтственно имъ часто напередъ опредѣляетъ то, что должно быть признано въ библейскомъ вѣроученіи за истинно-религіозный элементъ, и отстраняетъ все не подходящее къ этимъ воззрѣніямъ.

Въ отличіе отъ философско-раціоналистическаго направленія начинается развиваться и новѣйшее строго научное историко-догматическое изложеніе библейскаго откровеннаго ученія.

Какъ на переходную ступень къ этому послѣднему направленію, можно указать на сочиненія: *Баумгартенъ-Крузіуса*, *Кельна* и *Штейделя*.—Баумгартенъ-Крузіусъ въ своихъ „Очеркахъ Библейскаго Богословія“ <sup>1)</sup>, соединяя ветхій завѣтъ съ новымъ, въ духъ очень умѣреннаго раціонализма и съ надлежащимъ вниманіемъ относится къ личнымъ особенностямъ священно-библейскихъ писателей. По его убѣжденію, во всемъ откровенномъ ученіи заключается одна основная идея—объединеніе всѣхъ людей въ царствѣ Божіемъ, и поэтому въ отношеніи къ существенному содержанію этой идеи не должно быть никакого различія въ библейскихъ писаніяхъ. Если же усматривается нѣкоторое различіе въ самомъ изложеніи библейскаго вѣроученія, то оно должно касаться только формъ выраженія, языка и способа доказательствъ божественныхъ истинъ у тѣхъ или другихъ священно-библейскихъ писателей, соотвѣтственно ихъ индивидуальнымъ особенностямъ.—Подобнымъ образомъ и Кельнъ въ слѣдующихъ трехъ пунктахъ опредѣляетъ задачу своего „Библейскаго Богословія“ <sup>2)</sup>: 1) тщательно различать

<sup>1)</sup> L. F. O. *Baumgarten Krusius* — «Grundzuge der biblischen Theologie». Iena. 1828.

<sup>2)</sup> Dan. *Cölln*—«Biblische Theologie» (Herausg. v. Daw. Schultz. I—II Bd. 1836 j.).

время происхожденія библейскихъ писаній и индивидуальныя особенности ихъ писателей, а также—отъ себя ли излагали они свое ученіе, или съ заимствованіемъ отъ другихъ лицъ; 2) въ отношеніи къ вѣроученію библейскихъ писателей строго держаться ихъ собственныхъ взглядовъ и образа мышленія; 3) выяснитъ тѣ символическія формы, какія облакаютъ библейское ученіе, и показатъ ихъ отношеніе къ чисто догматическимъ понятіямъ и къ религіознымъ убѣжденіямъ тѣхъ или другихъ библейскихъ писателей. Авторъ отдѣляетъ ветхій завѣтъ отъ новаго и, подобно Де-Ветте, различаетъ въ немъ гебраизмъ и іудейство.—Что же касается Штейделя, то не смотря на ясно опредѣляемую задачу и желаніе раскрыть откровенное ученіе во внутренней связи съ исторіею спасенія, въ своихъ „Чтеніяхъ о Богословіи ветхаго завѣта“<sup>1)</sup>, онъ представляетъ лишь систематическое изображеніе ветхозавѣтнаго вѣроученія, а на историческое его раскрытіе смотреть, какъ на постепенное внѣшнее восполненіе отъ начала даннаго откровенія.

Современное направленіе въ Библейскомъ Богословіи начинается съ 30-хъ годовъ текущаго столѣтія и имѣетъ ту характеристическую особенность, что теперь стали появляться строго научные, безпристрастные труды главнымъ образомъ со стороны ортодоксальной протестантской церкви, въ такъ называемомъ „конфессіональномъ“ направленіи. Естественнымъ побужденіемъ къ тщательной научной разработкѣ библейскаго вѣроученія служили нѣсколько измѣнившіеся приемы рачіоналистической критики. Позднѣйшій богословскій рачіонализмъ, выходя изъ философскихъ воззрѣній на религію Шлейермахера, Шеллинга и Гегеля, не признавалъ за ветхозавѣтною библейскою религіею богооткровеннаго происхожденія, низводилъ ее въ разрядъ другихъ религій древняго міра, ставилъ въ полнѣйшую зависимость отъ естественнаго, историческаго развитія человѣчества. Самыя библейскія событія, при которыхъ сообщались и раскрывались догматическія истины, съ философско-рачіоналистической точки зрѣнія стали объясняться не въ ихъ подлинномъ историческомъ

<sup>1)</sup> *Steudel*—«Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments». (Herausg. v. Oehler. Berl. 1840 j.).

смыслѣ, но такъ, какъ онѣ могутъ быть опредѣляемы съ точки зрѣнія разумной вѣры. Изъ библейско-богословскихъ трудовъ въ этомъ направленіи можно указать на сочиненія: *Vatke* <sup>1)</sup>, *Bruno Bauer* <sup>2)</sup>, *Noak* <sup>3)</sup>, *Baur* <sup>4)</sup> и другихъ.

Въ противоположность этому направленію, главою ортодоксальнаго протестантскаго Богословія, по отношенію къ ветхому завѣту, по справедливости должно назвать *Генгстенберга* <sup>5)</sup>. Одупшвляемый непоколебимую вѣрою въ богооткровенное происхожденіе библейской ветхозавѣтной религіи и руководимый яснымъ убѣжденіемъ въ глубокомъ внутреннемъ значеніи ветхозавѣтнаго вѣроученія въ отношеніи къ новозавѣтному, Генгстенбергъ твердо сталъ на точку зрѣнія первоначальнаго протестантства и главною задачею поставилъ рѣшительное противодѣйствіе всему тому, что сдѣлано было рационалистами и ихъ философіею религіи. Но недостатокъ богословія Генгстенберга заключается въ томъ, что вслѣдствіе, своей крайней оппозиціи современному философскому рационализму, онъ въ своихъ трудахъ обратилъ вниманіе преимущественно на самое содержаніе ветхозавѣтнаго откровенія, мало удѣлил мѣста для освѣщенія историческихъ условій и обстоятельствъ, при которыхъ совершалось откровеніе, и не обратилъ вниманія на постепенность въ сообщеніи его.

Послѣ Генгстенберга начали появляться ученые библейско-богословскіе труды по историко-догматическому изложенію ветхозавѣтнаго ученія, или совмѣстно съ новозавѣтнымъ, или въ отдѣльности

---

<sup>1)</sup> *Vatke* — «Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt». Bd. I. Berl. 1835.

<sup>2)</sup> *Bruno Bauer* — «Die Religion des Alten Testaments». I—II Bd. Berl. 1838. 39.

<sup>3)</sup> *Noak* — «Die biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments». Halle. 1853.

<sup>4)</sup> *Baur* — «Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums». Stuttg. 1824; и «Christliche Gnosis». 1835.

<sup>5)</sup> *Ern. Wilh. Gengstenberg* — «Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament». I—III Bd. Berl. 1831—39; «Christologie des Alten Testaments» I—III Bd. 1 A. 1829. 35; A. 2. 1854. 57; «Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde». 1869 (изд. послѣ смерти автора).

отъ него. Таковы, напримѣръ, труды: *Геверника* <sup>1)</sup>, *Лутца* <sup>2)</sup>, *Гассе* <sup>3)</sup>, *Куртца* <sup>4)</sup>, *Кнаппа* <sup>5)</sup>, *Умбрейта* <sup>6)</sup> и другихъ. Главная задача, къ достиженію которой стали теперь стремиться западные ученые богословы-конфессіоналисты, состояла въ томъ, чтобы ветхозавѣтное вѣроученіе изложить въ органически последовательной связи съ исторіею откровенія и домостроительства Божія о спасеніи людей. Въ этомъ отношеніи особеннаго вниманія заслуживаютъ труды: *Гофмана*, *Эвальда*, *Шултца* и *Элера*.

Изъ трудовъ Гофмана извѣстны: „Weissagung und Erfüllung“ и „Schriftbeweis“ <sup>7)</sup>. Въ основаніе своего перваго труда Гофманъ полагаетъ то научно-историческое предположеніе, что ветхозавѣтное откровеніе должно выражаться съ одной стороны въ самой исторіи спасенія, когда Богъ открывалъ Себя людямъ и присутствовалъ среди своего народа, а съ другой—въ изображеніи обѣтованнаго Испушителя и всего дѣла спасенія, чрезъ посредство избираемыхъ Богомъ органовъ откровенія. Но въ самомъ раскрытіи библейскаго вѣроученія Гофманъ даетъ откровенному слову второстепенное значеніе, сравнительно съ историческими событіями. По его мнѣнію, первое должно возникать при содѣйствіи послѣднихъ и только чрезъ нихъ можетъ быть раскрываемо; потому что способность воспріятія со стороны органовъ откровенія не можетъ превышать того, что даетъ исторія и степень развитія избраннаго Богомъ народа вообще. Это отношеніе между откровеннымъ ученіемъ и исторіею спасенія Гофманъ вѣрнѣе понимаетъ во второмъ своемъ сочиненіи. Авторъ, хотя и не называетъ этого труда Библейскимъ Богословіемъ, тѣмъ не менѣе обнимаетъ въ немъ почти все библейское вѣроученіе. Основная

<sup>1)</sup> *Hävernik* — «Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments» (v. Hahn 1848 и v. H. Schultz. 1863).

<sup>2)</sup> S. *Lutz* — «Biblische Dogmatik» (v. Rüetschi. Pforzh. 1847).

<sup>3)</sup> F. R. *Hasse* — «Geschichte des Alten Bundes». Leipz. 1863.

<sup>4)</sup> J. H. *Kurtz* — «Geschichte des Alten Bundes». I—II Bd. 2. A. 1853—58.

<sup>5)</sup> *Knapp* — «Biblische Glaubenslehre». Halle. 1840.

<sup>6)</sup> *Umbreit* — «Beiträge zur Theologie des Alten Testaments». 1853.

<sup>7)</sup> J. Chr. K. *Hofmann* — «Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament». I—II Th. 1841; «Schriftbeweis». Nordl. 2 A. 1857. 60.

мысль въ этомъ сочиненіи та, что съ одной стороны откровенное слово должно предшествовать каждой исторической эпохѣ въ спасеніи людей; а съ другой—каждая эпоха должна служить основаніемъ для новыхъ откровеній Божіихъ. Но при этомъ Гофманъ ветхозавѣтное вѣроученіе излагаетъ совмѣстно съ новозавѣтнымъ, по обыкновеннымъ догматическимъ рубрикамъ, начиная съ ученія о бытіи Божіемъ, и въ самомъ изслѣдованіи не чуждъ производа въ своихъ вообще очень ученыхъ, но иногда слишкомъ специальныхъ комментаріяхъ.

Обширный трудъ Эвальда: „Ученіе Библии о Богѣ“<sup>3)</sup>, во многихъ отдѣльных частяхъ представляетъ переработку всего прежде писаннаго авторомъ, по отношенію къ ветхому и новому завѣту. Подобно Гофману, Эвальдъ не отдѣляетъ ветхій завѣтъ отъ новаго, но тотъ и другой вмѣстѣ дѣлитъ на три части: предуготовительную, историческую и систематическую. Предуготовительная часть составляетъ содержаніе первой книги обширнаго труда Эвальда. Въ ней раскрывается ученіе о Словѣ Божіемъ. Въ отношеніи къ исторической части авторъ отсылаетъ къ своему капитальному труду: „Исторія народа Израильскаго“. Систематическая часть богословія Эвальда раздѣляется на три отдѣла: на библейское вѣроученіе, на библейское правоученіе и на библейское ученіе о царствѣ Божіемъ. Библейское вѣроученіе составляетъ содержаніе второй и третьей книгъ, изъ которыхъ первая заключаетъ въ себѣ первую половину вѣроученія, или ученіе Библии „о Богѣ“, а вторая—другую половину вѣроученія, или ученіе „о мірѣ и Богѣ“ и „о человѣкѣ и Богѣ“. Четвертая книга, изданная послѣ смерти автора, заключаетъ въ себѣ „библейское правоученіе“ и „библейское ученіе о царствѣ Божіемъ“. Трудъ Эвальда отличается полнотою въ раскрытіи библейскаго вѣроученія ветхаго и новаго завѣта и глубокимъ, исторически научнымъ его пониманіемъ. Но авторъ часто дѣлаетъ произвольные выводы, зависящіе главнымъ образомъ отъ его взгляда.

<sup>3)</sup> *Ewald*—«Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes»; Leipz. 1871—76. I—IV Bd.; «Geschichte des Volkes Israel». Bd. I—VII; A. 3. 1864; «Alterthümer». A. 3. 1866.

на историческое происхождение ветхозавѣтныхъ библейскихъ писаній, особенно древнѣйшихъ.

На той же точкѣ зрѣнія въ отношенія къ свящ. ветхозавѣтнымъ книгамъ стоитъ и Г. Шультцъ въ своемъ ученомъ трудѣ: „Ветхозавѣтное Богословіе“<sup>1)</sup>. Согласно съ новѣйшими нѣмецкими экзегетами, онъ полагаетъ, что древнѣйшія свящ. библейскія книги въ своемъ настоящемъ видѣ были составлены не задолго до плѣна вавилонскаго, и потому считаетъ себя вправѣ во многомъ смотрѣть на нихъ, какъ на плодъ обыкновенныхъ у древнихъ народовъ сагъ и мифовъ, изображающихъ въ поэтическихъ образахъ доисторическую эпоху въ жизни народа Израильскаго. Поэтому, подобно Эвальду, Шультцъ не чуждъ производа въ историко-догматическомъ раскрытіи ветхозавѣтнаго библейскаго ученія. Послѣ довольно обширнаго введенія, авторъ раздѣляетъ свой трудъ, состоящій изъ двухъ книгъ, на три части: 1) *моисеизмъ*, или представленіе откровенной религіи, какъ она раскрыта въ своей основѣ Моисеемъ и была доведена до полного развитія въ славныя времена Давида и Соломона; 2) *проретизмъ*, или представленіе откровенной религіи, какъ она одухотворялась послѣ раздѣленія царствъ подъ влияніемъ пророковъ, изображавшихъ ея будущее довершеніе въ царствѣ Мессіи; и 3) *левитизмъ*, или періодъ закона, и *иудаизмъ*, какъ время упадка откровенной религіи, когда она вмѣстѣ съ упадкомъ благочестія и доброй нравственности въ народѣ еврейскомъ, сдѣлалась религіею закона и буквы, подъ влияніемъ раввинскихъ ученыхъ толкованій и іерархіи, основанной послѣ вавилонскаго плѣна. Для того, чтобы библейское вѣроученіе представить въ связи съ исторіею спасенія, авторъ каждому періоду въ раскрытіи ветхозавѣтнаго откровенія предпосылаетъ предварительныя краткія обзоренія, въ которыхъ указываетъ на первоисточники для библейскаго вѣроученія и изображаетъ общій ходъ исторіи спасенія въ данную эпоху и внѣшнія формы ея раскрытія. Но въ этихъ общихъ обзорахъ онъ не показываетъ ближайшаго внутренняго отно-

<sup>1)</sup> Herm. *Schultz*—«Alttestamentliche Theologie». Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorehristlichen Entwicklungsstufe». I—II. Bd. Frankf. a. M. 1 A. 1869. 2. A. 1878.

шенія откровеннаго ученія къ исторіи царства Божія и не выясняетъ надлежащимъ образомъ исторически послѣдовательнаго раскрытія перваго въ связи съ послѣднимъ.

Недостатокъ богословія Шультца устраняетъ Элеръ въ своемъ „Богословіи ветхаго завѣта“ <sup>1)</sup>. Заслуга Элера состоитъ въ томъ, что историческое изображеніе царства Божія въ различные періоды ветхозавѣтной теократіи онъ разсматриваетъ въ строгой органической связи съ раскрытіемъ самого вѣроученія. Послѣ введенія, авторъ раздѣляетъ свой трудъ, состоящій изъ двухъ книгъ, на три части. Въ основаніе дѣленія полагается идея богообщенія съ избраннымъ народомъ для совершенія спасенія. Первую часть ветхозавѣтнаго Богословія Элера, заключающую въ себѣ содержаніе первой книги, составляетъ Завѣтъ обѣтованій во времена патриарховъ и Завѣтъ закона при Моисеѣ, изъ которыхъ первый необходимо предполагаетъ послѣдній, послѣдній же служитъ основаніемъ для всей послѣдующей исторіи теократіи. Соответственно такому дѣленію, первая часть богословія Элера носитъ общее названіе *Моисеизма*, который раздѣляется авторомъ на два отдѣла: на исторію откровенія отъ созданія міра и паденія человѣка до поселенія народа Израильскаго въ землѣ обѣтованій, и на ученіе и формы теократическаго устройства, какъ то и другое начертано въ Пятокнижій Моисея. Дальнѣйшее же раскрытіе ветхозавѣтнаго откровенія, по мнѣнію Элера, должно было совершаться или путемъ *объективнымъ*, со стороны Бога, дающаго откровеніе и совершающаго дѣло спасенія, или путемъ *субъективнымъ*, со стороны самого человѣка, усвояющаго божественное откровеніе и въ тѣхъ или другихъ формахъ выражающаго свое отношеніе къ домостроительству спасенія. Отсюда опредѣляются вторая и третья части ветхозавѣтнаго Богословія Элера, составляющія содержаніе второй книги. Вторая часть изображаетъ объективную сторону въ раскрытіи теократіи, путемъ откровеній Божіихъ черезъ пророковъ, и потому носитъ общее названіе *пророкства*. Подобно первой части, она раздѣляется на два отдѣла: на историческое раскры-

<sup>1)</sup> Gust. Fr. Oehler — «Theologie des Alten Testaments». I—II Bd. Tübing. 1873 j. Zw. Aufl. Stuttg. 1882 j.

тіе теократіи со смерти І. Навина до прекращенія ветхозавѣтныхъ откровеній, и на богословіе профетизма. Третья часть изображаетъ субъективную сторону ветхозавѣтной теократіи въ религіозномъ сознаніи народа еврейскаго, и потому носить названіе *ветхозавѣтной мудрости*. Въ этой части, на основаніи даннаго Богомъ закона и пророческихъ откровеній, раскрываются понятія объ общихъ нравственныхъ основаніяхъ жизни и космическихъ учрежденіяхъ Божіихъ <sup>1)</sup>. Не смотря однако на всѣ несомнѣнныя достоинства, трудъ Элера страдаетъ тѣмъ существеннымъ недостаткомъ, что въ немъ указывается слишкомъ широкая и неопредѣленная задача—представить въ ветхозавѣтномъ Богословіи историко-генетическое изображеніе всей вообще ветхозавѣтной религіи, со всѣми формами ея проявленія въ жизни и сознаніи народа еврейскаго <sup>2)</sup>. Поэтому самъ Элеръ часто останавливается на подробностяхъ, мало относящихся къ Библейскому Богословію, но имѣющихъ исключительно историческій или археологическій характеръ. Таковъ, напримѣръ, вопросъ о мѣстѣ перехода чрезъ Черное море, или постановленіе закона Моисеева о должникахъ и рабахъ, объ отношеніяхъ родителей къ дѣтямъ, о правахъ наслѣдства и т. п. <sup>3)</sup>.

Успѣшная, строго научная разработка библейскаго вѣроученія протестантскими богословами не осталась безъ вліянія и на като-

---

<sup>1)</sup> Основаніе для своей точки зрѣнія Элеръ указываетъ въ трехъ частномъ составѣ ветхозавѣтнаго свящ. канона: *הַרְרָה נְבִיאִים כְּתוּבִים*.

<sup>2)</sup> Въ такой постановкѣ «Библейскаго Богословія» Элеръ слѣдуетъ *Шмиду*, въ его «Новозавѣтномъ Богословіи». *Schmid*—«Biblische Theologie des Neuen Testaments». Stuttg. 1853. 59.

<sup>3)</sup> Историческій очеркъ развитія «Библейскаго Богословія», какъ науки, по отношенію къ ветхому завѣту, можно видѣть у *Элера*—«Theologie des Alten Testaments». Bd. I. 1873. § 9—14. s. 33—66; у Г. *Шульца*—«Altest. Theologie». Bd. I. 1869. cap. VII s. 81—85; и въ *Herzog's Realencyklop.* t. II. Artik: «Biblische Theologie». Въ этихъ же трудахъ можно видѣть указаніе и литературы предмета. Изъ сочиненій, которыя для насъ служили частными пособиями въ историко-догматическомъ изложеніи ветхозавѣтнаго вѣроученія, можно указать слѣдующія: Fr. *Delitzsch*—«Commentar. zu Genesis». Leipz. 1860; *Keil*—«Bibl. commentar. über d. Büch. Moses». Leipz. 1861; *Lange*—«Theolog. homilet. Bibelwerk». Genesis—Deuteron. I—III. Bd. 1866. 74. 77. Bielefeld und Leipz; *Dillmann* «Kurzgefas. exegetisch. Handbuch zum Alt. Testam.». Genes.—Levit. I—II. Bd. Leipz.

лическую церковь. Въ католической богословской литературѣ, по примѣру протестантской, стали появляться серьезныя попытки къ историко-догматическому изложенію библейскаго откровеннаго ученія. Такъ напримѣръ, по отношенію къ ветхозавѣтному откровенію, намъ извѣстны труды: *Баде* <sup>1)</sup>, *Рейнке* <sup>2)</sup>, *Шольца* <sup>3)</sup> и *Вилуру* <sup>4)</sup>. Что же касается православной богословской литературы, то въ нашемъ отечествѣ еще нѣтъ ни одного спеціальнаго историко-догматическаго изложенія ветхозавѣтнаго библейскаго ученія. Правда, мы имѣемъ изслѣдованіе преосвящ. *Хрисанова*: „Библейское вѣрученіе въ сопоставленіи съ религіозными воззрѣніями древности и его отличительный характеръ“ <sup>5)</sup>. Но этотъ трудъ не имѣетъ значенія спеціальнаго, научно-историческаго изложенія ветхозавѣтнаго вѣрученія, а составляетъ лишь часть обширнаго сочиненія: „Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ Христіанству“ <sup>6)</sup>. Въ отношеніи къ ветхозавѣтному вѣрученію, въ нашей отечественной богословской литературѣ вообще можно указать лишь на отдѣльныя изслѣдованія по тѣмъ или другимъ вопросамъ библейско-богословскаго и историческаго характера, или на журнальныя статьи <sup>7)</sup>. Тѣмъ не менѣе,

1880. 82; *König*—«Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte». Leipz. 1884; *Riehm* — «Handwörterbuch d. Biblischen Alterthums». I—XIX Bd. Bielef. u. Leipz. 1875—84.

<sup>1)</sup> *Bade*—«Christologie des Alten Testaments». I—III Bd. 1850. 51.

<sup>2)</sup> *Reinke* — «Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments». I—VI Bd. Münster. 1851—64.

<sup>3)</sup> *P. Scholz* — «Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des neuen». Abth. 2. 1861—1862 j.

<sup>4)</sup> *F. Vigouroux*—«La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assirie». Ed. 3. Paris. 1882.

<sup>5)</sup> С.-Петербургъ. 1878 г. Этотъ трудъ первоначально былъ напечатанъ въ «Христіанскомъ Читеніи» (1876 г.), подъ заглавіемъ: «Ветхозавѣтное ученіе о Богѣ, сравнительно съ воззрѣніями на божество въ древнихъ языческихъ религіяхъ».

<sup>6)</sup> Томы I—III. 1873—1875—1878 гг.

<sup>7)</sup> Намъ извѣстны, напримѣръ, слѣдующія сочиненія: преосвященнаго *Іоанна* смоленскаго — «Лекціи по Догматическому Богословію», носящія характеръ библейско-богословскихъ разсужденій («Христ. Чит.» 1875 г.); архим. *Алексія*—«Ветхозавѣтное ученіе о таинствѣ Пресвятыя Троицы» (Прибавл. къ твор. св. отц. 1849, VIII); «Ученіе книгъ ветхаго завѣта о Пресв. Троицѣ» (Кіевъ. 1862, Брошюра); *А. Даврова*—«Обѣтованія и пророчества о Христѣ въ Пятикнижии Моисеевомъ» (Прибавл. къ твор. св. отц. 1856. XV); *Θ. Смирнова* — «Предъизо-

потребность и научное значеніе историко-догматическаго изложенія библейскаго откровеннаго вѣрученія ясно выразились и въ нашемъ отечествѣ. „Историческое изложеніе догматовъ“ даже введено въ кругъ православныхъ богословскихъ наукъ <sup>1)</sup>, а надлежащую постановку его цѣли и задачъ можно видѣть въ статьяхъ А. Л. Катанскаго: „Объ историческомъ изложеніи догматовъ“ и „Объ изученіи библейскаго новозавѣтнаго періода въ историко-догматическомъ отношеніи“ <sup>2)</sup>. Что касается историко-догматиче-

браженіе Господа нашего І. Христа и Церкви Его въ ветхомъ завѣтѣ» (Москва. 1852); Н. Каменскаго — «Изображеніе Мессіи въ Псалтири. Экзегетико-критическое изслѣдованіе мессіанскихъ псалмовъ, съ краткимъ очеркомъ ученія о Мессіи до пророка Давида» (Казань. 1878); свящ. Г. Титова — «Исторія священства и левитства ветхозавѣтной Церкви, отъ начала ихъ установленія при Моисей до основанія Церкви Христовой, и отношеніе ихъ къ жречеству языческому. Библейско-археологическое изслѣдованіе» (Тифлисъ. 1878); П. Ютерова — «Ученіе ветхаго завѣта о безсмертіи души и о загробной жизни» (Казань. 1882); И. Корсунскаго — «Иудейское толкованіе Ветхаго Завѣта» (Москва. 1882 г.); и «Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завѣта» (Москва. 1885 г.); А. Бяльева — «Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, хамитовъ и афитовъ для религіознаго развитія этихъ группъ народовъ» (Москва. 1881 г.); И. Г. Троицкаго — «Религіозное, общественное и государственное состояніе евреевъ во время судей» (С.-Петербургъ. 1885 г.); Ф. Г. Елеонскаго — «Исторія Израильскаго народа въ Египтѣ отъ поселенія въ землѣ Гесемъ до египетскихъ казней» (С.-Петербургъ. 1884 г.); и многія отдѣльныя журнальныя статьи, напримѣръ: Малицкаго — «Собственныя имена у древнихъ евреевъ и ихъ религіозное значеніе» («Христ. Чтен.» 1882—83 г.); свящ. Дьяченко — «Ветхозавѣтныя мессіанскія пророчества» («Прав. Обзор.» 1884 г. Іюль), и т. п. Кромѣ того намъ служили пособіями: преосвящ. Филарета — «Записки на книгу Бытія». Москва. 1867. Ч. I—III; и «Начертаніе церковно-библейской исторіи». Изд. V. Москва. 1836 г.; пр. П. Солярскаго — «Опытъ библейскаго словаря собственныхъ именъ». Т. I—IV. Спб. 1879—84; К. Ф. Кейля (перев. съ нѣмецкаго) — «Руководство къ Библейской Археологіи». («Труды Киевск. Дух. Акад.» 1871—76).

<sup>1)</sup> См. Уставъ Духовныхъ Академій 1869 г.

<sup>2)</sup> «Христ. Чтен.» 1871 г. Т. I, стр. 791—843; и 1872 г. Т. I, стр. 31—75; 217—252. Можно указать даже на цѣльное историко-догматическое изложеніе истинъ христіанской вѣры въ трудѣ архим. (нынѣ епископа) Силвестра: «Опытъ православнаго догматическаго Богословія» — съ историческимъ изложеніемъ догматовъ (I—II т. Киевъ. 1878—82). Но этотъ трудъ, въ отношеніи къ ветхозавѣтному и новозавѣтному откровенному ученію, имѣетъ характеръ вообще догматической системы, подобной «Догматическому православному Богословію»

скаго изложенія именно ветхозавѣтнаго откровеннаго вѣроученія, то оно вполне возможно съ православной точки зрѣнія.

Эта возможность утверждается какъ на самомъ понятіи объ откровеніи божественныхъ истинъ, такъ и на отношеніи ветхозавѣтнаго библейскаго ученія къ новозавѣтнымъ догматамъ вѣры.

Духъ Божій, открывая истины вѣры, Своею творческою и освящающею силою всегда возвышалъ силы и способности человѣка, а не подавлялъ ихъ, не дѣлалъ органовъ откровенія только механическими орудіями для проведенія чрезъ нихъ сообщаемаго свыше вѣдѣнія. Божественное откровеніе служитъ выраженіемъ божественнаго и вмѣстѣ человѣческаго акта, въ которомъ даваемое свыше вѣдѣніе достигало высшаго уразумѣнія со стороны просвѣщаемой отъ Духа Божія человѣческой личности<sup>1)</sup>. „Свѣтъ не производитъ слѣпоты“, говоритъ св. *Василій Великій*; „а напротивъ того возбуждаетъ данную отъ природы силу зрѣнія. И Духъ не производитъ въ душахъ омраченія; а напротивъ того возбуждаетъ умъ, очищенный отъ грѣховныхъ сквернъ къ созерцанію мысленнаго“<sup>2)</sup>. Самъ Единородный Сынъ Божій, обладая всею полнотою истины и даровъ Духа Божія, преуспѣвалъ въ премудрости, какъ человѣкъ (Лук. II, 52), и, сообщая истину другимъ, примѣнялся къ степени ихъ душевнаго разумѣнія, излагалъ Свое божественное ученіе языкомъ современниковъ, говорилъ въ притчахъ, подобіяхъ и сравненіяхъ. *Многочастникъ* (πολυμερῶς) и *многообразнъ* (πολυτρόπως), свидѣтельствуетъ и св. Апостолъ, *древле Богъ, глаголавый отцемъ во пророкахъ, въ послѣдохъ*

преосвящ. *Макарія* (I—II т. Спб. 1868) и преосвящ. *Филарета* черниговскаго (I—II т. Черниговъ. 1865). Историческое изложеніе догматическаго ученія авторъ начинаетъ собственно съ отеческаго періода.

<sup>1)</sup> Объ этомъ предметѣ можно читать: у *Гемстенберга* («*Christologie des Alt. Testamentes*». A. 2. Bd. III s. 158), *Элера* («*Theologie des Alt. Testamentes*». Zw. Bd. § 206—212, s. 172—199) и въ нашей отечественной литературѣ въ указанныхъ статьяхъ А. Л. *Катанскаго* («Христ. Чтен.» 1871 и 1872 гг.) и у преосвящ. *Хрисанова*: о психическомъ состояніи въ пророческомъ вдохновеніи («*Религія древн. міра*». Т. III, стр. 302—306).

<sup>2)</sup> Предисловіе къ толков. на пр. Исаію. Твор. св. отц. Рус. перев. Т. VI, стр. 9; ср. также у блаж. *Иеронима* въ прологъ къ толков. на кн. пр. Исаіи. Твор. св. отц. Рус. пер., ч. VII. Кіевъ. 1882, стр. 3.

дній *сихъ глагола намъ въ Сынъ* (Евр. I, 1). „Не сразу, то есть, не сполна“, поясняетъ эти слова одинъ изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ, „Богъ чрезъ пророковъ открывалъ людямъ Свою истину, а по частямъ, какъ бы дробя ее на много мелкихъ частичекъ, и не прямо или непосредственно открывалъ ее, а образно, представляя ее въ образахъ, и при томъ, многихъ образахъ, но въ то же время открывалъ не иную, а ту же саму въ себѣ неизмѣнную истину, которую во всей полнотѣ принесъ на землю Сынъ Божій“<sup>1)</sup>. Поэтому, отцы и учителя Церкви нерѣдко усматривали у свящ. библейскихъ писателей разности въ языкѣ и внѣшнихъ формахъ выраженія богооткровенныхъ истинъ. „Божественному Писанію обычно“, говоритъ, на примѣръ, блаж. *Феодоритъ*, „соразмѣрять уроки съ силами обучаемыхъ, и совершеннымъ предлагать совершенное, а несовершеннымъ — первоначальное и сообразное съ мѣрою ихъ силъ“<sup>2)</sup>. „Такъ какъ родъ человѣческой“, свидѣтельствуетъ также *св. Іоаннъ Златоустъ* о пр. Моисѣѣ, „былъ тогда еще слабъ и не могъ понять совершеннѣйшаго (ученія), то и Духъ Святый, двигавшій устами пророка, говоритъ намъ обо всемъ приспособительно къ слабости слушающихъ“<sup>3)</sup>. Но въ этомъ разнообразіи внѣшнихъ формъ выраженія отцы Церкви всегда также усматривали и полнѣйшее единство

<sup>1)</sup> *Сильвестръ* — «Изъ чтеній по догматическому Богословію» (Труды Кіев. Дух. Академіи. 1877 г. Т. II. стр. 243).

<sup>2)</sup> Толков. на кн. Бытія. Отв. на вопр. I. Тв. св. отц. Рус. пер. Т. XXVI, стр. 7; ср. также въ «Сокращен. излож. божеств. догматовъ». Тракт. 17. Твор. св. отц. Рус. перев. 1859 г., ч. VI. стр. 63—65.

<sup>3)</sup> «Весѣд. III на кн. Бытія». Рус. перев. 1851 г., ч. I. стр. 33. Ту же мысль выражаетъ св. отецъ и при сравненіи Моисеева сказанія о твореніи міра (Быт. I, 1 сл.) съ ученіемъ объ этомъ предметѣ Ап. Павла (Кол. I, 16) и Іоанна Богослова (Іоан. I, 3). «Неблагоразумно было бы», говоритъ онъ, «давать твердую пищу тѣмъ, которымъ нужно еще питать молокомъ». Такъ поступили и блаж. Моисей, и учитель языковъ, и сынъ громовъ. Тотъ, принявъ родъ человѣческой въ самомъ началѣ, научилъ слушателей первымъ начаткамъ; а эти, принявъ его отъ Моисея, передали уже совершеннѣйшее ученіе. Такимъ образомъ мы узнали причину снисхожденія (Моисеева), т. е., что онъ, по внушенію Духа, излагалъ все, приспособляясь къ слушателямъ» (Бес. II, стр. 21—22).

догматическаго содержанія богооткровенныхъ истинъ. „Святые и дѣйствительные проповѣдники истины“, говоритъ св. *Аванасій Великій*, „одинъ съ другимъ согласны и не разнствуютъ между собою. Ибо хотя и въ разныя времена были они, но все взаимно стремятся къ одному и тому же, будучи пророками единого Бога и согласно благовѣствуя единое слово. Чему училъ Моисей, то соблюдалъ Авраамъ; а что соблюдалъ Авраамъ, то зналъ Ной и Энохъ“<sup>1)</sup>.

Что же касается отношенія ветхозавѣтнаго откровеннаго ученія къ новозавѣтнымъ догматамъ вѣры, то оно опредѣляется главнымъ образомъ великимъ актомъ искупленія людей. „Продолженіе царства благодати“, говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, „раздѣляется на двѣ части великою эпохою воплощенія Сына Божія. Доселѣ простирается исторія Церкви ветхозавѣтной, сохранявшейся вѣрою въ грядущаго Мессію; отселѣ начинается исторія Церкви новозавѣтной, собранной и распространенной по всему міру во имя І. Христа пришедшаго“<sup>2)</sup>. Время закона, по ученію св. Апостоловъ, было временемъ *дѣтства* (Гал. IV, 3. 9; Кол. II, 8) и имѣло значеніе *руководства къ благодати и истинѣ* (Іоан. I, 17; Гал. III, 24), *тѣни грядущихъ благъ, а не самаго образа вещей* (Кол. II, 17; Евр. X, 1). Въ лицѣ явившагося во плоти Господа І. Христа открылась полнота времени, предвозвѣщенная въ ветхомъ завѣтѣ, чтобы искупить подзаконныхъ, освободить ихъ отъ руководства дѣтводителя и замѣнить ветхій завѣтъ новымъ и совершеннѣйшимъ (Гал. III, 24—26; IV, 4—5; Ефес. I, 10; Рим. X, 4;—Лук. XVI, 16; ср. Мѣ. V, 17;—Евр. VII, 22). Къ Господу Іисусу Христу относились все *изысканія и изслѣдованія пророковъ* (1 Петр. I, 10; Рим. XIV, 25—26). О Христѣ и Его страданіяхъ писалъ Моисей (Іоан. I, 45; V, 46; 1 Петр. I, 11) и объ Немъ свидѣлствуютъ все ветхозавѣт-

<sup>1)</sup> Творен. св. Аванасія въ русск. перев. 1851 г., ч. I, стр. 316.

<sup>2)</sup> Введеніе въ «Начертаніе церковно-библ. исторіи». Изд. V. 1836 г., стр. III. Вообще объ отношеніи ветхаго завѣта къ новому можно читать у *Элера* — «Theolog. d. Alt. Testament.» Bd. I. 1873. § 8. s. 28—33.

ныя писанія (Іоан. V, 39). *Христа распята* проповѣдуетъ и новозавѣтное откровеніе (1 Кор. I, 23). Такимъ образомъ, какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ выражается въ сущности полнѣйшее единство догматическаго содержанія, проповѣдуется одна божественная истина, одна конечная цѣль въ исполненіи вѣчнаго совѣта Божія о спасеніи человѣчества. „Раздѣлять завѣты“, говоритъ св. *Аванасій Великій*, „и говорить, что одинъ съ другимъ не въ связи, есть дѣло манихеевъ и іудеевъ, изъ коихъ одни оспариваютъ ветхій, а другіе новый завѣтъ“<sup>1)</sup>. „Одинъ Законодатель ветхаго и новаго завѣта“, говоритъ также *блаженный Теодоритъ*, „Давшій законъ Моисеевъ даровалъ и законъ Евангельскій“<sup>2)</sup>. Но въ этомъ же существенномъ единствѣ догматическаго содержанія ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія указывается и на различіе внѣшнихъ формъ выраженія божественныхъ истинъ. „Домостроительство нашего спасенія“, говоритъ св. *Вислій Великій* „вводитъ насъ, подобно

<sup>1)</sup> На аріанъ сл. IV. Твор. св. отц. Русск. перев. 1852, ч. II, стр. 507.

<sup>2)</sup> Толков. на кн. Исходъ. Отв. на вопр. 52. Твор. св. отц. Русск. перев. 1855 г., ч. I, стр. 137. Блажен. *Теодоритъ* рассуждаетъ объ этомъ предметѣ пространнѣе въ «Изложеніи божеств. догматовъ». «Мы знаемъ», говоритъ онъ, «единого Установителя и ветхаго и новаго завѣта, и сему самому ясно научаетъ Онъ насъ устами пророка Іереміи (Іер. XXXI, 31—33). Сими словами ясно даль видѣть, что давшій ветхій завѣтъ даетъ и завѣтъ новый... Если же не вѣрять пророчествамъ, то пусть слышать, какъ Самъ Законоположникъ не разоряетъ законовъ ветхихъ, но придаетъ имъ большую строгость... Создавшій насъ Богъ законы сіи положилъ въ самомъ естествѣ, иные же въ каждомъ родѣ давалъ различно. Ибо Адаму далъ законъ о дрѣвѣ, Ною о яденіи мяса, патриарху же узаконилъ обрѣзаніе, а другіе законы написалъ рукою великаго пророка Моисея, въ божественномъ же Евангеліи, оставивъ законоположенія о вещахъ маловажныхъ, какъ изученіе какихъ либо буквъ, далъ законы совершеннѣйшіе» («О томъ, что Одинъ и Тотъ же далъ и ветхій и новый завѣтъ».—17. Тв. св. отц. 1859 г., ч. VI, стр. 63—65). Для полноты можно указать и на свидѣтельство *Лактанція*, который говоритъ: «Завѣты эти не разнятся между собою: послѣдній есть только добавленіе и исполненіе перваго. Завѣщатель обоихъ есть Христосъ, умершій за насъ и сдѣлавшій насъ наслѣдниками вѣчнаго царствія, котораго лишилъ Онъ іудейскій народъ» (Твор. *Лактанція* въ русск. перев. *Карнеева*. Спб. 1848 г., ч. I. «Божественныхъ наставленій» кн. IV, стр. 308).

глазу человека, выросшаго во тьмѣ, въ великій свѣтъ истинны послѣ постепеннаго къ нему приученія; потому что падить нашу немощь. Въ глубинѣ богатства Своей премудрости и въ неизслѣдованныхъ судахъ разумнѣя предначерталъ Онъ для насъ это легкое и къ намъ примѣнимое руководство, приучая сперва видѣть тѣни предметовъ, и въ водѣ смотрѣть на солнце, чтобы, приступивъ вдругъ къ зрѣнію чистаго свѣта, мы не омрачились: на этомъ-то основаніи и придуманъ законъ, имый сѣнь грядущихъ (Евр. X, 1), и предображенія у пророковъ—эти гаданія истинны, для обученія очей сердечныхъ, чтобы удобнымъ для насъ сдѣлался переходъ отъ нихъ къ премудрости въ тайнѣ сокровенной<sup>1)</sup>. На основаніи этого различія между ветхимъ и новымъ завѣтомъ въ формальномъ отношеніи, при существенномъ единствѣ ихъ догматическаго содержанія, отцы и учителя Церкви нерѣдко указывали на весьма важное значеніе ветхозавѣтнаго откровенія для доказательства и правильнаго пониманія откровенія новозавѣтнаго. „Завѣтомъ ветхимъ осѣняется новый“, говоритъ *блаж. Августинъ*. „Ибо, что называется завѣтомъ ветхимъ, какъ не прикровеніе новаго, и что—новымъ, какъ не откровеніе ветхаго?“<sup>2)</sup>. „Ветхимъ

<sup>1)</sup> «О Св. Духѣ», гл. 14. Твор. св. отц. Русск. перев. Т. VII, стр. 280—281. Объ этомъ различіи между ветхимъ и новымъ завѣтомъ въ формальномъ отношеніи свидѣтельствуетъ и *св. Григорій Богословъ*. «Въ продолженіи вѣковъ», говоритъ онъ, «были два знаменательныя прообразованія жизни человѣческой, называемыя двумя завѣтами. Одно вело отъ идоловъ къ закону, а другое — отъ закона къ Евангелію... Но съ обоими завѣтами произошло одно и тоже. Что же именно? Они вводились не вдругъ, не по первому приему за дѣло. Для чего же? Чтобы намъ узнать, что насъ не принуждаютъ, а убѣждаютъ. Ибо что произвольно, то и непрочно... (Слово о «Богословіи» V. Твор. св. отц. Русск. перев. Т. III, стр. 125).

<sup>2)</sup> «О градѣ Божіемъ», кн. XVI. Труды Киев. Дух. Акад. Русск. перев. 1882 г., стр. 188; ср. кн. XV, стр. 68. «In veteri Testamento», говоритъ *блаж. Августинъ* въ другомъ мѣстѣ, «novum latet et in novo vetus patet» (In Exod. quaest. 73). Ту же мысль онъ высказываетъ и въ другихъ случаяхъ: «Quaest. 33. super Num. XI, n. 1; «De catechizandis rudibus, cap. 4. Объ этомъ говоритъ и *Левъ Великій*: «Ревностный христіанинъ познаетъ, что начала ветхаго завѣта служатъ евангельскимъ принципамъ». (Serm. 1. De Pentec. cap. 1). См. у *Миня*—Patrologiae curs. compl. s. Lat. t. X. Opera Hilarii t. II. «De Trinitate», col. 140—141.

завѣтомъ доказывается новый“, свидѣтельствуется также *св. Аванасій Великій*, „а новый свидѣтельствуется о ветхомъ, и поэтому отрицающіе ветхій завѣтъ не могутъ исповѣдывать и проповѣдуемаго новымъ, то есть то, что доказывается ветхимъ“ <sup>1</sup>). „Сношеніе ветхозавѣтныхъ прообразованій“, говоритъ и пресвящ. *Филаретъ*, „съ новозавѣтными событіями, пророчество съ исполненіемъ, раздѣляетъ новый свѣтъ въ свящ. книгахъ; непрерывность вѣры подаетъ оружіе противъ безвѣрія“ <sup>2</sup>). Самъ Господь І. Христосъ иногда указывалъ на ветхозавѣтное откровеніе, когда говорилъ о Себѣ и о Своемъ ученіи <sup>3</sup>), и св. Евангелисты весьма часто ссылаются на исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ въ жизни, страданіяхъ и смерти Спасителя <sup>4</sup>). Въ посланіяхъ апостольскихъ, особенно въ посланіяхъ *Ап. Павла къ римлянамъ, галатамъ и евреямъ*, предлагаются даже довольно подробныя объясненія прообразовательнаго значенія ветхозавѣтнаго откровенія по отношенію къ новозавѣтнымъ истинамъ вѣры. Таковы, напримѣръ, рѣчи Апостола: о грѣхности всего человѣчества (Римл. III, 9—18), объ оправдывающей вѣрѣ въ І. Христа (Римл. IV, IX—XI; Евр. XI); о законѣ и Евангеліи (Гал. III—IV; Евр. XII, 18—29); о божественной природѣ Сына Божія (Евр. I. II); о ветхозавѣтныхъ жертвахъ и подзаконномъ первосвященствѣ, по отношенію къ великой голгоеской жертвѣ и первосвященству Христову (Евр. V, 1—10; VII—X) и т. п. По примѣру св. Апостоловъ, у отцевъ

<sup>1</sup>) Изъ окружнаго посланія къ епископамъ Египта и Ливіи. Твор. св. отц. Русск. перев. 1851 г., ч. I, стр. 405.

<sup>2</sup>) Введеніе въ «Начерт. церк. библ. исторіи». Изд. V. 1836 г., стр. III.

<sup>3</sup>) Лук. XXIV, 25—27; Іоан. V, 39. 45. 46;—Мѣ. XXI, 13. 16; Лук. XIX, 46; ср. Ис. LVI, 7; Іер. VII 11; Пс. VIII, 3;—Мѣ. XXII, 42—45; Мрк. XII, 36—37; Лук. XX, 41—44; ср. Пс. CIX, 1;—Мѣ. XXII, 29—32; Мрк. XII, 24—27; Лук. XX, 34—38; ср. Исх. III, 6 и др.

<sup>4</sup>) Мѣ. II, 5. 6. 15. 18; ср. Мих. V, 2; Ос. XI, 1; Іер. XXXI, 15;—Іоан. XIX, 24. 36. 37; ср. Пс. XXI, 19; Исх. XII, 46; Зах. XII, 10;—Іоан. XII, 38—40; ср. Ис. LIII, 1; VI, 10;—Дѣян. II, 24—31; ср. Пс. XV, 8—11 и др. См. объ этомъ предметѣ особое сочиненіе *И. Корсунскаго* — «Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завета». Москва. 1885 г.

и учителей Церкви есть цѣльныя богословскіе трактаты, въ которыхъ съ достаточною полнотою опредѣляется историко-догматическое значеніе ветхозавѣтнаго откровенія въ отношеніи къ новозавѣтному. Таковы, напримѣръ, труды: Иустина мученика, Тертуліана, св. Кипріяна, Евсевія Кесарійскаго, Григорія Великаго <sup>1)</sup>, а также и многочисленныя толкованія на ветхозавѣтное откровеніе: Василія Великаго, Иоанна Златоустаго, Ефрема Сирина, блажен. Теодорита, Кирилла Александрійскаго и другихъ <sup>2)</sup>. Изъ древней отеческой литературы особенною опредѣленностію взгляда на историко-догматическое значеніе ветхозавѣтнаго откровенія отличается сочиненіе блажен. Августина „о градѣ Божіемъ“ <sup>3)</sup>. Въ этомъ, весьма обширномъ трудѣ, особенно въ XV, XVI и XVII книгахъ (всего XXII книги), блажен. Августинъ раскрываетъ идею постепеннаго утвержденія царства Божія на землѣ въ исторіи спасенія, начиная сотвореніемъ міра и учрежденіемъ первобытнаго союза между Богомъ и челоувѣкомъ въ лицѣ Адама и кончая вторымъ пришествіемъ Сына Божія и утвержденіемъ вѣчнаго царства Христа. Исторію царства Божія блаж. Августинъ раздѣляетъ на семь періодовъ, соотвѣтственно шести днямъ творенія міра и седьмому дню покоя. Первый періодъ простирается отъ Адама до Ноя; вто-

<sup>1)</sup> *S. Justinii*—«Dialog cum Triphone Judaeo» (Migne—Patrolog. curs. compl. Ser. Gr. tom. VI); *Tertulliani* — «Adversus judaeos» и «Adversus Marcionem» (Mign. Patrol. Ser. Lat. tom. II. oper. Tertull. t. II); *s. Cypriani*—«De testimoniis» (Mign—Patr. ser. Lat. opera t. III—IV); *Eusebii Caesar.* — «Προπαρασκευὴ εὐαγγελικῆ (praeparatio evangelica) и «Εὐαγγελικὴ ἀποδείξις («Demonstratio evangelica) (Mign.—Patrolog. Ser. Gr. T. XXII. Euseb. opp. t. IV); *Gregorii Magn.*—«Moralia in Iobum»—(Mign.—Patrol. Ser. Lat. t. LXXVI, opp. Greg. t. II).

<sup>2)</sup> Василія Великаго — «Бесѣды на шестодневъ» (Твор. св. отц. Русск. перев. 1845 г., ч. 1); Иоанна Злат. — «Бесѣды на книгу Бытія» (русск. перев. 1852 г. Спб., ч. I—III); Ефрема Сирина — «Толкованіе на пять кн. Моис.» (Твор. св. отц. Русск. перев. 1855 г., ч. 3. 4); блаж. Теодорита — «Толкован. на пять кн. Моисея» (Твор. св. отц. Русск. перев. 1855, ч. I); Кирилла Александрійскаго — «ἑρμηνεία, или искусныя объясненія избранныхъ мѣстъ изъ книги Бытія». (Русск. перев. Твор. св. отц. 1886 г., ч. I).

<sup>3)</sup> *De Civitate Dei*. — Русск. перев. Труд. Кіев. Духовн. Акад. 1880—1885 г.

рой — отъ Ноя до Авраама; затѣмъ, соотвѣтственно дѣленію Ев. Маттея (гл. I), третій періодъ простирается отъ Авраама до Давида, четвертый — отъ Давида до переселенія въ Вавилонъ, пятый — отъ переселенія въ Вавилонъ до рожденія Сына Божія отъ Дѣвы Маріи. Шестой періодъ начинается рожденіемъ Христа Спасителя и будетъ продолжаться до конца временъ, пока существуетъ Церковь Христова. Эти шесть періодовъ блаж. Августинъ далѣе раздѣляетъ на три главнѣйшіе періода: предъ закономъ, подъ закономъ и подъ благодатію. Въ концѣ временъ всѣ обновленные благодатію воскреснутъ и начнется седьмой періодъ вѣчнаго царства славы, представляющій собою будущую вѣчную субботу <sup>1)</sup>.

Раскрываемая блаж. Августиномъ идея царства Божія находится въ тѣсной, неразрывной связи съ историческимъ раскрытіемъ всей ветхозавѣтной теократіи, и потому естественно можетъ служить основаніемъ для историко-догматическаго изложенія библейскаго откровеннаго ученія вообще, и въ частности — во времена патриарховъ.

Начало божественной теократіи полагается въ самомъ актѣ созданія міра, какъ откровенія высочайшей премудрости, могущества и благодати. Но Богъ — Творецъ и Зиждитель вселенной, какъ Богъ живый и личный, совершеннѣйшимъ образомъ открываетъ Себя лишь въ общеніи съ существами личными и разумными. Изъ всѣхъ существъ видимаго міра, по совѣту Божію, одинъ человекъ предназначенъ къ личному и живому общенію съ Богомъ. Высочайшее начало этого союза богообщенія представляетъ обитаніе прародителей въ саду Эдемскомъ (Быт. II, 8—15), когда они находи-

<sup>1)</sup> «О градѣ Божіемъ», кн. XVI, стр. 158. 182—3; и кн. XVII, стр. 218; ср. «De Trinitate»: Lib. IV, cap. IV. 7. Migne—Patrolog. Ser. Lat. T. XLII. opp. t. VIII. col. 892. Шестеричное число періодовъ блаж. Августинъ въ частности основываетъ на совершенствѣ числа шесть. «Одно съ двѣма», говоритъ онъ, «составляютъ три: но это приводитъ къ шестеричному числу: ибо одно и два и три составляютъ шесть. Это число называется совершеннымъ, потому что полно во всѣхъ своихъ частяхъ; ибо имѣетъ троякое: шестую часть, третью и половину... Шестая его часть — единица; третья — два; половина — три. Но одно и два и три составляютъ одно и тоже шестеричное число. («De Trinitate» — Ibidem; и «о градѣ Божіемъ», кн. XI, стр. 224—225).

лись въ непосредственной близости къ Богу, могли слышать Его голосъ и бесѣдовать съ Нимъ. Но грѣхопаденіе разрушило живыи союзъ богообщенія, и человекъ, будучи изгнанъ изъ рая, утратилъ съ своей стороны возможность для возстановленія его (Быт. III, 22—24). Самъ Богъ, по Своему милосердію и любви, снова благоволилъ открывать Себя человекъ для утвержденія съ нимъ новаго союза общенія, и это откровеніе становится теперь дѣломъ домостроительства Божія о спасеніи людей.

Будучи призываемъ въ новый союзъ богообщенія, человекъ съ самаго начала долженъ былъ познать великое и святое имя своего Бога, не какъ Бога въ природѣ (Θείον или Numen), но какъ Бога личнаго и живаго, предъ лицомъ Котораго онъ долженъ ходить и Который Самъ свидѣтельствуеетъ о Себѣ и каждый день простираетъ руки Свои къ невопрошавшимъ о Немъ, говоря: *Вотъ Я! Вотъ Я!* (Ис. LII, 6; LXV, 1). Поэтому, первыя откровенія Божія послѣ паденія человекъ представляютъ какъ бы продолженіе непосредственно личнаго самооткровенія Божія въ саду Эдемскомъ. Но Духъ Божій не могъ пребывать на землѣ, когда она наполнилась злодѣяніями (Быт. VI, 3. 11), и союзъ богообщенія, послѣ всемірнаго потопа, утверждается въ одномъ потомствѣ Авраама. Въ это время Господь открывается въ новой формѣ явленія Своего на землѣ (אֱלֹהִים... אֱלֹהִים... אֱלֹהִים — Быт. XII, 7; XVII, 1; XVIII, 1; XXII, 11—15; XXXV, 9. Ср. XVII, 22; XXXV, 13; XVIII, 33) <sup>1)</sup>. Самый союзъ богообщенія полагается въ томъ,

<sup>1)</sup> Въ этихъ отличительныхъ формахъ откровеній Божіихъ отцы Церкви усматриваютъ существенную черту временъ патриархальныхъ. «Въ началѣ», говоритъ св. *Іоаннъ Златоустъ*, Богъ, создавъ человекъ, Самъ бесѣдовалъ съ людьми, сколько люди могли слышать Его. Такъ Онъ приходилъ къ Адаму; такъ обличалъ Каина; такъ бесѣдовалъ съ Ноемъ; такъ посѣщалъ Авраама. Когда же весь родъ человеческій впалъ въ великое нечестіе, тогда Создатель всего, хотя и не отвратился совсѣмъ отъ рода человеческаго, но, такъ какъ люди сдѣлались недостойными бесѣдовать съ Нимъ, Онъ посылаетъ къ нимъ, какъ бы къ находящимся вдали, письмо (т. е. даетъ письменное откровеніе), чтобы привлечь къ Себѣ весь родъ человеческій. (Бес. на кн. Быт. II. Рус. перев. 1851 г., ч. I, стр. 18). По мнѣнію *Евсевія Кесарійскаго* даже откровенія Божія Моисею не имѣли того характера, какимъ они отличались во времена патриарховъ. Патриархамъ Господь

что Господь будетъ Богомъ Авраама, дать ему землю странствованія во владѣніе вѣчное и сдѣлаеть сѣмя Авраама предметомъ благословенія для всѣхъ народовъ (Быт. XVII, 7—9). Такимъ образомъ, въ лицѣ Авраама и его потомства утверждается собственное Божіе царство на землѣ, и этимъ опредѣляется истинное мѣсто и значеніе историко-догматическаго изложенія ветхозавѣтнаго вѣроученія во времена патріарховъ <sup>1)</sup>. Въ это время откровенное ученіе раскрывалось въ простѣйшихъ образныхъ формахъ и самая идея царства Божія прилагалась лишь къ одному семейству Авраама и его потомству <sup>2)</sup>. Изложеніе этого ученія и составляетъ задачу настоящаго изслѣдованія <sup>3)</sup>.

Въ заключеніе слѣдуетъ сказать о методѣ и планѣ изслѣдованія. Въ историческомъ изложеніи догматовъ вѣры вообще приложимы два метода: *эпизодическій* или *монографическій* и *хронологическій* или *историческій*. По первому методу каждый догматъ излагается въ исторической судьбѣ его раскрытія отдѣльно, отъ начала до конца. Но при этомъ методѣ не указываются харак-

открывалъ Себя въ непосредственно личныхъ явленіяхъ, а Моисею — или черезъ Ангела, или въ облакѣ, или черезъ посредство только слышимаго голоса и т. п. («Demonstr. Evangel». cap. XIII. Mign. S. Gr. t. XXII. Opp. Evseb. t. IV. col. 389—392; «Eclog. prophet.» cap. IX и XII. Ibidem. col. 1049—1053. 1060—1069.

<sup>1)</sup> На этомъ основаніи *Ничъ* утверждаетъ, что ветхозавѣтное богословіе должно начинаться собственно со временъ Авраама (Herzog's Realencyklop. T. II. Art. «Biblische Theologie». s. 224).

<sup>2)</sup> «Въ исторіи ветхозавѣтной», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «различается состояніе Церкви *патріархальной* отъ состоянія Церкви *подзаконной*. Въ первомъ она управляется отчасти непосредственнымъ откровеніемъ, отчасти преданіемъ и закономъ естественнымъ, и едва выходитъ изъ предѣловъ одного семейства. Въ послѣднемъ является она въ избранномъ отъ Бога народѣ, огражденная закономъ писаннымъ». (Введеніе въ «Церк. библ. истор.». Изд. V, 1836 г., стр. IV). «Періоду еврейскаго письменнаго законодательства», разсуждаетъ и преосв. *Хрисанъ*, «и установленія теократическаго быта предшествовалъ періодъ патріархальный. О вѣрованіяхъ этого времени мы знаемъ или можемъ знать изъ книгъ Моисея» («Религ. древн. міра». Т. III, стр. 5—6).

<sup>3)</sup> Общую характеристику временъ патріарховъ можно видѣть у *Делича*—Commentar zu Genesis. s. 332—337; у *Элера*—«Theologie des Alten Testament.». Bd. I. § 5—7. s. 20—27; у *Гемстенберга*—«Christologie des Alt. Testam.». Bd. III. Auf. 2. s. 27—86; и «Geschichte des Reiches Gottes». Bd. I; и др.

теристическія особенности историческихъ эпохъ и самое изложеніе представляется въ видѣ отдѣльныхъ, внутренно не объединенныхъ историческихъ трактатовъ о тѣхъ или другихъ догматахъ вѣры. Между тѣмъ, по второму методу, берется все догматическое ученіе въ предѣлахъ извѣстнаго времени и излагается въ ближайшемъ, внутреннемъ соотношеніи съ тѣми историческими эпохами, въ связи съ которыми совершалось его раскрытіе. Нѣтъ основанія опасаться, что при этомъ методѣ въ каждую новую историческую эпоху догматическое ученіе должно повторяться предъ глазами читателя нѣсколько разъ. Въ каждую новую эпоху раскрытія царства Божія на землѣ открываются, кромѣ прежнихъ, еще и новыя формы выраженія догматическихъ истинъ. Но такъ какъ въ разнообразіи внѣшнихъ формъ выраженія необходимо заключается и единство догматическаго содержанія; то въ отношеніи къ самому плану изслѣдованія въ историко-догматическомъ изложеніи библейскаго откровеннаго ученія должно держаться тѣхъ прочно установленныхъ и руководящихъ началъ, какія представляетъ догматическое Богословіе систематическое. Поэтому, соотвѣтственно общепринятому порядку въ изложеніи догматическихъ истинъ, мы раздѣляемъ свое изслѣдованіе: 1) на ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, или о познаніи Бога, о Его единствѣ, трипостасномъ существѣ и божественныхъ свойствахъ; 2) на ученіе о Богѣ въ Его общемъ отношеніи къ міру, или о Богѣ Творцѣ и Промыслителѣ міра; 3) на ученіе о Богѣ въ Его особенномъ отношеніи къ человѣку, или о Богѣ Спасителѣ и учредителѣ царства Своего на землѣ; и 4) на ученіе о Богѣ исполнителѣ конечныхъ судебъ царства Божія, или на ученіе о безсмертіи и о загробной жизни <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Ср. Православное догматическое Богословіе преосвящ. *Макарія* (Т. I—II. Изд. III. 1868 г.) и преосвящ. *Филарета* черниговскаго (ч. I—II. Изд. II. 1865 г.).

# УЧЕНИЕ О БОГѢ

## ВЪ ЕГО СУЩЕСТВѢ И СВОЙСТВАХЪ.

Бытіе Божіе и познаніе о БогѢ (божественныя откровенія).

Истина бытія Божія не можетъ подлежать сомнѣнію въ откровенной религіи. Согласно самой идеѣ откровенія она составляетъ необходимое основаніе для всего вообще откровеннаго ученія.<sup>3</sup> Особенно въ древнѣйшій періодъ ветхозавѣтной теократіи, вся жизнь патриарховъ преисполнена яснѣйшими указаніями на бытіе и промыслительную дѣятельность божественнаго Существа. Древніе патриархи познавали Бога не только изъ общаго откровенія Божія въ мірѣ, чрезъ размышленіе о величіи и славѣ міроздація, но также изъ особыхъ божественныхъ откровеній и непосредственно личнаго управленія Божія ихъ судьбами.

Въ разсужденіи о временахъ патриарховъ вопросъ о способахъ и степени познанія о БогѢ или ученіе о божественныхъ откровеніяхъ имѣетъ очень важное значеніе.

Непосредственно близкое общеніе между Богомъ и древними праотцами для протестантскихъ богослововъ рационалистическаго направленія всегда служило побужденіемъ къ различнымъ выводамъ и предположеніямъ объ исторической достовѣрности книги Бытія и сообщаемыхъ въ ней повѣствованій. Болѣе умѣренные изъ этихъ сужденій принадлежатъ богословамъ такъ называемаго посредствующаго направленія въ протестантствѣ. Представители этого на-

правления, какъ напримѣръ, де-Ветте, Эвальдъ, Г. Шульцъ <sup>1)</sup> и др., утверждаютъ, что древнѣйшія библейскія повѣствованія о личныхъ божественныхъ откровеніяхъ составляютъ лишь обыкновенныя идиллическія олицетворенія и поэтически религіозныя саги и легенды, какъ плодъ стремленія всѣхъ вообще древнихъ народовъ представить до-историческій бытъ предковъ въ возвышенныхъ поэтическихъ рассказахъ о непосредственномъ общеніи съ міромъ высшимъ, божественнымъ. Поэтому, дошедшія до насъ библейскія повѣствованія о древнѣйшей исторіи патриарховъ, съ этой точки зрѣнія, не могутъ представлять дѣйствительной исторіи. Они, по словамъ указанныхъ ученыхъ, не принадлежатъ одному писателю Моисею, а получили свое происхожденіе въ болѣе позднія времена на основаніи разныхъ фрагментовъ и записей <sup>2)</sup>. Но это воззрѣніе лишается всякаго значенія, если, согласно съ древнимъ іудейскимъ и христіанскимъ преданіемъ, признается несомнѣннымъ, что Пятокнижіе есть произведеніе одного писателя—Моисея <sup>3)</sup>. Въ обстоятельствахъ

---

<sup>1)</sup> *De-Wette* — «Biblische Dogmatik». *Ewald* — «Geschichte des Volkes Israel». Bd. I. *H. Schultz* — «Alttest. Theologie». Bd. I.

<sup>2)</sup> Въ основаніи этого воззрѣнія лежатъ, какъ извѣстно, двѣ теоріи: теорія объ *интерполціяхъ* въ древнихъ книгахъ ветхаго завѣта и теорія *фрагментовъ*. Первая предполагаетъ позднѣйшія вставки въ древнихъ библейскихъ книгахъ, а послѣдняя говоритъ о составленіи книгъ Моисеевыхъ изъ отдѣльных, болѣе или менѣе разнообразныхъ фрагментовъ. Но обѣ эти теоріи, по замѣчанію преосв. *Хрисанова*, возникли изъ соображеній не историческихъ, а филологическихъ и вообще апріорныхъ («Религіи древн. міра». Т. III. 1878, стр. 11—13. 18—19). «Ученые защитники сей смѣлой догадки», говоритъ также преосв. *Филаретъ*, «сами довольно обезпечиваютъ насъ отъ труда состязаться съ ними, когда одинъ той или другой части книги Бытія, въ сравненіи съ предъидущею, приписываетъ преимущественную древность, по ея слогу, необработанному и неученому, а другой находитъ здѣсь болѣе обработанности въ слогѣ и болѣе признаковъ учености» («Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 36). Ср. у *Reinke* — «Beiträge». Bd. V. Beitr. VI. s. 189—200).

<sup>3)</sup> Защита подлинности Пятокнижія Моисеева не входитъ въ предметъ нашего изслѣдованія. Мы признаемъ подлинность Пятокнижія, какъ доказанный фактъ. Объ этомъ предметѣ можно читать у *Генстембера* — «Die Authentie des Pentateuches». Berl. 1836—9. Bd. I—II; и въ нашей литературѣ у *Θ. Г. Елеонскаго* — «Разборъ такъ называемыхъ анахронизмовъ въ Пятокнижіи». Спб. 1875 г.; у преосв. *Макарія* — «Введеніе въ правосл. догматич. Богословіе». Изд. III. 1863.

жизни Моисея повѣствуется въ сущности о тѣхъ же формахъ божественныхъ откровеній, какія представляются и въ книгѣ Бытія, и слѣдовательно, послѣднія естественно не должны представлять ничего особеннаго, тѣмъ болѣе фантастическаго или легендарнаго <sup>1)</sup>. Въ древнихъ библейскихъ повѣствованіяхъ самимъ патриархамъ даже не приписывается ни одного чудеснаго дѣйствія, какъ это мы видимъ въ лицѣ Моисея, или какъ слѣдовало бы ожидать съ точки зрѣнія древнихъ сагъ и легендъ; но все чудесное относится исключительно къ одному Богу, какъ Богу откровенія и завѣта. Съ этой откровенной точки зрѣнія личныя божественныя откровенія временъ патриарховъ естественно должны входить въ общій характеръ откровеннаго ученія. Въ объясненіе ихъ человекъ вѣры полагаетъ высочайшую и непостижимую тайну воплощенія Сына Божія, усумниться въ истинности которой значитъ отказаться отъ самыхъ основаній откровеннаго ученія. Явленіе Сына Божія во плоти представляетъ собою завершеніе божественныхъ откровеній, предъизобра-

§§ 62 и 111—114, стр. 125—128. 282—298; и у *Арно* — «Защита Моисеева Пятокнижія противъ возраженій отрицательной критики». Перев. съ франц. А. Владимірскаго. Казань. 1870 г.

<sup>1)</sup> Объ этихъ древнихъ библейскихъ повѣствованіяхъ преосвящен. *Филаретъ* справедливо замѣчаетъ, что «происшествія описаны» въ нихъ «отчасти очевидцами въ глазахъ очевидцевъ, отчасти по такому преданію, которое удобно могло сохраниться, продолжаясь въ одномъ поколѣніи, особливо при помощи долголѣтней жизни, и которое по сему, переходя въ книги, должноствовало еще быть многимъ извѣстно». Вообще же о древности книгъ Моисеевыхъ преосв. Филаретъ утверждаетъ, что она не имѣетъ ничего себѣ подобнаго; такъ какъ «многія ихъ повѣствованія находятся въ самыхъ языческихъ писателяхъ, такъ что истина, нерѣдко впрочемъ обезображенная сими послѣдними, можетъ быть узнана въ нихъ при свѣтѣ первыхъ» («Церк. Библ. Истор.». Введеніе, стр. VI—VII. Изд. V. 1836 г.; ср. также стр. 33—35. 53—54. 93—95). Въ свящ. книгахъ ветхаго и новаго завѣта весьма часто указывается на историческую достовѣрность временъ патриарховъ. Эти указанія можно видѣть, напримѣръ, при нѣкоторыхъ явленіяхъ Божіихъ (Исх. III, 6. 15. 16), при молитвенномъ обращеніи къ Богу людей благочестивыхъ (Исх. XXXII, 13; 1 Пар. XXIX, 18; 3 Пар. XVШ, 36; Дан. III, 35; Лук. I, 54. 55) и вообще при разныхъ случаяхъ и обстоятельствахъ (Быт. I, 24; Іуде. VШ, 26; Ма. VШ, 11; Лук. XIII, 28; Дѣян. III, 13). Ср. также: Исх. IV, 5; 4 Пар. XIII, 23; Тов. IV, 12; Іер. XXXIII, 26; Вар. II, 34; Ма. XXII, 32; Дѣян. VII, 32 и др.

жавшихъ его въ домостроительствѣ спасенія <sup>1)</sup>). Чѣмъ ближе ко временамъ первобытнымъ, чѣмъ человѣчество менѣе было приготовлено къ уразумѣнію великой тайны явленія Сына Божія во плоти, тѣмъ больше была нужда въ личныхъ божественныхъ откровеніяхъ, чтобы человѣкъ сразу могъ познать своего милосердаго Творца и Спасителя. Слѣдовательно, усматривать въ божественныхъ откровеніяхъ патриархальнаго періода фантастическій и легендарный характеръ значить преднамѣренно отрицать библейское понятіе о личномъ и живомъ Богѣ, отвергать всякую возможность Его воздѣйствія на міръ и въ измышляемыя саги и легенды облечь все вообще откровенное ученіе не только ветхаго, но и новаго завѣта <sup>2)</sup>).

Всѣ вообще личныя божественныя откровенія слово Божіе раздѣляетъ на откровенія въ состояніи бодрствованія, во снѣ и въ видѣніяхъ (1 Цар. III, 1; ср. XXVIII, 6) <sup>3)</sup>. Изъ этихъ трехъ видовъ личныхъ божественныхъ откровеній, въ періодъ патриархальный преимущественно употребляется первый, довольно часто второй и весьма рѣдко третій <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Эта мысль была общаю у отцевъ и учителей Церкви. См. наприм.: *Justini*—«Dialog cum Triphon. Jud.» с. 127; *Tertulliani*—«Adversus Praxeam», с. XVI; *Augustini*—«Contra Maximin», Lib. II, cap. XXVI; *Athanas. M.*—«Contra arian. or. III. n. 14 и 12; *Hieronim.*—«In ep. ad Galat.» Lib. II. с. IV. Указанія отеческихъ мнѣній объ этомъ предметѣ вообще можно видѣть у *Petavii*—Opp. t. II. «De trinitate», Lib. VIII, cap. 2.

<sup>2)</sup> Къ этому выводу на самомъ дѣлѣ приходили протестантскіе богословы крайне рационалистическаго направленія, такъ называемые миеологи. Они задались цѣлію считать въ библейскихъ писаніяхъ миеами и сагами все вообще чудесное и выходящее изъ ряда естественныхъ явленій. Это воззрѣніе высказано *Гейне* по отношенію къ одной книгѣ Бытія, затѣмъ распространено на весь ветхій завѣтъ въ сочиненіяхъ *Лоренца Бауера*, *Бруно Бауера*, *Мейера*, *Георга* и др. и доведено до послѣдняго предѣла *Бауромъ* и, въ отношеніи къ новому завѣту, *Штраусомъ* и *Ренаномъ*. Указаніе миеической и легендарной литературы можно видѣть у *Г. Шульцъ*—«Alttest. Theolog». 1869 j. Erst. Bd. cap. III, s. 30—31.

<sup>3)</sup> Преосвящ. *Филаретъ* также различаетъ откровенія Божіи во снѣ, въ нѣкоторомъ среднемъ состояніи между сномъ и бодрствованіемъ и въ состояніи бдѣнія («Записки на кн. Быт.», ч. II, стр. 55).

<sup>4)</sup> Кромѣ преосвящ. *Филарета* (тамъ же: стр. 55—57), объ этомъ предметѣ можно читать и у преосв. *Хрисанова* («Религ. древн. міра». Т. III, стр. 288—290). О различныхъ видахъ божественныхъ открово-

Откровения Божіи въ состояніи бодрствованія совершались различными образомъ. 1) Иногда просто говорится: „Богъ сказалъ“, или— „было слово Господне“, безъ всякаго указанія на какой-либо внѣшній образъ явленія Божія. Объ этой формѣ откровеній чаще говорится во времена допотопныя и рѣже со времени призванія Авраама. 2) Иногда говорится о „явленіи“ Божіемъ, но при этомъ или совсѣмъ не упоминается о внѣшнемъ образѣ явленія, или только замѣчается, что Господь явился и восшелъ (אָרָא... לָאָרְצָה) съ мѣста явленія. Эта форма откровеній Божіихъ встрѣчается преимущественно въ жизни Авраама (Быт. XII, 7; XVII, 1. 22). 3) Иногда описываются самыя явленія Божіи, совершавшіяся или въ видѣ человѣка, или Ангела. Эти явленія всего чаще изображаются въ явленіяхъ „Ангела Іеговы“, Который иногда видимо бесѣдуетъ съ людьми, какъ человѣкъ (Быт. XVI, 7—13), а иногда лишь Его голосъ слышится съ неба (Быт. XXII, 11—12. 15—18; ср. XXI, 17—18).

О тѣхъ откровеніяхъ Божіихъ, при которыхъ просто говорится: „сказалъ Богъ“, или „—было слово Господне“, по краткости и неопредѣленности самаго выраженія, нельзя съ точностію сказать, въ какой формѣ и при какихъ обстоятельствахъ было это слово Господне. Однакоже можно признать несомнѣннымъ, что это слово Господне не совершалось чрезъ Ангела <sup>1)</sup> и не было внутреннимъ откровеніемъ, подобно, на примѣръ, пророчески вдохновеннымъ рѣчамъ праведнаго Ноя и патриарха Іакова (Быт. IX, 24—29; XLVIII, XLIX гл.). „Слово Господне“, какъ особая форма от-

---

веній говорится и у отцевъ Церкви, на примѣръ: у *Григорія Великаго*—*«Moralia in Iob.»*. Lib. XXVIII. cap. XXXVIII (Mign. Patrolog. Ser. Lat. t. LXXXVI. col. 447—452); у *Евсевія*—*«Eclogae proph.»* t. IV. cap. VII, IX, XII (Mign. Ser. Gr. t. XXII. col. 1040—44. 1049—53. 1060—69); у *блаж. Августина*—*«Serm. de Script.»* XII (al. XVI) cap. IV, 4 (Mign. S. Lat. t. XXXVIII. col. 102); *«contr. Adiamant.»* cap. XXVIII. 1. 2 (Mign. t. XLII. col. 170—172); *Epistol.* CLXII (al. CI) (Mign. t. XXXII. col. 704—708) и др.

<sup>1)</sup> «Богъ всяческихъ», говоритъ *блаж. Теодоритъ*, «до Авраама, достигшаго совершенства, ни съ кѣмъ изъ древнихъ не бесѣдовалъ чрезъ Ангела» (*«Толков. на кн. Быт.»* вопр. 2. Рус. перев. Т. XXVI. 1855 г., стр. 8).

кровенія, всегда ясно отличается отъ внутренняго слова или со-  
вѣта Божія (Быт. VI, 13; ср. ст. 6. 7; IX, 1. 8. 12; ср. VIII,  
21), подобно отличію отъ внѣшняго дѣйствія (Быт. 1, 26; ср. ст.  
27; II, 18; ср. ст. 21; III, 22; ср. ст. 23; XI, 6; ср. ст. 7. 8).  
Въ самомъ текстѣ Бытописанія представляется очевиднымъ, что  
Господь бесѣдуетъ съ людьми, отвѣчаетъ на ихъ просьбы, пове-  
лѣваетъ и заповѣдуетъ имъ (Быт. III, 8—19; IV, 9—15; VI,  
13—21; ср. ст. 22; VII, 1—4; ср. ст. 5—9; XVII, 1—22; ср.  
23—27<sup>1)</sup>). Съ этимъ понятіемъ о „словѣ Господнемъ“ совершенно  
согласны и нѣкоторыя другія выраженія бытописателя, какъ на-  
примѣръ: „слышать голосъ Господа Бога“ (Быт. III, 8), пойти  
или удалиться „отъ лица Господня“ (IV, 16. 14; III, 8), „хо-  
дить предъ Богомъ“ или „съ Богомъ“ (עִלְיָנוּ—V, 22. 24;  
VI, 9) и т. п. Эти и подобныя имъ выраженія ясно указываютъ  
на непосредственно-личное общеніе между Богомъ и человѣкомъ,  
+ что всего болѣе соотвѣствовало древнѣйшимъ временамъ патриар-  
хальнаго періода и должно было предшествовать богоявленіямъ,  
какъ уже новой формѣ откровеній Божіихъ<sup>2)</sup>).

Богоявленіями обнимаются остальные виды откровеній Божіихъ  
въ состояніи бодрствованія. Эта форма откровенія составляетъ глав-  
ный предметъ возраженій со стороны отрицательной критики. Между  
тѣмъ, всѣ богоявленія патриархальнаго періода, по внутреннему

<sup>1)</sup> Въ этомъ смыслѣ понимали «слово Господне» и отцы Церкви. Такъ, напри-  
мѣръ, св. *Златоустъ*, объясняя слова: *И рече Богъ къ  
Ною* (Быт. VI, 13), говоритъ: «какъ другъ съ другомъ, такъ (Богъ)  
бесѣдуетъ съ праведникомъ» (Бес. на кн. Быт. XXIV; рус. перев.  
Спб. 1852; ч. II, стр. 10. Ср. также: Бес. XXVIII, стр. 115, и Бес.  
XIV, ч. I, стр. 221 (объ Адамѣ) и др.).

<sup>2)</sup> Эти двѣ формы откровеній Божіихъ ясно различаетъ и преосв.  
*Филаретъ*. Упомянувъ о двухъ первыхъ откровеніяхъ Аврааму, онъ  
говоритъ: «поелику первое изъ нихъ изображается словомъ *сказалъ*, а  
второе словомъ *явился*, то вѣроятно, что въ первомъ случаѣ онъ слы-  
шалъ только голосъ Господа, а во второмъ и видѣлъ Его въ образѣ  
человѣка, чрезъ что Богъ показалъ Себя какъ бы въ большей бли-  
зости къ праведнику, и возблагодарилъ его за вѣру первому, не столь  
ясному откровенію» («Зап. на кн. Быт.», ч. II, стр. 57. 1867 г.).  
Ср. также у *Златоуста*—Бес. на кн. Быт. XXXII, ч. II, стр. 210—  
212. Спб. 1852.

своему значенію, вполне соответствующимъ тѣмъ явленіямъ Божиимъ, которыя были во времена несомнѣнно историческія.

Подобно другимъ способамъ откровеній Божіихъ, всѣ бого-явленія совершаются, сообразуясь съ характеромъ и историческими условіями жизни тѣхъ лицъ, которыя ихъ удостоиваются, и, соответственно степени духовной чистоты и зрѣлости послѣднихъ, то просвѣщаютъ и укрѣпляютъ ихъ, то приводятъ въ страхъ и смущеніе <sup>1)</sup>). Такъ, напримѣръ, Авраамъ, при явленіи Господа, лишь съ благоговѣніемъ преклоняется до земли и затѣмъ созидаетъ жертвенникъ на мѣстѣ явленія (Быт. XII, 7. 8; XVII, 3). Онъ даже выражаетъ смѣлость ходатайствовать за другихъ и вообще бесѣдуетъ съ Владыкою неба и земли, какъ бы съ лицомъ близкимъ къ себѣ (Быт. XV, 2—3; XVII, 17; XVIII, 12—32). Подобнымъ образомъ относятся къ явившемуся Господу Исаакъ и Иаковъ (Быт. XXVI, 24—25; XXXV, 9—15). Между тѣмъ, лица менѣе совершенныя, и даже Иаковъ, при первомъ явленіи Господа,

<sup>1)</sup> *Филаретъ*—«Зап. на вѣ. Быт.» 1867 г., ч. II, стр. 56—57. Отцы Церкви нерѣдко старались объяснить самую возможность бого-явленій со стороны Божества, хотя въ то же время ясно сознавали всю непостижимость ихъ для ума человѣческаго. «Когда ты слышишь», говоритъ св. *Иоаннъ Златоустъ*, «что Богъ явился, не предполагай тутъ ничего земаго и не думай (что можно) видѣть тѣлесными глазами божественное и безтѣлесное естество, но разсуждай обо всемъ благочестиво... *Явился Господь Авраму*, то есть, Господь его сподобилъ откровенія и, видя его достойнымъ Своего промысленія, являетъ ему особенное снисхожденіе и вступаетъ съ нимъ въ бесѣду (Бес. на кн. Быт. XXXIX. Спб., ч. II, 1852, стр. 371; ср. стр. 328). «Богъ явился такъ», говоритъ тотъ же св. отецъ, «какъ Онъ только одинъ знаетъ, и какъ тотъ (праведникъ) могъ только видѣть Его... Не перестаю повторять это, хотя и не знаю самаго образа (явленія), а только слышу, что говоритъ Писаніе: *явился Господь Богъ Аврааму*» (Бес. XXXII, стр. 210—212). Весьма обстоятельные трактаты объ этомъ предметѣ можно видѣть у *блаж. Августина*: in epist. CXLVII (al. 112)—«De videndo Dei», и in epist. CXLVIII къ еп. Фортуніану противъ антропоморфизма въ Вибліи (Migne. S. Lat. t. XXXIII. Op. t. II. col. 596—622. 622—630). Общая мысль, раскрываемая *блаж. Августиномъ*, та, что Богъ не есть тѣло, не имѣетъ человѣческихъ членовъ, но природа неизмѣнно невидимая, и что поэтому, если Онъ являлся людямъ, то не въ Своей божественной природѣ, которая оставалась сокрытою и неизмѣнною, а въ воспринятомъ внѣшнемъ видѣ, который избирала Его воля (col. 604—5. 618. 628—29).

приходятъ въ страхъ и удивляются сохраненію своей жизни послѣ того, какъ видѣли Господа лицомъ къ лицу (Быт. XVI, 7—13; XXVIII, 17). Въ сущности тоже самое повторяется и въ болѣе позднихъ библейскихъ писаніяхъ. Такъ, напримѣръ, Иисусъ Навинъ, при явленіи Вождя воинства Господня, и особенно пророки Моисей и Илія, при явленіи Господа, съ благоговѣніемъ поклоняются лицомъ до земли и спокойно слушаютъ волю Божию (I. Нав. V, 14; Исх. III гл.; XXXIV, 8; 3 Цар. XIX, 13). Между тѣмъ, Геденъ и Маной, когда узнали о явленіи Ангела Господня, въ страхъ упали на землю и думали, что они должны умереть (Суд. VI, 11—12; ср. 22; XIII, 9; ср. 22) <sup>1)</sup>. Даже по внѣшней формѣ совершенія, богоявленія не представляютъ собою ничего исключительнаго, не имѣющаго чего либо подобнаго во времена позднѣйшія. Такъ, напримѣръ, явленія Божіи Аврааму, въ видѣ трехъ странниковъ, и Іакову, въ видѣ мужа, въ сущности подобны явленію Вождя воинства Господня Іисусу Навину (I. Нав. V, 13—VI, 1—4). Точно также явленія Ангела Господня Агари и Аврааму повторяются въ многочисленныхъ явленіяхъ ангеловъ Божіихъ не только въ ветхомъ, но и въ новомъ заветѣ и т. п.

Подобно богоявленіямъ, сны (חלום) представляютъ собою одну изъ болѣе древнихъ формъ божественныхъ откровеній. Такъ, напримѣръ, Богъ открывалъ Свою волю Авимелеху, царю герарскому (Быт. XX, 3), Исааку, при повтореніи обѣтованій (Быт. XXVI, 24), Іакову, въ видѣніи лѣстницы и при явленіяхъ въ Месопотаміи и въ Вирсавіи (Быт. XXVIII, 12. 13; XXXI, 11; XLVI, 2), Лавану (Быт. XXXI, 24), Іосифу (Быт. XXXVII, 6 сл.) и др. Но эта форма божественныхъ откровеній никогда не прекращалась и въ позднѣйшія времена ветхозавѣтной теократіи <sup>2)</sup>, и

<sup>1)</sup> Нѣчто подобное можно видѣть въ лицѣ пророка Даніила и юноши Савла. Первый, при бывшемъ ему небесномъ явленіи, потерялъ присутствіе духа, измѣнился въ лицѣ и, ослабѣвъ силами, упалъ на землю; а послѣдній, когда услышалъ голосъ Сына Божія, на пути въ Дамаскъ, пришелъ въ трепетъ и ужасъ и даже ослѣпъ (Дан. X, 7—9; Дѣян. IX, 3—8).

<sup>2)</sup> Ср. откровеніе Божіе Самуилу (1 Цар. III, 2 сл.; ср. 15), а также: Суд. VII, 13 сл.; Дан. II, 28 сл.; IV, 21 сл. и др.

даже во времена самих патриарховъ, согласно съ обще-библейскимъ понятіемъ о ней (ср. напр. Іерем. XXIII, 28; Еккл. V, 2. 6), не имѣла вполнѣ равнаго значенія съ личными божественными откровеніями <sup>1)</sup>. Что же касается видѣній (פִּדְוֹנִים), то они представляютъ исключительно рѣдкую форму откровеній Божіихъ во времена патриарховъ. О видѣніи упоминается единственный разъ въ жизни Авраама <sup>2)</sup>. Господь явился Аврааму въ видѣніи (פִּדְוֹנִים — Быт. XV, 1), когда напалъ на него крѣпкій сонъ (פִּדְוֹנִים — ст. 12), послѣ захода солнца, среди тьмы, въ видѣ дима печнаго и пламени огня (ст. 17). Но и это видѣніе, съ одной стороны, описывается какъ откровеніе Божіе въ состояніи бодрствованія и во всякомъ случаѣ не тождественно съ тѣми видѣніями, о которыхъ повѣствуется, какъ объ особой формѣ откровеній Божіихъ, преимущественно во времена пророческія <sup>3)</sup>, а съ

<sup>1)</sup> Поэтому пресвящ. *Филаретъ*, говоря о Лаванѣ, который съ познаніемъ истиннаго Бога соединялъ идолослуженіе, замѣчаетъ, что бывшее ему во снѣ откровеніе «служить урокомъ, чтобы имѣющіе видѣнія не почитали ихъ вѣрнымъ знакомъ духовной чистоты своей, но со смиреніемъ принимали оныя, какъ даръ, который долженъ быть обращенъ въ служеніе Богу». («Зап. на кн. Быт.». 1867, ч. III, стр. 57).

<sup>2)</sup> Къ этой формѣ откровеній Божіихъ нельзя относить видѣніе Іаковомъ лѣстницы и борьбу съ неизвѣстнымъ мужемъ во время ночи. Первое прямо называется сномъ (פִּדְוֹנִים — Быт. XXVIII, 12), а послѣдняя была дѣйствительною борьбою, сдѣлавшею Іакова хромымъ на бедро свое (Быт. XXXII, 31. 32 — евр. 32. 33).

<sup>3)</sup> Поэтому мы не можемъ признать достаточно вѣрнымъ мнѣніе пресвящ. *Хрисанова*, который выраженіе: *было слово Господне къ Аврааму въ видѣніи (ночью)*, объясняетъ такъ: «очевидно понятіе слова здѣсь отвѣчаетъ общему понятію внушенія, откровенія, подобно тому, какъ, напримѣръ, говорится, что Господь *открылъ* пророку *въ уши*» (Ис. XXII, 14). «Рел. др. міра». Т. III. 1878, стр. 289. Эта мысль замѣчается и у западныхъ протестантскихъ богослововъ (*Dillmann* — Genesis. XV, 1. 1882 j. s. 231). Объясненіе этого видѣнія можно видѣть у св. *Іоанна Златоустаго* — Бес. на кн. Быт. XXXVI и XXXVII (Рус. перев. 1852 г., ч. II, стр. 312. 316. 327 сл. 334), у *Ефрема Сирина* — толков. на кн. Бытія (Твор. св. отц. 1855 г., стр. 330—334), у *блаж. Теодорита* — толков. на кн. Быт. (Твор. св. отц. 1855 г., стр. 66—67), отв. на вопр. 66; 67; у *блажен. Августина* — «О градѣ Божіемъ», кн. XVI (Труд. Кіев. Дух. Акад. 1882 г., стр. 182—185). Пресвящ. *Филаретъ* замѣчаетъ, что это видѣніе продолжалось двѣ ночи (1. 5. 12). Авраамъ слышитъ гласъ

другой—по внѣшней формѣ явленія Божія, имѣеть много подобнаго въ болѣе позднихъ библейскихъ разсказахъ. Такъ, на примѣръ, можно указать на явленіе Господа на горѣ Синаѣ (Исх. XIX, 18—19), въ пламени горящаго терноваго куста (Исх. III, 2—3), въ тихомъ дуновеніи вѣтра, послѣ бури, землетрясенія и пламени (3 Цар. XIX, 11—13) и т. п.

Такимъ образомъ, личныя божественныя откровенія патриархальнаго періода, хотя отличаются формою, всего болѣе соотвѣтствовавшю этому времени; тѣмъ не менѣе, по своей сущности, имѣють одно общее основаніе со всѣми другими способами откровеній Божіихъ и естественно объясняются общимъ характеромъ откровеннаго ученія. Въ особенности богоявленія, представляя собою одно изъ самыхъ первыхъ и ясныхъ предъизображеній высочайшей тайны явленія Сына Божія во плоти <sup>1)</sup>, начинаются въ то именно время, въ которое они всего болѣе требовались. Для утвержденія союза богообщенія и царства Божія на землѣ естественно требовались особенныя, такъ сказать, чрезвычайныя способы откровенія

---

Божій; видитъ чувственныя знаменія присутствія Его; бесѣдуетъ и ходить съ Нимъ» («Зап. на кн. Быт.» 1867, ч. II, стр. 83).

<sup>1)</sup> На этомъ основаніи отцы Церкви согласно утверждали, что всѣ богоявленія должны принадлежать Сыну Божію, какъ домостроителю спасенія въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ. Такъ, на примѣръ, *Тертуліанъ* говорить, что Сынъ Божій всегда сходилъ на землю для обращенія съ людьми, предустроя то учрежденіе, которое должно было совершиться въ концѣ, и что это свойственно было только Слову Божію, Которое имѣло быть плотію («Advers. Praes.» с. XVI. Mign. s. Lat. t. II. col. 174—175). Точно также и св. *Златоустъ* свидѣтельствуетъ, что Сынъ Божій являлся въ человѣческомъ образѣ, «предвозвѣщая намъ изначала, что нѣкогда Онъ дѣйствительно приметъ образъ человѣка и чрезъ то, освободивъ отъ власти діавола все человѣческое естество, приведетъ его ко спасенію. Но тогда, какъ было время только начинанія и предуготовленія къ совершенію нашего спасенія, Онъ и являлся каждому изъ праотцевъ только въ образахъ и видѣніяхъ (Бес. на кн. Быт. LVIII. Рус. перев. 1853, ч. III, стр. 307). Ту же мысль высказывали: св. *Ириней* въ сочиненіи противъ ересей, особенно въ IV книгѣ (Mign. S. Gr. t. VII), *Евсевій Кесарійскій* — «Demonstr. Evangel.» и «Eclogae Proph.» (Mign. S. Gr. t. XXII), *Иларій* — «De trinitate» lib. quart. (Mign. S. Lat. t. X), *блаж. Августинъ* — «Contr. Adiam.» (Mign. S. Lat. t. XLII) и др. Ср. также у преосвящ. *Филарета* — «Зап. на кн. Бытія». 1867, ч. I, стр. 60.

воли невидимаго Бога, которые бы служили видимыми знаками Его непосредственнаго и постояннаго присутствія среди избраннаго потомства. Этой идеѣ и должны были служить богоявленія, которыми преисполнена вся жизнь первыхъ трехъ патриарховъ, вступившихъ въ заветъ общенія съ Богомъ, и особенно Авраама <sup>1)</sup>.

### Имя Божіе.

Во времена патриарховъ, при первоначальномъ образованіи языка и понятій, *имя* вообще имѣло весьма важное значеніе, опредѣляя свойства предмета по тѣмъ впечатлѣніямъ, какія онъ производилъ на человѣка. Важное значеніе имени въ библейскихъ писаніяхъ обнаруживается уже при самомъ первомъ употребленіи его человѣкомъ. Когда Адамъ давалъ имена всѣмъ животнымъ, онъ въ ихъ свойствахъ не нашелъ существа, подобнаго себѣ (Быт. II, 20), между тѣмъ какъ Еву назвалъ женою (אִשָּׁה), потому что она взята отъ мужа (אִשָּׁה — II, 23). Самое имя Адамъ указываетъ на то, что онъ созданъ изъ праха земнаго (II, 7) <sup>2)</sup>, и Ева такъ названа потому, что она стала матерью всѣхъ живущихъ (III, 20) <sup>3)</sup>. Точно также, первый сынъ Адама называется Каиномъ, какъ приобрѣтенный отъ Иеговы (IV, 1) <sup>4)</sup>; имя Авеля означаетъ плачь, суету, вслѣдствіе не исполнившагося ожиданія (ст. 2) <sup>5)</sup>; а имя третьяго сына, Сива, выражаетъ то,

<sup>1)</sup> На основаніи религіозно-правственнаго значенія богоявленій пророки *Филаретъ* между прочимъ утверждаетъ и самую ихъ историческую достовѣрность. «Объ этомъ свидѣтельствуютъ», говоритъ онъ, «ихъ чистота и святость, ихъ дѣйствіе на человѣка, состоящее въ умноженіи вѣры, любви и смиренія, и ихъ прямое и несомнѣнное направленіе къ славѣ Божіей» («Зап. на кн. Быт.», 1867 г., ч. II, стр. 57).

<sup>2)</sup> Адамъ (אָדָם) — *земной*, отъ אֶרֶץ — *земля*. Gesenius — «Handwörterbuch». S. 12—13.

<sup>3)</sup> Ева — חַיָּה = *жизнь*, отъ חָיָה = חַיָּה = חַיָּה — Gesenius — Ibid. s. 257.

<sup>4)</sup> Собственно: съ помощію Иеговы — אֵלֹהֵי אָדָם, вмѣсто: אֵלֹהֵי אָדָם. Reinke — «Beiträge». Zw. Bd. 1853. s. 22. Anm. 2.

<sup>5)</sup> Двойное значеніе имени *Авель* объясняется изъ различнаго чтенія: אֵלֶּל и אֵלֶּל. Послѣднему слѣдовали Филонъ, Флавій, Оригенъ, а первое признается общеупотребительнымъ и означаетъ: дуновение, суета, ничтожество. LXX = ἄβελ (*Филаретъ* — «Церк. Библ. Истор.», Изд. V, стр. 21 прим. Ср. Gesenius — «Handwörterbuch». s. 207 — אֵלֶּל).

что Богъ положилъ Евъ другое имя вмѣсто Авеля, которое убилъ Каинъ (ст. 25) <sup>1)</sup>. Важное значеніе имени вполне сохраняется и въ исторіи патриарховъ. Ной получаетъ свое имя потому, что онъ утѣшилъ человека въ дѣлахъ рукъ его (V, 29) <sup>2)</sup>; имя Исаака имѣетъ ближайшее отношеніе къ смѣху Сарры, а потомъ къ божественнымъ обѣтованіямъ (XVII, 17—19) <sup>3)</sup>; имя Исава означаетъ то, что онъ былъ красный и весь, какъ кожа, косматый (XXV, 25) <sup>4)</sup>; Иаковъ называется такъ потому, что при своемъ рожденіи держался рукою за пяту Исава (ст. 26) <sup>5)</sup>; всѣ имена сыновей Иакова имѣютъ значеніе особаго призванія Божія и благословенія въ чадородіи (гл. XXIX и XXX) <sup>6)</sup>. Но особенно важное значеніе библейскія имена получаютъ тогда, когда они имѣютъ прямое отношеніе къ утвержденію царства Божія на

<sup>1)</sup> Сноз — נש = положеніе, основаніе, утвержденіе, отъ נש — полагать, поставлять.

<sup>2)</sup> Ной — נח = утѣшеніе, успокоеніе.

<sup>3)</sup> Исаакъ — יצחק = разсмѣется или возрадуется, отсюда: смѣхъ, радость. «Нареченіе сего имени», говоритъ преосв. *Филаретъ*, «подобно какъ и нѣкоторыхъ другихъ въ древности, есть родъ исповѣданія вѣры въ обѣтованіе». Самое знаменованіе имени Исаака, по его опредѣленію, есть: а) воспоминательное, въ отношеніи къ чувствованію Авраама при обѣтованіи о немъ; б) пророчественное, ибо то же обстоятельство смѣха или радости возобновляется при послѣдующемъ откровеніи Сарры (XVIII, 12) и по рожденіи Исаака (XXI, 6); в) таинственное, поелику относится къ вѣрѣ и любви Авраама, по которымъ онъ радъ былъ видѣть день Христовъ и, видѣвъ, возрадовался (Зап. на кн. Быт. 1867, ч. II стр. 114—115 и 153). Ср. объ этомъ имени у *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» XLV и XLVI (ч. III. 1853, стр. 92—3. 96—7).

<sup>4)</sup> Исавъ — ישׁוּ = косматый, волосатый.

<sup>5)</sup> Иаковъ — יַעֲקֹב = заппеть, отсюда: заппатель, отъ יַעֲבֹד. — Gesenius—«Handwörterb. S. 351; ср. S. 657.

<sup>6)</sup> *Филаретъ*—«Зап. на кн. Быт.» 1867, ч. III, стр. 44—45. 89. Вообще о значеніи библейскихъ именъ св. *Златоустъ* говоритъ: «тщательно изслѣдывая каждое имя, непременно найдешь въ немъ какое либо предназначеніе... У древнихъ всегда цѣлю было то, чтобы въ прозваніи дѣтей заключить постоянное напоминаніе о чемъ-либо» (Бес. на кн. Быт. II, ч. III. 1853, стр. 169; ср. ч. I. Бес. XXI, стр. 374—75). Ср. также о разныхъ именахъ: Бес. XXI, ч. I, стр. 379—81; Бес. LIII, ч. III, стр. 209; LVI, 261 — 2; 266 — 7; LX, 335; LXIV, 396 и др.; и у бл. *Августина*—«о градѣ Божіемъ», кн. XV. (Труд. Киев. Дух. Ак. 1882 г. стр. 107).

земль и даже съ переменною прежняго имени даются известному лицу, какъ органу откровения <sup>1)</sup>. Такъ, напимѣрь, *Авраамъ* и *Сарра* получаютъ эти имена вѣсто *Аврама* и *Сары*, въ ознаменованіе ихъ благословеннаго потомства (Быт. XVII, 5. 15) <sup>2)</sup>; *Иаковъ* именуется *Израилемъ* потому, что это имя, напоминая о чудесномъ явленіи Божіемъ, должно было указывать на будущую славу и величіе народа Божія (XXXII, 28; XXXV, 10 сл.); *Осія*, сынъ *Навина*, получаетъ имя *Исуса*, какъ будущій вождь и избавитель народа еврейскаго въ землѣ обѣтованія (Числ. XIII, 17—евр. 16) <sup>3)</sup> и т. п. Въ этомъ смыслѣ слово  $\text{שׁוֹר}$  (има) получаетъ иногда значеніе „славы“, особнхъ благословеній Божіихъ, соединяемыхъ съ известнымъ именемъ, и вообще принадлежности

<sup>1)</sup> «Имена, имѣющія происхожденіе божественное», говорятъ преосвященный *Филаретъ*, «суть великой важности, потому что не суть случайные знаки понятій, какъ имена просто человѣческія» (Зап. на кн. Быт., ч. II, стр. 106).

<sup>2)</sup>  $\text{אָבְרָהָם}$  = отецъ высоты, высокій отецъ (*Августинъ* — «о градѣ Божіемъ» кн. XVI гл. XXVIII. Труд. Киев. Дух. Ак. 1882 года, стр. 192).  $\text{אָבְרָהָם}$  = отецъ множества, многихъ народовъ (=  $\text{אָבְרָהָם}$   $\text{רַב־הַמּוֹן}$  — Gesenius — «Handwörterb.» S. 9). «Причина переменны имени Авраама», пишетъ блаж. *Августинъ*, «прямо оговаривается: *отца многихъ языковъ положихъ тѣ*. Имя Авраамъ (слѣдовательно) имѣетъ это значеніе» (Ibid. ст. 191 — 2; ср. *Злат. Бес.* XXXIX, ч. II, стр. 376). «Совершаемый въ жизнь духовную», объясняетъ преосвящ. *Филаретъ*, «также получаетъ новое имя, то есть, новую жизнь, новое свойство, которымъ онъ отпечатлѣнъ, и новое высшее назначеніе въ дѣйствованіи» (Зап., ч. II, стр. 117).  $\text{שָׂרַי}$  (LXX:  $\Sigma\acute{\alpha}\rho\alpha$ ) = госпожа моя, госпожа дома;  $\text{שָׂרַי}$  отъ  $\text{שָׂרָה}$  (LXX:  $\Sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\alpha$ ) = госпожа вообще. По соотвѣтствію съ именемъ  $\text{אָבְרָהָם}$ , преосвящ. *Филаретъ* разлагаетъ это имя на  $\text{שָׂרַי הַמּוֹן}$  (*sarrahaimon*), что значитъ, госпожа множества (Ibid. стр. 112). Ср. у *Куртца* — *Gesch. d. Alt. Bund. Bd. I. § 51 S. 112—113*; и у *Дилльмана* — *Genesis. S. 246*.

<sup>3)</sup>  $\text{יְשׁוּעָה}$  = зачинатель;  $\text{יְשׁוּעָה}$  = богоборецъ (отъ  $\text{שָׂרָה}$  и  $\text{אָל}$ ). См. объ этомъ у *Малицкаго* — «Собств. им. у др. евр.». Хр. Чтен. 1882 г. май—июнь, стр. 620—623; и у *Дилльмана* «*Genesis*». S. 344. О значеніи имени Израиль въ отношеніи къ цѣлому народу Божію можно читать у *Соларскаго* («Библ. словарь». Т. II. сл. Израиль, стр. 59—62). *Осія* —  $\text{יְשׁוּעָה}$  = яввленіе, спасеніе: *Исусъ* —  $\text{יְשׁוּעָה}$  — спаситель (ср. у блаж. *Теодорита* — Толков. на кн. Числ., отв. на вопр. 25. Рус. перев. Тв. св. отц. г. XXVI. 1855 г. стр. 211; и у *Малицкаго* — тамъ же, сент.—окт., стр. 327—328).

къ устрояемому на землѣ царству Божию. *Да будетъ на нихъ, говоритъ Иаковъ объ Ефремѣ и Манасси, наречено имя мое и имя отцовъ моихъ Авраама и Исаака* (Быт. XXVIII, 16). Самыя откровенія Божіи часто даютъ основаніе для весьма знаменательныхъ наименованій не только для тѣхъ мѣстъ, на которыхъ совершались явленія Божіи, но и для Самого Бога откровенія. Такъ, напримѣръ, Агарь нарекла Иегову, Который говорилъ къ ней: *Ты Богъ видящій меня* (אֱלֹהֵי רֹאֵה), почему и мѣсто явленія стало называться: *Бе-эр-лахай-рои* (בְּעַרְ לַחַי רֹאֵי), *источникъ живаго видящаго меня* (Быт. XVI, 13—14). Авраамъ мѣсто явленія Божія называетъ: *Иегова уре* (יְהוָה יִרְאֶה), *Господь усмотритъ*, или какъ его называли послѣ: *на гору Иеговы усмотрится* (בְּהַר יְהוָה יִרְאֶה — XXII, 14). Иаковъ мѣсто явленія чудесной гѣбеницы называетъ *Веель* (בְּיַעַל), что значить: *домъ Божій* (XXVIII 16. 17. 19), равно какъ и мѣсто ополченія ангеловъ Божіихъ называетъ *маханаймъ*, что значить: *полки* (Быт. XXXII, 2—евр. 3)<sup>1)</sup>, а послѣ борьбы съ Богомъ далъ имя мѣсту тому: *пенуэль* (פְּנִיֵּל), *лице Божіе*, потому что, говорилъ онъ, „я видѣлъ Бога лицомъ къ лицу и сохранилась душа моя“ (ст. 30—евр. 31) и т. п.<sup>2)</sup>

Соотвѣтственно этому общему древне-библейскому значенію имени, тѣ или другія имена Божіи, очевидно, должны имѣть особый смыслъ

<sup>1)</sup> *Златоустъ*—Бес. на кн. Быт. LVIII. Рус. перев. 1853, ч. III, стр. 300. «*Маханаймъ*», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «по точнѣйшему предложенію, значить: *два ополченія* или *сугубое ополченіе*» (Записки на кн. Быт., ч. III, стр. 61. Ср. *Gesenius* — «Handwörterbuch», s. 462—463).

<sup>2)</sup> О значеніи указанныхъ наименованій можно читать у св. *Златоуста*—Бес. на кн. Быт. XXXVIII, ч. II, стр. 364; XLVII, ч. III, стр. 123; LI, стр. 193 — 94; LIV, стр. 229; LVIII, стр. 306; LIX, стр. 328; LX, стр. 334 и др.; а также у блажен. *Теодорита* — «Толк. на кн. Быт.» отв. на вопр. 27, стр. 34. Въ русской литературѣ объ этомъ предметѣ можно указать на сочиненіе *Малицкаго*—«Собственныя имена у древнихъ евреевъ и ихъ религіозное значеніе» (Христ. Чтен. 1882—1883 г.). О библейскомъ значеніи имени вообще ср. также у *Элера* — Theol. d. Alt. Testam. Bd. I. § 56. S. 189—193 и въ *Herzog's Realencyklop.* t. X. «Name»; у *Шультца*—«Alttest. Theolog.» Th. I, cap. XXI, s. 279—285; у *Делича*—«Comm. z. Genes.» S. 31—32 и др.

и значеніе. Они должны характеризовать различные способы открывеній Божіихъ людямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ отчасти опредѣлять существо Божіе и тѣ высочайшія свойства, въ какихъ оно открывалось <sup>1)</sup>). Такъ, напримѣръ, особое значеніе должно имѣть то, что библейское повѣствованіе о созданіи вселенной начинается именемъ Элохимъ (Быт. I, 1), что при утвержденіи завѣта съ Авра-

<sup>1)</sup> Неправильное понятіе о значеніи имени Божія иногда служило основаніемъ для разныхъ еретическихъ мнѣній. Такъ, напримѣръ, маркѳониты утверждали, что Богъ, хотя именуется, однакоже совершенно недоступенъ для человѣческаго познанія и есть Богъ въ собственномъ смыслѣ невѣдомый. Другіе, наоборотъ, учили, что Богъ совершенно постижимъ для человѣка и что на основаніи употребляемыхъ въ Библии именъ Божіихъ люди знаютъ божественное существо такъ же, какъ Богъ Самъ знаетъ Себя (Валентинъ, Аецій, Евномій и др.). Поэтому общимъ ученіемъ отцевъ Церкви было то, что всѣ имена, какія приписываются Богу въ свящ. Писаніи, выражаютъ не самую сущность Его, а только то, что «касается Его естества» (τὰ περὶ τῆς φύσεως) и отношенія къ міру и человѣку; что мы не въ состояніи найти для Бога такое имя, которое бы соответствовало Его существу; и что эта именно безыменность Бога (ἀνομια) и служить причиною Его многоименности (πολυνομία), какая Ему приписывается въ Библии (*Макарій* — «Правос. догм. Богосл.» 1868 г. Т. I. стр. 70 — 71, стр. 68—69). «Услышимъ ли мы», — говоритъ св. *Златоустъ*, «имя Господа или Бога, въ этихъ именахъ нѣтъ никакой разности — будто одно значить больше, а другое меньше» («Бес. на кн. Быт.» Рус. перев. 1851 г. ч. I. Бес. XIV, стр. 217. 220). Яснѣе говоритъ объ этомъ *Діонисій Ареопагитъ* въ книгѣ «объ именахъ Божіихъ»: «Богъ выше нашихъ понятій, и никакое названіе не приложимо къ Нему. Однакоже справедливо: сказать ли, что Богъ не можетъ быть именуемъ, или утверждать, что Ему можно давать названіе... Ибо, съ одной стороны, бытіе божественное безконечно возвышено надъ всеми образами вѣдѣнія и выраженія; а съ другой — оно проявляется извѣстнымъ образомъ» (*Скворецъ* — «Исслѣдованіе объ авторѣ сочиненій, извѣстныхъ съ именемъ св. Діонисія Ареопагита». Кіевъ. 1871 г. стр. 49. 68). Ту же мысль о значеніи именъ Божіихъ высказываетъ и св. *Василій Великій*. «Нѣтъ ни одного имени», говоритъ онъ, «которое бы, объявъ все естество Божіе, достаточно было вполнѣ его выразить. Но многія и различныя имена, взятая въ собственномъ значеніи каждого, составляютъ понятіе, конечно темное и весьма скудное въ сравненіи съ цѣлымъ, но для насъ достаточное. Изъ именъ же, сказуемыхъ о Богѣ, одни показываютъ, что въ Богѣ есть, а другія напротивъ, чего въ Немъ нѣтъ. Ибо сими двумя способами, то есть, отрицаніемъ того, чего нѣтъ, и исповѣданіемъ того, что есть, образуется въ насъ какъ бы нѣкоторое впечатлѣніе Бога». (Прот. Евномія, кн. I. Твор. св. отц. Т. VII. 1847 г. стр. 31).

звать Господь открывает Себя съ именемъ: Эл-шаддай (Быт. XVII, 1 сл.), что со времени Моисея Онъ усваиваетъ себѣ имя Иегова, какъ собственное имя на вѣки (Исх. III, 14. 15), и что сами патриархи призывали имя Господа (יהוה), Который открывался имъ (Быт. IV, 26; XII, 8; XXI, 33; XXVI, 25 и др.).

Во времена патриарховъ подлежатъ разсмотрѣнiю слѣдующiя имена Божii: אלהים, или болѣе древнее אלה, אל, עליון, אל, שדי, и ארני<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Можно признать за достовѣрное, что кромѣ этихъ именъ Божиихъ, во времена патриарховъ было извѣстно имя Иегова (יהוה). Дозказательствомъ этому могутъ служить слѣдующiя основанiя: 1) еще о семействѣ Сиеа говорится, что въ средѣ его начали призывать имя Иеговы (יהוה לקרוא בשם יהוה—Быт. IV, 26). 2) Какъ Самъ Господь, при Своихъ явленiяхъ патриархамъ, иногда именовалъ Себя именемъ Иеговы (אני יהוה—Быт. XV, 7; XXVIII, 13); такъ и патриархи часто призывали имя Господа Бога вѣчнаго, являвшагося имъ (Быт. XII, 8: ויקרא יהוה בשם יהוה; Быт. XXI, 33: ויקרא שם בשם יהוה אל עלים. Ср. также: XIII, 4; XV, 2. 8; XIV, 22; XXIV, 3. 7; XXVIII, 16; XXXII, 9; XXVI, 25). 3) Были извѣстны нѣкоторыя имена, соединяемыя съ именемъ Иегова, какъ напримѣръ, имя матери Моисея: *Iocheved* (יִכְבֶּדֶת = *cujus gloria est Jehovah*—Исх. VI, 20; Числ. XXVI, 59). (Ср. у *Θ. Г. Елеонскаго*—«Исторiя Ивр. народа въ Египтѣ», стр. 123 прим.). 4) Самая вѣра евреевъ пророку Моисею предполагаетъ, что имя Иеговы, Который послалъ его, было имъ извѣстно, какъ имя Бога отцевъ, Бога Авраама, Исаака и Иакова (Исх. IV, 31; ср. III, 15). (*Oehler*—*Herzog's Realencyklop.* — *Jehovah*. Bd. VI). Вообще объ этомъ предметѣ см. подробнѣе у *Reinke*—«*Beiträge*». Bd. III. S. 89—108). Тѣмъ не менѣе, мы полагаемъ справедливымъ объясненiе имени Иегова отнести ко временамъ Моисея; такъ какъ до этого времени имя Иегова, хотя и было извѣстно, но прямо не относилось къ завѣту богообщенiя и не употреблялось для болѣе полного и точнаго раскрытiя и опредѣленiя существа и свойствъ Божиихъ. Между тѣмъ, какъ при утверждени завѣта общенiя съ Авраамомъ, Господь открылъ Свое особое имя (אל שדי—Быт. XVII гл.); такъ и при вступленii въ завѣтъ общенiя съ цѣлымъ царствомъ народа еврейскаго, Онъ благоволилъ открыть новое имя Бога этого завѣта (יהוה אשר אלהים, которое должно быть именемъ Божиимъ на вѣки (יהוה שמי לעלם—Исх. III, 15. Ср. VI, 3—7). См. объ этомъ предметѣ подробнѣе: у *Малицкаго*—«Собств. имена у др. евреевъ (Христ. Чтен. 1882 г., сент. — окт.); у преосвщ. *Хрисанова*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 23—25; у *Элера*—«*Theolog. d. Alt. Testam.* Bd. I. § 40. S. 147—149; у

Первое имя Божіе, употребляемое въ Библии, есть  $\text{אלהים}$  (Elohim). Это имя есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самое обыкновенное во времена патриарховъ. Оно составляетъ множественную форму отъ общаго всѣмъ семитическимъ народамъ и древнѣйшаго имени  $\text{אֱלֹהַם}$  (Eloah<sup>1</sup>), малоупотребительнаго въ Библии<sup>2</sup>, и во множественной своей формѣ никогда не встрѣчается у другихъ семитовъ, кромѣ евреевъ<sup>3</sup>. Происхожденіе имени  $\text{אלהים}$  объясняютъ различно. Одни производятъ его отъ  $\text{אל}$  или  $\text{אלים}$ , быть крѣпкимъ, силь-

*Куртца*—«Gesch. d. Alt. Bundes». Bd. I. § 89. S. 252—254; Bd. II. s. 66—67; и особенно у *Reinke*—«Beiträge». Bd. III. S. 89 — 143. Отцы Церкви даютъ основаніе даже къ тому заключенію, что имя Іегова совсѣмъ не было извѣстно патриархамъ. «Моисей извѣщаетъ», говоритъ блаженный *Теодоритъ*, «какой чести и какого благоволенія сподобилъ его Богъ. То имя, котораго не явилъ патриархамъ, сдѣлалъ извѣстнымъ ему; потому что изрекъ ему: *Азъ есмь Сый*». (Толк. на кн. Исх. Отв. на вопр. 15, стр. 115). О томъ же свидѣтельствуетъ и св. *Василій Великій*, когда говоритъ, что патриархамъ Богъ «не явилъ Своего имени, а тѣмъ паче не открылъ Своей сущности, что она такое... не явилъ потому, очевидно, что оно выше, нежели сколько можетъ вмѣстить человѣческой слухъ» (Противъ Евномія, кн. I. Тв. св. отц. 1846. Т. VІІ, ч. III, стр. 37—38). Впрочемъ, въ словахъ св. *Василія Великаго* можно видѣть и то, что имя Іегова есть собственно имя сущности, которая по преимуществу и опредѣлялась этимъ именемъ, насколько это возможно для свѣдѣка. О значеніи имени Іегова для опредѣленія существа Божія свидетельствуютъ и другіе отцы Церкви: *Григорій Богословъ*—Сл. XXX. О Богословіи IV. О Богѣ Сынѣ II (Тв. св. отц. 1844. ч. III, стр. 96—97); блажен. *Теодоритъ* — Толков. на кн. Исх. Отв. на вопр. 5 стр. 104—105; ср. на кн. Быт. Отв. на вопр. I, стр. 8; блажен. *Иеронимъ*—Письм. къ Дамасу. Тв. блаж. Іерон. Кіевъ. 1879 г., ч. I, стр. 46; *Іоаннъ Дамаскинъ*—«Излож. прав. вѣры». Перев. Амвросія, кн. I, гл. XII, л. 15 на обор. Ср. также: у блаж. *Августина*—«Sermones de scriptur.». Op. t. V. pag. I. Mign. S. L. t. XXXVIII. Serm. VI (al. 17) cap. IV. col. 61; Serm. VII (al. 6). col. 66 — 67; и у *Cornel a Lapide*—Comment. in Exod. VI, 3.

<sup>1</sup>) *Эвальдъ* считаетъ это слово первымъ понятіемъ о Богѣ у самаго древняго изъ семитическихъ народовъ (Urvolk). «Die Lehre der Bibel v. Gott.» Bd. II. Erst. Hälft. S. 328—330.

<sup>2</sup>) Слово  $\text{אֱלֹהַם}$  встрѣчается лишь въ поэтическихъ отдѣлахъ Библии (Втор—XXXII, 15. 17; Пс. XVII, 32) и преимущественно въ книгѣ Іова.

<sup>3</sup>) Даже въ библейско-арамейскихъ отдѣлахъ употребляется не  $\text{אלהים}$ , а  $\text{אלהים}$  (Дан. IV, 5. 6. 15; V, 11. 14 и др.)

нымъ, могущественнымъ, отъ одного корня съ לָא <sup>1)</sup>, и, слѣдова-  
тельно, смотреть на слово אֱלֹהִים, какъ на имя Божіе, выражаю-  
щее вообще понятіе силы, могущества, и во множественной своей  
формѣ равнозначительное съ אֱלֹהִים. Другіе производятъ это слово  
отъ глагола אָלַח, изумляться предъ чѣмъ, приходитъ въ трепеть,  
страшиться чего, и затѣмъ, почитать, поклоняться, что соответ-  
ствуетъ и арабскому корню, имѣющему значеніе: stupuit, raverit  
perculsus fuit <sup>2)</sup>. Соответственно этому происхожденію, наименова-  
ніе אֱלֹהִים или אֱלֹהִים, въ отношеніи къ Богу, имѣетъ значеніе перво-  
начально страха, а затѣмъ предмета, возбуждающаго къ себѣ  
страхъ и вмѣстѣ почтеніе, поклоненіе. Последнее мнѣніе имѣетъ  
для себя основаніе въ самой Библии, такъ какъ имя אֱלֹהִים ино-  
гда прямо сооставляется съ פֶּחַד, страхъ. Такъ, на примѣръ, Іа-  
ковъ клянется предъ Лаваномъ *страхомъ отца своего Исаака*  
(Быт. XXXI, 53), или еще янѣе говорить ему: *если бы не былъ*  
*со мною Богъ отца моего* (אֱלֹהֵי אָבִי), *Богъ Авраама* (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם)  
и *страхъ Исаака* (פֶּחַד יִצְחָק): *ты бы теперь отпустилъ*  
*меня ни съ чѣмъ* (ст. 42) <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, должно при-  
знать справедливымъ то словопроизводство, по которому имя  
אֱלֹהִים принимается въ смыслѣ греческаго σέβας, какъ nomen tre-  
pendum, или какъ предметъ почтенія, въ силу производимаго отъ  
него впечатлѣнія страха <sup>4)</sup>. Что же касается до множественной

<sup>1)</sup> На этомъ основаніи самое имя לָא считаютъ лишь сокращеніемъ  
изъ אֱלֹהִים (*Эвалдъ*—*Ibidem*). Этого же мнѣнія держится и *Reinke*—  
*Beiträge. Bd. V. Beitr. XI, s. 365—385. Ср. у Дилльмана.—Comm.*  
*z. Genesis s. 16—17.*

<sup>2)</sup> *Oehler*—*Theologie des Alten Testam. Bd. I. § 36. s. 133;*  
*Gesenius*—«*Handwörterb.*» אֱלֹהִים и אֱלֹהִים s. 45—46.

<sup>3)</sup> «*Страхъ Исаака*», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «*есть Богъ,*  
*Которому служить Исаакъ, и Который, по словамъ Исаи, долженъ*  
*быть нашимъ страхомъ и трепетомъ*» (Ис. VIII, 12. 13). «*Зап. на*  
*кн. Быт.*» ч. III. стр. 59. Ср. у *блаж. Теодорита*—*Толков. на кн.*  
*Быт. отв. на вопр. 92 стр. 84.*

<sup>4)</sup> Соответственно съ этимъ общимъ значеніемъ, наименованіе  
אֱלֹהִים прилагается въ Библии не только къ одному истинному Богу,  
но и къ ангеламъ, къ людямъ, къ богамъ языческимъ и вообще къ  
тому, что возбуждаетъ страхъ и чрезъ это дѣлается предметомъ удив-

формы имени  $\text{אלהים}$ , то её определяют также различно. Многие принимают эту форму въ смыслѣ *pluralis multitudinis*, какъ указаніе на некоторую множественность въ божественномъ существѣ, и потому объясняютъ её или въ значеніи древнѣйшаго языческаго политеизма въ Библии, или въ отношеніи къ троичности лицъ въ Божествѣ. Но по общепринятому объясненію, множественная форма имени  $\text{אלהים}$  характеризуетъ не количественную, а качественную множественность, какъ *pluralis majestatis aut excellentiae*, и при томъ, не въ смыслѣ *consuetudo honoris*, а въ смыслѣ болѣе высшаго понятія, выражающаго значеніе множественности въ интензивномъ ея значеніи, въ смыслѣ безконечной полноты силъ и могущества божественнаго существа, подобно, напримѣръ, названіямъ:  $\text{שמים}$ , небо, въ смыслѣ безконечнаго небснаго пространства, или  $\text{מים}$ , вода, въ ея качественномъ, интензивномъ значеніи водной стихіи <sup>1)</sup>. Такое значеніе множественной формы имени  $\text{אלהים}$  соотвѣтствуетъ

ленія, почитанія. Такъ, напримѣръ, ангелы ( $\text{מלאכים}$ ), восходившіе и нисходившіе по видѣнной Иаковомъ лѣстницѣ, вмѣстѣ съ Иеговою, утверждавшимся на верху ея, обозначаются общимъ названіемъ явившихся  $\text{אלהים}$  (Быт. XXXV, 7:  $\text{נגלוּ הָאֱלֹהִים}$ ; ср. XXVIII, 12. 13. 17. Объ отношеніи къ ангеламъ имени  $\text{אלהים}$  ср. также: Пс. VIII, 6; XCVI, 7; CXXXVII, 1; Суд. IX, 9. 13). Точно также Иаковъ, при свиданіи съ Исавомъ, котораго онъ боялся, увидѣлъ лице брата, какъ бы кто увидѣлъ лице Божіе ( $\text{פני אלהים}$ —Быт. XXXIII, 10), и Моисей былъ поставленъ отъ Иеговы *богомъ* ( $\text{אלהים}$ ) для Фараона, царя египетскаго, и вмѣсто Бога ( $\text{לאלהים}$ ) для брата своего Аарона, какъ со-вершитель чудесъ предъ Фараономъ (Исх. VII, 1; IV, 16). Вообще, высокопоставленныя лица, обладающія властію, напр. судьи, цари и т. п., нерѣдко именуется тѣмъ же именемъ  $\text{אלהים}$  (Исх. XXI, 6; XXII, 8. 9. 28; ср. Суд. V, 8; Пс. LXXXI, 1; ср. ст. 6; Зах. XII, 8). Даже боги языческіе (Исх. XII, 12; Числ. XXXIII, 4; Втр. XXIX, 18; XXXII, 17; Суд. XI, 24; 4 Цар. 1, 2; Пс. XCVI, 9), идола (Исх. XXXII, 1. 4; 1 Цар. V, 7; 4 Цар. 1, 2; ср. 3. 6. 16) и вообще сверхъестественныя явленія, возбуждающія страхъ называются  $\text{אלהים}$ . Такъ, напримѣръ, и тѣнь пророка Самуила, вызванная аэндорскою волшебницею, называется *богомъ* ( $\text{אלהים}$ ); выходящимъ изъ земли (1 Цар. XXVIII, 13). Подробнѣе объ этомъ можно читать у Reinke—Beiträge. Bd. V Beitr. XI, s. 365—385.

<sup>1)</sup> Oehler—«Theolog. d. Alt. Testam.» Bd. I. § 36. s. 134—135. Ср. у Хрисанова—«Рел. др. міра». Т. III, стр. 14—15.

и нерѣдко употребляемой въ Библии множественной формѣ абстракціи, объединяющей множественность въ высшемъ понятіи единства, или выражающей идею рода по отношенію къ заключающимся въ его объемѣ видамъ, какъ напримѣръ: חֹשֶׁךְ, тьма, זְקֵנִים, старость, חַיִּים, жизнь, פְּנִים, лице, или какъ בְּעַל по отношенію къ בְּעָלָי, אֱלֹהִים по отношенію къ אֱלֹהֵי (2 Пар. XXIV, 7; Ос. II, 16; Ис. XIX, 4), dominus по отношенію къ dominum<sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, наименованіе אֱלֹהִים не означаетъ собою какого нибудь исключительнаго имени Божія, какъ имени Бога отцевъ и завѣта съ патриархами, но вообще указываетъ на Божество, Deitas, Θεϊότης, и при томъ, не въ смыслѣ абстрактнаго единства<sup>2)</sup>, а какъ на существо, обладающее безконечною полнотою силъ и могущества и потому возбуждающее въ себѣ со стороны человѣка чувство страха и почтенія, безъ ясныхъ конкретных представленій о божественныхъ свойствахъ и дѣйствіяхъ. Съ этой точки зрѣнія, если въ новѣйшее время часто стараются доказать, что timor primos fecit deos, то это можетъ быть вѣрно и въ отношеніи къ древнѣйшему библейскому имени אֱלֹהִים, но только въ томъ смыслѣ, что чувство страха, выражаемое въ этомъ имени, вполне соответствуетъ тому первоначальному и неопредѣленному впечатлѣнію, которое естественно должно было явиться въ отношеніи къ Богу въ то время, когда еще не были ясно

<sup>1)</sup> При такомъ пониманіи объясняется и то, почему эта множественная, абстрактивная форма въ отношеніи къ Богу соединяется не только съ именемъ אֱלֹהִים, какъ напримѣръ: אֱלֹהִים קְרָשִׁים (I. Нав. XXIV, 19), אֱלֹהִים שְׂפָטִים (Пс. LVII, 12), אֱלֹהִים חַיִּים (1 Пар. XVII, 26), но и съ употребленіемъ этого имени въ единственномъ числѣ, какъ напримѣръ: אֱלֹהֵי עָשִׂי (Иов. XXXV, 10), и въ сопоставленіи съ именемъ Іегова, какъ напримѣръ: שְׁמַרִים, въ отношеніи къ Іеговѣ (Пс. CXX, 5), עָשִׂים, въ отношеніи къ זְרוּהָ צְבָאוֹת (Исх. LIV, 5), или даже отдѣльно: בּוֹרְאִים (Еккл. XII, 1) въ отношеніи къ Творцу человѣка, קְרוֹשִׁים въ отношеніи къ Богу (Ос. XI, 12—евр. XII, 1; Причт. IX 10) и т. п.

<sup>2)</sup> Множественную форму имени אֱלֹהִים въ чисто абстрактивномъ значеніи принимаетъ, напримѣръ, Hofmann (Schriftbeweis. Bd. 1. 2 Aufl. s. 77).

выражены, высочайшія совершенства Его любви и благости, проявляемыя въ попеченіи о мірѣ и особенно въ домостроительствѣ спасенія <sup>1)</sup>.

Въ ближайшемъ отношеніи къ имени  $\text{אלהים}$ , по своему значенію и древности, находится наименованіе  $\text{אל}$  (E1), которое, подобно  $\text{אלהים}$ , составляетъ одно изъ общихъ для семитовъ и древнѣйшихъ именъ Божіихъ <sup>2)</sup>. О древности этого имени свидѣлствуютъ соединяемыя съ нимъ еще допотопныя названія, напримѣръ: *Ме-хиаель* ( $\text{מְחִיָּאֵל}$ ), *Маусаилъ* ( $\text{מְחִישָׁאֵל}$  — Быт. IV, 18), *Мале-леилъ* ( $\text{מְלֵלֵאֵל}$  — V, 12) и др. <sup>3)</sup>. Наименованіе  $\text{אל}$  происходитъ отъ глагола  $\text{אל}$ , быть крѣпкимъ, сильнымъ, могущественнымъ и потому, если  $\text{אלהים}$  означаетъ предметъ страха и характеризуетъ собственно то впечатлѣніе, которое получается отъ представленія о Богѣ, какъ о полнотѣ силъ и могущества; то  $\text{אל}$  выражаетъ понятіе о Богѣ болѣе въ объективномъ значеніи для человѣка и соотвѣтствуетъ представленію о Немъ, какъ вообще о существѣ

<sup>1)</sup> «Въ древнѣйшую эпоху», говоритъ преосвящ. *Хрисанозъ*, «когда всюду почти распространенъ былъ политеизмъ, истинное понятіе о Богѣ не могло открыться во всей своей полнотѣ; постепенно и не вдругъ оно уяснялось для человѣческаго сознанія. Элогимъ и выражаетъ этотъ первоначальный моментъ истиннаго взгляда на божество, которое представляется полнотою жизни, но еще неопредѣленной. Свойства Бога, особенно нравственныя, еще не открыты и не усвоены. Самъ Богъ представляется человѣку, какъ неопредѣленное множество, хотя и единое въ дѣйствіи». («Религ. древн. міра». Т. III, стр. 36).

<sup>2)</sup> *El*, какъ имя Божіе, замѣчается у сирійцевъ, арабовъ, сабейцевъ, иудеянъ и др. (*Малицкий* — «Собств. имена у древн. евреевъ». Христ. Чтен. 1882 г. май—іюнь).

<sup>3)</sup> О древности и общесемитическомъ значеніи имени  $\text{אל}$  свидѣлствуютъ также многія имена и изъ временъ послѣ потопа. Таковы, напр., *Измаилъ* ( $\text{יִשְׁמָעֵאל}$ ), сынъ Агари (Быт. XVI, 11), *Ад-беель* ( $\text{אֲדָבֵאל}$ ), сынъ Измаила (XXV, 13), *Мадилъ* ( $\text{מְדִיאל}$ ), одинъ изъ старѣйшинъ иудейскихъ (XXXVI, 43), *Кемуилъ* ( $\text{קִמְוִיאל}$ ) и *Ва-оуилъ* ( $\text{בְּחִוִיאל}$ ) дѣти Нахора (XXII, 21. 22), *Мегтавеель* ( $\text{מְגִתְבֵאל}$ ), жена одного изъ старѣйшинъ Исавовыхъ (XXXVI, 39), *Рауилъ* ( $\text{רְעוּיאל}$ ), тесть Моисея (Исх. II, 18), *Іемуилъ* ( $\text{יְמוּיאל}$ ), сынъ Симеона (Быт. XLVI, 10), *Іахлеилъ* ( $\text{יַחֲלֵאל}$ ), сынъ Завулона (ст. 14), *Мал-хилъ* ( $\text{מַלְכֵאל}$ ), сынъ Асира (ст. 17), *Іахцеилъ* ( $\text{יַחֲצֵאל}$ ), сынъ Неф-еалима (ст. 24) и т. п.

сильномъ, вѣрникомъ, могущественномъ <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе, наименованіе אֱלֹהִים еще не есть собственное имя Бога отцевъ и завѣта съ патриархами. Въ отношеніи къ истинному Богу оно весьма рѣдко встрѣчается отдѣльно, но почти всегда или съ членомъ, אֱלֹהֵינוּ, или съ послѣдующимъ опредѣленіемъ, или, по связи рѣчи, съ прямымъ отношеніемъ къ Богу (Числ. XII, 13; XXIV, 4; Быт. XLIX, 25; Исх. XV, 2). Но безъ этихъ опредѣленій слово אֱלֹהִים употребляется или въ отношеніи къ богамъ языческимъ: אֱלֹהֵי (Исх. XV, II), אֱלֹהֵי אֱלֹהִים (Дан. XI, 36), אֱלֹהֵי אֱמֶת (Исх. XXXIV, 14) и просто אֱלֹהִים (Ис. XLIV, 10), или въ значеніи сыновъ Божіихъ בני אֱלֹהִים (Пс. XXVIII, 1), людей — влстителей и героев — אֱלֹהֵי גִבּוּרִים (Іез. XXXI, 11; XXXII, 21; Іов. XLI, 17), или даже просто въ значеніи силы, могущества, какъ, напримѣръ, Лаванъ говоритъ Іакову: *есть въ рукахъ моей сила* (ישׁ-לִי כֹחַ) *сдѣлать вамъ зло* (Быт. XXXI, 29; ср. Пс. XXXV, 7; LXXIX, 11). На послѣднее указываетъ также соединеніе אֱלֹהִים съ צוּר скала, и употребленіе צוּר вмѣсто אֱלֹהִים въ нѣкоторыхъ библейскихъ именахъ, напримѣръ: *Цуриль* (צוּרֵיאל — Числ. III, 35), *Елимуръ* (אֱלִימור — I, 5), *Цуришаддай* (צוּרֵישַׁדַּי — ст. 6) <sup>2)</sup> и т. п.

Наименованіе אֱלֹהִים получаетъ особое значеніе въ соединеніи съ עֲלִיּוֹן и שָׁרֵי. El Eleijon возвышаетъ понятіе о Богѣ до значенія Бога неба и земли (Быт. XIV, 18—22; ср. Пс. XCVI, 9), Бога всевышняго, ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος, по переводу LXX (Числ. XXIV, 16; Втор. XXXII, 8). Вмѣстѣ съ этимъ опредѣленіемъ

<sup>1)</sup> На это самостоятельное, объективное значеніе имени אֱלֹהִים указываютъ, напримѣръ, слѣдующія выраженія, особенно по масоретской пунктуаци: *Богъ боговъ Господь Онъ* (אֱלֹהִים יְהוָה הוּא — I. Нав. XXII, 22); *Господь, Богъ вашъ, есть Богъ боговъ и Владыка владыкъ, Богъ великій, сильный и страшный* (יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהִים) — Втор. X, 17). *Богъ боговъ, Господь возглагола* (אֱלֹהִים יְהוָה דִּבֶּר) — Пс. XLIX, 1; ср. XXI, 2—4). Ср. у Гемстенберга — «Authent. des Pentateuches». Bd. I, s. 260—61 Anm.

<sup>2)</sup> На этомъ основаніи нѣкоторые приходятъ, между прочимъ, къ тому странному предположенію, что между евреями было распространено служеніе камнямъ и что указанныя наименованія суть имена камней божествъ (*Малицкій* — тамъ же).

Богъ понимается въ смыслѣ одного высочайшаго божественнаго существа и выдѣляется изъ всего того, что иногда называется именами  $\text{אל}$  и  $\text{אלהים}$  въ отдѣльности. По своему употребленію въ Библии,  $\text{אל עליון}$  прилагается исключительно къ одному истинному Богу (Быт. XIV, 19; Числ. XXIV, 16) и даже соединяется съ именами:  $\text{יהוה}$  (Быт. XIV, 22; Пс. VII, 18; XX, 8) и  $\text{אלהים}$  (Пс. LVI, 3; XLV, 5). Тѣмъ не менѣе, это имя еще не характеризуетъ собственное имя Бога завѣта и отцевъ народа Израильскаго <sup>1)</sup>.

Первое имя, которое употребляется въ области откровенія и означаетъ исключительно Бога завѣта и отцевъ Авраама, Исаака и Иакова, есть  $\text{אל שדי}$  (El Schaddai). По общепринятому объясненію, слово  $\text{שדי}$  происходитъ отъ глагола  $\text{שדר}$  (корень  $\text{שר}$ ), быть жрѣбикомъ, сильнымъ, могущественно дѣйствовать, разрушать, опустошать <sup>2)</sup>. Этому имени не слѣдуетъ принимать въ значеніи множественной формы съ суффиксомъ перваго лица. Богъ Самъ открываетъ Себя съ именемъ  $\text{שדי}$ , и потому суффиксъ перваго лица множественнаго числа былъ бы не понятенъ. Я Богъ всемогущій ( $\text{אני אל שדי}$ ), говоритъ Господь Аврааму, ходи предо Мною и будь непороченъ (Быт. XVII, 1; ср. XXXV, 11). Конечное  $\text{י}$  въ имени  $\text{שדי}$  вѣрнѣе слѣдуетъ признавать окончаніемъ собственнаго имени. Такая форма не рѣдко встрѣчается въ собственныхъ именахъ, напримѣръ:  $\text{הוי}$ ,  $\text{וי}$  и др. <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, слово  $\text{שדי}$  въ отношеніи къ Богу означаетъ существо всеильное, могущественно

<sup>1)</sup> Такъ, напримѣръ, въ книгѣ пр. Даниила слово  $\text{עליון}$  употребляется во множественномъ числѣ— $\text{עליונים}$ , въ связи съ  $\text{קדושים}$  (Дан. VII, 18. 22. 25), и по свидѣтельству пр. Исаи, даже произносится устами царя вавилонскаго—язычника, который говорилъ о себѣ: *возойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ (אל כוכבי אל) вознесу престолъ мой... буду подобенъ Всевышнему (עליון)*—Ис. XIV, 13. 14).

<sup>2)</sup> Поэтому слово  $\text{שדי}$  не слѣдуетъ производить отъ глагола  $\text{שדר}$ , господствовать, въ значеніи вообще господства или господствующихъ, и сопоставлять съ  $\text{שרים}$ , употребляемымъ въ Библии о богатѣхъ языческихъ (Втор. XXXII, 17; Пс. CV, 37). *Oehler* — «Theol. d. Alt. Test.» Bd. I. § 37, s. 138—39.

<sup>3)</sup> Евр. граммат. *Гезениуса* въ переводѣ *Коссовича*. Спб. 1874 г. § 87, стр. 332.

+ дѣйствующее въ мирѣ <sup>1)</sup>, и въ соединеніи съ <sup>2)</sup> выражаетъ понятіе о Немъ, какъ о высочайшемъ и всемогущемъ Правителѣ вселенной <sup>3)</sup>. Этотъ всемогущій Богъ (maximus, optimus maximus, пачтохратор, по переводу LXX—Іов. XXII, 17) проявляетъ Свою силу и могущество не въ природѣ, но преимущественно въ откровеніи, въ средѣ избраннаго потомства. Онъ могущественно владычествуетъ надъ силами и законами природы для цѣлей утверждаемаго на землѣ царства Божія и завѣта общенія. El Schaddai въ первый разъ открываетъ Себя Аврааму, когда утверждаетъ завѣтъ обрѣзанія, и въ обѣтованіяхъ о безчисленномъ потомствѣ отъ бездѣтнаго и престарѣлаго Авраама и жены его Сарры полагаетъ видимый знакъ Своей силы и могущества (Быт. XVII, 1—2; ср. XVIII, 10—15). Послѣдующія обѣтованія о благословенномъ потомствѣ (Быт. XXVIII, 3; XXXV, 11 и др.) и неоднократныя указанія на промыслительное дѣйствіе Божіе въ его историческихъ судьбахъ (Быт. XLIII, 14; XLVIII, 3; XLIX, 25) ясно свидѣтельствуютъ о высокомъ значеніи новаго имени Бога откровенія. Но со временъ Моисея <sup>4)</sup> должно было уступить свое значеніе имени יהוה (Исх. VI, 3), которое полнѣе и опредѣленнѣе выражаетъ понятіе о Богѣ откровенія. Послѣ этого, сваящ. писатели именемъ יהוה начинаютъ выражать или значеніе только нравственной силы вседержительства Божія въ отношеніи къ почитателямъ Иеговы, или общее понятіе о силѣ и могуществѣ Существа божественнаго, наравнѣ съ значеніемъ <sup>5)</sup> и <sup>6)</sup> и въ противоположность слабости и безсилію челоѵка и ничтожеству боговъ языческихъ (Числ. XXIV, 4. 16; Ис. XIII, 6; Пс. LXVII, 15; ХС, 1; Іез. X, 5; Рѹѹ. 1, 20; Іов. V, 17; VIII, 5 и др.).

Подобно יהוה <sup>7)</sup>, весьма близкое отношеніе къ откровеніямъ Во-

<sup>1)</sup> Такъ напр. пр. Исаія говоритъ: *день Иеговы близокъ, идетъ какъ разрушительная сила отъ Всемогущаго יהוה <sup>8)</sup>—Ис. XIII, 6; ср. Іоил. I, 15).*

<sup>2)</sup> Поэтому понятіе объ El Schaddai, какъ о Богѣ крѣпкомъ и сильномъ, съ библейской точки зрѣнія противопологается языческимъ elim, богамъ ничтожнымъ, лишеннымъ и самобытности, и дѣйствительнаго могущества (*Хрисанозъ—«Рел. древ. міра». Т. III, стр. 28).*

жизнь имѣетъ слово אֲדֹנָי (Adonai). Хотя Самъ Богъ никогда не открывалъ Себя съ этимъ именемъ; тѣмъ не менѣе оно употребляется въ ближайшемъ отношеніи къ Богу отцевъ и завѣта съ древними праотцами и почти всегда или непосредственно соединяется съ именемъ Іегова, или предполагается по связи рѣчи. Слово אֲדֹנָי (Adonai) происходитъ отъ глагола אָדָן или אָדַן, господствовать, судить, управлять, и представляетъ собою множественную форму съ суффиксомъ перваго лица единственнаго числа, отъ אֲדָן, господинъ, въ значеніи: „мой Господь“, „мой Владыка“<sup>1)</sup>. Въ древнѣйшихъ библейскихъ писаніяхъ אֲדֹנָי обыкновенно употребляется въ молитвенномъ обращеніи челоуѣка къ Богу (Быт. XV, 2. 8; XVІІІ, 3. 27. 30 сл.; Исх. XXXIV, 9; Числ. XIV, 17; Втор. III, 24; IX, 26 сл.; I. Нав. VII, 7 и др.) и даже нерѣдко въ соединеніи съ просительною частицею כִּי (Исх. IV, 10. 13; I. Нав. VII, 8). Въ тѣхъ же случаяхъ, когда нѣтъ молитвеннаго обращенія къ Богу, вмѣсто אֲדֹנָי, употребляется: אֲדֹנָי הָאֲדָרִים (Исх. XXXIV, 23; XXIII, 17), אֲדֹנָי הָאֲדָרִים (Втор. X, 17), אֲדֹנָי כָּל־הָאָרֶץ (I. Нав. III, 11. 13). Поэтому, слово אֲדֹנָי выражаетъ не объективное понятіе о господствѣ и владычествѣ Божіемъ въ мірѣ, но субъективное сознаніе самимъ челоуѣкомъ своей принадлежности къ царству народа Божія и полнѣйшей зависимости отъ Владыки этого царства и нужды въ Его покровительствѣ, защитѣ и помощи (ср. Быт. XVІІІ, 27). Въ этомъ значеніи אֲדֹנָי соответствуетъ אֱלֹהִים, и его отношеніе къ אֱלֹהִים равняется отношенію אֱלֹהִים къ אֱלֹהִים. Какъ אֱלֹהִים выражаетъ со стороны челоуѣка субъективное чувство страха предъ Богомъ, въ сознаніи всей полноты Его силъ и могущества, и какъ въ имени אֱלֹהִים это субъективное чувство переходитъ въ объективное представленіе силы и могущества вообще; такъ и אֱלֹהִים выражаетъ значеніе послѣдняго, а אֲדֹנָי соответствуетъ первому. Различіе лишь

<sup>1)</sup> Adonai, какъ имя Божіе, въ масоретскомъ чтеніи всегда употребляется съ каменомъ (אֲדֹנָי), а не съ патахомъ (אֲדֹנָי), какъ бы слѣдовало и какъ говорится о людяхъ (ср. Быт. XIX, 2).

въ томъ, что въ имени  $\text{יְהוָה}$  выражается не чувство страха предъ Богомъ, но благоговѣйное чувство совершенной преданности Его волѣ и надежда на неизмѣнную вѣрность обѣтованій и завѣта бо-гообщенія. Своею множественною формою оно характеризуетъ пре-имущественно нравственныя совершенство божественнаго Существа, какъ Бога откровенія и завѣтовъ съ праотцами народа еврейскаго (ср. Ис. XV, 1—2; XXXIV, 23) <sup>1)</sup>. Но послѣ утвержденья имени Іегова, какъ собственнаго имени Бога завѣтовъ и открове-нія,  $\text{יְהוָה}$  мало по малу начинаетъ терять свое первоначальное значеніе. Въ болѣе позднихъ библейскихъ писаніяхъ съ этимъ именемъ соединяется представленіе вообще о господствѣ и могу-щественномъ владычествѣ Божіемъ среди избраннаго народа (Ис. VIII, 7; III, 17. 18; XL, 10 и др.), и  $\text{יְהוָה}$  безъ измѣненія употребляется и отъ лица Божія (Іов. XXVIII, 28; Ис. VIII, 7; ср. 5), и тамъ, гдѣ говорится о Богѣ въ третьемъ лицѣ (Ис. III, 1; ср. 15; Ам. VI, 8) <sup>2)</sup>.

### Единство Божіе.

Анализъ библейскихъ именъ Божіихъ открываетъ въ нихъ по-нятіе о единомъ истинномъ Богѣ, о Его личномъ бытіи, беско-нечномъ существѣ и всесовершеннѣйшихъ свойствахъ.

Противъ древнѣйшаго библейскаго ученія о единствѣ Божіемъ отрицательная рационалистическая критика дѣлаетъ различныя воз-

<sup>1)</sup> О значеніи именъ Божіихъ блаж. *Теодоритъ* кратко говоритъ слѣдующимъ образомъ: «*Елосъ* толкуется Богъ, а *Елои*—Богъ мой. И имя: *Илз*, произносимое безъ предыханія, значитъ также Богъ, а съ придыханіемъ — Богъ крѣпкій. И *Адонай* значитъ Господь... А *Шаддай* значитъ достаточный и могущественный» («Излож. божественныхъ догматовъ». Твор. бл. *Теодорита*. Ч. VI. Руск. перев. Москва. 1859 г. стр. 17—18).

<sup>2)</sup> Объ именахъ Божіихъ можно читать: у *Генстенберга* (*Authentic d. Pentateuches*. Erst. Bd. 1836; s. 251—262); у *Элера* («Theolog. d. Alt. Testam.» Bd. I, § 36—37, s. 133—39); у *Шультца* («Alttest. Theolog. Bd. I, cap. XXI, s. 286. 295»). Въ нашей литературѣ: у *Хрисанова* («Рел. древ. міра». Т. III стр. 9—22. 27—29); у *Соллярскаго* («Вибл. Словарь». Т. I. Сл. *Богъ*, стр. 258 сл.); и у *Малицкаго* (въ указан. статьяхъ).

раженія. Съ рационалистической точки зрѣнія въ древнѣйшей исторіи патриарховъ будто бы усматриваются ясныя слѣды первоначальной политеистической религіи, изъ которой впоследствии былъ развитъ строгій монотеизмъ временъ Моисея<sup>1)</sup>. Защитники этого воззрѣнія прежде всего указываютъ на множественную форму имени Elohim и особенно на предикаты множественнаго числа, перѣдко соединяемые съ этимъ именемъ. Такъ, напимѣръ: когда *сказалъ Богъ* (אֱלֹהִים): *сотворимъ* (נַעֲשֶׂה) *человѣка по образу нашему и по подобію нашему* (נִצְלַמְנִי כְרִמְוֹתָיו) — Быт. I, 26); когда змѣискуситель говоритъ Евѣ, что люди, вкусивъ запрещеннаго плода, *будутъ какъ боги, знающіе добро и зло* (כְּאֱלֹהִים יִדְעוּ) — Быт. III, 5); когда Иаковъ говоритъ о богахъ, явившихся ему въ Веилѣ (נָגְלוּ הָאֱלֹהִים) — Быт. XXXV, 7); когда Авраамъ, отецъ вѣрующихъ, говоритъ Авимелеху о богахъ, которые *повели* его (וַחֲזָקוּ אֱלֹהִים) *странствовать изъ дома отца его* (Быт. XX, 13). Затѣмъ, приводятъ свидѣтельства ветхозавѣтныхъ писаній о томъ, что праотцы еврейскаго народа поклонялись идоламъ, когда жили въ Халдеѣ и въ землѣ египетской. Такъ, напимѣръ, въ книгѣ I. Навина говорится, что *за рѣкою жили отцы народа еврейскаго издревле, Тарра, отецъ Авраама и отецъ Нахора, и служили инымъ богамъ* (אֲבוֹתָיו אֱלֹהִים אֲחֵרִים) — XXIV, 2), и предписывается самимъ израильтянамъ, чтобы они *отверли боговъ* (אֲדָרְאֵם), *которымъ служили отцы ихъ за рѣкою въ Египтѣ* (ст. 14; ср. у Іезек. XX, 8; XXIII, 3; и гл. XVI). Наконецъ, находятъ нѣкоторыя мнимыя остатки политеистическаго культа въ семействахъ патриарховъ и нѣкоторыя формы богопочтенія, будто бы напоминающія богопочтеніе языческихъ народовъ: арабовъ, финикіянъ, кареагеніянъ, сирійцевъ и др. Такъ, напимѣръ, указываютъ на терафи-

<sup>1)</sup> Почти общая мысль рационалистовъ. Эта мысль утверждается на общемъ ученіи новѣйшей философіи религіи о многобожій, какъ первоначальной формѣ религіи. Въ нашей литературѣ объ этомъ предметѣ можно читать: у Н. П. *Рождественскаго* — «Христіанская апологетика». Т. I. 1884 г., стр. 248—274; у В. *Кудрявцева* — «О единобожій, какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго» (Прибавл. къ Твор. свят. отц. 1857 г., Т. XXX, стр. 328—416); у преосвящ. *Хрисанова* — «Религ. древ. міра». Т. I, стр. 28—73 и др.

мовъ, которыхъ Рахиль похитила у отца своего Лавана (Быт. XXXI, 19 сл.); на боговъ чужихъ (אֱלֹהֵי הַנִּכְרִי), которыхъ Иаковъ повелѣлъ бросить всему дому своему, когда готовился устроить жертвенникъ Іеговѣ (Быт. XXXV, 1—4); на дубравы, высоты, горы, какъ мѣста богослуженія (Быт. XII, 6—7; XXII, 2—9; XXI, 33 и др.); на обычай ставить каменные памятники и возливать на нихъ елей для посвященія Іеговѣ (Быт. XXXV, 14. 15; XXVIII, 18—22; XXXI, 13. 45) <sup>1)</sup> и т. п.

Что касается перваго возраженія, то во 1-хъ, странно во множественной формѣ имени Elohim видѣть остатки древняго политеизма, когда древнѣйшая его форма есть Eloah, которая въ политеистическихъ религіяхъ не измѣняется въ Elohim; а во 2-хъ, множественная форма предиката, соединяемая съ именемъ Elohim, соединяется и съ именемъ יְהוָה אֱלֹהִים, въ словахъ: *Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ насъ* (כִּאֲדָם אִמֶּנּוּ — Быт. III, 22), и даже просто съ יְהוָה, когда говорится: *сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языки ихъ* (הִכָּה נִרְדָּה וְנִבְלָה — Быт. XI, 7) <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, Элогимъ

<sup>1)</sup> Н. Schultz—«Alttest. Theolog.» Th. I, cap. IX, s. 114—123.

<sup>2)</sup> Рационалистическая критика, конечно, можетъ объяснять эти мѣста согласно теоріи объ элогистѣ, іеговистѣ и младшемъ элогистѣ, какъ о различныхъ авторахъ Пятокнижія. Но защитники этой теоріи сами не имѣютъ, по замѣчанію преосв. *Хрисанова*, несомнѣннаго, общепринятаго критерія для различенія въ Библии мѣстъ элогистическихъ отъ іеговистическихъ. Одни изъ нихъ элогистическимъ памятникомъ признаютъ тѣ отдѣлы Пятокнижія, гдѣ Богъ называется исключительно Элогимъ, а іеговистическимъ—тѣ отдѣлы, гдѣ исключительно употребляется имя Іегова. Другіе же думаютъ, что употребленіе именъ Іегова и Элогимъ еще не можетъ служить вполнѣ характернымъ признакомъ того и другаго возрѣнія и что нужно сверхъ того обращать вниманіе на особенности языка и на сходство или несходство идей извѣстнаго отдѣла съ тѣмъ или съ другимъ, т. е. іеговистическимъ или элогистическимъ возрѣніемъ. Такимъ образомъ получается «circular in demonstrando» («Религ. древн. міра». Т. III, 1878 г., стр. 18—19). Въ новѣйшее время эта теорія соединяется съ представленіемъ объ авторахъ: учительной или основной (элогистической) части Бытописанія (Grundschrift, Priesterschrift), исторической или легендарной (Sagengeschichtsbuch) и пророческой (іеговистической) или іудейской. *Dillman*. Comm. zn Genesis. IX—XVII). Ср. объ этихъ теоріяхъ у *Lange*—Genesis. Einleit. s. 3—8; и у преосвящ. *Филарета*—«Запис. на кн. Быт. ч. I, стр. 35—36.

есть вмѣстѣ и *Иегова* <sup>1)</sup>, и множественная форма предиката, соединяемая съ этимъ именемъ, должна имѣть совершенно другія основанія, а не предположеніе о древнемъ библейскомъ политеизмѣ <sup>2)</sup>. Форма предиката, обыкновенно употребляемая при имени *Элогимъ* въ единственномъ числѣ, исключаетъ всякую мысль о какихъ либо остаткахъ древняго политеизма <sup>3)</sup>. Нѣкоторые отдѣльные случаи, въ которыхъ наименованіе *Элогимъ* употребляется съ предикатомъ множественнаго числа, ясно показываютъ, что это имя или понимается въ общемъ космическомъ смыслѣ, не указывая прямо на единого истиннаго Бога въ отличіе отъ боговъ языческихъ, или соединяетъ въ себѣ представленіе объ ангелахъ. Такъ, напримѣръ, въ словахъ змія-искусителя и особенно въ выраженіи *Іакова* о явившихся въ *Вееилѣ* *Элогимъ*, очевидно, присоединяется представленіе объ ангелахъ. Въ первомъ случаѣ говорить одинъ изъ падшихъ ангеловъ, который по собственной гордости и по достоинству, назначенному для него въ небесной іерархіи (ср. *Іуд.* ст. 6),

<sup>1)</sup> Единство объектовъ, мыслимыхъ въ именахъ: «*Иегова*» и «*Элогимъ*», ясно выражается въ соединеніи ихъ въ одно имя: **יְהוָה אֱלֹהִים**. «Достойно замѣчанія», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «что во вступленіи въ повѣствованіе о человѣкѣ въ первый разъ полагается въ св. Писаніи величественное имя *Иегова*... въ соединеніи съ употребленнымъ прежде именемъ *Элогимъ*, *Богъ*. Можетъ быть, намѣреніе повѣствователя было: внушить чрезъ сіе особенно то, что Богъ, Творецъ міра и человѣка, есть тотъ самый, который открылся Израилю, какъ *Осуществователь* благодатныхъ обѣтованій («*Зап. на кн. Быт.*», ч. I, стр. 35). На это тождество указывается и въ самомъ откровеніи имени *Иегова*: *и рече Богъ* (**אֱלֹהִים**) *къ Моисею*: *Азъ есмь сый... тако речеши сыномъ Израилевымъ*: *Господь* (**יְהוָה**) *Богъ отецъ нашихъ, Богъ Авраамовъ, и Богъ Исааковъ и Богъ Іаковль посла мя къ вамъ* (*Исх.* III, 14. 15). Замѣчательны также слова Моисея къ народу Израильскому: *И такъ знай и положи на сердце твое, что Господь (Богъ твой) есть Богъ*, (**כִּי יְהוָה הוּא אֱלֹהִים**) *на небу вверху и на землѣ внизу...* (*Втор.* IV 39).

<sup>2)</sup> Мы разумѣемъ указаніе на таинство Пресв. Троицы.

<sup>3)</sup> «Чтобъ изъяснить сей необыкновенный составъ словъ», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «нѣкоторые доразумѣваютъ предъ словомъ **אֱלֹהִים** слово **אֱלֹהִים**; но сія догадка опровергается тѣмъ, что сіи слова и въ совокупности употребляются во множественномъ числѣ: **כִּי יְהוָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ**—*ибо Иегова Боги ваши есть Боги Боговъ*, *Втор.* X, 17» («*Записки на кн. Быт.*», ч. I, стр. 2).

подъ богами, знающими добро и злое, могъ разумѣть не одного истиннаго Бога, но вмѣстѣ и себя и подчиненныхъ ему духовъ. Равнымъ образомъ, изъ разсказа о явленіи Іакову чудесной лѣстницы видно, что ангелы Божіи (מַלְאָכֵי אֱלֹהִים) восходили и нисходили по ней, а на верху стоялъ Господь (יְהוָה) (Быт. XXVIII, 12. 13). Слѣдовательно, когда Іаковъ говорилъ объ этомъ явленіи, то подъ явившимися ему Элогимъ могъ разумѣть, какъ Самого Господа, Который называлъ Себя Богомъ (אֱלֹהִים) Авраама и Исаака, такъ и ангеловъ Божіихъ (Быт. XXVIII, 12 сл.; ср. XXXII, 1. 2). Въ такомъ же смыслѣ могутъ быть понимаемы и слова Авраама, когда онъ говоритъ объ Elohim, поведшихъ его странствовать изъ дома отца его. „Духъ сего выраженія тотъ“, говорить преосв. *Филаретъ*, „что имъ означается дѣйствіе единаго Бога вкупѣ съ посредствующими силами, у Него служебными, но для человѣковъ высшими и божественными“<sup>1)</sup>. Повидимому нѣсколько омрачаютъ чистоту древне-библейскаго монотеизма слова Лавана, сказанныя Іакову: *Богъ Авраама и Богъ Нахорова да судятъ между нами* (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נָחֹר וְהוֹדוּ בֵּינֵינוּ), *Богъ отца ихъ* (Быт. XXXI, 53)<sup>2)</sup>. Лаванъ какъ бы ясно различаетъ Бога Авраамова отъ Бога Нахорова. Но, съ одной стороны, подобный образъ выраженія не представляется страннымъ въ устахъ Лавана, когда извѣстно, что въ семействѣ Фарры и въ его собственномъ домѣ было служеніе

<sup>1)</sup> «Записк. на кн. Быт.». ч. II, стр. 149. Нѣтъ основанія предполагать, что Авраамъ говоритъ о богахъ съ точки зрѣнія Авимелеха, въ смыслѣ политеистическомъ; такъ какъ Авимелехъ былъ почитателемъ единаго Бога (ср. Быт. XX, 3 сл.). Также неосновательно было бы утверждать, что Авраамъ подъ Elohim разумѣетъ идолопоклонническихъ князей халдейскихъ, которые заставили его удалиться въ ханаанскую землю. Весь разсказъ имѣетъ прямое отношеніе къ Богу, призванному Авраама (ср. XII, 1), а не къ князьямъ халдейскимъ (ср. у *Филарета* — тамъ же). Подобный образъ выраженія встрѣчается и въ болѣе позднихъ писаніяхъ. Такъ, напримѣръ, Давидъ говоритъ объ Elohim, приходившихъ (הָלְכוּ אֱלֹהִים) къ народу своему, чтобы приобрѣсть его въ народъ собственный, и изгнавшихъ изъ земли ханаанской другихъ народовъ и боговъ ихъ (וְאֱלֹהֵי אֲרָם—2 Цар. VII, 23; ср. 1 Пар. XVII, 21).

<sup>2)</sup> Последнихъ словъ (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם) нѣтъ въ переводѣ LXX.

инымъ богамъ (I. Нав. XXIV, 2; ср. Быт. XXXI, 30 сл.)<sup>1)</sup>; а съ другой — нѣтъ основанія принимать эти слова въ грубомъ языческомъ смыслѣ; такъ какъ Лаванъ былъ почитателемъ и единого истиннаго Бога и даже удостоился отъ Него откровенія (Быт. XXXI, 24). О Богѣ Авраама и Богѣ Нахора, какъ Богѣ отца ихъ Өарры, онъ могъ говорить вообще въ смыслѣ высочайшаго Существа, Правителя міра и человѣка (ср. ст. 49. 50)<sup>2)</sup>. Какъ бы въ соотвѣтствіе съ этимъ, и Іаковъ клянется только страхомъ (יָרָא) отца своего Исаака (ст. 53). Вообще же о древнемъ монотеизмѣ патриархальнаго періода свидѣтельствуетъ то, что не только въ избранномъ потомствѣ Авраама, но даже внѣ его были почитатели единого Бога, Владыки неба и земли<sup>3)</sup>. Такъ, напримѣръ, рабъ Авраама

<sup>1)</sup> Служеніе инымъ богамъ въ семействѣ Өарры и Лавана предполагается несомнѣннымъ и у отцевъ Церкви: *Златоустъ* — «Бес. на кн. Быт.» XXXVI. Рус. перев. ч. II, стр. 302; *блаж. Феодоритъ* — Толков. на кн. Быт. отв. на вопр. 88. Рус. перев. стр. 81 и др.

<sup>2)</sup> Поэтому преосвящ. *Филаретъ* дѣлаетъ такое предположеніе: «не понималъ ли Лаванъ подъ именами Бога Авраамова и Бога Нахорова два особенныя божества, или ангеловъ двухъ домовъ, а подъ именемъ Бога отца ихъ, единого Бога верховнаго?» («Записки на кн. Быт.», ч. III, стр. 60). Самое слово יֵשׁוּבִים нѣкоторые считаютъ лишь поправкою; такъ какъ въ переводѣ LXX, самаританскомъ, цешито и вульгатѣ это слово стоитъ въ единственномъ числѣ (*Dillmann*. — Genesis s. 378). Съ другой стороны, можно указать нѣсколько примѣровъ, въ которыхъ о Богѣ говорится во множественномъ числѣ, когда разумѣется просто высшее Существо, всемогущій Правитель вселенной. Такъ, напримѣръ, израильтяне говорили предъ золотымъ тельцомъ: *воиъ Боги твои (אֱלֹהֶיךָ), Израиль, которые вывели тебя (הוֹצֵאתִי) изъ земли египетской* — οἱ θεοὶ οὐτινας ἀνεβιβασάν σε, по переводу LXX (Исх. XXXII, 4; ср. 3 Цар. XII, 28). Подобнымъ образомъ и филистимляне, въ страхѣ предъ величіемъ Бога Израилева, восклицали: *кто избавитъ насъ отъ руки этого сильнаго Бога (מִיַּד הָאֱלֹהִים הַזֶּה)? Это — тотъ Богъ, Который поразила египтянъ всякими казнями въ пустынь (הָאֱלֹהִים הַמַּטִּיחַ) — 1 Цар. IV, 8). Ср. также выраженія: אֱלֹהִים קְרָשִׁים (I. Нав. XXIV, 19), אֱלֹהִים חַיִּים (1 Цар. XVII, 26) и т. п.*

<sup>3)</sup> «Первоначальныя вѣрованія всѣхъ семитовъ», говоритъ преосв. *Хрисанозъ*... «сравнительно съ другими позднѣйшими понятіями о богахъ» (напримѣръ: халдѣйское *Ilou*, арабское *El* или *Al*, финикійское *El*, по отношенію къ *Baal* и *Bel*), «всегда болѣе или менѣе возвышались надъ грубымъ политеизмомъ и натурализмомъ» («Религ.

призывалъ Господа Бога господина своего (Быт. XXIV гл.)<sup>1</sup>); Авимелехъ, царь герарскій, молился предъ Господомъ *Адонаи*, который явился ему во снѣ (XX, 3. 4); Фараонъ, царь египетскій, зналъ владычество Иеговы (XII, 17. 18; ср. XLI, 38. 39); сыны Хетовы признавали Бога Авраамова (XXIII, 5. 6); праведный Иовъ, мужъ знаменитый своею вѣрою въ истиннаго Бога, святостію жизни и терпѣніемъ; и особенно Мелхиседекъ, царь салимскій и священникъ Вожій, который благословилъ Авраама именемъ всевышняго Бога, Владыки неба и земли (אַרְיֵאֵל עֲלֵינוּ קָרָא שְׁמִים וְאָרָא) — Быт. XIV, 18. 19)<sup>2</sup>).

древн. міра». Т. III. стр. 17—18. Ср. у *Элера* — «Theol. d. Alt. Test.» Bd. I. § 23. s. 94).

<sup>1</sup>) «Бога Авраамова», говоритъ преосв. *Филаретъ*, «призываетъ рабъ не потому, чтобы поставлялъ себя внѣ Его промысла, но потому, что предметъ молитвы касается до Авраама, а успѣхъ ея зависитъ отъ даннаго ему обѣтованія» («Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 192. Ср. также у *Златоуста* «Бес. на кн. Быт.» XLVIII. Рус. перев. ч. III, стр. 135—36).

<sup>2</sup>) Кто былъ Мелхиседекъ, объ этомъ отцы Церкви говорятъ различно. *Ефремъ Сиринъ* признаетъ его за лице, тождественное съ Силомъ. «Сей Милхиседекъ», говоритъ онъ, «былъ Симъ; онъ по величію своему былъ царь, какъ родоначальникъ 14 племенъ; но также былъ онъ и первосвященникъ; потому что по преемству приялъ священство отъ отца своего Ноя» (Толков. на кн. Быт. стр. 329. Твор. св. отц. 1855). Но *блж. Иеронимъ* вычисляетъ, что отъ рожденія Сима до рожденія Авраама прошло 390 лѣтъ (по еврейскому лѣтоисчисленію), и что по этому вычисленію Симъ 35-ю годами долженъ пережить своего потомка въ 10 колѣнѣхъ—Авраама (*Иеронимъ*—Письмо къ *Евангелу* пресвитеру LXVIII. Рус. перев. Твор. Иер. Т. I, Киевъ 1879 г. стр. 270). Поэтому, другіе отцы Церкви не раздѣляютъ этого мнѣнія. *Блж. Теодоритъ* признаетъ, что «вѣроятно Мелхиседекъ происходилъ отъ племенъ, населявшихъ Палестину» и что «у нихъ былъ царемъ и священникомъ. Священникомъ же былъ Бога всяческихъ» (Толков. на кн. Быт. отв. на вопр. 65. Твор. св. отц. 1855, ч. I, стр. 64). Подробнѣе изъясняется св. *Златоустъ*. «Мелхиседекъ», говоритъ онъ, «значить—царь правды; ибо на еврейскомъ языкѣ *мелхи* значить царство, а *седекъ* — правда. *Салимъ* значить миръ. Священникъ же онъ былъ, вѣроятно, само-рукоположенный (ибо таковы были тогда священники): или ближніе его предоставили ему (эту) честь по его престарѣлому возрасту, или самъ онъ заботился о принесеніи жертвъ, какъ Ной, Авель, Авраамъ, которые приносили жертвы» (Бес. на кн. Быт. XXXV. Рус. перев. ч. II, стр. 290). Согласно съ этими объясненіями, можно принять за достовѣрное мнѣніе преосвящ. *Филарета*, который въ слѣдующихъ чертахъ опредѣ-

Остальные основанія, приводимыя въ защиту древняго библейскаго политеизма, также ничего не доказываютъ. Случай идолопоклонства въ Халдеѣ<sup>1)</sup> и даже въ семействѣ Іакова свидѣтельствуютъ лишь объ отдѣльныхъ примѣрахъ уклоненія отъ богооткровенной истины. Въ догматическомъ ученіи важно не то, что было въ массѣ людей или у отдѣльныхъ личностей, а то, что открывалъ Самъ Богъ и что должно было служить для всѣхъ и на всѣ времена основаніемъ истинной вѣры и благочестія. Древній библейскій монотеизмъ не былъ теоретически развитою истиною. Его требовала сама откровенная религія. Но такъ какъ служители этой религіи всегда должны отличатся высочайшею чистотою вѣры и нравственности. (Быт. V, 22. 24; VI, 9; XVII, 1; XVIII, 19; XXVI, 5); то нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что прежде и послѣ потопа вѣра въ истиннаго Бога очень рано стала

лечь личность Мелхиседека. «Онъ былъ священникъ Бога Всевшняго. Именемъ Бога Всевшняго Мелхиседекъ отличается отъ служителей многихъ божествъ (Пс. XCVI, 9): а именемъ священника—и отъ прочихъ царей, и отъ самого Авраама; ибо сей, хотя и совершалъ священнодѣйствія, но не названъ священникомъ. По сему догадываться можно, что Мелхиседекъ былъ славный по всей Палестинѣ служитель истиннаго Бога» («Зап. на кн. Быт.» ч. II, стр. 78). И св. Апостолъ главное достоинство личности Мелхиседека, какъ прообраза І. Христа, полагаетъ въ неизвѣстности его происхожденія и въ его царскомъ и священническомъ служеніи (Евр. VII, 1—4; ср. Пс. CIX, 4). Подробное указаніе различныхъ неправоуказанныхъ мнѣній о Мелхиседекѣ и опроверженіе ихъ можно видѣть у св. *Кирилла Александрийскаго* — *Глагола*—«объ Авр. и Мелхисед.» Твор. св. отц. 1886 г. кн. I, стр. 78—112; и у св. *Епифанія Кипрскаго* «Объ ересяхъ», кн. I. О мелхиседекіанахъ. Тв. св. Епиф. въ рус. перев. Москва. 1864 г. Т. II, стр. 435—453. Что касается Салима, то какъ древнее іудейское преданіе, такъ и большинство новѣйшихъ ученыхъ подъ нимъ разумѣютъ древній Іерусалимъ (יְרוּשָׁלַיִם и יְרוּשָׁלַם, отъ יְרוּשָׁלַם), о царѣ котораго, Адониседекъ, упоминается уже въ книгѣ I. Навина (X, 1; ср. Пс. LXXV, 3) См. *Oehler* — «Theolog. d. Alt. Testam» Bd. I. § 23. s. 94; *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bundes» Bd. I. § 48, s. 102—106; *Dillmann*—«Genesis». s. 227—228; *Riehm*—«Handwörterbuch d. Bibl. Altertums» s. 975—976: *Melchisedek*; *Солярскій*—«Библ. Словарь». Т. II стр. 190—193: *Іерусалимъ*, и Т. III, стр. 403: *Салимъ*.

<sup>1)</sup> О Халдеѣ и о происхожденіи изъ нея отца вѣрующихъ—Авраама можно читать у *Куртца*—«Gesch. des Alt. Bundes» Bd. I. § 39. s. 72—75; и въ нашей литературѣ—у *Солярскаго*—«Библ. Слов.» Т. IV. Сл.: *Халдея*, стр. 300—303.

смѣшиваться съ разными суевѣрїями и вмѣсто чистаго монотеизма быстро принимала формы безнравственныхъ языческихъ культовъ. Поэтому, если говорится, что отцы народа еврейскаго и Фарра служили инымъ богамъ, то это нисколько не свидѣтельствуетъ противъ благочестїя и вѣры Авраама, какъ почитателя единаго Бога неба и земли <sup>1)</sup>. Еще менѣе могутъ омрачать чистоту древняго библейскаго монотеизма упоминанїя о богахъ чужихъ, бывшихъ въ семействѣ Іакова, о терафимахъ и каменныхъ памятникахъ, о высотахъ, рощахъ и т. п. Боги чужіе, которыхъ Іаковъ истребилъ предъ устройенїемъ жертвенника въ Веилѣ, были, очевидно, вынесены домочадцами Іакова изъ Месопотамїи (Быт. XXXI, 19. 30; ср. XXXV, 2—4). Іаковъ могъ совсѣмъ не знать о нихъ, какъ онъ не зналъ и о терафимахъ, похищенныхъ Рахилью у отца

<sup>1)</sup> Нѣкоторые утверждаютъ, что Авраамъ во время пребыванїя въ Халдеѣ былъ воспитанъ въ сектѣ *сабеевъ*. Харранъ съ древнихъ временъ славился служенїемъ лунѣ и поклоненїемъ вообще свѣтиламъ небеснымъ. Въ X вѣкѣ Харранъ сдѣлался главнымъ мѣстомъ сабеевъ, которые имѣли здѣсь даже великолѣпный храмъ, посвященный Аврааму. Магометане также считаютъ Авраама сабеяниномъ (*Соллярскій* — «Библ. Словарь». Т. IV, стр. 321—323; *Харранъ*). Но, по замѣчанїю преосвящ. *Филарета*, «имя сабеевъ извѣстно стало не прежде вѣка Магометова» («Церк. Библ. Истор.». Изд. V, стр. 89—90), и поводомъ къ разнымъ баснословнымъ сказанїямъ объ Авраамѣ послужило, между прочимъ, самое имя *Ура*, которое значитъ *огонь* (אור = свѣтъ, огонь, пламя). («Записк. на кн. Быт.», ч. II, стр. 47). Чистота вѣры Авраама, конечно, не подлежитъ сомнѣнїю. Если же онъ призываетъ «Господа Бога неба и Бога земли» (Быт. XXIV, 3. 7—8 אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְאֱלֹהֵי הָאָרֶץ); то, по толкованїю св. *Златоуста*, призываетъ «Бога вселенскихъ», обозначая этими словами «все творенїе» («Весѣд. на кн. Быт.» XLVIII. Рус. пер., ч. III, стр. 132. 134). Точно также нѣтъ никакихъ основанїй для того предположенїя, что въ семействѣ Авраама было извѣстно имя Ваала, финикійскаго божества. Въ доказательство этого обыкновенно указываютъ на имя *Валъ-Ханана* (Быт. XXXVI, 38), на имя Рувима, старшаго сына Іакова, и на имя одного изъ сыновей Венїамина, *Ашбела* (Быт. XLVI, 21; 1 Пар. VIII, 1). Но первое изъ этихъ наименованїй упоминается въ спискѣ царей эдомскихъ; второе, вмѣсто אֲשֶׁבֶל (Рувимъ), намѣренно измѣняютъ въ רֻבִּיִל (Рувиль); а послѣднее рассматриваютъ, какъ сокращенїе изъ אִישׁ בַּעַל въ אִישׁ בַּל, которое даже въ финикійскомъ языкѣ является довольно поздно (*Малликій* — «Собств. имена у др. евр.» Хр. Чтен. 1882 г. ноябрь—декабрь, стр. 634—635).

своего Лавана (XXXI, 32. 34) <sup>1)</sup>. Вѣроятно даже, что эти чужіе боги были, между прочимъ, тѣ же терафимы <sup>2)</sup>.

Слово *терафимъ* объясняютъ различно <sup>3)</sup>. Терафимы получили свое начало между арамеянами. Вѣроятно, что тѣ же боги, которыхъ похитила Рахиль у Лавана, употреблялись и въ семействѣ Фаррн, отца Авраамова (I. Нав. XXIV, 2. 14). По своему внѣшнему виду, терафимы представляли изображенія человѣческія, иногда въ уменьшенномъ видѣ <sup>4)</sup>, и дѣлались изъ металла или какого либо другаго вещества <sup>5)</sup>. По своему употребленію, не

<sup>1)</sup> «Видишь», говоритъ св. *Златоустъ*, «что Іаковъ не зналъ о похищеніи, сдѣланномъ Рахилью; ибо смотри, какое строгое наказаніе опредѣляетъ онъ сдѣлавшему кражу (XXXI, 32)... не за то, что увралъ, но и за то, что такимъ похищеніемъ онъ даетъ ясное доказательство собственнаго заблужденія» («Бес. на кн. Быт.» LVII. Рус. перев., ч. III, стр. 288).

<sup>2)</sup> «Подъ богами чужими», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «разумѣются здѣсь, вопервыхъ, идолы, похищенные у Лавана Рахилью, во вторыхъ... идолы рабовъ, прибрѣтенныхъ въ Месопотаміи» («Зап.» ч. III, стр. 84).

<sup>3)</sup> Слово *терафимъ* одни производятъ отъ сирскаго 𐤒𐤓𐤑 — вопрошать; другіе—отъ 𐤍𐤁𐤓 или 𐤍𐤁𐤓, что соотвѣтствуетъ греческому: θεράπειω—врачевать, исцѣлять, спасать; иные отъ 𐤒𐤓𐤑 или 𐤒𐤓𐤑—питать, кормить, насыщать, что соотвѣтствуетъ санскритскому *trī* и греческому *τρέφω* или *τρέφομαι*, и можетъ имѣть значеніе удовольстворенія, услажденія, увеселенія. У LXX слово терафимъ переводится весьма разнообразно: εἰδωλα (Быт. XXXI, 19. 34), κεντάφια (1 Цар. XIX, 13), δῆλοι (Ос. III, 4), ἀποφθεγγόμενοι (Зах. X, 2), τὰ γλοττὰ (Иев. XXI, 21), а иногда остается безъ перевода: θεραφίμ (Суд. XVII, 5; XVIII, 14. 18. 20<sup>9</sup>; 4 Цар. XXIII, 24). Иосифъ Флавій называетъ ихъ: τύπος τῶν θεῶν; Акила—*протоμαί* (1 Цар. XIX, 16)—бюсты; Иеронимъ—*figurae* или *simulacra* (*Солярскій*—«Библ. Слов.» Т. IV, стр. 131—133: *терафимъ*; *Филаретъ*—«Записки», ч. III, стр. 54; *Троицкій*—«Состояніе евреевъ во вр. Судей» Спб. 1885, стр. 126; *Кейль*—«Библ. Археолог.» § 90, стр. 565).

<sup>4)</sup> О человѣкоподобной фигурѣ терафимовъ ясно говорится въ 1 кн. Цар. XIX, 13. Полагаютъ, что истуканъ терафима въ домѣ Михи имѣлъ даже и ростъ человѣческій (*Кейль*—«Библ. Археол.» § 90, стр. 565). Объ уменьшенномъ видѣ терафимовъ свидѣтельствуетъ то, что Рахиль могла ихъ спрятать подъ сѣдло верблюда, на которомъ сама сидѣла (Быт. XXXI, 34).

<sup>5)</sup> О приготовленіи терафимовъ изъ металла можно заключать изъ свидѣтельства книги Судей (XVII, 4). Впрочемъ, у различныхъ народовъ эти божьи-оракулы приготовлялись различно. У савеевъ они были

только у евреевъ, но даже у язычниковъ, они не были предметомъ народнаго культа, но домашними божками-оракулами, которые, подобно богамъ-пенатамъ у римлянъ, почитались питателями, покровителями, хранителями и благопоспѣшителями домашняго счастья <sup>1)</sup>. По мнѣнію преосвящ. *Филарета*, терафимы первоначально изображали какихъ-либо знаменитыхъ предковъ, а потомъ изъ памятниковъ любви мало по малу превратились въ предметъ почитанія и сдѣлались домашними божествами <sup>2)</sup>. На основаніи такихъ представленій о терафимахъ весьма легко объясняется то, почему Рахиль, переселяясь на новое мѣсто жительства, похитила ихъ изъ дома отца своего Лавана <sup>3)</sup>, и почему терафимъ могъ находиться

дѣйствительною головою человѣка, похожаго, по ихъ представленію, на Меркурія. Савенъ вѣрилъ, что душа такого человѣка говоритъ языкомъ Меркурія, предсказывая будущее и отвѣчая на предлагаемые вопросы. У другихъ народовъ для такихъ оракуловъ употреблялись головы искусственныя, которыя по своей величинѣ иногда были не больше горошины. Эти головы-маріонетки наклонялись направо или налево, въ чемъ полагали отвѣтъ на заданный вопросъ. Относительно еврейскихъ представленій о терафимахъ, таргумъ псевдо-Ионаана и нѣкоторыя безыменныя произведенія раввиновъ говорятъ, что для приготовления терафима «убивали первороднаго человѣка, голову его отрывали и держали въ соли и маслѣ, а потомъ на золотой пластиночкѣ писали имя злаго духа и клали ее подъ языкъ этой головы. Потомъ эту голову придѣлывали къ стѣнѣ, зажигали предъ ней свѣтильники, молились ей и голова имъ говорила». «Нѣкоторые же дѣлали терафима въ видѣ человѣка изъ золота или серебра, и въ опредѣленные часы этотъ идолъ получалъ небесную силу и возвѣщалъ будущее» (*Троицкій*—«Сост. евреевъ во вр. Судей», стр. 126—129. Ср. у *Солларскаго*—*Ibid.* стр. 131—133). Тѣ терафимы, о которыхъ говорится въ книгѣ Бытія, конечно, могутъ быть отнесены только къ искусственнымъ человѣкоподобнымъ статуеткамъ.

<sup>1)</sup> *Хрисанозъ*—«Религіи древн. міра». Т. III, стр. 291—2; *Солларскій*—терафимъ; *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bundes» 3 A. Bd. I, § 72, s. 173; *Richm*—«Handwörterb. d. Bibl. Altert». s. 1647—48: *Teraphim*.

<sup>2)</sup> *Филаретъ*—«Церк. Вибл. Истор.», изд. V. 1836, стр. 88—89.

<sup>3)</sup> Преосвящ. *Филаретъ* даетъ иное объясненіе поступку Рахили. Онъ полагаетъ, что Рахиль похитила терафимовъ изъ дома отца своего взамятъ принадлежащей ей части наслѣдства, или просто какъ предметъ, имѣвшій болѣе цѣнности и значенія въ домѣ родительскомъ («Записки на кн. Бытія». Т. III, стр. 54). По *Теодориту*, Рахиль сдѣлала это даже изъ цѣлей религіозныхъ. «Иные говорятъ», замѣчаетъ блаж. Теодоритъ, «что Рахиль украдала ихъ (идоловъ отца) по

въ домъ такого благочестиваго и преданнаго Богу мужа, какимъ былъ Давидъ (1 Цар. XIX, 13). Въ періодъ Судей о терафимахъ уже прямо говорится, какъ о предметахъ суевѣрнаго служенія Іеговъ. Въ это время терафимы употребляются, какъ домашніе оракулы для испрашиванія воли Божіей, и почитаются наравнѣ съ эфодомъ, вмѣсто урима и тумима. Такъ, напримѣръ, извѣстно, что нѣкто Миха, ефремлянинъ, изъ серебра, подареннаго ему матерью, сдѣлалъ эфодъ, терафима, истукана и литаго кумира, и все это поставилъ въ своемъ домѣ, посвятивъ одного изъ сыновей своихъ во священника (Суд. XVII, 3—5)<sup>1)</sup>. Пророкъ Осія, обличая непокорныхъ сыновъ Израиля, предсказываетъ, что за свои грѣхи они долгое время останутся *безъ царя и безъ князя и безъ жертвы, безъ жертвенника, безъ эфода и терафима* (Ос. III, 4). Но это суевѣрное служеніе Іеговъ никогда не входило въ культъ истиннаго боголочтенія. Такъ, напримѣръ, Іаковъ, когда готовился устроить жертвенникъ Господу въ Веилѣ, отобралъ у всѣхъ, бывшихъ съ нимъ, боговъ чужихъ и разные пред-

расположенію къ нимъ. А я предполагаю противное, именно же, что похитила ихъ съ намѣреніемъ и отца освободить отъ суевѣрія; потому что о благочестіи ея даетъ знать и свѣщ. Писаніе» (Толков. на кн. Быт., отв. на вопр. 91. Рус. перев. 1855 г., ч. I, стр. 83).

<sup>1)</sup> Изъ книги Судей ясно видно, что служеніе въ домѣ Миха было суевѣріемъ, а не идолослуженіемъ. Когда поставлены были предметы этого служенія, тогда домъ Миха сдѣлался домомъ Божіимъ (עֲלֵמִי בַיִת) (XVII, 5); отвѣты на вопросы давались отъ лица Іеговы (XVIII, 6); и когда Миха нанялъ левита, онъ говорилъ: *теперь я знаю, что Господь (יְהוָה) будетъ мнѣ благодѣлать, потому что левитъ у меня священникомъ* (XVII, 13). Самое серебро, подаренное матерью, было посвящено Іеговъ (XVII, 3). (Кейль—«Библи. Археол.» § 90. прим. 4. стр. 566). Что такое истуканъ и литой кумиръ (פְּסֵלִים וְקִמְצֵי), мнѣнія объ этомъ различны. *Генгстенбергъ* полагаетъ, что *песель* (истуканъ) представлялъ образъ божества, а *массека* (литой кумиръ) служилъ для него серебряною покрывкою или пьедесталомъ. Истуканъ облакался въ священническій эфодъ, а на эфодъ, вмѣсто урима и тумима, ставился терафимъ (*Hengstenberg*—«Christologie», Erst. Bd. 1854. s. 323). Другіе, наоборотъ, полагаютъ, что *песель* былъ вытесаннымъ камнемъ или небольшою колонной, посвященной Іеговъ, въ видѣ бетиля; а *массека*—идоломъ, имѣвшимъ форму тельца и считавшимся символомъ Іеговы (*Троцкий*—«Сост. евреевъ во времена Судей», стр. 189—190).

меты суетврія, вынесенные изъ Месопотаміи, и закопалъ ихъ подъ дубомъ близъ Сихема (Быт. XXXV, 1—4) <sup>1)</sup>. Еще яснѣе обли-

<sup>1)</sup> «Какіихъ же боговъ?» спрашиваетъ св. *Златоустъ*... «Можетъ быть онъ разумѣлъ боговъ Лавановыхъ, взятыхъ Рахилью»... «Скрылъ ихъ, сказано, и истребилъ, чтобы и сами рабы заблужденія избѣгли впредь заблужденія и никто другой не получилъ отъ нихъ вреда» (Бес. на кн. Бытія» LIX. Рус. перев. ч. III, стр. 327). Нѣкоторые предполагаютъ, что терафимы были еще въ домѣ Исаака и что Ревекка чрезъ нихъ вопрошала Господа о судьбѣ своихъ сыновей (Быт. XXV, 22. 23). Но это предположеніе не имѣетъ рѣшительно никакихъ основаній въ текстѣ. «Вопрошати Бога», говоритъ преосв. *Филаретъ*, «значитъ искать откровенія воли Божіей или отъ Самого Бога, на что право имѣли пророки, или чрезъ пророковъ, которые были посредниками между Имъ и прочими людьми. Ревекка, такъ какъ не представлена ясно пророчицею, повидимому, должна была вопрошати Бога чрезъ посредника. Въ семъ точно знаменованіи употребляется выраженіе: *идти вопрошати Бога* (Исх. XVIII, 15; 4 Цар. XXII, 13; 1 Цар. IX, 9). «Зап. на кн. Быт.», ч. III, стр. 5; ср. у *Куртца*—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 62, s. 143—144. Къ кому именно обращалась Ревекка, объ этомъ мнѣнія различны даже у отцевъ Церкви. Св. *Ефремъ Сиринъ* полагаетъ, что это былъ Мелхиседекъ или Симъ. «Симъ жилъ не только до временъ Авраама», говоритъ онъ... «но до Иакова и Исава, сыновъ Авраамова сына. Его вопрошати ходила Ревекка... Ревекка мимо мужа своего, который такъ чудесно спасенъ отъ закланія, и мимо свекра своего, которому такъ часты были божественныя откровенія, не пошла бы вопрошати его, если бы не знала о величій его отъ самого Авраама и сына его... Нельзя подумать, что кого-либо изъ хананеевъ или изъ содомлянъ вопрошала Ревекка... Поелику дни жизни Мелхиседека простирались до временъ Иакова и Исава; то вѣроятно сказанное, что онъ былъ Симъ» («Толков. на Быт.» Рус. перев. 1855 г. стр. 329—330. 353). Св. *Златоустъ* называетъ этимъ лицомъ просто священника. «Она прибѣгла», говоритъ онъ, «къ истинному знанію — къ священнику, служителю Божію, желая тайно приобрѣсти чрезъ него свѣдѣніе, и рассказавъ все о себѣ, узнала все въ точности; потому что человеколюбивый Богъ устами священника все ясно открылъ и чрезъ то сдѣлалъ ее еще ревностнѣе» («Бес. на кн. Бытія» L. Рус. пер. ч. III, стр. 160—161). Болѣе достовѣрнымъ можно признать мнѣніе блаж. *Теодорита*, который говоритъ: «поелику патриархи имѣли обычай въ мѣстахъ, гдѣ жили, воздвигати жертвенники Богу, то, вѣроятно, Ревекка ходила къ одному изъ сихъ жертвенниковъ помолитися Богу всяческихъ и узнати, что будетъ» («Толков. на Быт.», отв. на вопр. 77. Рус. пер. стр. 75). Примѣръ подобной молитвы показалъ и Иаковъ, когда ходилъ въ Вирсавію предъ переселеніемъ въ Египетъ, чтобы узнати волю Божію (Быт. XLVI, 1 сл. Ср. у *Филарета*—«Записки на кн. Быт.» ч. III, стр. 153). «Но лучше признаться», говоритъ преосвщ. *Филаретъ*, «что образъ даннаго Ревеккѣ откровенія скрытъ

чають суевѣрное почитаніе терафимовъ позднѣйшіе ветхозавѣтные блюстители истинной вѣры и благочестія, особенно во времена пророческія. Такъ, на примѣръ, пророкъ Захарія причисляетъ терафимовъ къ разнымъ языческимъ прорицалищамъ, которыя говорятъ пустое, подобно вѣщунамъ, рассказывающимъ лживые сны (Зах. X, 2). Точно также благочестивый царь Іосія истребилъ терафимовъ наравнѣ съ другими идолами, волшебниками, заклинателями мертвыхъ и со всѣми мерзостями, которыя появлялись въ землѣ іудейской и въ Іерусалимѣ (4 Цар. XXIII, 24) <sup>1)</sup>.

Что касается упоминаемыхъ въ Бытописаніи высотъ, роцъ, посвящаемыхъ Богу каменныхъ памятниковъ и жертвенниковъ, то всѣ эти предметы религіознаго культа, хотя несомнѣнно пользовались большою извѣстностію среди язычниковъ, тѣмъ не менѣе у древнихъ патріарховъ не только никогда не были предметомъ какого либо суевѣрія, а напротивъ, всегда служили выраженіемъ особенныхъ чувствъ благоговѣнія, преданности и покорности волѣ Божіей. О жертвенникѣ (אֲזִיזָה) въ первый разъ упоминается при жертвоприношеніи Ноя (Быт. VIII, 20). Но этотъ жертвенникъ, по справедливому замѣчанію преосвящ. *Филарета*, „не былъ чѣмъ-либо новымъ, а тѣмъ болѣе заимствованнымъ отъ языческихъ заблужденій. Нельзя думать, чтобы Ной отважился ввести что-либо новое въ обрядахъ жертвоприношеній, принятыхъ отъ благочестивыхъ предковъ и установленныхъ Самимъ Богомъ“ <sup>2)</sup>. Главнымъ побужденіемъ къ устроенію жертвенниковъ всегда служили особые знаки милости или великихъ благодѣяній Божіихъ, являемыхъ на тѣхъ или другихъ мѣстахъ, а не рѣдко и самыя явленія Божія <sup>3)</sup>.

отъ насъ; почему и въ новомъ завѣтѣ о семь откровеніи упоминается безъ изясненія обстоятельствъ: *сказано ей* (Римл. IX, 12.—Тамъ же, стр. 5).

<sup>1)</sup> Въ значеніи языческихъ прорицалищъ терафимы употреблялись, на примѣръ, и Навуходоносоромъ, царемъ вавилонскимъ. *Царь вавилонскій*, говоритъ пророкъ Іезекіиль, *остановился на распутіи, при началѣ двухъ дорогъ, для гаданія; трясетъ стрѣлы, вопрошаетъ терафимовъ, разсматриваетъ печень* (Іез. XXI, 21—евр. 26).

<sup>2)</sup> «Зап. на кн. Быт.» ч. II, стр. 3. Ср. «Церк. Вѣст. Истор.», изд. V стр. 42; и у *Элера*—«Theol. d. Alt. Test.» Bd. I, § 121, s. 413—415.

<sup>3)</sup> Такъ, на примѣръ, о жертвоприношеніи Ноя св. *Златоустъ* го-

Иногда даже Самъ Богъ даетъ повелѣніе праведникамъ устроить жертвенникъ (Быт. XXXV, 1) <sup>1)</sup>. Тоже самое должно сказать и о богослуженіи патриарховъ на высотахъ <sup>2)</sup> и въ дубравахъ или рощахъ. Самъ Богъ повелѣваетъ Аврааму идти въ землю Морія и тамъ принести Исаака во всесоженіе на одной изъ горъ (הר יריים), о которой Онъ скажетъ ему (Быт. XXII, 2). Точно также служеніе патриарховъ въ дубравахъ и рощахъ совершалось предъ тѣмъ же Иеговою и не имѣло ничего общаго съ языческими суевѣріями, кромѣ одного обычая древности <sup>3)</sup>. Этого общенія не было и въ обычаяхъ ставить памятники или столбы. Язычники посвящали ихъ своимъ божествамъ, а для патриарховъ они служили лишь знаками

---

ворить: Ной «хорошо зналъ, что Господь паче всего ищетъ (добраго) расположенія; и вотъ, устроивъ наскоро жертвенникъ и взявъ нѣкоторыхъ изъ чистыхъ животныхъ и изъ чистыхъ птицъ, онъ принесъ жертву всесоженія, и этимъ, сколько могъ, выразилъ искреннюю свою признательность; а человѣколюбивый Богъ, принявъ эту благодарность, увѣнчалъ его усердіе и вновь явилъ ему Свое благоволеніе («Бес. на кн. Быт.» XXVII, ч. II, стр. 84—85). Точно также объ Авраамѣ тотъ же св. отецъ пишетъ: «самое даже мѣсто, гдѣ удостоился онъ бесѣды съ Богомъ, (праведникъ) посвятилъ (Богу), и тѣмъ обнаружилъ, сколько могъ, свою благодарность. Ибо выраженіе, *созда жертвенникъ*—значитъ, что онъ возблагодарилъ (Бога) за Его благодѣянія... Гдѣ удостоился видѣть Бога, тамъ создалъ жертвенникъ Господу, являющемуся ему (Бес. XXXII, стр. 214—215. Ср. Бес. XXXIV, стр. 267; LXIX, ч. III, стр. 316—18; и у *Филарета*—«Записки» ч. II, стр. 58).

<sup>1)</sup> *Филаретъ*—«Записки», ч. III, стр. 84.

<sup>2)</sup> Высоты обыкновенно называютъ *batan*, и это слово иногда какъ бы отождествляется съ *tabeash*—жертвенникъ (4 Цар. XXIII, 15). На этомъ основаніи полагаютъ, что жертвенный алтарь обыкновенно составлялъ главную принадлежность при *batan* (*Кейль*—«Библ. Археол.» § 89, стр. 561, прим. 1). У LXX *batan* переводится: τὰ ὄψηλά, τὰ ὄψη; въ Вульгатѣ: excelsa. У пр. Іезекиіля вмѣсто *batan* употребляется *gamah* (XVI, 24. 31. 39; ср. ст. 16).

<sup>3)</sup> «Роща сія», говоритъ, напримѣръ, преосв. *Филаретъ* о дубравѣ при Беэр-шавѣ, «насаждена: или а) какъ мѣсто успокоенія отъ зноя страны: почему Авраамъ и прежде обиталъ при дубравѣ (XVIII, 1. 4. 8), или б) какъ мѣсто богослуженія: ибо въ древности алтари и свящ. памятники нерѣдко создавались при дубравахъ (Быт. XII, 6. 7; XIII, 18; I. Нав. XXIV, 26), доколѣ злоупотребленіе не сдѣлало таковыхъ мѣстъ богослуженія ненавистнымъ Богу» («Записки», ч. II, стр. 163).

тѣхъ или другихъ событій или милостей Божіихъ <sup>1)</sup>). Такъ, напримеръ, поступалъ Иаковъ. На пути въ Месопотамію, послѣ видѣнія чудесной лѣстницы, онъ взялъ камень, который положилъ себѣ изголовьемъ, и поставилъ его памятникомъ (מִצְבֵּה), и возлилъ елей на верхъ его (Быт. XXVIII, 18. 22). Въ другой разъ, при заключеніи союза съ Лаваномъ, Иаковъ также взялъ камень и поставилъ его памятникомъ (מִצְבֵּה), и затѣмъ былъ сдѣланъ холмъ изъ камней, чтобы этотъ холмъ и этотъ памятникъ были свидѣтелями заключеннаго союза (Быт. XXXI, 45—53). Но о послѣднемъ св. *Ефремъ Сиринъ* справедливо замѣчаетъ, что „холмъ сей нуженъ былъ только во свидѣтельство завѣта, которому съ сего времени не будутъ они (Иаковъ и Лаванъ) измѣнять“ <sup>2)</sup>; а первое объясняется простою необходимостію и неизбѣжностью другаго жертвенника и другой жертвы, кромѣ камня и елей. „Поступокъ Иакова“, говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, „изъясняется изъ недостатка потребностей для обыкновенной жертвы. Въмѣсто алтаря воздвигаетъ онъ камень; а вмѣсто жертвенной крови изливаетъ на него елей, который имѣлъ съ собою въ пути для пищи“ <sup>3)</sup>. Алтари и па-

<sup>1)</sup> Поэтому нѣтъ никакихъ основаній сопоставлять воздвигаемые патриархами памятники изъ камней съ аеролитами, которыхъ почитаніе было распространено на востокѣ и которые обоготворялись, какъ произведеніе того или другаго бога (*Хрисанъ*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 242, прим. 2). Языческіе памятники изъ камней обыкновенно назывались βαιτόλια, и на этомъ основаніи преосвящ. *Филаретъ* догадывается, что не Иаковъ подражалъ язычникамъ, но языческій обычай произошелъ отъ Иакова; такъ какъ слово βαιτόλια есть то же что *Веилъ* («Записки», ч. III, стр. 35). Опроверженіе этихъ возраженій и объясненіе имени Веилъ можно видѣть также у *Куртца*—«Gesch. des Alt. Bundes». Bd. I, § 63, s. 163—166.

<sup>2)</sup> «Толков. на Быт.» Рус. перев. 1855 г. стр. 363—364.

<sup>3)</sup> *Филаретъ*—«Записк. на кн. Быт.», ч. III, стр. 35. Та же мысль высказывается и отцами Церкови. «Вѣроятно, говоритъ св. *Златоустъ*, «что только одинъ елей онъ и несъ съ собою, находясь въ пути» («Вес. на кн. Быт.» LIV. Рус. перев., ч. III, стр. 229). «Что имѣлъ у себя», пишетъ блаж. *Теодоритъ*, «тѣмъ и воздалъ великодаровитому Господу» («Толков. на Быт.» Отв. на вопр. 85. Рус. перев. стр. 79). Во всякомъ случаѣ, скажемъ словами блаж. *Августина*, «Иаковъ возлилъ елей на камень не по обычаю идолопоклонническому,—какъ бы дѣлая камень Богомъ; ибо онъ не поклонился этому камню, и не принесъ ему жертвоприношенія» («О Градѣ Бож.»

мятники употреблялись и въ послѣдующее время. Такъ, напримѣръ, Моисей создалъ алтарь, назвавъ его: *Господь знамя мое* (Исх. XVII, 15), и всему народу повелѣлъ, по переходѣ чрезъ Иорданъ, поставить большіе камни и устроить жертвенникъ Господу (Втор. XXVII, 2—6). I. Навинъ, при заключеніи завѣта съ народомъ, взялъ большой камень и положилъ его подъ дубомъ, во свидѣтельство предъ Богомъ (I. Нав. XXIV, 25—27) <sup>1)</sup>. Каменные памятники, жертвенники и высоты стали запрещаться лишь тогда, когда они на самомъ дѣлѣ принимали характеръ языческаго идолослуженія <sup>2)</sup>. Господь угрожаетъ народу Израильскому разорить высоты и разрушить столбы вѣстѣ съ обломками тѣхъ идоловъ, которыхъ поставили презрители Его воли (Лев. XXVI, 30; ср. Втор. XII, 13; XVI, 21. 22). Вамотъ, уцѣлѣвшій отъ ханаанскихъ племенъ, положили начало между евреями культу высотъ и устрояемыхъ на нихъ алтарей (Лев. XXVI, 30; Числ. XXXIII, 52). Народъ думалъ, что совершая кажденіе на высотахъ, онъ служить Іеговѣ, Богу своему (2 Пар. XXXIII, 17), и потому культъ высотъ очень крѣпко держался среди евреевъ. Въ царствѣ Израильскомъ служеніе на высотахъ продолжалось до самаго паденія его (4 Пар. XVII, 9. 29. 32) <sup>3)</sup>.

Но самымъ лучшимъ свидѣтельствомъ противъ всякихъ предположеній о древнемъ библейскомъ политеизмѣ служить тотъ чистѣйшій монотеизмъ, который исповѣдуется въ книгѣ Бытія. Ученіе о

кн. XVI. Рус. перев. стр. 208—209). Возліаніе или помазаніе елеемъ у евреевъ всегда было дѣломъ священнымъ (См. у *Кейля* — «Библ. Археол.». Рус. перев. § 64, стр. 393—397).

<sup>1)</sup> Объ этихъ примѣрахъ см. у *Ефрема Сирина* — «Толков. на кн. Исх. стр. 438 и на кн. Втор. стр. 526; у блаж. *Теодорита* — на кн. Втор. Отв. на вопр. 33, стр. 251; и на кн. I. Нав. Отв. на вопр. 20, стр. 288—289.

<sup>2)</sup> *Ефремъ Сиринъ*—Ibid. стр. 441; *Теодоритъ*—стр. 134. 251. 285—6; *Филаретъ*—«Записки», ч. III, стр. 35.

<sup>3)</sup> Благочестивые цари Иудейскаго царства неоднократно пытались уничтожить этотъ культъ, но безуспѣшно. Таковы, напримѣръ, попытки: Асы (3 Пар. XV, 14; 2 Пар. XV, 17; ср. XIV, 3), Иосафата (3 Пар. XXII, 43; 2 Пар. XX, 33; ср. XVII, 6), Иоса (4 Пар. XII, 3) и Амасія (4 Пар. XIV, 4). Цари, Езекия и Иосія, хотя разорили высоты, но ненадолго (*Кейль*—«Библ. Археол.» § 89, стр. 559—564).

единомъ Богъ съ начала до конца Вытописанія запечатлѣно ясными и рѣшительными чертами. Одинъ Богъ, Элогимъ и Іегова—Элогимъ, есть Творецъ неба и земли и всего воинства ихъ (Быт. I, 1; II, 1. 4). Своею силою и могуществомъ Онъ создалъ человѣка и все, что ни существуетъ на землѣ (Быт. гл. I; II, 4—7. 19. 22; VII, 4). Онъ—Господь не только благочестивыхъ потомковъ Сива, среди которыхъ стали призывать имя Іеговы (Быт. IV, 26; V, 22. 24; VI, 9), но и всего происходящаго отъ Адама и Евы человечества (Быт. I, 26 сл.; IV, 3 сл.; VI, 10 сл.). Онъ—владыка міра и судія всей земли, наказывающій нечестивыхъ людей казнью всемірнаго потопа (Быт. гл. VI. VII), смѣщеніемъ языковъ (Быт. XI, 1—9) и гибелью Содома и Гоморры (Быт. XIX, 1—29; XVIII, 17—33). Въ лицѣ Ноя, все человечество получаетъ отъ Него благословеніе послѣ потопа (Быт. IX, 1—17), и Онъ, какъ всевышній Богъ неба и земли (Быт. XIV, 22; XXIV, 3. 7), изъ среды вновь развратившагося человечества избираетъ Авраама и его потомство для утвержденія особаго царства Божія на землѣ (Быт. XII, 1—7). Онъ именуетъ Себя Богомъ отцевъ избраннаго потомства (Быт. XV, 1 сл.; XVII, 1 сл.; XXVIII, 13 сл.), но утверждаетъ съ нимъ завѣтъ вѣчный въ томъ, чтобы сдѣлать его предметомъ благословенія для всѣхъ народовъ земли (Быт. XVII, 7 сл.; XII, 3; XVIII, 18; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14). Хотя избранное потомство долгое время должно пребыть въ порабощеніи въ землѣ не своей, однакоже Господь со славою выведетъ его оттуда (Быт. XV, 13—14), чтобы вступить съ нимъ въ новый, торжественный завѣтъ общенія, съ именемъ Іеговы, Бога Израилева (Исх. III, 14—17; VI, 2—8; XX гл.). Этотъ чистѣйшій и совершеннѣйшій монотеизмъ исключаетъ всякое предположеніе о томъ, чтобы Богъ, Творецъ міра и человѣка, былъ Богомъ только Авраама, Исаака и Іакова, или высшимъ божественнымъ существомъ, сравнительно съ другими, низшими <sup>1)</sup>. Во всей исторіи патриарховъ нѣтъ ни малѣйшаго ука-

<sup>1)</sup> Если Богъ иногда именуется Богомъ Авраама, Богомъ Іаковлевымъ (Быт. XXVI, 24; XLIX, 24), Богомъ Исааковымъ (XLVI, 1), Богомъ Израилевымъ (XXXIII, 20); то эти выраженія ничего не го-

занія на развитіе этого монотеизма изъ какихъ-либо политеистическихъ представлений. Самый политеизмъ, какъ бы онъ ни былъ древнѣе, никогда не могъ бы развиться до того чистаго и совершеннаго монотеизма, какой проповѣдуется съ первыхъ страницъ Библии, а особенно во времена Моисея, послѣ утвержденія имени Іеговы, Бога Израилева. Напротивъ, наука доказываетъ, что даже у язычниковъ, особенно семитовъ, болѣе чистыя монотеистическія понятія всегда предшествовали позднѣйшимъ политеистическимъ и грубо-натуралистическимъ <sup>1)</sup>).

ворять противъ истины единства Божія. Они весьма естественно объясняются изъ того же понятія о Богѣ Авраама, Исаака и Іакова, которое внушалъ Самъ Богъ (XXVIII, 13), какъ Богъ завѣта съ избраннымъ потомствомъ. «Примѣчай челоуѣколюбіе Божіе!» говоритъ св. *Златоустъ*. «Сказавъ: *Азъ есмь Богъ Авраама, отца твоего* (Быт. XXVI, 24), Богъ тѣмъ показалъ, сколь приблизилъ Онъ къ Себѣ праотца, такъ что благоволилъ назвать Себя Самого Богомъ Авраама;—т. е., Владыка и Творецъ вселенной называетъ Себя Богомъ одного челоуѣка, не въ томъ смыслѣ, какъ будто однимъ праотцемъ Онъ ограничиваетъ владычество Свое, но съ тою цѣлію, чтобы показать Свое особенное къ нему благоволеніе» (Бес. на кн. Быт. II, ч. III, стр. 189, ср. Бес. LXV, стр. 424). Съ этой же точки зрѣнія объясняется и то, что иногда сами патріархи называютъ Господа своимъ Богомъ. «Посмотри на эту искреннюю любовь праведника къ Господу», говоритъ тотъ же св. отецъ объ Іаковѣ, «по которой онъ Господа вселенной называетъ только своимъ Богомъ, не ограничивая тѣмъ Его владычества и не отвергая Его власти надъ вселенною, но выражая собственную свою сильную любовь къ Нему» (Бес. LXVII, стр. 464. Ср. также у преосвящ. *Филарета* — «Записки», ч. III, стр. 52. 73. 153—197).

<sup>1)</sup> Эвальдъ, Фейербахъ, Ренанъ, Гретцъ и другіе - библейскій монотеизмъ стараются объяснить произведеніемъ еврейскаго генія, или вліяніемъ окружающей природы и историческихъ условій жизни евреевъ. Противъ этихъ воззрѣній можно указать на статью *И. Яхонтова*: «Изложеніе и историко-критическій обзоръ мнѣнія Ренана о происхожденіи еврейскаго единобожія» (Прибавл. къ Твор. св. отц. 1884 г. кн. I). См. также статью *Шерцля*. — «Начало религій и слѣды монотеизма въ язычествѣ» (Правосл. Обзор. 1884 г. октябрь — ноябрь); сочиненіе *А. Биллева*: «Современное состояніе вопроса о значеніи расовыхъ особенностей семитовъ, хамитовъ и іафетитовъ для религіознаго развитія этихъ группъ народовъ». Москва 1881 г.; и *F. Vidouroz* — «La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie» 1882. Tom. III, chap. II—III p. 15—40.

## Существо и свойства Божия.

Идея единого Бога предполагает определение Его существа и свойств. Библейское учение о существѣ и свойствахъ Божіихъ, подобно другимъ догматамъ, раскрывается не въ отвлеченной формѣ, но описательно, въ конкретныхъ образахъ, въ связи съ исторією царства Божія на землѣ. На основаніи этой образности рационалистическая критика старается объяснить библейское учение о существѣ и свойствахъ Божіихъ натуралистически, въ смыслѣ простаго олицетворенія самого человѣка или идеализированнаго антропоморфизма <sup>1)</sup>. Въ доказательство своихъ воззрѣній рационалисты ссылаются преимущественно на книгу Бытія. Указываютъ, напримѣръ, на то, что Богъ, Творецъ міра, насадивъ рай, создалъ человѣка по Своему образу и подобию и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни (Быт. I, 26. 27; II, 7 сл.) <sup>2)</sup>; что Онъ, какъ человѣкъ, хо-

<sup>1)</sup> Еще въ древней христіанской Церкви были извѣстны еретики «антропоморфиты». Отцемъ ихъ считается сирійскій монахъ *Авдей* или *Авдій* (IV в.), и потому они называются *авдіанами* (*Епифаній Кипр.*— «О расколѣ авдіанъ»—Ересь LXX—Твор. св. отц. 1881 г. Рус. перев. стр. 239—268; *Теодоритъ*—«Церк. Истор.» Рус. пер. кн. IV, гл. 10, стр. 250—251. Спб. 1852; ср. у *Макарія*—«Правосл. Догм. Богосл.», Т. I, стр. 98).

<sup>2)</sup> Созданіе человѣка по образу и подобию Божію служило главнымъ основаніемъ для антропоморфитовъ. Но образъ и подобіе Божіе отцы Церкви согласно признавали въ духовной, а не тѣлесной природѣ человѣка. «Иные», говоритъ блаж. *Теодоритъ* «въ великой простотѣ утверждаютъ, что тѣло человѣческое сотворено по образу Божію.. Но сіи крайне малосмысленные не поняли, что Владыка Богъ, говоря съ людьми чрезъ людей слова Свой соразмѣряетъ съ немощію слушающихъ» (Толков. на Быт. Отв. на вопр. 21. Рус. перев., стр. 27—28. Ср. у *Григорія Нисскаго*—«Объ устройствѣ человѣка» гл. XVI. Тв. св. отц. Т. XXXVII, стр. 136—145). «Было бы крайне безумно», говоритъ и св. *Іоаннъ Златоустъ*, «Того, Кто не имѣетъ образа, ни вида, и Который не измѣняемъ, низводитъ въ человѣческой образъ, и безтѣлесному придавать черты и члены (тѣлесные)» («Бес. на кн. Быт. VІІІ. Рус. перев. ч. I, стр. 120). О дыханіи жизни тотъ же св. отецъ пишетъ: «Если они (еретики) изъ за того, что Писаніе говоритъ: вдуну въ лице его, захотятъ приписать Богу и уста, въ такомъ случаѣ надобно будетъ дать Ему и руки, ибо сказано: сотвори человека» («Бес. на кн. Быт.» XIII. Рус. перев. ч. I, стр. 203—4). Подобнымъ же образомъ св. отецъ объясняетъ выраженія: взя Богъ, насади Богъ

дѣтъ въ раю во время прохлады дня, почиваетъ отъ дѣлъ Своихъ, нерѣдко выражаетъ невѣдѣніе, сомнѣніе и даже раскаяніе въ Своихъ дѣйствіяхъ (Быт. II, 2; III, 8. 9. 22. 23; IV, 6—16; VI, 5. 6; XI, 6. 7); что Онъ вспоминаетъ о Ноѣ во время потопа, Самъ затворяетъ ковчегъ, принимаетъ пріятное благоуханіе жертвы и говоритъ въ сердцѣ Своемъ, что не будетъ болѣе проклинать землю (Быт. VII, 16; VIII, 1. 21); что Онъ сходитъ съ неба на землю, чтобы видѣть дѣла человѣческія и судить о нихъ (Быт. XI, 5. 7; XVIII, 21), является праведникамъ лицомъ къ лицу, бесѣдуетъ съ ними, ѣстъ и пьетъ и опять восходитъ на небо (Быт. XVII, 1—22; XVIII, 8—33; XXXII, 24—30; XXXV, 9—13) и т. п. <sup>1)</sup>. Но въ этихъ и подобныхъ имъ примѣрахъ нѣтъ ничего общаго съ какими-либо натуралистическими представленіями. Въ нихъ ясно и живо характеризуется богооткровенное ученіе о живомъ и личномъ Богѣ. Свящ. бытописатель обыкновеннымъ человѣческимъ языкомъ описываетъ откро-

и т. п. (Бес. XIII, стр. 206—8; XV, стр. 238 и др. Ср. у блаж. *Августина*—«О Градѣ Божіемъ», кн. XIII. Рус. перев. Кіевъ 1882, стр. 318—326).

<sup>1)</sup> У отцевъ Церкви даются многочисленныя указанія на то, въ какомъ смыслѣ должно понимать всѣ приписываемыя Богу человѣческія дѣйствія и тѣлесныя члены. «Когда приписываемъ Богу гласъ, рѣчь и повелѣніе», говоритъ, на примѣръ, св. *Василій Великій* «тогда подъ Божіимъ словомъ не разумѣемъ звука, издаваемого словесными органами, и воздуха, приводимаго въ сотрясеніе посредствомъ языка, но для большей ясности учащимся, хотимъ въ видѣ повелѣнія изобразить самое мановеніе въ волѣ» (на «Шестодн.» Бес. II. Рус. пер. стр. 35). «Не утверждаемъ», говоритъ и блаж. *Феодоритъ*, «что Божество имѣетъ руки, и что нужны Ему совѣтъ или предварительное размышленіе... Напротивъ того, все это даетъ разумѣть только особенную Божію попечительность» («Толков. на Быт.» Отв. на вопр. 20 и 21. Рус. перев. стр. 27. 28). См. также у *Иоанна Дамаскина*—«Точн. изложеніе правосл. вѣры» кн. I, гл. XIV (Перев. Амвросія. Изд. 2-е. 1834 г. л. 17); у *Григорія Богослова* (Твор. св. отц. Т. III. Рус. перев. стр. 122 сл.); у блаж. *Августина* («О градѣ Бож. кн. XVI. Рус. перев. стр. 148 сл.); у *Иоанна Златоустаго* («Бесѣд. на кн. Быт.» Бес. XXXII, ч. 1, стр. 407; XXV, ч. II, стр. 40; XXXVII, стр. 89—90; XXVI, стр. 62—63; XLII, ч. III, стр. 12—14 и др.); у *Ефрема Сирина* («Толк. на Быт.» Рус. пер. стр. 314) и др. Ср. у *Макарія*—«Правосл. догм. Богословіе». Т. I, стр. 98—100; и у преосв. *Хрисанва*—«Религ. древ. міра». Т. III, стр. 40—42.

венія и дѣйствія Божіи въ мірѣ, языкомъ не школьнымъ и научно обработаннымъ, но простымъ, изображающимъ отвлеченныя истины описательно, въ конкретныхъ образахъ, примѣнительно къ дѣтскому, умственному и нравственному, состоянію народа еврейскаго. Чтобы яснѣе выразить идею личнаго божественнаго Существа, для людей, стоящихъ на низшей ступени развитія языка и понятій, не представлялось ничего лучшаго, какъ изобразить существо Божіе въ тѣхъ свойствахъ и дѣйствіяхъ, какія человекъ видитъ въ себѣ самомъ, въ своей собственной жизни и дѣятельности <sup>1)</sup>. „Божественное Писаніе“, говоритъ блаж. *Теодоритъ*, „бесѣдуетъ съ людьми приспособительно къ нимъ, и какъ могутъ они понимать, такой видъ и даетъ рѣчи“ <sup>2)</sup>; потому что, скажемъ словами св. *Златоуста*, „иначе невозможно было бы человѣческому слуху вѣдѣть высоту слова, если бы намъ говорено было соответственно величію Господа“ <sup>3)</sup>.

Въ періодъ патриарховъ личныя свойства Божіи изображаются въ Библии съ особенною живостію и ясностію. Богъ, Творецъ міра и человекъ, какъ существо личное и живое, вступаетъ въ живой и непосредственный союзъ общенія съ людьми и открываетъ имъ Себя въ Своёмъ судѣ и милосердіи. Онъ—Богъ живой и выдающій (אֱלֹהִים—Быт. XVI, 14), Который можетъ клясться Своимъ именемъ (XXII, 16) и посылаетъ ангеловъ Своихъ для исполненія Своей клятвы и для устроенія дѣлъ человѣческихъ (XXIV, 7; ср. XXVI, 3); но преимущественно открываетъ Себя въ историческихъ судьбахъ царства Божія, какъ Богъ завѣтовъ и исполнитель тѣхъ обѣтованій, которыя Онъ Самъ давалъ людямъ. *Я Господь, Ко-*

<sup>1)</sup> «Жители востока и юга», говоритъ преосвящ. *Хрисанозъ*, «у которыхъ болѣе развита сила воображенія, чѣмъ сила разсудка, донныя говорятъ болѣе образами, чѣмъ языкомъ отвлеченнымъ; имъ и теперь мало знакомы наши логическія формулы и чисто разсудочныя комбинаціи. Еще частіе и всего болѣе необходимость образовъ обуславливалась дѣтскимъ состояніемъ еврейскаго народа, который былъ хранителемъ чистаго ученія о Богѣ... Но, что въ высшей степени замѣчательно, эта образность и этотъ антропоморфизмъ... далеко отстоятъ отъ обычныхъ той эпохи міеологическихъ сказаній и не имѣютъ съ ними ничего общаго» (Тамъ же, стр. 41—42).

<sup>2)</sup> «Толков. на Быт.» Отв. на вопр. 53. Рус. пер. стр. 54.

<sup>3)</sup> «Вес. на кн. Быт.» LX. Рус. перев. ч. III, стр. 334.

торый вывел тебя из Ура халдейскаго, говорить Онъ Аврааму, чтобы дать тебѣ землю сію во владѣніе (Быт. XV, 7). Я Богъ всемоуцій, ходи предо Мною... Я—вотъ заветъ Мой съ тобою... заветъ вѣчный въ томъ, что Я буду Богомъ твоимъ и потомковъ твоихъ послѣ тебя“ (XVII, 1. 4. 7). Я Богъ Авраама, отца твоего, повторяетъ Господь Исааку, не бойся; ибо Я съ тобою; и благословлю тебя, и умножу потомство твое (XXVI, 24) и т. п.<sup>1)</sup> Всѣ тѣ образныя выраженія и всѣ тѣ явленія Божіи, на которыя указываютъ защитники антропоморфизма въ Библии, объясняются изъ этой великой идеи личнаго и живаго Бога<sup>2)</sup>. Сами патріархи ходятъ предъ лицомъ Господа Бога во всѣ дни жизни своей (Быт. V, 22—24; VI, 9; VII, 1), призываютъ Его имя (IV, 26; XII, 8; XIII, 4; XXVI, 25; XXXIII, 20) и кланутся Имъ (XXIV, 3; XIV, 22), исполняютъ всѣ повелѣнія, уставы и законы Господни (XXVI, 5) и обращаются къ своему Господу, какъ къ судіи и владыкѣ всего міра и свидѣтелю всѣхъ дѣлъ челоуѣческихъ (Быт. XVI, 5; XVIII, 25. 27; XXXI, 50. 53) и т. п.

Представленіе о живомъ и личномъ Богѣ, исключая собою предположеніе о натурализмѣ, приводитъ къ понятію о существѣ Божіемъ, какъ о безконечномъ Духѣ, обладающемъ всѣми свойствами и совершенствами духа разумнаго и свободнаго. Всякое челоуѣческое существо въ сравненіи съ этимъ Духомъ есть прахъ и пепель (עָפָרִי עָפָרָה), существо слабое, ничтожное, подверженное тлѣнію и разрушенію (Быт. XVIII, 27). Только одинъ божественный Духъ долженъ быть никогда неразрушимымъ и самобытнымъ источникомъ всякой жизни, какъ существо безусловно духовное.

<sup>1)</sup> «Въ Богѣ нѣтъ ничего величественнѣе», говоритъ преосвящ. Филаретъ, «какъ Я. И въ обычаяхъ древности говорить безъ Я считалось нужнымъ предъ высшими благопріиличіемъ: и потому Я, по превосходству, приличествуетъ существу Высочайшему» («Записки на кн. Бытія», ч. II, стр. 105).

<sup>2)</sup> Даже выраженіе: *сотворимъ челоуѣка по образу нашему...* служить доказательствомъ идеи личнаго, живаго Бога. Если челоуѣкъ имѣетъ разумъ и свободу и есть существо личное; то такимъ же въ безконечной мѣрѣ долженъ быть и Первообразъ, по которому онъ созданъ.

Правда, въ періодъ патріарховъ прямо и точно еще не выражается понятіе о томъ, что Богъ по Существоу своему есть Духъ, т. е. такой формулы не встрѣчается. Самое слово духъ (רוח) въ Библии употребляется въ широкомъ смыслѣ <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе догматическое ученіе о духовномъ существѣ Божиѣмъ съ очевидностію предполагается въ тѣхъ мѣстахъ Бытописанія, въ которыхъ Духъ Божій (רוח אלהים), съ одной стороны, ясно отличается отъ соиздаемаго Богомъ физическаго міра, а съ другой—противопоставляется плоти, какъ началу противоположному свойствамъ духа разумнаго и свободнаго. Когда земля была еще безвидна и пуста, и тьма простиралась надъ бездною; въ то время, по словамъ бытописателя, Духъ Божій уже носился (רוח מרחף) надъ водою (Быт. I, 1—2). Его дѣйствіе подобно было дѣйствію орла, который носится (רוח ער) надъ птенцами своими, согреваетъ ихъ и заботится о нихъ (Втор. XXXII, 11) <sup>2)</sup>. Слѣдовательно, Духъ Божій не получаетъ бытіе

<sup>1)</sup> Слово רוח у семитовъ употребляется въ смыслѣ вообще животворной силы міра (Хрисанозъ—«Религ. древ. міра». Т. III, стр. 43, прим. I). Ср. значеніе слова רוח у Гезениуса («Handwörterbuch». s. 777 ff).

<sup>2)</sup> Подъ именемъ Духа Божія въ словахъ бытописателя не можетъ быть подразумѣваемъ ни Ангель, потому что это имя въ Писаніи никогда не прилагается къ ангеламъ; ни вѣтеръ, потому что его не было прежде раздѣленія стихій; ни водухъ, какъ думаетъ блаж. Теодоритъ (Толков. на Быт. Отв. на вопр. 9. Рус. перев. стр. 16—17); ни животворящая сила Божества, какъ полагаетъ св. Златоустъ (Бес. на кн. Быт. III. Рус. перев., ч. I, стр. 31). См. у Филарета «Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 6—7. «Что ближе къ истинѣ и одобренно прежде насъ», говоритъ св. Василій Великій, «духомъ Божиимъ названъ Духъ Святой; потому что Онъ преимущественно и исключительно достоинъ такого упоминанія въ Писаніи, и никакой другой духъ не именуется Божиимъ, кромѣ Святаго, восполняющаго Собою божественную и блаженную Троицу». (Бес. на Шестодн. II. Рус. перев. 1845 г. стр. 33). Самое слово ношашеся (רוח נושא) указываетъ не на какое либо временное или матеріальное дѣйствіе Духа Божія, но на дѣйствіе непрерывно продолжающееся, возвышенное и животворное для всего міра (Dillman—«Genesis.» s. 18). «Слово ношашеся», говоритъ св. Василій Великій..., «употреблено вмѣсто слова: согревалъ и оживотворялъ водное естество, по подобію птицы, насиживающей яйца и сообшающей нагрѣваемому какую-то живительную силу... Духъ носился, то есть, приготавливалъ водное естество къ рожденію живыхъ тварей» (На Шестодн. Бес. II, стр. 33). «Должно знать», говоритъ въ этомъ

вмѣстѣ съ матеріею, но существуетъ прежде ея и, какъ начало самобытное и духовное, въ Своемъ вѣдательномъ дѣйствиіи обнаруживаетъ свойства духа разумнаго и свободнаго. Поэтому и въ нравственномъ отношеніи къ міру Духъ Божій не можетъ пребывать среди тѣхъ людей, которые пренебрегаютъ Имъ, дѣлаясь плотію, то есть, помрачаютъ въ себѣ свойства и силы разумной и свободной души и подчиняются владычеству низшей природы, матеріальной и чувственной. *Не вѣчно Духу Моему* (פני), говорить Господь, *быть пренебрегаемымъ людьми сими, потому что они плоть* (בשר—Быт. VI, 3).<sup>1)</sup>

Изъ понятія о Богѣ, какъ Духъ, въ Его метафизическомъ и нравственномъ отношеніи къ міру, вытекаютъ два главнѣйшія опредѣленія существа Божія: съ одной стороны—полнѣйшая самобытность и безконечность Высочайшаго Существа, въ противоположность всему временному и конечному, или вѣчность и безпредѣльность; а съ другой—Его абсолютное всесовершенство въ управленіи міромъ и судьбами человѣка, или всесовершеннѣйшая чистота и праведность.

смыслъ и св. *Ефремъ Сиринъ*, «что Писаніе, когда повѣствуетъ о творческой силѣ Божества, не представляетъ намъ такого духа, который бы, какъ нѣчто сотворенное и произведенное, вмѣстѣ съ Богомъ носился надъ водами, но говоритъ о Духѣ Святомъ. Онъ согрѣвалъ, оплодотворялъ и содѣловалъ родотворными воды, подобно птицѣ, когда она съ распростертыми крыльями сидитъ на яйцахъ, и, во время сего распростертія, своею теплотою согрѣваетъ ихъ и производитъ въ нихъ оплодотвореніе («Толков. на Быт.» Рус. перев. Твор. свят. отц. 1853, стр. 253—4).

<sup>1)</sup> Люди названы плотію, по *Златоусту*, «потому, что они предались совершенно плотскимъ дѣламъ и не пользовались по надлежащему способностями души, но вели такую жизнь, какъ будто бы облечены были только плотію и не имѣли души» (Вес. на кн. Быт. XXII. Рус. перев. ч. I, стр. 400; ср. XXIII, стр. 426—7. Ср. Толков. на посл. къ Римл. Рус. перев. 1855, стр. 312—315, къ VIII, 9). «Пренебреженіе къ Духу Святому», говоритъ и пресвящ. *Филаретъ*, «должно полагать въ оставленіи безъ вниманія всѣхъ божественныхъ, духовныхъ и нравственныхъ внушеній чрезъ слово, природу и совѣсть. Поелику въ семь состояннн человѣкъ дѣйствуетъ такъ, какъ бы онъ имѣлъ только чувственную природу, и никакой другой высшей: то весьма сообразно съ симъ состояніемъ называется онъ *плотію*». («Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 109).

Безначальность или самобытность божественнаго Духа утверждается вмѣстѣ съ началомъ всякаго бытія и жизни. Богъ—Творецъ міра и человѣка, существуетъ прежде начала бытія и времени, и самое время полагаетъ въ зависимость отъ Своей творческой воли. *Въ началъ сотворилъ Богъ небо и землю, и затѣмъ положилъ начало численію времени: былъ вечеръ, и было утро: день одинъ* (Быт. I, 1. 5) <sup>1)</sup>. Но безначальность не отдѣлима отъ безконечности. Немѣнующій начала своему бытію не долженъ имѣть ему и конца. Безначальность и безконечность существа Божія объединяются въ одномъ понятіи вѣчности. Вѣчность божественнаго бытія, по ученію Бытописанія, должно понимать не абстрактивно, въ значеніи безконечнаго продолженія времени, но преимущественно въ смыслѣ вѣчно неизмѣннаго, всегда себѣ вѣрнаго и тождественнаго, безначальнаго и безконечнаго бытія. Господь утверждаетъ завѣтъ Своей съ праотцами народа еврейскаго и дѣлаетъ его *завѣтомъ вѣчнымъ* (ברית עולם) именно въ томъ значеніи, что Владыка міра вѣчно будетъ Богомъ Авраама и потомковъ его послѣ него, въ роды ихъ, и исполнитъ надъ ними всѣ обѣтованія о благословеніи между народами земли (Быт. XVII, 7—9; XXII, 17. 18; XXVI, 24; XXVIII, 13—15; ср. Исх. III, 15). Вѣра въ неизмѣнность обѣтованій завѣта Господня побуждаетъ и самихъ патриарховъ призывать имя Господа Бога своего, какъ имя *Бога вѣчнаго* (אלהינו—Быт. XXI, 33) <sup>2)</sup>.

Богъ, безграничный во времени, безграниченъ и въ пространствѣ, и неизмѣняемый въ бытіи, неизмѣняемъ и безпредѣленъ въ Своей дѣятельности. Самый актъ созданія міра свидѣтельствуетъ и о безпредѣльномъ бытіи Творца, или о вездѣприсутствіи Божіемъ, и о безграничномъ совершенствѣ Его разума и воли, или о всевѣдѣніи и всемогуществѣ. Эти свойства существа Божія кратко, но

<sup>1)</sup> «Писатель открылъ начало тварей», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «но не могъ найти начала Творцу» («Толков. на Быт.» Отв. на вопр. I. Рус. перев. стр. 7).

<sup>2)</sup> «Имя *Бога вѣчнаго* весьма точно противопоставляетъ существо Божіе и всему творенію, и мнимымъ божествамъ языческимъ, изъ которыхъ многія, по замѣчанію преосвящ. *Филарета*, почитались только долговѣчными, а не вѣчными» («Записки», ч. II, стр. 163).

сильно опредѣляются въ созданіи вселенной изъ совершеннаго небытія, по одному всемогущему слову Творца (Быт. I, 1. 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24), и въ томъ, что все, какъ въ отдѣльных частяхъ, такъ и въ цѣломъ, было создано *хороша весьма*, то есть, въ полномъ соответствіи съ планами и назначеніемъ Создателя и съ свойствами и цѣлями каждаго творенія (Быт. I, 31; ср. ст. 4. 10. 12. 18. 21. 25) <sup>1)</sup>. Свойства божественнаго вездѣприсутствія, всевѣдѣнія и всемогущества, повидимому, часто ограничиваются образностію выраженій бытописателя. Но въ этой же образности ясно опредѣляются и существенныя черты божественныхъ свойствъ. Какъ *вездѣсущій*, Богъ никогда не забываетъ призывающихъ Его, но даже въ отдаленной пустынѣ видитъ ихъ и спасаетъ отъ опасности смерти (Быт. XVI, 13). Онъ хранитъ праведника, избавляетъ его отъ всякаго зла и не оставляетъ безъ Своей помощи, гдѣ бы она ни потребовалась (Быт. XXVIII, 15 сл.; XLVI, 4; XLVIII, 15). Онъ слышитъ молитвы и принимаетъ жертвы на всякомъ мѣстѣ, гдѣ бы онѣ ни приносились (Быт. VIII, 20 сл.; XXIV, 12 сл.), и бываетъ невидимымъ свидѣтелемъ всего, что ни совершается на землѣ между людьми (Быт. XXXI, 44. 50) <sup>2)</sup>. Какъ *всевѣдущій*, Богъ открываетъ

<sup>1)</sup> «Знаетъ Богъ твари», говоритъ преосв. *Филаретъ*, «во всѣхъ, даже малѣйшихъ, частяхъ; въ сокровеннѣйшихъ свойствахъ; въ отдаленнѣйшихъ дѣйствіяхъ и слѣдствіяхъ, во всѣхъ отношеніяхъ и всецѣломъ составѣ: *и вотъ все хорошо весьма*» («Записки», ч. I, стр. 26).

<sup>2)</sup> Сознаніе вездѣприсутствія Божія ясно выражалось, между прочимъ, въ поднятіи руки при клятвахъ (Быт. XIV, 22). «Поднятіемъ руки къ небу», говоритъ преосв. *Филаретъ*, «выражается чувствованіе присутствія Божія и призываніе Бога во свидѣтеля» («Зап. на кн. Быт.» ч. II, стр. 79—80. Ср. у св. *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» LVII. Рус. перев., ч. III, стр. 296). На основаніи словъ Іакова: *точно Іегова на мѣстѣ семъ* (Быт. XXVIII, 16), *Кириллъ Александрійскій* полагаетъ, что патриархи не имѣли чистаго понятія о вездѣприсутствіи Божіемъ. Но преосвящ. *Филаретъ* справедливо замѣчаетъ, что восклицаніе Іакова должно относить не къ невѣдѣнію, а къ смиренію. «Не смѣя относить откровенія къ достоинству своего лица, онъ относитъ оное къ преимуществу мѣста, избраннаго Богомъ; и съ униженіемъ исповѣдуетъ свою простоту и невниманіе въ томъ, что прежде не помыслилъ о толикой близости Божества» («Записки» ч. III, стр. 34). Если же говорится о хожденіи Божіемъ въ рай, или о томъ, что Богъ нисходитъ съ неба на землю и опять восходитъ на небо; то

тайное и сокровенное для людей (Быт. XL, 8; XII, 16. 39); даетъ обѣтованія о благословенномъ потомствѣ между всѣми народами земными (Быт. XIII, 2—3; XIII, 14—17; XVII, 5 сл.; 15 сл.; XXII, 16—18 и др.) и даже указываетъ на то частное обстоятельство, что потомки Авраама никогда будутъ пришельцами въ землѣ не своей, что гдѣ-либо поработать имъ и будутъ угнетать въ продолженіе 400 лѣтъ; но что они выйдутъ оттуда съ большимъ имуществомъ и сдѣлаются сильнымъ народомъ, имѣющимъ у себя царей (Быт. XV, 13—16; ср. XVII, 6. 8. 16. 20<sup>2</sup>).

это также не свидѣтельствуетъ противъ ученія о вседѣйствіи Божіемъ. *Хожденіе Божіе* въ раю могло означать просто нѣкоторое чувственное знаменіе, которымъ Богъ предварительно приготовлялъ человѣка къ Своему явленію. (*Филаретъ*—«Записки», ч. I, стр. 60; ср. у *Златоуста*—Бес. на Быт. XVII. Рус. пер. ч. I, стр. 270—71); а понятія *взыде* и *сиде*, по объясненію св. *Златоуста*, хотя «сами по себѣ не сообразны съ божескимъ естествомъ»; однакоже употребляются «не для того, чтобы мы представляли себѣ Божество ограниченнымъ въ какомъ-либо мѣстѣ. Употребленіе такихъ челоѣкообразныхъ рѣченій служитъ въ выраженію неизреченнаго челоѣколюбія для нашего навиданія» (Бес. LX, ч. III, стр. 334). «Богъ.. всегда и всюду весь», поворитъ блаж. *Августинъ*; «говорится—*сиде* въ тѣхъ случаяхъ, когда Онъ совершаетъ нѣчто такое, что, будучи совершаемо чрезвычайнымъ способомъ независимо отъ обычнаго теченія природы, показываетъ нѣкоторымъ образомъ Его присутствіе» («О градѣ Бож.» кн. XVI, гл. V. Рус. пер., стр. 149).

1) *Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» LXIII, ч. III, стр. 381—2. 385—90; *Филаретъ*—«Записки» ч. III, стр. 119. 125.

2) Нѣкоторые думаютъ, что это предсказаніе дано въ наказаніе за выраженное Авраамомъ сомнѣніе. Но оно было простымъ отвѣтомъ на вопросъ Авраама (*Теодоритъ*—Толков. на Быт. Отв. на вопр. 66. Рус. пер. стр. 64—65) и соединено было не съ угрозою, а съ принятіемъ жертвы и со многими обѣтованіями (*Ефремъ Сиринъ*—Толк. на Быт. Рус. перев., стр. 331—332). Указываютъ также на неточность самаго предсказанія; такъ какъ евреи были въ Египтѣ далеко не 400 лѣтъ. Но преосв. *Филаретъ*, на основаніи словъ Ап. Павла (Галат. III, 17; ср. Исх. XII, 40), полагаетъ, что числомъ 400 опредѣляется все время отъ завѣта и обѣтованія, даннаго Аврааму, до закона Моисеева (Церк. Библ. Истор. Изв. V, 1836 г., стр. 75—76. 105, прим. 2, и «Зап.» ч. II, стр. 88—89; ср. у *Богословскаго*—«Свящ. Ист. В. Зав.», стр. 34 прим. и лѣтосчисл. стр. 3—4 прим.; а также у *Куртуа*—«Gesch. d. Alt. Bund.» zw. Bd. 2 A. § 6. s. 14—21). «Сіе число лѣтъ», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*, «должно считать не со времени вшествія Іаковлева въ Египетъ, но со дня, въ который Богъ постановилъ завѣтъ съ Авраамомъ» (Толк. на кн.

Господу извѣстны всѣ нужды и прошенія призывающихъ Его (Быт. XXV, 21—23; XXIX, 31—35; XXIV, 12 сл. XXX гл. и др.). Онъ видитъ всѣ дѣла человѣка (Быт. I, 19); слышитъ каждое слово, исходящее изъ устъ его (Быт. XXXIX, 9) <sup>1)</sup>, знаетъ доброе и злое расположеніе сердца и можетъ опредѣлить вѣру зла, наполняющаго всю землю (Быт. III, 11; IV, 6 сл.; VI, 5. 8. 13; VII, 1; XVII, 1 сл.; XVIII, 15 и др.) <sup>2)</sup>.

Исх., стр. 430, ср. стр. 405). Къ годамъ, проведеннымъ въ Египтѣ», говорить также и св. *Златоустъ*, «можно присовокупить и время жизни самого праотца, въ которое ему повелѣно было выйти изъ Харрана. Ибо съ этого времени Писаніе показываетъ намъ число лѣтъ его, говоря, что ему было 75 лѣтъ, когда онъ вышелъ изъ Харрана. И если кто съ этого времени будетъ считать до исшествія изъ Египта, то найдетъ полное число лѣтъ» (Бесѣд. на Быт. XXXVII. Рус. пер., ч. II, стр. 332—333).

<sup>1)</sup> *Златоустъ*—Бес. LXII, ч. III, стр. 373; *Филаретъ*—«Зап.» ч. III, стр. 116.

<sup>2)</sup> Противъ всевѣдѣнія Божія не можетъ свидѣтельствовать то, что Богъ иногда какъ бы не знаетъ о дѣлахъ человѣческихъ, и потому или спрашиваетъ о нихъ, или идетъ смотрѣть, таковы ли они на самомъ дѣлѣ; иногда раскаявается въ Своихъ дѣйствіяхъ, воспоминаетъ вѣрныхъ Своихъ служителей и т. п. Невѣдѣніе Божіе, по объясненію св. отцевъ «свидѣтельствуетъ не о недостаткѣ всевѣдѣнія, а объ особенной любви и милосердіи». Такъ Господь вопрошалъ Адама о его согрѣшеніи; такъ вопрошалъ и Каина (*Злат.*—«Бес. на Быт.» XVII, ч. I, стр. 275—85; XVІІІ, стр. 321—25; XIX, стр. 332.; ср. *Филар.*—«Зап.» ч. I, стр. 61; ч. II, стр. 173—74). «Не посредствомъ осмотра», говоритъ блаж. *Августинъ*, «узнаетъ въ извѣстное время Тотъ, Кто никогда не можетъ чего либо не знать; но говорится, что Онъ въ извѣстное время видитъ и узнаетъ потому, что даетъ себя видѣть и узнать» («О градѣ Бож.» кн. XVI, гл. V. Рус. перев. стр. 149). Точно также, если Богъ раскаявается, напримѣръ, въ созданіи человѣка (Быт. VI, 6); то не потому, что не предвидѣлъ развращенія людей, а потому, что Его «благодѣтельность болѣзновала о томъ, что должны они погибнуть за дѣла свои, и что если не погибнуть, то чрезъ нихъ сдѣлаются нечестивыми послѣдующіе за ними роды» (*Ефремъ Сиринъ*—Толк. на Быт. стр. 313—314). «Богъ и то, что будетъ послѣ многихъ родовъ», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «видитъ, какъ уже совершившееся; посему управляетъ всѣмъ, какъ предвидящій и предвѣдущій. Въ чемъ же Ему раскаяваться, когда всѣмъ распоряжается по собственному Своему предвѣдѣнію? Поэтому въ Богѣ раскаяніе есть перемѣна распоряженія» (На Быт. отв. на вопр. 51, стр. 53; ср. у *Филарета*—«Записки» ч. I, стр. 111—112). Равнымъ образомъ, воспоминаніе Божіе, по объясн. св. *Златоуста*, должно понимать «богоприлично, а не въ томъ грубомъ смыслѣ, въ какомъ свойственно

Какъ *всемогущій*, Богъ величественно открываетъ Себя въ тѣхъ славныхъ и страшныхъ событіяхъ, каковы напримѣръ: всемірный потопъ, смѣшеніе языковъ, гибель Содома и Гоморры (Быт. гл. VII, IX, 3—9; тл. XVIII и XIX)<sup>1)</sup>. Онъ—Владыка неба и

понимать ихъ о немощной нашей природѣ. Это выраженіе — *помяну*, по отношенію къ неизреченному существу Божию, недостойно, но въ разсужденіи нашей немощи, употреблено прилично... Что значитъ — *помяну*? Умилился ли т. е. Богъ надъ праведникомъ... сжалился надъ нимъ... вспомнилъ о свидѣтельствѣ, которое Самъ сдѣлалъ объ немъ, и не оставилъ на долго праведника безъ вниманія, но... даруетъ ему Свою благодать» (Вес. на Быт. XXVI. Рус. перев. ч. II, стр. 62—63; XXV, стр. 35—36; Вес. XXVIII, стр. 116; ср. у *Феоодорита*—на Быт. отв. на вопр. 53, стр. 54; и у *Филарета*—«Записки», ч. I, стр. 126).

<sup>1)</sup> Въ отношеніи ко всемъ этимъ дѣйствіямъ суда Божія рационалистическая критика старается или заподозрить ихъ историческую достовѣрность, или объяснить ихъ на основаніи естественныхъ явленій природы. Объ исторической достовѣрности и всемірномъ значеніи потопа, какъ событія сверхъестественнаго, свидѣлствуютъ не только ясныя указанія Библии и еврейское преданіе, но и многія египетскія и индійскія саги и указанія разныхъ ученыхъ путешественниковъ (*Oehler*—«Theolog. d. Alt. Test.» Bd. I, § 20, s. 83; *Филаретъ*—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 124—25; *Рождественскій*—«Христіан. Аподегика» Т. II, 1884 г., стр. 337—55; *Лояшинъ*—«Разборъ сужденій новѣйшихъ естествоиспытателей о Ноевомъ потопѣ, сравнительно съ ученіемъ Слова Божія объ этомъ предметѣ»—«Христ. Чтен.» 1861 г., ч. II, и 1862 г. ч. I—II). Съ такою же достовѣрностію подтверждаются библейскія сказанія о построеніи вавилонской башни и смѣшеніи языковъ (ср. у *Куртца*—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 22, s. 36—40; у *Филарета*—«Церк. Вѣдл. Истор.» изд. V, стр. 47—53; у *Златоуста*—«Вес. на кн. Быт.» XXX. Рус. пер. ч. II, стр. 162—174) и о гибели Содома и Гоморры (*Соллерскій*—«Вѣдл. словарь» Т. II *Лотъ*. Стр. 503—505; и т. IV—*Соленое или мертвое морѣ*. Стр. 50—55; *Олесницкій*—«Святая земля». Т. II, стр. 55—62; *Норовъ*—«Путешествія» Т. IV, изд. 3, 1854 г., стр. 40—43). «Желающій можетъ посѣтить эти мѣста», говоритъ св. *Златоустъ*, «и видѣть эту землю, такъ сказать, вопіющую и являющую на себѣ слѣды казни: чрезъ столько лѣтъ такъ очевидно открывается на ней гнѣвъ (Божій), какъ будто казнь наведена была только вчера или сегодня утромъ» («Вес. на Быт.» XII, ч. III, стр. 19. 20). Въ Библии весьма часто говорится о казни Содома и Гоморры: Втор. XXIX, 23; XXXII, 32; Ис. I, 9—10; XIII, 19; Иер. XXIII, 14; XLIX, 18; Л. 40; Амос. IV, 11; Соф. II, 9; Иез. XVI, 48—50. 53—56; 3 Евдр. II, 8; Лук. XVII, 28. 29; 2. Петр. II, 6; Иуд. ст. 7 и др. Въ частности, казнь, постигшая жену Лота, хотя можетъ быть объясняема дѣйствіемъ воздуха, пропитаннаго сірою и солью

земли и Господь всѣхъ народовъ, благосостояніе и могущество которыхъ заключается въ Его власти (Быт. XII, 7; XIV, 19. 22; XV, 14; XVIII, 25; XXVIII, 13 и др.). Онъ даетъ жизнь человѣку, разрѣшаетъ неплодныхъ (Быт. XXI, 6. 7; XXV, 21; XXX, 2) <sup>1)</sup>, и нѣтъ ничего труднаго для Бога (Быт. XVIII, 14), какъ Бога сильнаго (עֲזָרָה, עֲזָרָה — Быт. XVII, 1; XLIX, 24) <sup>2)</sup>.

Богъ, безпредѣльный въ бытіи и дѣятельности, открываетъ Себя въ мірѣ съ свойствами совершеннѣйшей чистоты и праведности. Божественныя свойства чистоты и праведности открываются въ дѣйствіяхъ суда Божія, милующаго праведниковъ и наказывающаго грѣшниковъ. Духъ Божій не можетъ пребывать на землѣ среди людей развращенныхъ и преданныхъ плоти (Быт. VI, 3. 5. 11—13) <sup>3)</sup>. Кровь Авеля и вопль содомскій и гоморрскій вопіють ко Господу объ отмщеніи (Быт. IV, 10; XVIII, 20; XIX, 13) <sup>4)</sup>, и Господь взыскиваетъ кровь всякаго невинно погибшаго человѣка (Быт.

---

(ср. у *Филарета*—«Записки» ч. II, стр. 138), тѣмъ не менѣе, явно есть слѣдствіе суда Божія. «Она (жена Лота) не повиновалась и не сохранила заповѣди», говоритъ св. *Златоустъ*, «а потому и получаетъ наказаніе за свое нерадѣніе» (Бес. на кн. Быт. XLIII. Рус. пер. ч. III, стр. 52; XLIV, стр. 57; XLII, стр. 21; ср. у *Августина* — «О градъ Бож.» кн. XVI, стр. 195). Соляной столпъ, въ который обратилась жена Лота, существовалъ до писателя книги Премудростей Соломоновыхъ (X, 7), до Гіосіа Флавія и даже до Климента Римскаго (Солларскій — «Библ. Словарь» Т. II, Лотъ, стр. 503—505).

<sup>1)</sup> «Тотъ, кто образовалъ тѣло изъ земли», говоритъ св. *Златоустъ*, «кто изъ несущаго произвелъ все видимое, Тотъ могъ даровать обѣтованіе, превышающее природу» («Бес. на Быт.» XXXVI, ч. II, стр. 316; XLI, стр. 421—2; XLVI, ч. III, стр. 96—98). «Онъ есть Владыка естества, и потому безпрепятственно совершаетъ все» (Бес. LVI, ч. III, стр. 261, ср. 263—264).

<sup>2)</sup> Противъ всемогущества Божія не можетъ свидѣтельствовать то, что, напримѣръ, Богъ *почилъ* отъ дѣлъ Своихъ, послѣ созданія міра (Быт. II, 2). «Кто скажетъ», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*, «что Богъ утруждался тѣмъ, что единое слово изрекалъ въ день?... Богъ благословилъ и освятилъ седьмый день», не имѣя «нужды въ успокоеніи (ибо Онъ не утруждается)». (Толков. на Быт. Твор. св. отц. Рус. перев. 1855, стр. 270—271).

<sup>3)</sup> *Филаретъ*—«Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 109.

<sup>4)</sup> *Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XLII, Рус. перев. ч. III, стр. 12—14. 19; *Филаретъ*—«Записки» ч. II, стр. 128.

IV, 15; IX, 5. 6; XLII, 22)<sup>1)</sup> и поражаетъ смертію того, кто дѣлаетъ зло предъ Богомъ и не угоденъ предъ очами Его (Быт. XXXVIII, 7—10). Онъ Судія дѣлъ человѣческихъ (Быт. XVI, 5) и Владыка всей земли, который не можетъ поступать несправедливо, невинно погубляя праведнаго вмѣстѣ съ нечестивымъ (Быт. XVIII, 25; XX, 4). Но и праведникъ долженъ страшиться дѣлать зло, чтобы не согрѣшить предъ Богомъ, и чрезъ это не навлечь на себя Его гнѣвъ и наказаніе (Быт. XXXIX, 9; I, 19. Ср. XX, 11)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Противъ правосудія Божія, повидимому, свидѣтельствуетъ то, что Богъ *седмижды* отомститъ всякому, кто убьетъ Каина. Но вообще «число 7», по св. *Златоусту*, въ «Божественномъ Писаніи принимается въ значеніи множества». А здѣсь намъ указывается на тяжесть грѣха, на то, что имъ (Каиномъ) сдѣлано не одинъ грѣхъ, но 7 грѣховъ, и за каждый грѣхъ надлежало понести великое наказаніе» (Бес. на Быт. XIX. Рус. перев., ч. I, стр. 342. Ср. у *Кирилла Александрійскаго*—*Глагола*—Твор. свят. отц. 1886 г. кн. I, стр. 30—31).

<sup>2)</sup> *Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XLII. Рус. перев. ч. III, стр. 6—17. Противъ правосудія Божія не можетъ свидѣтельствовать то, что, напримѣръ, во время потопа вмѣстѣ съ грѣшными людьми Господь погубилъ и невинныхъ животныхъ. «Развѣ животныя созданы сами для себя?» спрашиваетъ св. *Златоустъ*. «Нѣтъ, онѣ созданы для человѣка; посему, когда онѣ истребляются, то какая въ нихъ нужда? Затѣмъ онѣ и раздѣляютъ (съ человѣкомъ) наказаніе, чтобы вы знали, какъ силенъ гнѣвъ (Божій на грѣшника). Какъ въ началѣ за согрѣшеніе прародителя подпала проклятiю земля, такъ и теперь, когда угрожаетъ погибель человѣку, дѣлаются участниками наказанія и безсловесныя» («Бес. на кн. Быт.» XXII. Рус. перев. ч. I, стр. 406—7; XXIII, стр. 418—19). Равнымъ образомъ, противъ понятія о правдѣ Божіей не свидѣтельствуетъ рассказъ о томъ, что Господь поразилъ тяжкими ударами Фараона, царя египетскаго, и домъ его, и грозилъ смертію Авимелеху, царю герарскому, за Сарру, жену Авраама; тогда какъ самъ же Авраамъ велѣлъ Саррѣ сказать, что она не жена ему, а сестра (Быт. XII, 13—18; XX, 3). Фараонъ въ тяжкихъ ударахъ суда Божія, поразившихъ домъ его, получилъ лишь достойное наказаніе за свой поступокъ. «Преступленіе Фараона», говоритъ пресвящ. Филаретъ, «состояло въ преобладаніи чувственности, которое тѣмъ достойнѣе наказанія въ царѣ, чѣмъ сильнѣе примѣръ его въ народѣ. Домъ Фараоновъ, конечно, также страдалъ не безвинно» («Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 63; ср. у *Ефрема Сир.*—Толк. на Быт. Рус. перев. стр. 327—28). «Домашніе Фараона», говоритъ св. *Златоустъ*, «не за него одного терпѣли наказаніе, но вѣроятно за то, что и сами содѣйствовали и помогали преступному за-

Но Богъ завѣта и отцевъ народа еврейскаго не есть только праведный каратель зла. Онъ—Богъ человеколюбивый и милостивый. Праведность и милосердіе не исключаютъ, а напротивъ, дополняютъ одно другое. Праведность и судъ предполагаютъ любовь и милосердіе, а любовь и милосердіе не могутъ быть безъ правды

мыслу» («Бес. на Быт.» XXXII. Рус. перев. ч. II. стр. 228). Что же касается Авимелеха, то самъ Господь явился ему во снѣ и предупредилъ о грозившей опасности. Это предупрежденіе, безъ сомнѣнія, имѣло своимъ основаніемъ нравственную чистоту самого Авимелеха. «Богъ любителямъ правды», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «не попускаетъ согрѣшить по невѣдѣнію. Посему явно, что воспретятствоваль согрѣшить и Фараону, какъ по закону брака, взявшему себѣ сестру Авраамову. Поелику же Авимелехъ, какъ вѣроятно, былъ лучше Фараона; то Фараона удержалъ Богъ отъ беззаконія вразумленіемъ, а Авимелеху не далъ самъ прощенія за обиду и преступленіе, но ожидалъ, когда испроситъ ему оное обиженный, и сподобилъ его вроткаго Своего явленія, и въ снисходительныхъ словахъ показалъ, на какое одважился онъ беззаконіе» (На Быт. Отв. на вопр. 64. Рус. перев. стр. 63; ср. у *Злат.*—Бес. на кн. Быт. XLV. Рус. перев. ч. III. стр. 91—92). Дѣйствительно, молитвенное обращеніе къ Богу со стороны Авимелеха показываетъ въ немъ человѣка, правильно вѣрующаго и дѣйствовавшаго въ простотѣ сердца. «*Владыка* (278)!» говоритъ Авимелехъ; *неужели Ты погубишь и невинный народъ?* (ср. Быт. XVIII, 26). *Не самъ ли онъ сказалъ мнѣ: она сестра моя? И она сама сказала: онъ братъ мой. Я сдѣлалъ это въ простотѣ сердца моего и въ чистотѣ рукъ моихъ* (ст. 4. 5). Поэтому и Господь снисходитъ къ молитвѣ Авимелеха и говоритъ ему: *Я знаю, что ты сдѣлалъ сіе въ простотѣ сердца твоего, и удержалъ тебя отъ грѣха предо Мною; потому и не допустилъ тебя прикоснуться къ ней. Теперь же возврати жему мужу: ибо онъ пророкъ и помолится о тебѣ, и ты будешь живъ; а если не возвратишь; то знай, что непременно умрешь ты и всѣ твои* (ст. 6. 7). Авраамъ помолился Богу, и Богъ испѣлилъ Авимелеха и домъ его отъ тѣхъ ударовъ, которыми поразилъ ихъ (ст. 17. 18). Такъ какъ во время пребыванія у Авимелеха Саррѣ было уже 90 лѣтъ и бытописатель въ этотъ разъ не говоритъ о ея красотѣ; то преосвящ. *Филаретъ* полагаетъ, «что намѣреніе Авимелеха вступить въ супружество съ Саррою клонилось къ тому, чтобы посредствомъ сей родственной связи присоединить къ своему народу и царству многолюдный, сильный, богатый и внѣ союза опасный для него домъ Авраама» («Записки». ч. II. стр. 145). Какіе удары поражали домъ Авимелеха, неизвѣстно. Св. *Ефремъ Сиринъ* полагаетъ, что «съ того времени, какъ Авимелехъ вознамѣрился взять къ себѣ Сарру и до возвращенія ея Аврааму, болѣзни рожденія мучили женъ въ домѣ Авимелеховомъ, и не могли родить тѣхъ, которымъ наступило уже время рожденія» (На Быт. Рус. перев. стр. 347; ср. у *Филар.* Ibid. стр. 150).

и суда <sup>1)</sup>). Во времена патриарховъ Богъ завѣта и отецъ народа еврейскаго еще не называется прямо Богомъ любви; тѣмъ не менѣе Онъ явно открываетъ Себя, какъ Богъ милосердый и человеколюбивый. О существѣ Божіемъ, полномъ милосердія и любви, свидѣтельствуешь уже самый міръ, созданный хорошо весьма, не только въ цѣломъ составѣ, но и въ отдѣльныхъ частяхъ (Быт. I, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31). Но эта любовь и милосердіе всего болѣе обнаруживаются при утвержденіи союза богообщенія съ людьми—въ тѣхъ милостяхъ, какія Господь изливаетъ на праведника, пребывающаго вѣрнымъ завѣту Господа и свято хранящаго Его уставы и повелѣнія (Быт. XXVI, 5). Такъ, наприимѣръ, среди развращеннаго человѣчества праведный Ной обрѣлъ благодать (יְהוָה חָנַן) предъ очами Господа (Быт. VI, 8) <sup>2)</sup>, и по милости Господней (יְהוָה חָנַן) <sup>3)</sup> гостепріимный Лотъ былъ избавленъ ангелами отъ казни Содома и Гоморры (Быт. XIX, 16). *Недостойнъ я въсѣхъ милостей и въсѣхъ благодѣяній* (אֲנִי חַסְדֵיךָ וְרַחֲמֶיךָ), свидѣтельствуешь предъ Богомъ патриархъ Іаковъ, *которыя Ты сотворилъ рабу Твоему* (Быт. XXXII, 10—евр. 11). Господь хранилъ его во всѣ дни жизни и Ангелъ Божій избавлялъ его отъ всякаго зла (Быт. XLVIII, 15. 16). Господь такъ любитъ праведныхъ и такъ милостивъ къ нимъ, что по молитвѣ Лота щадить отъ истребленія городъ Сигоръ (Быт. XIX, 21. 22), а по ходатайству Авраама готовъ пощадить нѣсколько нечестивыхъ языческихъ городовъ, лишь бы тамъ нашлось хотя десять

<sup>1)</sup> «Віетъ ли Онъ, наказываетъ ли», говоритъ св. *Златоустъ*, то и другое дѣлаетъ по одной и той же благодати. Наказанія посылаетъ Онъ не по страсти и гнѣву, но желая пресѣчь нечестіе, чтобы оно не распространялось очень далеко... Видишь, какъ и самыя наказанія, Богомъ посылаемыя, суть болѣе благодѣянія и особенно доказываютъ Его попечительность о родѣ человѣческомъ» («Вес. на Быт.» XXVI. Рус. перев. ч. II. стр. 55—57).

<sup>2)</sup> *Златоустъ*—«Вес. на Быт.» XXII, ч. I. стр. 408; XXIV, ч. II, стр. 12—18. 22; XXV, стр. 32. 37; XXVI, стр. 64 и др.

<sup>3)</sup> Ср. слово חָנַן въ отношеніи къ людямъ, въ которомъ понятіе о милости отождествляется съ чувствомъ любви (Быт. XLIII, 14; ср. ст. 30; XXIX, 31).

праведниковъ (Быт. XVIII, 23—22)<sup>1)</sup>. Самое зло, которое совершается на землѣ, Господь обращаетъ въ добро<sup>2)</sup>, и тѣмъ великія бѣдствія, которыми поражаема была землѣ, посылаются лишь тогда, когда жбра беззаконій и челоѳическихъ преисполняется и вмѣсто любви и милосердія требуетъ суда и наказанія<sup>3)</sup>. Самыя

<sup>1)</sup> *Сторъ* или *Цоаръ* (7012) — городъ, находившійся въ окрестностяхъ Содома. Изъ погибшихъ городовъ обыкновенно упоминаются только Содома и Гоморра, какъ болѣе замѣчательныя. Въ книгѣ Второзаконія упоминается о четырехъ погибшихъ городахъ (XXIX, 23), а въ книгѣ Премудростей Соломоновыхъ — о пяти (X, 6). *Филаретъ* — «Записки на вѣ. Быт.», ч. II, стр. 136, ср. стр. 68; и *Куртинъ* — «Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 54, s. 121—122.

<sup>2)</sup> Такъ, напримѣръ, продажа Иосифа въ Египетъ послужила къ тому, чтобы *сохранить жизнь великому числу людей* (Быт. I, 20; XLV, 5—8). Даже всемірный потопъ имѣлъ не только карательное значеніе, но былъ весьма благодѣтеленъ. «Топъ какъ пресѣрное усиленіе грѣховъ продолжалось», говоритъ св. *Златоустъ*, «то надобно уже положить конецъ и пресѣчь нечестіе, чтобы оно не простерлось далѣе. Господь нашъ, очистивъ вселенную потопомъ, и такъ сказать, освободивъ отъ челоѳического нечестія, скверны и растлѣнія, сдѣлалъ ее прекраснѣйшею и снова явилъ намъ свѣтлымъ лице ея отъ того, что не позволилъ остаться и слѣду прежняго безобразія» («Бес. на Быт.» XXIV, Рус. перев., ч. II, стр. 10—11. 23—24; XXV, стр. 48).

<sup>3)</sup> «Богъ обыкновенно поступаетъ такъ», говоритъ св. *Златоустъ*: «когда намѣревается послать (на людей) наказаніе, то прежде показываетъ великость ихъ грѣховъ и какъ бы представляетъ оправданіе (такого своего намѣренія), а потомъ уже и наказываетъ» («Бес. на Быт.» XXX, ч. II, стр. 170). Такъ поступалъ Господь при всемірномъ потопѣ и въ наказаніи аммореевъ. «Аммореевъ Онъ являетъ великое долготерпѣніе», говоритъ св. *Златоустъ* «чтобы они, сами навлекши на себя наказаніе, послѣ уже не имѣли никакого оправданія» (Бес. на Быт. XXXVII, ч. II, стр. 334); потому что прежде еще не было сдѣлано ими достойнаго конечной гибели; а налагать наказаніе прежде грѣха, по предвѣдѣнію, не должно» (*Феодоритъ* — На Быт. отв. на вопр. 66. Рус. перев. стр. 65). Точно также и при всемірномъ потопѣ Господь не только даетъ 120 лѣтъ на исправленіе (*Златоустъ* — «Бес. на Быт.» XXV, ч. II, стр. 32. 34.; *Ефремъ Сиринъ* — На Быт. стр. 317; *Августинъ* — «О Гр. Бож.» кн. XV, стр. 127—136; *Филаретъ* — «Зап.», ч. I, стр. 110), но еще неоднократно предсказываетъ о потопѣ, «дабы показать намъ, что Онъ справедливо навелъ такое наказаніе, и дабы никто изъ беззасудныхъ не могъ прицать (Бога) и говорить, что, если бы Онъ показалъ долготерпѣніе, они, можетъ быть, раскаялись бы, можетъ быть, воздержались бы отъ

очевиднымъ и достовернымъ основаніемъ этой любви и милосердія къ людямъ служитъ истинность и вѣрность Господа къ завѣтамъ обѣтованія. Господь благъ и милосердъ, потому что Онъ истиненъ и вѣренъ завѣту обѣщанія съ праведниками (ср. Быт. XXIV, 27), и эту истинность и вѣрность утверждаетъ клятвою Своимъ именемъ (Быт. XXII, 16; ср. Исх. VI, 8). Сами патриархи неоднократно выражаютъ свою несомнѣнную надежду на великія милости Бога завѣтовъ въ тѣхъ пророческихъ благословеніяхъ, какія они изрекали о своихъ дѣтихъ (Быт. IX, 24—27; XXVII, 28 сл.; XLVIII, 20; XLIX гл.).

### Ученіе о Пресвятой Троицѣ

Высочайшій и обладающій совершеннѣйшими свойствами Богъ завѣта и отецъ народа еврейскаго не есть Богъ единый въ смыслѣ безусловнаго монотеизма. Единство Божіе, по ученію не только позднѣйшаго, но и древнѣйшаго ветхозавѣтнаго откровенія, различается во множественности, а множественность завершается въ единствѣ. Это единство и множественность съ библейско-богословской точки зрѣнія должны быть понимаемы не иначе, какъ въ смыслѣ догматическаго ученія о Пресвятой Троицѣ.

Наблюдаемая въ ветхомъ завѣтѣ премудрая постепенность въ раскрытіи ученія о Пресвятой Троицѣ имѣетъ своимъ основаніемъ, съ одной стороны, тотъ строгій монотеизмъ, который по преимуществу былъ возвышаемъ народу еврейскому, въ видахъ предохраненія его отъ языческаго идолопоклонства <sup>1)</sup>, а съ другой—самыя

грѣховъ и обратились бы къ добродѣтели» (*Златоустъ* — «Бес. на Быт.» XXIV, ч. II, стр. 24—25. Ср. XXV, стр. 37—38).

<sup>1)</sup> «Богъ, по Своей безконечной премудрости», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «не благоволилъ сообщить іудеямъ яснаго познанія о Св. Троицѣ, чтобы они не нашли въ этомъ для себя повода къ поклоненію многимъ богамъ,—они, которые такъ были склонны къ нечестію египетскому; и вотъ почему, послѣ плѣненія вавилонскаго, когда іудеи почувствовали явное отвращеніе отъ многобожія, въ ихъ священныхъ и даже несвященныхъ книгахъ встрѣчается гораздо болѣе и яснѣйшихъ мѣстъ, нежели прежде, въ которыхъ говорится о божескихъ лицахъ» (*Lib. de curat. Graecarum affect.*). Также мысль выражается: у *Григорія Нисскаго* (*In verba: faciatis hominem. Orat. II*), у

духъ ветхозавѣтнаго откровенія и его отношеніе къ откровенію новозавѣтному. Догматъ о Пресв. Троицѣ есть одинъ изъ тѣхъ догматовъ, которые по существу своему принадлежатъ ученію новозавѣтному, христіанскому<sup>1)</sup>. Надлежащее выясненіе и раскрытіе ученія о Пресв. Троицѣ могло быть только со времени пришествія на землю Сына Божія и утвержденія Его благодатнаго царства. Все дѣло домостроительства спасенія, обнимающее ветхозавѣтное и новозавѣтное откровенія, есть вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе и болѣе совершеннѣйшее и яснѣйшее раскрытіе догматическаго ученія о божественной Троицѣ, самое полное и ясное завершеніе котораго представляетъ собою лице Богочеловѣка, какъ Единороднаго Сына Божія, и Духа Святаго, ниспедшаго въ міръ для довершенія дѣла спасенія чрезъ благодатное освященіе вѣрующихъ въ Господа-Спасителя<sup>2)</sup>. Ипостасное бытіе Единороднаго Сына Божія и Духа Святаго для ветхозавѣтнаго откровенія могло выясняться только въ той мѣрѣ, въ какой пророческое вѣдѣніе проникало въ область будущаго явленія Бога во плоти, въ лицѣ Единороднаго Сына Божія, и обильнаго изліянія благодатныхъ даровъ Духа Святаго послѣ пришествія Мессіи. Но если пророчество могло говорить о личности Сына Божія и Духа Святаго только въ образахъ будущаго, и если вообще раскрытіе догматическаго ученія находилось въ строгомъ соответствіи съ исторіею раскрытія царства Божія на землѣ; то, очевидно, въ предѣлахъ древнѣйшихъ патріархальныхъ временъ въ ветхозавѣтномъ откровеніи нельзя предполагать въ соб-

*Исидора Пелусіота* (Lib. II, epist. 143), у *Иоанна Златоустаго* (о непостижимомъ противъ аномеевъ, сл. V). См. у *Макарія*—«Прав. догм. Богослов.». Т. I, стр. 173—174.

<sup>1)</sup> Такъ, напримѣръ, св. *Григорій Нисскій* говоритъ: „ὁ χριστιανὸς τῆ ἐκ πατέρων καὶ υἱὸν καὶ ἄγιον πνεῦμα πιστεῖ χαρακτηρίζεται, αὐτὴ ἐστὶν ἡ μορφή τοῦ κατὰ τὸ μυστήριον τῆς ἀληθείας μεμορφωμένου (De Spirit. Sanct.). См. у *Макарія*—тамъ же стр. 156.

<sup>2)</sup> На ученія о Пресв. Троицѣ, по замѣчанію преосв. *Макарія*, «непосредственно основываются, и слѣд. съ отверженіемъ его неизбѣжно отвергаются, догматы о нашемъ Искупителѣ Господѣ Иисусѣ, о нашемъ Освятителѣ—Всесвятномъ Духѣ и затѣмъ, болѣе или менѣе, всѣ до одного догматы, какіе только относятся къ домостроительству нашего спасенія» (Прав. догм. Богосл. Т. I, стр. 156).

ственномъ смыслѣ догматическаго ученія о Пресвятой Троицѣ. Съ библейско-богословской точки зрѣнія можно признать совершенно-достаточнымъ, если въ древнѣйшій періодъ ветхозавѣтнаго откровенія находятся только нѣкоторыя общія, предварительныя указанія на ученіе о тріединомъ Богѣ, вполне объяснимыя въ послѣдующемъ и главнымъ образомъ въ новозавѣтномъ откровеніи. Даже одни эти указанія могутъ свидѣтельствовать о томъ, что ветхозавѣтный монотеизмъ, при томъ самый древнѣйшій, не былъ монотеизмомъ безусловнымъ, и что слѣдовательно, въ отношеніи къ догмату о Пресв. Троицѣ все вообще ветхозавѣтное и новозавѣтное откровенное ученіе, по своей сущности, запечатлѣно характеромъ полнѣйшаго единства и согласія на всѣхъ степеняхъ его раскрытія, не смотря на нѣкоторое различіе во внѣшнихъ формахъ выраженія. Мысль о такомъ характерѣ и послѣдовательности въ раскрытіи догматическаго ученія о Св. Троицѣ была общею у древнихъ отцевъ и учителей Церкви. „Единое Божество“, говоритъ св. *Епифаній*, „въ особенности возвѣщено Моисеемъ, двоица (Отець и Сынъ, какъ Мессія) пророками, а Троица открыта въ евангеліяхъ“<sup>1)</sup>. „Ветхій завѣтъ“, говоритъ также св. *Григорій Назіанзенъ*, „ясно проповѣдывалъ Отца, а не съ такою ясностію Сына; новый открылъ Сына и далъ указанія о Божествѣ Духа; нынѣ пребываетъ съ нами Духъ, даруя намъ яснѣйшее о Немъ познаніе. Не безопасно (*ἀσφαλές*) было, прежде нежели исповѣдано Божество Отца, ясно проповѣдовать Сына, и прежде нежели признанъ Сынъ, обременять насъ проповѣдію о Духѣ Святомъ и подвергать опасности утратить послѣднія силы, какъ бываетъ съ людьми, которые обременены пищею, принятою не въ мѣру, или слабое зрѣніе устремляютъ на солнечный свѣтъ. Надлежало же, чтобы Троичный свѣтъ озарялъ просвѣтляемыхъ постепенными прибавленіями, какъ говоритъ Давидъ, *восхожденіями* (Пс. LXXXIII, 6), поступленіями отъ славы въ славу и преуспѣяніями“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Haeges. 74, n. 10. T. I, ed. Petav. p. 899. Рус. перев. Твор. св. отц. 1882 г. кн. I, стр. 25—26.

<sup>2)</sup> Слово XXXI. О Богословіи V. О св. Духѣ. Рус. перев. ч. III,

Къ ученію о Пресв. Троицѣ въ періодѣ патриарховъ прежде всего относятся выраженія бытописателя о нѣкоторой множественности въ Богѣ. Таковы наприѣръ: совѣтъ *Элогимъ* предъ созданіемъ чловѣка: *созворимъ чловѣка по образу нашему (и) по подобію нашему* (וַיִּשְׁחָ אֱלֹהִים אֶת־בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית — Быт. I, 26); слова *Геговы Элогимъ* послѣ грѣхопаденія прародителей: *Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ насъ* (כַּאֲשֶׁר מִמֶּנּוּ), *зная добро и зло* (III, 22); совѣтъ *Геговы* предъ смѣшеніемъ языковъ: *сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языки изъ* (וַיִּבְרַךְ יְהוָה אֶת־שְׂפָרְשָׁן — XI, 7). Не признающіе въ этихъ мѣстахъ указаній на божественную Троицу, объясняютъ ихъ различнымъ образомъ: или смотрятъ на нихъ, какъ на остатокъ первоначальнаго политеизма ветхозавѣтной религіи, или предполагаютъ совѣтъ Божій съ ангелами, или указываютъ на обычай именитыхъ людей говорить о себѣ во множественномъ числѣ <sup>1)</sup>. Первое изъ этихъ объясненій принадлежитъ новѣйшимъ

1844 г., стр. 126. «Кто хочетъ», говоритъ тотъ же св. отецъ въ другомъ мѣстѣ, «Божество небснаго Духа найти на страницахъ богодуховеннаго закона, тотъ увидитъ многія частыя и вмѣстѣ сходящіяся стези, если только пожелаетъ видѣть, если сколько нибудь сердцемъ привлекъ чистаго Духа, и умъ у него острожителенъ. А если кто потребуеть открытыхъ словъ вселюбезнаго Божества; то пусть знаетъ, что неблагоразумно его требованіе. Ибо доколѣ большей части смертныхъ не было явлено Божество Христово, не надлежало возлагать невѣроятнаго бремени на сердца до крайности немощныя. Не для начинающихъ благовременно совершеннѣйшее слово. Кто станетъ слабымъ еще глазамъ показывать полный блескъ огня, или насыщать ихъ непомѣрнымъ свѣтомъ? Лучше постепенно приучать ихъ къ яркому блеску, чтобы не повредить и самыхъ источниковъ сладостнаго свѣта. Такъ и слово, открывъ прежде всецѣлое Божество Царя-Отца, стало озарять свѣтомъ великую славу Христову, являемую не многимъ разумнымъ изъ людей, а потомъ, яснѣе открывъ Божество Сына, осіяло намъ и Божество свѣтоварнаго Духа. И для тѣхъ проливалось оно малый свѣтъ, большую же часть предоставило намъ, которымъ потомъ обильно и въ огненныхъ языкахъ раздѣленъ Духъ, показавшій явные признаки Своего Божества, когда Спаситель вознесся отъ земли» (ч. IV, 1844 г. Пѣснощія таинственныя. Слово о св. Духѣ III, стр. 221—222). Общія замѣчанія о томъ, въ какой степени могло быть раскрыто въ ветхомъ завѣтѣ ученіе о Пресв. Троицѣ, см. наприѣръ, у *Геверника* — «Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments» 1863).

<sup>1)</sup> *Филаретъ* — «Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 20—21.

рационалистамъ; а послѣднія два часто высказывали ученые иудейскіе раввины, отвергавшіе христіанское ученіе о Пресв. Троицѣ. Но предположеніе о первоначальномъ политеизмѣ, какъ мы видѣли, не можетъ имѣть никакого значенія, какъ по самому отношенію рѣчи не только къ אלהים (Быт. I, 26), но и къ אלהים הוה (III, 22 и даже просто къ הוה (XI, 7) <sup>1)</sup>; такъ и въ виду тѣхъ весьма ясныхъ и опредѣленныхъ указаній, которыя съ рѣшительностію утверждаютъ первоначальный монотеизмъ библейской ветхозавѣтной религіи <sup>2)</sup>. Предположеніе о совѣтѣ съ ангелами также не можетъ имѣть основанія въ приведенныхъ словахъ. Лица, съ которыми Господь держитъ совѣтъ, представляются не тварными, хотя бы и изъ высшихъ духовъ, но лицами, равными Творцу и, слѣдовательно, обладающими всѣми свойствами божественной природы и достоинства. Въ отношеніи къ нимъ Господь говоритъ не въ формѣ повелѣнія, какъ слѣдовало бы ожидать въ обращеніи къ ангеламъ, но въ формѣ совѣщанія, какъ съ лицами одинаковаго божескаго достоинства, могущества и власти <sup>3)</sup>. Повидимому слова *Элогимъ*

<sup>1)</sup> Ср. у Филарета—*Ibid.*, стр. 2. 35—36.

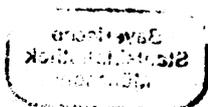
<sup>2)</sup> См. выше, стр. 58—76.

<sup>3)</sup> «Какъ это возможно», возражаетъ противъ иудеевъ св. *Златоустъ*, «чтобы Ангелъ вступалъ въ совѣщаніе съ Господомъ, созданіе съ Создателемъ? Дѣло ангеловъ не вступать въ совѣщаніе съ (Богомъ), но предстоять и служить» («Бес. на кн. Быт.» VII. Рус. перев. ч. I, стр. 119). «Достоинство свѣтодательства», говоритъ также св. *Василій Великій*, «приписываютъ (иудеи) служителямъ; подобныхъ намъ рабовъ дѣлаютъ властелинами нашего сотворенія» (Твор. св. отц. въ рус. перев. т. V. Бес. на «Шестодн.» IX, стр. 172). Поэтому тотъ же св. отецъ совѣтъ Божій о созданіи человѣка объясняетъ слѣдующимъ образомъ. «При сотвореніи міра», говоритъ онъ, «видимъ, что Богъ бесѣдуетъ съ Сыномъ и Духомъ, какъ Моисей челоѣкообразно представилъ Его бесѣдующимъ и говорящимъ: *сотворимъ челоѣка по образу Нашему и по подобію* (Быт. I, 26); ибо кому говорить: *сотворимъ*, какъ не слову и Единородному Сыну, Которымъ, по слову евангелиста, *вся быша* (Іоан. I, 3), и Духу, о Которомъ написано: *Духъ Божій, сотворивый мя* (Іов. XXXIII, 4)? Но если не говорить явственно, о комъ и съ кѣмъ бесѣдуетъ; однакоже очевидно, что не Себя одного разумѣетъ, когда говоритъ: *се Адамъ бысть, яко единъ отъ Насъ* (Быт. III, 22), и еще: *приидите и сошедше смьсимъ языкъ ихъ* (XI, 7), чтобы ты разумѣлъ и тѣхъ, кого Богъ счисляетъ съ Собою. Ибо никто не осмѣлится признать ангеловъ равночестными Создателю и Владыкѣ, и невозможно представлять въ Богѣ одно лице,

о созданиі чело́вѣка прямо и рѣшительно не исключаютъ представ-  
леніе объ ангелахъ, какъ о совѣтникахъ и соучастникахъ Божіихъ  
при твореніи міра. Но положительное свидѣтельство бытописателя  
въ слѣдующихъ загѣмъ словахъ всякое предположеніе объ ангелахъ  
дѣлаетъ не только совершенно безосновательнымъ, но даже прямо  
противорѣчающимъ ясному тексту Библии и его подлинному смыслу.  
*И сотворилъ Богъ (וַיַּבְרֵא אֱלֹהִים) чело́вѣка, по образу Своему (בְּצַלְמֵנוּ), по образу Божію (בְּצֶלְמֵנוּ)  
сотворилъ (וַיַּבְרֵא) его (ст. 27).* Бытописатель ясно говоритъ объ  
образѣ Божіемъ, и при томъ, въ единственномъ числѣ. Слѣдов.,  
исключается всякое предположеніе о какомъ либо участіи ангеловъ  
въ созданиі чело́вѣка. Одинъ Богъ есть Творецъ чело́вѣка по Своему  
образу и подобію <sup>1)</sup>). Точно также и послѣ словъ: *сойдемъ и смъ-*  
*шаемъ тамъ языки ихъ (XI, 7),* бытописатель продолжаетъ: *и смъ-*

когда говорится: *яко единъ отъ Насъ, и: приидите и сошедше смъ-*  
*симъ»* (Твор. св. отц. Т. VII. Прот. Евном. кн. V, стр. 216). Пре-  
освященный *Филаретъ* указаніе на троичность лицъ въ Божествѣ усма-  
триваетъ уже изъ того, что подобныя выраженія употребляются только  
въ важныхъ и рѣшительныхъ случаяхъ, напримѣръ: при изгнаніи чело-  
вѣка изъ рая (Быт. III, 22), при смѣшеніи языковъ (XI, 7), при избраніи  
пророка о паденіи народа избраннаго и о Мессіи (Ис. VI, 8)—когда,  
слѣдов., предполагается не служебное отношеніе тѣхъ лицъ, къ кото-  
рымъ обращается рѣчь, но содѣйствіе, равное силѣ и могуществу  
Творца и Владыки вселенной («Заниски», ч. I, стр. 20—21).

<sup>1)</sup> «Можно бы», говоритъ блаж. *Августинъ*, «въ словахъ, ска-  
занныхъ при сотвореніи чело́вѣка: *сотворимъ чело́вѣка* (Быт. I, 26),  
видѣть указаніе на ангеловъ: потому что Богъ не сказалъ—сотворю.  
Но такъ какъ далѣе читается: *по образу Нашему*; представлять же,  
что чело́вѣкъ созданъ по образу ангеловъ, или что образъ ангельскій  
и Божій одинъ и тотъ же, невозможно: то совершенно правильно ра-  
зумѣется въ томъ мѣстѣ множественность Троицы. Поелику же Троица  
эта есть единый Богъ, то послѣ словъ—*сотворимъ*, Писаніе говоритъ:  
*И сотвори Богъ чело́вѣка по образу Божію* (Быт. II, 7), а не ска-  
зано: *сотворили боги, или по образу боговъ»* («О градѣ Бож.» кн.  
XVI, гл. VI. Рус. пер. стр. 150). Поэтому и блажен. *Теодоритъ*  
разсматриваемое мѣсто объясняетъ такъ: «сказавъ: *рече Богъ*, далъ  
разумѣть общеніе божественнаго естества, а присовокупивъ: *сотво-*  
*римъ*, далъ видѣть число Лицъ. Такъ и далѣе, слово *образъ* употре-  
бивъ въ единственномъ числѣ (ибо не сказалъ по образамъ, но *по*  
*образу*), показалъ тождество естества; сказавъ же *Нашему*, избра-  
виль число *Упостасей»* («На Быт.» Отв. на вопр. 20. Русск. перев.  
стр. 26).



шалъ тамъ *Господь* (הַיְיָ לְכֹל הָאָרֶץ) языкъ всей земли, и оттуда раз-  
спялъ ихъ *Господь* (הַיְיָ עֲצָפְהֶם) по всей землѣ (ст. 9; ср. 8); а  
равно и выше говорить: и сошелъ *Господь* (וַיֵּרֶד יְיָ) посмотреть  
городъ и башню, которую строили сыны человеческіе (ст. 5) <sup>1)</sup>.  
Не менѣе безосновательно и то предположеніе, по которому въ раз-  
сматриваемыхъ мѣстахъ Богъ представляется говорящимъ по при-  
мѣру сильныхъ земли. „Подлинно странное пустословіе“, говоритъ  
св. *Василій Великій*, „утверждать, что кто нибудь сидитъ и  
самъ себя приказываетъ, самъ надъ собою надзираетъ, самъ себя  
понуждаетъ властительно и настоятельно“ <sup>2)</sup>. Кроме того, слова:  
*вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ Насъ* (וַיֵּשֶׁב אָדָם כְּאַחַד מִבְּנֵי הָאָדָם), уже самую  
форму рѣчи съ очевидностію предполагаютъ нѣкоторую дѣйстви-  
тельную множественность Лицъ, а никакъ не единство субъекта  
говорящаго, и слѣдов., не могутъ быть объясняемы въ смыслѣ  
множественной формы рѣчи, по примѣру сильныхъ земли <sup>3)</sup>. Для  
множественной формы рѣчи со стороны сильныхъ земли можно на-  
ходить нѣкоторыя основанія лишь въ болѣе позднее время, при  
извѣстномъ развитіи политическаго и гражданскаго устройства въ

<sup>1)</sup> На основаніи этихъ выраженій совершенно безосновательнымъ  
является мнѣніе тѣхъ, которые полагаютъ, что слова: *сойдемъ и смъ-  
шаемъ тамъ языки ихъ* (ст. 7) сказаны подражательно, въ отвѣтъ  
и въ укоризну на намѣреніе жителей Сенаара: *построимъ себѣ го-  
родъ и башню высотой до небесъ* (ст. 4) (*Филаретъ* — «Записки»,  
ч. II, стр. 40). Отношеніе рассматриваемаго мѣста къ Св. Троицѣ  
утверждается у *Василія Великаго* (прот. Евном. кн. V, стр. 216), у  
*Иоанна Златоуста* («Бес. на Быт.» XXX. Рус. перев., ч. II, стр.  
171—172), у *Ефрема Сириня* («На Быт.» Рус. перев. стр. 325)  
и друг.

<sup>2)</sup> На «Шестодневъ». Бес. IX. Рус. пер. стр. 171.

<sup>3)</sup> Слова: *Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ Насъ*, произносятся отъ  
имени Иеговы—Элогимъ, и потому могутъ быть относимы только къ  
лицамъ божественнаго достоинства. «Гордость сотвореннаго по образу  
Божию», говоритъ пресвящ. *Филаретъ*, «не могла состоять въ же-  
ланіи уподобиться ангеламъ: итакъ здѣсь представляется внутреннее,  
такъ сказать, собесѣдованіе Св. Троицы и новый торжественный со-  
вѣтъ о судьбѣ падшаго человѣка, подобный первому совѣту о его со-  
твореніи» («Записки», ч. I, стр. 74). «Въ словахъ: *бысть яко одинъ  
изъ Насъ*», говоритъ и св. *Ефремъ Сиринъ*, «Богъ открываетъ тайну  
Св. Троицы» («На Быт.» Рус. перев. стр. 296). Ср. также у *Зла-  
тоуста* («Бес. на кн. Быт.» XVIII. Рус. пер. ч. I, стр. 308—309),  
у блаж. *Теодорита* («На Быт.», отв. на вопр. 41, стр. 45) и др.

народѣ еврейскомъ. Но въ Пятокнижїи нѣтъ ни малѣйшихъ указаній на подобные обороты рѣчи. Напротивъ, очень много такихъ мѣстъ, въ которыхъ отъ лица Божїа и при подобныхъ же обстоятельствахъ, говорится въ единственномъ числѣ (Быт. VI, 3. 5—7. 12. 13; XVIII, 21; Исх. XX, 2. 3 и др.). Въ этихъ мѣстахъ было бы весьма прилично употребить множественную форму рѣчи, если бы Господь обыкновенно говорилъ о Себѣ, по примѣру сильныхъ земли <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, согласно съ древнею Церковію <sup>2)</sup>, должно признать, что въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ въ отношеніи къ Богу говорится въ прикровенной формѣ неопредѣленной множественности, содержится указаніе на троичность Лиць въ Божествѣ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> «Гудеи утверждаютъ», говоритъ блажен. *Теодоритъ*, «что Богъ всяческихъ—*сотворимъ чловѣка*—сказалъ Самому Себѣ, по примѣру сильныхъ земли; ибо и правители областей и военачальники, обыкновенно, говорятъ во множественномъ числѣ, напримѣръ: мы приказываемъ, пишемъ, повелѣваемъ и под.; а не знаютъ того, безразсудные, что многократно Богъ всяческихъ говоритъ о Себѣ въ числѣ единственномъ, напримѣръ: *время всякаго чловѣка прииде предъ Мя* (Быт. VI, 13); *размыслихъ, яко сотворихъ чловѣка, потреблю чловѣка* (ст. 6. 7), *да не будутъ тебѣ бози инѣи, развѣ Мене* (Исх. XX, 3); *се Азъ творю новая, яже нынѣ возсіяютъ* (Ис. XLIII, 19); *отверзу на горахъ рѣчки, и среди поля источники* (Исх. XLII, 18). Вообще вездѣ въ божественномъ Писанїи Богъ говоритъ о Себѣ въ числѣ единственномъ, а во множественномъ—рѣдко, и тогда, обыкновенно, указываетъ симъ на число Лиць Св. Троицы» («На Быт.» Отв. на вопр. 20, стр. 25—26).

<sup>2)</sup> Кромѣ указанныхъ отеческихъ свидѣтельствъ, отношеніе разсматриваемыхъ мѣстъ къ Пресв. Троицѣ можно видѣть у *Иустина мученика*—«Dialog. cum. Triph. Iud.» Mign. S. Gr. t. VI, с. 129, col. 776—77; у *Тертулліана*—t. II. «Advers. Prax» с. CXII, col. 167—68 (Рус. пер. 1850 г., ч. IV, стр. 149—150); у *Евсевія Кесарійскаго*—Mign. S. Gr. t. XXII. «Demonstr. Evang.» lib. V col. 380; у *Ириней*—«Contr. haeres» lib. IV. Mign. S. Gr. t. VII, с. XX. 1. col. 1032. Исключенія изъ этихъ общихъ воззрѣній весьма не многочисленны. Такъ, напримѣръ, слова: *сойдемъ и смъшамъ тамъ языки ихъ*, блажен. *Августинъ* относитъ къ ангеламъ (о «Градѣ Бож.» кн. XVI, гл. V. Рус. перев. стр. 149).

<sup>3)</sup> Это ученіе проповѣдуется и въ нашихъ символическихъ книгахъ. См. «Правосл. Испов.», ч. I, отв. на вопр. 10; и «Простран. Катихиз.» I чл. о созд. чловѣка. Та же мысль выражается и въ церковныхъ пѣсноиѣніяхъ, напримѣръ: «Егда въ началѣ Адама создалъ еси, Господи, тогда Словоу Твоему Упостасному возопилъ еси, благо-

Употребляемый при этомъ предикать въ единственномъ числѣ: *и сотворилъ Богъ... и сказалъ Богъ... и сошелъ Богъ... и разсталъ Девова* и т. п. даетъ право несомнѣнно утверждать, что самую множественность бытописатель понимаетъ не въ смыслѣ политеистическомъ, и не въ видѣ другаго какого либо неправильнаго толкованія, но именно въ смыслѣ троичности Лиць въ одномъ божественномъ Существовѣ. Говорить и дѣйствуетъ одинъ Богъ—Творецъ міра и человѣка<sup>1)</sup>.

Кромѣ разсмотрѣнныхъ мѣстъ, въ Бытописаніи находятъ еще или дѣйствительныя указанія на троичность Лиць Божества, или отношеніе между Богомъ Отцемъ и Сыномъ съ одной стороны, и Отцемъ и Духомъ Святымъ—съ другой.

Въ первомъ случаѣ указываютъ на нѣкоторыя троекратныя повторенія имени Божія и на проявленіе тройкой божественной дѣятельности. Такъ, напримѣръ, о твореніи міра говорится: *и сказалъ Богъ: да будетъ свѣтъ, и сталъ свѣтъ... и увидѣлъ Богъ свѣтъ, что онъ хорошъ... и отдѣлилъ Богъ свѣтъ отъ тьмы* (Быт. I, 3. 4). Подобнымъ образомъ бытописатель говоритъ и о созданіи человѣка: *и сказалъ Богъ: сотворимъ человека по образу Нашему и по подобію... и сотворилъ Богъ человека по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его... и благословилъ Богъ* (Быт. I, 26. 28)<sup>2)</sup>. Что же касается до отношенія между Отцемъ и Сы-

---

утробне: *сотворимъ по Нашему подобію*, — Духъ же святыи сопри-  
существоваше Содѣтель; тѣмъ же вопіемъ Ти: Творче Боже пашъ, слава Тебѣ»; или еще: «Свыше показуя единственную богоначальныхъ въ  
триехъ Упостасѣхъ державу, Отче, рекъ еси равнодѣтельному Твоему  
Сыну и Духу: *приидите, сошедше, языки ихъ сляимъ*» (Октоихъ,  
ч. I, л. 97 и 18. Москва 1838).

<sup>1)</sup> Ср. у *Макарія*—«Прав. догм. Богосл.». Т. I, стр. 165—168; а также: у *Куна* (*Kuhn*—«Christliche Lehre von der göttl. Dreieinigkeit», § I, s. 9—11) и *Шмида* (*Schmid*—«Biblich. Theolog. des Neuen Testaments» 1859, § 25, s. 187—188).

<sup>2)</sup> *Иоаннъ*, еп. смоленскій: «Догматъ о Пресв. Троицѣ» («Христ. Чтен.» 1877 г. янв.—февр. стр. 1—41). Преосвящ. *Филаретъ* указаніе на Пресв. Троицу усматриваетъ еще въ извѣстномъ пророческомъ благословеніи Іакова: *Богъ (אֱלֹהֵינוּ) предъ Которымъ ходили отцы мои, Авраамъ и Исаакъ, Богъ (אֱלֹהֵינוּ), пасущій меня съ тѣхъ поръ, какъ я существую, до сего дня, Ангелъ (מַלְאָכֵינוּ), избав-*

номъ, и Отцемъ и Духомъ Святымъ, то въ доказательство перваго приводятъ слова бытописателя: *и сказалъ Богъ: да будетъ твердь посреди воды... и создалъ Богъ твердь* (Быт. I, 6. 7), или: *и сказалъ Богъ: да будутъ свѣтила на тверди небесной... и создалъ Богъ два свѣтила великія* (ст. 14. 16; ср. 20. 21. 24. 25). Въ этихъ словахъ находятъ различіе между повелѣніемъ и исполненіемъ, — повелѣніемъ отъ Бога Отца, какъ первоисточника всякаго бытія, и исполненіемъ со стороны Бога Сына, чрезъ Котораго *все произошло* (Іоан. I, 3; ср. Евр. I, 2. 3)<sup>1)</sup>. Эта мысль весьма ясно высказывается и отцами Церкви. „Послѣ того, какъ Богъ повелѣлъ: *да будетъ твердь*“, говоритъ св. *Василій Великій*, „сказано не просто: *и бысть твердь*; но: *и сотвори Богъ твердь*, и еще: *разлучи Богъ*. Кто же глухъ, кромѣ не слышащаго, когда столь громогласно вопіеть Духъ? И кто слѣпъ, кромѣ не видящаго столь ясныхъ доказательствъ объ Единородномъ? Да будетъ твердь—это вѣщаніе первоначальной Винны! Сотвори Богъ твердь — это свидѣтельство о Силѣ творческой и

---

*ляющій меня отъ всякаго зла, да благословитъ* (ברוך) *отроковъ силъ* (Быт. XLVIII, 15. 16). По его мнѣнію, Іаковъ призываетъ «Бога Промыслителя, Избавителя, Освятителя» («Церк. Библ. Истор.», изд. V, 1836 г., стр. 78). Но о значеніи этихъ словъ мы будемъ говорить въ ученіи объ Ангелѣ Іеговы.

<sup>1)</sup> Архим. *Теодоръ*—«О міротвореніи». Спб. 1862 г., стр. 2—5. 31—32. Развивая ту же мысль, преосвящ. *Іоаннъ* смоленскій обращаетъ преимущественное вниманіе на выраженіе бытописателя: *сотворимъ человека по образу Нашему и по подобію*. «Здѣсь», говоритъ онъ, «какъ будто представляется видъ самого Бога существующимъ какой-то образъ Существа безконечнаго, по которому Онъ хотѣлъ создать человѣка... Древніе учителя Церкви видѣли этотъ образъ въ Сынѣ и думали, что по Нему именно созданъ человѣкъ, такъ какъ онъ не могъ быть созданъ по образу Отца. И отсюда именно,—что человѣкъ созданъ по образу Сына Божія, — выводили основаніе для того, что искупленіе падшаго человѣка совершенно вторымъ же Лицомъ Пресвятой Троицы» («Христ. Чтен.» 1877, ч. I, стр. 26). Раскрытіе этой мысли въ отношеніи къ тайнѣ искупленія см. особенно у *Аванасія Александрійскаго*: «Слово о воплощеніи Бога-Слова» (Твор. св. отц. въ русск. перев. Т. XVII. 1851 г., ч. I, стр. 79—161). Отношеніе словъ: *сотворимъ человека...* къ Сыну Божію можно видѣть также у св. *Златоуста* («Вес. на вн. Бытія» VII, ч. I, стр. 120; XIV, стр. 225) и у св. *Ефрема Сирина* («На Быт.» стр. 268).

видимости<sup>1)</sup>). Равнымъ образомъ, и отношеніе между Богомъ Отцомъ и Духомъ Святымъ усматриваютъ въ тѣхъ словахъ бытописателя, въ которыхъ говорится о Духѣ Божіемъ, носившемся надъ созданною Богомъ первоначальною матеріею. *Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю... И Духъ Божій носился (רוחַ הַקּוֹדֶשׁ) надъ водою* (Быт. I, 1. 2). Изъ снесенія этихъ словъ съ выраженіемъ въ кн. Второз. XXXII, 11, какъ мы видѣли<sup>2)</sup>, можно заключать, что творческая дѣятельность Духа Божія есть дѣятельность Духа личнаго, разумнаго и свободнаго<sup>3)</sup>. Но всѣ

<sup>1)</sup> «Бесѣд. на Шестодн.» III. Твор. св. отц. въ рус. перев. т. V. 1845 г., ч. I, стр. 48. Ср. стр. 42—43 и Бес. VI, стр. 98. Та же мысль о повелѣніи отъ Отца и исполненіи чрезъ Сына раскрывается и многими другими отцами Церкви, напримѣръ: ап. *Варнавою*—Послан. гл. V и VI (изд. Преображенскаго въ рус. пер. стр. 41. 45); *Тертуліаномъ*—«Advers. Prax.» Opp. t. II. cap. XII, col. 168 (Рус. перев. 1850 г., ч. IV, стр. 150); *Иларіемъ*—«De trinitate». Lib. V, n. 7—9 и 5 (Mign. S. Lat. t. X. Op. t. II, col. 134. 135. 132. 133); *Теофиломъ Антиохійскимъ*—«Къ Автолику», кн. II (Рус. пер., изд. Преображенскаго 1867 г., стр. 196. 205); *Кирилломъ Иерусалимскимъ*—«Слова огласит.» Сл. X (Русск. перев. 1855 г. стр. 139); *Аванасіемъ Александрійскимъ*—«Слово на явчичниковъ» (Рус. перев. Т. XVII. 1851 г., ч. I, стр. 76—78) и «Слово на арианъ» II (1852 г., ч. III, стр. 302—303); *Иоанномъ Златоустымъ*—«Бес. на кн. Быт.» XV (Рус. пер. 1851 г., ч. 1, стр. 238); блажен. *Августиномъ*—«Contr. Maxim.» Lib. II cap. XXVI (Mign. S. Lat. t. XLII. Op. t. VIII col. 804—805), «Contr. Adiamant» cap. I (col. 129—131), «О градѣ Вож.», кн. XI (Рус. пер. стр. 213) и друг. Кромѣ того, отношеніе между Отцомъ и Сыномъ отцы Церкви усматривали въ словахъ бытописателя о казни Содома и Гоморры: *и пролилъ Господь (ה'י) на Содомъ и Гоморру дождемъ сѣру и огонь отъ Господа съ неба (ים־שָׁפַרְתָּ הַיָּהוָה אֵשׁ—Быт. XIX, 24)*. См. напримѣръ: посланіе отцевъ Антиохійскаго собора (Mansi—Conc. coll. t. I, p. 1035—36); *Tertulliani*—«Advers. Prax» c. XIII (col. 169); *Novatiani*—«De trinitate» cap. XVІІІ (al. XXVI) (Mign. S. Lat. t. X, col. 118—19); *Eusebii Pamph.*—«Demontsr. Evangel.» Lib. V (Mign. S. Gr. t. XXII, col. 380—81), «Eclog. Proph.» cap. V (col. 1037); *Irenaei*—«Contr. haeres.» Lib. III, cap. VI (Mign. S. Gr. t. VII, col. 860); *Justini*—«Dialog. cum Triph.» cap. CXXIX (Mign. S. Gr. t. VI, col. 776—77) и др. Но объ этомъ мы будемъ говорить въ ученіи объ Ангелѣ Іеговы.

<sup>2)</sup> См. выше, стр. 80—82. Ср. у архим. *Теодора*—«О миротвореніи». 1862 г., стр. 16—19; и у *Элера*—«Theolog. d. Alt. Test.» Bd. I. § 51. S. 179—180.

<sup>3)</sup> Кромѣ этого мѣста въ Бытописаніи нѣтъ другихъ указаній на

эти и подобныя имъ мѣста легко могутъ быть понимаемы въ смыслѣ дѣйствительныхъ указаній на троичность Лицъ въ Божествѣ уже при свѣтѣ послѣдующаго и преимущественно новозавѣтнаго ученія о Пресв. Троицѣ. Последнее намъ открываетъ, что Богъ, исповѣдуемый въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ, одинъ по Существу и троиченъ въ Лицахъ, что отъ Отца, какъ первоисточника тріностаснаго Божества, предвѣчно рождается Сынъ—Его образъ и Слово, и предвѣчно исходитъ Духъ Святой, и что всѣ три божественныя Лица не суть простыя формы или образы, но дѣйствительно личныя опредѣленія безконечной полноты жизни и дѣятельности все-совершеннѣйшаго божественнаго Существа. Между тѣмъ, съ древнѣйшей ветхозавѣтной точки зрѣнія разсматриваемыя мѣста могутъ быть понимаемы или въ смыслѣ простой, образной рѣчи, или въ смыслѣ еврейскаго параллелизма, или, наконецъ, въ смыслѣ обыкновеннаго усиленія мысли<sup>1)</sup>. Сами по себѣ они не указываютъ тѣхъ отличительныхъ чертъ, которыя должны характеризовать ветхозавѣтное и новозавѣтное догматическое ученіе о Пресв. Троицѣ. Въ нихъ не видно ни троичности именно Лицъ въ Божествѣ, ни Ихъ впостаснаго различія въ бытіи и дѣятельности, или иначе, не указывается ни на Отца, какъ первоисточника тріностаснаго Божества, ни на Сына, какъ предвѣчно рождающагося отъ Отца, ни на Духа Святаго, какъ предвѣчно исходящаго отъ того же Отца.

Болѣе ясное и опредѣленное указаніе на впостасное различіе въ Божествѣ, по крайней мѣрѣ, между Богомъ посылающимъ и

---

личныя свойства и дѣйствія Духа Святаго, если не считать выраженія Фараона, царя египетскаго, объ Іосифѣ, что въ немъ былъ *Духъ Божій* (עֲלֵיךָ רוּחַ אֱלֹהִים—Быт. ХІІ, 38).

<sup>1)</sup> Примѣры подобнаго рода рѣчи, особенно въ поэтическихъ книгахъ, весьма нерѣдки. Таковы троекратныя повторенія у псалмопѣвца: *«воздайте Господу, племена народовъ, воздайте Господу славу и честь, воздайте Господу славу имени Его (Пс. ХСV, 7. 8); возвышаютъ рѣки, Господи, возвышаютъ рѣки гласъ свой, возвышаютъ рѣки волны свои (Пс. ХСІІ, 3. 4); благословите Господа (всп) ангелы Его, крѣпкіе силою, исполняющіе слово Его, повинаясь гласу слова Его (Пс. СІІ, 20. 22). Ср. также Ис. XXIV, 19; Іер. VII, 4; XXII, 29 и т. п.*

посылаемымъ, или Богомъ—въ Самомъ Себѣ и Богомъ откровенія въ мірѣ, представляютъ древне-библейскія сказанія объ Ангелѣ Іеговы.

### АНГЕЛЪ ІЕГОВЫ.

Подъ именемъ Ангела Іеговы на библейскомъ языкѣ разумѣется тотъ Ангелъ или вѣстникъ Господень, который, по изображенію древнѣйшихъ книгъ ветхаго завѣта, представляется съ свойствами и образомъ дѣятельности лица Божественнаго достоинства, и въ тоже время какъ бы существомъ, отличнымъ отъ Бога, по своей природѣ, и посылаемымъ отъ Него. Поэтому, подобно всемъ другимъ ангеламъ, или вѣстникамъ воли Божіей, онъ называется: מַלְאָכִי אֱלֹהִים, מַלְאָכִי אֱלֹהִים, или даже просто: מַלְאָכִי и מַלְאָכִי. Вся важность вопроса объ Ангелѣ Іеговы заключается въ томъ: былъ ли этотъ, являвшійся патриархамъ, Ангелъ однимъ изъ ангеловъ, или представлялъ собою явленіе Самого Бога въ известной внѣшней формѣ, какъ явленіе одного изъ Лиць Пресв. Троицы? Такое или иное рѣшеніе вопроса объ Ангелѣ Іеговы находится въ тѣсной связи, какъ вообще съ религіознымъ міровоззрѣніемъ патриарховъ, такъ и съ воззрѣніями послѣдующаго времени ветхозавѣтной теократіи, въ отношеніи къ ученію о Богѣ и о божественной Троицѣ. Если подъ явленіями Ангела Іеговы разумѣть явленія одного изъ ангеловъ, какъ только представителя воли Божіей на землѣ, или уполномоченнаго отъ Іеговы вѣстника; то и богословіе патриарховъ, при неопредѣленности указаній лишь на нѣкоторую множественность Лиць въ Божествѣ, хотя бы и съ различеніемъ троичности, весьма мало можетъ имѣть точекъ соприкосновенія съ болѣе позднимъ ученіемъ ветхаго завѣта о Словѣ и о божественной Премудрости, какъ въостасномъ проявленіи Божества; а равно и съ тѣми мессіанскими пророчествами, которыя изображаютъ имѣющаго придти Искупителя, какъ лице божественное. Между тѣмъ, объясненіе явленій Ангела Іеговы въ смыслѣ явленій лица божественнаго, какъ одного изъ Лиць Св. Троицы, вводило бы, такъ сказать, въ духъ всего послѣдующаго ветхова-

вѣтнаго ученія о божественной Троицѣ, представляя собою простѣйшую, конкретную форму его выраженія, всего болѣе соответствовавшую и строгому, древнему библейскому монотеизму, и частымъ, непосредственно-личнымъ соотношеніямъ между Богомъ и людьми во времена патріарховъ. При такомъ пониманіи, въ лицѣ Ангела Іеговы открывається и дѣйствительное, упостасное различіе въ Божествѣ, когда вмѣстѣ съ представленіемъ о Богѣ въ Самомъ Себѣ, въ Его внутреннемъ, сокрытомъ отъ міра существѣ, усматривается возможность Его проявленія въ мірѣ, какъ посылаемой отъ Бога, и слѣдовательно, особой божественной Упостаси, и въ тоже время — очевидное единство и тождественность въ отношеніи къ Ихъ природѣ; потому что эта, открывающая Себя міру божественная Упостась, или Ангелъ Іеговы, постоянно отождествляетъ Себя съ тѣмъ сокровеннымъ Богомъ, для Котораго Онъ служитъ вѣстникомъ и открывателемъ, и по всѣмъ Своимъ свойствамъ и образу дѣятельности представляется совершенно равнымъ Ему, лицомъ одного могущества, одной воли или хотѣнія, и слѣдовательно, одной божественной природы. Но если, такимъ образомъ, подъ явленіями Ангела Іеговы разумѣть исключительно явленія лица божественнаго, какъ одного изъ Лицъ Св. Троицы, то возникаетъ цѣлый рядъ новыхъ затрудненій, имѣющихъ своимъ основаніемъ тѣ мѣста сваящ. Писанія, въ которыхъ или прямо говорится объ этомъ вѣстникѣ Іеговы, какъ объ одномъ изъ ангеловъ, или по крайней мѣрѣ одинъ изъ ангеловъ также выступаетъ въ качествѣ лица божественнаго, говоритъ и дѣйствуетъ, какъ самъ Богъ, представляя въ своемъ лицѣ какъ бы самостоятельный органъ божественнаго дѣйствія въ мірѣ, или одного изъ ангеловъ, но какъ представителя и вѣстника Божія на землѣ, уполномоченнаго отъ Іеговы для исполненія Его воли.

На этомъ основаніи вопросъ объ Ангелѣ Іеговы есть одинъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ при изложеніи древняго библейскаго догматическаго ученія. Многіе ученые богословы до позднѣйшаго времени трудились надъ рѣшеніемъ этого вопроса, и рѣшали его весьма разнообразно. Въ виду этого разнообразія ученыхъ сужденій, *Элеръ*, напримѣръ, открыто признаетъ, что въ изслѣдова-

нихъ объ Ангелѣ Иеговы нельзя требовать окончательнаго и вполнѣ опредѣленнаго рѣшенія <sup>1)</sup>). Даже древнія іудейскія преданія и творенія отцевъ и учителей христіанской Церкви представляютъ собою не одинаковое рѣшеніе вопроса объ Ангелѣ Иеговы. Такимъ образомъ, вопросъ объ Ангелѣ Иеговы имѣетъ особую, весьма обширную литературу. Въ виду важности предмета, мы остановимся нѣсколько подробнѣе на этомъ вопросѣ.

Общимъ убѣжденіемъ древней христіанской Церкви сначала было то, что явившійся во времена патріарховъ и Моисея Ангелъ Иеговы былъ Единородный Сынъ Божій, второе Лице Пресв. Троицы. Такое пониманіе мы находимъ: у *Иустина мученика* <sup>2)</sup>, у *Ириней* <sup>3)</sup>, у *Тертуліана* <sup>4)</sup>, у *Кипріана* <sup>5)</sup>, у отцевъ *Антіохійскаго собора* <sup>6)</sup>, у *Евсевія Кесарійскаго* <sup>7)</sup>, у *Аванасія Александрійскаго* <sup>8)</sup>, у *Иларія* <sup>9)</sup>, у *блаж. Θεодорита* <sup>10)</sup>, у *Іоанна Златоустаго* <sup>11)</sup> и у др. Основная мысль, которую старались раскрыть отцы и учителя Церкви, особенно древніе, была та, чтобы чрезъ явленія Ангела Иеговы, какъ явленія Единороднаго Сына Божія, доказать Его вѣстасное бытіе у Отца, въ смыслѣ открывателя небснаго Иеговы, Бога Вседержителя, Который никогда не могъ быть видимъ для глазъ человѣческихъ <sup>12)</sup>. Этою мыслию древ-

<sup>1)</sup> *Oehler* — «Theolog. d. Alt. Testam» Bd. I. § 60. s. 203.

<sup>2)</sup> «Dialog cum Triphone Iudeo» с. 56. 61. 127; и «Apologia I pro christianos».

<sup>3)</sup> «Contra haereses». Lib. III и IV.

<sup>4)</sup> «De carne Christi»; «Advers. Praxeas.» с. 7. 16; «Advers. Marcionem». Lib. II и III. «De oratione» с. III.

<sup>5)</sup> «Contr. Iudeos». Lib. II. Рус. перев. 1879 г. Тв. Кипр., ч. II, стр. 34—35.

<sup>6)</sup> Mansi—Concil. coll. Tom. I, p. 1033—1040.

<sup>7)</sup> «Demonstr. Evangel.» Lib. V, с. IX и X.

<sup>8)</sup> «Contra arianos». Orat. III. Рус. перев. Тв. св. отц. 1852 г., ч. III, стр. 399—401.

<sup>9)</sup> «De trinitate». Lib. IV и XII.

<sup>10)</sup> „Εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς“. 5.

<sup>11)</sup> «Бес. на кн. Быт.». Рус. перев. ч. III, стр. 42. 43. 47. 69.

<sup>12)</sup> «Неизреченный Отецъ и Господь всяческихъ», говоритъ, напримеръ, *Иустинъ мученикъ*, «не ограничивается мѣстомъ и не объемлемъ даже всѣмъ міромъ, но все видитъ и слышитъ по несказанной Своей силѣ, и все содержитъ и все знаетъ; такъ что никто изъ насъ не можетъ укрыться отъ Него; и потому Онъ не могъ ни говорить

нѣйшіе отцы и учителя Церкви пользовались для опроверженія преимущественно іудеевъ и монархіанъ, не признававшихъ тринитности Лиць въ Божествѣ и отрицавшихъ въ частности уюстасное бытіе Сына Божія <sup>1)</sup>. Но съ теченіемъ времени различіе между Отцемъ и Сыномъ, какъ между Богомъ, сокрытымъ въ Своемъ существѣ, или посылающимъ, и Богомъ, открывателемъ этого существа, или посылаемымъ, послужило основаніемъ для нѣкоторыхъ крайностей и заблужденій. Этимъ различіемъ всего болѣе пользовались ариане. Если Отець невидимъ по своей природѣ, говорили они, а Сынъ видимъ, и если видимая и невидимая природы различны, то значить, природа Отца и Сына различна <sup>2)</sup>. Если Сынъ Божій, до рожденія отъ Дѣвы Маріи, въ многоразличныхъ образахъ являлся древнимъ праотцамъ и видимъ былъ чрезъ Себя Самого (non per carnem de virgine assumptam, sed etiam antea per se ipsum); то значить, Его природа измѣняема и видима (mutabilem et visibilem esse putaverunt); а если измѣняема, то и смертна <sup>3)</sup>. Противъ этихъ крайностей и неправильныхъ еретическихъ выводовъ возставалъ преимущественно блажен. *Августинъ*. Чтобы отстранить ихъ, онъ хотя признаетъ древнее отеческое мнѣніе о явленіяхъ

съ кѣмъ нибудь, ни быть видимымъ кому нибудь, ни являться въ какомъ нибудь мѣстѣ» (Dialog. cum Triph. iud. c. CXXXVII. Mign. S. Gr. t. VI, p. 772—773; ср. cap. LVI, p. 597. 600 и cap. CXXXVIII, p. 776); «но въ предустроеніе всего необходимаго для человѣка», продолжимъ словами св. *Иринея*, «Онъ имѣлъ богатое и неизреченное служеніе, служеніе Сына и Духа Святаго» («Contra haeres.» lib. IV, cap. VII. Mign. S. Gr. t. VII, p. 992—993). Ср. также у *Тертуліана*—«Advers. Praxeam» c. XV. Opera p. 507 и cap. XVI, p. 509; и у блаж. *Августина*—«Contr. Adiamant» c. IX n. 1. Op. t. VIII. Mign. t. XLII, p. 140.

<sup>1)</sup> *Iustin*—«Dialog cum Triphon. Jud.» c. CXXXVIII. Mign. S. Gr. t. VI p. 776; и c. LVI p. 597; *Tertullian*—«Advers. Prax.» cap. XVI. Mign. S. Lat. t. II, col. 175. 176; *Irenaei*—«Contr. haeres.» lib. IV, c. VII, n. 4. Mign. S. Gr. t. VII p. 992; и c. XX n. 4 p. 1034; Ср. Dissert. III de doctrina Iren. Art. V. Mign. t. VII p. 294 сл.

<sup>2)</sup> *Augustin*—«Sermones de Script.» VII, 3—4. Mign. S. L. t. XXXVIII, Op. t. V, p. 63. 64. Ср. также анаематизмы отцевъ Сирміумскаго собора. S. *Athanas*—De Synod. 27. Op. t. II. Mign. S. Gr. t. XXVI p. 737. XV—XVII.

<sup>3)</sup> *Augustin*—De trinitate. Lib. II. Op. t. VIII, Mign. S. L. t. XLII cap. IX. 15. p. 854—855.

Ангела Іеговы исполнѣ благочестивымъ и стоящимъ за истину <sup>1)</sup>; тѣмъ не менѣ высказываетъ свой взглядъ на богоявленія въ смыслѣ простыхъ манифестацій Божества <sup>2)</sup>, и въ отношеніи къ явленіямъ Ангела Іеговы переходитъ на сторону другаго мнѣнія, уже извѣстнаго въ то время, что являвшійся патриархамъ и Моисею Ангелъ Іеговы былъ одинъ изъ ангеловъ, какъ представитель Божій на землѣ, въ которомъ Богъ пребывалъ и дѣйствовалъ, подобно тому, какъ въ пророкахъ и апостолахъ <sup>3)</sup>. Природа или субстанція Божества у всѣхъ трехъ Лицъ одинаково невидима; и если была видима людьми, то не иначе, какъ чрезъ твореніе, или служеніе ангеловъ <sup>4)</sup>. Если Богъ Отецъ или Сынъ Божій, когда хотѣли, являлись тѣлеснымъ глазамъ святыхъ, то не чрезъ Себя (non per se), не чрезъ эту невидимую природу или субстанцію; но чрезъ видимое и чувственное твореніе, насколько оно можетъ чувствоваться людьми: или чрезъ голосъ, или чрезъ огонь, или чрезъ Ангела, являющагося въ какомъ либо внѣшнемъ видѣ, но представляющаго собою лице Бога (personam Dei gestantem) <sup>5)</sup>. По примѣру блажен. Августина, защитниками послѣдняго мнѣнія были: блажен. *Геронимъ* <sup>6)</sup>, *Амвросій Медиоланскій* <sup>7)</sup>, *Григорій Великій* <sup>8)</sup> и другіе <sup>9)</sup>.

Совершенно особую точку зрѣнія представляетъ собою толкованіе древней іудейской синагоги, которая съ именемъ מִטְרֹן соединяетъ представленіе о такъ называемомъ *Метатронѣ*. Происхождение слова „Метатронъ“ объясняютъ различно. Одни про-

<sup>1)</sup> «Serm. de Scriptur.» VII. 3. 4. Mign. t. XXXVIII. Op. t. V. p. 63—64.

<sup>2)</sup> «De trinitate». Lib. II. c. XVII. 32. Mign. t. XLII op. t. VIII. p. 866; и Lib. III. c. XI. n. 27. p. 886; ср. In Ioan. Evang. tract. III. n. 17. p. 1403.

<sup>3)</sup> De trinitate. Lib. III. c. XI p. 886.

<sup>4)</sup> Ibidem. c. XI, n. 21—26, p. 881—886.

<sup>5)</sup> «Sermon. de Scriptur.» VI. cap. I. 1. Mign. t. XXXVIII. Op. t. V. p. 59; и особ. «Contra Maximin». Lib. I—II. Mign. t. XLII. Op. t. VIII.

<sup>6)</sup> «Commentar. in epist. ad Galat». Lib. II. c. IV.

<sup>7)</sup> «De Abraham». Lib. I. cap. IV—VI.

<sup>8)</sup> «Moralia in Iob.» Lib. XXVIII. cap. I.

<sup>9)</sup> Богатыя указанія на отеческія творенія въ вопросѣ объ Ангелѣ Іеговы можно видѣть у *Петавія* въ VIII кн. о Троицѣ—«De trinitate». Lib. VIII c. II. Opp. t. II pag. 434—441.

изводятъ его отъ латинскаго *metator* и понимаютъ въ томъ смыслѣ, что это былъ *ὁ προαποστέλλόμενος ἄγγελος πρὸ τοῦ ἄρχοντος*, или князь лица Иеговы и посылаемый отъ Бога открыватель Его воли. Другіе производятъ это слово отъ латинскаго *mediatoris*; иные—отъ греческаго *μετὰ* и *θρόνος*,—и разумѣютъ подъ Ангеломъ Иеговы сообщника Иеговы или соучастника въ Его престолѣ (*ὁ μέτοχος τοῦ θρόνου, ὁ σύνθρονος*), который служитъ посредникомъ между Богомъ и людьми и всеѣмъ міромъ. Наконецъ, есть еще предположеніе, по которому слово *Метатронъ* будто бы заимствовано отъ персидскаго божества „Митры“ <sup>1)</sup>. Изъ всѣхъ этихъ мнѣній можно вывести одно заключеніе, что слово „*Метатронъ*“, по древнему іудейскому преданію <sup>2)</sup>, первоначально не было именемъ собственнымъ, а нарицательнымъ, означающимъ вообще посредника между Богомъ и міромъ и совершителя всякаго откровенія. Но при этомъ древніе іудейскіе раввины дѣлали различіе между высшимъ и низшимъ *Метатрономъ*, изъ которыхъ первый относится къ послѣднему такъ же, какъ высочайшій Богъ къ нему самому <sup>3)</sup>. Этотъ высшій *Метатронъ* <sup>4)</sup>, къ которому и относятся явленія Ангела Иеговы, есть хранитель и стражъ міра и народа Израильскаго, представитель имени и славы Божіей въ мірѣ (*schechina*), по своей силѣ и могуществу равный *schaddai* <sup>5)</sup>. Онъ представляетъ собою происшедшаго чрезъ истеченіе и равнаго Богу открывателя Его воли, Ангела Божія, князя и владыку всего сотвореннаго, „старѣйшаго въ домѣ Иеговы, князя лица, князя закона, князя мудрости, князя силы, князя славы, князя хра-

<sup>1)</sup> Указанія на эти гипотезы и сравнительную оцѣнку ихъ можно видѣть у *Генстенберга* — «*Christologie des Alt. Testament*» Berl. 1829. Bd. I s. 239—240, Anm.

<sup>2)</sup> *Henbstenberg*—*Ibidem* s. 243—245.

<sup>3)</sup> Низшаго *Метатрона* раввины представляли тварнымъ, а высшаго съ свойствами божественными.

<sup>4)</sup> *מטרוֹן*, по *Онкелосу* (отъ *מטר*), и *שמירה*, по *R. Bachia*; такъ какъ *משמרה* по арамейски *מפירה*—*Böhmer*—*Gerzog's Realencyklop.* Bd. IV. Engel: s. 18—32.

<sup>5)</sup> Равенства съ *Schaddai* достигаютъ чрезъ удвоеніе буквы *ש*, вмѣсто сильнаго дагеша, и образовавшагося отсюда слово *מטרוֹן* принимаютъ за родственное съ *מטר* и равносильное съ *שׁר*. *Böhmer*—*Herzog's Realencyklop.* *Ibidem*.

ма, князя царей, князя господъ, князя высокихъ и превознесенныхъ, многихъ и славныхъ князей, которые на небѣ и на землѣ“. Онъ есть начало твореній Божіихъ, носить на себѣ образъ славы Божіей, дѣлаетъ Бога извѣстнымъ для людей и по образу Его сотворенъ самъ человекъ <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, Метатронъ, повидимому, долженъ представлять собою личность божественную или даже прямо Мессію, какъ, на примѣръ, старается это доказать Генгстенбергъ <sup>2)</sup>). Но на самомъ дѣлѣ древнее іудейское преданіе имя Метатрона, въ значеніи имени собственнаго, переноситъ исключительно на Архангела Михаила, какъ на того Ангела Іеговы и вождя воинства Господня (I. Нав. V, 14), который являлся патріархамъ и управлялъ судьбами народа еврейскаго, въ качествѣ открывателя и стража Іеговы, и о которомъ говорится въ книгѣ пророка Даниила, какъ о князѣ Израиля <sup>3)</sup>).

Въ христіанской богословской литературѣ относительно вопроса объ Ангелѣ Іеговы можно различать три главныя воззрѣнія.

Первое изъ этихъ воззрѣній, согласно съ древнею, отеческою точкою зрѣнія, признаетъ въ лицѣ Ангела Іеговы явленіе личности божественной, именно — Единороднаго Сына Божія, и потому смотритъ на самыя явленія, какъ на предъизображеніе тайны воплощенія. Изъ защитниковъ этого воззрѣнія наиболѣе извѣстны: Генгстенбергъ <sup>4)</sup>, Куртцъ, по его первоначальнымъ воззрѣніямъ <sup>5)</sup>, Бартъ <sup>6)</sup>, Кейль <sup>7)</sup>, Нитцъ <sup>8)</sup>, Геверникъ <sup>9)</sup>, Рейнке <sup>10)</sup>,

<sup>1)</sup> *Hengstenberg*—«Christolog.» Bd. I. 1829. с. 239—245. *Herzog*—*Ibidem*; *Delitzsch*—«Commentar. zu Genesis». Leipz. 1860. s. 338.

<sup>2)</sup> *Ibidem*.

<sup>3)</sup> *Hengstenberg*—*Ibidem*. s. 244—245; *Herzog*—*Engel. Ibid.*

<sup>4)</sup> *Hengstenberg*—«Christologie». 1829. s. 219—251. Zw. Auflag. Berl. 1854. Erst. Bd. s. 124—143.

<sup>5)</sup> *Kurtz*—«Geschichte des Alt. Bund.» 1848. Erst. B. s. 121—126 n. 2.

<sup>6)</sup> *Barth*.—«Der Engel des Bundes». Ein Beitr. z. Christolog. Leipz. 1845.

<sup>7)</sup> *Keil*—«Bibl. Commentar. üb. d. Büch. Moses» Erst. Bd. Leipz. 1861. s. 126—131.

<sup>8)</sup> *Nitzsch*—Theolog. Studien und Kritik. 1841. Zw. Hälft. s. 315 ff.

<sup>9)</sup> *Hävernick*—«Vorles. üb. d. Theolog. d. Alt. Testam». Frankf. 1863. Herausgeb. v. H. Schultz. s. 56 ff.

<sup>10)</sup> *Reinke*—«Beiträge». Bd. IV. Beitr. V. s. 355—378.

*Кунз* <sup>1)</sup>, *Элерз* <sup>2)</sup> и другіе <sup>3)</sup>. Но нѣкоторые изъ защитниковъ этого воззрѣнія (*Wagth*) склоняются къ тому предположенію, что Ангелъ Іеговы есть обыкновенное ангельское существо, но только лично соединенное съ божественнымъ Логосомъ, а Куртцъ даже совсѣмъ оставляетъ это воззрѣніе и переходитъ на сторону другаго, защищающаго простое ангельское посредство при явленіяхъ Ангела Іеговы <sup>4)</sup>.

Это второе воззрѣніе, по примѣру блажен. *Августина*, подъ Ангеломъ Іеговы разумѣть одного изъ ангеловъ, въ качествѣ уполномоченнаго отъ Бога вѣстника, который говоритъ и дѣйствуетъ отъ лица Божія, какъ бы говорилъ и дѣйствовалъ самъ Богъ (*quod quis per alium fecit, ipse fecit*). Изъ защитниковъ этого мнѣнія, кромѣ *Куртца*, по его позднѣйшимъ воззрѣніямъ, извѣстны: *Гобманъ* <sup>5)</sup>, *Баумартенъ* <sup>6)</sup>, *Штейдель* <sup>7)</sup>, *Деличъ* <sup>8)</sup>, *Г. Шултцъ* <sup>9)</sup>, *Тринъ* <sup>10)</sup>, *Эвальдъ* <sup>11)</sup>, *Бѣмеръ* <sup>12)</sup> и другіе <sup>13)</sup>.

<sup>1)</sup> *Kuhn*—«*Katolische Dogmatik*». Bd. II. 1857. s. 12—16.

<sup>2)</sup> *Oehler*—«*Theolog. d. Alt. Testam.*» Bd. I. § 59. s. 196—204.

<sup>3)</sup> Изъ именъ, менѣе извѣстныхъ, Генгстенбергъ называетъ: *Дейлина*, двухъ *Витринъ*, *Яна* (*Jahn*), *Штира*, *Штейнвендера* и др. («*Christol.*» 1829. s. 230).

<sup>4)</sup> *Kurtz* — «*Geschichte des Alt. Bundes*» III Aufl. 1864. Berl. Erst. Bd. s. 82—92. Впрочемъ, признавая въ лицѣ Ангела Іеговы одного изъ ангеловъ, Куртцъ, повидимому, не отрицаетъ въ немъ личнаго присутствія Іеговы и даже говоритъ о предъизображеніи чрезъ это тайны воплощенія Сына Божія.

<sup>5)</sup> *Hofmann* — «*Schriftbeweis*». Nördling. 1857. Erst. Hälft. s. 173—186; «*Weissag. und Erfüllung*». 1841. Erst. Hälft. s. 127—132.

<sup>6)</sup> *Baumgarten*—«*Commentar. zu Pentateuch*». Kiel. 1843. Erst. H. s. 195 ff.

<sup>7)</sup> *Steudel*—«*Vorles. üb. d. Theolog. des Alt. Test.*». Berl. 1840. s. 252—261.

<sup>8)</sup> *Delitzsch*—«*Commentar. zu Genesis*». Leipz. 1860. s. 337—345.

<sup>9)</sup> *H. Schultz*—«*Alltest. Theologie*». Frankf. 1869. Erst. Bd. s. 335 ff.

<sup>10)</sup> *Trip* — «*Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alt. Testamentes*». Leid. 1858.

<sup>11)</sup> *Ewald* — «*Die Lehre der Bibel. v. Gott.*». 1873. Th. II. s. 214 ff.

<sup>12)</sup> *Böhmer*—*Herzog's Realencyklop. Engel*. Bd. IV. s. 18—32.

<sup>13)</sup> Изъ защитниковъ этого воззрѣнія, менѣе извѣстныхъ, Генгстенбергъ называетъ: *Гроція*, *Клерика*, *Фатера*, *Гезенюса*, *Бретшнейдера*, *Баумартенъ-Крузюса*, *Шмидера* и др. («*Christologie*». 1829. s. 229).

Въ этомъ воззрѣннн также можно указать нѣкоторое различіе во мнѣніяхъ. Одни (Steudel, Baumgarten) точно не опредѣляютъ того, былъ ли въ лицѣ Ангела Іеговы посылаемъ всегда одинъ и тотъ же Ангель, или различные; а другіе (Hofmann, Böhmig) разубѣютъ одного и того же Ангела, Ангела-хранителя народа еврейскаго, князя и правителя его судьбами, который есть Архангель Михаилъ, называемый въ книгѣ пр. Данила княземъ народа еврейскаго (X, 21; XII, 1).

Наконецъ, третье воззрѣніе въ лицѣ Ангела Іеговы признаетъ не особенную отъ Іеговы личность—Сына Божія или Ангела, но лишь проявленіе Божіе въ мірѣ, манифестацію Іеговы. Защитниками этого воззрѣннн можно назвать: *Пусткухена* <sup>1)</sup>, *Ватке* <sup>2)</sup>, *Сакка* <sup>3)</sup>, *Розенмюллера* <sup>4)</sup> и другихъ. Съ этой точки зрѣннн, въ ея крайнихъ предѣлахъ, явленія Ангела Іеговы не признаются даже дѣйствительными явленіями, а только знаками присутствія Іеговы, облеченными въ поэтическіе образы явленія существъ высшаго міра, и потому имѣющими значеніе простыхъ идиллическихъ разсказовъ, сагъ и легендъ, которыми изобилуетъ доисторическая эпоха каждаго народа. Такъ, напримѣръ, разсуждаютъ: *Гердеръ* <sup>5)</sup>, *Де-Ветте* <sup>6)</sup> и отчасти *Г. Шультцъ* <sup>7)</sup>.

Чтобы опредѣлить подлинное библейское ученіе объ Ангелѣ Іеговы, нужно обратиться къ самому тексту Библии, или къ тѣмъ разсказамъ, въ которыхъ говорится объ этомъ Ангелѣ.

Прежде всего должно признать несомнѣнно истиннымъ то положеніе, что явленія Ангела Іеговы были явленіями личности, а не простою манифестаціею Божества; тѣмъ болѣе они не могутъ

<sup>1)</sup> *Pustkuchen* — «Untersuch. der bibl. Urgeschichte». Halle. 1823. s. 61.

<sup>2)</sup> *Vatke* — «Bibl. Theologie». Erst. Bd. Berl. 1835. s. 280 ff. 444 ff.

<sup>3)</sup> *Sack* — «Apologetik». II Aufl. s. 172 ff.

<sup>4)</sup> *Rosenmüller* — Zu Genesis. XVI, 7.

<sup>5)</sup> *Herder* — «Von Geist d. Ebraischen Poesie». Ers. Th. s. 287—288; 295—298; zw. Th. s. 47—51.

<sup>6)</sup> *De Wette* — «Bibl. Dogmat.» Berl. 1831. § 101. 108. s. 74-75. 80—82.

<sup>7)</sup> *H. Schultz* — «Alttest. Theol.» s. 27—45, и въ примѣчан. къ «Vorlesung». Hävernick's. 1863. s. 86—88.

быть понимаемы въ смыслъ обыкновенныхъ сатъ и мисовъ, которые встрѣчаются у языческихъ народовъ. Высокое религиозное значеніе и историческая достовѣрность явленій Ангела Іеговы, какъ личнаго существа, съ несомнѣнностію доказываются общою исторіею откровеній Божіихъ въ мірѣ и утвержденія царства Божія на землѣ, о чемъ не будемъ, впрочемъ, говорить здѣсь подробно, чтобы не повторять того, что ранѣе говорилось объ исторической достовѣрности патриархальныхъ временъ вообще и откровеній Божіихъ въ частности. Общій характеръ древнихъ библейскихъ писаній именно таковъ, что внѣшніе знаки явленія Божія всегда представляются въ смыслъ непосредственно личнаго присутствія Іеговы. Такъ представляется, на примѣръ, присутствіе Божіе въ саду едемскомъ (Быт. II и III гл.) и хожденіе патриарховъ предъ лицемъ Божиимъ (Быт. IV, 14. 16; V, 24 и др.). Точно также при явленіяхъ Ангела Іеговы всегда говорится о непосредственно личномъ участіи Божиимъ въ судьбахъ патриарховъ (Быт. XVIII. XIX. XXVIII гл.; XLVIII, 15. 16 и др.), и самыя явленія иногда представляются даже въ такомъ видѣ, что съ неба звучитъ только голосъ Ангела Іеговы, безъ всякаго внѣшняго посредства или видимаго знака, который бы могъ свидѣтельствовать о простой манифестаціи (Быт. XXI, 17—19; XXII, 11—18). Что касается патриарховъ, то они рѣшительно всегда обращаются къ явившемуся, какъ къ личности, бесѣдуютъ съ нимъ, просятъ его, поклоняются ему, приносятъ жертвы и т. п.

Другой и болѣе трудный вопросъ заключается въ томъ, кого разумѣть подъ Ангеломъ Іеговы — одного ли изъ ангеловъ, какъ уполномоченнаго отъ Бога вѣстника и представителя Божія на землѣ, или — лице божественное, которымъ долженъ быть Единородный Сынъ Божій?

Для рѣшенія этого вопроса намъ представляется всего лучшимъ принять въ основаніе то общее сужденіе о явленіяхъ Ангела Іеговы, которое можно находить у нѣкоторыхъ отцовъ и учителей Церкви. Это сужденіе заключается въ томъ, что нужно строго различать, какія явленія Ангела Іеговы должны быть признаны за явленіе лица, несомнѣнно божественнаго достоинства, и какія — за явленія одного изъ ангеловъ, какъ вѣстника воли Божіей. „Кто видитъ явленіе

ангеловъ“, говоритъ наприѣръ св. Аванасій Великій, „тотъ знаетъ, что видитъ Ангела, а не Бога. Захарія видѣлъ Ангела, а Исаія видѣлъ Господа. Маное, отецъ Сампсоновъ, видѣлъ Ангела, а Моисей зрѣлъ Бога. Гедеонъ видѣлъ Ангела, Аврааму же являлся Богъ. И кто видѣлъ Бога, тотъ не говоритъ, что видѣлъ Ангела; а кто видѣлъ Ангела, тотъ не думаетъ, что видѣлъ Бога... И что глаголетъ Богъ, то, какъ извѣстно, глаголетъ черезъ Слово, а не черезъ иного кого“ <sup>1)</sup>. „Когда Писаніе хочетъ обозначить природу Ангела“, разсуждаетъ и Евсевій Кесарійскій, никогда не называетъ его Богомъ и Господомъ, но явно Ангеломъ; но когда усматриваетъ въ явившемся Господа и Бога, ясно употребляетъ эти самыя названія“ <sup>2)</sup>. „Въ началѣ сущее у Бога Слово“, поясняетъ тотъ же учитель Церкви въ другомъ мѣстѣ, „лучшимъ и совершеннѣйшимъ мужамъ, какими были Авраамъ, Исаакъ и Иаковъ, черезъ Себя Самого предустраивало явленія. Для тѣхъ же, которые только стремились къ добродѣтели, каковъ былъ Лотъ, и въ книгѣ Судей—Гедеонъ и Маное, и всѣ подобныя имъ, пользуясь подчиненными и служебными Ему божественными ангелами, многообразно и многоразлично открывало черезъ нихъ Свою волю. Такъ и Агари, какъ не могущей снести явленія Слова Божія, черезъ Ангела предсказываетъ то, о чемъ написано“ <sup>3)</sup>. На этомъ общемъ основаніи, по нашему мнѣнію, вопросъ объ Ангелѣ Іеговы можетъ быть приведенъ къ результатамъ, примиряющимъ разногласіе и въ древнемъ отеческомъ ученіи объ этомъ предметѣ, и у новѣйшихъ христіанскихъ богослововъ. Результаты эти слѣдующіе: 1) въ нѣкоторыхъ разказахъ объ Ангелѣ Іеговы должно видѣть явленія несомнѣнно личности божественной, какъ Бога откровенія или Сына Божія; а въ другихъ—несомнѣнно ангельскія явленія. 2) Если въ этихъ послѣднихъ представляется говорящимъ самъ Богъ; то на Ангела

<sup>1)</sup> Orat. III contr. arianos. n. 14. Mign. S. Gr. t. XXVI. Op. t. II. p. 350—352. (Рус. перев. 1852 г., ч. III, стр. 400).

<sup>2)</sup> «Demonstrat. Evang.» t. IV. Mign. S. Gr. t. XXII, cap. XI. col. 388; ср. Церков. Истор. Рус. перев. Т. I. 1848, кн. I, гл. II, стр. 8.

<sup>3)</sup> «Eclogae Proph.» Mign. Ibid. Lib. I, cap. IV, col. 1037; ср. cap. III, col. 1028—1032.

Иеговы нужно смотрѣть, какъ на представителя Божества, или какъ на такого Ангела, чрезъ котораго говорить и дѣйствуетъ Богъ, подобно Его дѣйствию чрезъ пророковъ.

Объ Ангелѣ Иеговы, какъ личности божественной, прежде всего свидѣтельствуемъ рассказъ о явленіи Аврааму трехъ странниковъ. Этотъ рассказъ обыкновенно относятъ къ явленіямъ Ангела Иеговы, потому что одинъ изъ явившихся говорить и дѣйствуетъ, какъ Богъ, а двое прямо называются *ангелами Господними* (מלאכי ה'הוה). Въ началѣ рассказа вообще замѣчается, что *Иегова явился Аврааму* (וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָם—Быт. XVIII, 1) <sup>1)</sup>. Затѣмъ говорится о трехъ мужахъ (שְׁלֹשָׁה אַנְשֵׁים), къ которымъ Авраамъ вышелъ на встрѣчу (ст. 2) и хотя привѣтствовалъ какъ бы одного, обращаясь къ нему съ именемъ אֱלֹהֵי אֱרֶצְךָ <sup>2)</sup>; тѣмъ не менѣе до 9-го ст. включительно всѣ трое одинаково принимаютъ участіе въ разговорѣ (וַיְדַבְּרוּ). Между тѣмъ, съ 10-го стиха рѣчь идетъ уже объ одномъ

<sup>1)</sup> Ср. XII, 7; XVII, 1. «Писатель находитъ нужнымъ», замѣчаетъ по этому поводу преосвящен. *Филаретъ*, «предварить читателя, что здѣсь повѣствуется о явленіи самого Бога: нолику въ послѣдующемъ сказаніи представляются сперва три мужа (2), потомъ, въ тѣхъ же самыхъ лицахъ Иегова (22) и два ангела (XIX, 1), и потому можно было сомнѣваться, кто посѣтилъ Авраама» («Зап. на кн. Быт.» ч. II, стр. 120 сл.).

<sup>2)</sup> אֱלֹהֵי אֱרֶצְךָ съ каменомъ, слѣдов. съ отношеніемъ къ личности божественной (*Delitzsch* — «Comm. z. Genes.» s. 339). Авраамъ поклоняется до земли по восточному обычаю гостепримства (*Филаретъ*—тамъ же, стр. 123) и обращается къ явившимся съ именемъ אֱלֹהֵי אֱרֶצְךָ, какъ бы къ одному лицу; вѣроятно, потому, что одинъ отличался отъ остальныхъ двоихъ по виду. «Не удивляйся», говоритъ св. *Златоустъ*, «что праведникъ, принимая трехъ странниковъ, говоритъ: *Господи*, обращаясь какъ бы къ одному. Можетъ быть, одинъ изъ пришедшихъ казался важнѣе другихъ; къ нему поэтому и обращаетъ праведникъ (свою) просьбу» («Бес. на кн. Быт.» XLI, ч. II, стр. 413). Между тѣмъ, св. *Ефремъ Сиринъ* полагаетъ, что въ это именно время въ лицѣ одного изъ странниковъ обнаружилось явленіе Божіе. «Когда же», говоритъ онъ, «Авраамъ посѣдилъ къ нимъ отъ кущи своей, какъ къ странникамъ, и сею посѣпшностію обнаружилъ любовь свою къ страннопримству; тогда является ему Богъ, и при дверяхъ кущи ясно даетъ видѣть Себя въ одномъ изъ трехъ странниковъ. И Авраамъ поклонился до земли, умоляя Того, въ Которомъ открылось Божеское величіе, войти въ домъ его и благословить жилище его» («Толков. на кн. Быт.» стр. 338).

лицѣ (וַיֹּאמֶר יְהוָה), которое или прямо называется Иеговою (וַיֹּאמֶר יְהוָה — ст. 13. 17. 20. 26; וַיִּלֶךְ יְהוָה — ст. 33; ср. וַיֵּרָא יְהוָה — ст. 1), или очевидно отождествляется съ Нимъ, когда повторяетъ Свои обѣтованія *כִּי יִרְעֵתִי... וְשָׁמְרוּ דְרָךְ יְהוָה... לְמַעַן הָבִיא יְהוָה עַל-אַבְרָהָם... אִתָּךְ אֲשֶׁר-לֹדְבָר עָלַי* — ст. 19; ср. 14 и 10). Онъ общается Аврааму чрезъ годъ рожденіе сына (ст. 10), говорить о Себѣ, что для Господа (מִיְהוָה) нѣтъ ничего труднаго (14), что Онъ избралъ Авраама и исполнить надъ нимъ все, что сказалъ о немъ (18—19). Онъ не можетъ утаить отъ Авраама, что хочетъ дѣлать, въ отношеніи къ Содому и Гоморрѣ (17. 20), и даже готовъ отиѣнить Свой судъ надъ этими городами, если тамъ окажется хотя десять праведниковъ (ст. 23—32). Такимъ образомъ, во всемъ разсказѣ нѣтъ ни одного слова, которое бы указывало на то, что явившійся Аврааму Господь говорить и дѣйствуетъ чрезъ Ангела. Напротивъ Онъ ясно открываетъ Себя Господомъ <sup>1)</sup> и отличается отъ сопровождавшихъ Его путниковъ, которые отправились въ Содомъ и называются ангелами. *И обратились мужи оттуда (וַיָּשֻׁבוּ — ср. XIX, 1: וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים) и пошли въ Содомъ; Авраамъ же еще стоялъ предъ лицемъ Господа (וַאֲבָרָהָם עֹרְנֵי עֵמֶד לְפָנָי) и (וַיֵּרָא — ст. 22) <sup>2)</sup>. Самъ Авраамъ обращается къ явившемуся, какъ къ Владыкѣ и Судіи всей земли (וְהַשֵּׁפֵט כָּל-הָאָרֶץ) (וְאֵרָנִי), и во всѣхъ своихъ словахъ и дѣйствіяхъ показываетъ несомнѣнную увѣренность въ томъ, что онъ бесѣдуетъ съ Господомъ (ст. 23—32; ср. особ. ст. 27: וְהַתְּנָא הוּאֵלֵהִי לְדַבֵּר אֶל-אֲרָנִי וְאֲנֹכִי עֹפֵר וְאֵפֵר), пока не *пошелъ Господь, переставъ говорить съ нимъ (וַיִּלֶךְ יְהוָה כִּפְאֶשֶׁר כָּלָה לְדַבֵּר אֶל-אַבְרָהָם — ст. 33) <sup>3)</sup>.**

<sup>1)</sup> Ср. у св. *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» XLI, ч. II, стр. 420—421.

<sup>2)</sup> По *Онкелосу*, Авраамъ стоялъ предъ Богомъ въ молитвѣ. Но слово *еще* (עוֹרְנֵי) свидѣтельствуетъ о продолженіи явленія (*Филаретъ* — «Записки» ч. II, стр. 130). «Въ кущѣ Авраама», говоритъ св. *Златоустъ*, «явились вѣстѣ и ангелы и Господь ихъ. Но потомъ ангелы, какъ служители, посланы были на погубленіе тѣхъ городовъ, а Господь остался бесѣдовать съ праведникомъ, какъ другъ бесѣдуетъ съ другомъ, о томъ, что намѣренъ былъ сдѣлать» («Бес. на кн. Быт.» XLII, ч. III, стр. 8).

<sup>3)</sup> Въ посланіи Ап. Павла къ Евреямъ, повидимому, указывается

Въ явленіяхъ Ангела Іеговы, какъ личности божественнаго достоинства, должно отнести также разсказъ о видѣніи Іаковомъ

на то, что Іегова, явившійся Аврааму, былъ Ангель, говорившій отъ лица Божія. *Страннолюбія не забывайте*, говоритъ св. Апостоль, *ибо чрезъ него нѣкоторые не зная оказали гостепріимство ангеламъ* (XIII, 2). Но въ этихъ словахъ, очевидно, разумѣется принятіе странниковъ, не однимъ Авраамомъ, а и Лотомъ, какъ показываетъ неопредѣленное выраженіе *тѣмъ*; между тѣмъ какъ у Лота несомнѣнно были ангелы, посланные отъ Бога (XIX, 1. 13. 16). (*Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» ч. II. В. XLI, стр. 408—409; ср. также у *Генстенберга*—«Christolog» 1854. Bd. I. s. 133). Нѣкоторые отцы Церкви смотрѣли на явленіе Аврааму трехъ странниковъ, какъ на явленіе ангеловъ, въ которыхъ присутствовать и познавъ былъ Богъ, какъ въ своихъ пророкахъ (Блажен. *Августинъ*—«Contr. Maximin», L. II, особ. сар. XXVI, п. 5. 8. 14; и «De Civit. Dei» Lib. XVI, с. 29). Другіе въ образѣ трехъ странниковъ усматривали явленіе всей Пресв. Троицы (Св. *Амвросій*—«De Abraham». Lib. I. с. V) Къ этому воззрѣнію склоняется пресвящ. *Макарій* («Правосл. догм. Богосл.» Т. I, стр. 169). Въ этомъ же смыслѣ принимается явленіе трехъ странниковъ и въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ. Такъ, на примѣръ, въ однихъ пѣснопѣніяхъ указывается на явленіе Аврааму всей Пресв. Троицы: «Видѣлъ еси, яко же есть мощно челоуѣку видѣти Троицу и тую угостилъ еси, яко другъ присный прѣблаженне Аврааме» (Недѣля св. праотець. Канонъ праотець. Пѣснь V, л. 114 на обор.); «Древле пріемлетъ Божество едино трипостасное священный Авраамъ» (Недѣля св. отецъ. Канонъ отецъ. Пѣснь I, л. 183 на обор.). Между тѣмъ, другія пѣснопѣнія говорятъ о принятіи Авраамомъ ангеловъ: «Яко страннолюбиви древле, Авраамъ боговидѣць и Лоть славный, учредиша ангелы: и обрѣтоша общеніе со ангелы, зовуще: святъ, святъ, святъ еси Боже отецъ нашихъ» (Минея. Ноябрь. 8 день. Пѣснь VII, л. 87 на обор.). Но большинство отецъ и учителей Церкви въ трехъ странникахъ усматривало: двухъ ангеловъ и одного Господа, именно — второе Лице Св. Троицы, Сына Божія. (Св. *Иустинъ*—In Dialog. cum. Triph.; св. *Ириней*—Haeres. Lib. IV, с. 23; *Тертуллианъ*—Advers. Marcion. L. III, с. IX; св. *Златоустъ*—In Genes. Gomil. XLI—XLII; *Евсевій*—Eclog. proph. сар. III и др.). См. у *Филарета*—«Зап. на кн. Быт.» ч. II, стр. 120—122. При сопоставленіи всѣхъ этихъ воззрѣній должно придти къ тому заключенію, что хотя одинъ изъ явившихся Аврааму, какъ Іегова, ясно отличается отъ посланныхъ въ Содомъ ангеловъ; тѣмъ не менѣе, самое число *три* несомнѣнно указываетъ на троичность Лиць въ Богѣ. Въ этомъ смыслѣ всѣ отцы Церкви въ явленіи Аврааму трехъ странниковъ согласно усматривали таинство Пресв. Троицы. «Видите ли», спрашиваетъ блаж. *Августинъ*, «Авраамъ встрѣчаетъ трехъ, а поклоняется Единому?.. Узрѣвъ трехъ, онъ уразумѣлъ таинство Троицы, а поклонившійся какъ бы Единому, исповѣдалъ единого Бога въ трехъ Лицахъ» («De tempore». Serm. LXVII, п. 2, и LXX, п. 4—см. у

чудесной лѣстницы, простиравшейся отъ земли до неба (Быт. XXVIII, 12—19). Въ этомъ разсказѣ ангелы Божіи (מלאכי אלהים), которые восходили и нисходили по лѣстницѣ (ст. 12), ясно отличаются отъ стоявшаго на верху Іеговы, Который называетъ Себя Господомъ, Богомъ Авраама и Исаака (אני יהוה אלהי אברהם אביך), и повторяетъ данныя Аврааму обѣтованія, какъ Богъ завѣта и постоянный покровитель и хранитель Іакова (ст. 13—15)<sup>1)</sup>. Самъ Іаковъ, пробудившись отъ сна, признаетъ, что по истинѣ Іегова присутствуетъ на этомъ мѣстѣ (אכן יש יהוה במקום הזה), и потому называетъ мѣсто явленія домомъ Божиимъ (בית אלהים... בית-אל) и ставитъ на немъ памятникъ съ возліянiемъ елея, давая обѣтъ на возвратномъ пути изъ Месопотаміи принести здѣсь десятую часть имѣнія въ жертву Богу (ст. 16—23)<sup>2)</sup>. Если же въ гл. XXXI, 11—13 явившійся Іакову во снѣ Ангелъ Божій (מלאכי אלהים) называетъ себя Богомъ въ Веелѣ (אל בני האל), гдѣ Іаковъ далъ Ему обѣтъ и возлилъ елей на памятникъ; то, очевидно, не потому, чтобы Іегова, явившійся въ Веелѣ, былъ Ангелъ; но потому, что этотъ Ангелъ Божій, явившійся во снѣ Іакову, есть тотъ же Іегова, Который стоялъ на верху чудесной лѣстницы и, какъ Богъ завѣта съ древними праотцами, отличался отъ восходившихъ и нисходившихъ ангеловъ

*Макарія*—«Правосл. догм. Богосл.». Т. I, стр. 169). «Обыкновеніе Церкви», говорятъ преосвящ. *Филаретъ*, «представляютъ на иконахъ тайну Святыя Троицы въ образѣ трехъ ангеловъ, явившихся Аврааму, показываетъ, что благочестивая древность точно въ числѣ сихъ ангеловъ полагала символъ Св. Троицы» («Записки», ч. II, стр. 122).

<sup>1)</sup> Самый порядокъ предметовъ видѣнія указываетъ на различіе между ангелами Божиими и Іеговою: *Вотъ лѣстница стоитъ на землѣ (... והנה סלם) ... и вотъ ангелы Божіи восходятъ и нисходятъ по ней (... והנה מלאכי אלהים) . И вотъ Господь стоитъ на ней (... והנה יהוה) — ст. 12—13).*

<sup>2)</sup> *Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» ч. III. Бес. LIV, 4, стр. 226; *Феодоритъ*—«Толков. на кн. Быт.» Отв. на вопр. 84. Русск. перев. стр. 78—79. Точно также преосвящ. *Филаретъ* въ видѣніи лѣстницы признаетъ явленіе Божіе и отвергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые говорили, что одинъ изъ ангеловъ высшаго чина представлялъ здѣсь Іегову («Зап. на кн. Быт.» ч. III, стр. 32).

Божіих<sup>1)</sup>. Равнымъ образомъ, не можетъ служить противорѣчіемъ и то, что въ XXXV гл. 7, при упоминаніи о явленіи Іакову Бога въ Веелѣ, говорится во множественномъ числѣ о явившихся тамъ богахъ (כִּי שָׁם נִלְוּ אֵלֹהֵי הָאֱלֹהִים) и чрезъ это какъ бы предполагается, что въ видѣннй чудесной лѣстницы было явленіе однихъ ангеловъ Божіихъ (מַלְאָכֵי אֱלֹהִים). Въ этихъ словахъ вообще указывается на бывшее Іакову въ Веелѣ небесное видѣніе, въ которомъ были и ангелы; между тѣмъ какъ выше говорится объ одномъ Богѣ, явившемся Іакову (אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים) въ то время, когда онъ бѣжалъ отъ лица Исава, брата своего (XXXV, 1)<sup>2)</sup>.

Объ Ангелѣ Іеговы, какъ существѣ божественномъ, свидѣтельствуегъ и разсказъ о томъ, какъ *многo* (שָׁם) ночью боролся съ Іаковымъ (Быт. XXXII, 24—30—евр. 25—31), на возвратномъ пути его изъ Месопотаміи<sup>3)</sup>. Явившійся Іакову неизвѣстный

<sup>1)</sup> «Явившагося назвавъ выше Ангеломъ», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «теперь показываетъ, что Онъ и Богъ... Видѣлъ же онъ (Іаковъ) ангеловъ, восходящихъ и нисходящихъ по лѣстницѣ, а Господа, утверждавшагося вверху ея. Его то наименовали здѣсь и Ангеломъ и Богомъ—Богомъ по естеству, Ангеломъ же, да знаемъ, что явившійся не Отецъ, но Единородный Сынъ» («Толков. на кн. Быт.» Отв. на вопр. 90, стр. 83. Ср. у *Василія Великаго*—на Евномія. О Сынѣ. Тв. св. отц. Т. VI, стр. 92; и у св. *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» LVII, ч. III, стр. 278—280). Также и пресвящ. *Филаретъ* объ Ангелѣ Божіемъ, явившемся во снѣ Іакову, говоритъ, что это былъ «или Ангелъ сотворенный, въ лицѣ котораго глаголалъ самъ Богъ, или, вѣроятнѣе, ангелъ не сотворенный, Сынъ Божій, тотъ самый, который въ сказаніи о видѣннй лѣстницы называется Іегова» («Записки на кн. Бытія» ч. III, стр. 53).

<sup>2)</sup> О явленіи Бога въ видѣннй чудесной лѣстницы говорится и въ церковныхъ пѣснопѣнняхъ: «и сна божественную лѣстницу видѣ, на ней же Богъ утверждашеса, плотію обложившійся за благостыню» (Недѣля св. праотець. Канонъ праотець. Пѣснь VI, л. 115).

<sup>3)</sup> Библейское повѣствованіе о борьбѣ Іакова нѣкоторые принимаютъ за простое видѣніе. Въ доказательство этого мнѣнія приводятъ то, что Іаковъ не защищается мечемъ, а вступаетъ въ борьбу, хотя уже имѣетъ около ста лѣтъ отъ рожденія, и что самая борьба съ Ангеломъ противорѣчитъ общему понятію объ ангелахъ, какъ хранителяхъ челоуѣка. Но нравственно религіозное значеніе этой борьбы достаточно объясняетъ ея дѣйствительность и возможность не только для Ангела, но даже для самого Бога. Бытописатель, очевидно, говорить о борьбѣ Іакова, какъ о дѣйствительномъ событіи, что особенно ясно изъ послѣдствій борьбы; такъ какъ боровшійся повредилъ со-

мужъ даже не называется Ангеломъ Господнимъ, но лишь даетъ Иакову новое имя *Израиля*<sup>1)</sup>, потому что онъ боролся съ Богомъ (פִּרְשֵׁיךָ עִם-אֱלֹהִים), и на вопросъ о своемъ имени не даетъ никакого отвѣта, какъ бы въ знакъ того, что оно понятно изъ самаго явленія, а только благословляетъ Иакова (ст. 28. 29). Самъ же Иаковъ прямо называетъ мѣсто явленія: *лице Божіе* (פְּנֵי-אֱלֹהִים), потому что, говорилъ онъ, *Я видѣлъ Бога лицомъ къ лицу* (פִּרְרָאתִי אֱלֹהִים פְּנִים אֶל-פְּנִים), *и сохранилась душа моя* (ст. 30). Точно также и въ рассказъ о явленіи въ Лузѣ, когда Иаковъ снова получаетъ благословеніе и когда за нимъ утверждается имя Израиля, ясно говорится о явленіи самого Бога (וַיִּבְרָא אֱלֹהִים פְּנֵי אֶל-פְּנֵי), какъ Бога всемогущаго (אֱלֹהִים אֵל עֶדְיָ), Бога завѣтовъ съ Авраамомъ и Исаакомъ (XXXV, 9—13)<sup>3)</sup>.

*Иисусъ  
Дѣла  
Всего  
Соборнаго  
Кейотисъ*

ставъ бедра у Иакова и Иаковъ послѣ того былъ хромъ (ст. 25. 31. 32—евр. 26. 32. 33). Что же касается возможности борьбы, то преосвящ. *Филаретъ* говоритъ объ этомъ такъ: «возможность борьбы Бога объясняется изъ древнихъ восточныхъ обычаевъ; потому что Богъ, дабы нравительнѣе бесѣдовать съ человѣкомъ, снисходилъ до примѣненія къ обыкновеніямъ его. Примѣтно, что борьба на востоцѣ, подобно какъ послѣ у грековъ, была въ употребленіи, какъ дружественное упражненіе для испытанія и упражненія тѣлесныхъ силъ. Въ обыкновеніи также были символическія дѣйствія, которыя для выраженія мыслей и чувствованій соединяемы были съ словами такъ, что дѣйствія сообщали силу словамъ, а слова — ясность дѣйствіямъ» (3 Цар. XXII, 11; 4 Цар. XIII, 18; 1ер. XXVII, 2. 3. 7; Лев. IV, V). Такимъ образомъ, дѣйствіе борьбы употреблялось для того, чтобы дать большій вѣсъ и силу словамъ обѣщанія» («Зап. на кн. Быт.» ч. III, стр. 66—67). Точно также и преосвящ. *Хрисанъ* о борьбѣ Иакова говоритъ: «это былъ обычный приемъ при встрѣчѣ въ пути двухъ незнакомыхъ лицъ, которыя прежде всего начинали мѣряться своими силами. Обычай этотъ не исчезъ вполне и донынѣ на востоцѣ» («Религ. древ. міра». Т. III, стр., 282, прим.). Ср. *Oehler*—«Theolog. d. Alt. Testam.» Bd. I, § 24, s. 98; *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 73, s. 177—182.

<sup>1)</sup> וַיִּבְרָא = Богоборецъ (*Соларскій* — «Библ. Слов.». Т. II, стр. 59). *Иустинъ муч.*: *исра*—человѣкъ, и *илъ*—сила—«человѣкъ, побѣждающій силу» («Dialog. с. Triph.» с. CXXV. Рус. пер. *Преображ.* стр. 356).

<sup>2)</sup> *Златоустъ* — «Бес. на кн. Быт.» LIX. Рус. перев. ч. III, стр. 332—3. Если пророкъ Осія говоритъ, что Иаковъ боролся съ Ангеломъ (אֱלֹהִים מַלְאָכָה), и превозмогъ (XII, 4—евр. 5); то это не значить, что борovníйся съ Иаковомъ былъ одинъ изъ ангеловъ; потому

Наконецъ, тотъ же Иаковъ, когда благословлялъ своихъ внуковъ, Ефрема и Манассію, ясно засвидѣтельствовалъ о томъ Ангелѣ, который избавлялъ его отъ всякаго зла, какъ о лицѣ несомнѣнно божественнаго достоинства. *Богъ* (הַאֱלֹהִים), *предъ Которымъ ходили отцы мои, Авраамъ и Исаакъ*, говорилъ онъ, *Богъ* (הַאֱלֹהִים), *пасущій меня съ тѣхъ поръ, какъ я существую, до сего дня, Ангелъ* (מַלְאָכִי), *избавляющій меня отъ всякаго зла, да благословитъ* (יְבָרֵךְ) *отроковъ сихъ* (Быт. XLVIII, 15. 16). Въ этихъ словахъ говорится не о какомъ либо ангельскомъ существѣ вообще, но объ одномъ извѣстномъ Ангелѣ (מַלְאָכִי—съ членомъ), который избавлялъ Иакова отъ всякаго зла; и этотъ Ангелъ, по своему могуществу и значенію въ жизни патриарха, представляется лицомъ, равнымъ съ тѣмъ всемогущимъ Богомъ (הַאֱלֹהִים), предъ Которымъ ходили отцы его, Авраамъ и Исаакъ, и слѣдовательно, лицомъ одного божественнаго существа и природы <sup>1)</sup>, почему и благосло-

что тотъ же пророкъ свидѣтельствуетъ, что этотъ Ангелъ есть явившійся въ Веилѣ (בֵּי-אֵל יִמְצָאֵנִי) и что Иаковъ боролся съ Богомъ (שָׂרָה אֱלֹהִים — ст. 3. 4—евр. 4. 5). Въ нашихъ богослужбныхъ книгахъ борьба Иакова представляется съ Ангеломъ: «Явился Иаковъ угодникъ вѣрнѣйшій всѣхъ Бога: тѣмъ же и брося съ Ангеломъ, умъ зря Бога наречеса...» (Ванонъ праотець. Пѣснь VI, л. 115). Ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт». Рус. перев., стр. 365. Но большинство отцевъ и учителей Церкви въ боровшемся съ Иаковомъ усматривало Сына Божія: *Св. Иустинъ* («Dialog. cum Triph.»); *Климентъ Александрийскій* («Paedag». L. 1); *Тертуллианъ* («Contr. Prax.»); *Афанасій Великій* («Orat. contr. arian.»); *Иларій* («De trinit.» L. IV et V); *Златоустъ* (In act. Apost.) с. VII. Ср. также «Бес. на кн. Быт.» LVIII. 2. 3. стр. 304—308; и LX, 1. стр. 332—333); *Феодоритъ*—(«In Genes». Quaes. XCIII. Рус. перев. стр. 84—85). Пресв. *Филаретъ*, утверждая это отеческое воззрѣніе, указываетъ на нѣкоторыя неправильныя и даже весьма странныя мнѣнія о лицѣ, боровшемся съ Иаковомъ. Такъ, напр., одни предполагали въ этомъ лицѣ злаго духа; другіе—Ангела-хранителя Исакова, иные—Ангела, который помогалъ Иакову въ борьбѣ противъ злаго духа (*Оригенъ*—Lib. III, «περὶ ἀρχῶν»); иные—Ангела Уриила, который препирался съ Ангеломъ, вошедшимъ въ Иакова (*Оригенъ*—Hom. I in Ioh. et hom. II in Num.). Но болѣе извѣстнымъ было то мнѣніе, что въ борьбѣ съ Иаковомъ разумѣется вообще одинъ изъ ангеловъ (*Августинъ*—«De Civ. Dei» Lib. XVI, с. 39; и «Quaes. in Genes.» CIV). См. у *Филарета*—«Записки на кн. Бытія» ч. III, стр. 65—66.

<sup>1)</sup> На основаніи этого равенства нѣкоторые изъ изслѣдователей

веніе одинаково испрашивается и отъ Бога, и отъ Ангела, какъ бы отъ одного существа (אֱלֹהִים—въ единств. числѣ—ср. Пс. СХХ, 3—5; Втор. XXXIII, 16, 17) <sup>1)</sup>. „Къ сотворившему ихъ Богу“, говоритъ св. *Аванасій Великій* въ объясненіе этого мѣста, „присовокупили не одного изъ сотворенныхъ и по естеству сущихъ ангеловъ, и не у Ангела просили благословенія внукамъ, оставивъ питающаго ихъ Бога, но сказавъ: *уже мя избавляетъ отъ вѣсхъ золь*, показали тѣмъ, что это есть не сотворенный какой Ангелъ, но Божіе Слово, Которому молился онъ совокупно съ Отцемъ и чрезъ Котораго Богъ избавляетъ, кого хочетъ. Зная, что Онъ именуется и Ангеломъ великаго совѣта Отцаго, Его, а не другого кого, нарекъ благословляющимъ и избавляющимъ отъ золь“ <sup>2)</sup>.

Это единство божественной природы, при уюстасномъ различеніи между Богомъ и Ангеломъ Іеговы, еще яснѣе выражается въ заключительныхъ словахъ бытописателя о судѣ надъ Содомомъ и Гоморрою, который совершается Іеговою, находящимся на землѣ, отъ Іеговы, пребывающаго на небесахъ. И проишъ Господь (יְהוָה הַמַּיִר) на Содомъ и Гоморру дождемъ сѣру и огонь отъ Господа съ неба (מֵאֵת יְהוָה מִן הַשָּׁמַיִם — Быт. XIX, 24). Весь разговоръ, заключающійся въ XVIII и XIX главахъ, ясно свидѣтельствуеетъ о томъ, что совершителемъ суда надъ Содомомъ и

даже совсѣмъ отождествляютъ אֱלֹהִים и אֱלֹהֵי (напримѣръ: *Steu-del*—«Vorles. üb. d. Theolog». s. 260; *Hofmann*—«Weiss. u. Erfüll». I. s. 130). Но уже самое названіе אֱלֹהֵי указываетъ на различіе лица, хотя и при единствѣ природы.

<sup>1)</sup> «Можно бы подумать», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «что Ангеломъ избавителемъ Іаковъ называетъ Ангела-хранителя, или своего собственнаго лица, или своего рода. Но слово: «да благословить», относящееся вмѣстѣ и къ Богу, и къ Ангелу, не только даетъ этому Ангелу равное съ Богомъ право, но совершенное съ Нимъ единство» («Зап. на вл. Быт». ч. III, стр. 174).

<sup>2)</sup> На арианъ сл. III. Русск. перев. 1852. Ч. III, стр. 397. s. *Athanas*—Orat. III contr. arianos. 12. Mign. t. XXVI. S. Gr. Op. t. II, col. 346—348. Ср. также: *Novatiani*—de trinitate, cap. XXVII. Mign. S. Lat. t. III, col. 925; *Iustini*—«Dialog. c. Triph. Iudeo». c. СХХV. Mign. S. Gr. t. VI, col. 765. 768; Рус. перев. *Преображенскаго*, стр. 356; *Златоустъ*—«Бес. на вл. Быт.» LXVI, ч. III, стр. 447—48.

Гоморрою былъ тотъ Іегова, Который явился Аврааму у дубравы Мамре (XVIII, 1) и предъ Которымъ, какъ предъ Владыкою и Судиею всей земли, Авраамъ ходатайствовалъ за осужденные города (ст. 23—32). *Утаю ли Я отъ Авраама (раба моего), говоритъ Онъ, что хочу дѣлать!.. Воль Содома и Гоморрскій, великъ онъ, и грѣхъ ихъ, тяжель онъ весьма. Соиду и посмотрю (אַרְרִיבָּנָא וְאַרְרִיבָּנָא), точно ли они поступаютъ такъ, какъ воль на нихъ, восходящій ко Мнѣ, или нѣтъ; узнаю (וְעָרַבְתִּי—ст. 17. 20. 21). Затѣмъ, переставъ говорить съ Авраамомъ, Господь отошелъ отъ него (וַיֵּלֶךְ יְהוָה — ст. 33) <sup>1</sup>. Но этотъ Іегова—совершитель суда надъ Содомомъ и Гоморрою, есть одинъ Богъ съ Іеговою, пребывающимъ на небесахъ, отъ Котораго Онъ пролилъ дождемъ сѣру и огонь. Онъ—одинъ Богъ (אֱלֹהִים), правитель вселенной, Который въ то время, когда истреблялъ (всѣ) города окрестности сей, вспомнилъ объ Авраамѣ, и выслалъ Лота изъ среды истребленія (ст. 29). На основаніи этого единства божественнаго Существа и различія лицъ дѣйствующихъ, подъ Іеговою—совершителемъ суда надъ Содомомъ и Гоморрою, отцы Церкви согласно разумѣютъ второе Лице св. Троицы, Единороднаго Сына Божія <sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> На томъ основаніи, что два ангела, сопровождавшіе Господа, когда отошли отъ Авраама, направились къ Содому (וַיֵּלֶךְ יְהוָה וְאַנְשֵׁי מַלְאָכָיו — ст. 22), Элеръ полагаетъ, что и Господь, явившійся Аврааму, направился, послѣ бесѣды съ нимъ, также къ Содому и подошелъ къ Лоту въ тотъ именно моментъ, когда онъ, на пути изъ Содома, просилъ о своемъ спасеніи не ангеловъ, но Владыку (וַיֵּלֶךְ יְהוָה — XIX, 18). Oehler—«Theolog. d. Alt. Test.» Bd. I. § 59. s. 196. Ср. у преосв. Филарета—«Записки», ч. II, стр. 135. Эта мысль не чужда была и древнихъ отцовъ Церкви (Justin—«Dialog. cum Triph. Iudeo» с. LVI. Mign. S. Gr. t. VI col. 605). Другіе разумѣютъ здѣсь Ангела, въ которомъ явился Господь и который дѣйствуетъ отъ лица Господа, явившагося Аврааму и низведшаго сѣру и огонь отъ Господа, неизменно пребывающаго на небесахъ (Ефремъ Сиринъ—«Толков. на Быт.» стр. 343).

<sup>2</sup> Цитаты святоотеческихъ твореній объ этомъ предметѣ указаны выше: Justin—«Dialog.» с. CXXIX; Tertulliani—«Adv. Prax.» с. XIII; Novatiani—«De trinitate» с. XVIII; Hilarii—«De trinitate» L. IV. 29; Irenaei—«Contr. haeres» с. VI; Evseb. Pamph.—«Demonstr. Evangel.» L. V, и «Eclog. proph.» cap. V и др.

Инымъ характеромъ отличаются тѣ явленія Ангела Іеговы, въ которыхъ представляются явленія одного изъ ангеловъ, только говорящаго и дѣйствующаго отъ лица Іеговы. Къ такимъ явленіямъ прежде всего относится двукратное явленіе Ангела Господня Агари въ пустынь (Быт. XVI, 7—14; XXI, 17—19). При первомъ явленіи Агари въ первый разъ упоминается и о самихъ явленіяхъ Ангела Іеговы. Когда Агарь бѣжала отъ госпожи своей Сарры, Ангелъ Господень нашель ея (וַיִּמְצָאָהּ מַלְאָךְ יְהוָה) у источника воды въ пустынь и, повелѣвая возвратиться къ госпожѣ своей, говорилъ, что умножая умножитъ (הַרְבֵּה אַרְבֵּה) потомство ея, такъ что нельзя будетъ и счесть его отъ множества (ст. 10), т. е., повидимому, приписываетъ себѣ то, что свойственно одному Богу. Но въ словахъ ст. 11-го: *ибо услышалъ Господь страданіе твое* (כִּי־שָׁמַע יְהוָה אֶל־עֲנִיָּה), онъ уже упоминаетъ объ Іеговѣ въ третьемъ лицѣ, какъ о Господѣ, вѣстникомъ Котораго онъ служить, и чрезъ это даетъ право относить къ Іеговѣ и то, что ранѣе говорилъ отъ своего лица. Если же въ ст. 13-мъ говорится, что Агарь нарекла Господа, Который говорилъ къ ней, именемъ: Ты Богъ видящій меня (וַתִּקְרָא שְׁמִי־יְהוָה הַדְּבַר אֲלֵיהָ אִתָּהּ) *ибо сказала она: точно я видѣла здѣсь въ слѣдъ видящаго меня* (רָאִיתִי אֶת־רַאֲיָא)! почему и источникъ тотъ сталъ называться: *Безр-лахай-рои* (בְּאֵר לַחַי רֹאִי)—источникъ живаго, видящаго меня (ст. 14); то эти слова могутъ быть относимы не къ Ангелу, говорившему къ Агари отъ лица Божія, а къ самому Богу (וַתִּקְרָא שְׁמִי־יְהוָה הַדְּבַר אֲלֵיהָ), надзирающему за судьбами человека и не оставляющему его не только въ домѣ Авраама, но даже въ отдаленной и дикой пустынь<sup>1)</sup>. „Агарь взываетъ уже

<sup>1)</sup> Обращеніе въ словахъ Агари къ явившемуся ей Ангелу Господню, какъ лицу божественному, усматриваютъ, напримѣръ, Keil—«Bibl. Comment. üb. d. Büch. Mos». I. s. 152; и Hengstenberg—«Christolog». 2 Aufl. I. 1854. s. 127—128. Но большинство толкователей понимаютъ эти слова въ томъ смыслѣ, какой указали и мы, напримѣръ: Delitzsch—«Comment. zu Genes». s. 378; Baumgarten—«Comment. zu Pentateuch». I. s. 197; Hofmann—«Schriftbew». I. s. 379; Oehler—«Theolog. des Alten Testam». I. § 42. s. 152—155; прѣосв. Филаретъ — «Записки на кн. Бытія» ч. II, стр. 97—99. Поэтому

не къ Ангелу“, говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, „но къ Иеговъ; потому что въ посланникѣ видитъ посларшаго, и въ орудіи—дѣйствующаго“<sup>1)</sup>). Точно также и при второмъ явленіи Агари, Ангелъ Божій, воззавшій къ ней съ неба, ясно отличается отъ Бога, управляющаго судьбами человѣка и, слѣдовательно, посы-

объясненію, Иегова называется אֱלֹהֵיךָ, какъ надзирающій за судьбами каждаго человѣка, и потому удивленіе Агари выражаетъ не то, что она удивлялась сохраненію жизни, послѣ того какъ видѣла Бога, но удивленіе тому, что и здѣсь, въ отдаленной пустынѣ она убѣдилась, что видящій ее, или надзирающій за ея судьбами, видитъ ее, то есть, промышляетъ о ней и хранитъ ее. Если даже удивленіе Агари принять въ смыслѣ страха предъ явившимся; то примѣры подобнаго страха, при несомнѣнныхъ ангельскихъ явленіяхъ, весьма нерѣдки и въ позднѣйшее время. Такъ, на примѣръ, пророкъ Даниилъ, при явленіи ему Архангела Гавріила, *ужаснулся и палъ на лице свое, и безъ чувствъ лежалъ лицомъ на землѣ* (Дан. VIII, 17. 18), и вилеемскіе пастухи, когда увидѣли Ангела Господня, *убоялись страхомъ великимъ* (εφοβησαν φόβον μέγαν—Лук. II, 9). Тоже могло быть и съ Агарью, которая никогда прежде не видала небснаго ангельскаго явленія и никогда не испытала такой явной чудесной помощи и попеченія Божія о ней.

<sup>1)</sup> «Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 99. «Вѣроятно», продолжаетъ преосвящ. *Филаретъ*, «Агарь сперва почитала Ангела за странника; потомъ изъ разговора постепенно узнавала его; а наконецъ, когда онъ сталъ невидимъ и, можетъ быть, въ послѣднюю минуту видѣнія просіялъ, ясно узнала въ немъ явленіе Иеговы» (ibid.). «Тогда явилось ей», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*, «видѣніе въ видѣніи, то есть, въ лицѣ Ангела явился Богъ» («На Быт.» Рус. перев., стр. 336). При такомъ пониманіи, весьма понятно и естественно ангельское явленіе египтянкѣ. «Ангелъ является», говоритъ св. *Златоустъ*, «не по заслугамъ рабы, но ради чести праведника» («Вес. на кн. Быт.» 1851. ч. II. XXXVIII, стр. 360—363). Точно также и блаж. *Теодоритъ* на томъ основаніи, что по Апостолу, Агарь прообразовала собою ветхій заветъ (Гал. IV, 25) и что законъ данъ чрезъ ангеловъ (Гал. III, 19; Евр. II, 2), пишетъ: «весьма прилично было Богу всяческихъ чрезъ Ангела напомнить Агари о рабствѣ и предсказать о сынѣ, котораго она родитъ» («На Быт.» Отв. на вопр. 2. Рус. перев. стр. 8). Между тѣмъ, если подъ Ангеломъ, явившимся Агари, разумѣть лице божественное; то непонятно, почему о явленіяхъ Ангела Иеговы въ первый разъ упоминается именно въ этомъ случаѣ (*Delitzsch*—«Comm. z. Genes.» s. 343; *Hofmann*—«Schriftbeweis» I. s. 179—180; *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bund.» 3 Aufl. Bd. I. 1864 j. § 43 s. 89; *Baumgarten*—«Comment. z. Pentat.» I Th. I H. 1843. s. 195—198. Ср. *Evseb. Pamph.* — «Eclog. proph.» c. III и IV. Mign. col. 1028—32. 1037).

лающего Своего Ангела на землю, какъ небеснаго вѣстника. *И услышалъ Богъ голосъ отрока (оттуда, идъ онъ былъ), говорить бытописатель; и Ангелъ Божій съ неба воззвалъ къ Агари, и сказалъ ей... Богъ услышалъ голосъ отрока оттуда, идъ онъ находится* (וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־קוֹל הַנַּעַר וַיִּקְרָא מֵאֲחֶרֶץ אֱלֹהִים אֶל־הַנָּרָה — ст. 17). Если же затѣмъ Ангелъ Божій говоритъ: *встань, подними отрока, и возьми его за руку, ибо Я произведу отъ него великій народъ* (כִּי־לִגְוֵי גְדוֹל אֲשֵׁימְנוּ — ст. 18); то говорить, очевидно, отъ лица посланнаго его Бога; потому что дальше опять говорится о правителѣ міра — Богѣ, который открылъ глаза Агари и пребывалъ съ отрокомъ, когда тотъ выросталъ (... וַיִּפְתַּח אֱלֹהִים אֶת־עֵינֶיהָ... וַיְהִי אֱלֹהִים אֶת־הַנַּעַר — ст. 19. 20) <sup>1)</sup>.

Подобнымъ же характеромъ отличается и явленіе Ангела Господня Аврааму при жертвоприношеніи Исаака (Быт. XXII, 11—18) <sup>2)</sup>. Въ ст. 1 и 2 этой главы говорится, что *Богъ искушалъ Авраама* (וַיִּסְתָּאֲבָרֶהָ) и повелѣлъ ему принести въ жертву единственнаго сына Исаака <sup>3)</sup>. Но въ то время,

<sup>1)</sup> Объ изгнаніи Агари и о явленіи ей Ангела Господня можно читать: у *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» XLVI. Рус. пер. ч. III, стр. 98—102; у блаж. *Теодорита* — «На Быт.» Отв. на вопр. 73. Рус. пер. стр. 70—71; у преосв. *Филарета* — «Записки на кн. Бытія». ч. II, стр. 155—57.

<sup>2)</sup> *Ефремъ Сиринъ* — «На Быт.» Рус. перев. стр. 349—50. Свят. *Златоустъ* относитъ это явленіе вообще къ Богу («Бес. на Быт.» XLVII стр. 119. 124); а *Григорій Нисскій* — къ Единородному Сыну Божію (Твор. св. отц. Т. XL. «Похвала прав. Аврааму», стр. 394).

<sup>3)</sup> Нѣкоторые полагаютъ (Clericus), что искушавшій Авраама былъ Ангелъ, который хотѣлъ узнать, такъ ли Авраамъ любитъ Бога своего, какъ язычники чтятъ своихъ, принося имъ человѣческія жертвы. Но это мнѣніе противорѣчитъ ясному сказанію Моисея, что бесѣдующимъ съ Авраамомъ сначала представляется самъ Богъ (ст. 1), а потомъ хотя и Ангелъ (ст. 11), но по волѣ и отъ лица самого Бога (ст. 12. 16). Не менѣе безосновательно и мнѣніе новѣйшихъ критиковъ, будто требованіе о принесеніи Исаака въ жертву и исполненіе этого требованія, видѣлось Аврааму во снѣ (Эйхгорнъ), или будто онъ хотѣлъ принести сына въ жертву по примѣру финиціанъ, но вдругъ оставилъ намѣреніе, получивъ лучшее понятіе о Богослуженіи (Брунсъ). (*Филаретъ* — «Записки» ч. II, стр. 167—69). Уже одно то, что Авраамъ исполняетъ повелѣніе Божіе чрезъ три дня, съ рѣшительностію опровергаетъ всякое предположеніе о снѣ и о какомъ-либо фа-

когда Авраамъ, исполняя волю Божию, *взявъ ножъ, чтобы заколотъ своего сына* (ст. 10), *Ангель Господень воззвалъ къ нему съ неба* (בְּרִירָא אֱלֹהֵי פְלִאֵן יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם — ст. 11) и ясно засвидѣтельствовалъ о себѣ, какъ о вѣстникѣ Божиѣмъ; потому что онъ говорилъ: *теперь я знаю, что боишься ты Бога* (כִּי עָתָה יָדַעְתִּי כִּי יִרְאֶה אֱלֹהִים אֶתְּךָ — ст. 12), или при второмъ воззваніи съ неба: *Мною клянусь, говоритъ Господь* (בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה — ст. 16). Если же при этихъ указаніяхъ на свою личность Ангель Господень говорить о принесеніи Исаака въ жертву какъ бы для себя: *боишься ты Бога, и не пожалѣлъ сына твоего, единственнаго твоего для Меня* (ст. 12: בְּפִנֵּי); то, очевидно, говорить въ смыслѣ даннаго ему полномочія и представительства отъ лица Божія, что особенно ясно видно изъ ст. 16 и 17, въ которыхъ тѣже самыя слова съ присоединеніемъ благословенія относятся къ Иеговѣ: *Мною клянусь, говоритъ Господь, что такъ какъ ты сдѣлалъ сіе дѣло, и не пожалѣлъ сына твоего, единственнаго твоего (для Меня); то Я благословляя благословлю тебя*<sup>1</sup>). Равнымъ образомъ, если Авраамъ, послѣ перваго явленія Ангела Господня, *нарекъ имя мѣсту тому: Иегова ире* (Господь усмотритъ — יְהוָה יִרְאֶה), почему и послѣ оно стало называться: *на горѣ Иеговы усмотрится* (בְּהַר יְהוָה יִרְאֶה — ст. 14); то это говорится не вслѣдъ за явленіемъ Ангела Господня, а послѣ того, какъ Авраамъ *возвелъ очи свои* и увидѣлъ назади овна, запутавшагося въ чащѣ рогами своими (ст. 13); и слѣдовательно, названіе мѣста можно относить не къ явившемуся Ангелу, а къ Господу Богу, для Котораго Авраамъ готовъ былъ принести Исаака въ жертву и Который вмѣсто того указалъ ему новую жертву (ст. 10. 12; ср. 16—18)<sup>2</sup>).

нативмѣ и вступленіи (*Ефремъ Сиринъ*—«На Быт.», Рус. пер. стр. 349). Объясненіе этого искушенія см. также у св. *Златоуста*—«Бес. на Быт.» XLVІІ, стр. 113, и XLІХ, стр. 150; у блаж. *Августина*—«О град. Бож.», кн. XVI, гл. XXXII. Рус. перев., стр. 197; у блаж. *Теодорита*—«На Быт.» Отв. на вопр. 74, стр. 71.

<sup>1</sup>) Св. Апостоль относитъ эти слова къ самому Богу (Евр. VI, 13. 14). Но это не исключаетъ ангельскаго посредства, о которомъ говоритъ и самъ Апостоль (II, 2).

<sup>2</sup>) Отъ יְהוָה יִרְאֶה и самая гора, на которой было жертвоприноше-

Наконецъ, объ этомъ Ангелѣ, какъ посылаемомъ отъ Бога вѣстникъ и исполнительъ Его воли, ясно свидѣтельствуется самъ Авраамъ при отправленіи слуги для избранія невѣсты Исааку. Въ молитвенномъ обращеніи къ Господу, Богу небесному, Авраамъ надѣется, что Онъ пошлетъ Ангела Своего, который благоустроитъ предпринимаемый путь: *Господь, Богъ неба* (יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם), говоритъ праведникъ, *Который взялъ меня изъ дома отца моего и изъ земли рожденія моего... Онъ пошлетъ Ангела Своего предъ тобою* (וְהוּא יִשְׁלַח מַלְאָכּוֹ לְפָנַיךָ), *и ты возьмешь жену сыну моему Исааку оттуда* (Быт. XXIV, 7). Тѣже слова повторяетъ и слуга Авраама предъ родителями Ревекки (ст. 40) <sup>1</sup>.

Правда, изъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ говорится о явленіи Ангела Иеговы во времена патріарховъ, нельзя не видѣть, что часто очень незамѣтно различіе между явленіемъ лица Божественнаго и Ангела, какъ вѣстника Божія. Сами патріархи явленіе одного изъ ангеловъ иногда принимали какъ бы за явленіе самого Бога. Такое отношеніе къ явившемуся всего очевиднѣе обнаруживается въ то время, когда пришли къ Лоту тѣ два мужа, которые пошли въ Содомъ (וְהָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סֹדֹמָה), оставивъ Авраама предъ лицемъ Господа (לְפָנַי יְהוָה—XVIII, 22). Въ главѣ XIX они прямо называются ангелами (וַיְבֹאוּ שְׁנֵי הַמַּלְאָכִים סֹדֹמָה—ст. 1, ср. 15) и хотя говорятъ, что они истребятъ это мѣсто (*ибо мы истребимъ сіе мѣсто*—כִּי-מִשְׁחָתִים אֲנַחְנוּ אֶתְהָרָם וְהָאֲרָמִים הֵם), тѣмъ не менѣе ясно отличаютъ себя отъ Господа (*потому что великъ вопль на жителей его къ Господу*—כִּי-גִדְלָה צַעֲקָתָם אֶת־פְּנֵי יְהוָה) и называютъ себя

ніе Исаака, стала называться: *Moria* (מֹרְיָה, מֹרְיָה — отъ הָרָאָה וְיָהּ (сокращенное יְהוָה)] = усмотрѣнный, провидѣнный Иеговою, мѣсто, указанное Иеговою. Древніе толкователи согласны въ томъ, что подъ этимъ именемъ разумѣется та гора, на которой Давидъ видѣлъ явленіе Ангела (2 Пар. XXIV, 16—25; 1 Пар. XXI, 18—26) и на которой былъ построенъ храмъ іерусалимскій (2 Пар. III, 1). *Солларскій*—«Библ. Слов.» Т. II. *Иегова-Ире* и *Moria*, стр. 153 и 665—66; *Филаретъ*—«Записки» ч. II, стр. 170.

<sup>1</sup>) *Златоустъ*—«Вес. на кн. Быт.» XLVIII, ч. III, стр. 134—37. 145; *Аванасій Великій*—Толков. на Пс. CX. Рус. пер., 1854, ч. IV, стр. 341; *Филаретъ*—«Записки», ч. II, стр. 191.

посланными для совершения этого суда Божія (וַיִּשְׁלַחנּוּ יְהוָה לְשָׂרָפִים — ст. 13), и если спасают Лота, то только *по милости къ нему Господней* (בְּחַמְלַת יְהוָה — ст. 16) <sup>1)</sup>. Самъ Лоть привѣтствуетъ ихъ, какъ обыкновенныхъ людей (*Государь мой! зайдите въ домъ раба вашего* — אֵל-בֵּית עַבְדְּכֶם — ст. 2) <sup>2)</sup> и своимъ зятьямъ объ истребленіи города говорить; какъ о дѣлѣ Господнемъ (*ибо Господь истребитъ сей городъ* — כִּי מִשְׁחִית יְהוָה אֶת-הָעִיר — ст. 14). Между тѣмъ, во время самаго бѣгства изъ Содома говорить уже одинъ изъ ангеловъ (וַיֹּאמֶר — ст. 17) <sup>3)</sup> и Лоть, хотя обращается къ обоимъ (וַיֹּאמֶר לִישׁ אֱלֹהִים), но говорить, какъ къ Богу: *нѣтъ Владыка (אֵל-נָא אֲרִנִי)! Вотъ рабъ Твой (עַבְדְּךָ) obrълъ благоволеніе предъ очами Твоими (חַן בְּעֵינֶיךָ), и велика милость Твоя, которую Ты сдѣлалъ со мною (חַנּוּן רַב לְפָנַי), что спасъ жизнь мою* (ст. 18—19). На эту просьбу Ангелъ говорить о себѣ, какъ объ истребителѣ Содома и какъ о судіѣ, во власти котораго спасти Сигоръ. *Вотъ, въ угодность тебѣ, говорить онъ, я сдѣлаю и это (נַשְׂאֵהוּ פָנֶיךָ) не ниспровергу города, о которомъ ты говоришь. Постышай, спасайся туда; ибо Я не могу сдѣлать дѣла (כִּי לֹא אֶכַּל לַעֲשׂוֹת) доколь ты не придеши туда* (ст. 21. 22). Но послѣ того, какъ ангелы ясно засвидѣтельствовали о себѣ, какъ о посланникахъ Іеговы, рѣчь одного изъ нихъ легко можетъ быть объясняема въ смыслѣ представительства отъ лица Божія. Такъ, на-

<sup>1)</sup> Ср. объясненіе вообще всего явленія у *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» XLIII. Рус. перев. ч. III, стр. 28—54.

<sup>2)</sup> אֲרִנִי съ патахомъ обыкновенно употребляется въ отношеніи къ людямъ, а не къ Богу. *Евсевій Кесарійскій* замѣчаетъ, что въ этой формѣ אֲרִנִי означаетъ отношеніе рабовъ къ господамъ («Ecllog. proph.» lib. I. cap. III. Mign. t. XXII. col. 1028). Поэтому нѣтъ основанія признавать мнѣніе *Ефрема Сирина*, что Лоть «въ одномъ изъ двухъ пришедшихъ узрѣлъ тоже, что Авраамъ видѣлъ въ одномъ изъ трехъ» («На Быт.» Рус. перев. стр. 341). Лоть обращается къ странникамъ, какъ рабъ къ господамъ, по обычаю гостепримства и по своему смиренію (*Златоустъ* — «Бес. на кн. Быт.» XLIII, стр. 35—38. 40).

<sup>3)</sup> Іудеи говорили, что одинъ изъ ангеловъ былъ избавитель Лота, а другой — совершитель суда надъ Содомомъ. Но они оба приписываютъ себѣ истребленіе Содома и оба спасаютъ Лота (ст. 13. 15 сл.). (*Филаретъ*—«Записки», ч. II, стр. 121).

примѣръ, и Иаковъ, благословляя дѣтей, говорить отъ лица Божія: *раздѣлю ихъ въ Иаковъ и разсыю ихъ въ Израиль* (Быт. XLIX, 7) <sup>1)</sup>. Что же касается до молитвеннаго обращенія Лота, то объ немъ еще ранѣе говорилось, что въ казни Содомы онъ усматривалъ дѣло Божіе, а не ангельское (ст. 14), и потому неудивительно, если въ ту минуту, когда ангелы сильно торопили спасающихся, чтобы имъ не погибнуть (ст. 17), Лотъ въ порывѣ душевнаго волненія обращается съ молитвою о помощи не къ посреднику суда Божія, а къ самому Судіи и совершителю казни надъ Содомомъ <sup>2)</sup>, въ посланникѣ видитъ Пославшаго <sup>3)</sup>. Пред-

<sup>1)</sup> Особенно часто говорятъ и дѣйствуютъ отъ лица Божія пророки (3 Цар. XVII, 1; Ис. V, 3—5; Иер. 1, 10; Зах. XI, 12—15 и др.). Примѣры подобнаго рода рѣчи можно видѣть и въ свѣтской литературѣ (см. у *Делича*—«Comment. z. Genes.» s. 337—345; у *Куртца*—«Gesch. d. Alt. Bund.» 1864. I. § 43. s. 82—92; у *Гофмана*—«Weissag. u. Erfüll.» s. 127—135, и «Schriftbeweis» s. 173—186; у *Штейделя*—«Vorles. üb. d. Theolog.» s. 252—261 и у др. Но эта мысль о представительствѣ одного лица другимъ всего яснѣе раскрыта блаж. *Августиномъ*. Quia cum verba iudicis praeco pronuntiat, говорить онъ, non scribitur in gestis, ille praeco dixit, sed, ille iudex: sic etiam loquente propheta sancto, etsi dicamus, propheta dixit, nihil aliud quam Dominum dixisse intelligi volumus. Et si dicamus, Dominus dixit, prophetam non substrahimus, sed quis per eum dixerit admonemus. Et illa quidem scriptura saepe aperit angelum esse Dominum, quo loquente identidem dicitur, Dominus dixit... Loquebatur ergo angelus, portans typum Domini» («De trinitate» lib. III. c. XI. n. 23. Mign. t. XLII col. 882; ср. также: «In Ioh. Evang.» III, 17. Mign. t. XXXV. col. 1403; «Contra Adiamant» c. IX, 1. Mign. t. XLII, col. 140).

<sup>2)</sup> Въ отношеніи къ этому разсказу даже *Генстенбергъ* дѣлаетъ уступку, полагая, что въ данномъ случаѣ можно предположить рѣчь ангеловъ, бывшихъ у Лота и говорившихъ отъ лица Божія; такъ какъ вся сцена отличается сильнымъ аффектомъ и предполагаетъ естественнымъ такой оборотъ рѣчи («Christolog.» 1854. I. s. 130—131).

<sup>3)</sup> Примѣры подобнаго отношенія чрезъ посланника къ пославшему нерѣдко встрѣчаются, какъ въ болѣе позднихъ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ, такъ и въ новозавѣтныхъ. Такъ, на примѣръ, Авигея, вдова Навала, выслушавъ отъ пословъ Давида приглашеніе быть его женою, встала, поклонилась до земли и сказала: *вотъ раба твоя* (נַפְשִׁי) *готова быть служанкою, чтобы омывать ноги слугъ господина моего* (נַפְשִׁי — 1 Цар. XXV, 40. 41). Даже тайновидецъ Іоаннъ падаетъ къ ногамъ явившагося Ангела, чтобы поклониться ему, между тѣмъ какъ самъ Ангель говоритъ: *смотри, не дѣлай сего; ибо я со-служитель тебѣ и братіямъ твоимъ пророкамъ и соблюдающимъ*

положеніе это тѣмъ болѣе вѣроятно, что Лотъ обращается къ двоимъ (לְיָמֵי לֹט׃), а молится предъ однимъ (לְיָמֵי אֶחָד׃). При томъ, какъ въ этомъ, такъ и въ подобныхъ ему случаяхъ нельзя оставлять безъ вниманія того, что все это происходило во времена патріарховъ, во времена непосредственнаго водительства Божія и личныхъ божественныхъ самооткровений. Въ отношеніи къ тому времени весьма возможно предположеніе, что патріархи при всякомъ явленіи существа вышаго, невидимаго міра могли имѣть представленіе о самомъ Божествѣ и къ самымъ явленіямъ могли относиться, какъ къ явленіямъ Божиимъ <sup>1)</sup>. Особенно это нужно сказать о такихъ людяхъ, для которыхъ небесныя явленія были рѣдки, какъ напримѣръ, объ Агари и Лотѣ <sup>2)</sup>. Даже самыя ангелы для сознанія патріарховъ могли представляться въ то время подъ формою только общаго понятія מַלְאָכִים, какъ проявляющіе въ своихъ словахъ и дѣйствіяхъ нѣчто божественное <sup>3)</sup>. Объ этомъ свидѣтельствуеъ не только употребляющееся иногда въ Библии названіе ангеловъ „богами“ (מַלְאָכִים — Исх. XV, 11; Быт. XXXV, 7; Суд. IX, 13; Пс. LXXXI, 1; ХСVI, 7; СXXXVІІ, 1), или „сынами Божиими“ (מַלְאָכִים בְּנֵי יְיָ или מַלְאָכִים בְּנֵי אֱלֹהִים — Іов. I, 6; II, 1; XXXVІІІ, 7; Пс. XXVІІІ, 1; LXXXVІІІ, 7); но и первоначальное значеніе самого имени „Ангель“ (מַלְאָכִים). Это слово означаетъ не природу, а служеніе <sup>4)</sup>, и по своему происхож-

*слова книги сей. Богу поклонись* (Апок. XII, 12, ср. 6—9. 14. 16). Точно также въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, послѣ разсказа о томъ, какъ *Господь послалъ Ангела Своего* (ἐξαπέστειλε Κύριος τὸν ἄγγελον αὐτοῦ), чтобы вывести Ап. Петра изъ темницы, говорится, что Апостоль, пришедши въ домъ Іоанна Марка разсказалъ, какъ *Господь вывелъ его изъ темницы* („πὼς ὁ Κύριος αὐτὸν ἐξήγαγεν ἐκ τῆς φυλακῆς“—XII, 7—11. 17).

<sup>1)</sup> Lutz—«Bibl. Dogmat» 1847. s. 66.

<sup>2)</sup> Delitzsch—«Comment. z. Genes». 1860. s. 337—345.

<sup>3)</sup> De Wette—«Bibl. Dogmat.». 1831. § 108. s. 80—82; H. Schultz—«Alttest. Theolog.», Bd. I. 1869. s. 331—332.

<sup>4)</sup> Объ этомъ рассуждаетъ, напримѣръ, блажен. Августинъ: «Angelus enim officii nomen est, non naturae. Nam angelus graece, qui latine nuntius appellatur. Nuntius ergo actionis nomen est: agendo, id est, aliquid nuntiando, nuntius appellatur... Deinde angelus, id est, nuntius, mittitur ab eo qui per eum aliquid nuntiat» («De Scriptur. Serm. VII. 3. Mign. t. XXXVII, p. 64; и «De trinitate». Lib. II,

денію указываетъ вообще на посланіе, дѣйствіе, дѣятельность, или собственно на то, чрезъ что дѣйствуютъ, а затѣмъ уже и на личность дѣйствующую, или на Ангела, чрезъ котораго Господь открываетъ Свою волю <sup>1)</sup>. Поэтому нисколько не удивительно то, что патриархи иногда смотрѣли на явленія Ангела Господня, какъ на проявленіе силы Божіей вообще, и чрезъ это въ лицѣ одного изъ ангеловъ усматривали, или явленіе самого Бога, или такое посредство, чрезъ которое лично дѣйствуетъ Богъ. Только въ жизни великихъ патриарховъ, какъ, напримѣръ, Авраама, Исаака и Іакова, которые часто видѣли небесныя явленія, всегда ясно можно видѣть, когда они относились къ явившемуся, какъ Богу, и когда—какъ къ Ангелу. Такъ, напримѣръ, когда Господь явился Аврааму, послѣ переселенія въ землю ханаанскую, тогда Авраамъ, закрывъ лице свое, преклонился до земли и создалъ явившемуся жертвенникъ (XII, 7: וַיִּבֶן אֱלֹהֵי אַבְרָם... וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה כַּאֲשֶׁר רָאָה אֱלֹהֵי יְהוָה). Точно также и Исаакъ на мѣстѣ явленія Господа устроилъ жертвенникъ и призвалъ имя Господне (Быт. XXVI, 24. 25—וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה). Тоже можно видѣть и при явленіяхъ Ангела Іеговы. Такъ, напримѣръ, Іаковъ, послѣ видѣнія чудесной лѣстницы, взялъ ка-

с. XIII. 23. t. XLII, p. 860; ср. и у *Gregor. Magn.*—«Homil. in Evang.». lib. I hom. VI. Mign. LXXVI p. 1097—98; lib. II hom. XXXVI, p. 1250). См. также: *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bund.» 1848. I. s. 121—126; *Keil*—«Bibl. Comment. zu Genes.», I, s. 128; *Thomasius*—«Christi Person u. Werk.» 1850. B. I. s. 77; *Stuedel*—«Vorles. üb. d. Theolog.» 1840. s. 257—259 и др. На этомъ основаніи пророкъ Аггей и первосв. Іисусъ получаютъ названіе Ангела Господня (מַלְאָךְ יְהוָה—Агг. 1, 13; Мал. II, 7) и предтеча Господень называется מַלְאָכִי (Мал. III, 1; ср. Мѡ. XI, 10), подобно тому, какъ и І. Христосъ именуется апостоломъ (Евр. III, 1) и нѣкоторые изъ вѣстниковъ воли Божіей называются мужами Божіими или сынами Божіими (1 Цар. II, 27; IX, 6; 3 Цар. XIII, 1; Суд. XIII, 6; Пс. XXVIII, 1; Быт. VI, 2). Ср. у *Соллярскаго*—«Библ. Словарь» Т. I. Ст.: ангель, стр. 106—107.

<sup>1)</sup> מַלְאָךְ отъ глагола מָלַךְ, корень котораго מָלַךְ (какъ и въ מָלַךְ), собственно означаетъ дѣйствовать для посланія, или указываетъ на самодвиженіе къ дѣйствию (*Herzog—Realencyklop.* IV. Bd. s. 18. *Engel*; *Keil*—«Comment. z. Genesis». I. s. 130; *Gesenii*—«Thesaurus Vet. T.» Lipsiae. 1840. Anglesus. s. 736—737).

мень, который служилъ для него изголовьемъ, поставилъ его памятникомъ и возлилъ на него елей, повторивъ тоже самое и при явленіи Божіемъ въ Лузъ, по возвращеніи изъ Месопотаміи (אֱלֹהִים מְלִי־אֲרָם... וַיִּצַב יַעֲרֹב מִצְבָּה בְּמַרְסִים אֲשֶׁר-דָּבַר אִתּוֹ — Быт. XXXV, 9—15; ср. XXVIII, 18—22). Въ особенности замѣчательно, что Авраамъ, при первомъ же взглядѣ на явившихся ему трехъ странниковъ, поклонился предъ ними до земли, какъ одному Господу (אֱלֹהִים — Быт. XVIII, 2. 3) <sup>1)</sup>; между тѣмъ, тотъ же Авраамъ, при явленіи Ангела Господня предъ принесеніемъ Исаака въ жертву, не выражаетъ никакихъ знаковъ особаго благоговѣнія, а лишь называетъ мѣсто явленія: *Иегова усмотритъ* (יְיָוָה יִרְוֶה — Быт. XXII, 14), и Иаковъ, при явленіи ангеловъ на пути изъ Месопотаміи, безъ всякаго удивленія сказалъ только: это ополченіе Божіе (מַחֲנֵה אֱלֹהִים), и самое мѣсто явленія назвалъ просто: маханаймъ (מַחֲנֵימַי — Быт. XXXII, 1—2; —евр. 2. 3) <sup>2)</sup>.

Мысль объ ангельскомъ посредствѣ при явленіяхъ Божіихъ была, можно сказать, даже общою, не только у тѣхъ отцевъ и учителей Церкви, которые въ явленіяхъ Ангела Иеговы усматривали одного изъ ангеловъ, но даже и у тѣхъ, которые видѣли въ этихъ явленіяхъ второе Лице Св. Троицы, Сына Божія. Такъ еще *Ириней* говорилъ, что Богъ Отецъ, при твореніи міра, пользовался неизреченнымъ служеніемъ Сына и Духа Святаго, Которымъ подчинены и служатъ всѣ ангелы <sup>3)</sup>, и *Тертуллианъ*, какъ бы въ поясненіе этого утверждаетъ, что ангелы, иногда являшіеся патріархамъ въ образъ человѣческомъ, были не призраки какіе нибудь, но дѣйствительные ангелы <sup>4)</sup>. Подобнымъ образомъ *Оршенъ* замѣчаетъ, что Богъ былъ созерцаемъ въ Ангелѣ <sup>5)</sup>,

<sup>1)</sup> Не безъ основанія предполагаютъ, что Авраамъ своимъ прозорливымъ духомъ сразу узналъ въ странникахъ явленіе Божіе (*De litésch* — «Comm. z. Genes». s. 339).

<sup>2)</sup> Ср. о явленіяхъ Божіихъ этимъ патріархамъ у *Ессея* — «Demonstr. Evang». t. IV c. XI. Mign t. XXII. col. 388.

<sup>3)</sup> «Contr. haeres». lib. IV. c. VII. Mign. S. Gr. t. VII. col. 992—993.

<sup>4)</sup> «De carne Christi». c. III. opp. p. 309.

<sup>5)</sup> Ἦν οὖν ἐκεῖ ὁ Θεὸς ἐν τῷ ἀγγέλῳ θεωρούμενος — In Jerem. Nom. XVI, 4. Mign. S. Gr. t. XIII. col. 441.

и *Гиларій* довольно ясно даетъ понять, что при явленіяхъ Сына Божія, въ видѣ Ангела, необходимо предположить воспринятіе тварнаго ангельскаго вида <sup>1)</sup>. Но всего яснѣе эту мысль раскрываетъ св. *Аванасій Великій*. „Если“, говоритъ онъ, „при явленіи Ангела, видѣвшій это явленіе слышалъ голосъ Божій, какъ, на-примѣръ, Моисей при купинѣ (Исх. III, 2. 4. 6); то не Ангелъ былъ называющій себя Богомъ Авраама, но въ Ангелѣ былъ глаголющій Богъ. И хотя видимъ былъ Ангелъ, но въ немъ говорилъ Богъ. Ибо какъ въ облачномъ столпѣ Богъ говорилъ съ Моисеемъ въ скиніи, такъ и въ ангелахъ Онъ являлся говорящимъ. Такъ и Навину Онъ говорилъ чрезъ Ангела. Но что говоритъ Богъ, то, какъ извѣстно, говоритъ чрезъ Слово, а не чрезъ иного кого“ <sup>2)</sup>. Ту же точку зрѣнія въ сущности защищали и тѣ учителя Церкви, которые въ явленіяхъ Ангела Иеговы усматривали одного изъ ангеловъ. Хотя мы и не можемъ знать, объясняетъ блажен. *Августинъ*, какимъ именно образомъ божественная Упостась, или Отца, или Сына, или Духа Святаго пользовалась служеніемъ ангеловъ; однакоже несомнѣнно, что нѣкоторымъ удивительнымъ и неизреченнымъ образомъ она внутренно обитала въ нихъ <sup>3)</sup> и руководила ихъ словами и дѣйствіями <sup>4)</sup>, такъ что видѣвшіе явленіе ангеловъ познавали въ нихъ внутренняго Обитателя и справедливо воздавали славу не имъ самимъ, а проявляющемуся въ нихъ и чрезъ нихъ Богу <sup>5)</sup>. Такимъ образомъ, воз-

<sup>1)</sup> «De trinitate». Lib. XII. 46. Mign. S. Lat. t. X. col. 463; Lib. IV, 23. col. 113.

<sup>2)</sup> «Contr. arian.» orat. III. 14. Mign. S. Gr. t. XXVI, col. 352, ср. n. 12. col. 346—348. Рус. перев. 1852, ч. III, стр. 400.

<sup>3)</sup> «Si nos latet quomodo ea ministris angelis fecerit, per angelos tamen esse facta» («De trinit.» lib. III, c. XI. 22 col. 882). «Ipse tanquam Verbum Dei miro et ineffabili modo erat in angelis» (Ibid. n. 26. col. 885).

<sup>4)</sup> «Quae figurae per subjectam Deo creaturam, et maxime per angelorum ministerium, mortalium exhibebantur aspectibus. Dei quidem agente potentia, sed tamen latente natura, sive Patris, sive Filii, sive Spiritus sancti» («Adv. Maxim.» lib. II. c. XXVI. 9. col. 811; «De trinit.» col. 885).

<sup>5)</sup> «Patres nostri Dominum in angelis agnoscebant, habitantem in habitatione intelligebant; non portantibus, sed insidenti gloriam da-

зрѣніе блажен. Августина можно свести къ тому общему положенію, что если патріархамъ являлся Ангелъ, то тотъ внутренній голосъ, который говорилъ о явившемся, какъ объ Іеговъ, былъ голосъ Обитателя, а не храма, т. е. не Ангела, а Бога, говорившаго чрезъ Ангела <sup>1)</sup>, и что хотя Самъ Богъ никогда не проявлялъ Себя въ Своей собственной божественной природѣ, тѣмъ не менѣе всегда Самъ внутренно присутствовалъ при тѣхъ внѣшнихъ явленіяхъ, чрезъ которыя благоволилъ открывать Себя людямъ <sup>2)</sup>. Слѣдовательно, оба древнія церковныя воззрѣнія, въ отношеніи къ вопросу объ Ангелѣ Іеговы, въ своемъ существенномъ содержаніи не только не представляютъ противорѣчія одно другому, а напротивъ, могутъ служить выраженіемъ одной общей вѣры Церкви Христовой. <sup>3)</sup> Только съ этой точки зрѣнія возможно объясненіе того, что отцы и учителя Церкви, защищавшіе, повидимому, противоположныя мнѣнія, согласно признавали (хотя, конечно, нѣсколько въ своеобразномъ смыслѣ) въ явленіяхъ Ангела Іеговы предъизображеніе тайны воплощенія, и на самыя явленія смотрѣли, какъ на явленія Единороднаго Сына Вожія <sup>4)</sup>.

bant... Sed Deus in angelis suis honorabatur et per angelos interior habitator audiebatur». («De Scripturis». Serm. VII, 6. col. 65).

<sup>1)</sup> Habitatoris vox est, non templi (Ibid. n. 5. col. 65; Serm VI. cap. II. 2. col. 60, и Serm. VII. n. 5. 6. col. 65). Но и *Дионисій Ареопагитъ* говорить вообще о богоявленіяхъ, что всѣ они «были открываемы посредствомъ небесныхъ силъ» («О небесн. іерарх.» Рус. перев. 1881, гл. IV. стр. 20).

<sup>2)</sup> Epistol. al. CVII, nov. CXLVII. 20. Mign. t. XXXIII. col. 605. Ср. также: *Hieronim*—«In epist. ad Galat.» lib. II. c. IV. Mign. S. Lat. t. XXVI col. 366—367; *Gregor Magn.*—«Moralia in Job.» lib. XXVIII. c. 1. Mign. t. LXXVI. S. L. col. 448—450.

<sup>3)</sup> Можно думать, что такъ смотрѣли на явленія Ангела Іеговы и новозавѣтные писатели. Такъ, напримѣръ, архидіаконъ Стефанъ въ рѣчи своей предъ іудеями говорить, что Богъ чрезъ Ангела явившагося въ терновомъ кустѣ (ἐν χειρὶ ἀγγέλου τοῦ ὀφθέντος αὐτῷ ἐν τῇ βάλῳ), послалъ Моисея начальникомъ и избавителемъ; между тѣмъ, когда говорить о самомъ явленіи, то замѣчаетъ, что былъ къ Моисею не голосъ Ангела изъ среды горѣвшаго куста, но голосъ Господень (ἐγένετο φωνὴ Κυρίου πρὸς αὐτὸν—Дѣян. VII, 30—35). Таже мысль выражается и въ явленіи Ангела Господня, о которомъ говорится въ книгѣ пророка Захаріи (III гл.). Ср. у преосвящ. *Филарета*—«Записки на кн. Быт.» ч. III, стр. 68.

<sup>4)</sup> Quia ipse Filius», говорить блажен. *Августинъ*, «quod est

Впрочемъ, та божественная Упостась, Которая открывала Себя въ явленіяхъ Ангела Иеговы, яснѣе опредѣляется изъ рассказовъ объ этихъ явленіяхъ во времена Моисея.

### Богъ — Творецъ міра.

Единый, истинный Богъ, Богъ вѣчный и упостасно открывающій Себя въ мірѣ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и первопричина самаго міра, виновникъ всякаго бытія и жизни. Какъ Богъ живой и личный, Онъ есть всемогущій Творецъ и премудрый Зиждатель вселенной. Первая глава книги Бытія раскрываетъ предъ нами исторію мірозданія по силѣ и волѣ всемогущества Божія. Въ повѣствованіи о мірозданіи бытописатель съ подробностію перечисляетъ главнѣйшіе виды творенія; но при этомъ преимущественно останавливается на землѣ, какъ мѣстопробываніи человѣка, и въ отдѣльности ничего не говоритъ о твореніи міра духовнаго, ангельскаго, касаясь даже міра звѣзднаго, планетнаго лишь настолько, насколько этого требуетъ его ближайшее, непосредственное отношеніе къ землѣ<sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе, по общему вѣрованію, какъ

verbum Dei, non solum novissimis temporibus, cum in carne apparere dignatus est, sed etiam prius a constitutione mundi, cui voluit de Patre annuntiavit, sive loquendo, sive apparendo, vel per angelicam aliquam potestatem, vel per quamlibet creaturam». «Contr. Adiamant.» с. IX. 1. Mign. t. XLI col. 140; «Contr. Maxim.» lib. II. с. XXVI. Mign. t. XLI. col. 810—811. Ср. также, *Hieronimi*—«Comment in epist. ad Galat.» lib. II. с. IV. Mign. S. L. t. XXVI. col. 366—367. Ср. съ этимъ возрѣніемъ точку зрѣнія: *Иустина мученика* («Dialog. cum Triph. Iud.» с. 127. Mign. S. Gr. t. VI. col. 772—773); *Тертуллиана* («Advers. Praxeam»—с. XVI. opp. p. 509); *І. Златоуста* («Бес. на кн. Быт.» ч. III. Бес. LVIII. 3. стр. 307—308) и др. Изъ богословской нѣмецкой литературы можно сравнить также возрѣнія: *Гемстенберга* («Christolog.» 2 Aufl. 1854. I. s. 125. 142), *Геверника* («Vorles. üb. d. Theolog. des Alt. Test.» 1863. s. 84—86) и *Куртца* («Gesch. d. Alt. Bundes.» 3 Aufl. 1864. I. s. 92).

<sup>1)</sup> Цѣль сказанія Моисея о твореніи міра, по мнѣнію пресвящ. Филарета, состояла лишь въ томъ, чтобы 1) показать людямъ Бога Творца, 2) для сего представить Его дѣйствія преимущественно въ отношеніи къ землѣ, и 3) изобразить не столько образъ рожденія, сколько источникъ и начало вещей. Поэтому, говоритъ онъ, «Моисей описываетъ шестидневное твореніе не какъ естествословъ, для

7) отцевъ Церкви, такъ и нашихъ символическихъ книгъ, творенію міра видимаго, земнаго, несомнѣнно предшествовало созданіе міра ангельскаго, небснаго. „Было нѣчто, какъ вѣроятно, и прежде сего міра“, говоритъ св. *Василій Великій*: „но сіе, хотя и постижимо для нашего разумѣнія, однакоже не введено въ повѣствованіе, какъ несоотвѣтствующее силамъ новообучаемыхъ и младенцевъ разумомъ. Еще ранѣе бытія міра, было нѣкоторое состояніе приличное премірнымъ силамъ, превышее времени, вѣчное, присно продолжающееся. Въ немъ то Творецъ и Зиждитель всяческихъ совершилъ созданія—мысленный свѣтъ, приличный блаженству любящихъ Господа, разумныя и невидимыя природы и все украшеніе умосозерцаемыхъ тварей, превосходящихъ наше разумѣніе, такъ что нельзя изобрѣсти для нихъ и наименованій. Онѣ то наполняютъ собою сущность невидимаго міра“ <sup>1)</sup>. Какъ отцы Церкви, такъ и наши отечественные богословы не безъ основанія полагаютъ, что въ первыхъ словахъ Бытописанія: въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю (I, 1), подъ небомъ, по

однихъ мудрыхъ, но какъ богословъ, для мудрыхъ и простыхъ» («Церковн. Вибл. Истор.» Изд. V. 1836, стр. 2, прим., и «Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 4).

+) Бесѣда на «Шестодневъ» I. Твор. св. отц. Т. V. стр. 7. 8. «Вѣроятно», говоритъ также блаж. *Теодоритъ*, «что ангелы созданы въ одно время съ небомъ и землею...» но «не повредитъ ученію благочестія, если сказать, что сонмы ангеловъ получили бытіе прежде неба и земли» («На Бытіе»). Отв. на вопр. 4. Рус. пер. стр. 12). Ср. у *Григорія Богослова*—Слово 38. Тв. св. отц. Т. III. стр. 240—241. Отцы Церкви указываютъ особую причину, почему бытописатель не говоритъ съ ясностію о времени созданія ангеловъ, или вообще объ ангелахъ. Причина этого заключается въ частомъ уклоненіи въ идолопоклонство со стороны іудеевъ, и слѣдовательно, въ опасеніи, какъ бы не подать повода къ заблужденію. Моисей, говоритъ св. *Златоустъ*, «не говоритъ о силахъ невидимыхъ, дабы они (іудеи), позвавъ художника изъ дѣлъ, воздали поклоненіе Творцу и не остановились на тваряхъ» («Бес. на кн. Быт.». II. Рус. перев., ч. I, стр. 20; ср. у блаж. *Теодорита*—«На Бытіе»). Отв. на вопр. 1 и 2. Рус. перев. стр. 7—8). Ученіе о созданіи ангеловъ прежде творенія міра выражается и въ нашихъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ: «Положилъ еси тваремъ начатокъ существо безплотное, Творче ангеловъ, пречистый Твой престолъ окружающее, ввати Ти: святъ, святъ, святъ еси Боже вседержителю» (канонъ Архангеламъ. Пѣснь I). Ср. Правосл. Исповѣд. ч. I. Отв. на вопр. 18; Простр. Катихиз. О перв. членѣ.

его противоположности съ дальнѣйшимъ повѣствованіемъ о созданіи одной земли, должно разумѣть міръ ангельскій, какъ первое, законченное произведеніе божественной творческой дѣятельности <sup>1)</sup>. Самъ бытописатель, когда упоминаетъ объ ангелахъ, бытіе и твореніе ихъ предполагаетъ какъ бы само собою понятнымъ и извѣстнымъ (III, 24; ср. XVI, 7) <sup>2)</sup>. Другое, хотя также не довольно ясное указаніе на бытіе ангеловъ, находятъ въ заключительныхъ словахъ о созданіи міра: *такъ совершены небо и земля*

<sup>1)</sup> «Если ангелы совершенно не опущены», говоритъ блаж. *Августинъ*, «то разумѣются или подъ именемъ неба, когда говорится: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*; или еще лучше подъ именемъ... свѣта». Это мнѣніе онъ утверждаетъ на слѣдующемъ соображеніи: «написано, что въ седьмой день Богъ почилъ отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, сотворенныхъ Имъ; между тѣмъ какъ книга именно начинается: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*, чтобы дать понять, что прежде неба и земли не было ничего другаго сотворено» («О Градѣ Бож.» кн. XI; гл. 9. Рус. перев. стр. 187). «Подъ именемъ неба», рассуждаетъ преосвящ. *Макарій*, «нельзя разумѣть твердь или вообще то, что обыкновенно называется небомъ: ибо небо видимое со всѣми своими пространствами и свѣтилами сотворено послѣ (Быт. I, 6. 8. 14—17). И какъ подъ *землею* надобно понимать не одну собственно землю, а и вообще вещество, изъ котораго потомъ, въ продолженіи шести дней, Богъ образовалъ міръ вещественный: такъ и подъ *небомъ*, по противоположности, естественно разумѣть собственно духовъ, которые обыкновенно представляются въ Писаніи населяющими небо» («Православ. догмат. Богосл.» Т. I. 1868, стр. 384—385; ср. у преосв. *Филарета*—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 3). Но безъ отношенія къ ангеламъ, отцы Церкви подъ небомъ и землею обыкновенно разумѣютъ все видимое мірозданіе, небо и землю въ буквальномъ смыслѣ. (*Василій Великій* — На «Шестодневъ» Бесѣда II. Рус. перев. стр. 25—26; *Іоаннъ Златоустъ*—«Бесѣд. на кн. Быт.» II, Рус. перев. ч. I стр. 23. 24; *Григорій Нисскій* — «О Шестодневъ». Твор. св. отц. Т. XXXVII, стр. 11—12. 20—21; *Ефремъ Сиринъ* — «Толков. на Бытіе». Рус. пер. стр. 250).

<sup>2)</sup> На основаніи нѣкоторой неясности древне-библейскихъ сказаній объ ангелахъ многіе приходили къ весьма неправильнымъ и страннымъ выводамъ. Такъ, напримѣръ, одни утверждали, что ученіе объ ангелахъ въ ветхомъ завѣтѣ составляетъ остатокъ языческихъ теогоній (*Штраусъ*); другіе въ лицѣ ангеловъ видѣли только внѣшнюю форму проявленія могущества и силы Іеговы; иные принимали ангеловъ за олицетвореніе видимыхъ явленій природы, или за реализацію отвлеченнаго понятія о дѣйствіяхъ Божіихъ въ мірѣ и т. п. Но уже самыя древнія сказанія объ ангелахъ говорятъ о нихъ, какъ о существахъ личныхъ и не равныхъ съ Іеговою (*Хрисанозъ*—«Религ. древн. міра» Т. III, стр. 123—126). Ср. выше стр. 113—114).

и все воинство их (II, 1). Подъ воинствомъ неба и земли могутъ быть подразумѣваемы, конечно, звѣзды, и вообще весь планетный міръ, какъ на примѣръ, въ кн. Второз. о солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ говорится, какъ о небесномъ воинствѣ (IV, 19) <sup>1)</sup>. Но съ другой стороны, подъ воинствомъ небеснымъ могутъ быть подразумѣваемы и ангелы <sup>2)</sup>. Такъ, на примѣръ, въ кн. Нееміи (IX, 6), вмѣстѣ съ упоминаніемъ о созданіи неба и небесъ и всего воинства ихъ, говорится, что Господь все это оживотворяетъ и небесныя воинства Ему поклоняются. Въ послѣднихъ словахъ подъ небесными воинствами, очевидно, разумѣются разумныя, небесныя существа, а не бездушный планетный міръ (Ср. также: Пс. CXLVIII, 2—3; Сп, 21; 3 Цар. XXII, 19; 4 Цар. VI, 17; Суд. V, 20; Іов. XXV, 3. 6; XV, 15; XXXVIII, 7) <sup>3)</sup>. Первое, повидимому, весьма ясное указаніе на бытіе ангеловъ заключается въ упоминаніи о херувимъ, котораго поставилъ Господь на востокъ у сада Едемскаго, и пламенный мечъ обращающійся, чтобы охранять путь къ древу жизни (Быт. III, 24; ср. Іез. XXVIII, 13. 14. 16). Но слово „херувимъ“

<sup>1)</sup> Вмѣсто: все воинство ихъ (כָּל־צְבָאוֹתָם), св. Златоустъ читаетъ: все украшеніе ихъ (τὰς ὁμορφίας αὐτῶν, по переводу LXX), и потому полагаетъ, что разсматриваемыми словами Бытописанія обозначается «все, что на землѣ и что на небѣ» («Вес. на кн. Быт». X. Рус. перев. ч. I, стр. 158; XII, стр. 186).

<sup>2)</sup> «Небо», говоритъ преосв. Хрисанъ, «сверхъ своего космическаго значенія, имѣетъ еще значеніе символическое. Оно заключаетъ въ себѣ понятіе о мірѣ духовномъ, о жизни таинственной, въ противоположность землѣ, жизни видимой и чувственной... За видимымъ небеснымъ воинствомъ предполагалось еще въ большей дали иное, небесное, духовное воинство, которымъ водителъствуетъ Іегова («Религ. древн. мір.». Т. III, стр. 118. Ср. у Григорія Нисскаго — «О Шестидневѣ». Твор. св. отц. Т. XXXVII, стр. 25).

<sup>3)</sup> Филаретъ—«Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 26. Ср. Hofmann—«Schriftbeweis». Bd. I. s. 318. Слово воинство иногда употребляется и въ отношеніи къ народу Израильскому; но при этомъ ясно указывается, въ какомъ смыслѣ нужно понимать это слово. Такъ, на примѣръ, Господь говоритъ Моисею: и выведи воинство Мое, народъ Мой, сыновъ Израилевыхъ (אֶת־צְבָאוֹתַי אִתִּי וְאֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) изъ земли египетской (Исх. VII, 4). Точно также и далѣе говорится: и вышло все ополченіе Господне (כָּל־צְבָאוֹת יְהוָה) изъ земли египетской (Исх. XII, 41). Въ томъ и другомъ случаѣ, очевидно, разумѣются израильтяне.

не указывает непременно на одного изъ ангеловъ высшаго чина небесной іерархіи; потому что представленіе о чинахъ ангельскихъ раскрывается лишь въ болѣе позднихъ библейскихъ писаніяхъ. Херувимъ, приставленный къ саду Едемскому, по замѣчанію преосвященнаго *Филарета*, вообще можетъ означать только „нѣкоторую духовную силу или существо, а пламенный мечъ обращающійся—образъ проявленія этого существа человѣку“ <sup>1)</sup>. Вообще вопросъ о времени созданія ангеловъ „такъ глубокъ“, говоритъ блаж. *Августинъ*, „что можетъ вызвать различныя рѣшенія. Пусть только никто не подвергаетъ сомнѣнію, что существуютъ въ небесахъ св. ангелы, хотя и не совѣчны Богу, тѣмъ не менѣе непоколебимы и тверды въ своемъ вѣчномъ и истинномъ блаженствѣ“ <sup>2)</sup>. Нѣкоторое понятіе о высшей, сравнительно съ людьми, природѣ ангеловъ и ихъ вѣдѣніи можно заключать изъ словъ змія—иску-

<sup>1)</sup> *Филаретъ*—«Записки», ч. I, стр. 75—76. По мнѣнію преосв. Филарета, слово херувимъ (כְּרֻבִים, во множеств. כְּרֻבִים) можетъ означать: или яко отрокъ (כְּרֻבִים), или колесница (черезъ перестановку словъ כְּרֻבִים), по соответствію съ наименованіемъ и представленіемъ ангеловъ въ образѣ колесницъ (Пс. LXVII, 18; Іев. X гл.), или существо, одаренное обширнымъ вѣдѣніемъ (отъ רַב — много, и נָכַר — вѣдалъ), или вообще — крѣпкаго (по сходству съ сирскимъ כְּרֻבִים — крѣпость). Но по болѣе принятому объясненію, слово херувимъ происходитъ, или отъ כָּרַב, чертить, ваять, въ значеніи — рѣзба, изваяніе, или отъ כָּרַב, утрашать, въ значеніи—существо страшнаго вида, или отъ арабскаго *caruma*—nobiles fuit (*Хрисанозъ* — «Религ. древн. міра». Т. III, стр. 131, прим. 1; *Солярскій*—«Библ. Словарь» Т. IV. Херувимъ, стр. 353—356; *Кейль*—«Библ. Археол.» 1872, ч. I, стр. 107—114; *H. Schultz*—«Alttest. Theol.» Bd. I. s. 344). Вообще для этого слова въ еврейскомъ языкѣ нѣтъ ближайшаго однозвучнаго корня (*Schultz*), и потому понятіе о херувимѣ считаютъ не только древнѣйшимъ еврейскимъ вѣрованіемъ (*Ewald* — «Die Lehre der Bibel v. Gott» Bd. III. s. 72), но даже общимъ для всѣхъ семитовъ (*Хрисанозъ*—тамъ же). Но при этомъ нѣтъ, конечно, основаній древне-библейское понятіе о херувимѣ отождествлять съ ассиро-вавилонскими представленіями объ ихъ *Kerube*, какъ крылатыхъ быкахъ съ чело-вѣческими головами, охранявшихъ входы храма и дворцы (*Dillmann*—«Genesis». s. 81; *Gesenius*—«Handwörterb». s. 408—410).

<sup>2)</sup> Самъ блаж. *Августинъ* первое указаніе на бытіе ангеловъ усматриваетъ въ созданіи свѣта («О Градѣ Бож.», кн. XI, гл. XXXII. Рус. перев. стр. 227—228). Но этотъ свѣтъ, по замѣчанію преосвящ. *Филарета*, составляетъ день (Быт. I, 5), слѣдовательно, есть свѣтъ чувственный, а не духовный или ангельскій («Записки», ч. I, стр. 8).

сителя, что люди, послѣ вкушенія отъ плодовъ древа познанія добра и зла, будутъ, какъ боги, знающіе (עֲלֵהֶם יְדוּעַ) добро и зло (Быт. III, 5).

Болѣе ясныя указанія на бытіе и природу ангеловъ даются во времена послѣ потопа. Многократныя явленія ангеловъ свидѣтельствуютъ о нихъ, какъ о существахъ личныхъ, обладающихъ разумомъ и могуществомъ, и въ тоже время служебныхъ въ отношеніи къ Богу. Такъ, напримѣръ, Иаковъ видѣлъ ангеловъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ по чудесной лѣстницѣ (וַיַּזְהַר מִלְאָכֵי אֱלֹהִים עָלָיו וַיִּרְדּוּ בֹ), и Іегову, стоящимъ на верху ея (וַיַּזְהַר יְהוָה נֹצֵב עָלָיו) — Быт. XXVIII, 12. 13) <sup>1)</sup>. Точно также два мужа, явившіеся вмѣстѣ съ Господомъ Аврааму, ясно представляются ангелами (מַלְאָכֵי), посланными для истребленія Содома (וַיִּשְׁלְחוּ יְהוָה לְשַׁחֲתָהּ) — Быт. XIX, 1. 13; ср. XVIII, 22) и для возвѣщенія праведному Лоту суда и милости Божіей (XIX, 14 — 22) <sup>2)</sup>. Поэтому и Авраамъ, при отправленіи слуги въ Месопотамію, выражаетъ твердую надежду на то, что Господь пошлетъ Ангела Своего предъ нимъ и благоустроитъ путь его (Быт. XXIV, 7. 40 — וַיִּשְׁלַח מַלְאָכֵי לְפָנָיו). Ангеловъ безчисленное множество, какъ, напримѣръ, это можно видѣть изъ явленія ангеловъ Божіихъ (מַלְאָכֵי אֱלֹהִים) Іакову, который, увидѣвъ ихъ, сказалъ: *это ополченіе Божіе* (מַחֲנֵה אֱלֹהִים הוּא), почему и самое мѣсто назвалъ: маханаимъ (מַחֲנֵי) — Быт. XXXII, 1—2 — евр. 2—3) <sup>3)</sup>. Они могутъ являться въ видѣ человѣка (Быт. XVIII и XIX гл.) <sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> Ср. у *Ефрема Сирина* — «Толков. на Быт.». Русск. перев. стр. 356—7.

<sup>2)</sup> Ср. у *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» XLIII. Русск. перев. ч. III, стр. 48.

<sup>3)</sup> Ср. Быт. XXXII, 7. 8; Исх. XIV, 20. *Филаретъ* — «Зап. на кн. Быт.» ч. III, стр. 60—61; *Kurtz* — «Gesch. d. Alt. Bundes» 3. Aufl. Bd. I. § 73. s. 174. Ср. у *Ефрема Сирина* — «На Бытіе», стр. 364.

<sup>4)</sup> Если ангелы при своихъ явленіяхъ вкушали пищу, то не потому, чтобы природа ихъ была къ тому способна, но въ томъ же смыслѣ, въ какомъ и Богъ могъ быть угощаемъ (XVIII, 3—8). «Какъ сами они и Владыка ихъ», говоритъ блж. *Теодоритъ*, «имѣя безплотное естество, казались имѣющими тѣла (потому что чрезъ сіе стали видимы); такъ представлялись ядущими, не въ уста и чрево

помогаютъ людямъ благочестивымъ, хранятъ ихъ отъ опасности и гибели (Быт. XXIV, 7. 40; ср. XLVIII, 16; Исх. XXIII, 20; XXXIII, 2) и всегда являются, какъ служители Божіи (Быт. XVI, 7—13; XIX, 13; XXI, 17; XXII, 11), которые своею силою могутъ даже совершать чудеса (Быт. XIX, 11; XXI, 19)<sup>2</sup>. Если же ангелы иногда представляются какъ бы не самостоятельными личностями, но говорить и дѣйствуютъ, какъ бы самъ Богъ; то отсюда нельзя заключать, что ангелы были только олицетвореніями божественной силы и могущества, или, что патріархи имѣли о нихъ представленіе, какъ о существахъ божественныхъ (אֱלֹהִים), хотя и низшихъ Бога, и чрезъ это будто бы обнаруживали при-

внося нищу (потому что и тѣхъ не имѣли), но истребляя ее, какъ имъ было угодно. Ибо крайняго неразумія дѣло любопытствовать, какъ совершилось неизреченное» («На Быт.» Отв. на вопр. 70. Рус. перев. стр. 69). Вообще, явленія ангеловъ въ видѣ человѣка не свидѣтельствуютъ о ихъ тѣлесности. «Когда ангелы по волѣ Божіей являются достойнымъ», говоритъ св. *Иоаннъ Дамаскинъ*, «то являются не такими, каковы сами въ себѣ, но въ нѣкоемъ образѣ (ἐν μετασχηματισμῷ), такъ что видящіе могутъ ихъ видѣть» («Точн. излож. прав. вѣры» кн. II, гл. 3). Если нѣкоторые отцы приписывали ангеламъ *тѣло* (σῶμα, corpus); то только въ смыслѣ *сущности* или *существа* (ὄντα, substantia), и потому въ этомъ же смыслѣ говорили даже о Богѣ. Такъ напримѣръ, *Тертуліанъ* говоритъ: quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus Spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa, quaecunqve sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam («Contr. Prax» с. VII); и въ другомъ мѣстѣ: cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque («Contr. Hermogen» с. XXXV); или: omne, quod est, corpus est sui generis («De carne Christi» с. II). О духовной природѣ ангельской яствѣ говоритъ *Григорій Великій*: «Ангель, сравнительно съ нашими тѣлами, точно есть духъ, но сравнительно съ Св. Духомъ, высочайшимъ и безконечнымъ — есть тѣло» («Moral.» Пб. II. с. 3); а также и блажен. *Августинъ*: «потому мы называемъ разумныя природы тѣлесными, что онѣ описываются мѣстомъ, подобно душѣ человѣческой, заключенной въ тѣлѣ» («De spirit. et anima» сар. 18). Лишь немногіе отцы говорили о дѣйствительномъ ангельскомъ тѣлѣ, эфирномъ или огненномъ, хотя и тончайшемъ, напримѣръ: *Иустинъ мученикъ* («Dial. с. Triph.» с. LVII). См. у преосвящ. *Макарія* — «Прав. догмат. Богосл.» Т. I. § 65, стр. 388—393. О духовной природѣ ангеловъ подробно говоритъ *Донисій Ареопагитъ* — «О небесн. іерарх.» гл. XV. Рус. перев. 1881 г. стр. 57—70.

<sup>1</sup>) Ср. у *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» XLIII. Русск. перев. ч. III, стр. 46—47.

знаки первоначального политеизма библейской религии. Наименование *אֲנֹכִי*, по своему обширному значению и вследствие первоначальной скудости языка, прилагалось и къ богамъ языческимъ, и къ людямъ; а потому нѣтъ ничего удивительнаго, если въ устахъ патриарховъ этимъ именемъ обозначаются иногда ангелы <sup>1)</sup>. Такое наименование показываетъ только то, что патриархи имѣли представленіе объ ангелахъ, какъ о существахъ высшихъ челоуѣка, по ихъ природѣ и близости къ Богу, но не считали существами божественнаго достоинства, въ смыслѣ политеистическомъ, или простымъ олицетвореніемъ высшихъ силъ и дѣйствій въ мірѣ. Подобно небесному воинству, ангелы окружаютъ престолъ Божій на небесахъ. Господь посылаетъ ихъ, какъ вѣстниковъ и исполнителей Своей воли, а иногда открывается съ ними въ мірѣ, какъ съ Своими спутниками и небесными служебными силами. Вотъ почему должно призвать за несомнѣнное, что въ самыхъ древнихъ библейскихъ писаніяхъ заключаются всѣ существенныя черты догматическаго ученія объ ангельской природѣ, высшей, сравнительно съ людьми, и въ тоже время служебной, въ отношеніи къ Богу, и слѣдовательно тварной. Остаются нераскрытыми болѣе частные вопросы и преимущественно ученіе о небесной ангельской іерархіи <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> «Важно въ сказаніяхъ объ ангелахъ не то», говоритъ преосв. *Хрисанозъ*, «что явился Ангель, а то, что онъ вѣстникъ Божій. Посланный имѣетъ значеніе только ради Пославшаго и говоритъ въ Его имя. Вотъ почему о словахъ и дѣйствіяхъ ангеловъ говорится, какъ о словахъ и дѣйствіяхъ самого Бога: посланный иногда отождествляется съ Пославшимъ» («Религ. др. міра», Т. III, стр. 126; ср. выше стр. 129—134). См. объ этомъ вопросѣ отдѣльный трактатъ у *Reinke*—«Beiträge». Bd. V, Beitr. XI, s. 363—385.

<sup>2)</sup> Раскрытіе библейскаго ученія объ ангелахъ можно читать: въ отеческой литературѣ—у *Діонисія Ареопагита*—«De coelest. hierarch.» (Рус. перев. изд. IV. 1881 г. Москва); у блж. *Теодорита*—«Divin. decret. epitom.» cap. V. De angelis (Рус. перев. Тв. св. отц. 1859, ч. VI, стр. 26—30), и «In Genes. quæst. II (Твор. св. отц. 1855 г. ч. I, стр. 8—9);—въ нѣмецкой богословской литературѣ—у *Элера* «Theolog. d. Alt. Test.» § 61. s. 204—207; у *Штейделя*—«Vorlesung. üb. d. Theolog.» 1840. Th. III. Auschn. I. Lehre v. d. Engeln. s. 215—230; у *Винера*—«Realenwörterb» 1847. Engel; у *Герцога*—«Realencyklop.» Engel. и др.;—въ нашей отечественной литературѣ—у преосв. *Хрисанова*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 121—314; «Четьи-Минеи» подъ 8 числ. ноября и др.

Объ ангелахъ падшихъ или злыхъ духахъ еще ничего прямо не говорится во времена патриарховъ <sup>1)</sup>). Бытописатель не упоминаетъ о паденіи злыхъ духовъ <sup>2)</sup>). Тѣмъ не менѣе, на существованіе ихъ можно находить несомнѣнное указаніе въ библейскомъ разсказѣ объ искушеніи Евы. Дѣйствіе враждебной челоуѣку, разумной и духовной силы, какъ существа личнаго, ясно обнаруживается въ намѣренной лжи и ненавистной клеветѣ на Бога (ср. Іоан. VIII, 44) <sup>3)</sup>). Но эта вражда духа злобы, какъ не могла быть совѣчною самому Творцу, <sup>4)</sup>, такъ и должна кончиться совершен-

<sup>1)</sup> На различіе между добрыми и злыми ангелами нѣкоторые находятъ указаніе въ словахъ бытописателя: *и разлучи Богъ между водою, яже бѣ подъ твердію, и между водою, яже бѣ надъ твердію* (I, 7), по сравненію съ словами псалмопѣвца: *хвалите Бога небеса небесъ, и вода, яже превъше небесъ* (Пс. CXLVIII, 4). Блаж. *Иеронимъ* въ письмѣ 61 приписываетъ это мнѣніе *Оригену*. Точно также и блаж. *Августинъ* не считаетъ «несообразнымъ съ дѣлами Божіими «то мнѣніе, что въ словахъ: *и разлучи Богъ... разумѣется «раздѣленіе между святыми и нечистыми ангелами» («О Град. Бож.» кн. XI, гл. XIX. Рус. перев. стр. 203; ср. гл. XXXIII, стр. 229). Св. *Василій Великій* въ III бес. на «Шестодневъ» обличаетъ несостоятельность подобнаго мнѣнія (Твор. св. отц. 1845. Томъ V, стр. 57—58). Тотъ же св. отецъ опровергаетъ и другое мнѣніе, по которому слова Бытописанія: *и тма верху бездны*, понимаются такъ, «что тма есть злая сила, лучше же сказать, самое зло, само отъ себя имѣющее начало, противоположное и противодѣйствующее Божіей бласти» («На Шестодн.» Бес. II, стр. 27—30). Ср. у *Григорія Нисскаго* — «О Шестодневѣ» Твор. св. отц. Т. XXXVII, стр. 25—26; у *Ефрема Сириня* — «На Быт.» Рус. перев. стр. 260—61.*

<sup>2)</sup> Въ молчаніи объ этомъ предметѣ св. *Ефремъ Сиринъ* усматриваетъ особую цѣль. «*Сатана былъ обвиненъ и осужденъ тайно, говорить оуп; «потому что Богъ суда Своего надъ нимъ не восхотѣлъ отереть прародителямъ, чтобы не могли они предузнать его искушенія» («На Быт.» стр. 295).*

<sup>3)</sup> Разсказъ бытописателя объ искушеніи Евы можетъ служить рѣшительнымъ опроверженіемъ того предположенія, что ученіе о злыхъ духахъ развилось у евреевъ вслѣдствіе знакомства съ восточными религіями, особенно съ вавилонскою, и что идея сатаны, какъ врага и противника Божія, въ первый разъ является только въ книгѣ пр. Захарія (III, 1. 2) (*Хрисанъ* — «Рел. др. міра» Т. III, стр. 135). Защитники этого мнѣнія самый разсказъ бытописателя готовы признать недѣйствительною исторією, но простою аллегорією или мифомъ. Доказательства полной несостоятельности этой попытки можно видѣть у *Reinke* — «Beiträge». Zw. Bd. 1853. «Ueber das Protevangelium». s. 205—461).

<sup>4)</sup> Начало зла отцы Церкви согласно усматривали въ свободной

нымъ поражениемъ послѣ исполненія благодатнаго обѣтованія о сѣмени (Быт. III, 1—6. 14—15).

Къ древне-библейскому учению о злыхъ духахъ нѣкоторые относятъ повѣствованіе бытописателя о сынахъ Божіихъ (צִיִּיִן וְנָשִׁים), которые увидѣли дочерей человѣческихъ, что онѣ красивы, и брали ихъ себѣ въ жены, какую кто выбралъ (Быт. VI, 2—4)<sup>1</sup>. Въ этихъ словахъ стараются найти указаніе, на время и образъ паденія злыхъ духовъ. Это мнѣніе по преимуществу было распространено въ еврейской синагогѣ<sup>2</sup>) и часто встрѣчается въ іудейской апокрифической литературѣ<sup>3</sup>). Его держались также нѣкоторые изъ древнихъ отцовъ Церкви: *Иустинъ мученикъ*, *Климентъ*

воли самого діавола: *Златоустъ* — «Бес. на кн. Быт.» XVI ч. I, стр. 260; *Василій Великій* — «Богъ не виновн. зла». Тв. св. отц. Т. VIII, стр. 157; блаж. *Теодоритъ* — «На Быт.». Отв. на вопр. 37, стр. 39; ср. у *Филарета* — «Записки» ч. I, стр. 54. Но нѣтъ возможности опредѣлить съ точностію время паденія діавола. *Св. Ефремъ Сиринъ* этимъ временемъ признаетъ шестой день творенія («На Быт.» стр. 295), блаж. *Августинъ* не считаетъ единомысленными съ манихеями тѣхъ, которые утверждаютъ, что діаволь отрекся отъ истины съ того момента, когда сотворенъ былъ («О Градѣ Бож.» кн. XI, гл. XIII, стр. 197). Выбѣтъ съ св. *Златоустымъ* можно признать несомнѣннымъ одно то, что діаволь лишился своего достоинства «прежде созданія перваго человѣка»; потому что, «если бы діаволь не палъ еще до созданія человѣка, то какъ бы онъ, оставаясь въ своемъ достоинствѣ, позавидовалъ человѣку?» («Бес. на кн. Быт.» XXII, ч. I, стр. 395).

<sup>1</sup>) Различное пониманіе этихъ словъ основывается на различіи переводовъ: *Hieron*: filii Dei; *Aquila*: υἱοὶ τῶν θεῶν; *Symmach*: οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων; *LXX*: δὲ υἱοὶ τοῦ θεοῦ; *Manuscr. Alex*: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ.

<sup>2</sup>) *Хрисаносъ* — «Рел. древ. міра» Т. III, стр. 89—90, прим. 1.

<sup>3</sup>) Такъ, на примѣръ, въ книгѣ *юбилеевъ* говорится объ ангелахъ, что они были посылаемы Богомъ на землю для того, чтобы научить людей всѣмъ искусствамъ, и чрезъ это они вошли въ плотскія сношенія съ дочерьми человѣческими. Въ книгѣ *Эноха* (переводъ Дидльмана) разсказывается, что люди искусству письма научились отъ ангеловъ, которые пали съ дочерьми человѣческими и отъ нихъ родились гиганты-демоны. Въ *завѣтѣ 12 патриарховъ* говорится, что какіе-то *ἐγγήγοροι* (стражи) смѣшались съ женами и породили гигантовъ и что эти стражи суть тѣ самые ангелы, которые прельстились красотою дочерей человѣческихъ и т. п. (*Langen* — «Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi». 1866. s. 316—317).

Александрійскій, Афинагоръ, Тертуллианъ <sup>1)</sup>. Изъ новыхъ экзегетовъ защитникомъ этого мнѣнія является историкъ *Куртцъ* <sup>2)</sup>. Последний указываетъ на то, что о дочеряхъ человѣческихъ (בנות האדם) бытописатель говоритъ въ прямой противоположности съ сынами Божиими (בני האלהים), и что въ Библии ангелы вообще иногда называются сынами Божиими (בני האלהים—Гов. I, 6; II, 1; XXXVIII, 7; בני אלים—Пс. XXVIII, 1; LXXXVIII, 7) <sup>3)</sup>. Но самая мысль о супружествѣ ангеловъ съ дочерьми человѣческими есть раввинская, талмудическая и носитъ на себѣ видимые слѣды влiянiя греческаго мiеа о титанахъ <sup>4)</sup>. Названiе ангеловъ сынами Божиими употребляется только въ поэтическихъ книгахъ и отдѣлахъ Библии

<sup>1)</sup> *Иустинъ мученикъ* въ своей «Апологии» (II, с. 5) утверждаетъ, что ангелы преступили свое назначенiе, вступивъ въ супружество съ женами, и что отъ этихъ супружествъ произошли демоны. *Афинагоръ* въ этихъ супружествахъ полагаетъ паденiе ангеловъ и отъ нихъ производятъ исполиновъ. *Тертуллианъ* приписываетъ этимъ ангеламъ изобрѣтенiе астрологiи, дорогихъ камней, металловъ и некоторыхъ женскихъ украшенiй. Тѣже мысли повторяются: у *Климента Александрiйскаго*, у *Лактанция*, у *Иосифа Флавiа* и др. (*Филаретъ*—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 107—108; *Макарiй*—«Прав. догмат. Богосл.» Т. I, § 68, стр. 406; *Преображенскiй*—Твор. св. Иустина. Аполос. II, стр. 119). Указанiе на это мнѣнiе и опроверженiе его можно видѣть: у св. *Златоуста*—«Вес. на кн. Бытiа» XXII. Рус. пер. ч. I, стр. 394—5; у блаж. *Теодорита*—«На Быт.» Отв. на вопр. 48 и 49. Рус. пер. стр. 48—52; у блаж. *Августина*—«О Градѣ Бож.» кн. XV, гл. XXII и XXIII. Русск. перев. стр. 120—127 и др.

<sup>2)</sup> *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bundes». Bd. I. Beitr: «Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen». 1857. s. 1—100.

<sup>3)</sup> Указываютъ еще на слова Ап. Иуды: «И ангеловъ, не сохранившихъ своего достоинства, но оставившихъ свое жилище (ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον δίκητήριον), соблюдаютъ въ вѣчныхъ узахъ, подъ мракомъ, на судъ великаго дня. Какъ Содомъ и Гоморра и окрестные города, подобно имъ блудодѣйствовавшие и ходившие за иною плотiю, подверглись казни огня вѣчнаго, поставлены въ примѣръ (ст. 6: 7. Ср. 2 Петр. II, 4. 5). Но Апостоль говоритъ вообще о паденiи ангеловъ (Простр. Катихиз. о злыхъ ангелахъ), и грѣхъ содомскiй, которому подражали соседнiе города, не имѣетъ отношенiя къ этому свидѣтельству.

<sup>4)</sup> *Хрисанъ*—«Религiи др. мiра» Т. III, стр. 89—90, прим. Тамъ и Платонъ производилъ героевъ отъ смѣшенiя боговъ съ людьми (*Филаретъ*—«Записки» ч. I, стр. 108, прим.).

(кн. Иова, Псалтирь, пр. Даниила III, 92; ср. 95. 49) и само по себѣ нисколько не доказываетъ того, что бытописатель подъ сынами Божиими разумѣтъ ангеловъ <sup>1)</sup>). Напротивъ, сынами Божиими въ Библии вообще называются люди благочестивые и избранные Богомъ. Такъ, напримѣръ, пророки и назореи часто назывались людьми Божиими (Суд. XIII, 5. 6; 1 Цар. IX, 6—8. 10; 4 Цар. VIII, 2. 7. 8. 11; VII, 17—19 и др.). Равнымъ образомъ и народъ Израильскій нерѣдко называется народомъ Божиимъ и сыномъ Всевышняго (Суд. XX, 2; Втор. XIV, 1; XXXII, 5. 6; Ос. II, 1; Пс. LXXII, 15 и др.) <sup>2)</sup>. Кромѣ того, какъ самый текстъ Библии: и брали ихъ себѣ въ жены, какую кто выбралъ, предполагаетъ обыкновенное человѣческое супружество <sup>3)</sup>; такъ и связь всего разсказа, особенно съ стихами первымъ и третьимъ, свидѣтельствуетъ о непосредственномъ отношеніи словъ бытописателя къ живущимъ на землѣ людямъ. И сказалъ Господь, говорится въ третьемъ стихѣ, не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ чловѣками (сими); потому что они плоть, пусть будутъ дни ихъ сто двадцать лѣтъ. Это опредѣленіе суда и милости Божіей, очевидно, относится къ тѣмъ людямъ, о которыхъ бытописатель начинаетъ повѣствованіе въ стихѣ первомъ. О нихъ же, слѣдовательно, долженъ говорить и второй стихъ. Между тѣмъ, если подъ сынами Божиими разумѣтъ ангеловъ и образъ ихъ паденія съ дочерями человѣческими; то и судъ Божій долженъ относиться къ ангеламъ, какъ виновникамъ своего грѣха и развращенія

<sup>1)</sup> Даже въ александрийскомъ манускриптѣ, въ которомъ слово: «сыны Божіи», переводится: *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*, въ ст. 4 стоитъ уже *οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ*. На этомъ основаніи въ первомъ случаѣ справедливо предполагаютъ позднѣйшую перемѣну (*Reinke*—»*Beiträge*», Bd. V. Beitr. V. s. 97. Anm. 2).

<sup>2)</sup> На этомъ основаніи св. *Златоустъ* утверждаетъ даже то, что въ Библии обыкновенно только люди называются сынами Божиими, а ангелы — никогда («Бес. на кн. Быт.» XXII. Русск. перев. ч. I, стр. 394—95).

<sup>3)</sup> *Ефремъ Сиринъ*—«Толк. на Быт.». Рус. перев. стр. 311—12. Св. *Златоустъ* предполагаетъ даже плотское незаконное сожитіе, обычное между развращенными людьми, какихъ представляло чловѣчество предъ потопомъ (Тамъ же, стр. 398—402; ср. у блаж. *Теодорита*—«На Быт.». Отв. на вопр. 48, стр. 48—49).

дочерей человеческих, а не къ людямъ. Самое предположеніе о плотскомъ сношеніи ангеловъ съ дочерьми человеческими прямо противорѣчитъ всему вообще библейскому ученію о духовной ангельской природѣ и можетъ быть объясняемо только съ точки зрѣнія языческой мѣологии. Поэтому отцы Церкви, начиная съ Оригена, согласно отвергали это мнѣніе! „Не безумно ли говорить“, пишетъ св. Іоаннъ Златоустъ, „будто ангелы низошли до сожителства съ женами!... Развѣ не слышишь, что говоритъ Христосъ о естествѣ ангельскомъ: въ воскресеніе бо ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангели Божіи на небеси суть? (Мѣ. XXII, 30). Да и не возможно, чтобы бездѣльная (ангельская) природа возимѣла когда нибудь такое (плотское) вождѣліе. Ибо, если святые и Духа святаго достойные мужи не въ силахъ были переносить даже явленія ангеловъ... то кто, и самый легкомысленный, согласится съ этими лукавыми и крайне безумными словами, будто бездѣльная и духовная природа имѣла совокупленіе съ тѣлами?“<sup>1)</sup>. Согласно съ отеческимъ пониманіемъ, съ полнымъ правомъ можно утверждать, что въ разсматриваемомъ мѣствѣ бытописанія говорится не о плотскихъ сношеніяхъ падшихъ ангеловъ съ дочерьми человеческими, но о бракахъ между потомками Сіеа, и дочерьми изъ потомства Каина. Потомки Сіеа называются сынами Божіими, какъ избранное Богомъ, благочестивое потомство, въ которомъ начали призывать имя Господа (Быт. IV, 25. 26), а развращеннымъ потомкамъ Каина, въ противоположность имъ, усвоится названіе сыновъ или дочерей человеческихъ (Быт. VI, 2—5)<sup>2)</sup>. Что же

<sup>1)</sup> «Бес. на кн. Быт.» XXII. Рус. перев. ч. I, стр. 396.

<sup>2)</sup> «Писаніе имѣетъ обычай», говоритъ св. Златоустъ, «и людей называть сынами Божіими. Поелику же эти люди вели родъ свой отъ Сіеа и отъ сына его, названнаго Эносомъ: сей бо, говоритъ Писаніе, упова призвати имя Господа Бога; то его-то дальнѣйшихъ потомковъ божественное Писаніе и назвало сынами Божіими, потому что они до тѣхъ поръ продолжали добродѣтели предковъ; а сынами человеческими именовало тѣхъ, которые родились прежде Сіеа отъ Каина и отъ него вели свой родъ» («Бес. на кн. Быт.» XXII, ч. I, стр. 397; ср. у Ефрема Сирина—«На Быт.» Рус. пер. стр. 310—311). Блаж. Теодоритъ, слова Бытописанія: сей упова призвати..., согласно съ Акилоу, переводить: «тогда начали именоваться именемъ Господа»; и потому даетъ иное объясненіе названію сынами Божіими.

касается исполиновъ (אֲשֵׁרִים), которые произошли отъ этого смѣшенія; то ни самое названіе <sup>1)</sup>, ни появленіе ихъ не представляютъ ничего таинственнаго, или мифическаго, и даже съ физиологической точки зрѣнія весьма легко объясняются брачными союзами между потомками двухъ различныхъ родовъ <sup>2)</sup>.

Послѣ созданія міра ангельскаго совершилось твореніе міра видимаго. Отрицательная критика, задавшаяся цѣлью отрицать все то, о чемъ говорится въ Библии, и въ повѣствованіи бытописателя о созданіи міра видимаго усматриваетъ не подлинный, историческій смыслъ, но сказанія, имѣющія связь съ языческими космогоніями и ничѣмъ существенно не отличающіяся отъ ученія о происхожденіи міра у древнихъ египтянъ, персовъ, индійцевъ и т. п. <sup>3)</sup>.

«Сіе даетъ разумѣть», говоритъ онъ, «что Энось за благочестіе первый получилъ божественное именованіе, и сродники именовали его богомъ, почему родившіеся отъ него получили наименованіе сыновъ Божіихъ...» Впрочемъ, блаж. Теодоритъ не отрицаетъ и обычнаго объясненія («На Быт.» Отв. на вопр. 48. Рус. пер. стр. 49, ср. 50).

<sup>1)</sup> אֲשֵׁרִים = нападающій; *Акила*: ἐπιπίπτουτες; *Симмахъ*: βίαιος (Ср. у *Филарета*—«Записки» ч. I, стр. 110).

<sup>2)</sup> Св. *Ефремъ Сиринъ* полагаетъ, что «рождавшіеся были исполинами лишь для малорослаго племени Каинова, а не для крѣпкаго племени Сиеова»: такъ какъ въ потомствѣ Каина, вслѣдствіе суда Божія и проклятія земли, люди стали малорослы. «Крѣпкіе сыны Сиеовы», говоритъ онъ, «входя къ дочерямъ стенащаго Каина, рождали для Каинова племени исполиновъ именитыхъ. Словами: *уже отъ етка*, означается, что для Каинова племени рождались такіе же исполины, каковы были первобытные и именитые люди, Сіевъ и Энось» («Толк. на кн. Быт.» стр. 312—313). Ср. у *Солярскаго*—«Библи. Словарь». Т. II. *Исполины*. Стр. 103; Т. I: *Енакима*. Стр. 596—98; Т. III: *Рефаимы*. Стр. 343—346. Вообще, относительно вопроса о супружествѣ сыновъ Божіихъ съ дочерьми человѣческими, можно читать весьма обстоятельныя изслѣдованія: у *Reinke*—«Beiträge». Bd. V, Beitr. V, s. 91—186; и у Р. *Scholz*—«Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen». Regensburg. 1865.

<sup>3)</sup> Историческая достовѣрность повѣствованія Моисея о происхожденіи міра и человѣка доказывается, между прочимъ, разными преданіями, сохранившимися у тѣхъ же язычниковъ, о первоначальной исторіи міра и человѣка. Эти преданія хотя весьма баснословны, тѣмъ не менѣе заслуживаютъ вниманія, какъ свидѣтельства о достовѣрности библейскаго повѣствованія (*Филаретъ*—«Церк. Библи. Истор.» 1836. Изд. V, стр. 33—35). Въ Библии несомнѣнная историческая достовѣрность повѣствованія Моисея о твореніи міра подтверждается закономъ о субботѣ (Исх XX, 8—11; XXXI, 16. 17) и многочислен-

Сущность всѣхъ языческихъ воззрѣній на происхожденіе міра можетъ быть охарактеризована въ двухъ главнѣйшихъ направленіяхъ<sup>1)</sup>. Съ одной стороны, во всѣхъ языческихъ религіяхъ господствовало воззрѣніе пантеистическое, проповѣдовавшее о томъ, что божество при твореніи міра, какъ бы погружалось въ создаваемую матерію самымъ существомъ своимъ и чрезъ это представлялось или только простѣйшею формою міровой матеріи (пантеизмъ матеріалистическій), или особою, присущею этой матеріи и нераздѣльною отъ нея силою духа и мысли (пантеизмъ идеалистическій). Съ другой стороны, если языческія религіи стремились отдѣлить Бога отъ міровой сущности, то впадали въ дуалистическое міровоззрѣніе, представляющее, кромѣ Бога, другой принципъ міра, независимую отъ Него и совѣчную Ему матерію, вслѣдствіе чего самое понятіе о Богѣ, собственно Творцѣ міра (изъ ничего), низводилось до простого понятія о диміургѣ, или только о распорядителѣ матеріи и устройтелѣ вселенной изъ существовавшей прежде матеріи, при чемъ самое образованіе міра предполагалось совершавшимся вполнѣ естественно и независимо отъ Творца, но тѣмъ силамъ и законамъ, которые присущи самой матеріи и къ дѣйствию которыхъ въ различныхъ видахъ творенія отъ Бога давалось только первоначальное возбужденіе<sup>2)</sup>. Первое изъ этихъ воззрѣній, очевидно, сливало или отождествляло Бога съ міромъ, а второе раздѣляло ихъ на два самобытныя начала. Въ новѣйшихъ рационалистическихъ богословскихъ воззрѣніяхъ на происхожденіе міра въ сущности повторяется тотъ же самый пантеизмъ и дуализмъ, ко-

ными свидѣтельствами свящ. писателей ветхаго и новаго завѣта. См. напримѣръ: Пс. XXXII, 6, 9; ср. Быт. I, 2;—СХLVIІІ, 4; ср. Быт. I, 7;—СІІ, 19; ср. Быт. I, 15;—2 Кор. IV, 6; ср. Быт. I, 3;—Евр. IV, 3—4; ср. Быт. II, 2 и др. Отцами Церкви эта достовѣрность признавалась также безусловно и внѣ всякаго сомнѣнія. «Никто не долженъ думать», говорить св. *Ефремъ Сиринъ*, «что шестидневное твореніе есть иносказаніе» («На Быт.». Рус. перев. стр. 250).

<sup>1)</sup> Какъ эти воззрѣнія повторялись въ разныхъ еретическихъ мнѣніяхъ, особенно манихейскихъ, можно читать: у св. *Іоанна Златоустаго*—«Бес. на кн. Быт.» II. Рус. перев. ч. I, стр. 22; Бес. III, стр. 36; Бес. VII, стр. 104; у *Василія Великаго*—«На Шестодневъ» Бес. II. Рус. пер. стр. 23 и др.

<sup>2)</sup> *Хрисанозъ*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 101—102.

тотъ проповѣдывался и въ древнихъ языческихъ религіяхъ и космогоніяхъ <sup>1)</sup>.

Существенное отличіе библейскаго догматическаго ученія отъ всѣхъ этихъ воззрѣній должно заключаться въ томъ, что Богъ есть существо, безконечно возвышенное надъ всѣмъ ограниченнымъ и конечнымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ живыи и личный виновникъ всякаго бытія и жизни. Поэтому въ актѣ творенія Онъ долженъ быть и отличенъ отъ міра, какъ существо самобытное, вѣчное и живое, и имѣть ближайшее, непосредственное отношеніе къ нему въ дѣйствіяхъ свободной, творческой воли. Въ этихъ двухъ главнѣйшихъ чертахъ заключается вся сущность и важность опредѣленія библейскаго догматическаго ученія о Богѣ-Творцѣ міра видимаго <sup>2)</sup>.

Подлинный догматическій смыслъ библейскаго сказанія о твореніи міра опредѣляется въ первыхъ трехъ стихахъ Бытописанія. Съ догматической точки зрѣнія, по словамъ преосвященнаго *Макарія*, въ повѣствованіи Моисея должно различать „два главные вида творенія, послѣдовавшіе одно за другимъ. *Первое*—твореніе въ собственномъ смыслѣ, бывшее въ самомъ началѣ, когда Творецъ произвелъ все изъ ничего... Произвелъ самое вещество міра, заключающее въ себѣ начала или зародыши для всѣхъ его существъ... (*creatio prima*). А *другое* твореніе—твореніе уже изъ готоваго первозданнаго и еще не устроеннаго вещества, совершившееся въ продолженіе шести дней (*creatio secunda*) <sup>3)</sup>. Соответственно этому

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 112—116. Болѣе подробныя указанія объ этомъ предметѣ см. у преосв. *Макарія*—«Правосл. догмат. Богослов. Т. I, § 53, с. 351—352.

<sup>2)</sup> Лучшія объясненія библейскаго повѣствованія о твореніи міра можно видѣть въ бесѣдахъ на *Шестодневъ: Василія Великаго* и *Григорія Нисскаго*, и въ толкованіяхъ на книгу Бытія: *Іоанна Златоустаго, Ефрема Сирина, блаж. Теодорита* и др. Въ нашей литературѣ, кромѣ «Записокъ на книгу Бытія» преосвящ. *Филарета*, объ этомъ предметѣ можно указать на сочиненіе архим. *Теодора*—«О міротвореніи. Изъясненіе первой гл. книги Бытія». Спб. 1862 г.

<sup>3)</sup> *Макарій*—«Правосл. догмат. Богословіе». Т. I, стр. 417—418. Ту же мысль высказывали и отцы Церкви. См. напримѣръ: у *Василія Великаго*—«На Шестодн.» Бес. I, стр. 12; у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 250—51; у *Григорія Нисскаго*—«О Шестодневѣ» стр. 11—12, и «Объ устроен. человѣка» стр. 80; у *Іоанна Златоуста-*

общему опредѣленію, въ первыхъ трехъ стихахъ Бытописанія можно находить указаніе на три главнѣйшіе момента въ актѣ творенія міра. Стихъ *первый*: *въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю*, опредѣляетъ твореніе всего существующаго въ цѣломъ его составѣ или космоса, твореніе, слѣдовательно, и самой матеріи, совершенно изъ ничего, исключительно по силѣ творческаго божественнаго могущества (creatio prima) <sup>1)</sup>. Стихъ *второй*, въ словахъ: *и Духъ Божій носился надъ водою*, опредѣляетъ божественную творческую дѣятельность, какъ зиждительную силу, изъ первозданнаго вещества устрояющую всѣ виды творенія (creatio secunda). Стихъ *третій*, въ творческомъ словѣ: *и сказалъ Богъ*, опредѣляетъ божественную дѣятельность, какъ силу не только всемогущую, но вмѣстѣ и разумную, производящую и устрояющую міръ не изъ собственнаго божественнаго Существа и не въ зависимости отъ самой матеріи, но свободно и премудро, по предначертанному творческому плану и цѣлямъ <sup>2)</sup>.

Первыя слова Бытописанія: *въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю*, могутъ быть понимаемы различно. 1) Въ нихъ можно видѣть указаніе на первоначальное твореніе той безвидной и неустроенной матеріи, о которой говорится въ ст. 2: *земля же была безвидна и пуста, и тьма надъ бездною* (הָאָרֶץ הָיְתָה תוֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹמוֹת) <sup>3)</sup> и изъ которой затѣмъ послѣдовало

10—«Бес. на Быт.» III, ч. I, стр. 32; у блаж. *Теодорита*—«На Быт.» Отв. на вопр. 5, стр. 12—13 и др.

<sup>1)</sup> Въ объясненіе перваго стиха св. *Василій Великій* замѣчаетъ: «не въ половину каждое, но цѣлое небо и цѣлую землю, самую сущность, взятую вмѣстѣ съ формою; потому что Онъ (Богъ) не изобрѣтатель только образовъ, но Зиждитель самаго естества существъ» («На Шестоидн.» Бес. II, стр. 25—26).

<sup>2)</sup> Последнее опредѣленіе должно быть также существенно необходимымъ въ понятіи о твореніи, какъ и два первыя. «Богъ былъ для міра», говоритъ св. *Василій Великій*, «не причиною только бытія, но сотворилъ какъ благой—полезное, какъ премудрый—прекраснѣйшее, какъ могущественный—величайшее» («Бес. на Шестоидн.» I, стр. 12).

<sup>3)</sup> LXX: *земля же была невидима и неустроена*—«ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου». *Акила*—*χένωμα καὶ ἕδεν*—*пустота и ничто*; *Теодотіонъ*—*χενὸν καὶ ἕδεν*—*ничто пустое и ничтожное*; *Симмакъ*—*ἀργὸν καὶ*

дальнѣйшее мірообразование. 2) Подъ этими словами можно разумѣть твореніе неба и земли, въ смыслѣ двухъ отдѣльныхъ міровъ — видимаго или вещественнаго, и невидимаго или духовнаго, а во 2 ст.: *земля же была безвидна и пуста* — обращеніе собственно къ творенію земли. 3) Въ этихъ словахъ, наконецъ, можно усматривать только общее надписаніе ко всему повѣствованію о міротвореніи, подобно другимъ мѣстамъ Бытописанія (напримѣръ, XVIII, 1). Изъ этихъ трехъ способовъ толкованія послѣдній совсѣмъ не выдерживаетъ критики <sup>1)</sup>. Конструкція рѣчи указываетъ на то, что соединительное *авъ* (<sup>1)</sup> начало втораго стиха соединяетъ съ первымъ, какъ двѣ части одной мысли. Кроме того, при такомъ предположеніи, не вполне яснымъ дѣлается то, какъ понимать указаніе бытописателя на первоначальную безвидность и пустоту земли, или на ту неустроенную матерію, изъ которой совершилось дальнѣйшее мірообразование. Даже дается какъ бы нѣкоторое право считать эту матерію не произведеніемъ творческой воли, а началомъ, существующимъ независимо отъ нея и совѣчнымъ самому Творцу <sup>2)</sup>.

*ἀδιάχρονον*. — *ничто прадное и безразличное*. Ср. Іов. XXVI, 7; Притч. VIII, 24; Прем. XI, 18 (*ἐξ ἀμόρφου ὄλης*) и др.

<sup>1)</sup> Основаніемъ для этого толкованія можетъ служить переводъ *Акилы*: *Ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησε ὁ Θεὸς τὸν ἔρανον καὶ τὴν γῆν*. Слову: *ἐν κεφαλαίῳ* св. *Григорій Нисскій* даетъ именно значеніе: *въ заглавіи* («О Шестодн.». Рус. перев. стр. 11). Но св. *Василій Великій* переводу *Акилы* даетъ иной смыслъ. «Древніе толкователи», говоритъ онъ, «яснѣе выражая мысль, сказали: *ократитъ* (*ἐν κεφαλαίῳ*) сотвори Богъ, то есть, *вдругъ и мгновенно*» («На Шестодн.» Бес. I. Рус. перев. стр. 11).

<sup>2)</sup> Такъ еще въ древней христіанской Церкви было осуждаемо то мнѣніе, по которому *יְהוָה יְהוָה* понимали какъ указаніе на вѣчность матеріи, или на множество міровъ, которые были разрушаемы и снова создаемы. Этому мнѣнію держался, какъ извѣстно, *Оригенъ*, и оно имѣло свое основаніе въ греческой философіи. (*Августинъ* — «О Град. Вож.» кн. XI, гл. XXIII. Рус. пер. стр. 209—212; кн. XII, гл. X и XI, стр. 251—254; ср. у *Василія Великаго* — «На Шестодн.» Бес. III, стр. 44. Вообще вопросъ о *יְהוָה יְהוָה* издавна былъ спорнымъ и служилъ основаніемъ для весьма разнообразныхъ предположеній. Такъ и новѣйшая рационалистическая критика утверждаетъ, что первобытная матерія или первосущество міра существовало отъ вѣчности, пребывая во мракѣ, и что творческая дѣятельность въ Бытописаніи начинается только тогда, когда описывается дѣйствіе Духа Божія. Даже *Эвальдъ*,

Второй способ толкованія, хотя раздѣляется многими отцами и учителями Церкви и устраняетъ недостатки перваго, тѣмъ не менѣе, по ученію самихъ же отцовъ Церкви, какъ мы видѣли, не можетъ имѣть вполне рѣшительныхъ основаній и весьма легко примирается съ первымъ. Этотъ первый способъ толкованія соответствуетъ контексту рѣчи и съ очевидностію утверждаетъ библейское ученіе о твореніи всего вообще существующаго, не исключая и самой матеріи, слѣдовательно, совершенно изъ ничего, исключительно по силѣ и дѣйствию всемогущества Бога.

Соотвѣтственно установленной точкѣ зрѣнія, въ словахъ перваго стиха: *въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю* (בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ), дается ясное понятіе о началѣ міра вообще и его причинѣ въ Богѣ <sup>1)</sup>. Слово בְּרֵאשִׁית, стоящее безъ всякаго ограниченія во главѣ всего повѣствованія о твореніи, указываетъ на начало всякаго бытія и времени <sup>2)</sup>. О на-

хотя признаетъ библейское ученіе о твореніи существенно отличнымъ отъ всѣхъ ученій древности, тѣмъ не менѣе въ сказаніи о землѣ безвидной и пустой усматриваетъ остатокъ прежнихъ вѣрованій евреевъ, общихъ съ вѣрованіями другихъ народовъ и уничтоженныхъ болѣе чистымъ ученіемъ во времена Моисея («Die Lehre der Bibel. v. Gott.» Bd. III. s. 37—41). Преосв. *Хрисанозъ* справедливо замѣчаетъ, что нѣкоторыя указанія на первоначальный хаосъ, встрѣчающіеся у грековъ, египтянъ, вавилонянъ, индійцевъ, ничего не говорятъ о заимствованіи этого понятія евреями, а наоборотъ свидѣтельствуютъ объ искаженіи въ нихъ библейскаго ученія («Рел. др. міра». Т. III, стр. 103—4. 107—9; ср. у *Филарета* — «Записки» ч. I, стр. 9—10, прим.). Довольно обширное разсужденіе объ этомъ предметѣ можно видѣть у *Reinke* — «Beiträge». Bd. V. Beitr. II. s. 33—61. Ср. у *Куртца* — «Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 14. s. 19; и у *Элера* — «Theol. d. Alt. Test.» Bd. I. § 19. s. 79.

<sup>1)</sup> Въ этихъ словахъ, по объясненію преосв. *Филарета*, даются слѣдующія понятія: а) предѣлъ, отъ котораго начинается бытіе міра, б) дѣйствіе, которымъ онъ получаетъ бытіе, в) причина, производящая бытіе, г) предметъ, получающій бытіе («Записки» ч. I, стр. 1—3).

<sup>2)</sup> «Премудро изъясняющій намъ бытіе міра», говоритъ св. *Василій Великій*, «разсуждая о мірѣ, весьма встаетъ присовокупилъ: *въ началѣ сотвори*, то есть, въ началѣ времени (τοῦτ' ἐστὶν ἐν ἀρχῇ ταύτῃ τῇ κατὰ χρόνον)» («На Шестодн.» Вес. I, стр. 9), ср. 7). «Если бы», пишетъ блаж. *Августинъ*, Богъ «сотворилъ нѣчто прежде всего сотвореннаго Имъ, то и было бы сказано, что Онъ именно это нѣчто сотворилъ въ началѣ... Нѣтъ никакого сомнѣнія, что міръ со-

чалъ бытія говорится во второмъ стихѣ: *земля же была безвидна и пуста* <sup>1)</sup>; а первый предѣлъ времени является въ первый день творенія, послѣ отдѣленія свѣта отъ тьмы и разграниченія между днемъ и ночью: *и отдѣлилъ Богъ свѣтъ отъ тьмы, и назвалъ Богъ свѣтъ днемъ, а тьму ночью. И былъ вечеръ и было утро день одинъ* (ст. 4 и 5) <sup>2)</sup>. Самая связь второго стиха съ первымъ (... **וְהָאֲרֶזֶל וְהָאֲדָמָה**) показываетъ, что эти слова слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ особаго сказанія бытописателя о состояніи земли и неба, независимо отъ перваго стиха, но какъ вторую половину предложенія, по свойственному еврейскому языку параллелизму, слѣдовательно, въ томъ смыслѣ, что земля, созданная въ началѣ вмѣстѣ съ небомъ, имѣла видъ пустаго и безразличнаго, мрачнаго хаоса <sup>3)</sup>. Точно также и слово **בָּרָא** (родственное съ **בָּנָה** — ср. **בָּרָא** и **בָּנָה**, сынъ, и **בָּרָרָא** и **בָּנָה** или **בָּנָה**), хотя первоначально значить: раскалывать, дѣлать на части, раздѣлять, затѣмъ, — отдѣлывать, отполировывать, и наконецъ уже — строить, образовывать, творить, созидать <sup>4)</sup>; тѣмъ не менѣе, по своему употребленію въ Библии, не прилагается къ человѣческимъ дѣйствіямъ и не соединяется съ объектомъ матеріи, изъ которой что нибудь дѣлается, но употребляется преимущественно въ отношеніи только къ божественной дѣятельности, и при томъ, въ смыслѣ образованія чего либо новаго,

---

творенъ не во времени, но вмѣстѣ съ временемъ» («0 Градѣ. Бож.» кн. XI. гл. VI. Рус. пер. стр. 183).

<sup>1)</sup> «Сказавшій, *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*», говорить блаж. *Теодоритъ*, «не сказалъ, что земля вѣчна, но говорить, что послѣ неба, или вмѣстѣ съ небомъ, получила она бытіе. При томъ же писателе... присовокупилъ и слѣдующее: *земля же бы невидима и неустроена*, т. е. приведена въ бытіе Богомъ всяческихъ, но еще была *невидима*, потому что покрывала ее вода, и *неустроена*, потому что не была еще украшена растеніями, цвѣтущими лугами, рощами и жатвами» («На Быт.» Отв. на вопр. 5. Рус. пер. стр. 12—13).

<sup>2)</sup> «Что значить *различи?* спрашиваетъ св. *Златоустъ*. — «Каждому назначилъ свое мѣсто и опредѣлилъ соотвѣтственное время» («Бес. на кн. Быт.» III. Рус. пер. ч. I, стр. 32. 34).

<sup>3)</sup> *Reinke*—«Beiträge». V Bd. s. 48; *Keil*.—«Bibl. Comment. über d. Bücher Moses». Bd. I. z. Genes. I, 1 — 5. *Dillmann*—«Genesis.» I, 1—5.

<sup>4)</sup> Ср. *Gesenius*—Handwörterbuch. W. **בָּרָא** и **בָּרָאָה**. s. 128—129.

прежде не существовавшего <sup>1)</sup>, необычайнаго, чудеснаго, что само собою предполагаетъ понятіе о твореніи изъ ничего. Для примѣра можно указать на слова кн. Бытія I, 27, по сравненію съ II, 7. Въ первомъ случаѣ, когда говорится просто: *и сотворилъ Богъ человека по образу Своему, по образу Божию сотворилъ его, мужчину и женщину сотворилъ ихъ*, то есть, безъ упоминанія о томъ, изъ чего были созданы первые люди, во всѣхъ выраженіяхъ употребляется глаголь  $\text{סָרַף}$  (ср. V, 1); между тѣмъ, во второмъ — когда говорится: *и создалъ Господь Богъ человека изъ праха земнаго*, употребляется глаголь  $\text{בָּרָא}$ , значеніе котораго равносильно  $\text{פָּשַׁע}$  — дѣлать изъ чего нибудь <sup>2)</sup>. Равнымъ образомъ, и по отношенію къ чудесамъ, по ихъ противоположности съ естественными явленіями, употребляется тотъ же глаголь  $\text{סָרַף}$ , когда, на примѣръ, говорится: *а если Господь сотворитъ необычайное (וְאִם יִבְרֵא יְהוָה יִבְרָא יְהוָה) и земля разверзетъ уста свои и поглотитъ ихъ* (Корея, Даана и Авирона), и *они живые сойдутъ въ преисподнюю: то знайте, что люди сіи презрѣли Господа* (Числ. XVI, 30; ср. Исх. XXXIV, 10). Вообще, для выраженія понятія о твореніи на еврейскомъ языкѣ нѣтъ лучше выраженія, какъ  $\text{סָרַף}$  <sup>3)</sup>. Къ этому общеупотребительному значенію слова  $\text{סָרַף}$  можно прибавить еще то простое соображеніе, что если Богъ — Творецъ неба и земли, согласно дальнѣйшему повѣствованію

<sup>1)</sup> Ἐξ οὐκ ὄντων (2 Мак. VII, 28); ex nihilo — по Вульгатѣ.

<sup>2)</sup> Можно указать также на Псаломъ СIII, 30, гдѣ слово  $\text{סָרַף}$  стоитъ параллельно съ  $\text{שָׁרַף}$  — новымъ дѣлать, новое что нибудь производить (3-я форма отъ глагола  $\text{שָׁרַף}$ , быть новымъ): *пошлешь духъ Твой, созидаются (יִבְרָאוּן)*, и Ты обновляешь ( $\text{שִׁרְרָה}$ ) *лице земли* (Ср. Іер. XXXI, 22).

<sup>3)</sup> «Когда Моисей говорить о сотворенномъ изъ ничего», свидѣтельствуеъ св. *Ефремъ Сиринь*, «употребляетъ слово: *сотвори...* Когда же Богъ начинаетъ творить изъ того, что было уже, тогда Писаніе употребляетъ подобное сему выраженіе: *рече Богъ, да будетъ...* («На Быт.». Рус. пер. стр. 259). «Всевышній создалъ всѣ твари», свидѣлствуютъ и еврейскіе раввины, «изъ совершеннаго ничтожества. Для выраженія этого созданія тварей изъ ничего, мы не имѣемъ въ священномъ языкѣ другого слова, какъ  $\text{סָרַף}$ » (*Макарій* — «Прав. догм. Богосл.» Т. I, стр. 356, прим. 1032).

нiю, совершаетъ все такъ, какъ угодно было Его всемогущей волѣ, *хорошо весьма*, и если при этомъ ни въ чемъ не находятъ противодѣйствiя Своему творческому слову, даже въ самой матерiи; то, очевидно, и самая матерiя находится во власти и силѣ божественной, и какъ въ своемъ устройствѣ подчиняется всемогущей волѣ Творца, такъ и въ самомъ происхожденiи и въ своемъ первоначальномъ хаотическомъ состоянiи естественно должна имѣть первопричину въ Его же свободномъ творческомъ произволенiи.

Понятiемъ о Духѣ Божiемъ, носившемся (רוחַ קדשׁ) надъ водою (ст. 2), или надъ тою пустою и безвидною бездною, которая представляла собою первоначальную, сотворенную Богомъ матерiю, опредѣляется ближайшимъ образомъ самое творческое дѣйствiе въ его отношенiи къ мирообразованiю. Первоначальная, неустроенная матерiя, по силѣ творческой воли вызванная къ бытiю изъ небытiя и начавшая свое существованiе, была уже готова для опредѣленнаго образованiя; но самое образованiе она могла получить не сама собою, не по однимъ только своимъ силамъ и законамъ, но по силѣ, сообщаемой ей божественнымъ всемогуществомъ. Творческая, зиждительная сила Духа Божiя, носившагося надъ ново-созданною матерiю, влагала въ нее свое творческое дѣйствiе и оживляла ее въ дальнѣйшемъ мирообразованiи, способствуя дѣятельности тѣхъ естественныхъ силъ и законовъ, по которымъ должно было совершаться самое образованiе и развитiе созидаемаго Богомъ творенiя (ср. Втор. XXXII, 11) <sup>1)</sup>. Поэтому, если Творецъ, по видимому, самой землѣ предоставляетъ силу *произрастить зелень, траву стьющую сѣмя (по роду и по подобiю ея), дерево плодовитое, приносящее по роду своему плодъ, въ которомъ сѣмя его на землѣ* (ст. 11—12); то самое произрастанiе могло совершаться только при участii и содѣйствiи живительной, творческой силы Духа Божiя <sup>2)</sup>. Несомнѣнное доказательство этому можно ви-

<sup>1)</sup> Oehler—«Theolog. d. Alt. Test.» Bd. I. s. 179—180. Отецскiя свидѣтельства о дѣйствiи Духа Божiя см. выше, стр. 81—82.

<sup>2)</sup> «Когда сказалъ: *да изведетъ*», говоритъ св. *Василiй Великий*, «не значить, что земля износитъ уже находившееся въ ней; но давшiй повелѣнiе даровалъ землѣ и силу извести» («На Шестодневъ». Бес. VIII. Рус. пер. стр. 136). «Сдѣлано сiе», говоритъ св. *Ефремъ*

дѣтъ въ томъ, что несмотря на подобное же выраженіе о созданіи животныхъ: *да произведетъ земля душу живую по роду ея, скотовъ и гадовъ, и зверей земныхъ по роду ихъ* (ст. 24), самое созданіе ихъ, по объясненію въ гл. II, ст. 19, приписывается бытописателемъ той же творческой силѣ Божіей: *Господь Богъ образовалъ изъ земли всѣхъ животныхъ полевыхъ, и всѣхъ птицъ небесныхъ.*

Но это творческое, живительное дѣйствіе Духа Божія не есть сила неотдѣлимая отъ міра. Это не есть жизнь Божества въ мірѣ въ смыслѣ пантеистическомъ, но источникъ бытія и жизни, свободно сообщаемый отъ полноты жизни божественной. Въ созданіи міра премудрая и свободная воля Творца выражается въ одномъ божественномъ словѣ: *и сказалъ Богъ, да будетъ... и было такъ*<sup>1)</sup>. Слово, какъ обнаруженіе разумной и свободной воли, на все мірозданіе налагаетъ печать премудрой и свободной творческой дѣятельности. Духъ Божій Своею силою оживотворялъ вселенную, а творческое слово приводило въ бытіе и устроило отдѣльные виды творенія (Ср. Пс. XXXII, 6. 9)<sup>2)</sup>. Все мірозданіе, совершающееся по силѣ этого вѣдательнаго слова, представляетъ образецъ премудраго и цѣлесообразнаго благоустройства. Виды творенія и законы міра, утверждаемые въ порядкѣ шестидневнаго творенія, служатъ выраженіемъ божественной воли и пре-

*Сиринъ*, «не потому, что Богъ не могъ иначе произвести изъ земли растенія, но Ему угодно было, чтобы растенія порождены были землею при содѣйствіи водъ, и Онъ положилъ сему начало, чтобы тоже продолжалось и до конца» («На Быт.» стр. 273; ср. 256).

<sup>1)</sup> «Сказалъ, и сдѣлалось», говоритъ св. *Златоустъ*, «повелѣлъ, и мракъ исчезъ»... «Богъ, которому повинуются все, — Онъ творитъ словомъ и повелѣніемъ» («Бес. на кн. Быт.» III. Рус. перев. ч. I, стр. 32; Бес. V, стр. 70; Бес. XI, стр. 132).

<sup>2)</sup> «У Бога, и по нашему понятію, дѣло есть слово», говоритъ св. *Григорій Нисскій*; «почему все, приводимое Имъ въ бытіе, приводится словомъ; и что отъ Бога, въ томъ невозможно и представить чего либо неразумнаго, какъ ни есть составившагося и самослущаюнаго. А напротивъ того надлежитъ вѣрить, что въ каждое изъ существъ вложено нѣкое премудрое и художническое слово, хотя оно и не доступно нашему взору» («О Шестодн.» Рус. перев. стр. 14—15; ср. 62—63. 32). Ср. у блж. *Августина*—«О Град. Бож.» кн. XI, гл. XXI. Рус. пер. стр. 207; и у *Филарета*—«Записки» ч. I, стр. 7.

мудрости <sup>1)</sup>). Поэтому все мирозданіе, получая благословеніе отъ Творца (I, 22) <sup>2)</sup>, заслуживаетъ творческое одобреніе, не только въ отдѣльныхъ видахъ (ст. 4. 8. 10. 12. 18. 21. 25), но и въ цѣломъ составѣ. *И увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ, хорошо весьма* (ст. 31) <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Мы не входимъ въ рѣшеніе частнаго вопроса о томъ, какіе дни разумѣются въ твореніи міра. Общая мысль отцевъ Церкви объ этомъ предметѣ та, что дни разумѣются обыкновенные. Такъ, на примѣръ, св. *Василій Великій* о первомъ днѣ творенія говоритъ, что «пророкъ разумѣетъ продолженіе дня и ночи» и что Богъ, устроивъ природу времени, мѣрою и знаменіями онаго положилъ продолженія дней («На Шестодн.». Бес. II, стр. 37—38. Ср. у *Златоуста*—«На кн. Быт.». Бес. IV, ч. I, стр. 57; III, стр. 35). Но блж. *Августинъ* отказывается отъ окончательнаго рѣшенія этого вопроса. «Какого рода эти дни», говоритъ онъ, «представить это намъ или крайне трудно или даже вовсе невозможно; а тѣмъ болѣе невозможно говорить о томъ» («О Градѣ Бож.» кн. XI, гл. VI, стр. 183, и гл. VII, стр. 184—5). О значеніи еврейскаго слова □ и о примѣненіи его къ шестидневному творенію можно видѣть особое разсужденіе у *Reinke*—«Beiträge». Bd. V. Beitr. I. s. 1—32. Ср. у *Элера*—«Theol. d. Alt. Test.» Bd. I. § 18. s. 76 f; и у *Герцога*—Realencyclor. T. XV «Tag bei den Hebräern» s. 410 f. Въ нашей литературѣ объ этомъ предметѣ см. у *Макарія*—«Прав. догм. Богосл.». Т. I. § 73—74, стр. 417—24; у *Филарета*—«Записки» ч. I, стр. 3—4; и у архим. *Феодора*—«О миротвореніи», стр. 28.

<sup>2)</sup> Благословеніе Божіе дается въ пятый день, при созданіи рыбъ и птицъ. Св. *Златоустъ* объясняетъ это тѣмъ, что онѣ были первыя «одушевленныя твари, а Богъ хотѣлъ, чтобы ихъ существованіе продолжалось непрерывно... Благословеніе Божіе... даровало имъ способность продолжать бытіе свое непрерывно» («Бес. на кн. Быт.» VII. Рус. пер. ч. I, стр. 107. Ср. у *Филарета*—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 18).

<sup>3)</sup> «Когда услышишь, что Богъ увидѣлъ и похвалилъ», говоритъ св. *Златоустъ*, «то понимай эти слова богоприлично и какъ слѣдуетъ о Богѣ. Создатель, еще прежде сотворенія, зналъ красоту сотвореннаго: но, такъ какъ мы, люди, обложенные такою немощію, не въ состояніи были узнать это иначе, то Онъ и настроилъ уста блаженнаго пророка употребить эти грубыя выраженія для наученія рода человѣческаго» («Бес. на кн. Бытія» IV, ч. I, стр. 54—55). «Писаніе, зная крайнюю слабость нашего разума, дѣлаетъ это и по частямъ, дабы внушить намъ, что все создано высочайшею мудростію и неизреченною любовію» (Бес. VI, стр. 93; ср. Бес. V, 71; X, 155—158; III, 34; и у бл. *Августина*—«О Градѣ Бож.» кн. XI, гл. XX. XXI, стр. 204—207). Объ этомъ совершенствѣ творенія говорятъ и св. *Григорій Нисскій*: «Поелику вся елика сотвори Богъ, добра злы; то утверждаю, что въ каждомъ изъ существъ должно быть

Вторая глава Бытописанія, въ словахъ: *и совершилъ Богъ къ седьмому дню дѣла Свои, которыя Онъ дѣлалъ...* (ст. 2), полагаетъ границу между твореніемъ и дальнѣйшимъ существованіемъ міра, и въ частности, созданіемъ человѣка<sup>1)</sup>. Какъ при началѣ созданія бытописатель говорилъ: *въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю* (I, 1); такъ и теперь онъ заканчиваетъ свой рассказъ тѣми же словами: *такъ совершены небо и земля и все воинство ихъ* (II, 1). Точно также, приступая къ разсказу о созданіи человѣка, бытописатель повторяетъ: *вотъ происхожденіе неба и земли, при сотвореніи ихъ, въ то время, когда Господь Богъ создалъ землю и небо, и всякій полевой кустарникъ, котораго еще не было на землѣ, и всякую полевую траву, которая еще не росла* (ст. 4 и 5)<sup>2)</sup>. Если теперь только окончено твореніе міра, то значить, этими словами обнимается все, что говорилось о созданіи міра, и слѣдовательно, бытописатель

усматриваемо совершенство добра. Ибо присовокупленіе слова: *зпло, усиливая значеніе, ясно показываетъ, что нѣтъ никакого недостатка въ совершенствѣ* («О Шестодн.». Рус. пер. стр. 36).

<sup>1)</sup> Экзегеты критическаго направленія въ первой и второй главахъ Бытописанія усматриваютъ два отдѣльных и несогласныя одно съ другимъ повѣствованія о созданіи міра и человѣка. Но *Элеръ* справедливо смотритъ на вторую главу, какъ на начало повѣствованія собственно о созданіи человѣка, для котораго, какъ для вѣнца творенія, созданъ былъ весь міръ («Theolog. d. Alt. Testam.» Bd. I. § 18. s. 77). «Предпріемля описать происхожденіе человѣка», говоритъ и преосв. *Филаретъ*, «повѣствователь вновь касается происхожденія міра, дабы показать совокупность и того и другаго, и дабы представить сотвореніе міра какъ бы приготовленіемъ къ сотворенію человѣка» («Зап. на кн. Быт.» ч. I, стр. 34—35).

<sup>2)</sup> Объясняя эти слова, св. *Златоустъ* говоритъ: «Разсказавъ намъ о каждой твари въ отдѣльности, изложивъ дѣла шести дней, и созданіе человѣка, и данную ему власть надъ всѣмъ видимымъ, теперь онъ представляетъ все уже въ совокупности...» «Онъ далѣе опять повѣствуетъ намъ, съ большею обстоятельностью, о созданіи человѣка» («Бес. на кн. Быт.» XII, ч. I, стр. 185. 192). О томъ же говоритъ и св. *Ефремъ Сиринъ*: «Сказавъ о субботнемъ покоѣ и о томъ, какъ Богъ благословилъ и освятилъ день седьмой, Моисей снова обращается къ повѣствованію о первоначальномъ устройствѣ тварей, гдѣ кратко упомянувъ о томъ, о чемъ было уже сказано, обширно излагаетъ то, что не было досказано» («На Быт.». Рус. перев. стр. 271. Ср. также у *Григорія Нисскаго* — «Слово объ устройствѣ человѣка». Тв. св. отц. Т. XXXVII, стр. 83).

въ самомъ повѣствованіи о твореніи предлагаетъ начало этой исторіи въ собственномъ смыслѣ. Послѣдующее ученіе о происхожденіи міра, какое можно находить въ періодъ патриарховъ, вполне согласно съ повѣствованіемъ бытописателя. Патриархи ясно исповѣдуютъ свою вѣру въ Бога—*Владыку неба и земли* (Быт. XIV, 19. 20), и самъ Моисей, говоря о потоцѣ, свидѣтельствуетъ о Создателѣ всего существующаго, Который можетъ погубить и помирловать Свое созданіе (VII, 4, ср. ст. 21—23).

Послѣднимъ актомъ въ созданіи видимаго міра было *твореніе челоуѣка*. Созданіе челоуѣка, въ завершеніе дѣлъ творенія, показываетъ на высокое преимущество и достоинство челоуѣческой природы и на особенное ея назначеніе въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ о домостроительствѣ спасенія <sup>1)</sup>.

Относительно библейскаго повѣствованія о созданіи челоуѣка существуютъ два главнѣйшія возраженія <sup>2)</sup>. Во 1-хъ говорятъ, что Моисеево сказаніе не свидѣтельствуетъ съ необходимостію о томъ, что въ лицѣ Адама и Евы должно признать самыхъ первыхъ прародителей, но что ранѣе Адама и Евы могли существовать люди, или по крайней мѣрѣ одновременно съ ними нужно признать нѣсколько родоначальниковъ челоуѣческаго рода, изъ которыхъ въ Библии упоминаются только родоначальники народа еврейскаго. Это такъ называемая теорія преадамитовъ и коадамитовъ, которая, впрочемъ, въ настоящее время утратила свое

<sup>1)</sup> Это основаніе было общимъ убѣжденіемъ отцевъ Церкви. «Когда все уже устроилъ», говоритъ, напр., св. *Златоустъ* о Создателѣ міра, «и всему видимому далъ надлежащій порядокъ и красоту... тогда-то наконецъ создаетъ того, кто имѣетъ наслаждаться всѣмъ этимъ, даетъ ему власть надъ всѣмъ видимымъ, и показываетъ, насколько кратъ это, имѣющее быть созданнымъ, животное превосходнѣе всего сотвореннаго, когда Онъ повелѣваетъ всѣмъ тварямъ быть подъ его властію и управленіемъ» («Вес. на кн. Быт.» VII. Русск. перев. ч. I, стр. 110. 118. Ср. у *Григорія Нисскаго*—«Объ устройствѣ челоуѣка», гл. II. Рус. пер., стр. 84—85).

<sup>2)</sup> У древнихъ языческихъ писателей высказывалось много нелѣпныхъ мнѣній о происхожденіи челоуѣка. Но самую эту нелѣпностію онѣ лишь свидѣтельствуютъ о божественномъ происхожденіи и исторической достовѣрности сказаній Библии (*Филаретъ* — «Церк. Библ. Истор.» 1836. Изд. V, стр. 6—7, прим.).

значение <sup>1)</sup>. Эта теория утверждается на очень шатких основаниях, которые она указывает преимущественно въ повѣствованіи о Каинѣ и Авелѣ. Воздѣлываніе земли и пастушеская жизнь (Быт. IV, 2. 8) будто бы свидѣлствуютъ уже о нѣкоторомъ культурномъ развитіи человѣчества. Равнымъ образомъ, опасеніе Каина, что всякій, кто встрѣтится съ нимъ, можетъ убить его (ст. 14, ср. 15), удаленіе его въ землю Нодъ, женитьба и построеніе города (ст. 16 и 17) служатъ не малыми основаніями для защитниковъ означенной теории. Во 2-хъ говорятъ, что въ самомъ повѣствованіи о созданіи Адама и Евы находится внутреннее противорѣчіе между первою и второю главами Бытописанія. Защитники этого мнѣнія утверждаютъ, что въ первой главѣ говорится объ одновременномъ созданіи первой четы, по образу и по подобию Божию, и при томъ, безъ яснаго различія между мужемъ и женою, а лишь съ неопредѣленнымъ указаніемъ на мужчину и женщину (וְכָרָא וְכָרָא); между тѣмъ, во второй главѣ разсказывается о созданіи человѣка изъ праха земного, сначала одного мужа (אָדָם), а затѣмъ и жены (אִשָּׁה) изъ ребра его. На этомъ основаніи полагаютъ, что въ первой главѣ повѣствуется о созданіи одного человѣка, андрогина, а во второй главѣ—сказаніе о созданіи жены должно понимать, какъ указаніе на начало паденія первозданнаго человѣка. Доказательство послѣдняго усматриваютъ въ томъ, что созданіе жены (II, 18) совершилось уже послѣ созданія міра и человѣка, которые получили одобреніе отъ Творца, какъ созданные *хорошо весьма* (I, 31) <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Теоріи «преадамитовъ» держались нѣкоторые вольнодумцы еще въ первые вѣка христіанства, напримѣръ, *Юлианъ отступникъ*, а въ подробности раскрылъ ее въ XVII в. *Исаакъ Пейрерій* въ сочиненіи: *Preadamitae* (1655 г.). Теорію же «коадамитовъ» старались доказывать нѣкоторые естествоиспытатели въ прошломъ и отчасти въ нынѣшнемъ столѣтіи (*Макарій* — «Правосл. догм. Богосл.». Т. I, стр. 430, прим. 1256).

<sup>2)</sup> Въ новѣйшее время защитники болѣе умѣреннаго критическаго направленія оставляютъ эти грубые возраженія и ограничиваются указаніями на тѣ разногласія, какія будто бы усматриваются въ первой и второй главахъ о созданіи человѣка. Но эти возраженія вытекаютъ главнымъ образомъ изъ того мнѣнія, что первая и вторая главы Бытописанія принадлежатъ различнымъ авторамъ, и самыя раз-

Что касается перваго возраженія, то не входя въ разборъ его весьма слабыхъ оснований <sup>1)</sup>, достаточно указать на тѣ мѣста Бытописанія, въ которыхъ ясно выражается библейская точка зрѣнія. При внимательномъ и безпристрастномъ отношеніи къ подлинному смыслу библейскаго текста, нельзя не видѣть, что до созданія Адама не было человека для воздѣлыванія земли, которую создалъ Господь (II, 5); что когда Господь привелъ къ Адаму всѣхъ животныхъ полевыхъ и всѣхъ птицъ небесныхъ, чтобы видѣть, какъ онъ назоветъ ихъ, то для него не нашлось помощника, подобнаго ему (II, 19. 20); что Адамъ для созданной изъ ребра его помощницы нарекъ имя Ева (жизнь), ибо она стала матерью всѣхъ живущихъ (III, 20); что Адаму и Евѣ, какъ первымъ людямъ на землѣ, было изречено благословеніе Божіе: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю и обладайте ею (I, 28) <sup>2)</sup>; что, наконецъ, самое первое родословіе, какое только упоминается бытописателемъ, начинается именно съ Адама и Евы и собственно отъ этой первозданной четы производится весь родъ человѣчскій (V, 1. 2 сл.) <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что съ библейской точки зрѣнія всякое предположеніе о преадамитахъ и коадамитахъ не имѣетъ рѣшительно никакихъ оснований, какія бы ни приводились въ его пользу теоретическія соображенія <sup>4)</sup>.

ности, какъ признаютъ сами возражатели, касаются не сущности, а нѣкоторыхъ частныхъ (Dillmann—«Genesis.» s. 38 ff.).

<sup>1)</sup> Ср. у Хрисанова—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 168—69; и у Макарія—«Прав. догм. Богосл.». Т. I, § 78, стр. 430—37.

<sup>2)</sup> Подобное же благословеніе повторено было впоследствии и Ною съ его семействомъ, какъ первымъ людямъ на землѣ и родоначальникамъ новаго человѣчества послѣ потопа (IX, 1 сл. 7). Ср. также благословеніе Божіе при созданіи рыбъ и птицъ, какъ первыхъ живыхъ существъ на землѣ (I, 20—22).

<sup>3)</sup> О происхожденіи всего человѣчества отъ одного прародителя свидѣтельствуютъ многія мѣста священнаго Писанія: Тов. VIII, 6; Прем. X, 1; Лук. III, 38; Дѣян. XVII, 26; Рим. V, 12 и др. Ср. у Филарета—«Записки» ч. I, стр. 102—3.

<sup>4)</sup> Въ отеческихъ твореніяхъ можно найти опроверженіе почти всѣхъ подобнаго рода возраженій. «Кого Каинъ имѣлъ женою?» спрашиваетъ блаж. *Теодоритъ*.—«Очевидно сестру; тогда не служило это къ обвиненію; потому что не запрещалъ сего никакой законъ» («На

Также неосновательно и второе возраженіе съ его выводами и заключеніями. Этимъ возраженіемъ нисколько не отвергается и не ослабляется толкованіе, признаваемое и древними отцами Церкви и лучшими изъ новѣйшихъ изслѣдователей, что вторая глава Бытописанія не только не составляетъ противорѣчія съ первой, а напротивъ, служитъ ея необходимымъ дополненіемъ и разъясненіемъ. Съ этой точки зрѣнія, въ первой главѣ говорится вообще о созданіи первыхъ людей, мужчины и женщины (וְאִתּוֹ אִשָּׁה), а во второй—это общее сказаніе дополняется объясненіемъ самого способа и времени созданія, сначала одного мужа (אִישׁ), а потомъ жены (אִשָּׁה) <sup>1)</sup>. Но что дѣйствительно, какъ въ первой, такъ и

Быт.» Отв. на вопр. 44, стр. 46). «Божественное Писаніе», говоритъ и св. *Златоустъ*, «нигдѣ не дѣлаетъ точнаго исчисленія женскаго пола.. И въ настоящемъ случаѣ можно полагать, что Ева послѣ Каина и Авеля родила дочь, которую Каинъ и ваялъ себѣ въ жену. Такъ какъ это было въ началѣ, а между тѣмъ роду человѣческому нужно было размножиться, то и позволено было жениться на сестрахъ» («Бес. на кн. Быт.» XX, ч. I, стр. 348. Ср. у блаж. *Августина* — «О Град. Бож.» кн. XV, гл. XVI, стр. 103). Равнымъ образомъ, на вопросъ о томъ, для кого Каинъ построилъ городъ и кого онъ могъ опасаться, блаж. *Августинъ* говоритъ, «что писателю Священной исторіи не было необходимости называть всѣхъ людей, которые въ то время могли жить, а лишь тѣхъ, кого требовала цѣль предпріяятаго труда» (Ibid. гл. VIII, стр. 81). Св. *Ефремъ Сиринъ* полагаетъ, что Каинъ могъ опасаться «потомковъ Сиеовыхъ, которые имѣли побужденіе отомстить за кровь Авеля» («На Быт.». Рус. пер. стр. 305). Братоубійство Каиномъ совершено было около 129, или по хронологіи LXX, около 229 года (Быт. IV, 25; V, 3) со времени бытія міра. Поэтому у Адама могли быть не только внуки, а даже правнуки, которые могли поселиться въ городѣ, построенномъ Каиномъ, и которыхъ могъ опасаться Каинъ (*Kurtz* — «Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I. § 16; s. 28; *Макарій* — «Правосл. догм. Богосл.». Т. I, стр. 433; *Филаретъ* — «Церк. Вѣд. Истор.». Изд. V, стр. 23, прим. I).

<sup>1)</sup> «Начавъ опять говорить (о созданіи человѣка) пишетъ св. *Златоустъ*, «показываетъ и способъ его образованія, и начало бытія, — изъ чего т. е. и какъ созданъ первый человѣкъ» («Бес. на кн. Быт.» XII, ч. I, стр. 195. Ср. у св. *Ефрема Сирина* — «На Быт.» стр. 273). Подробнѣе разсуждаетъ объ этомъ св. *Василій Великій*: «иногда говорится намъ вообще, а иногда повѣствуется подробно, какимъ именно образомъ, что произошло. Итакъ выше (въ 1-й главѣ) сказано только о томъ, что сотворилъ Богъ, но объ образѣ сотворенія умолчано, а здѣсь (во 2-й главѣ) показано и то, какъ сотворилъ. Ибо, если бы сказано было только просто: *сотвори* (человѣка), то можно

во второй главах одинаково разумѣются оба наши прародители, какъ мужъ и жена, объ этомъ свидѣтельствуя дальѣйшія указанія бытописателя на ихъ созданіе, въ которыхъ хотя также говорится только о мужчинѣ и женщинѣ, но съ очевиднымъ отношеніемъ къ Адаму и Евѣ, какъ къ родоначальникамъ всего чловѣчества. Вотъ родословіе Адама, говорится въ пятой главѣ Бытописанія, когда Богъ сотворилъ чловѣка, по подобію Божію создалъ его, мужчину и женщину (וְכָר וּנְקֵבָה) сотворилъ ихъ (V, 1. 2). При этомъ замѣчательно то, что, какъ въ первой главѣ, такъ и во второй, одинаково употребляется множественная форма: сотворилъ ихъ (I, 27: בָּרָא אֱלֹהִים; V, 2: בָּרָא), что, очевидно, никакъ нельзя относить къ одному чловѣку, хотя бы и андрогину. Даже тѣ самыя слова бытописателя, на которыя ссылаются защитники оспариваемаго мнѣнія, никакъ не могутъ свидѣтельствовать о томъ, что созданіе жены было слѣдствіемъ паденія чловѣка. По самому ясному и простому смыслу Бытописанія, жена создана не вслѣдствіе паденія, а послѣ сознанія первымъ чловѣкомъ своего одиночества, и слѣдовательно, для его блага и пользы. И сказалъ Богъ, говоритъ бытописатель, не хорошо быть чловѣку одному, сотворимъ ему помощника, подобнаго ему (II, 18). Это не поправка къ совершенству творенія, признанному „хорошимъ весьма“, но удовлетвореніе раскрывшейся потребности чувствъ и сердца въ первоизданномъ чловѣкѣ, подобно тому, какъ его воля, для своего направленія къ добру,

было бы подумать, что сотворилъ такъ, какъ звѣрей, какъ растенія, какъ траву. Посему, чтобы избѣжать тебѣ такого общенія съ животными, Слово предало, какимъ образомъ Богу угодно было сотворить собственно тебя: взялъ Богъ персть отъ земли. Тамъ сказано только, что сотворилъ, а здѣсь—и какъ сотворилъ: взялъ персть отъ земли и соудалъ собственными Своими руками» (Слово «объ устройствѣ чловѣка» — Христ. Чтен. 1841. Т. IV, стр. 7; ср. 22—23. См. у Макарія—«Прав. догм. Богосл.». Т. I, § 78, стр. 432). Точно также и Апостоль, говоря о созданіи первой четы, указываетъ именно на тотъ образъ творенія, о которомъ говоритъ бытописатель: Οὗ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός: καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα» (1 Кор. XI, 8 ср. 1 Тим. II, 13). Ср. у Элера—«Theolog. d. Alt. Testam». Bd. I.; § 69. s. 222—225.

нуждалась въ заповѣди и его умъ проявилъ свои силы въ наименованіи всѣхъ животныхъ <sup>1)</sup>).

Достоинство природы человѣка опредѣляется въ словахъ Бытописанія о созданіи первыхъ людей по образу и по подобію Божию. *И сказалъ Богъ*, говорить бытописатель: *сотворимъ человека по образу Нашему и по подобію Нашему* (אֱלֹהִים בְּצַלְמֵנוּ וְכִדְמוּתֵנוּ — хат' эйхона и хат' брѣишн, по переводу LXX)... *И сотворилъ Богъ человека по образу Своему* (בְּצַלְמֵנוּ), *по образу Божию* (כְּדְמוּתֵנוּ) *сотворилъ его; мужчину и женщину сотворилъ ихъ* (Быт. I, 26. 27). Но въ этихъ словахъ не говорится о томъ, въ чемъ нужно признавать образъ и подобіе Божіе. Поэтому, мнѣнія объ этомъ предметѣ различны <sup>2)</sup>, даже у отцевъ и учителей Церкви. Всѣ древне отеческія мнѣнія можно свести къ двумъ главнѣйшимъ: во первыхъ, что образъ и подобіе Божіе не слѣдуетъ полагать въ тѣлесной природѣ человѣка, но въ его душѣ и въ ея свойствахъ <sup>1)</sup>; а во вторыхъ, что должно усматривать нѣкоторое раз-

<sup>1)</sup> «Чтобы Адамъ зналъ», говоритъ св. *Златоустъ*, «что создаемое существо (жена) будетъ равно ему по достоинству, для сего Богъ, какъ объ немъ самъ сказалъ: *сотворимъ*, такъ и теперь говорить: *сотворимъ ему помощника по нему*... подобнаго, то есть, ему, одной съ нимъ природы, достойнаго его, ничѣмъ не ниже его («Бес. на кн. Быт.» XIV и XV, ч. I, стр. 225. 235. Ср. у *Филарета*—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 46—48). Вообще достоинство Моисеева сказанія о созданіи первыхъ людей подтверждается многими мѣстами свящ. Писанія ветхаго и новаго завета и даже самимъ *Иисусомъ Христомъ*: Прем. Сол. II, 23; Сир. XVII, 1—3; Еккл. XII, 7; Пс. VIII, 5—10; Мрк. X, 6—8; Мѣ. XIX, 4—6; 1 Кор. XV, 45. 47; XI, 8—13; Ефес. V, 31 и др.

<sup>2)</sup> «Иные», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «невидимость души называли образомъ Божіимъ... Иные же по великой простотѣ утверждаютъ, что тѣло человѣческое сотворено по образу Божию... Иные же говорили, что человѣкъ сотворенъ по образу Божию въ означеніе его обладанія. Нѣкоторые учителя разумѣли такъ: Богъ всяческихъ, сотворивъ чувственную и разумную тварь, напоследокъ создалъ человѣка, поставивъ его, какъ нѣкій Свой образъ, среди неодушевленныхъ и одушевленныхъ, чувственныхъ и разумныхъ тварей» («На Быт.». Отв. на вопр. 21. Рус. пер. стр. 27—31).

<sup>1)</sup> Такъ, напримѣръ, св. *Григорій Нисскій* говоритъ: «Образъ Божій въ насъ не состоитъ въ видѣ тѣлесномъ...; какъ можетъ переходящее быть образомъ неизмѣняемаго, и имѣющее видъ — образъ того, что не имѣетъ вида?» (На слова: *сотворимъ человека*—«Христ.

лице между образом и подобием Божиим. По учению отцев Церкви, образ Божий состоитъ или въ царскомъ достоинствѣ и владычествѣ чловѣка надъ всѣмъ видимымъ міромъ <sup>1)</sup>, или въ свойствахъ чловѣческой души, въ ея разумѣ и свободѣ; а подобіе—въ направленіи этихъ свойствъ къ Богу, въ свободномъ развитіи и усовершенствованіи данныхъ отъ природы духовныхъ силъ чловѣка до уподобленія Творцу <sup>2)</sup>. Самый текстъ Библии не даетъ

Чтен.». 1840. Т. III, стр. 303—305). «Non secundum formam corporis», свидѣтельствуеетъ и блаж. *Августинъ*, homo factus est ad imaginem Dei, sed secundum rationalem mentem» («De Trinit». I. XII, cap. 7). Ср. также у св. *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» VIII. Русск. перев. ч. I, стр. 120. 122. Если же отцы и учителя Церкви иногда говорили объ образѣ Божіемъ даже въ чловѣческомъ тѣлѣ; то въ отношеніи лишь къ его благороднѣйшему устройству и величественному виду, въ которомъ отражаются и царственное достоинство чловѣка, и свойства его разумно-свободной души. *Iren.*—«Adu. haeres.» V, 6; *Greg. Nyss.*—«De hom. opif.» с. VIII; *August.*—«De Genes. contr. Manich.» cap. XVII; de quaest. LXXXIII, qv. LI и др. (См. у *Макарія*—«Правосл. догм. Богосл.» Т. I, § 82, стр. 453—455). Поэтому, не имѣетъ никакого основанія и мнѣніе рационалистовъ, которые, подобно древнимъ антропоморфитамъ, утверждаютъ, что, по ученію Библии и нѣкоторыхъ отцевъ Церкви, предполагается сходство чловѣка съ Богомъ по внѣшнему виду (*Хрисанозъ*—«Религии древн. міра». Т. III, стр. 146. Примѣч.).

<sup>1)</sup> «Образъ Онъ поставляетъ», говоритъ св. *Златоустъ* о Богѣ, «въ господствѣ, а не въ другомъ чемъ... Богъ сотворилъ чловѣка властителемъ всего существующаго на землѣ, и нѣтъ на землѣ ничего выше Его, но все находится подъ Его властію»... «Богъ всяческихъ, какъ Самъ имѣетъ власть надъ всѣмъ и видимымъ, и невидимымъ, яко Создатель всего, такъ и создавъ это разумное существо (чловѣка), восхотѣлъ, чтобы оно имѣло власть надъ всѣмъ видимымъ» (Бес. на кн. Быт. » VIII, ч. I, стр. 121—22; XXI, 370; ср. также: Бес. IX, стр. 133; X, 151—2; XX, 370). Въ доказательство этой мысли отцы Церкви обыкновенно указывали на то, что вслѣдъ за совѣтомъ Божиимъ о созданіи чловѣка, говорится: *и да обладаетъ рабами морскими, и птицами небесными...* (Быт. I, 26). Такъ рассуждали напримѣръ: *Григорій Нисскій*—«Объ устроен. чловѣка», гл. III—V, стр. 86—90; *Ефремъ Сиринъ*—«На Быт.», стр. 268; *Теодоритъ*—«На Быт.». Отв. на вопр. 27, стр. 31. Ср. у *Макарія*—Ibid. стр. 455; *Reinke*—Beiträge. Bd. V. s. 79—80.

<sup>2)</sup> Какъ образомъ назвалъ Онъ (Богъ) образъ властительства», говоритъ св. *Златоустъ*, «такъ подобіемъ то, чтобы мы, сколько возможно чловѣку, дѣлались подобными Богу, т. е. уподоблялись Ему кротостію, смиреніемъ и вообще добродѣтелію»... (Бес. IX, стр. 134). «Первое (хат. εἰκόνα) мы имѣемъ по сотворенію», рассуждаетъ и св.

вполнѣ рѣшительныхъ основаній для существеннаго различія между образомъ и подобіемъ Божиимъ. Уже въ повѣствованіи о созданіи человѣка, послѣ совѣта Божія: созворимъ человека по образу Нашему, (и) по подобію Нашему (I, 26), бытописатель продолжаетъ: и сотворилъ Богъ человека по образу Своему, по образу Божию сотворилъ его (ст. 27). Въ послѣднемъ случаѣ, указаніе на одинъ образъ Божій, очевидно, замѣняетъ собою понятіе объ образѣ и подобіи Божиимъ. Но въ дальнѣйшемъ повѣствованіи бытописатель даетъ нѣкоторое основаніе для различенія между образомъ и подобіемъ Божиимъ. Такъ, наприимѣръ, въ IX главѣ, когда указывается на высокое достоинство природы человѣка, сравнительно съ животными, говорится объ одномъ образѣ Божиимъ: ибо человекъ созданъ по образу Божию (כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֱתָהּ אָדָם — ст. 6). Равнымъ образомъ, когда говорится объ Адамѣ, какъ вообще о родоначальникѣ человѣческаго рода, упоминается объ одномъ подобіи Божиимъ: когда Богъ сотворилъ человека, по подобію Божию создалъ его (וַיִּבְרָא אֱתָהּ אָדָם כְּצַלְמוֹ — V, 1); а когда говорится о рожденіи Сіеа, какъ родоначальника собственно благочестиваго сѣмени (ср. IV, 25), упоминается о томъ же подобіи, но вмѣстѣ съ образомъ Божиимъ. Адамъ жилъ сто тридцать лѣтъ, и родилъ (сына) по подобію своему (и) по образу своему (וַיֹּלֶדְ אָדָם בְּרִמּוֹתָו בְּצַלְמוֹ), и нарекъ имя ему Сіеа (V, 3)<sup>1)</sup>.

Григорій Нисскій, «а послѣднее (хат' ὁμοίωσις) мы сами совершаемъ по произволенію. Быть по образу Божию свойственно намъ по первому нашему сотворенію; но сдѣлаться по подобію Божию зависитъ отъ нашей воли. И это зависящее отъ нашей воли существуетъ въ насъ только въ возможности; пріобрѣтается же нами на самомъ дѣлѣ посредствомъ нашей дѣятельности» (На слова: созворимъ человека — «Христ. Чтен.». 1840. Т. III, стр. 320—324). Также говоритъ Іоаннъ Дамаскинъ — «Еже глаголется по образу, умное и самовластное (ἀυτεξούσιον): а еже по подобію, добродѣтели по возможности образъ являютъ» («Точн. излож. прав. вѣры». Кн. II, гл. 13. Перев. Амвросія 1834 г. л. 43); и Димитрій Ростовскій: «Образъ Божій есть и въ невѣрнаго человѣка душѣ, подобіе же тоюмо въ христіанинѣ добродѣтельнымъ» («Розыскъ», стр. 293—94). См. у Макарія — «Прав. догм. Богосл.» Т. I, §, 82. стр. 456.

<sup>1)</sup> Пресвящ. Филаретъ разумѣетъ здѣсь образъ грѣха и смертности («Записки», ч. I, стр. 104). Но св. Златоустъ объясняетъ эти слова такъ: «Моисей говоритъ: по образу своему и по подобію

Но независимо отъ этого, весьма, впрочемъ, малаго различенія, образъ и подобіе Божіе одинаково указываютъ на высокое достоинство природы человѣка, сравнительно со всѣми другими твореніями видимаго міра. Совѣтъ Божій о созданіи человѣка опредѣляетъ двѣ главнѣйшія и существеннѣйшія черты достоинства природы человѣческой: во первыхъ, рѣшительное и исключительное ея преимущество предъ всѣми земными тварями: и сказалъ Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему, (и) по подобію Нашему; а во вторыхъ, владычество человѣка надъ всѣмъ міромъ, какъ слѣдствіе высокихъ преимуществъ его богоподобной природы: и да владычествуетъ онъ надъ рыбами морскими и надъ птицами небесными, (и надъ зѣбрами), и надъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ (I, 26; ср. ст. 27. 28) <sup>1)</sup>.

Высокія преимущества природы человѣка, выдѣляющія его изъ всего мірозданія, выражаются бытописателемъ въ слѣдующихъ указаніяхъ. 1) Созданіе человѣка совершается не по обычному для всего міра творческому слову, но непосредственнымъ дѣйствіемъ самого Творца и послѣ особаго божественнаго совѣта <sup>2)</sup>. 2) Хотя своему, т. е., единоправнаго родившему, съ тѣми же добрыми чертами, являющаго въ себѣ посредствомъ дѣлъ своихъ образъ отеческій, могущаго своею добродѣтелию вознаградить за преступленіе старшаго (сына). Ибо здѣсь Писаніе... сообщаетъ намъ не о тѣлесныхъ чертахъ, но о состояніи душевномъ, дабы мы знали, что атотъ сынъ (Синъ) не будетъ такой же (какъ Каинъ). («Бес. на кн. Быт.» XXI, ч. I, стр. 372).

<sup>1)</sup> Этими двумя чертами опредѣляется догматическая сторона библейскаго ученія о созданіи человѣка, въ отличіе отъ языческихъ воззрѣній. Всѣ языческія религіи въ ученіи о человѣкѣ отличаются большимъ или меньшимъ натурализмомъ. Если въ нихъ и говорится объ образѣ Божіемъ и о совершенствахъ человѣческой природы; то при этомъ и само божество не возвышается надъ сущностію видимой и вещественной природы, и потому тождество человѣка съ Богомъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и тождество его съ міромъ вещественнымъ» (*Хрисанозъ*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 142—3; ср. у *Макарія*—«Правосл. догм. Богосл.» Т. I, стр. 452, прим. 1338).

<sup>2)</sup> Богъ совѣтуется, по словамъ св. *Златоуста*, «не потому, чтобы Онъ нуждался въ совѣтѣ и размышленіи, нѣтъ, этимъ образомъ рѣчи Онъ хочетъ показать намъ чрезвычайную честь, какую являетъ создаемому человѣку» («Бес. на кн. Быт.» VIII, ч. I, стр. 119; ср. Бес. VII, стр. 117—118). «Къ одному только устроенію человѣка

человѣкъ творится изъ праха земнаго (אֶרֶץ פְּרִימָרָה) <sup>1)</sup> и, подобно всему живущему, называется душою живою (רוּחַ חַי—II, 7; ср. I, 20. 24. 30); тѣмъ не менѣе получаетъ отъ Творца дышаніе жизни (נְשֵׁם חַי—II, 7). Черезъ это онъ не только возвышается надъ всѣми живыми и дышащими земными созданіями, но представляется твореніемъ совершенно новымъ, состоящимъ изъ плоти и разумной души и имѣющимъ высшее, неземное происхожденіе.

Творецъ вселенной приступаетъ, какъ бы съ разсмотрительностію, говорить св. Григорій Нисскій, «чтобы и вещество приуготовить для его состава, и образъ его уподобить первообразной нѣкоей красотѣ, и предназначить цѣль, для которой будетъ онъ существовать, и создать естество соответственное ему, приличное его дѣятельности, пригодное для предположенной цѣли» («Объ устроен. челов.» гл. III. Рус. перев. стр. 87; ср. у Ефрема Сирина—«На Быт.» стр. 273; у блаж. Теодорита—«На Быт.» Отв. на вопр. 20, стр. 27).

<sup>1)</sup> Въ созданіи изъ праха земнаго отцы Церкви усматривали указаніе сколько на смиреніе человѣка, столько же и на его достоинство. «Чтобы въ самомъ образѣ нашего сотворенія», говоритъ св. Златоустъ, «преподать намъ всегдашній урокъ не мечтать о себѣ выше мѣры, для этого Моисей и повѣствуетъ обо всемъ съ такою тщательностію, и говоритъ: созда Богъ человѣка, персть возьмъ отъ земли. Впрочемъ, въ этомъ самомъ усматривай и честь (оказанную человѣку). Богъ беретъ не просто землю, но персть, тончайшую, такъ сказать, часть земли, и эту самую персть отъ земли Своимъ повелѣніемъ превращаетъ въ тѣло» («Бес. на кн. Быт.» XIII, ч. I, стр. 201—202). «Происхожденіе человѣка», свидѣтельствуетъ и св. Василій Великій, «превосходнѣе происхожденія всего: ибо сказано, что Богъ взялъ персть отъ земли и создалъ человѣка (Быт. II, 6). Онъ удостоиваетъ создать наше тѣло собственною рукою; не Ангель употребленъ былъ для созданія, не земля произвела насъ сама собою, какъ кузнечиковъ; не служебнымъ силамъ повелѣлъ Онъ сдѣлать то или другое, но, взявъ персть отъ земли, созидаетъ собственною рукою» («Объ устроен. человѣка». «Христ. Чтен.» 1841 г. Т. IV, стр. 5. См. у Макарія—«Правосл. догм. Богосл.» Т. I, § 77, стр. 428). Созданіе жены изъ ребра Адама, а не изъ праха земнаго, также не уменьшаетъ ея достоинства, а напротивъ, показываетъ единство ея природы съ мужемъ. Созда (φωδδμῆσε), говоритъ св. Златоустъ—«не другое твореніе произвелъ, но, взявши уже отъ готоваго творенія малую нѣкоторую часть, изъ этой части построилъ цѣлое животное»... Богъ «создаетъ изъ ребра это разумное животное и, по великой Своей премудрости, дѣлаетъ оное совершеннымъ, во всемъ подобнымъ мужу, т. е. разумнымъ, способнымъ оказывать ему помощь въ необходимыхъ потребностяхъ и обстоятельствахъ жизни» (Бес. XV, стр. 240). Самое созданіе изъ ребра св. отецъ понимаетъ вполне достойно Бога. «Не разумнѣй слова эти по человѣчески», говоритъ онъ, «но знай, что употреблены столь грубыя рѣченія приспособительно къ немощи человѣческой (стр. 238).

(ср. I, 11. 20. 24; II, 19) <sup>1)</sup>. 3) Когда Адамъ нарекалъ имена *всѣмъ скотамъ, всѣмъ птицамъ небеснымъ и всѣмъ зѣбрямъ полевымъ*; то онъ не нашелъ между ними помощника, подобнаго себѣ (II, 20), и слѣдовательно, между всѣми зѣмными твореніями не было существа, подобнаго человѣку <sup>2)</sup>. 4) Для человѣка, какъ для вѣнца творенія и царя природы, Господь приготовилъ особое мѣсто блаженнаго жилища, *насадивъ рай въ Едемъ на востокъ и помѣстивъ тамъ человѣка, котораго создалъ* (II, 8) <sup>3)</sup>. 5) Наконецъ, особыя преимущества человѣческой при-

<sup>1)</sup> На основаніи словъ: *вдуну въ лице его...* нѣкоторые изъ еретиковъ утверждали, что душа человѣческая произошла изъ существа Божія, а другіе, наоборотъ, говорили, что души превращаются даже въ сущность самыхъ низкихъ безсловесныхъ (*Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XIII, ч. I, стр. 202—203; *Теодоритъ*—«Сокращ. излож. догматовъ».—О человѣкѣ. Рус. перев. ч. VI, стр. 34—39). Подъ именемъ вдунуенія, учить блаж. *Теодоритъ*, не разумѣется какая либо часть божественнаго Существа, какъ думали Кедронъ и Маркіонъ, но словомъ симъ обозначаются свойства души, какъ существа разумнаго (Ibid. стр. 38). «Божественное Писаніе словомъ: *вдуну*, показываетъ легкость въ созданіи; сверхъ того даетъ разумѣть и природу души, а именно, что она есть духъ тварный, невидимый, разумный, свободный отъ тѣлесной дебелости» («На Быт.» Отв. на вопр. 24, стр. 32). На этомъ и утверждается то достоинство природы человѣка, что онъ является какъ бы «чудомъ среди природы и всѣхъ прочихъ существъ, наполняющихъ землю» (*Хрисанъ*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 146). «(Богъ) изъ сотвореннаго уже вещества взявъ тѣло, а отъ Себя вложивъ жизнь», пишетъ св. *Григорій Богословъ*, творить какъ бы нѣкоторый второй міръ, въ маломъ великій; поставляетъ на землѣ иного ангела, зрителя видимой природы, таинника твари умосовершаемой» (Слово 45. Твор. св. отц. Т. IV, стр. 157). Ср. у *Макарія*—Прав. догм. Богосл. Т. I, стр. 461.

<sup>2)</sup> «Уже создана была вся тварь», говоритъ св. *Златоустъ*, «уже явились безсловесныя, годныя въ нищу и способныя служить человѣку: но первозданный не имѣлъ, съ кѣмъ бы ему бесѣдовать и кто бы, по единству природы, могъ доставлять ему великое утѣшеніе» (Бес. XV, стр. 240; ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 280).

<sup>3)</sup> Значеніерая для первозданнаго человѣка отцы Церкви описываютъ въ возвышенныхъ чертахъ. Такъ, напримѣръ, св. *Златоустъ*, объясняя слова: *и введе его въ рай сладости*, говоритъ: «не сказалъ только: *въ рай*, но прибавилъ: *сладости*, чтобы показать намъ то высоекое наслажденіе, которое человѣкъ вкушалъ, живя тамъ» («Бес. на кн. Быт.» XIV, стр. 218, и XIII, 208—209; ср. также: стр. 219—22). «Самое сущее божественное мѣсто», разсуждаетъ и св. *Іоаннъ Дамаскинъ* о раѣ, «и достойное созданнаго по образу Божию

роды ясно предполагаются въ словахъ Божіихъ послѣ потопа. Повторяя прежнія благословенія, данныя Адаму, Господь назначаетъ въ пищу для Ноя и его потомства *все движущееся, что живетъ...* (IX, 1—4). Между тѣмъ, самъ человѣкъ и его жизнь такъ высоко цѣнятся въ глазахъ Божіихъ, что кто прольетъ кровь человѣческую, того кровь прольется *рукою человека, и Господь взываетъ душу человека, не только отъ руки человека, но даже отъ всякаго зѣвря, отнявшаго жизнь человѣческую, ибо человекъ созданъ по образу Божию* (ст. 5. 6) <sup>1)</sup>.

жилище... «Якоже человекъ изъ чувственнаго купно и духовнаго естества создася, тако и его священнѣйшій храмъ чувственъ купно и духовенъ быше, и сугубъ изъвѣщаше видъ, тѣломъ бо въ божественнѣйшей и прекрасной странѣ водворашеся, душею же въ горнемъ и предобрѣйшемъ мѣстѣ пребываше, Бога всельника своего имѣя вмѣсто дому, паче же и вмѣсто благославныя одежды, Его же благодатию одѣвася, и единымъ сладчайшимъ плодомъ, сіе есть, вѣрнемъ Его наслаждаася, аки инъ нѣкій Ангелъ только питашеся» («Точн. излож. прав. вѣры» кн. II, гл. 12. 1834 г., листъ 40—41. Ср. у блаж. *Теодорита* «На Быт.». Отв. на вопр. 25, стр. 33; и у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 275). Нѣкоторые неправомыслиціе представляли рай на небѣ, а другіе понимали его лишь въ духовномъ, символическомъ смыслѣ. (*Златоустъ*—Бес. XIII, стр. 207; блаж. *Августинъ*—«О Градѣ Бож.» кн. XIII гл. XXI. Рус. пер., стр. 310—12). Въ Вульгатѣ слово «Едемъ» принимается въ нарицательномъ значеніи. Но какъ въ Библии (Быт. IV, 16; Іезек. XXVII, 23), такъ и въ отеческихъ твореніяхъ, оно обыкновенно принимается, какъ имя собственное. Въ отношеніи къ самому мѣсту рая, отцы Церкви говорятъ о возвышенномъ его положеніи на востокѣ (*Іоаннъ Дамаскинъ*—тамъ же; *Ефремъ Сиринъ*—«На Быт.» стр. 274 и др.). О географическомъ положеніи рая можно читать у *Куртца*—«Geschicht. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 14, s. 19—23. Въ нашей литературѣ объ этомъ предметѣ см. у *Солярскаго*—«Библ. Слов.», Т. I, стр. 532—33. Сл. *Едемъ*; и у преосв. *Филарета*—«Церк. Библ. Истор.» Изд. V, стр. 13—15).

<sup>1)</sup> «Если», говоритъ св. *Златоустъ*, «ни одинаковость происхожденія не останавливаетъ тебя, ни единство природы не удерживаетъ отъ злаго предпріятія... то подумай, что онъ (человѣкъ) созданъ по образу Божию, удостоенъ отъ Бога столь высокаго преимущества и получилъ власть надъ всею природою» (Бес. на кн. Быт. XXVII, ч. I, стр. 94. Ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 320). Совершенство природы первозданнаго человѣка можно усматривать даже въ томъ, что непосредственно послѣ его созданія бытописатель говорить: *и увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ хорошо весьма* (I, 26—31).

Кромѣ этихъ указаній, достоинство первозданнаго человѣка опредѣляется самымъ совершенствомъ его богоподобной души. Свойства души первозданнаго человѣка выражаются въ силѣ и крѣпости его разума и въ чистотѣ и невинности его воли. О совершенствѣ своего ума Адамъ засвидѣтельствовалъ въ то время, когда онъ нарекъ имена всѣмъ скотамъ и птицамъ небеснымъ и всѣмъ зerpямъ полевымъ (II, 20, стр. 19) <sup>1)</sup> и когда онъ открылъ тайну созданія Евы, сказавъ: вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей; она будетъ называться женою: ибо взята отъ мужа своего (ст. 23). Въ послѣднемъ случаѣ отцы Церкви не безъ основанія усматривали даже обладаніе даромъ пророческимъ <sup>2)</sup>. Нравственно невинная и чистая душа прародителей пребывала въ общеніи съ Богомъ: и были оба наги, Адамъ и

<sup>1)</sup> Въ нареченіи именъ животныхъ отцы Церкви видѣли и достоинство первозданнаго человѣка и его мудрость. «Это дѣлаетъ Богъ», говоритъ св. *Златоустъ*, «чтобы представить намъ доказательство великой мудрости Адамовой»... «Впрочемъ, это дѣлается не для того только, чтобы мы повняли мудрость его, но и для того, чтобы въ нареченіи именъ видѣнъ былъ знакъ (символъ) его владчества...» «Богъ заставляетъ Адама, какъ владыку, дать имена всѣмъ безсловеснымъ» (Бес. на кн. Быт. XIV, ч. I, стр. 226—8; IX, 136. Ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 276—7). Также учили: *Иустинъ мученикъ*—«Аполог.» I, п. 43; *Ириней*—«Adv. haeres.» IV, 37, п. 2. 3. 6. 7; *Тертуллианъ*—«Advers. Marc.» II, 5; *Августинъ*—«Epist. CXXLVI» и др. При наименованіи животныхъ особенно замѣчательно то, что какія имена даны Адамомъ, тѣ самыя и утверждены Богомъ, и что Адамъ далъ имена, вполне соответствующія природѣ животныхъ, и при томъ, не вслѣдствіе долговременнаго изученія ихъ свойствъ, но вдругъ, по первому взгляду (*Златоустъ* и *Ефремъ Сиринъ*—*Ibidem*). Ср. у *Макарія*—«Правосл. догм. Богослов.» Т. I, стр. 462—3.

<sup>2)</sup> «Смотри здѣсь», говоритъ св. *Златоустъ*, «какъ (Адамъ), сверхъ той невыразимой, данной ему отъ Бога, мудрости, которую онъ доказалъ намъ нареченіемъ именъ столь многимъ породамъ безсловесныхъ животныхъ, удостоился еще и дара пророческаго. Блаженный сей пророкъ (Моисей) для того и показалъ намъ выше, что, вмѣстѣ со сномъ, объяло Адама и изступленіе, такъ что онъ совсѣмъ не чувствовалъ происходившаго съ нимъ,—для того, чтобы, узнавши теперь, что Адамъ, по возвращеніи на жену, вѣрно изясняетъ происшедшее, ты совершенно убѣдился, что онъ говоритъ это по дару пророчества, руководимый наставленіемъ Святаго Духа» («Бес. на кн. Быт.» XV, ч. I, стр. 241; ср. 237. 242—3). Ср. у *Макарія*—«Правосл. догм. Богосл.» Т. I, стр. 467. Кромѣ дара пророческаго, св. *Ефремъ Си-*

жена его, и не стыдился (II, 25). Лишь послѣ преступленія они почувствовали стыдъ за свою наготу и страхъ предъ Богомъ за нарушение заповѣди (III, 7. 8. 10).<sup>1)</sup>

Высокія достоинства души всего яснѣе раскрываются при частномъ опредѣленіи состава человѣческой природы. Главнымъ основаніемъ для раскрытія древняго библейскаго ученія объ этомъ предметѣ можетъ служить самое сказаніе о созданіи человѣка. *И создалъ Господь Богъ человека, говоритъ бытописатель, изъ праха земнаго (אֶרֶץ כִּיָּוֶהוּ אֱדָמָה), и одунулъ въ лице его дыханіе жизни (נְשֵׁמַת חַיִּים), и сталъ человекъ душою живою (נִשְׁמַת חַיִּים) — Быт. II, 7). Въ этихъ словахъ различаются между собою: земной прахъ (אֶרֶץ), дыханіе жизни (נְשֵׁמַת) и душа живая (נִשְׁמַת). Но это не значитъ, что бытописатель утверждаетъ ученіе о трихотоміи или трехчастномъ составѣ природы человѣка. Изъ праха земнаго (אֶרֶץ כִּיָּוֶהוּ אֱדָמָה) Творецъ образуетъ человѣческое тѣло. Но это тѣло было еще мертво, въ немъ не было жизни, а тѣкъ болѣе личной человѣческой жизни<sup>2)</sup>. Только дыханіе жизни (נְשֵׁמַת חַיִּים), вдохнутое Творцемъ въ образованное изъ праха земнаго мертвое*

ринъ предполагаетъ возможность видѣнія, котораго удостоился Адамъ («На Быт.» 278—9).

<sup>1)</sup> Въ наготѣ прародителей и послѣдовавшихъ затѣмъ стыдѣ и страхѣ отцы Церкви усматривали верхъ первоначальнаго безстрастія, подобнаго безстрастію добрыхъ ангеловъ. «Люди жили въ раю, какъ ангелы», говоритъ св. Златоустъ, «не разжигались похотію, не распалаялись и другими страстями, не обременялись нуждами тѣлесными, но, бывъ созданы вполнѣ нетлѣнными и бессмертными, не нуждались даже въ прикрытіи одеждою... Ибо, доколѣ не привзошелъ грѣхъ и преслушаніе, они были облечены вышнею славою, потому и не стыдились; уже послѣ нарушенія заповѣди привзошелъ и стыдъ, и сознаніе наготы» (Бес. XV, стр. 243; ср. Бес. XVI, стр. 250). Ср. также у Теодорита—Отв. на вопр. 29 и 34, стр. 35 и 38; у Ефрема Сирина—«На Быт.» стр. 279; у Григорія Нисскаго — «Объ устроен. чедов.» гл. XVII и XIX, стр. 147. 155; у Иоанна Дамаскина—«Точн. изл. прав. вѣры» кн. II, гл. 12. 1834 г. листъ 41 и др.

<sup>2)</sup> «Тѣло, бывъ создано по повелѣнію Господа», говоритъ св. Златоустъ, «лежало, какъ орудіе, которое нуждается въ движителѣ, или, лучше сказать, какъ лира, нуждающаяся въ томъ, кто, при помощи своего искусства и ума, умѣлъ бы своими членами, какъ бы струнами, возносить во Господу приличную пѣснь» («Бес. на кн. Быт.» XIII. Рус. пер. ч. I, стр. 204).

тѣло, дѣлаетъ его живымъ человѣческимъ существомъ, человѣческою личностію, душою живою (נפש חיה) <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, человѣкъ, по сказанію бытописателя, состоитъ собственно изъ двухъ частей, или природъ: изъ земнаго праха и Божественнаго духа, который, оживляя этотъ прахъ, образуетъ живую человѣческую душу, или то, что мы называемъ личностію, дѣлымъ человѣческимъ существомъ. Эта основная мысль составляетъ существенное содержаніе вообще древняго библейскаго ученія о составѣ человѣческой природы <sup>2)</sup>. Что касается частныхъ, то во времена патриарховъ еще

<sup>1)</sup> «Прежде соиздается тѣло изъ персти», говоритъ св. *Златоустъ*, «а потомъ дается ему жизненная сила, которая и составляетъ существо души» («Бес. на кн. Быт.» XIII, ч. I, стр. 205). Вдуновеніе сообщило созданному изъ земли жизненную силу, и такъ образовалось существо души... Созданный изъ персти, принявъ чрезъ вдуновеніе дыханіе жизни, *бысть въ душу живу*. Что значитъ: *въ душу живу*? Въ душу дѣйствующую, которая имѣетъ члены тѣла орудіями своихъ дѣйствій, покорными ея волѣ (Бес. XII, стр. 196). Ср. у *Филарета*—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 37—38.

<sup>2)</sup> Ученіе о трехчастномъ составѣ человѣческаго существа, по замѣчанію преосв. *Хрисанова*, вообще не принадлежитъ ветхому завѣту, но явилось въ позднѣйшій греческій періодъ еврейской литературы и заимствовано извнѣ («Религ. древн. міра» Т. III, стр. 152). И въ древней христіанской Церкви ученіе о трихотоміи не признавалось ученіемъ православнымъ. Оно высказывалось иногда въ еретическихъ воззрѣніяхъ, напримѣръ: манихеевъ и аполинаристовъ. Противъ первыхъ писалъ блаж. *Августинъ* (De duab. anim. contr. Manich), а о послѣднихъ свидѣтельствуетъ блаж. *Феодоритъ*. «По ученію Аполлинарія», говоритъ онъ, «въ человѣкѣ три составныя части: тѣло, душа животная и душа разумная, которую онъ называетъ умомъ. Но божественное Писаніе признаетъ только одну душу, а не двѣ. Это ясно показываетъ исторія сотворенія перваго человѣка» («Разгов. между Еранист. и Правосл. о неслити. соединеніи естествъ во Христѣ». Хр. Чтен. 1846 г. Т. I, стр. 337). Отцы и учителя Церкви согласно говорили только о двухъчастномъ составѣ человѣческой природы: тѣлѣ и душѣ, или духѣ. Такъ, напримѣръ, св. Григорій Нисскій пишетъ: «Человѣческаго естество есть среднее между двухъ нѣбкихъ, одно отъ другаго раздѣленныхъ и стоящихъ на самыхъ крайностяхъ, между естествомъ божественнымъ и безтѣлеснымъ, и между живнію безсловесною и скотскою; потому что въ человѣческомъ составѣ можно усматривать часть того и другого изъ сказанныхъ естествъ, изъ божественнаго—словесность и разумность... и изъ безсловеснаго—тѣлесное устроеніе и образованіе» («Объ устроен. чловѣка». Гл. XVI. Рус. перев. стр. 139—140). «Изъ невидимаго и видимаго естества», говоритъ также св. *Іоаннъ Дамаскинъ*, «сотвори Богъ чловѣка сво-

не дается определенных и точно выраженных понятий о духовно-тѣлесной природѣ человѣка. Каждое изъ означенныхъ названій часто сопоставляется съ другими, или замѣняется ими, и вообще не употребляется въ строго определенномъ смыслѣ, выражающемъ только одно известное представленіе о той или другой сторонѣ человѣческой природы. Тѣмъ не менѣе, изъ различнаго употребленія и сопоставленія всѣхъ библейскихъ наименованій состава человѣческой природы можно найти даже во времена патріарховъ довольно ясное, по своему существенному содержанию, библейское ученіе о человѣкѣ и о его духовно-тѣлесной природѣ.

Самое первое понятіе, входящее въ определеніе человѣческой природы, есть понятіе о прахъ земномъ (אֲדָמָה אֲרָצִית אֲדָמָה אֲרָצִית אֲדָמָה אֲרָצִית אֲדָמָה אֲרָצִית), изъ котораго создается человѣкъ. Какъ въ самомъ сказаніи о твореніи человѣка, такъ и въ дальнѣйшемъ употребленіи, слово אֲדָמָה, прахъ, не означаетъ живой тѣлесной природы человѣка, или собственно тѣла, плоти. Это слово выражаетъ понятіе только о томъ мертвомъ земномъ прахѣ, изъ котораго образовано живое человѣческое тѣло. Въ такомъ смыслѣ, напримѣръ, говорится отъ Бога въ отношеніи къ змію: *ты будешь ходить на чревь твою и будешь псть прахъ* (אֲדָמָה אֲרָצִית אֲדָמָה אֲרָצִית) *во всѣ дни жизни твоей* (Быт. III, 14); или въ отношеніи къ человѣку: *въ потъ лица твоего будешь псть албъ, доколь не возвратишься въ землю* (אֲדָמָה אֲרָצִית אֲדָמָה אֲרָצִית), *изъ которой ты взятъ; ибо прахъ* (אֲדָמָה אֲרָצִית) *ты и въ прахъ* (אֲדָמָה אֲרָצִית) *возвратишься* (III, 19). И въ другихъ мѣстахъ слово אֲדָמָה, прахъ, всегда означаетъ землю, персть земную, самое вещество, изъ котораго состоитъ не только человѣкъ, но и весь земной шаръ (напримѣръ: Быт. XXVI, 15; ср. Лев. XIV, 42.

ими руками «по Своему образу и подобію», изъ земли убо тѣло созда, душу же словесную и умную своимъ вдохновеніемъ даде ему, еже Божій образъ нарицаемъ» («Точн. излож. правосл. вѣры» Кн. II, гл. XIII, 1834 г., лист. 43. Ср. у Григорія Богослова—въ словѣ 38. Тв. св. отецъ 1844, ч. III, стр. 242). Та же мысль выражается и въ нашихъ символическихъ книгахъ. Такъ, напримѣръ, по ученію «Православнаго Исповѣданія», человѣкъ «состоитъ изъ невещественной и разумной души и вещественнаго тѣла» (Ч. I. Отв. на вопр. 18; ср. «Христ. правосл. Катих.» о I членѣ). См. у Макарія — «Прав. догмат. Богосл.». Т. I, § 80, стр. 442—448.

45 и друг.). Поэтому, въ отношеніи собственно къ человѣку слово  $\text{רָעוּ}$  большею частію имѣетъ только переносное значеніе. Такъ, напримѣръ, въ устахъ Авраама это слово употребляется въ переносномъ значеніи вообще слабости и ничтожества человѣка, сравнительно съ могуществомъ и величіемъ Божиимъ. *Вотъ я рѣшился говорить Владыкѣ, я прахъ и пепелъ* ( $\text{רָעוּנִי רָעוּ}$ ), свидѣтельствовавъ о себѣ праведникъ, когда ходатайствовалъ предъ Богомъ о пощадѣ жителей Содома и Гоморры (Быт. XVIII, 27) <sup>1)</sup>.

Не менѣе древнее и вмѣстѣ съ тѣмъ самое употребительное наименованіе для тѣлесной природы человѣка есть  $\text{בָּשָׂר}$ , плоть. Въ противоположность понятію  $\text{רָעוּ}$ , по своему употребленію въ Библии, слово  $\text{בָּשָׂר}$  означаетъ не мертвый прахъ земной, изъ котораго образованъ человѣкъ и въ который онъ долженъ обратиться послѣ смерти, но собственно одушевленное и живое тѣло, или плоть вмѣстѣ съ душою ея, съ кровію (Быт. IX, 4; ср. Лев. XVII, 14), и вслѣдствіе этого безразлично прилагается и къ плоти человѣческой, и къ плоти всего вообще живущаго и движущагося на землѣ (Быт. VI, 17; VII, 15. 16. 21; IX, 11. 16. 17). Въ этомъ обширномъ смыслѣ слово  $\text{בָּשָׂר}$ , какъ въ отношеніи къ животнымъ означаетъ или собственно тѣло ихъ, напримѣръ, тучность и худобу (Быт. XLI, 2. 3. 19), или вообще все одушевленное, животное царство (Быт. VI, 19; VIII, 17); такъ и въ отношеніи къ людямъ означаетъ или одно тѣло человѣческое, въ отличіе отъ костей (II, 23), и даже отдѣльную часть его (напримѣръ, обрѣзаніе крайней плоти—XVII, 11. 14. 23. 24), или вообще совокупность всѣхъ людей, весь человѣчскій родъ (VI, 12. 13). Поэтому и въ своемъ особенномъ, исключительномъ отношеніи къ человѣку, слово  $\text{בָּשָׂר}$  иногда употребляется въ значеніи чувственной, тѣмъ болѣе грѣховной человѣческой природы, въ противоположность всему духовному, чистому и святому (VI, 3) <sup>2)</sup>, или имѣетъ переносное значеніе самаго близ-

<sup>1)</sup> Ср. также Числ. XXIII, 10, гдѣ слово  $\text{רָעוּ}$  имѣетъ значеніе многочисленности потомковъ Иакова: *кто исчислитъ песокъ* ( $\text{רָעוּ}$ ) *Иакова и число четвертой части Израиля?* Ср. у Златоуста—«Вес. на кн. Быт.» XLII. Русск. пер. ч. III, стр. 16.

<sup>2)</sup> Филаретъ—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 114.

каго, кровнаго родства (XXIX, 14; XXXVII, 27; ср. II, 23) <sup>1)</sup> и даже нравственнаго единенія въ брачномъ союзѣ (וְהָיָה לְבִשְׂרֵךְ אֶחָד — II, 24). Но дальше этого значенія слово בִּשְׂרֵךְ не простирается. Слѣдовательно, это понятіе вообще ограничивается только низшею, чувствѣнною стороною духовно-тѣлесной природы человѣка и не возвышается надъ природою всего одушевленнаго и движущагося на землѣ.

То, что одушевляетъ человѣческую плоть, дѣлаетъ ее изъ земнаго праха (עָפָר) и чувствѣнной плоти (בִּשְׂרֵךְ) живымъ человѣческимъ существомъ (נִשְׁמַת חַיִּים), есть дыханіе жизни (נִשְׁמַת חַיִּים), вдохнутое Богомъ при созданіи человѣка (II, 7). Этотъ особый актъ творческой дѣятельности выдѣляетъ природу человѣка изъ всего животнаго царства (ср. I, 11. 20. 21. 24. 25; II, 19). Тѣмъ не менѣе, самое слово נִשְׁמַת חַיִּים, по своему употребленію въ Библии, прилагается иногда и не къ одному человѣку. Въ доказательство этого можно указать на извѣстное изреченіе бытописателя о всеобщей гибели отъ потопа. *И лишилась жизни, говорить онъ, всякая плоть (בְּלִבְשָׁרָהּ), движущаяся на землѣ, и птицы, и скоты, и зѣри, и все гады, ползающіе по землѣ, и все люди, и непосредственно затѣмъ продолжаетъ: все, что имѣло дыханіе духа жизни (נִשְׁמַת חַיִּים) въ ноздряхъ своихъ на сушѣ, умерло* (VII, 21. 22). Послѣднія слова служатъ общимъ заключеніемъ предшествующихъ и, слѣдовательно, относятся не къ однимъ людямъ, но ко всему вообще живущему на сушѣ, что должно было умереть отъ водъ потопа. Эту мысль бытописатель продолжаетъ и далѣе. *Истребилось, говорить онъ, всякое существо, которое было на поверхности земли; отъ человѣка до скота, и гадовъ, и птицъ небесныхъ, все истребилось съ земли; остался только Ной, и что было съ нимъ въ ковчегъ* (ст. 23). Однакоже нельзя заключать, что слово נִשְׁמַת חַיִּים не указываетъ на духовную сторону человѣческой природы и на ея высокія преимущества предъ животными, и чрезъ это какъ бы низводитъ его въ разрядъ низшаго животнаго царства, представ-

<sup>1)</sup> *Златоустъ* — «Бес. на кн. Быт.» LV. Русск. перев. ч. III, стр. 37—38.

ляя и самую религію временъ патриархальныхъ религію натуралистическою. Какъ дальнѣйшее, болѣе ясное и опредѣленное употребленіе слова  $\text{נְשָׁמַתַּי}$ , такъ и совершенно тождественное съ нимъ выраженіе  $\text{רוּחַ}$  или  $\text{רוּחַ הַיְיָ}$  объясняютъ собственный смыслъ и подлинное библейское догматическое значеніе *дыханія жизни*, вдохнутаго Творцемъ въ новообразованное изъ земнаго праха тѣло человѣческое и сдѣлавшаго его душою живою, или живымъ человѣческимъ существомъ.

Правда, слово  $\text{רוּחַ}$  или  $\text{רוּחַ הַיְיָ}$ , подобно  $\text{נְשָׁמַתַּי}$  или  $\text{נְשָׁמַת}$ , нерѣдко употребляется бытописателемъ не въ исключительномъ отношеніи къ человѣку, но вообще ко всему живущему и дышащему на землѣ. Но такое употребленіе слова  $\text{רוּחַ}$  легко объясняется изъ его первоначальнаго, также очень обширнаго значенія, въ смыслѣ высшей силы, или божественной субстанціи, оживляющей все вообще одаренное на землѣ жизнью и движеніемъ. Слово  $\text{רוּחַ}$ , по отношенію къ видимому міру, первоначально означаетъ движимый въ пространствѣ воздухъ, или вѣтеръ, совершающій тѣ или другія движенія и измѣненія на землѣ, по дѣйствию божественнаго всемогущества (Быт. III, 8; VIII, 1), а затѣмъ, по отношенію къ Богу, характеризуетъ ту божественную, творческую и зиждительную силу, или того Духа Вожія ( $\text{רוּחַ הַיְיָ}$ ), Который носился надъ безвидною и мрачною бездною, при началѣ творенія видимаго міра (I, 2), и Который противоплагается бытописателемъ слабой и грѣховной человѣческой плоти (Быт. VI, 3). Все, что живетъ и движется на землѣ, имѣетъ въ себѣ этого творческаго, божественнаго Духа жизни ( $\text{רוּחַ הַיְיָ}$ ), Который оживляетъ все мірозданіе, сохраняетъ его и содѣйствуетъ ему въ постоянномъ развитіи, и съ отнятіемъ Котораго неминуемо должны уничтожиться всякая жизнь и всякое движеніе на землѣ (VI, 3; ср. 12. 13. 17; VII, 15. 22)<sup>1)</sup>. Что же касается до отношенія, въ частности, къ человѣку, то этотъ оживляющій тѣлесную природу духъ не есть дѣйствующая свыше сила и даръ Духа божественнаго

<sup>1)</sup> У всѣхъ почти семитовъ, по замѣчанію преосвящ. Хрисанова, слово  $\text{רוּחַ}$  употреблялось о духѣ, какъ о животворной силѣ міра («Рел. древ. міра». Т. III, стр. 43, прим. 1).

(напримѣръ, Быт. XLI, 38 сл.), но та внутренняя сила и духъ жизни, духъ разума и свободы, который оживляетъ человѣка и есть виновникъ всей его жизни и дѣятельности. Духъ человѣка есть источникъ всѣхъ его радостей и огорченій; въ немъ человѣкъ оживаетъ и укрѣпляется, приходитъ въ смущеніе и тревожится (Быт. XLV, 27; XXVI, 35; XLI, 8 и др.)<sup>1)</sup>. По силѣ этого оживляющаго духа жизни (רוחַ חַיִּים), какъ и по дѣйствию творческаго дыханія жизни (נְשַׁמַּח חַיִּים), человѣкъ становится душою живою (לְנַפְשׁ חַיָּה), или самосознательнымъ и личнымъ человеческимъ существомъ, въ совокупности духовно-тѣлесной природы.

Понятіе о душѣ живой (נְפֶשׁ חַיָּה), какъ о слѣдствіи животельнаго дѣйствія Духа Божія на все мірозданіе, по своему первоначальному значенію, естественно должно имѣть также весьма обширный смыслъ и означать не только духовно-тѣлесное, личное человеческое существо, но вообще всякое живое и движущееся существо, оживляемое силою божественнаго Духа. Душа живая (נְפֶשׁ חַיָּה) означаетъ собственно то, что, по силѣ дѣйствія Духа Божія, изъ мертвой и бездушной матеріи, или праха (עָפָר), образуетъ плоть (בָּשָׂר), живое, чувствующее и движущееся существо. Она есть именно та душа живая (נְפֶשׁ חַיָּה) во всякой плоти на землѣ (כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ — Быт. IX, 16), которая служитъ началомъ всякой жизни и движенія и отождествляется съ кровію, какъ основнымъ началомъ жизни и движенія всякой плоти. Все движущееся, что живетъ, будетъ вамъ въ пищу, говоритъ Богъ Ною и его семейству послѣ потопа, только плоти съ душою ея, съ кровію ея (אֶךְ־בָּשָׂר כָּנֶפְשׁוֹ דָּמָו) не пьете; потому что, какъ въ крови людей заключается ихъ жизнь (וְאֶךְ־אֲדָמָה־כֶּם לְנַפְשׁוֹתֵיכֶם), такъ и въ крови животныхъ должна заключаться жизнь ихъ, душа ихъ (Быт. IX, 3—5; ср. Лев. XVII, 11. 14)<sup>2)</sup>. Такимъ образомъ,

<sup>1)</sup> Ср. у Златоуста — «Бес. на кн. Быт.» LXV, ч. III, стр. 422—23.

<sup>2)</sup> «Что же?» спрашиваетъ св. Златоустъ. «Душа человѣка въ крови? Нѣтъ, не это хотеть сказать Богъ, но вырвався такъ по обычаю человеческому» («Бес. на кн. Быт.» XXVII, ч. II, стр. 94).

слово **שׁוּׁ** или **נַׁׁ שׁוּׁ** какъ изъ всего одушевленнаго царства природы можетъ означать каждое живое существо (Быт. I, 20. 21. 24. 30; II, 19; IX, 10. 12. 15) <sup>1)</sup>; такъ и въ отношеніи, въ частности, къ человѣку оно означаетъ цѣлое человѣческое существо, человѣческую личность. Такое значеніе слова **שׁוּׁ** выражается въ Бытописаніи очень ясно и опредѣленно. Такъ, напримѣръ, извѣстное число душъ равняется извѣстному числу людей (Быт. XLVI, 15. 18. 22 сл. 27) <sup>2)</sup>; имѣть у себя нѣсколько душъ или брать души, значить брать людей или имѣть ихъ у себя (Быт. XII, 5; XIV, 21); истреблять душу изъ среды людей или убивать душу, значить истреблять какого либо человѣка изъ числа живущихъ, или убивать его (XVII, 14; XXXVII, 21), и взыскать душу отъ руки убійцы, значить проливать кровь за кровь, или платить жизнію одного человѣка за жизнь другаго (IX, 5). Равнымъ образомъ, сохранить душу живою, или опасаться за свою душу, значить сохранить свою жизнь, или опасаться за нее (XII, 13; XIX, 19; XXXII, 30—евр. 31), и потому, если душа выходитъ изъ тѣла, то это значить, что жизнь человѣка кончается, онъ умираетъ (XXXV, 18). Соответственно такому значенію, слово **שׁוּׁ** иногда какъ бы отождествляется съ понятіемъ **נַׁׁ**, какъ напримѣръ, когда душѣ, подобно духу, приписываются чувствованія, желанія, радость, печаль и т. п. Но всѣ эти внутреннія движе-

«Послѣднее совершенство души въ умной силѣ и дарѣ слова», объясняетъ св. *Григорій Нисскій*, «то все, что не таково, можетъ быть чѣмъ-то подобноименнымъ душѣ, однакоже есть не дѣйствительная душа, а нѣкая жизненная дѣятельность, названіемъ приравнивая душѣ. Поэтому естество безсловесныхъ, какъ не далеко отстоящее отъ этой естественной жизни, Узаконившій о всемъ отдалъ также въ употребленіе человѣку, чтобы оно вмѣсто зелій служило вкушающимъ» («Объ устроен. челов.» гл. XV. Русск. перев. стр. 134—35; гл. XXX, стр. 221). Ср. также: у *Василія Великаго* — «Бес. на Шестодн.» VIII. Русск. перев. стр. 138—39; у блаж. *Феодорита* — «На Быт.». Отв. на вопр. 55. 56. Русск. перев. стр. 56—57.

<sup>1)</sup> **שׁוּׁ** — *ψυχή*, *anima*, подобно **נַׁׁ**, по замѣчанію преевсвѣт. *Хрисанова*, было общимъ для всѣхъ семитическихъ языковъ и этимъ словомъ обозначалось жизненное начало въ отдѣльныхъ тваряхъ (тамъ же).

<sup>2)</sup> Ср. у *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» LXV, ч. III, стр. 430—31.

нія не суть слѣдствіе силъ и дѣйствій души, какъ это можно сказать о духѣ, но душа сама представляется центромъ всей жизни и дѣятельности человѣка, какъ личнаго, духовно-тѣлеснаго существа. Душа сама соизволяетъ на такое или иное дѣйствіе (XXIII, 8). Она соединяетъ одного человѣка съ другимъ (XLIV, 30); душею своею человѣкъ прилепляется къ другому человѣку, любитъ его (XXXIV, 3. 8) и благословляетъ на счастливую жизнь (XXVII, 4. 19. 25) и т. п. Въ этомъ и заключается различіе между  $\psi\epsilon\upsilon\lambda$  и  $\pi\alpha\upsilon\lambda$ . Духъ человѣка ( $\pi\alpha\upsilon\lambda$ ) означаетъ болѣе ту внутреннюю, духовную силу, которая возбуждаетъ человѣка къ дѣятельности и даетъ силы и направленіе самымъ дѣйствіямъ, располагая къ радости и къ горю, а душа ( $\psi\epsilon\upsilon\lambda$ ) указываетъ на самое существо человѣческое, лично дѣйствующее, желающее и чувствующее. Духъ можно только имѣть въ себѣ, какъ внутреннюю силу, но онъ не есть *я самъ*, какъ личность; а душа есть самъ живущій и дѣйствующій субъектъ, человѣческая личность, *я*<sup>1)</sup>.

Наименованіе  $\psi\epsilon\upsilon\lambda$  достигаетъ своего высшаго значенія въ понятіи о сердцѣ,  $\text{לב}$  или  $\text{לֵב}$ . Въ отношеніи къ духовно-тѣлесной природѣ понятіе о сердцѣ какъ бы объединяетъ въ себѣ все то, что въ отдѣльности выражается въ понятіяхъ о дыханіи жизни ( $\text{נְשֵׁמַת חַיִּים}$ ), духѣ ( $\text{רוּחַ}$ ) и душѣ ( $\psi\epsilon\upsilon\lambda$ )<sup>2)</sup>. Виблейское значеніе слова сердце ( $\text{לב}$ ,  $\text{לֵב}$ ) опредѣляется по его ближайшему и непосредственному отношенію къ  $\psi\epsilon\upsilon\lambda$ . Какъ  $\psi\epsilon\upsilon\lambda$ , въ своемъ обширномъ значеніи, имѣетъ близкое отношеніе къ чувственно-животной жизни всего вообще живущаго и движущагося на землѣ, обуславливая эту жизнь и движеніе черезъ кровь, такъ что душа представляется въ крови и самая кровь какъ бы отождествляется съ душою (Быт. IX, 4. 5; ср. Лев. III, 17; VII, 26; XVII,

<sup>1)</sup> Вообще, по замѣчкѣ Эвальда, у евреевъ равнѣ, чѣмъ у другихъ народовъ, сформированы были особыя слова для выраженія тѣхъ понятій, какія соединялись у грековъ съ словами,  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$  и  $\psi\upsilon\chi\eta$ , и у римлянъ— $\text{spiritus}$  и  $\text{anima}$ —духъ и душа («Die Lehre d. Bibel. v. Gott.» Bd. II. s. 61).

<sup>2)</sup> Подобно евреямъ, и у другихъ древнихъ народовъ сѣдалищемъ души или ви́шнимъ представителемъ ея дѣятельности признавалась не голова, а сердце (Хрисанозъ—«Рел. древн. міра». Т. III, стр. 153).

11. 14; Втор. XII, 23); такъ и сердце, по своему первоначальному значенію, представляетъ центральный органъ жизненной силы всякаго животнаго организма чрезъ посредство кровообращенія, и хотя не прилагается, подобно  $\Psi\epsilon\lambda\omicron$ , вообще къ чувственно-животной жизни всего живущаго и движущагося на землѣ, тѣмъ не менѣе, въ отношеніи къ человѣку, прежде всего означаетъ его сердце въ матеріальномъ смыслѣ, какъ центральный органъ и источникъ всей жизненной энергіи человѣка. Поэтому, жизнь и укрѣпленіе сердца на библейскомъ языкѣ иногда равняются подкрѣпленію жизни и энергіи физическихъ силъ организма (Быт. XVIII, 5). Но самое важное и существенное значеніе слово сердце имѣетъ въ отношеніи къ духовной жизни и дѣятельности человѣка. Подобно своему значенію въ тѣлесномъ организмѣ, сердце естественно должно служить источникомъ и средоточіемъ всѣхъ душевныхъ силъ и дѣйствій человѣка, всѣхъ его мыслей, чувствованій и желаній, словомъ, всей индивидуальной человѣческой жизни и дѣятельности. Какъ кровь, совершая свое обращеніе въ организмѣ, получаетъ въ сердцѣ источникъ новыхъ силъ и энергіи; такъ и въ отношеніи къ духовной человѣческой природѣ, все душевное содержаніе, получаемое отъ нѣ, усваивается сердцемъ человѣка и отсюда же съ новою силою и энергіею опять обращается къ сферѣ внѣшней человѣческой жизни и дѣятельности. Вся вообще умственная, нравственная и религіозная жизнь и дѣятельность человѣка опѣиваются только по доброму или худому расположенію сердца. Отъ свойствъ и настроенія сердца, въ силу необходимой, внутренней связи между центромъ человѣческой духовной жизни и ея внѣшнимъ проявленіемъ, вся индивидуальная жизнь человѣка, какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ, получаетъ извѣстный характеръ и извѣстное нравственное значеніе. Только то, что входитъ въ сердце, получаетъ значеніе нравственной отвѣтственности, и только то, что выходитъ изъ него, имѣетъ значеніе нравственнаго дѣйствія (ср. Мѡ. XV, 17—20). Въ этомъ смыслѣ, всякое дѣйствіе человѣка, сдѣланное въ простотѣ сердца, равняется дѣйствію съ чистою совѣстью (Быт. XX, 5 сл.), и самое глубокое развращеніе людей характеризуется тѣмъ, что *всѣ мысли и помысленія сердца ихъ*

зло во всякое время (Быт. VI, 5; ср. VIII, 21). Равнымъ образомъ, говорить по сердцу, значитъ говорить сообразно со воѣмъ душевнымъ настроеніемъ и расположеніемъ человѣка (Быт. XXXIV, 3). Слѣдовательно, сердце (לב), подобно שׁוֹפֵר, въ своемъ высшемъ значеніи, характеризуетъ личную жизнь и дѣятельность человѣка, жизнь сознательно-свободную, разумную и нравственно отвѣтственную, составляющую выраженіе духовныхъ силъ и совершенствъ человѣческой природы. Поэтому, какъ שׁוֹפֵר, въ отношеніи къ духовной природѣ человѣка, иногда сопоставляется съ его славою (כבוד) и указываетъ на ту небесную славу, которою облеченъ человѣкъ, будучи созданъ по образу и по подобію Божию (Быт. XLIX, 6; ср. Пс. VIII, 6 сл.); такъ и сердце (לב), въ значеніи нравственныхъ дѣйствій, употребляется съ отношеніемъ не только къ человѣку, но даже къ Богу. Богъ говоритъ въ Своемъ сердцѣ, рассказывается въ немъ, скорбитъ и т. п. (Быт. VI, 6; VIII, 21) <sup>1)</sup>.

Богъ не есть виновникъ зла (Ученіе о грѣхѣ).

Высокое достоинство и исключительныя преимущества духовно-блженной природы человѣка свидѣтельствуютъ о самомъ Творцѣ, какъ высочайшемъ и безусловномъ благѣ <sup>2)</sup>. Зло и грѣхъ въ человѣчествѣ, съ библейской точки зрѣнія, являются дѣломъ свободной воли самого человѣка, а не слѣдствіемъ божественнаго опредѣленія <sup>3)</sup>. По своей природѣ прародители были совершенно не-

<sup>1)</sup> *Oehler* — «Theolog. d. Alt. Testam.» Bd. I. § 68—71. s. 219—37. Н. *Schultz* — «Alttest. Theolog.» Bd. I, cap. XXV, s. 347—69; *Hofmann* — «Schriftbeweis» Bd. I. s. 284 ff; *Herzog's* — Realencyklop. — «Geist des Menschen», и «Herz im biblischen Sinne»; *Хрисановъ* — «Религ. древн. міра». Т. III, стр. 142—155; *Виллемъ* — «Значеніе повѣствованія Боговидца и пророка Моисея о сотвореніи человѣка». Москва 1882 г.; *Макарій* «Правосл. догмат. Богосл.». Т. I, § 80, стр. 442—48.

<sup>2)</sup> «Кто утверждаетъ», говоритъ св. *Василій Великій*, «что Богъ виновникъ зла, тотъ отрицаетъ Бога благого. Ибо, если Богъ — виновникъ зла, то, очевидно, не благо» (Бес. «о томъ, что Богъ не виновн. зла». Русск. перев. ч. IV, стр. 144; ср. Бес. «На Шестодн.» II. Русск. пер. ч. I. стр. 29—30).

<sup>3)</sup> Это ученіе, по замѣчанію преосв. *Хрисанова*, составляетъ исклю-

винны и чисты от всякаго грѣха. Какъ все мірозданіе въ цѣломъ своемъ объемѣ и въ отдѣльныхъ частяхъ было создано *хорошо весьма* (Быт. I гл.); такъ и прародители, наслаждаясь невиннымъ состояніемъ души, пребывали въ блаженномъ общеніи съ Богомъ (Быт. II, 25; III, 7—10)<sup>1)</sup>. Лишь послѣ паденія является грѣхъ, какъ великое зло, постигшее все человѣчество и разорвавшее союзъ богообщенія<sup>2)</sup>.

читательную принадлежность откровенной религіи. Въ языческихъ легендахъ нѣтъ мысли о томъ, что причина зла въ самомъ человѣкѣ, въ его свободной волѣ. Въ древнихъ натуралистическихъ религіяхъ язычества даже самое различіе между добромъ и зломъ представлялось смутно, слабо, переходя часто въ совершенное безразличіе («Религ. древн. міра». Т. III, стр. 155—58. 162).

<sup>1)</sup> «Лукавство», разсуждаетъ о началѣ зла св. *Василій Великій*, «не самостоятельно, подобно какому нибудь животному, и сущности его не должны мы представлять себѣ чѣмъ-то получившимъ самостоятельность. Зло есть лишеніе добра. Сотворенъ глазъ; а слѣпота произошла отъ потери глазъ. Поэтому, если бы глазъ по природѣ своей не подлежалъ порчѣ, не имѣла бы мѣста слѣпота. Такъ и зло не само по себѣ осуществляется, но слѣдуетъ за поврежденіемъ души... Прочти исторію мірозданія и найдешь, что тамъ вся добра и добра злы (I, 31). Поэтому зло не сотворено вмѣстѣ съ тварями, которыя добры. Но и умная тварь, происшедшая отъ Создателя, не съ примѣсю лукавства приведена въ бытіе. Ибо если тѣлесныя твари не имѣли въ себѣ присозданнаго зла; то умнымъ тварямъ, которыя столько отличны чистотою и святинею, какъ имѣтъ общую съ зломъ самостоятельность?» (Бес. «о томъ, что Богъ не виновникъ зла». Русск. перев. ч. IV, 1846 г., стр. 153).

<sup>2)</sup> Бытописаніе ничего не говоритъ о томъ, какъ долго продолжалось блаженство первыхъ людей въ раю. Поэтому мнѣнія объ этомъ предметѣ весьма различны. Одни полагаютъ, что искушеніе Адама и Евы было въ шестой или седьмой день, другіе — въ сороковой, а иные — даже въ тридцатый годъ. Между тѣмъ, св. *Ефремъ Сиринъ* полагаетъ, что вмѣстѣ искушали Еву въ то время, «когда она была только сотворена, не знала еще, что такое голодь, и красота дерева не возбуждала еще въ ней борьбы пожеланій». («На Быт.» Русск. перев. стр. 283). Но въ самомъ молчаніи слова Божія преев. *Филаретъ* усматриваетъ особую цѣль. «Кажется, говоритъ онъ, «сіе молчаніе заключаетъ въ себѣ тайну, особливо, если противоположить его столь точному счисленію дней, заключившихъ дѣла Божія. Оно даетъ разумѣть, что мрачная эпоха паденія должна изгладиться изъ книги Бытія человѣческаго, между тѣмъ какъ память творенія и суббота Божія будутъ сохраняться и совершаться во времена опредѣленныя... Впрочемъ, мнѣніе, что искушеніе Адама въ раю было четыре-

Въ ученіи о грѣхѣ должно имѣть въ виду два главнѣйшія возраженія, которыя дѣлаются со стороны рационалистической критики <sup>1)</sup>. Съ рационалистической точки зрѣнія, съ одной стороны, паденіе предполагается неизбѣжнымъ слѣдствіемъ духовнаго развитія человѣка; а съ другой — чувственная, тѣлесная природа человѣческаго существа представляется созданною съ естественною склонностію ко грѣху, къ которому она необходимо влечетъ человѣка. Посмотримъ, насколько подобныя воззрѣнія подтверждаются библейскими данными и въ чемъ состоитъ истинно библейскій взглядъ на паденіе.

Происхожденіе грѣха опредѣляется самою заповѣдію Божіею и повѣствованіемъ бытописателя о паденіи человѣка. Заповѣдь Божія объективно предлагалась человѣку, какъ свободному существу. Онъ свободно могъ направлять свою волю или къ добру, которое заключалось въ исполненіи заповѣди и должно было утвердить его въ невинномъ состояніи райскаго блаженства, или къ злу, которое соединено было съ ослушаніемъ воли Божіей и влекло за собою всѣ тяжкія послѣдствія паденія <sup>2)</sup>. Въ томъ и другомъ случаѣ

десятидневное, такъ какъ четыредесятидневнымъ же искушеніемъ въ пустынѣ заплатилъ за сіе Искушитель, — достойно вниманія («Церк. Вѣд. Истор.». Изд. V, 1836, стр. 15—16, прим. 3).

<sup>1)</sup> Въ древности понятіе о грѣхѣ раскрывалось въ дуалистическихъ воззрѣніяхъ персовъ, гностиковъ и манихеевъ. Въ новѣйшее время ученіе о грѣхѣ выражается въ различныхъ воззрѣніяхъ. Одни находятъ причину грѣха вообще въ *несовершенствѣ человеческой природы* (Лейбницъ), другіе — въ *чувственной природѣ человека* (Шенкель и Шлейермахеръ), третьи считаютъ грѣхъ *необходимымъ моментомъ нравственнаго развитія человека*, обусловливая происхожденіе его потребностію добра (Гегель), четвертые, наконецъ, полагаютъ причину грѣха въ *свободѣ человека*, но свободу *умопостигаемой* или *довременной* (Кантъ и Юлій Мюллеръ). (Велтистовъ — «Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія». «Твор. св. отц., 1885 г., кн. I, стр. 3—119). Даже Эвальдъ склоняется скорѣе къ тому воззрѣнію, что паденіе есть неизбѣжный и необходимый актъ въ развитіи человеческой природы, безъ котораго не могла начаться разумная жизнь человѣка («Die Lehre der Bibel. v. Gott.» Bd. III, s. 150—55).

<sup>2)</sup> «Многіе любители споровъ дерзаютъ говорить», пишетъ св. Златоустъ, «что Адамъ послѣ уже вкушенія отъ древа получилъ способность различать добро и зло. Но думать такъ было бы крайне

самоопредѣленіе чловѣка имѣло значеніе вмѣняемости. А потому, какъ при сохраненіи заповѣди предполагалось утвержденіе въ добрѣ и нравственное усовершенствованіе; такъ и чрезъ нарушеніе ея проистекало нравственное паденіе или грѣхъ, неизбѣжно влекущій за собою смерть. *И заповѣдалъ Господь Богъ чловѣку, говорить бытописатель, отъ всякаго древа въ саду ты будешь псть, а отъ древа познанія добра и зла, не пшь отъ него; ибо въ день, въ который ты вкусишь отъ него, смертію умрешь* (Быт. II, 16. 17) <sup>1)</sup>. Нарушеніе этой заповѣди, или свободное самоопредѣ-

безумно» («Бес. на кн. Быт.» XVI. Рус. пер. ч. I, стр. 263—64). «Возможно ли», поясняетъ эту мысль блаж. *Теодоритъ*, «чтобы отличенные разумомъ и сотворенные по образу Божию не умѣли различать добра и зла? И Богъ — бездна правды — какъ дать бы законъ имъ, не имѣвшимъ въ естествѣ своемъ сего вѣдѣнія, и не знавшимъ, что сохранить заповѣдь—благо, а преступить ея—гибельно? Посему, конечно, имѣли вѣдѣніе, но опытомъ извѣдали впоследствии» («На Быт.» Отв. на вопр. 28, стр. 35). «Конечно», свидѣтельствуетъ и св. *Ефремъ Сиринъ*, «Адамъ и Ева, по вкушеніи плодовъ древа, узнали доброе и лукавое; но и до вкушенія знали они добро по опыту, о злѣ же только слышали; а по вкушеніи произошло противное тому; они стали слышать только о добромъ, худое же испытывать на дѣлѣ» («Толков. на кн. Быт.» Русск. перев. стр. 296).

<sup>1)</sup> Отцы Церкви ясно опредѣляютъ цѣль и значеніе этой заповѣди. «Господь нашъ», говоритъ св. *Златоустъ*, «вѣривъ чловѣку все видимое и предоставивъ ему жить въ раю и пользоваться въ немъ всѣмъ, чтобы онъ, мало-по-малу увлекшись умомъ въ (заблужденіе), не счелъ всего видимаго самобытнымъ и не возмечталъ слишкомъ много о своемъ достоинствѣ, повелѣваетъ ему воздерживаться отъ одного древа, а за нарушеніе сего повелѣнія опредѣляетъ страшное наказаніе, дабы онъ зналъ, что находится подъ Владыкою, и что всѣмъ прочимъ пользуется по благодати Владыки» («Бес. на кн. Быт.» XVI, ч. I, стр. 266). «Хотя по благодати Богъ все далъ прародителямъ», свидѣтельствуетъ и св. *Ефремъ Сиринъ*, «но бессмертную живнъ, которая могла быть приобрѣтена вкушеніемъ плодовъ древа живнъ, восхотѣлъ даровать имъ по правдѣ. Посему далъ имъ заповѣдь» («На Быт.» Рус. пер. стр. 282). Самая легкость и свойство заповѣди обусловливали необходимость ея исполненія и строгость наказанія за преступленіе. «По велику вмѣсто одного древа», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*, «Богъ далъ многія; то, если совершенно преступленіе, произошло оно не по нуждѣ, а по пренебреженію, Посему, Богъ воспретилъ чловѣку одно только древо, и оградилъ оное страхомъ смерти, чтобы, если чловѣкъ не сохранитъ заповѣди ради любви, давшей заповѣдь, то страхъ смерти, окружавшій древо, удерживалъ его отъ преступленія заповѣди» («На Быт.» стр. 276). Отсюда опредѣляется и самое

леніе чловѣческой воли болѣе къ злу, чѣмъ къ добру, совершается чрезъ искушеніе отвѣт, и слѣдовательно, никакъ не вслѣдствіе внутренняго, необходимаго самоопредѣленія чловѣка, способствовавшаго его нравственному развитію и усовершенствованію. Хитрое и обольстительное искушеніе со стороны коварнаго змѣя произвело въ чловѣкѣ перевѣсъ надъ его свободнымъ самоопредѣленіемъ къ добру и послужило причиною паденія и грѣха. Эта борьба свободного выбора между добромъ и зломъ, между сознаниемъ долга слѣдовать первому, и отвѣтственности за уклоненіе на сторону послѣдняго, весьма ясно изображается бытописателемъ въ разсказѣ о лукавомъ обольщеніи Евы змѣемъ-искусителемъ<sup>1)</sup>. Въ разговорѣ съ

понятіе о дрвѣ познанія добра и зла. Это древо не было какимъ-либо ядовитымъ или мистическимъ, какъ полагаютъ нѣкоторые изъ рационалистическихъ критиковъ (Herzog's — «Realencyklop.» Bd. XV. s. 209), но дрвомъ дѣйствительнымъ и обыкновеннымъ. Оно находилось среди рая (Быт. III, 3) и на ряду съ другими деревьями Господь произрастилъ его изъ земли (II, 9). «Это древо произросло изъ земли», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «а потому имѣетъ не иную какую природу, отличную отъ природы другихъ растений» («На Быт.». Отв. на вопр. 27. Рус. пер. стр. 33). Слѣдовательно, всѣ послѣдствія грѣха, происшедшія отъ вкушенія плодовъ дрва познанія добра и зла, проистекали не отъ свойствъ самого дрва, а отъ нарушенія заповѣди Божіей. «Древо познанія», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «наименовано такъ ради происшедшаго при немъ ощущенія грѣха. Ибо неизвѣдавшіе дотолѣ опытно грѣха и потомъ вкусившіе запрещеннаго плода, какъ преступившіе заповѣдь, почувствовали уязвленіе совѣсти» (Тамъ же, стр. 34). «Божественное Писаніе», говоритъ также и св. *Іоаннъ Златоустъ*, «назвало это древо дрвомъ познанія добра и зла.., не потому, что будто бы оно сообщило такое познаніе, но потому, что изъ за него совершилось преступленіе заповѣди, и потомъ уже явилось (въ людяхъ) познаніе грѣха и стыдъ... потому, т. е., что съ нимъ сопряжено было (περὶ αὐτὸ ἦν) преступленіе и соблюденіе заповѣди» («Бес. на кн. Быт.» XVI, ч. I, стр. 265. Ср. у блаж. *Августина* — «О Град. Бож.» кн. XIV, гл. XVII. Рус. пер. стр. 43).

<sup>1)</sup> Кого нужно разумѣть подъ этимъ змѣемъ-искусителемъ? Бытописатель называетъ его *хитрымъ изъ всѣхъ змѣей полевыхъ, котрыхъ создалъ Господь Богъ* (III, 1). Слѣдовательно, это былъ змѣй въ собственномъ смыслѣ, изъ царства звѣрей полевыхъ (ср. ст. 14. 15). Но этотъ змѣй, по словамъ св. *Ефрема Сирима*, «если и превосходилъ въ хитрости ту стѣпень, на какой поставлены звѣри, то не слѣдуетъ изъ сего, что возвышался онъ до стѣпени чловѣка. Змѣй былъ хитреѣе безсловесныхъ скотовъ и лукавѣе неразумныхъ животныхъ; но поелику у змѣя не было разума, то явно, что у него не было и мудро-

змѣемъ Ева ясно представляетъ, что такое добро и что зло, которыя предложены были въ божественной заповѣди, и при этомъ отчетливо сознаеть необходимость исполненія самой заповѣди. *Плоды съ деревьевъ мы можемъ ѣсть, говорить она, только плодовъ дерева, которое среди рая, сказалъ Богъ, не ѣшьте ихъ, и не прикасайтесь къ нимъ, чтобы вамъ не умереть* (III, 23) <sup>1)</sup>.

сти человѣческой» («На Быт.» Рус. перев. стр. 280). Между тѣмъ, *змѣй-искуситель* представляется въ Бытописаніи *говорящимъ*, знающимъ заповѣдь Божию и даже клеветующимъ на самого Бога (III, 1—5), почему и названіе его употреблено съ членомъ ( $\text{שׁוֹמֵר}$ ), въ особомъ, опредѣленномъ смыслѣ. Слѣдовательно, кромѣ обыкновеннаго змѣя, здѣсь было особое, разумное и духовное существо, которое пользовалось имъ, какъ своимъ орудіемъ. Этимъ существомъ отцы Церкви согласно признавали злаго духа—дьявола. Такъ, на примѣръ, св. *Златоустъ* говоритъ: «Нашедши этого звѣря, т. е. змѣя, который превосходилъ смысломъ другихъ звѣрей» и «воспользовавшись имъ, какъ орудіемъ, дьяволъ чрезъ него вступаетъ въ бесѣду съ женою, и увлекаетъ въ свой обманъ этотъ простѣйшій и немощнѣйшій сосудъ» («Бес. на кн. Быт.» XVI, ч. I, стр. 251. Ср. у *Ефрема Сирина* — стр. 281, и у блаж. *Теодорита* — Отв. на вопр. 32 и 33, стр. 37—38). Отцы Церкви объясняютъ даже то, почему именно змѣемъ могъ воспользоваться дьяволъ. «До паденія», говоритъ св. *Иоаннъ Дамаскинъ*, «все было подвластно человѣку; ибо Богъ поставилъ его начальникомъ надъ всѣмъ, что находится на землѣ и въ водахъ. Даже и змѣй былъ близокъ къ человѣку и еще больше другихъ животныхъ приближался къ нему и своими пріятными движеніями какъ будто разговаривалъ съ нимъ. Вотъ почему дьяволъ, начальникъ зла, чрезъ него внушилъ прародителямъ пагубнѣйшій совѣтъ» («Точи, излож. правды»). Кн. II, гл. XI. По слав. перев. 1834 г., листъ 39, на оборотѣ. Ср. у блажен. *Теодорита* — «На Быт.» Отв. на вопр. 33, стр. 37). Св. *Ефремъ Сиринъ* указываетъ и другую причину, именно ту, «чтобы не послужило это сколько нибудь извиненіемъ для преступившихъ заповѣдь»; такъ какъ змѣй «хотя хитръ, но безмѣрно презрѣнъ и гнусенъ» («На Быт.» Русск. перев. стр. 282—283). По іудейскому преданію *Саммаелъ*, глава влхъ духовъ, называется *дремнымъ змѣемъ* ( $\text{שׁוֹמֵר הַדְּרֵמָה}$ ), или просто *змѣемъ* ( $\text{שׁוֹמֵר}$ ). *Велтистовъ*—«Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія». Твор. св. отц. 1885 г., кн. II, стр. 456. Подробныя разсужденія объ этомъ предметѣ см. у *Reinke*—«Beiträge». Bd. II. Beitr. II. § 6. s. 268—351. Ср. также у *Филарета*—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 53—56.

<sup>1)</sup> Въ объясненіе этихъ словъ св. *Златоустъ* говоритъ, что не только Адамъ зналъ, что добро и что зло, но и жена, которая, разговаривая съ змѣемъ, «знала, что смерть будетъ наказаніемъ, если они преступятъ заповѣдь» («Бес. на кн. Быт.» XVI, ч. I, стр. 266). Дьяволъ приступилъ къ ней лишь какъ къ «немощнѣйшему и про-

Поэтому, съ одной стороны, сами Адамъ и Ева обнаруживаютъ сознание своей вины за преступленіе заповѣди, свой стыдъ и страхъ предъ Богомъ (Ш, 7—10), а съ другой — нарушеніе заповѣди влечетъ за собою проклятіе и строгій судъ Божій (ст. 14—19), не смотря на оправданіе со стороны виновниковъ преступленія (ст. 12—13). Ни того, ни другого не могло бы быть, еслибы наданіе человѣка представляло неизбежное самоопредѣленіе его воли, необходимое для нравственнаго развитія и духовнаго усовершенствованія прародителей <sup>1)</sup>. Слѣдовательно, грѣхъ получилъ свое начало насколько отъвѣ, вслѣдствіе искушенія отъ змѣя-обольстителя, на-  
столько же и отъ свободнаго произволенія самого человѣка <sup>2)</sup>.

стѣйшему сосуду», который «всегда болѣе способенъ къ обольщенію» (стр. 251—2; ср. у *Ефрема Сирина*. — «На Быт.», стр. 283).

<sup>1)</sup> Такъ св. *Златоустъ*, объясняя оправданіе мужа: *жена, юже-далъ еси со мною, та ми даде, и ядохъ*, говоритъ: «нисколько принужденія, нисколько насилія, но произволеніе и свобода: только *даде*, не принудила, не заставила насильно. И жена, опять, въ свое оправданіе, не сказала: змѣй принудилъ меня, *и ядохъ*. Но что? *змѣй прельсти мя*; а уступить или не уступить обольщенію было въ ея власти... И точно, врагъ нашего спасенія, дѣйствовавшій и давшій совѣтъ посредствомъ этого лукаваго животнаго, обольстилъ (жену), т. е. не принудилъ и не заставилъ насильно но привелъ въ дѣло обманъ свой черезъ гибельный совѣтъ, поелику нашею, что жена легко можетъ принять обманъ, не заслуживающій никакого извиненія» («Бес. на вн. Быт.» XVII. Рус. пер. ч. I, стр. 233). «Хотя прародители искали себѣ извиненія въ совѣтѣ змѣя», говоритъ также св. *Ефремъ Сириинъ*, «но болѣе нежели совѣтъ змѣя, повредило имъ собственное пожеланіе... Искусительное слово не ввело бы въ грѣхъ искушаемыхъ, если бы руководствомъ искусителю не служило собственное ихъ желаніе» («На Быт.» Рус. пер., стр. 281).

<sup>2)</sup> Отцы Церкви вообще учили, что начало грѣха заключается собственно въ свободной волѣ самого человѣка. «Не Богъ причина золь», говоритъ св. *Василій Великій*, «а мы сами; потому что началомъ и корнемъ грѣха служить отъ насъ зависящее, наша свобода («О томъ, что Богъ не виновн. зла». Т. VIII. Рус. перев. ч. IV, стр. 145). «Зло не имѣетъ ни особой сущности, ни царства», говоритъ также св. *Григорій Богословъ*, «оно ни безначально, ни самобытно, ниже сотворено Богомъ, но есть наше дѣло и дѣло лукаваго, и привзошло въ насъ отъ нашего нерадѣнія, а не отъ Творца» (Тв. св. *Григорія Богослова* въ Рус. пер. ч. III, стр. 320. Ср. у блаж. *Теодорита* — «На Быт.» Отв. на вопр. 37, стр. 39). Но, чтобы и въ отношеніи къ свободѣ воли человѣческой никто не считалъ самого Творца виновникомъ грѣха, отцы Церкви старались объяснить, для

Изъ того же библейскаго повѣствованія о паденіи человѣка опредѣляется понятіе о самой сущности грѣха въ человѣчествѣ. Въ древней христіанской Церкви существовало еретическое мнѣніе, которое сущность грѣха налагало въ чувственной, тѣлесной природѣ человѣка <sup>1)</sup>. Но это мнѣніе справедливо было осуждаемо Церковію Христовою, какъ несогласное съ словомъ Божіимъ и съ природою самого человѣка. Если чувственная, тѣлесная природа человѣка можетъ входить въ опредѣленіе сущности грѣха, то только какъ второстепенный элементъ, слѣдующій за первымъ и самымъ главнымъ, который имѣетъ основаніе собственно въ духѣ человѣ-

чего дана такая свобода и почему въ самомъ устройствѣ человѣка не дано ему безгрѣшности. «Потому же», прекрасно отвѣчаетъ на этотъ вопросъ св. *Василій Великій*, «почему и ты не тогда признаешь служителей исправными, когда держишь ихъ связанными, но когда видишь, что добровольно выполняютъ передъ тобою свои обязанности. Поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добродѣтельно. Добродѣтель же происходитъ отъ произволенія, а не отъ необходимости; а произволеніе зависитъ отъ того, что въ насъ, и что въ насъ, то свободно. Посему, кто порицаетъ Творца, что не устроилъ насъ по естеству безгрѣшными, тотъ не иное что дѣлаетъ, какъ предпочитаетъ природѣ разумной неразумную, природѣ, одаренной произволеніемъ и самодѣятельностію, — неподвижную и не имѣющую никакихъ стремленій» («О томъ, что Богъ не виновн. зла», стр. 156).

<sup>1)</sup> Такъ учили: енекртиты, манихеи и другіе еретики послѣдующаго времени. Согласно съ своимъ воззрѣніемъ, они утверждали, что заповѣдь Божія, данная Адаму и Евѣ, состояла собственно въ запрещеніи супружества и что самый грѣхъ былъ нарушеніемъ этой заповѣди. Но противъ этого ясно свидѣтельствуетъ благословеніе Божіе о размноженіи (Быт. I, 28) и законъ о супружествѣ (II, 24), утвержденный еще прежде паденія (*Макарій*—«Правосл. догматич. Богослов.» Т. I, § 88, стр. 477—482). Отцы Церкви, хота полагали, что супружеская жизнь прародителей началась послѣ паденія; тѣмъ не менѣе никогда не смотрѣли на самое супружество, какъ на грѣхъ. «До преслушанія (первые люди) жили, какъ ангелы», говоритъ св. *Златоустъ*, «и не было (между ними супружескаго) сожитія... Когда же по безпечности явилось преслушаніе и вошелъ грѣхъ, дѣвство отлегло отъ нихъ... а вмѣсто того вступилъ въ силу законъ супружества» («Вес. на кн. Быт.» XVIII, ч. I, стр. 314). Если же благословеніе Божіе въ отношеніи къ браку дано прежде, чѣмъ люди согрѣшили, то именно для того, по словамъ блаж. *Августина*, «чтобы показать, что рожденіе дѣтей относится къ чести брака, а не къ наказанію за грѣхъ». При этомъ блажен. Августинъ подробно разсуждаетъ о томъ, «было ли бы въ раю рожденіе, если бы никто не со-

ческомъ, въ его свободномъ самоопредѣленіи <sup>1)</sup>). По сказанію бытописателя, въ рѣчи коварнаго змѣя прежде всего обращается вниманіе на данную отъ Бога заповѣдь. Искуситель намеренно искажаетъ содержаніе этой заповѣди и возбуждаетъ сомнѣніе въ ея достовѣрности. Затѣмъ онъ переходитъ къ прямому отрицанію истины въ словахъ Творца, клевететь на Него и представляетъ Его такимъ существомъ, которое только по своей зависти и ненависти дало самую заповѣдь, чтобы не допустить челоуѣка до равенства съ природою божественною <sup>2)</sup>). *Подлинно ли сказалъ Богъ: не ѣшьте ни отъ какаго дерева въ рай? говорилъ сначала змѣй - искуситель, обольщая Еву. Когда же Ева высказала заповѣдь Божию и чрезъ это неосмотрительно вступила въ разговоръ съ искусителемъ <sup>3)</sup>, онъ продолжалъ: нѣтъ не умрете; но знаетъ Богъ, что въ день, въ который вы вкусите ихъ, откроются глаза ваши (וַיִּפְקְדוּ עֵינֵיכֶם), и вы будете, какъ боги, знающіе добро и зло (וְהָיִיתֶם כֶּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע) — Ш, 1. 4. 5).*

грѣшилъ» («О Градѣ Вож.» кн. XIV, гл. XXI—XXIII. Рус. перев., стр. 49—54).

<sup>1)</sup> «Поврежденіе тѣла, которое отягощаетъ душу», говоритъ блаж. *Августинъ*, «было не причиною перваго грѣха, а наказаніемъ. Не плоть тѣлесная сдѣлала душу грѣшницею, а грѣшница душа сдѣлала плоть тѣлесною» (Тамъ же—гл. III, стр. 6). «Богъ сотворилъ челоуѣка», говоритъ и св. *Іоаннъ Дамаскинъ*, «безгрѣшнымъ по естеству и свободнымъ по волѣ; безгрѣшнымъ, говорю, не потому, чтобы онъ былъ недоступенъ для грѣха... не потому, что возможность согрѣшить имѣлъ онъ не въ своемъ естествѣ, а въ своей свободной волѣ» («Точн. излож. прав. вѣры», кн. II, гл. 13. 1834 г., листъ 43 на обор.). Ту же мысль высказываетъ и св. *Златоустъ*. «Начало грѣха», говоритъ онъ, «лежитъ не въ природѣ, но въ душевномъ расположеніи и въ свободной волѣ» («Бес. на кн. Бытія» XXIX, ч. II, стр. 142).

<sup>2)</sup> Ср. у *Злат.*—«Бес. на кн. Быт.» XVI, ч. I, стр. 252—256; у *Ефрема Сириня*—«На Быт.» стр. 284—286 и др.

<sup>3)</sup> Уже въ этой одной доврчивости отцы Церкви усматривали начало грѣха и преступленія. «Жена», говоритъ, на примѣръ, св. *Златоустъ*, «могла тотчасъ узнать хитрость діавола, уклониться отъ бесѣды съ нимъ, какъ говорящимъ пустое... Но она, по крайней невнимательности, не только не уклонилась, но и вполне открыла діаволу заповѣдь Божию... рассказала обо всемъ подробно, и своимъ отвѣтомъ отняла у себя всякое оправданіе» («Бес. на кн. Быт.» XVI, стр. 253. 255).

Только уже послѣ этого главнаго обольщенія, возбуждающаго въ душѣ гордость и желаніе быть равнымъ Богу, указывается на чувственную сторону грѣха, на красоту для глазъ плодовъ дерева познанія добра и зла и на ихъ пріятный вкусъ для пищи, какъ на второстепенное средство увлеченія ко грѣху. И увидѣла жена, продолжаетъ бытописатель, что древо хорошо для пищи, и что оно пріятно для глазъ, и возжеленно, потому что дастъ знаніе ( $\text{לֵדַעַת}$ ); и взяла плодъ его, и яла (ст. 6) <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, грѣхъ, по своей сущности, не принадлежитъ собственно чувственно - тѣлесной природѣ человѣка, но заключается въ томъ же свободномъ самоопредѣленіи воли человѣка, вслѣдствіе искушенія отъ діавола. Изъ исторіи паденія прародителей ясно слѣдуетъ, что грѣхъ прежде всего есть сомнѣніе въ непреложной истинѣ слова Божія; затѣмъ—невѣріе Богу и гордое неповиновеніе Его святой волѣ <sup>2)</sup> и, наконецъ, чувственное, плотское вле-

<sup>1)</sup> «Отъ чего же», спрашиваетъ св. *Златоустъ*, «до внушенія лукаваго демона Ева и не подумала о деревѣ, и не видѣла красоты его? Отъ того, что боялась заповѣди Божіей и наказанія, имѣвшаго послѣдовать за вѣрушеніемъ... Возмечтавши о равенствѣ съ Богомъ, спѣшила уже вкусить (плода), и туда уже устремляла и умъ и сердце, и о томъ только и думала, какъ бы испить чашу, растровенную лукавымъ демономъ» («Бес. на кн. Быт.» XVI, стр. 257). Точно также и св. *Ефремъ Сиринъ*, говоря о грѣхопадении Евы, пишетъ: «Поелику Ева повѣрила змѣю; то поспѣшила, и вкусила прежде мужа, надѣясь, что уже облеченная божествомъ возвратится къ тому, отъ кого произошла человѣкомъ» («На Быт.». Рус. перев. стр. 286, ср. 285).

<sup>2)</sup> Отцы Церкви кратко опредѣляли сущность грѣха неповиновеніемъ Богу или послушаніемъ Его воли (ср. Рим. V, 19); такъ какъ весь законъ нравственный есть не что иное, какъ воля Божія, требующая отъ человѣка повиновенія. «Пусть никто не думаетъ», говорить, на примѣръ, блаж. *Августинъ*, «что преступленіе (первыхъ людей) было легко и незначительно на томъ основаніи, что оно совершено въ пищу, и при томъ—не дурной и не вредной, а только запрещенной... Въ заповѣди требовалось повиновеніе. Добродѣтель эта въ твари разумной есть нѣкоторымъ образомъ мать и хранительница всѣхъ добродѣтелей» («О Градѣ Бож.» кн. XIV, гл. XII. Рус. перев. стр. 33. Ср. у *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» XIV, ч. I, стр. 222; и у блаж. *Теодорита*—«На Быт.». Отв. на вопр. 38. Рус. перев., стр. 39—44). Нѣкоторые отцы Церкви въ заповѣди прародителямъ усматривали даже выраженіе того закона, который данъ былъ въ десяти-словіи. «Если бы Адамъ и Ева любили Господа Бога своего», гово-

ченіе къ нему и къ тому удовольствію, которое ожидается послѣ совершенія грѣховнаго дѣйствія <sup>1)</sup>).

рять *Тертуліанъ*; что не поступили бы противъ Его заповѣди (Втор. VI, 5); если бы любили ближняго, т. е. другъ друга — не повѣрили бы убѣжденію змѣву (Лев. XIX, 18), и вслѣдъ за тѣмъ не совершили бы убійства надъ самими собою, потерявъ безсмертіе чрезъ нарушеніе заповѣди: не совершили бы кражи, вкусивши тайно отъ плода древа и стараясь укрыться подъ древомъ отъ лица Божія; не сдѣлались бы причастниками лжесвидѣтельствующему дьяволу, повѣривъ ему, что будутъ яко божи (Быт. III, 8), и такимъ образомъ не оскорбили бы Отца своего—Бога, Который произвелъ ихъ отъ персти земной, какъ бы отъ чрева матери; наконецъ, если бы они не пожелали чужого, то не вкусили бы плода запрещеннаго (Исх. XX, 12—14; Втор. V, 20). Итакъ, въ этомъ общемъ и первоначальномъ законѣ Божиѣмъ заключены были въ частности всѣ заповѣди закона послѣдующаго, которыя въ свои времена были открыты и имѣли силу» («Advers. Iudaeos.» cap. II; Mign. t. II. S. L. col. 599). Ср. у *Макарія*—«Правосл. догм. Богослов.» Т. I, § 89, стр. 482—485.

<sup>1)</sup> Рационалистическая критика библейскій рассказъ о паденіи чловѣка принимаетъ не за истинную исторію, но за *вымышленный рассказъ*, или за простой *мифъ*, посредствомъ котораго писатель старается объяснить происхожденіе зла въ мірѣ. Поэтому, третью главу Бытописанія обыкновенно принимаютъ за позднѣйшую вставку (Ср. у *Куртца*—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 15, s. 25—26). Но историческая достовѣрность этого повѣствованія доказывается многими свидѣтельствами свщ. Писанія, какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта. См. напримѣръ: Ос. VI, 7; Прич. III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4; Прем. II, 23—24; Сир. XXV, 27;—1 Тим. II, 14; 2 Кор. XI, 3; Римл. V, 12—21 и др. Согласно съ словомъ Божиимъ, отцы и учителя Церкви обыкновенно понимали рассказъ о грѣхопаденіи въ собственномъ, буквальноймъ смыслѣ, какъ истинную исторію. См. напримѣръ: у *Василія Великаго* — «О томъ, что Богъ не виновн. зла». Рус. перев. стр. 155—159; у *Григорія Богослова*—Рус. пер. ч. III, стр. 204; у *Іоанна Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» XVI, ч. I, стр. 251 и у др. Если же нѣкоторые отцы, слѣдуя *Филону*, держались *аллегорическаго* толкованія этого рассказа, какъ напримѣръ, *Климентъ Александрійскій* и *Оршенъ*; то вмѣстѣ съ *аллегорическимъ* объясненіемъ признавали также и *историческій смыслъ* рассказа о грѣхопаденіи. Объ этой исторической достовѣрности свидѣлствуютъ и языческія преданія, сходныя въ нѣкоторыхъ чертахъ съ библейскимъ рассказомъ. См. у *Велтистова* — «Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія». Тв. св. отц. 1885 г., кн. II, стр. 472—481. Вообще объ этомъ предметѣ ср. также рядъ статей *К. И. Лучицкаго*: «Искушеніе и грѣхопаденіе Адама и Евы»; «Адамъ, обличаемый въ грѣхъ своею совѣстію и гласомъ Божиимъ»; «Судъ Божій въ Едемѣ»; «Изгнаніе Адама и Евы изъ рая» («Христ. Чт.» 1845 г., ч. I—III, и 1846 г., ч. III).

Послѣ паденія прародителей, грѣхъ дѣлается принадлежностію человѣчества. Онъ наследственно передается отъ отцевъ къ дѣтямъ и простирается на весь, безъ исключенія, родъ человѣческой. Свидѣтельства о внутренней силѣ грѣха и его всеобщности находятся также на первыхъ страницахъ Бытописанія. Въ Адамѣ и Евѣ грѣхъ дѣлается какъ бы ихъ собственностію, живущею въ нихъ внутреннею силою, которая за первымъ грѣхомъ влечетъ совершеніе другого, выражающагося въ самооправданіи и извиненіи грѣха самимъ человѣкомъ. *Жена, которую Ты мнѣ далъ, говорила Адамъ своему Творцу, она дала мнѣ отъ древа, и я ѣлъ* (Быт. III, 12). Точно также и жена ссылалась на змѣя, говоря: *змѣя оболстала меня, и я ѣла* (ст. 13) <sup>1)</sup>. Воля человѣческая, очевидно, сдѣлалась болѣе преклонною къ злу, чѣмъ къ добру <sup>2)</sup>, и потому грѣхъ, утвердившійся въ Адамѣ и Евѣ, передается дѣтямъ и усиливается въ ихъ потомствѣ. Простое извиненіе грѣха, со стороны прародителей, въ лицѣ Каина переходитъ въ открытую злобу и ненависть и, развиваясь до упорной нераскаянности, кончается тяжкимъ преступленіемъ братоубійства (Быт. IV, 5—15) <sup>3)</sup>. Между потомками Каина наследіе и всеобщность грѣха

<sup>1)</sup> *Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XVII, ч. I, стр. 278—285; ср. у *Филарета*—«Записк. на кн. Быт.», ч. I, стр. 61.

<sup>2)</sup> «Правосл. Исповѣд.» ч. I. Отв. на вопр. 23 и 24.

<sup>3)</sup> *Златоустъ* — тамъ же. Бес. XVIII, стр. 321—322. 325. 333—34. Тяжесть преступленія Каина св. отецъ усматриваетъ уже изъ самого образа суда Божія. «Сколько этотъ грѣхъ больше преступленія первозданнаго», говоритъ онъ, «это можно видѣть изъ различія въ проклятїа... Тамъ Господь излилъ проклятїе на землю, а человѣку оказалъ пощадy: здѣсь же, такъ какъ дѣло гибельное и беззаконное, преступленіе непрощительное, то онъ самъ и подвергается проклятїю: прокляты ты на земли». Преступленіе Каина св. отецъ сравниваетъ съ преступленіемъ змѣя-искусителя и различаетъ въ немъ семь грѣховъ: зависть къ ближнему, которая увеличивается завистїю къ брату, коварную хитрость, убійство, братоубійство, первый примѣръ убійства и ложь предъ Богомъ (Бес. XIX, стр. 335—336. 341—342). О преступленїи Каина см. также: у *Ефрема Сирина*—«На Быт.»; стр. 301—302; у блаж. *Августина*—«О Градѣ Бож.» кн. XV, гл. VII, стр. 76—80; у *Кирилла Александрійскаго*—*Глафора*—Рус. перев. Тв. св. отц. 1886 г., кн. I, стр. 30—31. Ср. у *Филарета*—«Записки», ч. I, стр. 87—91.

раскрываются съ особенною силою <sup>1)</sup>. Въ лицѣ Ламеха является новый видъ преступленія—многоженство (Быт. IV, 19—24) <sup>2)</sup> и развращеніе человѣчества достигаетъ высокихъ предѣловъ развитія. Но эта сила и наслѣдіе грѣха не были исключительною принадлежностію потомковъ Каина, но простирались на все человѣчество,

<sup>1)</sup> Злочестіе потомковъ Каина преосв. *Филаретъ* полагаетъ прежде всего въ безбожьи; такъ какъ Апостоль, говоря о лжеучителяхъ, ходящихъ путемъ Каина, характеризуетъ ихъ словами: *χρηστότητα ἀθετοῦσι, δόξας βλασφημοῦσι* («Церк. Библ. Истор.». Изд. V, стр. 26, прим. I).

<sup>2)</sup> *И взялъ себѣ Ламехъ двѣ жены*, говоритъ бытописатель... *И сказалъ Ламехъ женамъ своимъ... Я убилъ мужа въ язву мнѣ и отрока въ рану мнѣ. Если за Каина отомстится всемеро; то за Ламеха въ семьдесятъ разъ всемеро*. Эти слова объясняютъ различно. Блаж. *Теодоритъ* понимаетъ ихъ въ томъ смыслѣ, что Ламехъ «убилъ мужа, находящагося въ юношескомъ возрастѣ» («На Быт.» Отв. на вопр. 45, стр. 47). Точно также и св. *Златоустъ* говоритъ, что этими словами Ламехъ «не только признается въ своемъ проступкѣ и объявляетъ объ убійствахъ, которыя совершилъ, но даже назначаетъ самъ себѣ наказаніе, сравнивая свой грѣхъ съ грѣхомъ Каина («Бес. на кн. Быт.» XX, ч. I, стр. 351—353). Но преосв. *Филаретъ* замѣчаетъ, что «вѣроятно рѣчь Ламехова была оправданіемъ во многоженствѣ: «*Ада и Селла! жены Ламеховы!* Я знаю, что инымъ двоякое супружество мое кажется страннымъ и противнымъ закону, и что меня сравниваютъ съ Каиномъ, какъ изобрѣтателя новаго преступленія: но вы не смущайтесь таковыми сужденіями, и не опасайтесь ничего; *послушайте словъ моихъ, вслушайтесь въ рѣчь мою: убилъ ли я челоука, какъ сдѣлалъ Каинъ, или отрока, чтобы можно было мститъ мнѣ равною, или хотя ударомъ?»* («Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 98). Для этой мысли даетъ основаніе и св. *Ефремъ Сиринъ*. «Нѣкоторые говорятъ», пишетъ онъ, «что жены были изъ племени Сиеова и совѣтовали Ламеху стать благочестивымъ. Но онъ говоритъ имъ: что видите во мнѣ гнуснаго и подобнаго сдѣланному отцемъ моимъ Каиномъ? Убилъ ли я мужа, въ язву мнѣ, какъ Каинъ, или подобно тому, какъ Каинъ убилъ юношу Авеля, зашивъ его въ лице, такъ и я умертвилъ юношу въ заушеніе мнѣ? Если поступилъ я подобно Каину; то Каинъ наказанъ былъ седмицею, а я опредѣляю себѣ, чтобы наказали меня семьдесятъ разъ седмицею» («На Быт.». Рус. перев. стр. 306). Тотъ же св. отецъ указываетъ и на нѣкоторыя другія толкованія этихъ словъ (стр. 307—308). По иудейскому преданію, слѣпецъ Ламехъ былъ убійцею Каина (שׁוֹטֵן) и отрока, который водилъ его (Филаретъ—«Записки», ч. I, стр. 96—97). Новѣйшая критика въ словахъ Ламеха усматриваетъ древнюю пѣснь, въ которой герой, съ полнымъ сознаніемъ своей силы, прославляетъ свое неувертимое мужество и свое мщеніе въ семь разъ семьдесятъ, которыми онъ платитъ за обиды (*Dillmann—Genesis s. 99*).

*Итакъ же  
слова  
Келлеру  
интерпр.*

даже и на благочестивое потомство Сиеа. Земля растлилась предъ лицемъ Божиимъ, говоритъ бытописатель о человѣчествѣ предъ потопомъ, и наполнилась злодѣянiями; ибо всякая плоть извратила путь свой на землю (Быт. VI, 11. 12). И увидѣлъ Господь (Богъ), что велико развращенiе человѣковъ на землю, и что всѣ мысли и помышленiя сердца ихъ было зло во всякое время (ст. 5) <sup>1)</sup>. Въ этихъ словахъ грѣхъ, безъ всякаго исключенiя, представляется общою и какъ бы естественною принадлежностью человѣческой природы. Отъ него, въ нѣкоторомъ отношенiи, не были свободны даже великiе и избранные Богомъ праведники. Такъ, наприимѣръ, Ной, который ходилъ предъ Богомъ и былъ непороченъ и праведенъ среди развращеннаго человѣчества (Быт. VI, 9; VII, 1), въ самомъ спасенiи отъ потопа только обрѣлъ благодать (יְחַיֶּה) предъ очами Господа (VI, 8) <sup>2)</sup>. Поэтому и послѣ потопа Господь повторяетъ обличенiе во грѣхъ въ отношенiи ко всему человѣчеству: и сказалъ Господь въ сердцѣ Своемъ: не буду больше проклинать землю за челоуѣка; потому что помышленiя сердца челоуѣческаго—зло отъ юности его (לֵב הָאָדָם רַע מִזִּמְרוֹ יוֹצֵר) —VIII, 21). Значить, зло такъ глубоко проникло въ сердце челоуѣческое, что никакія казни потопа не мог-

<sup>1)</sup> Ср. у *Златоуста*—«Бес. на вн. Быт.» XXII и XXIII, ч. I, стр. 403—404. 426—428; Бес. XXIV, ч. II, стр. 6. 9; у *Ефрема Сирина*—«На Быт.», стр. 313; у *Филарета*—«Записки». Ч. I. стр. 111. 113—114.

<sup>2)</sup> «И спасаемый спасается не своимъ оправданiемъ», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «но благодатью Божіею» («Записки», ч. I, стр. 112). Тѣмъ не менѣе, нѣтъ основанiй осуждать праведника. Ту слабость, которую допустилъ Ной послѣ потопа, отцы Церкви объясняли или великимъ воздержанiемъ во время потопа (*Ефремъ Сиринъ*—«На Быт.». Рус. перев., стр. 321), или неопытностью; такъ какъ онъ, «выжавъ сокъ изъ винограднаго плода, не зналъ, не только въ какой мѣрѣ, но и какъ употреблять его» (*Феодоритъ*—«На Быт.». Отв. на вопр. 57. Рус. перев., стр. 57). Ту же мысль св. *Златоустъ* доказываетъ тѣмъ, что прежде Ноя люди не пользовались винограднымъ растенiемъ и не знали употребленiя его плода, и что послѣ праведникъ уже не впадалъ въ подобное состоянiе, следовательно и прежнее прегрѣшенiе онъ допустилъ не по безпечности, а по невѣдѣнiю («Бес. на вн. Быт.» XXIX, Рус. перев., ч. II, стр. 135. 137—38. 146).

ли уничтожить его силы и никто изъ людей не можетъ быть свободенъ отъ грѣха. И дѣйствительно, сила грѣха снова обнаруживается въ преступленіи Хама противъ своего отца (Быт. IX, 22) <sup>1)</sup> и развивается до высшихъ предѣловъ въ гордомъ предпріятіи обитателей Сенаара (Быт. XI, 1—9) <sup>2)</sup>, въ развращеніи жителей Содома и Гоморры (Быт. XVIII, 20—XIX гл.) и въ нечестіи всѣхъ вообще ханаанскихъ племенъ (Быт. XV, 16). Сила грѣха не уничтожается даже въ избранномъ потомствѣ Авраама. Она проявляется въ злобѣ Исава (Быт. XXVII, 41) и въ поступкахъ дѣтей Іакова (Быт. гл. XXXVII, XXXIV, XXXV, 22), не исключая Іуды, которому даны особья обѣтованія (Быт. XXXVIII гл.; ср. XLIX, 8—12) <sup>3)</sup>.

*Handwritten notes:*  
Къ Быт. IX, 22  
Къ Быт. XI, 1—9  
Къ Быт. XVIII, 20—XIX гл.

<sup>1)</sup> Тяжесть преступленія Хама видна уже изъ самого проклятія, произнесеннаго Ноемъ (ср. у *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» XXIX, ч. II, стр. 147—49). Хотя еще не было постановлено закона о почтеніи родителей; тѣмъ не менѣе Хамъ вполне достоинъ осужденія. «Творецъ самому естеству постановилъ необходимые законы», говоритъ блаж. *Теодоритъ*... «Такъ и Хамъ подвергся обвиненію, какъ нарушившій законъ естественный» («На Быт.». Отв. на вопр. 58, стр. 57—58).

<sup>2)</sup> Ср. у *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» XXX, ч. II, стр. 162—174.

<sup>3)</sup> *Златоустъ*.—Тамъ же.—Ч. III, Бес. LX—LXII. Съ этими и подобными имъ поступками не могутъ быть сравниваемы библейскіе рассказы изъ жизни великихъ патриарховъ, въ которыхъ говорится о сожитіи въ брачномъ союзе, о двубрачій, о случаяхъ какъ бы нѣкоторой хитрости и т. п. Всѣ подобнаго рода рассказы представляютъ собою исключительные случаи; они вынуждались обстоятельствами времени и имѣли особое значеніе, преимущественно въ виду тѣхъ великихъ обѣтованій, какія давались патриархамъ о благословенномъ сѣмени. Высокое достоинство брака и уваженіе къ нему со стороны патриарховъ не подлежатъ сомнѣнію. Самое слово *וַיִּזְנֶה* (*позналъ*), обыкновенно употребляемое для обозначенія брачнаго сожитія, никогда не прилагается въ Библии въ отношеніи къ животнымъ, и слѣдовательно, указываетъ на свободное, нравственное единеніе лицъ, сочетавающихся узами брака, а не на тѣлесное, плотское только общеніе (ср. значеніе этого слова у *Гезенюса*—«*Handwörterb.*» s. 328—330). Отцы Церкви ясно свидѣтельствуютъ о нравственной чистотѣ дѣйствій въ тѣхъ случаяхъ, когда патриархи представляются какъ бы нарушителями закона о бракѣ. Такъ, напримѣръ, въ отношеніяхъ Авраама къ Агари, о нравственной чистотѣ праведника ясно свидѣтельствуется то, что, съ одной стороны, самъ онъ, по словамъ св. *Златоуста*, нисколько «не

Кромѣ этихъ историческихъ указаній, сила и всеобщность грѣха въ челоѳчествѣ весьма ясно опредѣляются тѣми библейскими наименованіями, которыя своимъ разнообразіемъ указываютъ на многоразличные виды и проявленія грѣховныхъ дѣйствій. Правда,

возненавидѣлъ своей жены за безчадіе ея и не уменьшилъ къ ней своей любви», а съ другой — сама Сарра, «взаимно уважая мужа и желая показать, сколь великую питаетъ къ нему любовь, не думала о себѣ, а думая только о томъ, какъ бы утѣшить его въ безчадіи, собственными руками, такъ сказать, рабу египтянку приводить на свое ложе» («Бес. на кн. Быт.» XXXVІІІ, ч. ІІ, стр. 346—349. 354—55). Подобныя отношенія тѣмъ болѣе были возможны во времена патриарховъ, что «ни природа, ни какой либо писанный законъ не воспрещали многоженства» (Теодоритъ — «На Быт.» Отв. на вопр. 68, стр. 67; ср. у Ефрема Сирина — «На Быт.», стр. 334—335). Равнымъ образомъ, если Авраамъ предъ Фараономъ, царемъ египетскимъ, и предъ Авимелехомъ, царемъ герарскимъ, выдавалъ Сарру за сестру; то это не значитъ, что онъ лгалъ, или пренебрегалъ узами брака. Сарра дѣйствительно была сестра Аврааму, только не отъ одной матери (Филаретъ — «Записки на кн. Быт.», ч. ІІ, стр. 148; ср. у Златоуста — «Бес. на кн. Быт.» XLV, ч. ІІІ, стр. 88; и у Ефрема Сирина — «На Быт.», стр. 326 и 346). Своимъ поступкомъ Авраамъ показалъ лишь «великое благоразуміе и мужество». «Мужество въ томъ», говоритъ св. Златоустъ, «что онъ такъ доблестно укротилъ и преодолѣлъ волненіе помысловъ, что могъ даже предложить такой совѣтъ женѣ своей. Великое же благоразуміе видно въ томъ, что, находясь въ такомъ затруднительномъ положеніи и какъ бы опутанъ будучи сѣтями, онъ умѣлъ найти средство, по крайней мѣрѣ, къ тому, чтобы зло было меньше. Ибо, если бы онъ сказалъ, что она была ему жена... то и ее отняли бы у праведника изъ-за красоты, которая увлекла бы невоздержныхъ египтянъ, и праведника убили бы, чтобы не было обличителя ихъ беззаконія... Этихъ словъ довольно было, чтобы привлечь и склонить жену къ состраданію... Она готова была сдѣлать все, что только зависѣло отъ нея, чтобы спасти праведника» («Бес. на кн. Быт.» XXXІІ, ч. ІІ, стр. 221—25; ср. о пребываніи у Авимелеха — Бес. XLV, ч. ІІІ, стр. 79—91; и объ Исаакѣ — Бес. LI, стр. 175; ср. также у блаж. Августина — «О Градѣ Бож.» кн. XVI, гл. XIX, стр. 175—6; гл. XXX, стр. 195—6; гл. XXXVI, стр. 203—5). При томъ, Сарра сначала могла быть взята только еще для почести и для приготовленія къ браку (ср. Есѣ. II, 12), и Авраамъ, поручивъ Саррѣ или рѣшась самъ открыть тайну въ случаѣ крайности, ожидалъ воли Божіей о своемъ спасеніи, которая вскорѣ и открылась (Филаретъ — «Записки» ч. ІІ, стр. 64). Если же, по смерти Сарры, Авраамъ снова вступаетъ въ бракъ съ наложницею (Быт. XXV, 1—6); то, по замѣчанію преосв. Филарета, «ничто не препятствуетъ думать, что Авраамъ къ рожденію Исаака получилъ не единократное и мгновенное возбужденіе жизненныхъ силъ, но все-

въ періодъ патріарховъ въ этихъ наименованіяхъ еще нѣтъ строгой точности и опредѣленности; тѣмъ не менѣе изъ ихъ общей совокупности можно усматривать, до какой степени уже въ то время была постигнута и исчерпана вся сила зла, тяготѣвшаго надъ челоуѣчествомъ послѣ грѣхопаденія прародителей.

Самымъ общимъ и обширнымъ, по своему значенію, наименованіемъ грѣха служить  $\text{חַטָּאת}$  или  $\text{פְּשָׁעָה$ , которое означаетъ вообще

цѣлое и постоянное; и что, исполнивъ священныя обязанности закона и вѣры въ отношеніи къ Саррѣ и Исааку, рѣшился воспользоваться еще ощущаемымъ въ себѣ избыткомъ Божія благословенія, дабы сколько можно болѣе прославлять Бога своимъ потомствомъ» (Тамъ же, стр. 198; Ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 352). Точно также и поступокъ дочерей Лота съ своимъ отцемъ (Быт. XIX, 30—38), отцы Церкви объясняютъ тѣмъ, что это было единственный случай, вытекающій изъ необходимости (*Ефремъ Сиригъ*—стр. 344—45), и что тогда было еще начальное и первобытное время, и всѣ хотѣли чрезъ продолженіе своего рода сохранить память о себѣ» (*Златоустъ*—Бес. XLIV, ч. III, стр. 71, ср. 67—70; ср. у *Филарета*—«Записки» ч. II, стр. 140—41; и у *Теодорита*—«На Быт.» Отв. на вопр. 71, стр. 69—70). Изъ тѣхъ же условій жизни во времена первобытныя св. *Златоустъ* объясняетъ и женитьбу Іакова на Лія и Рахили и сожительство его съ Валлою и Зелфою (Бес. LVI, стр. 258. 264—65). «Надобно вникать въ намѣреніе каждаго дѣла», говорить объ этомъ предметѣ и блаж. *Теодоритъ*. «Такъ рассуждая, найдемъ, что патріархъ Іаковъ, обручившись съ одною Рахилью, противъ воли всегнулъ въ союзъ съ Ліею. Почему, вскорѣ узнавъ обманъ, и огорчился и жаловался на тестя. Валлу же взялъ въ жену не по сластолюбію, но въ утѣшеніе супруги... Тоже было и въ разсужденіи Зелфы; потому что Лія, также переставъ раждать, упрашивала его дать ей плодъ отъ этой нивы. А сіе ни мало не даетъ видѣть въ патріархѣ сластолюбія, показываетъ же кротость Іакова» (Отв. на вопр. 86, стр. 80; ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.», стр. 358—361). Вообще, великая забота патріарховъ о выборѣ жены изъ благочестиваго и вѣрующаго въ Бога потомства (ср. Быт. XXIV гл.; XXVIII, 1—4) свидѣтельствуетъ о высокомъ уваженіи къ браку (ср. у *Златоуста* объ Исавѣ—Бес. LIII, стр. 197; LIV, 224). Согласно съ этимъ уваженіемъ къ браку и въ законѣ Моисеевомъ всякаго рода любодѣянне весьма строго наказываются (Втор. XXII, 14. 22; ср. у *Ефрема Сирина*—«На Втор.», стр. 521—22), одновременное двубрачіе только терпится (Исх. XXI, 10; Втор. XXI, 15 сл.), а женитьба на родныхъ сестрахъ рѣшительно воспрещается (Лев. XVIII, 18). *Oehler*—«Theol. d. Alt. Testam». Bd. I, § 101—108, s. 347—371; *Keil*—«Библ. Археол.» ч. II, стр. 65—80; *Хрисанозъ*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 313—318).

всякое уклоненіе отъ пути Божія и указанной человѣку цѣли жизни, слѣдовательно, всякій проступокъ и заблужденіе, какъ слѣдствіе намѣреннаго преступленія воли Божіей (ср. Быт. IV, 7; XVIII, 20; XX, 6. 9) <sup>1)</sup>. Этимъ словомъ обозначается даже всякій поступокъ не только противъ Бога, какъ Бога святаго порядка (Быт. XIII, 13; XX, 6; XXXIX, 9), но и противъ человѣка, въ смыслѣ нарушенія его правъ (Быт. XII, 9; I, 17). Подобное же, обширное и общее значеніе имѣеть יָצָא. Слово יָצָא выражаетъ понятіе не столько о самомъ грѣховномъ дѣйствіи, сколько о его свойство, порчѣ человѣка, извращеніи божественнаго закона (gravitas, ἀνομία), и потому переходитъ въ значеніе виновности, наслѣдства грѣха и наказанія за него (Быт. XV, 16; IV, 13) <sup>2)</sup>. Болѣе частнымъ понятіемъ, опредѣляющимъ нравственную виновность и сознаніе преступленія, служитъ עָשָׂה (Быт. XXXI, 36; I, 17). Если же грѣхъ дѣлается упорнымъ, обращается въ сознательно-злое направленіе воли и ожесточенное настроеніе сердца, то онъ характеризуется словомъ עָשָׂה. Это слово означаетъ крайнее нечестіе и противоплагается слову רָצוֹן, праведный (Быт. XVIII, 23). Кромѣ этихъ главнѣйшихъ и болѣе употребительныхъ понятій, есть и другія названія грѣха, указывающія на частныя его проявленія. Такъ, грѣхи противъ нравственнаго порядка и гражданскаго права, на примѣръ: притѣсненіе, убійство, любодѣяніе и вообще беззаконіе, означаются словами: אָשָׁם (Быт. VI, 11. 13; XVI, 5; XLIX, 5), הִלַּח (Быт. XXXIV, 7), אָשָׁם (Быт. XXVI, 10) и т. п. Вообще же грѣхъ, какъ зло, противоположное всякому добру и правдѣ, часто называется עָוֶן или עָוָן (Быт. VI, 5; VIII, 21; XIII, 13; XXXI, 29; XXXVIII, 7. 10; XXXIX, 9; I, 15 и др.). Изъ

<sup>1)</sup> По Эвальду, слово אָשָׁם, по его родственному отношенію къ арабскому корню, означаетъ вообще: заблуждаться (irren) — «Die Lehre d. Bibel v. Gott» Bd. III. s. 137. 138 Поэтому преосв. Хрисаноз замѣчаетъ, что это слово означаетъ не естественный недостатокъ, какъ у грековъ ἀμαρτία, въ его первоначальномъ смыслѣ, но заблужденіе, уклоненіе отъ праваго пути, беззаконіе («Рел. др. міра». Т. III, стр 159).

<sup>2)</sup> Въ значеніи «вины» и «наказанія» иногда употребляется и אָשָׁם, на примѣръ: «имѣть грѣхъ», вмѣсто «имѣть вину» (Быт. XLIII, 9; XLIV, 32).

всѣхъ этихъ названій грѣха вытекаетъ та общая мысль, характеризующая его сущность, что грѣхъ есть произведеніе свободной воли человѣка и вмѣстѣ съ такимъ или инымъ ея направленіемъ возвышается или ослабляется въ своей силѣ и значеніи. Поэтому человѣкъ всегда отвѣтственъ за свой грѣхъ, повиненъ предъ Богомъ, какъ нарушитель Его святой воли. Объ этомъ свидѣтельствуютъ, напримѣръ, выраженія: „понести грѣхъ“ (Быт. IV, 13), „погибать за беззаконіе“ (XIX, 15), „исполнить мѣру беззаконій“ (XV, 16), „Богъ нашелъ неправду“ (XLIV, 16) и т. п.<sup>1)</sup>.

Но эта внутренняя, грѣховная сила, живущая и дѣйствующая въ человѣчествѣ, не уничтожаетъ божественнаго образа и подобія въ духовной природѣ человѣка<sup>2)</sup>, и потому не можетъ представлять собою такого грѣховнаго влеченія, которое бы рѣшительно уничтожало свободу воли и было совершенно непобѣдимымъ со стороны человѣка<sup>3)</sup>. Сохраненіе образа Божія въ человѣкѣ послѣ паденія и возможность борьбы со зломъ засвидѣтельствованы въ самомъ Вытописаніи. Такъ, напримѣръ, въ пятой главѣ говорится объ Адамѣ, который созданъ былъ по образу и по подобію Божію (ст. 1; ср. I, 26—27), что онъ родилъ сына по подобію своему

<sup>1)</sup> Подробнѣе о различныхъ наименованіяхъ грѣха см. у Г. Шульца—*Alttestament. Theolog.* 1869. Cap. XXVI, s. 386—391.

<sup>2)</sup> «Если бы, говоритъ преосвящ. Макарій, образъ Божій, который служить въ насъ единственнымъ основаніемъ къ соединенію съ Богомъ—нашимъ Первообразомъ, совершенно въ насъ уничтожился: въ такомъ случаѣ мы не способны были бы къ воссоединенію съ Нимъ,—и христіанство не имѣло бы никакого значенія» («Православное догм. Богосл.» Т. I, стр. 510). Отцы Церкви также говорили только о помраченіи образа Божія въ падшемъ человѣкѣ (см. напр. у Златоуста—*Бес. на кн. Быт.* IX, ч. I, стр. 136). Чрезмѣрное преувеличеніе или ослабленіе силы и слѣдствій грѣха одинаково признавались Церковію еретическимъ ученіемъ. Таково, напримѣръ, съ одной стороны, ученіе оригенистовъ и реформатовъ, а съ другой—соцініанъ и рационалистовъ (*Макарій*—тамъ же, стр. 494).

<sup>3)</sup> «Хотя воля человѣка», говорится въ Православномъ Исповѣданіи, «и повреждена отъ первороднаго грѣха: но при всемъ томъ еще и теперь въ волѣ каждаго состоитъ быть добрымъ и чадомъ Божіимъ, или злымъ и сыномъ діавола» (ч. I, отв. на вопр. 27). «Въ собственномъ смыслѣ зло, то есть, грѣхъ», пишетъ св. *Василій Великій*,

и по образу своему (ст. 3). Значить, образъ Божій, по которому созданъ Адамъ, перешелъ на его сына, а чрезъ него и на его потомковъ<sup>1)</sup>. Объ этомъ засвидѣтельствовалъ самъ Господь, когда сказалъ: *кто прольетъ кровь человѣческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человекъ созданъ по образу Божию* (Быт. IX, 6). Въ самихъ прародителяхъ остатки образа Божія и сохранившаяся чрезъ это возможность противодѣйствія грѣху предполагаются тотчасъ послѣ паденія. Черты образа Божія обнаруживаются во внутреннемъ голосѣ совѣсти, о которомъ свидѣтельствуетъ ощущеніе прародителями наготы и ихъ стыдъ и страхъ, вслѣдствіе сознанія преступленія и виновности предъ Богомъ. И открылись глаза у нихъ обоихъ, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сдѣлали себѣ опоясанія<sup>2)</sup>. И услышали голосъ Господа Бога, ходящаго въ рай во время

зависитъ отъ нашего произволенія; потому что въ нашей волѣ — или удержаться отъ порока, или быть порочнымъ» («О томъ, что Богъ не виновн. зла», стр. 150). «Поелику отъ произволенія зависитъ избраніе добраго и противнаго тому», свидѣтельствуетъ и блаж. *Теодоритъ*; «то справедливо одни получаютъ побѣдныя вѣнцы, а другіе несутъ наказаніе за произвольные грѣхи» («На Быт.» Отв. на вопр. 37, стр. 39; ср. также у *Григорія Нисскаго* — «Объ устр. человѣка» гл. XXI, стр. 160—61).

<sup>1)</sup> «Послѣ смерти Авеля», говоритъ св. *Кириллъ Александрійскій*, «болѣе всего сходнымъ съ сотвореннымъ по образу и подобію Божию, то есть, съ Адамомъ, рождается опять сынъ Сиевъ» (*Глафурра*—Тв. св. отц. 1886 г. кн. I, стр. 38; ср. у св. *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» XXI, ч. I, стр. 367—374).

<sup>2)</sup> Объ этомъ прекрасно рассуждаетъ св. *Златоустъ*. «Когда услышишь, что *отверзшася очи ихъ*, говоритъ онъ; «понимай это такъ, что (Богъ) далъ имъ наконецъ почувствовать наготу и лишеніе той славы, какою они пользовались до вкушенія... Пришелъ грѣхъ и преступленіе, и объялъ ихъ стыдъ. Ибо нелицепріятный судія, то есть совѣсть, возставъ противъ (согрѣшившихъ), стала вопіять громкимъ голосомъ, и упрекать ихъ, показывать имъ и какъ бы выставлять предъ глазами тяжесть преступленія... Таковъ уже грѣхъ: доколь онъ еще не совершенъ и не приведенъ въ дѣло, онъ помрачаетъ нашъ рассудокъ и обольщаетъ сердце: а когда будетъ совершенъ, то открываетъ намъ свою гнусность, и вотъ кратковременное и неразумное удовольствіе причиняетъ намъ постоянную скорбь, лишаетъ спокойствія совѣсти и покрываетъ своего плѣнника стыдомъ» (Бес. XVI, стр. 263; XVII, 271; XX, 354; ср. у *Теодорита*—Отв. на вопр. 27 и 29 стр. 34 и 35).

пролады дня; и скрылся Адамъ и жена его отъ лица Господа Бога между деревьями рая (Быт. III, 7, 8, ср. 10) <sup>1)</sup>. Протекающая отсюда возможность противодѣйствія грѣху, соединяемая съ покаяніемъ, съ особенною ясностію обнаруживается въ исторіи Каина. *Почему ты озорился? и отъ чего пощело лице твое?* спрашивалъ Господь Каина. *Если дѣлаешь доброе, то не поднимаетъ ли лица? а если не дѣлаешь добраго, то у дверей грѣхъ лежитъ; онъ влечетъ тебя къ себѣ, но ты господствуй надъ нимъ* (Быт. IV, 6—7) <sup>2)</sup>. Изъ этихъ словъ Господа видно, что

<sup>1)</sup> Поэтому отцы Церкви, объясняя приведенныя слова, говорили лишь о помраченіи разума въ первозданномъ человѣкѣ, какъ слѣдствіи грѣха. «Нѣтъ ничего хуже грѣха», говоритъ св. *Златоустъ*; «пришедши, онъ не только покрываетъ насъ стыдомъ, но и дѣлаетъ безумными тѣхъ, которые прежде были разумны и исполнены великой мудрости. Подумай, до какого безумія дошелъ, наконецъ, тотъ (Адамъ), кто прежде обладалъ столь великою мудростію, кто на дѣлѣ показалъ намъ дарованную ему премудрость; кто произнесъ такое пророчество... Какое, въ самомъ дѣлѣ, безуміе! Они покушались скрыться отъ Бога, ведѣющаго, отъ Творца, Который все привелъ въ бытіе изъ ничего, знаетъ сокровенное, создалъ на-единѣ сердца человѣковъ, вѣдаетъ всѣ дѣла ихъ, испытуетъ сердца и утробы, и видитъ самыя движенія сердца нашего?» («Бесѣд. на кн. Быт.» XVII, ч. I, стр. 273, ср. 272).

<sup>2)</sup> Въ переводѣ LXX и въ нашемъ славянскомъ текстѣ этимъ словамъ дается другой смыслъ, указывающій на качество принесенной Каиномъ жертвы. *’Ουκ ἔαν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἤμαρτες; ἡσυχασον*—*Еда, аще право принеслъ еси, право же не раздѣлилъ еси, не согрѣшилъ ли еси; умолкни*. Но преосв. *Филаретъ*, держась ближайшаго перевода еврейскаго текста, даетъ словамъ бытописателя тотъ смыслъ, что грѣхъ, произстая изъ сердца, показывается на лицѣ и является въ мрачныхъ взорахъ и разстроенныхъ чертахъ, подобно псу, лежащему у воротъ дома, и лютыми взорами преслѣдующему мимоходящихъ. Онъ у *дверей*, на дорогѣ: если не запрешь, и не свяжешь: то возбуждаясь злая склонность немедленно устремится на злое дѣло, а затѣмъ не укосить и наказаніе («Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 84—85). *Къ тебѣ обращеніе его, и ты тѣмъ обладаешь*. Эти слова св. *Златоустъ* принимаетъ за указаніе на Авеля (Бес. XIX, стр. 329—330); но св. *Ефремъ Сиринъ* усматриваетъ въ нихъ владычество надъ грѣхомъ («На Быт.»—стр. 300—301), и преосв. *Филаретъ*, слѣдуя контексту рѣчи, не указывающему прямо на Авеля, объясняетъ ихъ такъ: «то есть, преодолюй злую склонность, не допускай ее придти въ силу, подавляй зло въ самомъ его началѣ» (Тамъ же, стр. 85—86). Ср. у *Дилльмана*—«Genesis». S. 90—91.

человѣкъ и въ падшемъ состояніи можетъ побѣдить въ себѣ влеченіе ко грѣху и господствовать надъ нимъ. Лишь одно упорство Каина было причиною строгаго осужденія и привело къ позднему покаянію и желанію исправленія. *Наказаніе мое больше, нежели смести можно*, говорилъ Каинъ Господу въ сознаніи своего преступленія. *Вотъ, Ты теперь сгоняешь меня съ лица земли, и отъ лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанникомъ и скитальцемъ на землѣ; и всякій, кто встрѣтитъ со мною, убьетъ меня* (ст. 13—14) <sup>1)</sup>. Всѣ повелѣнія Божіи о дѣланіи добра, всѣ обѣтованія и угрозы, которыя весьма часто повторяются въ Бытописаніи, ясно свидѣтельствуютъ о возможности человѣка дѣлать добро и избѣгать зла. Противодѣйствіе грѣху и утвержденіе воли въ добрѣ обыкновенно характеризуются въ Бытописаніи наименованіями: непорочности, праведности, хожденія предъ Богомъ и т. п. Исполнителями этихъ добродѣтелей были: Энохъ (Быт. V, 22. 24), Ной (VI, 8. 9; VII, 1), Авраамъ (XV, 6), Мелхиседекъ (XIV, 18 сл.) и другіе патріархи. Самое избраніе Авраама было именно для того, чтобы онъ заповѣдалъ сынамъ своимъ и дому своему послѣ себя, ходить путемъ Господнимъ, творя правду и судъ (Быт. XVIII, 19) <sup>2)</sup>.

### Богъ — Промыслитель міра.

Созданіемъ человѣка оканчивается твореніе міра и полагается начало дѣйствию Божественнаго Промысла. И совершилъ Богъ къ седьмому дню дѣла Свои, которыя Онъ дѣлалъ, говоритъ бытописатель, и почилъ въ день седьмый отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя дѣлалъ (Быт. II, 1. 2) <sup>3)</sup>. Этотъ покой Божій, по

<sup>1)</sup> Въ этомъ смыслѣ понимаютъ слова Каина и отцы Церквей: св. Златоустъ—«Бес. на кн. Быт.» XIX, ч. I, стр. 337—39; Ефремъ Сиринъ—«На Быт.» стр. 303—304; и др.

<sup>2)</sup> Златоустъ—Бес. XLII, ч. III, стр. 10—11; ср. Бес. XXXI, ч. II, стр. 202.

<sup>3)</sup> «Съ концемъ шестого дня», говоритъ св. Златоустъ, «Богъ положилъ конецъ и созданію всѣхъ тварей... И почи въ день седьмый... пересталъ, то есть, творить и приводить отъ небытія въ бытіе. Ибо все, что нужно было, уже произвелъ; создалъ и того, кто имѣлъ

окончаниі міровданія, об'єднує творческій и промислительный акты божественной дѣятельности и показываєт ихъ бляжайшее, внутреннее соотношение <sup>1)</sup>). Виблейскому воззрѣнію вообще чужда мысль, какъ о действительномъ автоматизмѣ однѣхъ естественныхъ силъ и законовъ природы, или о слѣпомъ и неизбѣжномъ случаѣ и роки (fatum); такъ и о пантеистическомъ представленіи о жизни и дѣйствіи Божества въ мірѣ <sup>2)</sup>). Промислительная божественная дѣятельность, съ библейской точки зрѣнія, въ существѣ своемъ есть таже творческая, всеоживляющая сила Божія, только проявляющаяся не въ созиданіи новыхъ видовъ творенія, а въ сохраненіи сотвореннаго и въ премудромъ устроеніи его дальнѣйшаго существованія. Какъ при твореніи міра, дѣйствію силъ и законовъ природы предоставлялось, можно думать, относительное участіе; такъ и промислительная дѣятельность Божія не только не нарушаетъ естественнаго отправления и опредѣленнаго Богомъ устройства и порядка въ мірѣ, а напротивъ, служитъ необходимымъ основаніемъ къ ихъ сохраненію и утвержденію <sup>3)</sup>). Тоже божественное Слово, по пользоваться этими тварями». («Бес. на кн. Быт.» X ч. I, стр. 158—59).

<sup>1)</sup> «Когда Писаніе говоритъ, *яко почи Богъ отъ дѣлъ Своихъ*», разсуждаетъ св. *Златоустъ*, «то симъ научаєтъ насъ, что Онъ пересталъ въ седьмой день творить и приводить отъ небытія въ бытіе; а когда Христосъ говоритъ: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаєтъ, и Азъ дѣлаю*, то симъ указываєтъ намъ на непрерывный Его промисль, и дѣланіемъ называєтъ сохраненіе существующаго, дарованіе ему продолженія (въ бытіи) и управленіе имъ во всякое время». («Бес. на кн. Быт.» X, стр. 160—161).

<sup>2)</sup> Болѣе подробныя указанія на разныя заблужденія въ понятіи о Промислѣ и вообще раскрытіе ученія объ этомъ предметѣ можно видѣть у преосв. *Макарія*—«Прав. догм. Богосл.» т. I § 97—98, стр. 516—525. Ср. также у блаж. *Феодорита*—«Сокращ. излож. догм.» гл. X. Тв. св. отц. 1859. ч. VI, стр. 40—44; и «Десять словъ о Промислѣ». Тв. св. отц. 1857, т. XXX, Тв. ч. V, стр. 177—394.

<sup>3)</sup> «Что можетъ быть жалче и безумнѣе тѣхъ людей», говоритъ св. *Златоустъ*, «которые все твореніе лишаютъ промисленія Божія? Какъ возможно, чтобы столько стихій и столь великое благоустройство (существующаго) управлялось безъ Правителя и Хранителя вселенной? И корабль не можетъ плыть по морскимъ волнамъ безъ кормчаго, и воинъ—дѣлать что-нибудь доблестное безъ военачальника, и домъ—стоять безъ управляющаго: а этотъ безпредѣльный міръ и это благоустройство стихій могли бы будто продолжаться сами собою и слу-

силѣ Котораго изъ ничего совершалось все міроуданіе, и та же всеоживляющая сила Духа Божія, Который носился надъ создаваемою матеріею и влагалъ въ нее жизнь и движеніе, содѣйствуютъ и къ сохраненію всего міроуданія въ его неизмѣнномъ порядкѣ и устройствѣ. Хотя въ Бытописаніи еще не говорится съ ясностію о дѣйствіи Слова и Духа Божія въ промышленіи о мірѣ; тѣмъ не менѣе, о промыслительной дѣятельности Духа Божія можно заключать уже изъ того грознаго опредѣленія, по которому конецъ всякой плоти во время потопа полагается въ непосредственной зависимости отъ пребыванія въ мірѣ Духа Божія, пренебрегаемаго людьми (Быт. VI, 3, ср. 13) <sup>1)</sup>. Дѣйствіе Промысла Божія, и при томъ, въ цѣломъ мірѣ безусловно, въ Бытописаніи характеризуется очень ясными чертами. При самомъ созданіи міра Господь поставилъ *свѣтила на тверди небесной, для отдѣленія дня отъ ночи, и для знаменій, и временъ, и дней, и годовъ* (Быт. I, 14) <sup>2)</sup>. Таже промыслительная сила Божія утверждаетъ силы и законы природы послѣ потопа. *Впередъ во всѣ дни земли, говоритъ Господь, спяніе и жатва, холодъ и зной, лѣто и зима, день и ночь не прекратятся* (Быт. VIII, 21. 22; ср. IX, 9—17) <sup>3)</sup>.

чайно, хотя бы и не было Того, Кто можетъ управлять всею и по Своей премудрости поддерживать и хранить все видимое?» (Бес. III, стр. 36; ср. Бес. X, стр. 161).

<sup>1)</sup> По св. *Златоусту*, «Господь назвалъ здѣсь духомъ промыслительную Свою силу, по которой предсказалъ и погибель». («Бес. на кн. Быт.» XXII, ч. I, стр. 400).

<sup>2)</sup> Ср. у *Филарета*—«Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 15—16; и у блаж. *Теодорита*—«На Быт.» Отв. на вопр. 16, стр. 20—21. Ту же мысль о силахъ и законахъ природы, указывающихъ на промыслительную силу Божію, блаж. *Теодоритъ* усматриваетъ въ словахъ Бытописанія: *источникъ исхождаше изъ земли, и напоише все лице земли* (II, 6). «Земля», говоритъ онъ, «когда не воздѣлывалъ ее человѣкъ, и облака не проливали на нее дождей, какъ скоро восхотѣлъ Создатель, стала произращать, орошаемая парами и влагами, оставшимися въ ней по отдѣленіи водъ. Такъ перевелъ и Авѣла: «біющій источникъ выходилъ изъ земли, и напоилъ все лице земной суши». («На Быт.» Отв. на вопр. 23, стр. 32).

<sup>3)</sup> «Такъ какъ во время потопа», говоритъ св. *Златоустъ*,—«произошло нарушеніе всего порядка, и праведникъ въ ковчегѣ провелъ все время, какъ бы одну (непрерывную) ночь; поэтому (Богъ) гово-

По силѣ всемогущества Божія разверзаются *всѣ источники бездны, и хляби небесныя отверзаются* (Быт. VII, 11; VIII, 2; ср. VII, 4; IX, 4). Богъ посылаетъ дождь на землю (Быт. II, 5) и дѣлаетъ ее плодородною или бесплодною (Быт. IV, 12; XII, 25 сл.). Онъ—Владыка всѣхъ народовъ и даже самой жизни человѣческой. Онъ можетъ и прекратить жизнь всего человѣчества, и спасти, кого хочетъ, отъ общей гибели (Быт. II, 17; VI, 3; VII, 18 сл.; VIII, 1. 21). Нѣтъ ничего труднаго и невозможнаго для силы Божіей (Быт. XVIII, 14). Господь разрѣшаетъ неплодныхъ (Быт. XVII, 17 сл.; XVIII, 10 сл.; XXI, 1 сл.; XXV, 21; XXX, 22), бываетъ свидѣтелемъ и судіею всего, что ни совершается между людьми (Быт. XXXI, 53), и вознаграж-

рить: теперь уже ни день, ни ночь не оставляютъ своего течения, но ихъ служеніе будетъ неизмѣнно до скончанія вѣка» (Бес. XXVII, ч. II, стр. 91; ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.», стр. 319; и у *Филарета*—«Записки» ч. II, стр. 5—6). На основаніи этихъ словъ бытописателя утверждается, между прочимъ, то, что во времена патриарховъ уже существовало точное понятіе о временахъ года и о раздѣленіи его на мѣсяцы и дни, и вмѣстѣ съ тѣмъ опровергается мнѣніе тѣхъ, которые полагаютъ, что еврейское лѣтосчисленіе заимствовано лишь отъ халдеевъ или отъ древнихъ египтянъ, принимавшихъ мѣсяцы за годы. На основаніи египетскаго лѣтосчисленія рационалистическая критика возражаетъ и противъ долготѣтія патриарховъ (*Филаретъ*—«Церк. Вибл. Истор.» изд. V, стр. 28—29; *Солларскій*—«Вибл. словарь». Т. II. *Мѣсяцъ, мѣсяць юда*. Стр. 669—671; *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 17. S. 29—30). Отцы Церкви всегда говорятъ о дѣйствительныхъ годахъ, упоминаемыхъ въ Бытописаніи (*Ефремъ Сирийскій*—«На Быт.» стр. 317—318; *Златоустъ*—Бес. XXV, ч. II, стр. 32—34; блаж. *Августинъ*—«О Градѣ Бож.» кн. XV, гл. XXIV, стр. 127). Если же въ лѣтосчисленіи патриарховъ вообще замѣчаются значительныя разности между древними текстами: еврейскимъ, греческимъ и самаританскимъ: то эти разности, по замѣчанію преосв. *Филарета*, не препятствуютъ чистому разумѣнію спасительнаго ученія въ св. Писаніи» («Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 103. Ср. у блаж. *Августина*—«О Градѣ Бож.» кн. XV, гл. X—XIV, стр. 86—99). Сравнительную таблицу еврейскаго, греческаго и самаританскаго лѣтосчисленія можно видѣть у преосв. *Филарета* въ его «Начертаніи Церковно-Виблейской Исторіи» (изд. V, 1836 г., стр. 30—33). См. объ этомъ предметѣ у *Reinke*—«Beiträge». Bd. I. Beitr. I: «Die Schwierigkeiten und widersprüche mancher Zahlangaben in den Büchern des Alten Testaments und deren Entstehung und Lösung»; и въ нашей литературѣ у К. И. *Лушицаго*: «Хронологія книги Бытія отъ сотворенія міра до Авраама». («Христ. Чтен.» 1844 г. ч. III).

дасть своими милостями угнетенныхъ и презираемыхъ (Быт. XXIX, 31). Онъ хранить каждого человѣка на всѣхъ путяхъ жизни и среди всѣхъ опасностей (Быт. XXI, 17; XXVIII, 15; XXXII, 11. 12; XXXV, 3; XLVIII, 15. 16); устрояетъ счастье и благополучіе людей (Быт. XXIV гл. XXX, 27); внимаетъ молитвѣ праведника (Быт. XX, 7. 17; XVIII, 23—32; XXIV, 12 сл.; XXV, 21); наказываетъ грѣшниковъ (Быт. IX, 5. 6; IV, 9—15); и пророческое благословеніе отцевъ исполняетъ на судьбѣ ихъ сыновей и потомковъ (Быт. XXVII, 7. 27 сл. 33 сл.; XLVIII, 13 сл. XLIX гл.) и т. п.

Съ особенною ясностію ученіе о божественномъ Промыслѣ раскрывается въ связи съ исторіею откровенія и утвержденія царства Божія на землѣ. Великая теократическая идея царства Божія, предначертанная въ актѣ мірозданія, служитъ основаніемъ и божественнаго промышленія о мірѣ. Какъ въ актѣ творенія все, что ни получало бытіе, вполнѣ соответствовало своему назначенію, свидѣтельствуя о высочайшей премудрости и божественныхъ совершенствахъ Творца; такъ и дѣйствія Промысла направляются главнымъ образомъ къ устроенію царства Божія на землѣ и къ устраненію того, что могло бы служить препятствіемъ къ правильному и цѣлесообразному утвержденію и раскрытію этого царства. Отсюда объясняются всѣ тѣ величайшія казни суда Божія, которыя поражали враговъ царства Божія и карали всякое зло въ мірѣ, физическое и нравственное. Всемирный потопъ, смѣшеніе языковъ, гибель Содома и Гоморры—все это свидѣтельствуешь какъ о дѣйствіи промысла Божія вообще, такъ преимущественно о теократическомъ его значеніи для уничтоженія зла и устроенія царства Божія на землѣ (Быт. гл. VI. XI. XVIII. XIX) <sup>1)</sup>. По мѣрѣ усиленія грѣха увеличиваются и казни суда Божія въ мірѣ <sup>2)</sup>. Необходимая связь между грѣхомъ и явленіемъ

<sup>1)</sup> О теократическомъ значеніи всѣхъ этихъ знаменій суда Божія см., напримѣръ, у св. *Златоуста*: о потопѣ—«Вес. на кн. Быт.» XXV, ч. II, стр. 48; о смѣшеніи языковъ—Вес. XXX, стр. 173; о гибели Содома и Гоморры—Вес. XLII, ч. III, стр. 19. Ср. выше, стр. 83—93.

<sup>2)</sup> «Голодъ, засухи, дожди», говоритъ св. *Василій Великій*, «суть общія какія-то язвы для цѣлыхъ городовъ, которыми наказывается

зла и бѣдствій выражается еще при самомъ грѣхопадѣніи прародителей. Послѣ нарушенія заповѣди, не только Ева осуждается Богомъ на то, ятоби въ болѣзняхъ рожать дѣтей и подчиняться своему мужу (Быт. III, 16); но и Адамъ со скорбію долженъ питаться во все дни жизни своей и въ потъ лица вѣтъ хлѣбъ свой, и вся земля лишается силы благословенія Божія въ своихъ произведеніяхъ. За то, что ты послушалъ голоса жены твоей, говорилъ Господь Адаму, и палъ отъ дерева, о которомъ Я заповѣдалъ тебѣ, сказавъ: не пши отъ него, проклята земля за тебѣ; со скорбію будешь питаться отъ нея во все дни жизни твоей. Терніе и волчцы произрастятъ она тебѣ; и будешь питаться полевую травю. Въ потъ лица твоего будешь псть хлѣбъ, доколе не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ (ст. 17—19). То же опредѣленіе суда Божія повторяется въ наказаніе Каину за его братоубійство: и нынѣ проклятъ ты отъ земли, которая отвергла уста свои принять кровь брата твоего отъ руки твоей. Когда ты будешь воздѣлывать землю, она не станетъ болѣе давать силы своей для тебя (Быт. IV, 11. 12), и ясно выражается въ сознаніи Ламеха, когда онъ говорилъ о Ноѣ: онъ утѣшитъ насъ въ работѣ нашей и въ трудахъ рукъ нашихъ при воздѣлываніи земли <sup>1)</sup>, которую проклялъ Господь (V, 29) <sup>2)</sup>. Но все эти дѣйствія суда Божія могутъ быть названы зломъ лишь въ относителномъ смыслѣ. Въ теократическихъ цѣляхъ божественнаго Промысла они являются истиннымъ благомъ, которое пресѣкаетъ грѣхъ, или зло въ собственномъ смыслѣ <sup>3)</sup>. Вмѣстѣ съ наказаніемъ

зло, преступившее мѣру» («Богъ не виновн. зла». Тв. св. отц. Т. VIII, стр. 146).

<sup>1)</sup> Собственно отъ земли или по причинѣ земли (אֲרֶץ), что ближе указываетъ на опредѣленіе суда Божія послѣ паденія человека.

<sup>2)</sup> Та же мысль о бѣдствіяхъ, какъ наказаніи за грѣхъ, выражается, между прочимъ, въ словахъ Рувима, обращенныхъ къ братьямъ: не говорилъ ли я вамъ: не грѣшите противъ отрока? но вы не послушались. Вотъ, кровь его взыскивается (Быт. XLII, 22; ср. XLIV, 16). См. у блаж. *Теодорита* — «На Быт.» Отв. на вопр. 105, стр. 90—91.

<sup>3)</sup> «Болѣзни въ городахъ и народахъ», говоритъ св. *Василій Великій*, «сухость въ воздухѣ, бесплодіе земли и бѣдствія, встрѣчающіяся съ каждымъ въ жизни, пресѣкаютъ возрастаніе грѣха. И всякое

за грѣхъ, въ теократическихъ цѣляхъ божественнаго Промысла, умножаются и тѣ чудесныя знаменія и частыя откровенія Божія, которыя совершаются въ жизни великихъ праведниковъ и выражаютъ непрерывное попеченіе Божіе о судьбахъ устрояемаго на землѣ царства Господня. Изъ среды развращеннаго человѣчества предъ потопомъ Господь усматриваетъ Ноя праведнымъ предъ лицемъ Своимъ (Быт. VII, 1) и Самъ спасаетъ его отъ воды потопа и закрываетъ за нимъ дверь ковчега (ст. 16). Послѣ потопа Господь утверждаетъ великій завѣтъ мира съ Ноемъ и со всякою душою живою во всякой плоти, которая на землѣ (Быт. IX, 9—17), и изъ среды вновь погибавшаго во злѣ человѣчества избираетъ праведнаго Авраама, ведетъ его въ неизвѣстную землю <sup>1)</sup>,

зло такого рода посылается отъ Бога, чтобы предотвратить порожденіе истинныхъ злыхъ. Ибо и тѣлесныя страданія и видѣнія бѣдствія измыслены къ обузданію грѣха. Итакъ, Богъ истребляетъ зло, а не отъ Бога зло. И врачъ истребляетъ болѣзнь а не влагаетъ ее въ тѣло» («Богъ не виновн. зла»; Тв. св. отц. Т. VIII, стр. 150).

<sup>1)</sup> На основаніи словъ бытописателя можетъ возникать спорный вопросъ о томъ, самъ ли Авраамъ вышелъ изъ Ура Халдейскаго, или по особому повелѣнію Божію? Начало переселенія бытописатель приписываетъ, повидимому, Таррѣ. *И взявъ, говоритъ онъ, Тарра Авраама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жему Авраама, сына своего, и вышелъ съ ними изъ Ура Халдейскаго, чтобъ идти въ землю Ханаанскую; но, дошедши до Харрана, они остановились тамъ* (Быт. XI, 31). Но разрѣшя возникающее отсюда затрудненіе, блаж. *Августинъ* замѣчаетъ: «это не значитъ еще, чтобы событія слѣдовали въ томъ именно порядкѣ времени, въ какомъ о нихъ говоритъ книга. Будь это такъ, возникъ бы неразрѣшимый вопросъ». («О Градѣ Бож.» кн. XVI, гл. XV, стр. 168; ср. гл. XVI, стр. 172—73). Согласно съ этимъ и св. *Златоустъ* даетъ слѣдующее объясненіе: «Такъ какъ Авраамъ былъ боголюбивъ, то Богъ, явившись ему, повелѣлъ переселиться изъ Месопотаміи. Узнавъ объ этомъ, Тарра, отецъ его, хотя былъ и невѣрующій, по любви къ сыну, рѣшился пойти вмѣстѣ съ нимъ; пришелъ въ Харранъ, пожилъ тамъ и скончался. Тогда-то уже патриархъ, по повелѣнію Божію, переселился въ землю Ханаанскую. И точно, Богъ вывелъ его изъ Харрана не прежде, какъ по кончинѣ Тарры» («Бес. на кн. Быт.» XXXI, ч. II, стр. 190—91; ср. у *Августина*—стр. 169). Самъ бытописатель даетъ указаніе на то, что Богъ вывелъ Авраама именно изъ Ура Халдейскаго (XV, 7). Объ этомъ свидѣтельствуеетъ и книга Дѣяній Апостольскихъ устами архид. Стефана (VII, 2—4). (*Августинъ*—стр. 170—71; *Филаретъ*—«Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 47). См. объ этомъ подробнѣе у *Куртца*—«Gesch. d. Alt.

окружаетъ многоразличными знаменіями Своего особеннаго попеченія и утверждаетъ новый, вѣчный завѣтъ общенія съ нимъ и съ потомками его, послѣ него, въ роды ихъ (Быт. XVII, 1—8) <sup>1</sup>. Тѣ же обѣщанія завѣта Божія и тѣже дѣйствія небеснаго промысленія продолжаютъ въ жизни Исаака и Иакова <sup>2</sup>). Богъ завѣта дѣлается собственнымъ Богомъ великихъ патріарховъ (ср. гл. XXVI и XXVIII). Онъ пребываетъ съ праведниками и благоустраиваетъ ихъ предиріятія (Быт. XXXIX, 3. 23), испытываетъ ихъ вѣру (XXII, 1), хранитъ ихъ отъ зла и защищаетъ во всѣхъ опасностяхъ жизни (XV, 1; XXVIII, 13—15), награждаетъ долготѣліемъ и всеми благами жизни (Быт. XV, 15; XVII, 2, XXV, 8). Его всевидящее око надзираетъ даже въ отдаленной пустынѣ (XVI, 13. 14), и Господь устрояетъ жизнь Своихъ избранниковъ для блага устрояемаго на землѣ царства Божія (XLV, 5. 7—9). Славная судьба Іосифа фактически свидѣтельствуетъ о томъ, какъ неисповѣдимы судьбы божественнаго Промысла и какъ самое зло, которое замышляется противъ праведника, Господь обращаетъ въ добро, чтобы сохранить жизнь великому числу людей (Быт. I, 20) <sup>3</sup>. Сами патріархи ясно видѣли на себѣ неисповѣдимые пути божественнаго Промысла, и потому безусловно вѣрили себя и судьбу своихъ дѣтей въ волю Божию. *Боже отца моего Авраама, молился, напимѣръ, патріархъ Иаковъ въ виду опасности отъ Исава, и Боже отца моего Исаака, Господи (Боже), сказавшій мнѣ: возвратись въ землю твою, на родину твою, и Я буду благодѣлать тебѣ!.. Избавь меня отъ руки брата моего, отъ руки Исава... Ты сказалъ: Я буду благодѣлать тебѣ, и сдѣ-*

Bund. Bd. I, § 44, s. 93—94). Новѣйшая критика объясняетъ этотъ вопросъ предположеніемъ о различныхъ авторахъ (Dillmann—«Genésis», s. 207 ff.).

<sup>1</sup>) О знаменіяхъ Промысла въ переселеніи Авраама и въ его жизни см., напр., у св. *Златоуста*—Бес. XXXII, стр. 213—14. 219—33; XXXIII, стр. 241; XXXIV, 259; XXXVI, 313; XXXVII, 325 и др.

<sup>2</sup>) Ср. у св. *Златоуста*—Бес. LV, ч. III, стр. 235—36; LVII. 277—79. 294; LVIII, 302. 308 и др.

<sup>3</sup>) О дѣйствіи Промысла въ славной судьбѣ Іосифа см. у св. *Златоуста*—Бес. на кн Быт. LXI, ч. III, стр. 353—54; LXIV, 409. 416; LXV, 425; LXVII, 469. Ср. у блаж. *Теодорита*—Отв. на вопр. 99—102, стр. 88—90.

лаю потомство твое, какъ песокъ морской, котораго не изчислишь отъ множества (Быт. XXXII, 9—12). Богъ, предъ Которымъ ходили отцы мои, Авраамъ и Исаакъ, говоритъ также умирающій патриархъ, благословляя дѣтей Иосифа, Богъ, пасущій меня съ тѣхъ поръ, какъ я существую, до сего дня, Ангелъ, избавляющій меня отъ всякаго яла, да благословитъ отроковъ сызъ (Быт. XLVIII, 15—16) <sup>1)</sup>. Подобнымъ образомъ выражалъ свою вѣру и праведный Авраамъ, когда отправлялъ слугу для избранія невесты Исааку. Господь, Богъ неба (и Богъ земли), говоритъ онъ, Который взялъ меня изъ дома отца моего и изъ земли рожденія моего, Который говорилъ мнѣ, и Который клялся мнѣ, говоря: (тебѣ и) потомству твоему дамъ сію землю,—Онъ пошлетъ Ангела Своего предъ тобою, и ты возьмешь жену сыну моему (Исааку) оттуда (Быт. XXIV, 7) <sup>2)</sup>. Изъ этихъ словъ, между прочимъ, видно то, что во времена патриарховъ было извѣстно ученіе и объ ангелахъ, какъ орудіяхъ божественнаго Промысла въ судьбахъ міра и чело-  
вѣка <sup>3)</sup>.

Богъ—Спаситель міра (Мессіанскія пророчества):

Теократическая цѣль божественнаго Промысла достигаетъ своего довершенія въ великомъ дѣлѣ спасенія людей. Ученіе о Богѣ—Спасителѣ во времена патриарховъ, правда, еще не раскрывается въ ясныхъ и опредѣленныхъ чертахъ. Это время было началомъ

<sup>1)</sup> Златоустъ—Бес. LXVI, стр. 446—48.

<sup>2)</sup> Ср. у св. Златоуста—Бес. XLVIII, ч. III, стр. 134—138. 144. О теократическихъ цѣляхъ промысла Божія въ судьбѣ праведниковъ можно читать у Элера—«Theol. d. Alt. Testam.» Bd. I, § 52—54, s. 181—187; и у преосв. Макарія—«Правосл. догм. Богосл.» Т. I § 119, стр. 588—595.

<sup>3)</sup> Эту мысль св. Ефремъ Сиринъ усматриваетъ и въ видѣніи Іаковомъ чудесной лѣстницы, по которой восходили и низходили ангелы Божіи. «Низхожденіемъ и восхожденіемъ ангеловъ надъ Іаковомъ, когда онъ спалъ», говоритъ св. отецъ, «означалось, какое прилагается о немъ попеченіе, и давалось разумѣть, что охраняется онъ не только во время бодрствованія, но и когда спитъ; ибо тогда ангеламъ повелѣно восходить и низходить надъ нимъ для его охраненія» («На Быт.»—стр. 356).

утверждения царства Божія на землѣ, и потому естественно не могло представлять ясныхъ и точныхъ указаній на будущія судьбы и цѣль этого царства, къ достиженію которой оно было предназначено. Тѣмъ не менѣе, въ Бытописаніи встрѣчаются нѣкоторые довольно ясныя указанія на спасеніе людей отъ владычества грѣха и смерти, какъ на будущую конечную цѣль утверждаемаго на землѣ царства Божія, хотя и безъ точнаго опредѣленія того, чрезъ кого именно и какъ должно совершиться самое спасеніе. Въ этихъ общихъ указаніяхъ открывается строгая послѣдовательность и мудрая постепенность въ раскрытіи мессіанскихъ идей во времена ветхозавѣтныя.

Первое обѣтованіе о спасеніи, или такъ называемое „*первоевангеліе*“ (πρῶτον εὐαγγέλιον), было дано Богомъ тотчасъ послѣ паденія человѣка, то есть, въ то самое время, когда обнаружилась необходимость спасенія <sup>1)</sup>. Но какъ первое по времени, это обѣтованіе естественно должно быть самымъ простымъ и несложнымъ по своему содержанію. Цѣль его заключалась въ томъ, чтобы, послѣ осужденія прародителей, дать имъ надежду на освобожденіе отъ постигшей ихъ участи и отъ владычества грѣха, и чтобы чрезъ вѣру въ обѣтованіе о спасеніи сдѣлать ихъ достойными его исполненія. *И вражду положу между тобою и между женою, говорить Богъ, изрекая проклятіе змѣю-искусителю, и между стѣменемъ твоимъ и между стѣменемъ ея* (יִבִּין וְרֵעָה יִבִּין וְרֵעָה); *оно будетъ поражать тебя въ голову, а ты будешь жалить его въ пяту* (וְהָיָה יִשׁוּפָה רֵאשִׁית רֵאשִׁית וְהָיָה הַחֵמָה הַשְּׂמֵנִית עֹקֵץ) — III, 15). Подлинный смыслъ этого обѣтованія можно опредѣлить на основаніи самого повѣствованія о паденіи и о постигшемъ прародителей судѣ Божіемъ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Рационалистическая критика, отрицающая древность преданія о паденіи, считаетъ и первоевангеліе позднѣйшимъ прибавленіемъ къ еврейскимъ вѣрованіямъ. Но первоевангеліе, по замѣчанію преосвящ. Хрисанва, такъ органически связано со всѣмъ нравственнымъ ученіемъ ветхаго завѣта и съ позднѣйшими обѣтованіями, что уже по одному этому нельзя отрицать его подлинность и историческую достовѣрность («Рел. древн. міра». Т. III, стр. 222).

<sup>2)</sup> Подробное толкованіе на первоевангеліе можно читать у Генстенберга — «Christolog. des Alt. Testam.» Bd. I. 1854 j. s. 4—23;

Изъ обстоятельствъ паденія прародителей, или изъ повѣствованія о змѣѣ, прельстившемъ Еву ко вкушенію плодовъ дерева познанія добра и зла, прежде всего очевиденъ тотъ фактъ, что змѣя, какъ хитрѣйшій *вслѣхъ зѣтрей полевыхъ* (ст. 1), былъ только орудіемъ искушенія. Онъ не только бесѣдуетъ съ Евою человѣческою рѣчью, но намѣренно искажаетъ заповѣдь Божию, дерзко клеветаетъ на самого Творца и указываетъ на природу *зѣтрей*, знающихъ доброе и злое (ст. 1. 4—5) <sup>1)</sup>. И потому, если Господь проклинаетъ змѣя послѣ грѣхонаденія прародителей, то на это проклятіе нужно смотрѣть, какъ на праведное наказаніе за самое дѣйствіе искушенія. *И сказалъ Господь Богъ змѣю: за то, что ты сдѣлалъ это, проклятъ ты предъ всеми скотами, и предъ всеми зѣтрянми полевыми; ты будешь ходить на чрево твоемъ, и будешь псть прахъ во все дни жизни твоей. И вражду положу между тобою и между женою... и т. д.* (ст. 14. 15) <sup>2)</sup>. Какъ самое искушеніе прародителей не могло

и особенно у *Рейнке*—«*Beiträge*» Bd. II. Beitr. II, s. 203—461. Ср. Bd. IV Beitr. VI и VII, s. 381—395. 399—410. У послѣдняго указывается и весьма обширная литература предмета (Bd. II, s. 230—236). Въ нашей литературѣ объ этомъ предметѣ можно читать у преосв. *Макарія*—«Введеніе въ прав. Богосл.» стр. 110—111; у преосв. *Филарета Черниговскаго*—«Догмат. Богосл.» Т. II, стр. 14—16; и у *А. Лаврова*—«Обѣтованія и пророчества о Христѣ въ Пятиокнижій Моисеевомъ» (Прибавл. къ твор. св. отецъ. 1856 г. кн. I и II, стр. 270—278).

<sup>1)</sup> «Слѣдующіе писанію должны знать», говоритъ св. *Іоаннъ Златоустъ*, что слова (змѣя—искусителя) суть слова діавола, возбужденнаго къ такому обману собственною завистію, а этимъ животнымъ онъ воспользовался только какъ пригоднымъ орудіемъ (*ὄργανον*—«Бес. на кн. Быт.» XVI, ч. I, стр. 251—2). Такъ учили и другіе отцы Церкви, на примѣръ: *Иринея*, *Григорій Богословъ*, *Августинъ*, *Іоаннъ Дамаскинъ* и др. (См. у *Макарія*—«Прав. догм. Богослов.» Т. I, стр. 478—479). Ту же мысль предполагаютъ и свящ. библейскіе писатели ветхаго и новаго заветъ (Прем. II, 24; Іоан. VIII, 44; Апок. XII, 9; XX, 2). Ср. объ этомъ предметѣ выше (стр. 189—190 примѣч. 1).

<sup>2)</sup> «Богъ произнесъ собственно проклятіе дѣйствовавшему въ змѣѣ», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «потому что и онъ называется змѣемъ, хотя отъ Бога всяческихъ пріялъ не змѣиную природу» («На Быт.» Отв. на вопр. 35, стр. 38). Поэтому и въ самомъ наказаніи Господь прямо произноситъ Свой судъ, а не оказываетъ милосердія, какъ въ

бы имѣть значенія преступленія и нравственной вѣнчлемости наказанія, если бы совершалось однимъ орудіемъ искушенія, безъ участія самого виновника его—искусителя, какъ существа свободно разумнаго; такъ и наказаніе за искушеніе, подъ образомъ наказанія змѣю, должно быть относимо не къ одному змѣю—орудію искушенія, но преимущественно къ самому искусителю, какъ къ главному виновнику паденія. Въ словахъ Творца орудіе искушенія берется какъ бы символомъ или образомъ для изреченія наказанія виновнику преступленія—дѣволу <sup>1)</sup>).

Что же за наказаніе изрекается Богомъ виновнику искушенія и въ чемъ, соответственно этому, должно заключаться обѣтованіе о спасеніи?

Адаму и Евѣ. «Богъ обращается къ змѣю», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*, «не съ вопросомъ, а съ опредѣленіемъ наказанія. Ибо, гдѣ было мѣсто покаянію, тамъ сдѣланъ вопросъ; а кто чуждъ покаянія, тому изреченъ прямо приговоръ суда» («На Быт.» стр. 292).

<sup>1)</sup> Праведный судъ Божій необходимо долженъ былъ постигнуть и орудіе искушенія. «Какъ чадолубивый отецъ», говоритъ св. *Златоустъ*, «наказывая убійцу своего сына, ломаетъ и ножъ и мечъ, которыми совершено убійство, и разбиваетъ ихъ на мелкія части: подобнымъ образомъ и всеблагій Богъ, когда это животное (змѣя), какъ мечъ какой, послужило орудіемъ злобы дѣвола, подвергаетъ оное не-преставляющей казни, чтобы мы изъ этого чувственаго явленія заключали, въ какомъ безчестіи находится и самъ дѣволъ» («Бес. на кн. Быт.» XVII, ч. I, стр. 286). Наказаніе змѣю, по ученію отцевъ Церкви, давалось для пользы, какъ Адаму и Евѣ, такъ и всего чело-вѣчества. «Богъ началъ съ сего презрѣннаго, конечно, для того», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*, «чтобы пока на него одного обращенъ былъ гнѣвъ правосудія—Адамъ и Ева пришли въ страхъ и покаались и тѣмъ благодати открылась возможность освободить ихъ отъ прокля-тій правосудія» («На Быт.» стр. 293). А для пользы всего чело-вѣчества Богъ налагаетъ на змѣя чувственаго наказаніе съ тою цѣлю, «чтобы мы могли постоянно имѣть передъ глазами признаки его казни» (*Златоустъ* — Бес. XVII, стр. 289); «ибо видя змѣя», объясняетъ блж. *Теодоритъ*, «влекущагося и пресмыкающагося по землѣ, воспо-минаемъ древнюю клятву, и познаемъ, сколько золь причиняетъ грѣхъ, не только дѣлающимъ оный, но и споспѣшествующимъ грѣху» (Отв. на вопр. 35, стр. 38). Что же касается самого змѣя, то наказаніе, опредѣленное ему, не есть наказаніе въ собственномъ смыслѣ. «Самый змѣя», продолжаетъ тотъ же учитель Церкви, «никакого вреда не терпитъ отъ сего. Такъ ходитъ стало ему естественно, потому что отъ природы уже имѣетъ такой родъ движенія; а что естественно, то не представляется тяжелымъ» (стр. 38—39).

Въ Бытописаніи одинаково говорится и о сѣмени змѣя, и о сѣмени жены, между которыми полагается вражда, какъ слѣдствіе паденія, и одинаково выражаются самыя результаты этой борьбы по отношенію къ враждующимъ; потому что въ словахъ: *оно (сѣмя жены) будетъ поражать тебя въ голову, а ты (змѣя) будешь жалить его въ пяту*, въ еврейскомъ текстѣ стоитъ одинъ и тотъ же глаголѣ (קָרַע אֶת־רִגְלֵי־הָאִשָּׁה וְרָשָׁתָּהּ אֶת־רִגְלֵי־הַחַיָּה). Еврейскій глаголѣ קָרַע, какъ по своему происхожденію отъ корня קָרַע, такъ и по употребленію въ Библии (ср. Іов. IX, 17; Ис. CXXXVIII, 11—евр. текстъ)<sup>1)</sup>, означаетъ вообще: раздавить, сокрушить, поразить<sup>2)</sup>. Переводъ LXX передаетъ значеніе этого глагола словами: *τηρήσει* и *τηρήσεις*<sup>3)</sup>, откуда заимствованъ и нашъ славянскій переводъ: *той твою блюсти будетъ главу, и ты блюсти будешь его пяту*. Но всѣ другіе переводы, въ томъ числѣ и нашъ синодальный, справедливо дѣлаютъ различіе въ значеніи глагола קָרַע: въ отношеніи къ головѣ змѣя они придаютъ ему значеніе полнаго пораженія, а въ отношеніи къ пятѣ челоуѣка—лишь нападенія, узавленія<sup>4)</sup>. Такое различеніе болѣе соотвѣтствуетъ и проклятію Божию въ отношеніи къ змѣю-искусителю. Что въ этомъ проклятіи дѣйствительно разумѣется не простая вражда съ змѣемъ—орудіемъ искушенія, а рѣшительная побѣда надъ діаволомъ, въ противоположность его безсилію и слабости предъ сѣменемъ жены, это предполагается, какъ тѣмъ униженіемъ змѣя—орудія искушенія, по которому онъ осуждается ходить на чревѣ и ѣсть прахъ во всѣ дни жизни своей (ст. 14)<sup>5)</sup>; такъ и самую необходимо-

<sup>1)</sup> Ср. также соотвѣтствующее выраженіе въ словахъ Апостола «*Богъ же мира сокрушитъ (συντρίψει) сатану подѣ ногами нашими вскорѣ*» (Рим. XVI, 20).

<sup>2)</sup> Gesenius — «Handwörterb.», s. 835—קָרַע.

<sup>3)</sup> Καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναίκος, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.

<sup>4)</sup> Различныя переводы этого текста, равно какъ и согласныя съ ними толкованія таргумистовъ можно видѣть у Reimke—«Beiträge». Zw. Bd. s. 206—210.

<sup>5)</sup> «Желающій можетъ внигнуть въ смыслъ написаннаго», говоритъ св. *Златоустъ*, «и понять, что, если это сказано о чувствен-

стію наказанія за обольщеніе прародителей для змѣя — виновника паденія, или діавола. Въ противномъ случаѣ послѣдній остался бы даже безъ всякаго наказанія, такъ какъ самая вражда съ человекомъ не можетъ служить для него наказаніемъ, а въ ст. 16 и далѣе говорится уже о судѣ Божиѣмъ надъ Адамомъ и Евою <sup>1)</sup>,

Что же касается до самого обѣтованія о сѣмени жены, которое должно сокрушить главу змѣя — искусителя; то подлинный смыслъ его ближайшимъ образомъ опредѣляется какъ изъ значенія и употребленія въ Библии слова  $\aleph$ , сѣмя, такъ и изъ сопоставленія сѣмени жены съ сѣменемъ змѣя. Слово  $\aleph$  вообще означаетъ или сѣмя растений (Быт. I, 11. 12. 29; XLVII, 23; Лев. XXVI, 16), или сѣмя *viriles* (Лев. XV, 16; XVIII, 20), и отсюда дѣтей, потомство (Быт. XIII, 15. 16; XXI, 12), родъ (4 Цар. XI, 1; Ис. I, 4; LVII, 4), или, наконецъ, одну личность (Быт. IV, 25; 1 Цар. I, 11). Но кромѣ этого общаго значенія, слово  $\aleph$ , особенно въ Бытописаніи, имѣетъ особенный, опредѣленный смыслъ. Въ книгѣ Бытія часто говорится объ одномъ опредѣленномъ сѣмени, или избранномъ потомствѣ, которое отдѣляется отъ всего человѣчества, утверждается самимъ Богомъ и имѣетъ особія высокія цѣли и назначеніе въ исторіи царства Божія на землѣ и спасеніи людей (Быт. XVII, 7 сл. 19 сл. и др.). Въ этомъ смыслѣ слово  $\aleph$  употребляется и объ одной личности, какъ о родоначальникѣ благодатнаго потомства (ср. Быт. IV, 25). Поэтому и въ первообѣтованіи, какъ подъ враждующимъ сѣменемъ змѣя должно разумѣть или поколѣніе змѣевъ земноводныхъ, если проклятіе Иеговы относить къ одному орудію искушенія, или всѣхъ ангеловъ сатаны (ср. Мѡ. XXV, 41; Апок. XII, 7. 9) и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣхъ враговъ царства Божія на землѣ между людьми, если понимать это проклятіе въ смыслѣ праведнаго наказанія самому виновнику искушенія; такъ и подъ сѣменемъ жены должно

нормъ (змѣѣ), то еще болѣе должно прилагать сказанное къ мысленному змѣю... Ибо, если змѣй, послужившій діаволу орудіемъ, испыталъ такой гнѣвъ: то какое наказаніе долженъ терпѣть діаволь?» («Вес. на кн. Быт.» XVII, стр. 290. 286).

<sup>1)</sup> Ср. о судѣ Божиѣмъ надъ змѣемъ-искусителемъ у преосв. Филарета — «Запис. на кн. Быт.» ч. I, стр. 62—65.

разумѣть или весь родъ человѣческой, имѣющей произойти отъ матери всѣхъ живущихъ, Евы (Быт. III, 20), или въ частности одно опредѣленное, благодатное сѣмя сыновъ царства Божія, которымъ изрекается обѣтованіе о спасеніи и побѣда надъ врагами царства Божія и преимущественно надъ главнымъ виновникомъ всякаго зла—дѣвломъ. Это послѣднее значеніе обѣтованія о сѣмени, по самому смыслу проклятія виновника искушенія и побѣды надъ нимъ, несомнѣнно должно имѣть преимущество предъ первымъ и даже указывать на опредѣленное благодатное сѣмя, въ значеніи одной личности, на что даетъ право греческій переводъ LXX<sup>1)</sup> и сужденіе Апостола объ этомъ сѣмени (Гал. III, 16)<sup>2)</sup>. Отцы Церкви въ первообѣтованіи о сѣмени жены находили указаніе даже прямо на рожденіе Спасителя отъ Дѣвы<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Слово σπέρμα (сѣмя) средняго рода. Но въ переводѣ LXX объ этомъ сѣмени говорится въ мужескомъ родѣ: αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν. Поэтому пресвящ. *Филаретъ* съ рѣшительностію признаетъ въ первообѣтованіи одно лице. «Сѣмя жены», говоритъ онъ, «въ противоположность сѣмени змѣя, долженствуетъ означать: 1) дѣвственную часть человѣчества, благодатію Божією хранимую... возвращаемую и совершенствуемую; 2) чистѣйшую сущность человѣчества, въ лицѣ Богочеловѣка, вождя и главы всѣхъ вѣрующихъ. Но αὐτός, какъ несогласное съ словомъ сѣмя, показываетъ, что переводчикъ сѣмя жены принималъ за одно лице». («Записк. на кн. Быт.» Ч. I, стр. 66).

<sup>2)</sup> Говоря о подобномъ же обѣтованіи о сѣмени Аврааму, Апостолъ пишетъ: *Аврааму даны были обѣтованія и сѣмени его* (καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ). *Не сказано: и потомкамъ* (καὶ τοῖς σπέρμασιν), *какъ бы о многихъ, но какъ объ одномъ, и сѣмени твоему, которое есть Христосъ* (ἀλλ'ὡς ἐφ' ἑνός, καὶ τῷ σπέρματι σου, ὅς ἐστι Χριστός). И ниже: *до времени пришествія сѣмени, къ которому относится обѣтованіе* (ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπηγγέλται—ст. 19).

<sup>3)</sup> Такъ, напримѣръ, св. *Ириней* о сѣмени жены говоритъ: «Ex eo enim, qui ex muliere Virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam, praesonabatur observans caput serpentis». («Contr. haeres». Lib. V, cap. XXI, n. 1, ср. cap. XXIII, n. 7); и св. *Киприанъ* въ словахъ пр. *Исаія* VП, 14 замѣчаетъ: «Nos semen praedixerat Deus de muliere procedere, quod calcaret caput diaboli. In Genesi: *Tunc dicit Deus ad serpentem* etc. (Testimon. adv. Iudaeos ad Quirinum cap. IX) и др. (см. у *Reinke* — Ibid. s. 212 ff.). Между тѣмъ, католическіе богословы, слѣдуя чтенію «Вулгаты»: *Ipsa conteret caput*, относятъ первообѣтованіе собственно къ пресв. Дѣвѣ Маріи и пользуются имъ для доказательства ученія о непорочномъ зачатіи Бо-

Такимъ образомъ, подлинный смыслъ обѣтованія о сѣмени получается слѣдующій. Если проклятіе Божіе змѣю не могло относиться къ одному только орудію искушенія, но вмѣстѣ и къ самому виновнику его — искусителю; то и подъ враждою между сѣменемъ змѣя и сѣменемъ жены нужно разумѣть не обыкновенное враждебное отношеніе людей къ змѣямъ, и обратно, но вражду между человѣкомъ и самимъ искусителемъ. Затѣмъ, если подъ сѣменемъ змѣя разумѣются не одни земноводныя животныя, но все вообще царство сатаны; то и въ сѣмени жены, имѣющемъ сокрушить это царство, должны быть указываемы будущіе плоды и побѣда спасенія надъ сатаною и всѣми врагами царства Божія на землѣ. Наконецъ, если эта побѣда, при сравненіи пораженія въ голову съ узвлеченіемъ въ пяту, должна означать окончательное пораженіе искусителя и его царства; то и въ сѣмени жены должно быть указаніе на то благодатное сѣмя, которое нѣкогда поразитъ искусителя и сокрушитъ силу и власть его царства. Слѣдовательно, въ обѣтованіи о сѣмени жены хотя не указывается съ очевидностію на личность Искусителя <sup>1)</sup>, тѣмъ не менѣе, довольно

го матери. Такое толкованіе раскрывается преимущественно Белларминомъ (*Bellarmin*—«de verbo Dei» II, 12) и съ особенною ревностію защищается іезуитами (*Oehler* — «Theologie des Alt. Test.» Bd. I. § 19, s. 80). Съ мессіанскимъ толкованіемъ обѣтованія о сѣмени жены согласны и древніе таргумы или парафразы Онкелоса и Ионаана (см. у *Макарія*—«Введеніе въ правосл. Богосл.» Изд. III. 1863 г. стр. 111, прим. 124). Пресв. *Филаретъ* мессіанское значеніе этого обѣтованія усматриваетъ уже въ самой его необычайности. Къ уразумѣнію таинственнаго наименованія сѣмени жены, говоритъ онъ, «пролагаетъ путь самая необычайность сего наименованія. Въ обычаѣ всего рода человѣческаго и особенно въ древнихъ родословіяхъ (Быт. X гл.; Парал. I—X; Мф. I, 1—16) видимъ, что сѣмя или потомство всегда относимо бываетъ къ мужу, а не къ женѣ, и родовое наименованіе дѣтей или потомковъ заимствуется отъ отца или праотца, а не отъ матери, или праматери. На что же указывается необычайнымъ наименованіемъ сѣмени жены? Или ни на что, въ порядкѣ природы, или на таинство, которое выше природы, — на чудесное рожденіе сына отъ жены безъ мужа, на рожденіе Христа—Богочеловѣка отъ Дѣвы». (Слова *Филарета*. Изд. II, ч. I. стр. 178).

<sup>1)</sup> Эти указанія выясняются изъ послѣдующихъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ и особенно при свѣтѣ новозавѣтнаго откровенія (ср. напримѣръ: Гал. III, 19; IV, 4; 1 Іоан. III, 8).

опредѣленно говорится о будущемъ спасеніи и о побѣдѣ надъ иску-  
сителемъ чрезъ имѣющее произойти отъ жены благодатное сѣмя,  
которое есть Христосъ <sup>1)</sup>. Въ этомъ обѣтованіи еще не говорится  
ни о времени, ни о способѣ самой побѣды, ни о личности побѣ-  
дителя; но лишь ясно утверждается дѣйствительность самого факта  
спасенія людей отъ силы и власти искушителя чрезъ благодатное  
сѣмя жены <sup>2)</sup>. Отсюда объясняется и то, что вѣроу въ первое  
обѣтованіе жили и утѣшали себя Адамъ и Ева и слѣдующіе за

<sup>1)</sup> «Пораженіе змѣя въ голову», говоритъ преосв. *Фила-  
ретъ*, «есть доведеніе сего врага до невозможности вредить; такъ  
какъ змѣя, у котораго раздавлена голова, не можетъ болѣе жа-  
лить. Итакъ, симъ возвѣщается побѣда надъ диаволомъ, совершен-  
ная и вѣчная, прекращеніе всѣхъ дѣйствій и слѣдствій вражды  
его, освобожденіе человѣка отъ грѣха и смерти, земли отъ про-  
клятія, и самой плоти отъ тлѣнія» («Записки на кн. Быт.» Ч. I,  
стр. 67). Поэтому, отцы и учителя Церкви согласно усматривали во  
враждѣ змѣя съ сѣменемъ жены вѣчную побѣду надъ диаволомъ въ  
лицѣ Искушителя. «Вражду положилъ Богъ», говорить, напримѣръ,  
св. *Ириней*, «между змѣемъ и женою и сѣменемъ ея. Одинъ изъ нихъ,  
уязвляемый въ пяту, можетъ сокрушить самую голову врага; другой  
уязвляеть и убиваетъ человѣка, пока не придетъ сокрушить голову  
его предопредѣленное сѣмя, раждаемое отъ Маріи... Вражду сію Го-  
сподь возглавилъ въ Себѣ Самомъ, когда содѣлался отъ жены чело-  
вѣкомъ и стеръ голову змѣя... Врагъ нашъ не былъ бы справедливо  
побѣжденъ, если бы не содѣлался отъ жены человѣкомъ Тотъ, Кто  
побѣдилъ его» («Contr. haeres». Lib. III, cap. 23, n. 7; Lib. IV;  
cap. 10, n. 3; Lib. V, cap. 21). Подобнымъ же образомъ учили:  
св. *Иустинъ мученикъ*, *Оригенъ*, *Левъ Великій*, *Исидоръ Пелусіотъ*  
и другіе (см. Твор. св. Отц. 1856 г. Т. XXVII, стр. 276 — 278;  
въ статьѣ: «Обѣтованія и пророчества о Христѣ въ пятовнижніи Мои-  
сеевомъ»).

<sup>2)</sup> Чрезъ обѣтованіе о сѣмени жены, по замѣчанію *Элера*, въ про-  
стѣйшей, дѣтской формѣ высказана та великая идея, что между нача-  
ломъ зла, которое представлялъ собою для первобытнаго человѣка  
змѣя, и самимъ челоѣкомъ откроется борьба, не физическая только,  
но и нравственная, имѣющая кончиться несомнѣнною побѣдою послѣд-  
няго (*Oehler*—«Theolog. d. Alt. Test.» Bd. I. s. 80). Между тѣмъ,  
раціоналисты въ разсматриваемомъ мѣстѣ не хотятъ видѣть никакого  
первообѣтованія. По ихъ воззрѣнію, сѣмя жены значитъ просто—по-  
томокъ или потомство, слѣдующее поколѣніе, а побѣда надъ змѣемъ—  
развитіе культуры, неизбѣжно требовавшее борьбы человѣка съ при-  
родою (*Хрисанъ*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 233, прим. I).  
Подробнѣе о раціоналистическихъ возраженіяхъ см. у *Reinke*—*Ibidem*.  
s. 449—457.

ними древніе патріархи и что эта надежда на обѣтованное благодатное сѣмя иногда была слишкомъ посвяшна и вообще неопредѣленна въ отношеніи къ образу и способу совершенія спасенія. Уже вслѣдъ за обѣтованіемъ о сѣмени и изреченіемъ суда Божія надъ падшими прародителями бытописатель говоритъ: *и нарекъ Адамъ имя жемъ своей: Ева, ибо она стала матерью всѣхъ живущихъ* (ст. 20). Въ этихъ словахъ справедливо предполагаютъ выраженіе отрадной надежды Адама на предсказанную Богомъ побѣду надъ силою и властію искушителя и вмѣстѣ съ тѣмъ на избавленіе людей отъ тяжкихъ послѣдствій грѣха, проклятія и смерти, такъ какъ слово Ева, значить *жизнь*<sup>1)</sup>. Сама Ева перваго сына назвала Каиномъ, потому что, говорила она, *приобрѣла я чело-вѣка отъ Господа* (קָיִן הָיָה אֶתְּכֹהֵן—IV, 1)<sup>2)</sup>; между тѣмъ,

<sup>1)</sup> *Макарій*—«Введеніе въ прав. Богословіе»: стр. 110. Прекрасно разсуждаетъ объ этомъ преосв. *Филаретъ*. «Что Адамъ уразумѣлъ тайну изреченія Господня о сѣмени жены», говоритъ онъ, «сіе можно примѣчать изъ того, что вслѣдъ за симъ онъ далъ женѣ своей новое имя, которое было бы совсѣмъ не благовременно и неумѣстно, если бы не относилось къ сей самой тайнѣ. *Жизнь, мати живущихъ*, имена сіи были бы приличны праматери въ состояніи непорочности, поелику тогда она точно раждала бы всѣхъ живущихъ, и никого не раждала бы умирающаго: но тогда не дано ей сихъ именъ, а наречена она просто *женою*. Къ чему же послѣ грѣхопаденія, — когда она будетъ раждать умирающихъ, будучи при томъ сама причиною, что смерть будетъ общимъ наслѣдіемъ ея потомства, — къ чему *нарече Адамъ имя жемъ своей жизни*? Развѣ въ поруганіе? Нѣтъ, конечно не въ поруганіе, а вѣроятнѣе, въ утѣшеніе себѣ и ей, смотря на нее съвозъ Божіе опредѣленіе о сѣмени жены, сокрушающемъ главу змѣя» (Слова *Филарета*. Изд. 2, ч. I, стр. 213). Ср. «Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 71—72; и у св. *Златоуста*—«Бес. на кн. Быт.» XVIII, ч. I, стр. 305.

<sup>2)</sup> Слова Евы, сказанныя при рожденіи Каина, въ древнихъ переводахъ передаются различно: я приобрѣла челоуѣка *Іегову*, или точнѣе, *Іегову (Пешито, Ефремъ Сиринъ)*—«На Быт.» стр. 298); я приобрѣла челоуѣка *отъ Іеговы (Saadia Hag—Gaon)*; я приобрѣла челоуѣка *предъ Іеговою (Onkelos)*; я приобрѣла челоуѣка *Іеговою, или при помощи Іеговы (LXX: διὰ τοῦ θεοῦ; Hieronym: per deum)*. См. у *Reinke*—«Beiträge». Bd. IV. Beitr. VI, s. 379—395. Ср. также: *Dillmann*—«Genesis». s. 87—88; *Филаретъ*—«Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 79. Большинство отцевъ Церкви принимаютъ послѣдній переводъ. «Рожденіе дитяти», говоритъ св. *Златоустъ*, «Ева приписываетъ не природѣ, но Богу, и (этимъ) обнаруживаетъ

второму сыну, въ сознаниі своей ошибки, даетъ имя Авель <sup>1)</sup>, а при рожденіи третьяго сына, Сиеа, снова выражаетъ свою надежду говоря: *Богъ положилъ мнѣ другое стѣмя, вмѣсто Авеля, котораго убилъ Каинъ* (ст. 2. 25) <sup>2)</sup>. По вѣрѣ въ обѣтованіе о сѣмени, въ семействѣ Сиеа *начали призывать имя Господа* (לְקַרְאֵת אֱלֹהִים—IV, 26) <sup>3)</sup>. По этой вѣрѣ Авель снискалъ отъ

въ себѣ чувство признательности... *Стяжашъ, говорить, чело́вѣка Богомъ*; не природа дала мнѣ дѣтя, нѣтъ, его даровала вышняя благодать» («Бес. на кн. Быт.» XVIII, ч. I, стр. 315; ср. также у св. *Василія Великаго* — «Къ Амфилохію». Тв. св. отц. 1846 г. Т. VII, стр. 246). Но какъ бы ни переводить рассматриваемое мѣсто, въ немъ, по замѣчанію преосв. *Филарета*, «представляется одна мысль праматери, мысль о томъ обѣщанномъ ей отъ Бога стѣмени, которое должно *поразить змѣя въ голову*» (Ibidem).

<sup>1)</sup> По мнѣнію *Дилльмана*, имя *Авель* имѣетъ отношеніе къ тому, что онъ будетъ убитъ Каиномъ и, подобно дуновенію вѣтра, будетъ имѣть недолговременное, краткое существованіе, или же, какъ имя перваго пастыря, представляетъ простую вариацию לֵב (ст. 20). («Genesis». s. 88). Но по общепринятому церковному толкованію, въ имени Авель выражается *тщетность* той надежды, которую прародители возлагали на перваго своего сына. «Могло статься», говорить преосв. *Филаретъ*, «что они пережѣнили о немъ свои мысли еще до рожденія другаго и наименованіемъ Авеля хотѣли исправить погрѣшность, сдѣланную въ наименованіи Каина» («Записки». Ч. I, стр. 79—80).

<sup>2)</sup> «Ева предполагаетъ и надѣется», говорить преосв. *Филаретъ*, «что *Сиеъ* (отъ לָשׂ = *положить*) будетъ *основаніемъ* новаго племени... Она утверждаетъ, что сіе основаніе новаго племени полагаетъ самъ Богъ, и что Сиеъ не будетъ подобенъ Каину... Въ Сиеѣ надѣется она возстановленія и сохраненія благословеннаго сѣмени, и нарекаетъ ему имя въ духѣ вѣры и прозрѣнія въ будущее» («Записки». Ч. I, стр. 99).

<sup>3)</sup> Въ славянскомъ текстѣ, согласно съ переводомъ LXX, это мѣсто читается такъ: *сей упова призвати имя Господа Бога*. Іудейскіе толковники даютъ этимъ словамъ совершенно иной смыслъ: *тогда осквернено призваніе имени Божія*, видя въ нихъ указаніе на начало идолопоклонства. Блаж. *Теодоритъ*, слѣдую переводу Акилы: «*тогда начали именоваться именемъ Господа*» (τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖσθαι ἐν ὀνόματι κυρίου), даетъ тотъ смыслъ, что *Энось* за благочестіе первый получилъ божественное наименованіе («На Быт.» Отв. на вопр. 48, стр. 49). Ср. также у св. *Кирилла Александрийскаго*—*Глафоро́*—Тв. св. отц. 1886 г. кн. I, стр. 42—43. 46—47. Но св. *Ефремъ Сиринъ* относитъ рассматриваемыя слова вообще къ благочестію потомковъ Сиеа. «*Поелику*», говорить онъ, «*Сиеъ отдѣлился отъ рода Каинова, родъ его началъ называться по имени Господню, или праведнымъ народомъ Господнимъ*» («На Быт.» стр. 309). Слѣдовательно, *именоваться по имени Господа*, въ этомъ смыслѣ,

Господа призрѣніе на даръ свой (ст. 4. Ср. Евр. XI, 4) и Энохъ *ходилъ предъ Богомъ* (עֲנֹכַּיִם) и удостоился славнаго предложенія (V, 22. 24. Ср. Евр. XI, 5). Эту же вѣру высказываетъ и Ламехъ, когда говорить при рожденіи Ноя: *онъ утѣшитъ насъ въ работѣ нашей и въ трудахъ рукъ нашихъ при воздѣлываніи земли, которую проклялъ Господь (Богъ)*—(Быт. V, 29) <sup>1)</sup>.

Живая и твердая вѣра патриарховъ въ обѣтованіе Божіе о благодатномъ стѣмени жены съ особенною ясностію выражается въ пророческомъ предсказаніи Ноя о судьбѣ его сыновей. Для чело- вѣчества послѣ потопа въ этомъ пророчествѣ полагается какъ бы новое основаніе надежды на спасеніе. Проклятъ Ханаанъ (כְּנָעַן יִרְשָׁתוֹ), говорилъ Ной послѣ дерзкаго поступка Хама, *рабъ рабовъ*

равносильно названію потомковъ Сиеа сынами Божіими, въ отличіе отъ влчествиваго потомства Каина (Филаретъ — «Записки». Ч. I, стр. 100). Не безъ основанія и бытописатель, по замѣчанію св. Златоуста, съ этого собственно времени начинается самое родословіе Адама и Сиеа съ ихъ потомками, какъ бы предавая забвенію потомство Каина («Бес. на кн. Быт.» XX, ч. I, стр. 360). Между тѣмъ, новѣйшая экзегетика, по сравненію съ призваніемъ имени Господа въ другихъ мѣстахъ (Быт. XII, 7. 8; XIII, 4; XXI, 33; XXVI, 25), усматриваетъ здѣсь указаніе не только на начало торжественнаго богочтенія вообще, или призванія имени Іеговы въ богослуженіи, при жертвоприношеніяхъ, но и на начало именно той истинной религіи, которая одушевляема была вѣрою въ обѣтованное сѣмя и окончательное утвержденіе которой должно было совершиться въ потомствѣ Сиеа, Сима и Авраама (Dillmann—«Genesis». s. 100—101); см. также объ этомъ предметѣ у Reinke—«Beiträge». Bd. V. Beitr. IV. s. 83—89.

<sup>1)</sup> Отцы Церкви усматриваютъ въ этихъ словахъ успокоеніе, бывшее чрезъ Ноя послѣ потопа; такъ какъ «одинъ только Ной могъ спастись во время потопа и долженъ былъ положить нѣкоторымъ образомъ начало бытію послѣдующихъ родовъ» (Златоустъ—«Бес. на кн. Быт.» XXXVIII, ч. II, стр. 376; ср. Бес. XXI, ч. I, стр. 380), «и умилостивить Бога своею жертвою» (Ефремъ Сиринъ—«На Быт.» стр. 310). Но это не исключаетъ и мессіанскаго значенія имени Ноя. «Ной освободить людей отъ всѣхъ тяготѣющихъ надъ ними бѣдствій», говоритъ св. Златоустъ, «отъ трудовъ и скорбей, неразлучныхъ съ воздѣлываніемъ земли, подвергшейся проклятію за преступленіе перваго человѣка» (Бес. XXI, стр. 381; ср. у св. Кирилла Александрійскаго—Глафурѣ—Тв. св. отц. 1886 г. кн. I, стр. 47). См. также у Филарета—«Записки» ч. I, стр. 105—106; и у Элера—«Theol. d. Alt. Testam.» Bd. I. s. 83.

будетъ онъ (עֶבֶר עֲבָרִים יְהוּדָה) у братьевъ своихъ... *Благословенъ Господь Богъ Симовъ; Ханаанъ же будетъ рабомъ ему* (בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי שָׁם וְיְהִי כְנָעַן עֶבֶר לְמוֹ). *Да распространитъ Богъ Иафета, и да вселится онъ въ шатрахиъ Симовыхъ; Ханаанъ же будетъ рабомъ ему* (וַיִּשְׁכֶּן בְּאֶהֱלֵי שָׁם וְיְהִי כְנָעַן עֶבֶר לְמוֹ) — Быт. IX, 25—27) <sup>1)</sup>. При объясненіи этого пророчества нѣтъ особенной надобности входить въ разсмотрѣніе нѣкоторыхъ частныхъ вопросовъ, каковы напримѣръ: что нужно разумѣть подъ Ханааномъ, — собственное ли имя одного изъ сыновей Хама (X гл., 6 ст.), или наименованіе земли Ханаанской; затѣмъ, — почему проклинается не Хамъ, согрѣшившій предъ отцемъ, а его сынъ Ханаанъ, и почему именно онъ, а не другой кто изъ сыновей Хама; и наконецъ, дѣйствительно ли потомки Ханаана въ политическомъ отношеніи были рабами у потомковъ Сима и Иафета и т. п. <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Переводъ LXX имѣеть нѣкоторыя разности съ еврейскимъ текстомъ: Ἐπικατάρατος Χαναὰν παῖς (славянской: *проклятъ (буди) Ханаанъ отрокъ*), οἰκέτης ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ (слав.: *рабъ будетъ братьямъ своимъ*). Ἐυλογητὸς Κύριος ὁ θεὸς τοῦ Σήμ· καὶ ἔσται Χαναὰν παῖς οἰκέτης αὐτοῦ (слав.: *и будетъ Ханаанъ отрокъ рабъ ему*). Πλάτυναί ὁ Θεὸς τῷ Ἰάφεθ, καὶ κατοικήσάτω ἐν τοῖς οἴκοις τοῦ Σήμ (слав.: *и да вселится въ селеніяхъ Симовыхъ*), καὶ γενηθήτω Χαναὰν παῖς αὐτοῦ (слав.: *и да будетъ Ханаанъ рабъ ему*). Въ пользу еврейскаго текста говорятъ переводы: *Акилла* (δοῦλος δούλων), *Иеронима* (servus servorum), *Пешино*, *Онкелоса* и др. (см. у *Reinke*—«Beiträge»—Ed. IV. s. 3—6). Если же Хамъ называется меньшимъ: *и узналъ* (Ной), *что сдѣлалъ надъ нимъ меньшій сынъ его* (IX, 24); то не потому, что онъ былъ самымъ младшимъ. Въ Бытописаніи Хамъ всегда занимаетъ второе мѣсто между сыновьями Ноя (IX, 18; X, 1, ср. ст. 21 и родословіе каждаго сына—ст. 2—31). Ср. у *Генстенберга*—«Christologie». Bd. I. s. 25 f. «Хамъ не былъ самымъ младшимъ», говоритъ св. *Златоустъ*; «онъ былъ второй и старше Иафета. Но если онъ былъ и старше его по возрасту, за то по душѣ оказался моложе, и дерзость поставила его ниже» («Бес. на кн. Быт.» XXIX, ч. II, стр. 148).

<sup>2)</sup> Объясненіе этихъ вопросовъ можно читать у *Генстенберга*—«Christologie». Bd. I. s. 26 ff.; и у *Рейнке*.—«Beiträge». Bd. IV. s. 29—47. Отцы Церкви въ объясненіе этихъ вопросовъ вообще указывали на то, что Хамъ не могъ быть проклинаемъ, какъ получившій благословеніе отъ Бога (IX, 1), что въ лицѣ сына долженъ былъ нести наказаніе и отецъ и что самъ Ханаанъ, болѣе другихъ, заслуживалъ осужденіе. «Хамъ», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*,

Въ догматическомъ отношеніи важно собственно то, что въ пророческомъ изреченіи Ноя о судьбѣ сыновей Ханаанъ съ своимъ потомствомъ лишается даровъ пророческаго благословенія, которые общаются для Сима и Іафета <sup>1)</sup>, что вся сила этого благословенія утверждается въ потомствѣ Сима, такъ какъ Іегова именуется собственнымъ Богомъ этого потомства, и что, наконецъ, потомки Іафета нѣкогда вселятся въ шатрахъ Симовыхъ, или получаютъ извѣстную долю участія въ благословеніи Божиимъ, хотя и въ болѣе позднее время <sup>2)</sup>. Но и въ отношеніи собственно къ проро-

«пріялъ благословеніе со всѣми входившими въ ковчегъ и со всѣми вышедшими изъ ковчега, а потому Богъ не въ собственномъ лицѣ проклинаеть его, но въ лицѣ сына его» («На Быт.» стр. 322). По св. *Златоусту*, проклятiе сына должно быть тяжелымъ наказаніемъ и для отца, и, вѣроятно, Ханаанъ былъ достоинъ наказанія за собственные грѣхи («Бес. на кн. Быт.» XXIX, ч. II, стр. 149—150). Св. *Ефремъ Сиринъ* полагаетъ даже, что собственно «Ханаанъ посмѣялся надъ обнаженіемъ старца, Хамъ же съ смѣющимся лицемъ вышелъ и среди стогна возвѣстилъ братьямъ своимъ». (Тамъ же, стр. 322—323). См. также: у блаж. *Теодорита*.—Отв. на вопр. 59, стр. 58; и у блаж. *Августина*.—«О Град. Бож.» кн. XVI, гл. I, стр. 137—138). Поэтому изъ четырехъ сыновей Хама на потомствѣ собственно младшаго—Ханаана (X, 6) должно было исполниться пророчество Ноя (ср. Быт. XV, 13—16; Втор. IX, 3; Суд. IV, 23; Неем. IX, 24 и др.).

<sup>1)</sup> Слово  $\text{אֲרָם}$ , въ противоположность  $\text{אֲרָם}$ , ясно указываетъ на лишеніе всякаго благословенія и счастья (ср. Пс. XXXVI, 22; Мал. II, 2; а также: Быт. XII, 3; XXVII, 29; Числ. XXII, 6; XXIV, 9; Втор. XXVII, 15—26 и др.). Если же, напримѣръ, о Нимродѣ, внука Хама, говорится, что онъ былъ *сильный звроловъ предъ Господомъ* ( $\text{לְפָנֵי יְהוָה}$  — Быт. X, 9); то это не означаетъ того, что онъ былъ угоденъ Богу, или пользовался какимъ либо благословеніемъ Божиимъ. По ученію отцевъ Церкви, это выраженіе значитъ просто: человекъ особенно сильный и мужественный (*Златоустъ* — «Бес. на кн. Быт.» XXIX, ч. II, стр. 156; ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 324). «Подобныя выраженія», замѣчаетъ преосв. *Филаретъ*, «въ священномъ языкѣ суть отраженія благочестиваго чувствованія тѣхъ, которые образовали и употребляли оныя» («Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 28).

<sup>2)</sup> Отрицательная критика и отчасти іудейская философія (Филона) не признаютъ пророческаго значенія въ благословеніи Ноя. Последняя старается объяснить это пророчество въ отвлеченномъ, аллегорическомъ смыслѣ (*Reinke—Ibidem. s. 16 ff. 20 ff.* Правда и у нѣкоторыхъ отцевъ Церкви, напр., у *Августина*, указывается на аллегорическое значеніе именъ Хама и Іафета; однакоже не иначе, какъ

ческому значенію, благословіе Ноя толкуется различно. Такъ, напримѣръ, одни въ словахъ: *благословенъ Господь Богъ Симовъ* (ст. 26), видятъ только выраженіе благодарности къ Богу со стороны Ноя за благочестиваго и преданнаго отцу сына и простое указаніе на сохраненіе въ потомствѣ Сима истиннаго богопочтенія, а всю силу пророческаго благословія полагаютъ въ ст. 27: *да распространитъ Богъ Іафета и да вселился онъ въ шатрахъ Симовыхъ*, и при томъ, самое поселеніе въ шатрахъ Симовыхъ относятъ не къ Іафету, а къ Богу, имѣющему распространить его потомство <sup>1)</sup>. Другіе же не находятъ никакого особеннаго религіознаго значенія въ благословіи Ноя, а лишь указаніе на политическое отношеніе между потомками Сима, Хама и Іафета, и именно въ томъ смыслѣ, что какъ рабство Ханаана, по отношенію къ потомкамъ Сима и Іафета, такъ и обитаніе Іафета въ шатрахъ Симовыхъ, указываютъ только на отношеніе побѣдителей къ побѣжденнымъ <sup>2)</sup>. Но первое изъ этихъ мнѣній не можетъ быть принято уже по одному тому, что пророчество Ноя имѣетъ отношеніе собственно къ потомству <sup>3)</sup>, а не къ личнымъ достоинствамъ каж-

съ мессіанскимъ отношеніемъ къ Христу и къ Его Церкви («О Град. Вож.» кн. XVI гл. II, стр. 137—142. Ср. также у *Кирилла Александрійскаго* — *Глафурѣ*—Твор. св. отц. 1886 г., кн. I, стр. 73—75).

<sup>1)</sup> Въ такомъ смыслѣ благословіе Сима объясняетъ, напримѣръ, *Гобманъ* — «Weis. u. Erfüll.» 1841 j. s. 89.

<sup>2)</sup> О политическомъ подчиненіи между потомками Сима, Хама и Іафета говорили и отцы Церкви, напр: *Иустинъ мученикъ* («Dialog. cum. Triph. Iud.» с. 138) и *Кириллъ Александрійскій* (Lib. IV in Genesin). Ср. у *Ефрема Сирина* о подчиненіи Хама Симу и Іафету («На Быт.» стр. 323). См. у *Reinke* — «Beitrag» Bd. IV. Beitr. I. s. 11—14).

<sup>3)</sup> Такъ, напримѣръ, въ словахъ: *проклятъ Ханаанъ; рабъ рабовъ будетъ онъ у братьевъ своихъ* (ст. 25), подъ братьями (אֶחָיו), очевидно, разумѣются потомки, такъ какъ Симъ и Іафетъ были братьями не Ханаана, а отца его Хама (*Reinke* — Ibid. s. 27 ff). Равнымъ образомъ и въ словахъ: *Ханаанъ же будетъ рабомъ ему* (ст. 26. 27), אֶחָיו, какъ въ нѣкоторыхъ переводахъ (*Иеронима*, *Онкелоса* и др.), такъ иногда и въ Библии, имѣетъ значеніе אֶחָיו (см. у *Reinke* — Ibid. s. 49—54), и потому можетъ быть относимо не лично къ Симу или Іафету, а къ ихъ потомству (ср. у *Златоуста* — Бес. XXIX, стр. 155—56).

даго сына, и при томъ, указываетъ на будущую судьбу сыновей, а не на бывшія или продолжающіяся милости, за которыя можно бы было благословлять Бога <sup>1)</sup>. Затѣмъ, при этомъ пониманіи, Іафету обѣщается только распространеніе потомства, безъ всякаго религіознаго значенія въ исторіи царства Божія на землѣ, и самое обитаніе Божіе въ шатрахъ Симовыхъ, хотя можетъ указывать на нѣкоторое пророческое обѣтованіе о благословенной судьбѣ потомства Симова (ср. Числ. XXXV, 34); тѣмъ не менѣе, мало говоритъ собственно о мессіанскомъ значеніи пророчества Ноя, или объ отношеніи его къ Богу завѣта и къ обѣтованіямъ о спасеніи. Наконецъ, если обитаніе въ шатрахъ Симовыхъ относить къ Богу, то нарушается весь порядокъ рѣчи въ пророчествѣ Ноя; такъ какъ въ ст. 25 говорится о Ханаанѣ (*проклятъ Ханаанъ*), въ ст. 26 — о Симѣ (*благословенъ Господь Богъ Симовъ*), а въ ст. 27 предметъ рѣчи долженъ измѣниться три раза: сначала рѣчь должна относиться къ Іафету (*да распространитъ Богъ Іафета*), затѣмъ къ Симу (*и да вселится Онъ (Богъ) въ шатрахъ Симовыхъ*) и послѣ опять къ Іафету (*Ханаанъ же будетъ рабомъ ему*) <sup>2)</sup>. Что же касается второго толкованія, то, повидимому, въ его пользу говорить то, что Ханаанъ долженъ быть рабомъ Іафету, подобно тому, какъ говорилось о его рабствѣ Симу (ст. 27, ср. 26 и 25). Но благочестіе Сима и его похвальный поступокъ, послужившій даже поводомъ къ произнесенію самого пророчества, не должны предполагать какого либо несчастья для благословляемаго Ноемъ потомства Сима. Между тѣмъ, обитать въ чьихъ либо шатрахъ, по снесенію съ 1 Пар. V, 10, въ политическомъ смыслѣ

<sup>1)</sup> По *Златоусту*, даже въ самомъ прославленіи Бога должно заключаться благословіе. «Когда Богъ прославляется и благословляется людьми», говоритъ св. отецъ, «тогда Онъ, обыкновенно, подаетъ обильнѣйшее благословіе Свое тѣмъ, ради которыхъ Самъ благословляется. Посему, Ной, благословивши Бога, какъ бы обязалъ Его къ большому благословію и приобрѣлъ Симу большее воздаяніе, нежели когда бы онъ самъ отъ себя благословилъ его» («Бес. на кн. Быт.» XXIX, стр. 153).

<sup>2)</sup> Послѣднія слова, очевидно, относятся къ Іафету. Въ противномъ случаѣ Симу одно и тоже повторялось бы два раза, а Іафету со всѣмъ не говорилось бы того, что обѣщается ему въ ст. 25, вмѣстѣ съ Симою.

должно означать: покорить себѣ кого нибудь и завладѣть его землею <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, обитаніе въ шатрахъ Симовыхъ, со стороны Іафета, должно быть понимаемо не въ политическомъ смыслѣ, а въ теократическомъ или религіозномъ, въ смыслѣ принятія въ общеніе съ Іеговою, сначала потомковъ Сима, а затѣмъ и потомковъ Іафета. При этомъ и рабство потомковъ Ханаана должно быть понимаемо не въ буквальномъ смыслѣ политическаго и гражданскаго подчиненія потомкамъ Сима и Іафета, а въ нравственномъ смыслѣ униженія и лишенія того счастья и тѣхъ пророческихъ благословеній, какія даются Симу и Іафету <sup>2)</sup>. Исполненіе этого пророчества характеризуется тѣмъ, что, съ одной стороны, въ лицѣ Авраама, какъ потомка Симова, утверждается союзъ Бога съ человекомъ и полагается основаніе царства Божія на землѣ, и затѣмъ, при избраніи Моисея, имя Іеговы усваивается какъ собственное имя Бога Израилева для утвержденія союза общенія съ цѣлымъ народомъ еврейскимъ (Исх. III гл.); а съ другой—потомки Іафета, широко распространившись по матеріку Европы, сначала въ лицѣ грековъ и римлянъ, а затѣмъ и другихъ европейскихъ народовъ, вошли въ составъ новаго благодатнаго царства Христова и чрезъ это получили участіе въ наслѣдіи всѣхъ тѣхъ обѣтованій, какія были даны потомкамъ Сима и должны были исполниться со времени пришествія Мессіи <sup>3)</sup>. Между тѣмъ, потомки Ханаана,

<sup>1)</sup> Ср. у Генстенберга—«Christologie» Bd. I. s. 38.

<sup>2)</sup> Въ проклятій Ханаана нѣкоторые отцы Церкви усматривали начало рабства, какъ слѣдствіе грѣха и наказаніе за грѣхъ (ср. у Златоуста—«Весѣд. на кн. Быт.», XXIX, ч. II, стр. 150—151). Но еврейское выраженіе עֶבֶר עֲבָרִים, рабъ рабовъ, можетъ означать вообще самое униженное, несчастное состояніе, по сравненію, напримѣръ, съ противоположными выраженіями: מֶלֶךְ מְלָכִים, царь царей, קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים, святой святыхъ, שִׁיר הַשִּׁירִים, тѣснь тѣсней, הַשָּׁמַיִם, небеса небесъ и т. п.

<sup>3)</sup> Такъ, напримѣръ, блаж. Теодоритъ объ этомъ обитаніи въ шатрахъ Симовыхъ говоритъ: «Обиталъ Богъ въ патриархахъ, происшедшихъ отъ Сима, и въ пророкахъ, происшедшихъ отъ патриарховъ, и сперва въ скинии, а впослѣдствіи въ Іерусалимѣ. Определеннымъ же концемъ пророчество сіе имѣло таинство домостроительства, когда самъ Богъ—Слово, Единородный сынъ Бога и Отца—воплотился и во-человѣчился, и храмъ Своимъ нарекъ отъ сѣмени Давидова и Авра

если и принимаются въ среду избраннаго и благословеннаго Богомъ народа еврейскаго, то только какъ чуждые и пришельцы (Зах. IX, 7; Иез. XVI, 46 сл. ср. принятіе Давидомъ Іовусеевъ и отношеніе І. Христа къ женѣ хананейской). Соответственно такому пониманію, можно опредѣлить общій смыслъ пророчества Ноя. Если въ благословеніи Сима Богъ называется Іеговою, а въ благословеніи Іафета Онъ именуется просто Елогимъ, и если Іегова прославляется, какъ Богъ одного Сима, а потомки Іафета только впоследствии примутъ участіе въ этомъ преимуществѣ избраннаго потомства; то въ томъ и другомъ случаѣ ясно выражается та мысль, что пророческій взоръ Ноя раскрываетъ будущую, даже весьма отдаленную судьбу потомковъ Сима и Іафета, именно въ томъ исключительномъ отношеніи, какое должно установиться первоначально между Іеговою и потомствомъ Сима и затѣмъ перейти на потомковъ Іафета, и чрезъ это полагаетъ основаніе для будущаго союза общенія между Богомъ и человѣкомъ, а вмѣстѣ и для той надежды спасенія, которая должна быть конечною цѣлю этого союза и завершеніемъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ обѣтованій. Въ частности, прославленіе Іеговы, Бога Симова, означаетъ то, что прежде всего въ потомствѣ Сима будетъ сохраняться истинное богопознаніе

амова воспріятую плоть; ибо отъ Сима вели родъ и Давидъ и Авраамъ». («На Быт.» Отв. на вопр. 59, стр. 59; ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 323). Съ мессіанской точки зрѣнія отцы Церкви подъ потомками Сима разумѣли вообще народъ іудейскій, а подъ потомками Іафета — язычниковъ, которые должны были вступить въ Церковь Христову. «Посредствомъ благословеній, изреченныхъ Симу и Іафету», говоритъ св. *Златоустъ*, бытописатель «предвозвѣстивъ призваніе двухъ народовъ, именно: чрезъ Сима—іудеевъ, таеъ какъ отъ него произошелъ патриархъ Авраамъ и народъ іудейскій; а чрезъ Іафета—призваніе язычниковъ... Ибо словомъ: *да распространитъ*, онъ указалъ на всѣхъ язычниковъ; а словами: *да вселится въ селеніяхъ Симовыхъ* (далеъ разумѣть), что язычники воспользовались всѣмъ, что было предназначено и уготовано для іудеевъ». («Бес. на кн. Быт.» XXIX, ч. II, стр. 155). Въ этомъ смыслѣ исполненіе пророчества Ноя продолжается до настоящаго времени. О потомкахъ сыновей Ноя и о распространеніи ихъ по землѣ можно читать у преосв. *Филарета*—«Записки на кн. Быт.», ч. II, стр. 21—35, и въ его «Церк. Библ. Истор.» Изд. V, стр. 47—50; а также у *Солярскаго*—«Библ. слов.» *Симъ* (Т. III, стр. 571—73), *Хамъ* (Т. IV, стр. 310—312), *Іафетъ* (Т. II, стр. 143—44).

и богопочтенею, и что Богъ вступить съ потомствомъ Сима въ ближайшій союзъ общенія, будетъ открывать Себя ему; устроить въ средѣ его Свое царство и членовъ этого царства сдѣлаеть участниками всѣхъ тѣхъ обѣтованій, какія должны быть даны ветхозавѣтнымъ праведникамъ. Слѣдовательно, въ этомъ пророчествѣ, подобно первоевангелію, для человѣчества послѣ потопа утверждается основаніе вѣры и надежды на Бога, хотя и не указывается съ ясностію на лице Спасителя и на образъ совершенія самого спасенія. Особенность этого пророчества заключается въ томъ, что въ немъ утверждается начало союза богообщенія и одно только потомство Сима представляется первымъ орудіемъ и посредникомъ самого союза. Черезъ это и первообѣтованіе о сѣмени жены, такъ сказать, специализируется; такъ какъ изъ трехъ родоначальниковъ человѣчества послѣ потопа союзъ Бога съ человѣкомъ ограничивается сначала однимъ потомствомъ Сима, а потомки Иафета должны принять участіе въ благословіяхъ избраннаго потомства лишь впоследствии. Потомки же Ханаана въ томъ и другомъ случаѣ совсѣмъ лишаются права быть посредниками въ союзѣ богообщенія и въ утвержденіи царства Божія на землѣ<sup>1)</sup>.

По смыслу пророчества Ноя, отверженіе Хама не должно быть рѣшительнымъ и безусловнымъ. Оно выражало собою только то, что это потомство не приметъ участія въ раскрытіи обѣтованій и въ основаніи и развитіи царства Божія на землѣ; но не утверждало той мысли, что потомки Хама вовсе не могутъ быть принимаемы въ составъ членовъ царства народа Божія, какъ, между прочимъ, свидѣтельствуютъ объ этомъ неоднократные случаи принятія хананеевъ въ царство народа Израильскаго. Послѣдующія

<sup>1)</sup> Изъясненіе пророчества Ноя можно читать: у Элера (*Oehler*—*Theolog. des Alt. Testam.*. Bd. I. § 21, s. 85—86); у Куртца (*Kurtz*—*Geschichte des Alt. Bundes.* Bd. I. § 21: s. 34—36); у Генгстенберга (*Hengstenberg*—*Christologie des Alt. Testam.* Bd. I. 1854 j. s. 23—41); и особенно у Рейнке (*Reinke*—*Beiträge.* Bd. IV. 1885 j. Beitr. I, s. 1—107). У Рейнке указывается и литература предмета (s. 24—25). Въ нашей литературѣ можно указать на статью въ Христ. Читеніи: «Изъясненіе Ноева пророчества о будущей судьбѣ потомства его» (1839 г. Т. I). Въ частности о потомкахъ Хама см. у Солярскаго — «Библ. словарь», Т. IV. *Хамъ*, стр. 310—312.

обѣтованія о благодатномъ сѣмени яснѣе раскрываютъ эту идею всеобщности утверждаемаго на землѣ царства Божія и спасенія людей. Хотя Господь избираетъ изъ потомковъ Сима одного Авраама и только ему и ближайшимъ послѣ него патриархамъ, Исааку и Иакову, повторяетъ Свои обѣтованія о благодатномъ сѣмени и о союзѣ богообщенія; тѣмъ не менѣе, это благословенное и избранное Богомъ потомство Авраама должно было сдѣлаться предметомъ благословенія для всѣхъ народовъ. И сказалъ Господь Аврааму: пойди изъ земли твоей, отъ родства твоего, изъ дома отца твоего, (и иди) въ землю, которую Я укажу тебѣ. И Я произведу отъ тебя великій народъ (לְגוֹי גָדוֹל), и благословлю тебя, и возвелю имя твое; и будешь ты въ благословеніе (וְהָיָה בְּרַכָּה). Я благословлю благословляющихъ тебя и злословящихъ тебя прокляну (וְאִבְרַכָּה מְבַרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ רָעָה); и благословятся въ тебѣ всѣ племена земныя (כָּל מִשְׁפָּחַת עַלְמֵי הָאָרֶץ)—(Быт. XII, 1—3) <sup>1)</sup>. Совершаемый вскорѣ послѣ того завѣтъ Бога съ Авраамомъ и его потомствомъ утверждаетъ высокое значеніе этого благословенія (гл. XV и XVII), и самое благословеніе до пяти разъ повторяется, какъ самому Аврааму, такъ и Исааку и Иакову (XVIII, 18; XXII, 17. 18; XXVI, 3. 4; XXVIII, 13—15 <sup>2)</sup>). Общій смыслъ всѣхъ этихъ обѣтованій одинъ

<sup>1)</sup> У LXX толковниковъ и въ другихъ древнихъ переводахъ этого обѣтованія нѣтъ существенной разности съ еврейскимъ текстомъ. *Cod. Vatic.*: καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα καὶ εὐλογήσω σε. καὶ μεγάλυνω τὸ ὄνομά σου, καὶ ἔσῃ εὐλογημένος (*cod. Alex.*: εὐλογητός). Καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι· καὶ ἐνευλογηθήσονται (*Aquila* и *edit. complut.*: εὐλογηθήσονται) ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.

<sup>2)</sup> Въ этихъ обѣтованіяхъ если и встрѣчаются нѣкоторыя разности, то только въ формѣ выраженія. Эти разности служатъ даже поясненіемъ самого обѣтованія. Такъ, на примѣръ, вмѣсто: всѣ племена (כָּל מִשְׁפָּחַת), въ XVIII, 18 употребляется: всѣ народы земли (כָּל גּוֹי הָאָרֶץ), или вмѣсто: благословятся въ тебѣ, въ XXII, 18 поясняется: благословятся въ стѣмени твоемъ (בְּיַרְעֶיךָ), или, наконецъ, вмѣсто формы никталь: וְנִבְרַכְוּ (благословятся: XII, 3; XV, 18; XXVIII, 14), употребляется гиткатель: וְהִתְבְּרַכְוּ (XXII, 18; XXVI, 4),

и тотъ же. Авраамъ долженъ былъ оставить домъ, родъ и отечество и идти въ неизвѣстную для него землю, чтобы, вмѣсто земныхъ родственныхъ узъ, вступить въ союзъ общенія съ Богомъ и получить обѣтованія о спасеніи <sup>1)</sup>. Въ награду за вѣру Авраама этимъ обѣтованіямъ (ср. особ. XXVI, 4. 5), онъ и его потомство дѣлаются предметомъ благословенія для всѣхъ народовъ, и

которая указываетъ на то, что въ сѣмени Авраама не только благословятся всѣ народы земные, но и сами будутъ благословлять его. Значеніе слова אַבְרָםъ въ различныхъ формахъ и разные древніе переводы всѣхъ этихъ обѣтованій можно видѣть у *Reinke*—«Beiträge»—Bd. IV. s. 112—126 и 142—150.

<sup>1)</sup> Отсюда объясняется самое названіе Авраама «пришельцемъ». «Такъ какъ Авраамъ имѣлъ жилище по ту сторону (περάν) Евфрата», говоритъ св. *Златоустъ*, «то и назывался пришельцемъ (περάτης)». Впрочемъ, имя пришельца св. отецъ усматриваетъ и въ самомъ имени Авраама (отъ אָבְרָםъ—переходить). («Бес. на кн. Быт.» XXXV, ч. II, стр. 286; ср. у блаж. *Августина*—«О Градѣ Бож.» кн. XVI, гл. III, стр. 144). Въ Бытописаніи Авраамъ называется пришельцемъ, повидимому, отъ имени *евреъ* (Быт. XIV, 13). «Евреемъ назывался и самъ Авраамъ», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «и свидѣтель сему божественное Писаніе; ибо сказано, что по плѣненіи Лота, нѣкто пришедши *возвѣсти Аврааму пришельцу*, а въ еврейскомъ поставлено здѣсь слово: *еври*, изъ еври же на греческомъ образовано слово: εβραῖος—еврей». («На Быт.». Отв. на вопр. 62, стр. 61). На этомъ основаніи блаженный отецъ объясняетъ и самое названіе *евреевъ*, а не отъ патриарха *Евера*, какъ обыкновенно признается. «Я думаю», говоритъ онъ, «что евреи получили свое наименованіе отъ того, что патриархъ Авраамъ изъ земли Халдейской вступилъ въ Палестину, перешедши рѣку Евфратъ, потому что словомъ: *евра* на сирскомъ языкѣ называется пришелецъ. А если бы евреи получили себѣ имя отъ Евера, то не имъ однимъ надлежало бы такъ именоваться, потому что многіе народы ведутъ родъ отъ Евера, и если не упоминать о всѣхъ другихъ, то отъ него измаильтяне, отъ него происшедшіе отъ Хеттуры, и идумеи и амаликитяне, и моавитяне, и аммонитяне... (Тамъ же). Изъ ученыхъ изслѣдователей защитникомъ этого мнѣнія является *Куртцъ* («Gesch. d. Alt. Bund.». Bd. I, § 39, s. 73—74). Тѣмъ не менѣе, обще-церковнымъ ученіемъ было то, что названіе евреевъ происходитъ отъ патриарха *Евера*. Такъ, напримѣръ, блаж. *Августинъ*, объясняя слова Бытописанія: *были дѣти и у Сима, отца всѣхъ сыновъ еверовыхъ, старшаго брата Иафетова* (X, 21), называетъ истиннымъ и достойнымъ то преданіе, что отъ Евера получили свое названіе *евреи* или *евреи*, чрезъ убавленіе одной буквы («О Градѣ Бож.» кн. XVI, гл. III, стр. 144; ср. у *Филарета*—«Записки на кн. Быт.», ч. II, стр. 32).

при томъ такъ, что только благословляющіе сѣмя Авраамова будутъ благословенны, а проклинающіе его—прокляты <sup>1)</sup>). По согласному толкованію древнихъ отцевъ и учителей Церкви, это обѣтованіе имѣетъ вполне мессіанское значеніе, и истинное исполненіе его должно послѣдовать лишь послѣ рожденія Христа-Спасителя <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Необычайное величіе этихъ обѣтованій само по себѣ предполагаетъ, что для исполненія ихъ предназначено лице необычайное. Никто изъ обыкновенныхъ потомковъ Адама, даже весь народъ іудейскій, не можетъ быть виновникомъ благословенія не только для всѣхъ, но и для себя. «Если бы это говорилось объ іудеяхъ», рассуждаетъ св. *Златоустъ*, «то сообразно ли съ здравымъ смысломъ, чтобы подлежащія проклятію за нарушение закона были виновниками благословенія для другихъ? Ибо никто изъ находящихся подъ проклятіемъ не можетъ сообщить другому благословенія, котораго самъ лишился. Изъ сего видно, что все сіе сказано о Христѣ; ибо Онъ былъ сѣмя Авраамова, и всѣ народы чрезъ Него благословляются и получаютъ обѣтованіе Духа». («Толков. на посл. къ Галат.» III, 14.—См. въ Прибавл. къ твор. св. отецъ 1856 г., кн. 2, стр. 282).

<sup>2)</sup> *Иустинъ мученикъ* къ Быт. XXII, 18 и XXVIII, 14 замѣчаетъ: «Не Исаву, или Рувиму, или другому кому либо, говоритъ сіе (Богъ); а только тѣмъ, отъ которыхъ по домостроительству чрезъ Марію Дѣву имѣлъ родиться Христосъ» («Dialog. cum Triph. iud.» cap. 120). Точно также блаж. *Θεοδωριτѣ* на посл. къ Галат. III, 16 пишетъ: «Ἐπιγγεῖλατο δὲ διὰ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ εὐλογεῖν τὰ ἔθνη ὁ τῶν ὄλων θεός. Τοῦτο δὲ τὸ σπέρμα αὐτός ἐστιν ὁ δεσπότης Χριστός: δι' αὐτοῦ γὰρ πέρας ἡ ὑπόσχεσις ἔλαβε; καὶ τὰ ἔθνη τῆς εὐλογίας τετύχηκεν». Равнымъ образомъ, *Евсевій Кесарійскій* къ Быт. XXVI, 4, говоритъ: ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός τοῦ θεοῦ, ἐκ σπέρματος Ἰσαὰκ γέγονε τὸ κατὰ σάρκα, ἐν ᾧ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς εὐλογεῖται, μαθόντα δι' αὐτοῦ τὸν τῶν ὄλων θεόν, καὶ παιδευθέντα πάλιν δι' αὐτῶν τοὺς θεοφιλεῖς ἄνδρας εὐλογεῖν: διὸ καὶ ἀντευλολεῖται τῆς ἰσῆς τοῖς ὑπ' αὐτῶν εὐλογουμένοις ἀπολαύοντα εὐλογίας, κατὰ τὸν φήσαντα τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν Ἀβραάμ λόγον, οἱ εὐλογοῦντες σε εὐλόγηται» («Demonstr. Evangel.» L. II. c. I: L. VIII, cap. I). Подобныя же мысли высказывали: *Приней*—«Contra haeres». Lib. V, cap. XXXII. n. 2; *Тертуллианъ*—«De carne Christi». cap. XXIII; *Киприанъ*—«Testimoniorum» lib. I, cap. XXI; *Евфремъ Сиринъ*—къ Быт. XXII, 18; *Кириллъ Александрійскій*—«In Genesisin» Lib. IX и X; и др. (См. у *Reinke*—«Beiträge». Lib. IV. s. 129—134. 138—139). Эти обѣтованія отцы Церкви ясно отличали отъ тѣхъ, въ которыхъ просто говорилось объ обладаніи Авраамомъ землею Ханаанскою и о царяхъ и народахъ, которые произойдутъ отъ него. «Заслуживаютъ вниманія два предмета», говоритъ блаж. *Августинъ*, «обѣщанныя Аврааму: первый—это то, что сѣмя его получитъ во владѣніе землю Ханаанскую... Другой да-

Въ немъ пророчески предрекается то блаженное время, когда проклятіе Божіе, со времени грѣхопаденія прародителей тяготящее на человѣчествѣ, будетъ снято и въ средѣ избраннаго Богомъ сѣмени Авраама настанутъ благодатныя времена благословенія Божія, времена мира съ Богомъ и спасенія людей<sup>1)</sup>. Въ то время всѣ племена земныя, несмотря на ихъ разсыпаніе, снова будутъ приведены въ одно великое общество съ избраннымъ народомъ Божиимъ и получатъ одинаковое съ нимъ участіе въ благословеніи Божіемъ, если только сами будутъ благословлять благословенное Богомъ сѣмя Авраама<sup>2)</sup>. Слѣдовательно, въ обѣтованіяхъ Аврааму и другимъ

леко превосходяще, касается не телѣснаго, а духовнаго сѣмени, по которому Авраамъ есть отецъ не одного народа Израильскаго, а всѣхъ народовъ, идущихъ по слѣдамъ его вѣры» («О Град. Бож.» кн. XVI, гл. XVI, стр. 172). Точно также и св. *Ефремъ Сиринъ*, объясняя слова: *и возвратишу тя зпло, зпло и положу тя въ народы* (Быт. XVII, 6), говоритъ: «конечно, разумѣются здѣсь и потомки Исава, Хеттуры и Измаила, составившіе изъ себя многочисленные народы. *И царіе изъ тебе изыдутъ*. Симъ указывается на царей изъ колѣна Іудина и Ефремова и на царей иудейскихъ» («На Быт.» стр. 336. 337).

<sup>1)</sup> Поэтому въ самыхъ возвышенныхъ чертахъ свидѣлствуется объ Авраамѣ, какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ. Ни о комъ другомъ такъ не распространилась слава, какъ объ Авраамѣ (Сир. XLIV, 19—23); онъ былъ другомъ Божиимъ (2 Пар. XX, 7; Іак. II, 23); отъ Авраама ведетъ начало избранный народъ Божій (Іоан. VIII, 33—39); ему даны обѣтованія о Спасителѣ (Лук. I, 54—55. 73); въ его потомствѣ сохранилась истинная вѣра (Евр. XI гл. Ср. Рим. IX, 4—5); отъ него Христосъ по плоти (Ме. I, 1; Рим. IX, 4. 5); всѣ вѣрующіе суть дѣти Авраама (Рим. IX, 7—8; Галат. III, 7. 26—29; Евр. XI, 17—19) и съ вѣрнымъ Авраамомъ могутъ получить спасеніе (Ме. VIII, 11; Лук. XVI, 22; Гал. III, 9. 29) и т. д. Іудейское преданіе приписываетъ Аврааму особую *книгу творенія Сеферъ-Иецира* (סֵפֶר הַיְצִירָה). *Филаретъ*, — «Церк. Биб. Ист.» изд. V, стр. 87. Ср. у *Солярскаго* — «Библейскій словарь». Т. I. *Авраамъ*, стр. 29—32.

<sup>2)</sup> Изъ этой великой идеи отцы Церкви объясняютъ и известное изреченіе Спасителя объ Авраамѣ: *Авраамъ отецъ вашъ радъ бы былъ, дабы видѣлъ день мой; и видѣть, и возрадовался* (Іоанн. VIII, 56). «Авраамъ отъ Слова познавъ Отца, Который сотворилъ небо и землю», говоритъ св. *Ириней*, «исповѣдалъ Его Богомъ, и известившись во время богоявленія, что нѣкогда между людьми, какъ человѣкъ, явится Сынъ Божій, въ пришествіе Котораго сѣмя его будетъ, какъ звѣзды небесныя, возжелѣлъ видѣть день оный, чтобы самому видѣть Христа. И въ духѣ пророческомъ видѣлъ и возрадовался»

патріархамъ, какъ бы утверждается та побѣда надъ врагами спасенія, о которой говорилось въ первообѣтованіи при изреченіи суда Божія надъ вѣдѣмъ-искусителемъ, и съ большею ясностію повторяется то, что высказано было въ пророчествѣ Ноя о судьбѣ его сыновей и ихъ потомства <sup>1)</sup>. Какъ праведный Ной пророчески благословлялъ Іегову, Бога Симова, и потомству Іафета предрекали только въ послѣдствіи участіе въ этомъ союзѣ богообщенія; такъ и въ обѣтованіяхъ патріархамъ Іегова открыто избираетъ Авраама и его потомство для вступленія въ союзъ богообщенія и для утвержденія завѣта спасенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ предрекаетъ, что всѣ племена земныя, которыя будутъ вѣровать въ этотъ союзъ богообщенія, благословляя благословенное Богомъ потомство, въ послѣдствіи примутъ участіе въ исполненіи самого благословенія и вступятъ въ среду избраннаго Богомъ, благословеннаго потомства <sup>2)</sup>. Новое въ этихъ обѣтованіяхъ, сравнительно съ пророчествомъ Ноя, заключается въ ясномъ и рѣшительномъ выраженіи прикровенно высказанной въ пророчествѣ Ноя идеи всеобщности утверждаемаго на землѣ царства Божія, идеи распространенія данныхъ патріархамъ благословеній на всѣ народы земныя, а съ другой—въ боль-

(«Contr. haeres». Lib. IV. cap. 7. См. въ Прибавл. къ твор. свят. отецъ. 1856 г. кн. 2, стр. 281).

<sup>1)</sup> Сами патріархи, очевидно, въ такомъ смыслѣ понимали обѣтованія о сѣмени Авраама, и потому высоко чтили ихъ и дорожили ими, какъ это видно изъ разсказа о благословеніи Исаакомъ Исава и Іакова (Быт. XXVII гл. Ср. у *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» LIII, ч. III, стр. 206—208 и сл.). Раціоналистическая критика разсказъ о благословеніи Исаака, по обычаю, считаетъ за простую сагу. Опроверженіе этого мнѣнія и объясненіе самого благословенія можно видѣть у *Куртца* — «Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I. § 63 и 65, s. 145—147. 152—158.

<sup>2)</sup> Эта великая идея обѣтованій о сѣмени Авраама въ іудейскихъ парафразахъ ограничивается однимъ народомъ іудейскимъ. Подобно тому и раціоналистическая критика подъ הארץ и הארצם разумѣетъ одну Палестину, а подъ הארץ וכל הארצם — ханаанскія племена, и соотвѣственно этому самое благословеніе между народами (ברכה וברכה) понимаетъ въ смыслѣ простого желанія счастья для ханаанскихъ племенъ, подобно Аврааму и его сѣмени (ארץ), въ лицѣ народа еврейскаго (см. объ этомъ у *Reinke*—Ibid. s. 134-175).

шей специализации благодатнаго сѣмени изъ потомства Симова въ лицѣ одного Авраама и его потомства. При этомъ однако въ обѣтованіяхъ Аврааму и его потомству, какъ и въ первообѣтованіи и въ пророчествѣ Ноя, не опредѣляется образъ совершенія спасенія и лице самого Искупителя. Изъ обѣтованій патриархамъ не видно, какимъ образомъ благословеніе Божіе должно перейти на языческіе народы, и должно ли самое спасеніе совершиться посредствомъ одного лица, или же чрезъ все избранное Богомъ потомство Авраама. Прямое указаніе на лице Искупителя въ этихъ обѣтованіяхъ можно находить лишь при свѣтѣ новозавѣтнаго откровенія <sup>1)</sup>.

Данныя патриархамъ обѣтованія о благодатномъ и благословенномъ сѣмени еще болѣе специализируются и даже сосредоточиваются на личности одного Искупителя въ пророчествѣ Иакова объ Іудѣ (Быт. XLIX, 8—12). Это пророчество представляетъ собою какъ бы переходъ отъ временъ патриархальныхъ къ послѣдующимъ мессіанскимъ пророчествамъ, во время Моисея и далѣе, и чрезъ это свидѣтельствуемъ о существенномъ единствѣ мессіанскихъ идей во всемъ ветхозавѣтномъ откровеніи <sup>2)</sup>. *Иуда! тебя восхвалятъ братья твои, такъ начинаетъ свою рѣчь къ Іудѣ умирающій патриархъ. Рука твоя на хребтѣ враговъ твоихъ, поклонятся тебѣ сыны отца твоего. Молодой левъ Иуда, съ добычи, сынъ мой, поднимается. Преклонился онъ, какъ левъ и какъ львица: кто подниметъ его? Не отойдетъ скипетръ отъ Иуды и законо-*

<sup>1)</sup> Признаки этой вѣры можно усматривать и во времена патриарховъ, именно въ пророчествѣ Иакова о лицѣ, ожидаемомъ всеми народами (Быт. XLIX, 10). Но всего яснѣе свидѣтельствуемъ объ этомъ Ап. Павелъ (Гал. III, 16; ср. Дѣян. III, 25. 26). Въ современной богословской наукѣ объясненіе обѣтованій, данныхъ патриархамъ, можно читать: у Куртца—«Gesch. d. Alt. Bund». Bd. I. § 44. s. 92—96; у Генстенберга—«Christologie». Bd. I. s. 41—54; и особенно у Рейнке—«Beiträge». Bd. IV. s. 109—175. Въ нашей литературѣ: у Филарета черниговскаго—«Догм. Богосл.». Т. II, стр. 16—17; въ указанной статьѣ Лаврова—Приб. къ твор. св. отецъ. 1856 г. кн. 2, стр. 279—282; и въ «Запискахъ на кн. Бытія» къ этимъ обѣтованіямъ, ч. II и III.

<sup>2)</sup> Ср. у Филарета—«Записки на кн. Быт.», ч. III, стр. 177.

дателъ отъ чреслъ его (לֹא יִסֹר שֶׁבֶט מִיְהוּדָה וּמַחֲקֵק מִבֶּן דָּוִד), до-  
колѣ не придетъ Примиритель (עַד כִּי־בֹא שִׁילֹה), и ему по-  
корность народовъ (וְלוֹ יִרְחֹף עַמִּים) <sup>1)</sup>. Онъ привязываетъ къ ви-  
ноградной лозѣ осленка своего, и къ лозѣ лучшаго винограда  
сына ослицы своей. Моетъ въ вино одежду свою, и въ крови  
гроздовъ одяганіе свое. Блестящи очи (его) отъ вина, и бѣлы  
зубы (его) отъ молока <sup>2)</sup>. Благословляя дѣтей своихъ на смерт-

<sup>1)</sup> Чтеніе этихъ словъ, самыхъ важныхъ въ пророчествѣ Іакова, въ переводѣ LXX, которому слѣдуетъ и нашъ славянскій, отлично отъ еврейскаго текста: «не оскудѣетъ князь отъ Іуды, и вождь отъ чреслъ его (οὐκ ἐκλείψει ἀρχὼν ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ); дондеже придуть отложена ему: и той чашіе языковъ (ἕως ἔαν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ; καὶ αὐτὸς προσδοχῆα ἐθνῶν). Съ еврейскимъ текстомъ согласенъ самаританскій (non auferetur sceptrum de Iuda et dux de vexillis ejus, donec veniat Pacificus et ad ipsum congregabuntur populi). Между тѣмъ, переводъ LXX болѣе соотвѣтствуетъ переводамъ: сирскому и арабскому. Сирскій: «тотъ, ему же принадлежитъ онъ», т. е. скипетръ (is, cuius illud est); «и того будутъ ожидать народы»; арабскій: «тотъ, ему же принадлежитъ (is, cui est); и къ тому соберутся, придуть народы». Предполагаютъ, что такая разность въ текстѣ объясняется различнымъ чтеніемъ еврейскаго слова шилó (שִׁילֹה). Одни принимали его въ значеніи: «примиритель», «спаситель» (отъ глагола שָׁלַח — покоиться); Филаретъ — «Записки на кн. Быт.», ч. III, стр. 184; а другіе читали: шеллó (שִׁלְלוּ или שָׁלוּ), и переводили: ему же (cuius est). — Ср. Іезек. XXI, 26. 27. — Последнее могло образоваться изъ שָׁלַח и לוֹ, такъ что вмѣсто שָׁלַח поставлено одно שָׁ в соединеніи съ הָלָה или לוֹ. Отъ этого чтенія, вѣроятно, образовался переводъ Акилы и Симмаха: ὃ ἀποχέεται, тотъ, которому предоставляется (скипетръ), и LXX: τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, то, что предопредѣлено ему (Іудѣ). Это чтеніе замѣчается и у нѣкоторыхъ отцевъ Церкви (Филаретъ — «Записки на кн. Быт.», ч. III, стр. 183; Макарій — «Введен. въ прав. Богосл.» стр. 121; Хрисанозъ — «Религ. древн. міра». Т. III, стр. 224—225, прим. 2; ср. Oehler — «Theolog. d. Alt. Test.» Bd. I. § 25, s. 100 — 102; и H. Schultz — «Alttest. Theolog.» Bd. I. s. 461. 462).

<sup>2)</sup> Раціоналистическая критика во всей пророческой рѣчи Іакова усматриваетъ позднѣйшую поэтическую вставку, сдѣланную примѣнительно къ послѣдующей судьбѣ родоначальниковъ израильскихъ колѣнъ; но противъ этого свидѣтельствуетъ несомнѣнно глубокая древность обычая благословлять дѣтей съ изреченіемъ ихъ судьбы и самая образность выраженій въ благословеніи Іакова (Хрисанозъ — тамъ же, стр. 224, прим. 1; Oehler — Ibidem).

ночь одрѣ и желая сказать, *что будетъ съ ними въ грядущіе дни* (ст. 1) <sup>1)</sup>, умирающій патриархъ не могъ не коснуться важнѣйшаго изъ тѣхъ благъ, которыхъ могъ пожелать отецъ для своихъ дѣтей и которыя составляли главный предметъ надежды, какъ его самого, такъ и предшествующихъ патриарховъ, т. е. обѣтованія о благодатномъ сѣмени. Послѣ патриарха Іакова оставалось двѣнадцать сыновей, относительно которыхъ еще неизвѣстно было, кто именно получитъ обѣтованіе о сѣмени и чрезъ это сдѣлается ближайшимъ посредникомъ въ устроеніи царства Божія на землѣ <sup>2)</sup>. Съ самого начала ветхозавѣтной теократіи вѣра въ божественныя обѣтованія всегда имѣла своего, такъ сказать, представителя, въ потомствѣ котораго ожидалось исполненіе самыхъ обѣтованій. Такъ, между дѣтьми Адама посредникомъ спасенія дѣлается Сифъ, какъ основаніе новаго сѣмени, вмѣсто Авеля, котораго убилъ Кайнъ; изъ дѣтей Ламеха завѣтъ Божій утверждается съ Ноемъ; изъ дѣтей Ноя благословеніе переходитъ къ Симу; изъ потомства Симова Господь избираетъ Авраама, отъ котораго всѣ благословенія и обѣ-

<sup>1)</sup> וְאֵתְרָה לָכֵם אִם אֲשֶׁר־יִקְרָא אֲחֶיךָ בְּאֶרֶץ הַיְמִינִים. Изъ этихъ словъ видно, что благословеніе Іакова не выражаетъ простого желанія счастья, какъ полагаютъ нѣкоторые экзегеты критическаго направления, но имѣетъ исключительно пророческое значеніе (см. у Златоуста — «Вес. на кн. Быт.» LXVII, ч. III, стр. 456. 463; у Ефрема Сирина — «На Быт.» стр. 389; у Теодорита — «На Быт.». Отв. на вопр. 112, стр. 94; у Филарета — «Записки на кн. Быт.», ч. III, стр. 177).

<sup>2)</sup> Отрицательная критика, которая изъ всего старается дѣлать предметъ возраженія, говоритъ противъ исторической достовѣрности числа 12; такъ какъ это число дѣтей и родоначальниковъ неоднократно встрѣчается въ исторіи патриарховъ. Такъ, напримѣръ, у Нихора было двѣнадцать сыновей (Быт. XXII, 20—24), и при томъ, какъ у Іакова, восемь отъ супруги и четыре отъ служанки; потомки Измаила раздѣляются на двѣнадцать поколѣній (Быт. XVІІ, 20; XXV, 13—16); отъ Исава, если присоединить амаликитянъ, насчитывается двѣнадцать племенъ и т. п. На этомъ основаніи утверждаютъ, что у евреевъ вообще было въ уваженіи число 12, подобно тому, какъ оно уважалось египтянами, по соотвѣтствію съ двѣнадцатью знаками зодіака и съ двѣнадцатью мѣсяцами года. Но это предположеніе совершенно произвольно. Несомнѣнная достовѣрность двѣнадцати сыновей Іакова подтверждается всею послѣдующею исторіею народа еврейскаго (Oehler — «Theolog. des Alt. Testam» Bd. I. § 25, s. 100; Филаретъ — «Записки», ч. II, стр. 115).



торый будетъ имѣть значеніе *Шило* и Которому покорятся всѣ народы. Между тѣмъ, послѣдніе два стиха, изображаютъ самый миръ и блаженство подданныхъ во время царствованія *Шило* <sup>1)</sup>). Что же касается самого пророчества, то при объясненіи его, съ библейско-богословской точки зрѣнія, достаточно указать на то общее положеніе <sup>2)</sup>, что въ словѣ *Шило* заключается знаменательное указаніе на царственное величіе и владычество въ потомствѣ Іудиномъ такого лица, которое составляетъ предметъ ожиданія и покорности для всѣхъ народовъ <sup>3)</sup>. Такимъ лицомъ не могли бытьъ ни Давидъ, ни Соломонъ, никто либо другой изъ царей колѣна Іудина <sup>4)</sup>, но именно Мессія, царство Котораго есть царство надъ

<sup>1)</sup> Отцы Церкви обыкновенно видятъ въ этихъ стихахъ благодатныя послѣдствія крестныхъ заслугъ Искушителя. См. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.» стр. 393—394; и у *Златоуста*—«Вес. на Быт.» LXVII, ч. III, стр. 461—462.

<sup>2)</sup> Подробное изслѣдованіе пророчества о *Шило* составляетъ предметъ специальныхъ экзегетическихъ изслѣдованій. Изъ экзегетическихъ трудовъ объ этомъ пророчествѣ можно указать на толкованія: *Калмета*—Aug. Calmet—«Comment. in Genes.» cap. XLIX. Op. t. I, pag. 263—268; и *Cornelii a Lapide*—«Commentar.» Op. t. I, pag. 314—320. Въ новѣйшей литературѣ—на толкованія: *Дильмана*—«Genesis». s. 440—444; и *Ланге*—«Genesis». s. 468—69.

<sup>3)</sup> Ожиданіе и покорность—это различіе въ древнихъ переводахъ объясняется тѣмъ, что еврейское слово  $\text{קָבַעַ$  (покорность) производятъ или отъ корня  $\text{קָבַעַ}$ , повиноваться, obedire, или отъ  $\text{קָבַעַ}$ , speravit, expectavit, отсюда expectatio, ожиданіе; или же слово  $\text{קָבַעַ}$  читаютъ  $\text{קָבַעַ}$  и производятъ отъ  $\text{קָבַעַ}$ , ecclesia, congregatio, aggregatio (*Cornelii a Lapide*—«Commentar. in Genes.» pag. 319). Последнее чтеніе удерживается, между прочимъ, въ самаританскомъ переводѣ: «et ad ipsam congregabuntur populi» (*Макарий*—«Введеніе въ прав. Богосл.», стр. 120, прим. 133).

<sup>4)</sup> Въ лицѣ Давида и Соломона можно видѣть только начало исполненія пророчества Іакова. Но ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано толкованіе новѣйшихъ іудейскихъ раввиновъ, которые это пророчество относятъ или къ Сауду, или къ Іеровоаму, или къ Навуходоносору (*Макарий*—«Введеніе», стр. 122, прим. 140), и особенно тѣхъ, которые библейскій образъ Мессіи въ пророчествѣ Іакова стараются сблизить съ греческимъ Силеномъ-Діонисомъ и съ индѣйскимъ Шивою (*Хрисаногъ*—«Рел. древн. міра». Т. III, стр. 224—225, прим. 2). Не менѣе безосновательно мнѣніе тѣхъ, которые подъ словомъ *Шило* разумѣютъ городъ Сидомъ ( $\text{שִׁדְדָן}$ ), въ которомъ при І. Навигѣ и во времена судей (Нав. XVIII, 1; 1 Цар. I, 3) было святилище и сре-

всѣми народами и владычество Котораго есть владычество мира и счастья для вѣрующихъ въ Него <sup>1)</sup>). Самое время, въ которое, по пророчеству Іакова, долженъ наступить конецъ для царства Іуды, можетъ быть не другое какое либо, а именно время пришествія Мессіи и начало Его царства <sup>2)</sup>). Въ этомъ смыслѣ, какъ древніе

доточіе теократіи, и соотвѣтственно этому даютъ такой переводъ: «пока онъ (Іуда) не придетъ въ Силомъ, и ему покорность народовъ»; а равно и тѣхъ, которые слово: *Шилъ* объясняютъ въ значеніи покоя: «пока онъ (Іуда) не придетъ въ покой, и тогда ему покорность народовъ». Подобныя толкованія совершенно произвольны. Они не оправдываются ни исторіею, ни содержаніемъ самого пророчества (*Хрисанозъ*—«Рел. древ. міра». Т. III, стр. 224—225, прим. 2; ср. у *Филарета*—«Записки на кн. Быт.», ч. III, стр. 183, прим.).

<sup>1)</sup> Такъ, напримѣръ, св. *Ефремъ Сиринъ*, изъясняя пророчество Іакова, говоритъ: «Хотя, начиная со словъ: *Іудо, тебе похвалятъ братія твоя*, и до словъ: *не отнимется скипетръ отъ Іуды*, пророчество сіе можно прилагать къ Іудѣ и къ царству Давида и сыновъ его, потомковъ Іудиныхъ, но начиная со словъ: *дондеже придетъ Тотъ, Кому принадлежитъ царство*, и все прочее должно относить къ Сыну Божію, а не къ Давиду и къ сынамъ его, потомкамъ Іудинымъ. Сказанное: *дондеже придетъ, кому принадлежитъ царство*—даетъ разумѣть, что всѣ прежде бывшіе цари были только мѣстоблюстителями, т. е., по преемству передавали царское достоинство, не составлявшее ихъ собственности. *И той чаюне языковъ*, т. е. Церкви отъ язычниковъ» («На Быт.» стр. 393, ср. 392).

<sup>2)</sup> Блаж. *Теодоритъ* на слова: *не оскудѣетъ князь отъ Іуды*, говоритъ: «это самый ясный признакъ пришествія Господня. У іудеевъ оскудѣли не только цари, но и архіереи и пророки, въ доказательство исполненія сего предсказанія. Когда надлежало родиться Спасителю нашему, возобладали іудеями цари иноплемennые, а симъ указанъ Царь вѣчный — чаюне языковъ, по обѣтованію Богомъ всяческихъ, данному патриархамъ. Ибо Аврааму и Исааку и Іакову обѣтовалъ Богъ всяческихъ о сѣмени ихъ благословить всѣ народы земные. Сіе и здѣсь выразилъ патриархъ Іаковъ, благословляя Іуду» («На Быт.». Отв. на вопр. 112, стр. 96—97). Тѣже мысли высказываютъ и другіе отцы Церкви. Такъ, напримѣръ, св. *Іустинъ мученикъ*, обращаясь къ язычникамъ, говоритъ: «ваше дѣло испытать, до котораго времени были у іудеевъ собственный вожь и царь. Былъ онъ именно до Іисуса Христа, учителя нашего» («Аролог.» I). Свят. *Приней* пишетъ: «пусть изслѣдуютъ тѣ, которые все хотятъ изслѣдовать, пусть поищутъ они того времени, когда оскудѣлъ князь и вожь отъ Іуды и кто есть чаюне языковъ... Они найдутъ, что здѣсь предвозвѣщенъ не иной кто, а Господь І. Христосъ» («Contr. haeres.» I. IV. с. 10). Свят. *Златоустъ*, обращаясь къ іудеямъ и язычникамъ, говоритъ: «Смотри, какъ это пророчество относится ко Христу! Ибо тогда Онъ пришелъ, когда уже оскудѣли князи іудейскіе и іудей под-

іудей <sup>1)</sup>, такъ и отцы Церкви въ словахъ патріарха Іакова согласно признавали пророчество о Мессіи, о началѣ Его царства и образѣ служенія роду человѣческому <sup>2)</sup>. Между братьями Іуда пред-

чинены были скипетру римскому. Такъ-то исполнилось пророчество— *не оскудѣетъ князь*, говорящее о Христѣ. Ибо Онъ родился въ то самое время, когда сдѣлана была та первая перепись во время владычества римлянъ надъ іудеями. Исполнились на Немъ и сіи слова пророчества: *и той чаяніе языковъ*. Ибо когда пришелъ Онъ, всѣ языки привлекъ къ Себѣ» («Contr. Iud. et gent. quod Christus sit Deus.»). См. въ Прибавл. къ твор. св. отецъ», 1856, кн. II, стр. 287—289; и у *Макарія*—«Введение», стр. 123—125.

<sup>1)</sup> Къ Мессіи относятъ пророчество Іакова: таргумы Онкелоса и іерусалимскій, приписываемый Іонаану, талмудъ вавилонскій и др. Въ таргумѣ Онкелоса читается: «не отнимется князь отъ дома Іудова, пока не придетъ Мессія, коего есть царство; и Ему покорятся народы». Въ таргумѣ іерусалимскомъ: «не оскудѣютъ цари отъ дома Іудова до того времени, въ которое придетъ Царь Мессія, Коего есть царство; и Ему покорятся наконецъ всѣ цари земли». Въ талмудѣ вавилонскомъ: «равви Іоханахъ спросилъ о Мессіи, какъ имя Ему? Ученики равви Силы отвѣчали: *Шило* имя Ему, потому что въ книгѣ Бытія гл. XLIX, ст. 10 сказано: дондеже придетъ *Шило*» (см. въ Прибавл. къ твор. св. отецъ, стр. 286; у *Калмета*—«Commentar. in Genes.» pag. 264; у *Макарія*—«Введение», стр. 120-121. 123).

<sup>2)</sup> Такъ св. *Іустинъ мученикъ* на слова: *не оскудѣетъ князь отъ Іуды*, замѣчаетъ: «что не объ Іудѣ, а о Христѣ слова сіи сказаны— это ясно само собою» («Dialog. cum Tryph. Iud.»—См. въ Прибавл. къ твор. св. отецъ, стр. 287). «Благословеніе, данное Іудѣ», говоритъ св. *Златоустъ*, «было таинственно: оно предназначено было все то, что относится ко Христу... Такъ какъ, по устроению Божию, Христосъ имѣлъ произойти изъ колѣна Іудова, то Іаковъ, движимый Духомъ Святымъ, въ словахъ, обращенныхъ къ Іудѣ, предвѣщаетъ не только низшествіе Господа къ людямъ, но и таинство (воплощенія), и крестъ, и погребеніе, и воскресеніе, и словомъ сказать: все» («Бес. на кн. Быт.» LXVII, ч. III, стр. 460). См. также вышеуказанныя отеческія свидѣтельства. При мессіанскомъ объясненіи пророчества Іакова мнѣнія отцевъ Церкви различаются лишь въ томъ отношеніи, что одни отцы подъ Іудюо разумѣютъ исключительно колѣно Іудино, а другіе народъ іудейскій вообще. Перваго мнѣнія держались: *Оригенъ* («Homil. XVII in Genes.»), *Кириллъ* (Lib. VIII «contr. Iulian.»), *Іеронимъ* («in Sophon.» cap. 1); а послѣднему слѣдовали: *Іустинъ* («Dialog. cum Tryph.») *Евсевій* («Demonstr.» Lib. II, cap. 2, и Lib. VIII, cap. 1; и «Histor. Eccl.» Lib. I, cap. 6), *Амвросій* («De benedict. Patriarch.» cap. 4), *Августинъ* («De Civ. Dei.» Lib. XVIII, cap. 45), *Теодоритъ* («Quaestion. ultim. in Genes.»). См. у *Калмета*—«Comment. in Genes.» pag. 264. Какъ на богатый сборникъ отеческихъ мнѣній, преосв. *Макарій* указываетъ еще на *Гузція*—Veteris Testamenti

ставляется какъ бы центромъ, изъ котораго должно совершиться спасеніе для всего человѣчества. Въ лицѣ своего потомства онъ долженъ получить царственный скипетръ владычества и сохранять его за собою до тѣхъ поръ, пока не придетъ изъ его потомства Тотъ, Который соединитъ въ Своемъ царствѣ всѣ народы земные и будетъ для нихъ источникомъ мира и благоденствія. Такимъ образомъ, пророчество Іакова, утверждаясь по своей идеѣ на обѣтованіяхъ Аврааму и Исааку о благодатномъ сѣмени, которое должно быть предметомъ благословенія для всѣхъ народовъ <sup>1)</sup>, еще болѣе выясняетъ и специализируетъ понятіе объ этомъ сѣмени въ отношеніи къ одному колѣну изъ среды избраннаго Богомъ народа, и въ первый разъ опредѣляетъ это благословенное сѣмя, какъ одну царственную личность, имѣющую произойти изъ колѣна Иудина и указываетъ даже время пришествія этой личности. При такомъ пониманіи, пророчество Іакова въ историко-догматическомъ отношеніи получаетъ весьма важное значеніе. Представляя нѣкоторое развитіе мессіанской идеи въ формальномъ отношеніи, оно весьма ясно указываетъ на единство существеннаго содержанія мессіанскихъ вѣрованій и даже свидѣтельствуетъ о вѣрѣ патриарховъ въ единство лица и образъ служенія Искупителя. Черезъ это и въ прежнихъ обѣтованіяхъ о сѣмени предполагается таже самая вѣра, хотя и раскрываемая въ довольно неопредѣленныхъ и общихъ выраженіяхъ <sup>2)</sup>. При патриархѣ Іаковѣ обстоятельства времени требо-

cum Novo parallelism. cap. IV (In Scripturae Sacrae Curs. Complet. t. II pag. 265—304. Pag. 1842). «Введеніе», стр. 120, прим. 132.

<sup>1)</sup> См. вышеуказанное мѣсто изъ толкованія блаж. *Теодорита*—Отв. на вопр. 112, стр. 96—97.

<sup>2)</sup> Мессіанскія ожиданія, какъ во времена патриарховъ, такъ и въ послѣдующее время, всегда составляли сущность ветхозавѣтной религіи. Поэтому они были укрѣпляемы не только обѣтованіями и пророчествами, но и весьма многими прообразами. «Истинная вѣра сихъ временъ», говоритъ преосв. *Филаретъ*, «основывалась на вѣрѣ въ обѣтованное сѣмя... Истины сіи были изучаемы потомками отъ предковъ, повторяемы частыми откровеніями, опытно познаваемы видѣніями, въ Которыхъ Сынъ Божій принималъ образъ человѣка. Сверхъ сего, многія тайны благодатнаго смотрѣнія въ сіи времена представлены были въ различныхъ прообразованіяхъ: такъ бесѣменное рожденіе І. Христа изображалось въ неплодствѣ Сарры и Ревекки; соединеніе въ Немъ божественнаго и человѣческаго естества—въ Іаковле-

вали болѣе точнаго и яснаго опредѣленія этихъ обѣтованій. Въ пророчествѣ о будущей судьбѣ двѣнадцати родоначальниковъ народа еврейскаго естественно предполагалось указаніе на лице Искупителя, какъ на Господа и Владыку устрояемаго на землѣ царства Божія. Это требовалось сколько для отдѣленія потомковъ Іакова, какъ народа Божія, отъ другихъ, въ это время уже весьма многочисленныхъ потомковъ Авраама<sup>1)</sup>, столько же и для означенія именно того потомства, которое между двѣнадцатью родоначальниками народа еврейскаго должно было сдѣлаться представителемъ идеи спасенія и посредникомъ въ устроеніи царства Божія на землѣ<sup>2)</sup>.

Вотъ видѣніи лѣствицы; Его страданія, понесенныя отъ своего рода, но послѣ содѣлавшіяся источникомъ благословенія—въ приключеніяхъ Іосифа; Его крестная смерть и воскресеніе—въ жертвоприношеніи Исаака; Его вѣчное священство—въ Мелхиседекѣ; различныя состоянія закона и благодати—въ различной участи Измаила и Исаака; благодать, данная язычникамъ, но потерянная іудеями—въ благословеніи Іакова и Исава» и т. п. («Церк. Библ. Истор.». Изд. V, 1836, стр. 78—79). О ветхозавѣтныхъ прообразахъ весьма часто говорится въ свѣщ. книгахъ новаго завѣта и указанія на нихъ почти повсюду разсѣяны въ святоотеческихъ твореніяхъ. Объ этомъ предметѣ можно указать на специальное изслѣдованіе *Θ. Смирнова*. — «Предъизображеніе Господа нашего Іисуса Христа и Церкви Его въ ветхомъ завѣтѣ». Москва. 1852 г. Ср. также статью: «Тѣнь и тѣло, или ветхозавѣтныя прообразованія и новозавѣтная истина» («Христ. Чтен.». 1847 г. Т. IV).

<sup>1)</sup> Кромѣ благословеннаго потомства, къ потомкамъ Авраама принадлежали: многочисленные потомки Измаила, сына Агари, потомки отъ дѣтей Хеттуры, или мадианитяне, и потомки Исава (Быт. XXV гл. и XXXVI, 9 сл.).

<sup>2)</sup> Въ отношеніи къ пророчеству Іакова можно указать слѣдующіе труды: *Hengstenberg*—«Christologie». Bd. I, 1854 j. s. 54—104; *Reinke*—«Die Weissagung Iakobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Iuda und dessen grossen Nachkommen Schilo», 1 Mos. XLIX, 8—12. Münster. 1849; I. H. *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 87, s. 226—247; и Bd. II; s. 558—575. Nachtrag zu Bd. I. § 94, 3: «Ueber die Schilostelle Gen. XLIX, 10»; H. *Schultz*—«Altest. Theolog.» Bd. I. cap. XXXIII, s. 454—463. 465—471. Въ нашей литературѣ: «Христ. Чтен.» 1830 г. Т. XXXIX, стр. 161—«Пророчество Іакова, касающееся его сыновъ, и въ особенности Іуды»; *Макарій*—«Введен. въ правосл. Богосл.», стр. 119—125; *Филаретъ*—«Записки на кн. Быт.», ч. III, стр. 175—192; *Филаретъ черниговскій*—«Догмат. Богосл.» Т. II, стр. 18—19; *Хрисанозъ*—

Богъ—совершитель завѣта или учредитель царства Божія на землѣ.

Ветхозавѣтное учение о спасеніи и о лицѣ Искупителя не было простою идеею, которая только возбуждала вѣру патриарховъ и поддерживалась обѣтованіями и пророчествами. Вѣра патриарховъ и мессіанскія надежды на спасеніе имѣли для себя твердую историческую почву. Утверждаясь на весьма знаменательныхъ историческихъ событіяхъ, онѣ находились въ тѣсной связи съ такими религиозными формами и учрежденіями, которыя возвышали религиозное чувство человѣка и содѣйствовали утвержденію и раскрытію самой идеи спасенія. Наначомъ историческаго раскрытія этой великой идеи служить утвержденіе завѣта или союза общенія между Богомъ и человѣкомъ. Завѣтъ Бога съ человѣкомъ самымъ фактомъ своего существованія указывалъ на возможность и дѣйствительность будущаго спасенія, прежде чѣмъ самое учение о спасеніи могло выразиться въ опредѣленной догматической формѣ<sup>1)</sup>. Постепенное утвержденіе завѣта богообщенія представляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и осуществленіе ветхозавѣтнаго домостроительства о спасеніи (*οικοδομησθαι τῆς σωτηρίας*), или устроенія царства Божія на землѣ со всѣми формами богопочтенія и ветхозавѣтной теократіи.

«Религ. древ. міра». Т. III, стр. 221 — 240; *Солларскій* — «Библ. словарь». Т. II. *Иуда*, стр. 336 — 340; и указанная статья въ Прибавл. къ твор. св. Отецъ. 1856 г., к. II, стр. 282 — 290. Въ отношеніи въ раскрытію вообще мессіанскихъ идей можно указать: *Oehler* — «Messias» (*Herzogs Realencyklop. t. IX*); *Riehm* — «Entwicklung der Messianischen Weissagung» (*Theologische Stud. u. Kritik. 1865. 1. 2*); *Hofmann* — «Weissagung u. Erfüllung». 1841. 44; и «Schriftbeweis». Aufl. 2. 1859 j.; *Reinke* — «Beiträge». Bd. II, s. 1 — 202. Литература предмета въ подробности указывается у *Reinke* — *Ibidem*, s. 172 — 202; и у Н. *Schultz* — «*Alttest. Theol.*» s. 454 — 455.

<sup>1)</sup> «Слово завѣтъ» (*ברית* — отъ *ברא*, разсѣкать, соиздать, или отъ *ברר*, отдѣлять, избирать), говорить преев. *Филаретъ*, «по обыкновенному употребленію, значить договоръ, или взаимное обязательство между лицами или обществами... Оно особенно приличествуетъ такому дѣйствію, которымъ Богъ избираетъ человѣка и зиждетъ его благо... Все завѣты основываются на благодатныхъ обѣтованіяхъ, со стороны Бога, и вѣрѣ, со стороны человѣка; и все суть образы единаго великаго завѣта Сына Божія съ естествомъ человѣческимъ») «Записки на вѣ. Быт.», ч. I, стр. 116).

Завѣтъ Бога съ человѣкомъ утверждается еще въ раю, въ той самой заповѣди, которую человѣкъ долженъ былъ исполнять, чтобы пребывать въ союзѣ общенія съ Богомъ <sup>1)</sup>. Но этотъ первобытный союзъ богообщенія, къ которому Господь призывалъ человѣка уже въ самомъ актѣ его созданія (ср. Сир. XVII, 1—10), нужно отличать отъ завѣта богообщенія въ богооткровенной религіи, именно въ томъ ея видѣ, въ какомъ она проявилась въ исторіи спасенія. Богооткровенное ученіе о спасеніи предполагаетъ возстановленіе первобытнаго союза богообщенія, къ которому призывается человѣкъ падшій и подверженный осужденію грѣха и смерти <sup>2)</sup>. Этотъ новый союзъ общенія получаетъ свое начало непосредственно послѣ паденія. Первымъ и главнымъ условіемъ для его возстановленія служить избраніе или принятіе человѣка со стороны самого Іеговы, какъ выраженіе особой милости и любви къ падшему человѣку. Первообѣтованіе о сѣмени жены, свидѣтельствующее предъ людьми объ этомъ избраніи и милосердіи Божіемъ, должно было служить къ укрѣпленію вѣры и сохраненію союза единенія человѣка съ Богомъ. Послѣ всемірнаго потопа, избраніе и милосердіе Божіе снова проявляются къ праведному Ною, какъ родо-

<sup>1)</sup> Такъ, напримѣръ, пророкъ Осія преступленіе Адама называетъ нарушеніемъ завѣта (VI, 7); такъ какъ выраженіе צוֹרֵךְ должно быть указаніемъ въ его словахъ на собственное имя Адама, а не на простой человѣческій обычай (*Филаретъ* — «Церк. Вибл. Истор.» изд. V, стр. 11; *Велтистовъ* — «Учен. о грѣхѣ». Приб. къ твор. св. от. 1885. кн. II, стр. 472—73, прим.). Точно также и блажен. *Августинъ* говоритъ: «Первый завѣтъ, заключенный съ первымъ человѣкомъ, безъ сомнѣнія слѣдующій: *Въ онъ же еще день съѣсте, смертію умрете*» («О Град. Вож.» кн. XVI, гл. XXVII, стр. 190). Эта мысль выражается и въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ, когда говорится, что начало церкви Богъ *въ раю положи* (Чинъ православія. Листъ 16. Москва, 1820).

<sup>2)</sup> Такъ св. *Златоустъ*, объясняя слова Господа къ Ною: *се азъ поставляю заветъ Мой*, говоритъ: «премудро сказалъ: *поставляю* (*ἀνίστημι*), т. е., вотъ я возобновляю то, что было совершенно разрушено за грѣхи людей» («Бес. на кн. Быт.» XXVIII, ч. II, стр. 113). Ту же мысль выражаетъ и блаж. *Августинъ*, когда говоритъ: «*Nullc (Deum) eligentes, vel potius reeligentes, — amiseramus enim negligentes, — hunc ergo reeligentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus*» («De Civ. Dei» Lib. X, cap. III.—Рус. перев. стр. 108).

начальнику новаго человѣчества. Господь *благословилъ Ноя и сыновъ его* и повторилъ надъ ними тоже опредѣленіе творческой воли, какое дано было Адаму и Евѣ. „*Плодитесь и размножайтесь, говорите Господь, и наполняйте землю, (и обладайте ею). Да страшатся и да трепещутъ васъ всѣ зѣры земныя, (и весь скотъ земной) и всѣ птицы небесныя, все, что движется на землѣ, и всѣ рыбы морскія; въ ваши руки отданы они* (Быт. IX, 1—2) <sup>1)</sup>. Благословіе Божіе къ обновленному послѣ потопа человѣчеству завершается торжественнымъ завѣтомъ съ Ноемъ и съ его потомствомъ *послѣ него и со всякою душою живою, со птицами и со скотами и со всѣми зѣрями земными, вышедшими изъ ковчега* <sup>2)</sup>. Этотъ вѣчный завѣтъ общенія, видимымъ значеніемъ котораго должна служить радуга, подаваемая въ облакъ (Быт. IX, 8—17), и который долженъ быть между Богомъ, и между землею, и между всякою душою живою во всякой плоти на землѣ, имѣетъ своимъ основаніемъ нравственный союзъ единенія между Богомъ и человѣкомъ <sup>3)</sup>. Онъ свидѣлствуетъ объ истинности и вѣрности Божіей Своимъ обѣтованіямъ и достигаетъ послѣдней цѣли въ домостроительствѣ спасенія <sup>4)</sup>. Тотъ же вѣчный завѣтъ богообщенія утверждается съ Авраамомъ и его потомствомъ. Самъ Господь избираетъ Авраама, Исаака

<sup>1)</sup> *Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XXV, стр. 45; XXVI, 71; XXVII, 91—92; *Да страшатся и да трепещутъ*. «Сего не было», замѣчаетъ преосв. *Филаретъ*, «въ благословіи данномъ Адаму: онъ былъ владыкою твари, но не страшнымъ. Когда же внутреннее достоинство человѣка уже не покоряетъ ему тварей; Богъ обуздываетъ ихъ страхомъ» («Записки на кн. Быт.», ч. II, стр. 8).

<sup>2)</sup> *Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XXVIII, ч. II, стр. 111—115.

<sup>3)</sup> «Завѣтъ Божій», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «объемлетъ человѣка со всѣми животными. Но сіи вводятся въ него не такъ, какъ участвующіе въ обязательствѣ завѣта, къ чему требуются разумъ и свобода, но яко причастныя приносимыхъ онымъ благъ. Богъ вступаетъ въ завѣтъ съ человѣкомъ, яко съ царемъ вселенныя, и, въ ознаменованіе полнаго къ нему благоволенія, обѣщаетъ цѣлость и безопасность его владычества» («Записки», ч. II, стр. 13).

<sup>4)</sup> Ср. Ис. LIV, 8 — 10; Іезек. I, 28; Іер. XXXIII, 20. 25; Апок. IV, 3. «Завѣтъ Бога съ Ноемъ и его сынами», замѣчаетъ преосв. *Филаретъ*, «означаетъ *вѣчный завѣтъ мира* между Богомъ и Церковію» («Записки» стр. 14).

и Иакова и утверждаетъ завѣтъ Свой съ ними (Быт. XII, XV, XVII, ср. ст. 20. 21; XXVI, 2—5; XXXV, 9—13). „Я — вотъ завѣтъ Мой съ тобою, говоритъ Господь Аврааму: ты будешь отцомъ множества народовъ и поставлю завѣтъ Мой между Мною и тобою и между потомками твоими послѣ тебя въ роды ихъ, завѣтъ вѣчный въ томъ, что Я буду Богомъ твоимъ и потомковъ твоихъ послѣ тебя (XVII, 2—8). Выраженіемъ всеблаготворительной воли Божіей объ избраніи праведниковъ въ союзъ богообщенія служитъ познаніе ихъ Богомъ или знаніе по имени <sup>1)</sup>. Но это избраніе, со стороны самихъ праведниковъ, требуетъ особнхъ условій для пребыванія въ союзѣ богообщенія. Если завѣтъ богообщенія со стороны Бога есть дѣло любви и милосердія; то для пребыванія въ немъ необходимымъ условіемъ со стороны чловека должна быть вѣра въ Бога и надежда на тѣ обѣтованія, какія Онъ благоволилъ открыть людямъ. Этому вѣроу праведный Ной обрлъ благодать (יְהוָה) предъ очами Господа (Быт. VI, 8. 9) <sup>2)</sup>; и Авраамъ повѣрилъ Господу, и Онъ вмѣнилъ ему это въ праведность (אֱמָנָה—Быт. XV, 6). Для этой же вѣры и праведности, при утвержденіи завѣта съ Ноемъ, Господь даетъ

<sup>1)</sup> Я знаю тебя по имени (יְהוָה בְּשֵׁם), и ты приобрлъ благоволеніе въ очахъ Моихъ, говоритъ Господь Моисею (Исх. XXXIII, 12; ср. Притч. XXVI, 23; Іов. IX, 21). См. также объ Авраамѣ (אֱמָנָה)—Быт. XVIII, 19; ср. Ам. III, 2; Ос. XIII, 5). Филаретъ — «Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 128. 173; ср. также о нареченіи имени патриарховъ (ч. III, стр. 175).

<sup>2)</sup> Въ свящ. книгахъ ветхаго и новаго завѣта въ возвышенныхъ чертахъ свидѣтельствуется о праведности Ноя. Вмѣстѣ съ Данииломъ и Іовомъ, Ной представляется великимъ ходатаемъ и молитвенникомъ предъ Богомъ (Іев. XIV, 12—20). По словамъ Иисуса сына Сирахова, Ной оказался совершеннымъ, праведнымъ; во время гнѣва онъ былъ умиловленіемъ; посему сдѣлался остаткомъ на землѣ, когда былъ потопъ. Съ нимъ заключенъ былъ вѣчный завѣтъ, что никакая плоть не истребится болѣе потопомъ (XLIV, 16—18). Въ новомъ завѣтѣ Самъ Господь І. Христосъ сравниваетъ времена Ноя съ днями втораго пришествія (Мѣ. XXIV, 37—39; Лук. XVII, 26—27) и св. апостолы спасеніе въ Церкви Христовой полагаютъ по образу спасенія въ ковчегѣ Ноя (1 Петр. III, 20—22), который сдѣлался проповѣдникомъ правды, когда Господь навелъ потопъ на мѣръ нечестивыхъ (2 Петр. II, 5), и наследникомъ праведности по вѣрѣ (Евр. XI, 7).

заповѣдь, которая должна служить закономъ для человѣчества, вступающаго въ завѣтъ богообщенія. „*Все движущееся, что живетъ*, говоритъ Господь, *будетъ вамъ въ пищу; какъ зелень травную даю вамъ все. Только плоти съ душою ея, съ кровію ея, не пьете* (Быт. IX, 3. 4) <sup>1)</sup>. Человѣкъ не долженъ ѣсть кровь животнаго, въ которой его душа, потому что и въ крови человѣка—его собственная, богоподобная душа <sup>2)</sup>. Подобнымъ обра-

<sup>1)</sup> На основаніи этого повелѣнія (ср. ст. 5—7) въслѣдствіи образовалось іудейское ученіе о «*Новыхъ заповѣдяхъ*». Этихъ заповѣдей считалось *семь*. Онѣ запрещали: 1) идолослуженіе; 2) богохульство; 3) убійство; 4) кровосмѣшеніе или вообще любодѣяніе; 5) грабежъ и воровство; 6) вкушеніе крови и мертвечины (падали); и 7) внушали обязанность повиновенія власти. Исполненіе этихъ заповѣдей іудеи предписывали для *прозелитовъ вратъ*, между тѣмъ какъ отъ *прозелитовъ правды* требовалось исполненіе обрядоваго закона Моисеева (*Oehler*—«Theol. d. Alt. Testam.» Bd. I. § 21, s. 85; *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bund». Bd. I, § 20, s. 33—34). На законъ, данный Ною, указывается и въ постановленіи Апостольскаго собора (Дѣян. XV, 20. 29).

<sup>2)</sup> «Господь даетъ легкія и удобоисполнимыя заповѣди», замѣчаетъ св. *Златоустъ*, «дабы люди, побуждаясь и легкостію заповѣди, и полученными благодѣяніями, ревностно старались объ исполненіи оныхъ» («Бес. на кн. Быт.» XXVII, ч. II, стр. 96). Съ этого времени св. отецъ полагаетъ и начало употребленія въ пищу мяса, впрочемъ «не для того, чтобы чрезъ это возбудить людей къ чревоугодію, но такъ какъ они должны были животныхъ приносить въ жертву и чрезъ это воздавать благодарность Господу, то, чтобы они не вдумали воздерживаться отъ употребленія ихъ, какъ посвященныхъ Богу, Онъ даетъ людямъ позволеніе употреблять животныхъ въ пищу, и чрезъ это освобождаетъ ихъ отъ всякаго недоумѣнія» (стр. 93). Тѣ же мысли, но съ нѣкоторымъ инымъ основаніемъ, высказываетъ и блаж. *Теодоритъ*. «Когда», говоритъ онъ, «создалъ только человѣка, Богъ даровалъ ему плоды земные, повелѣвъ питаться сѣменами и древесными плодами; послѣ же потопа ущедряетъ его большими средствами къ наслажденію, повелѣвъ закалать въ жертву и ѣсть животныхъ... Ибо предвидя, что впредшій въ крайнее безуміе, будутъ все обоготворять, Богъ, чтобы прекратить нечестіе, дозволяетъ употреблять животныхъ въ пищу, потому что крайняго маломыслія дѣло поклоняться тому, что употребляется въ пищу. Для сего-то однихъ животныхъ называетъ нечистыми, а другихъ чистыми, чтобы, гнушаясь одними, какъ нечистыми, не обоготворяли ихъ, а другихъ употребляя въ пищу, не поклонялись имъ» («На Быт.» Отв. на вопр. 56, стр. 56—57). О томъ, что животныхъ не вкушали до потопа, говоритъ и преосв. *Филаретъ*— («Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 25). Отъ чего же вмѣстѣ съ мясомъ животныхъ не позволялось ѣсть крови? Отцы Церкви объ-

зомъ, и при утверженіи завѣта съ Авраамомъ, какъ по отноше-  
нію къ самому праведнику требуется, чтобы Онъ *ходилъ предъ*  
*всемогущимъ Богомъ и былъ непороченъ* (Быт. XVII, 1); такъ  
и по отношенію къ его потомству Господь свидѣтельствуемъ, что  
Онъ избралъ Авраама для того, *чтобы тотъ заповѣдалъ сынамъ*  
*своимъ и дому своему послѣ себя ходить путемъ Господнимъ,*  
*творя правду и судъ* (XVIII, 19). Праведность Авраама и его  
вѣрность завѣту Господню должны служить даже основаніемъ для

ясняютъ этотъ вопросъ различно. Блаж. *Теодоритъ* указываетъ двѣ  
причины къ этому—одну *естественную*, потому что кровь есть сѣда-  
лице и ближайшій органъ дѣйствій души, а другую *нравственную*,  
потому что привычка употреблять кровь ослабляла бы въ человѣкѣ  
*естественное отвращеніе отъ убійства*. «Поелику», говоритъ онъ, «вкус-  
шая мяса безъ крови, вкушаешь ихъ нѣкоторымъ образомъ, какъ  
овощи, потому что овощи не воодушевлены; а если вкушаешь съ кро-  
вію, то сѣдаешь душу... потому что кровь замѣняетъ разумную душу.  
Посему-то вкушеніе сіе называлъ убійствомъ. Посему-то запрещаетъ  
ѣсть и животныхъ умершихъ, такъ какъ въ нихъ кровь не отдѣли-  
лась отъ тѣла.» («На Быт.» Отв. на вопр. 55, стр. 56; и «На кн. Лев.»  
Отв. на вопр. 23, стр. 180). О нравственной причинѣ тотъ же учи-  
тель Церкви говоритъ: «Думаю, что законъ имѣетъ въ виду и другое,  
именно враждуетъ въ израильтянахъ склонный къ убійствамъ нравъ  
ихъ. Ибо, ежели ѣсть кровь безсловесныхъ животныхъ значитъ сѣ-  
дать душу, то гораздо паче законопреступно разлучать съ тѣломъ ра-  
зумную душу» («На Втор.» Отв. на вопр. 11, стр. 240; ср. у *Еф-  
рема Сирина*—«Толков. на кн. Лев.» стр. 463; и у пресв. *Фила-  
рета*—«Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 9—10). Запрещеніе Божіе  
вкусать кровь животныхъ получаетъ еще болѣе высокое значеніе въ  
книгѣ Левитъ. Въ объясненіе этого запрещенія тамъ говорится слѣ-  
дующее: «*потому что душа тѣла въ крови, и я назначилъ ее*  
*вамъ для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь*  
*сія душу очищаетъ*» (XVII, 11). Значитъ, кровь животныхъ назна-  
чается собственно для освященія человѣка въ жертвоприношеніяхъ.  
«Какъ самъ ты имѣешь безсмертную душу», говоритъ блаж. *Теодо-  
ритъ*; «такъ бессловесное животное вмѣсто души имѣетъ кровь.  
Посему-то душу бессловеснаго, т. е. кровь, повелѣваетъ Богъ прино-  
сить вмѣсто твоей безсмертной и разумной души» («На кн. Лев.» Отв.  
на вопр. 23, стр. 180). Кромѣ того, такъ какъ ветхозавѣтныя жер-  
твы прообразовали жертву голгоескую; то кровь животныхъ, по за-  
мѣчанію пресв. *Филарета*, должна служить «прообразованіемъ той  
Божественной крови, въ которой заключается истинное освященіе и  
духовная жизнь человѣковъ» («Церк. Библ. Истор.». Изд. V, стр.  
43—44; Ср. у *Хрисанова*—«Религ. древ. міра». Т. III, стр. 149, 256—  
257; и у *Кейля*—«Библ. Археол.» стр. 260—68).

исполненія всѣхъ тѣхъ обѣтованій, какія даны ему и его потомству. *Я буду съ тобою и благословлю тебя*, говорилъ Господь, повторяя обѣтованія завѣта Исааку; *ибо тебѣ и потомству твоему дамъ вѣсть земли сїи, и исполню клятву (Мою), которую Я клялся Аврааму, отцу твоему. Умножу потомство твое, какъ звѣзды небесныя, и дамъ потомству твоему вѣсть земли сїи; и благословятся въ стѣмени твоимъ вѣсть народы земныя, за то, что Авраамъ, (отецъ твой), послушался гласа Моего; и соблюдалъ, что Мною заповѣдано было соблюдать: повелѣнія Мои, уставы Мои и законы Мои (Быт. XXVI, 3—5) <sup>1)</sup>.*

<sup>1)</sup> Двойное условіе для завѣта богообщенія, какъ договора между Богомъ и человѣкомъ, прекрасно выражается въ известномъ библейскомъ разсказѣ о жертвѣ Авраама, при утвержденіи завѣта съ Богомъ: Быт. XV гл. По повелѣнію Божію, Авраамъ долженъ былъ взять трехлѣтнюю телицу, трехлѣтнюю козу, трехлѣтняго овна, горлицу и молодого голубя, разсѣчь ихъ пополамъ и положить одну часть противъ другой, только птицъ не разсѣкать (ст. 9. 10). Праведникъ стерегъ приготовленную жертву до вечера отъ хищныхъ птицъ, и, по захожденіи солнца, когда наступила тьма, дымъ пещный и пламя огня прошли между разсѣченными животными (ст. 11. 17). Въ образѣ этой жертвы *заключилъ Господь завѣтъ съ Авраамомъ, сказавъ: потомству твоему даю Я землю сїю...* (ст. 18). По объясненію отцевъ Церкви, самый образъ жертвы заимствованъ отъ обычая древнихъ. «Посмотри», говорятъ св. *Златоустъ*, «до какой простоты всеблагій Владыка намѣревается снизойти для удостовѣренія праотца. Ибо какъ у древнихъ былъ обычай именно такъ заключать договоры и такъ утверждать ихъ, то и Онъ идетъ тѣмъ же путемъ» («Бес. на кн. Быт.» XXXVII, ч. II, стр. 327; ср. у *Теодорита* — «На Быт.» Отв. на вопр. 67, стр. 67; и у *Филарета* — «Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 87). Но всего подробнѣе рассуждаетъ объ этомъ предметѣ св. *Кириллъ Александрійскій*. «У халдеевъ», говоритъ онъ, «существовалъ обычай клятвы, состоявшій въ томъ, что человѣкъ проходилъ между разсѣченными на двѣ части животными .. Посему, такъ какъ Авраамъ былъ родомъ халдей и недавно только вышелъ изъ отечества своего, то Владыка всяческихъ предусмотрительно повелѣлъ ему при клятвѣ дѣйствовать привычнымъ для него образомъ, прекрасно соединя таинство Христова съ тѣмъ, что принесено было въ жертву... Когда птицы слетѣлись на разрѣзанныя части животныхъ, божественный Авраамъ былъ пораженъ страхомъ, быть можетъ, недоумѣвая относительно того, къ чему клонится, и на комъ имѣеть исполниться это знаменіе. Ибо дурнымъ казалось ему предзнаменованіемъ и повергадо въ безпокойство то, что на жертвы прилетѣли самыя нечистыя изъ птицъ, такъ какъ почти всегда нечистыя птицы суть вмѣстѣ и

Чистота и праведность, которыя требовались отъ вступающихъ въ завѣтъ общенія съ Богомъ, предполагаютъ учрежденіе особыхъ внѣшнихъ формъ богослуженія, какъ необходимыхъ условій для вступленія въ этотъ завѣтъ и пребыванія въ немъ. Начало бого-  
служенія несомнѣнно полагается еще въ раю въ самомъ благосло-  
веніи (אֱלֹהִים יְבָרְכְךָ) и освященіи (שְׁבִיעִתּוֹ) седьмаго дня (Быт. II, 3) <sup>1)</sup>. Но послѣ того, какъ грѣхъ лишилъ первыхъ людей рай-

плотоядныхъ. Когда же онъ сталъ бояться и за свою голову, какъ бы и его не постигло несчастье, Богъ разрѣшаетъ его отъ безпокойства объ атомъ. На тебя, говорятъ Онъ, не придетъ то, чего ты страшнѣшься; но *сподый утѣси, яко преселено будетъ сѣмя твое въ земли чуждей* (Быт. XV, 13; Дѣян. VII, 6)... Итакъ, весьма предусмотрительно Богъ утвердилъ обѣтованіе клятвою, — хотя Онъ и безъ того не можетъ солгать, — дабы, какъ пишетъ божественный Павелъ (Евр. VI, 18), мы имѣли *крѣпкое утѣшеніе* и уже не сомнѣвались въ томъ, что это обѣтованіе во всякомъ случаѣ и неперемѣнно исполнено будетъ» (Γλαφορά — кн. III. Тв. св. отц. 1886 г. кн. II, стр. 121 — 124). Въ частности «юница трилѣтняя, коза трилѣтняя и овенъ трилѣтній», по объясненію св. *Ефрема Сирина*, должны были изображать то, «что потомки Авраама избавлены будутъ отъ рабства чрезъ три поколѣнія». Раздѣленіе же на полы животныхъ «прознаменовало раздѣленіе потомковъ Авраама на колѣна, а то, что птицы не были раздѣлены, означало ихъ взаимное согласіе» («На Быт.» стр. 333; ср. у *Теодорита* — стр. 66). Въ томъ, что Авраамъ отъ приготовленной жертвы отгонялъ хищныхъ птицъ, Богъ показывалъ ему, «что сѣмя его за грѣхи свои будетъ влострадать, но по молитвамъ праведниковъ спасется» (*Ефр. Сир.* — стр. 333). Что же касается того, что *дымъ какъ бы изъ печи и пламя огня прошли между распеченными животными* (ст. 17); то, по внѣшнему образу, видъ огня указывалъ на «Божество, по обычаю халдеевъ, совершающее клятву» (*Кир. Алекс.* — *Ibidem*), а по внутреннему смыслу, въ этомъ видѣніи, по замѣчанію преосв. *Филарета*, «представлены были обѣ стороны, вступающія въ завѣтъ: то есть, искушаемое племя Авраама — въ дымной печи, а Богъ — избавитель — въ свѣтильникѣ огненномъ» (Тамъ же, стр. 90). Ср. у *Куртца* — «*Gesch. des Alt. Bund.*» Bd. I. § 49, s. 109.

<sup>1)</sup> «Освященіе», говоритъ преосв. *Филаретъ*, «вообще знаменуетъ *отдѣленіе* къ высшему назначенію (I. Нав. XX, 7; Числ. III, 13) и приписывается иногда тому, что само по себѣ свято (Іоан. X, 36; XVII, 19), въ особенности же освященіе временъ есть назначеніе ихъ для богослуженія (4 Цар. X, 20; Неем. VIII, 9; Іоил. I, 14; II, 15. 16) («Записки», ч. I, стр. 28). «Въ самомъ началѣ (бытія міра)», пишетъ св. *Златоустъ*, «Богъ гадательно предлагаетъ намъ ученіе о томъ, чтобы мы одинъ день въ кругѣ седмицы весь посвящали и опредѣляли на дѣла духовныя. Ибо для этого-то Господь, со-

скаго блаженства и общенія съ Богомъ, учреждается особая форма богослуженія—приношеніе *жертвъ*. Препоясаніе первыхъ людей кожаными одеждами (Быт. III, 21) предполагаетъ начало жертвъ еще въ раю, какъ знакъ особой милости Божіей къ падшему человеку для пребыванія въ союзѣ общенія съ Богомъ <sup>1)</sup>. Жертвы, приносимыя Каиномъ и Авелемъ, представляютъ первый, извѣстный намъ, примѣръ жертвъ, послѣ грѣхопаденія человека и лишенія райскаго блаженства. *Спустя нѣсколько времени* <sup>2)</sup>, говоритъ бытописатель, *Каинъ принесъ отъ плодовъ земли даръ (קניא) Господу. И Авель также отъ первородныхъ стада своего и отъ тука изъ (קניא)—Быт. IV, 3—4)* <sup>3)</sup>. Первоначальнымъ

вершивъ всѣ дѣла Свои въ шесть дней, и удостоивъ седьмой день благословенія и освятилъ» («Бес. на кн. Быт.» X, ч. I, стр. 160). См. также о благословеніи седьмаго дня у блаж. *Теодорита* — «На Быт.». Отвѣт. на вопр. 22, стр. 31; и у св. *Ефрема Сирина* — «На Быт.» стр. 271.

<sup>1)</sup> Отцы Церкви учатъ, что кожаныя ризы даны были Богомъ вообще для прикрытія наготы и для постоянного напоминанія о паденіи (*Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XVIII, ч. I, стр. 306; *Кириллъ Александрійскій*—*Глагола*—кн. I. Тв. св. отц. 1886 г. кн. I, стр. 13; *Ефремъ Сиринъ*—«На Быт.» стр. 295—96; *Теодоритъ*—«На Быт.» Отв. на вопр. 40, стр. 44—45). По мнѣнію св. *Григорія Богослова*, онѣ означали «плоть грубую и смертную» (Тв. св. отц. 1844 г. ч. III, сл. 38, стр. 244). Но если взять во вниманіе то, что одежда заимствуется отъ кожъ животныхъ, а не отъ листьевъ растений, и что кожа могла быть дана послѣ закланія животныхъ; то «сіи недомыслия», по замѣчанію преосв. *Филарета*, «не иначе могутъ быть разрѣшены, какъ тою догадкою, что Богъ въ одно время научилъ человека и приносить въ жертву животныхъ, и обращать ихъ кожи въ одежду» («Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 73).

<sup>2)</sup> Буквально съ еврейскаго: *въ концы дней* (סוף ימים). Это выраженіе, по объясненію преосв. *Филарета*, можетъ указывать: или на конецъ седмицы, то есть, день субботній, или на конецъ мѣсяца, то есть, новомѣсячье, или на конецъ жатвы, которому особенно приличествуетъ жертвоприношеніе отъ плодовъ земли, или на конецъ года, то есть, новолѣтіе («Записки»—ч. I, стр. 81). Но такъ какъ выраженіе: *въ концы дней*, употреблено въ неопредѣленномъ смыслѣ, то оно можетъ означать вообще непродолжительный періодъ времени (*Dillmann*—«Genesis», s. 89).

<sup>3)</sup> Что разумѣть подъ *тукомъ* первородныхъ, мнѣнія объ этомъ весьма различны (*Oehler*—«Theol. d. Alt. Test». Bd. I, § 20, s. 81—84; и въ *Herzog's Realencyklop. t. X: «Opferkultus des Alt. Testam.»*). Св. *Златоустъ* и св. *Кириллъ Александрійскій* подъ *туками* пер-

побужденіемъ къ этимъ жертвамъ должна была служить естественная потребность духа человѣческаго, чтобы возстановить нарушенный грѣхонъ союзъ богообщенія <sup>1)</sup>; но истинное значеніе ихъ можетъ быть объяснено лишь съ точки зрѣнія той мессіанской надежды, которая дана была въ обѣтованіи о сѣмени жены и указывала на будущую искупительную жертву за грѣхъ всего человѣчества <sup>2)</sup>. Такъ какъ Авель приносилъ свои жертвы отъ *первородныхъ* стада, то этому приношенію, по объясненію преосв. *Филарета*, онъ могъ научиться „отъ Адама, Адамъ же отъ Бога, а Богъ явилъ въ нихъ Анца закланнаго отъ основанія міра (Апок. XIII, 8), и вмѣстѣ образъ того, какъ человѣки должны представлять тѣла свои въ жертву живую, святую, благоудную Богу“ (Рим. XII, 1) <sup>3)</sup>. Слѣдовательно, жертвы должны были выражать собою и вѣру въ обѣтованіе о спасеніи, и сердечную благодарность и преданность Богу, соединяемую съ сокрушеніемъ о грѣхахъ, со стороны человѣка—грѣшника <sup>4)</sup>. Черезъ это

вородныхъ разумѣють. жертву самую избранную и драгоценнѣйшую, какъ самую вкусную и наилучшую (*Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XVIII, ч. I, стр. 318. *Кир. Алекс.—Глафорá*, кн. I. Тв. св. отц. 1886 г. кн. I, стр. 29). Но преосв. *Филаретъ* подъ тукомъ разумѣетъ часть особенно удобовоспламеняемую, которая указывала на сердечное расположеніе приносящихъ и въ мессіанскомъ отношеніи на ту ревность, съ какою Сынъ Божій принесетъ Себя въ жертву за людей («Заниски», ч. I, стр. 82).

<sup>1)</sup> «Авель не имѣлъ никакого учителя и Каинъ — руководителя и совѣтника», говоритъ св. *Златоустъ*, — «но тотъ и другой приступилъ къ такому жертвоприношенію по внушенію совѣсти и мудрости, свыше данной человѣческому роду»... «Смотри, какъ Создатель природы вложилъ въ совѣсть (человѣка) познаніе (о Богѣ)» («Бес. на кн. Быт.» XVIII, ч. I, стр. 319, ср. 316). «Законъ врожденнаго намъ богопознанія», свидѣтельствуетъ и св. *Кириллъ Александрійскій*, «побудилъ этихъ мужей (Каина и Авеля) къ исполненію долга приносить благодарственные жертвы всёхъ Зиждителю и подателю намъ всякаго блага» (*Глафорá* — кн. I. Тв. св. отц. 1886 г. кн. I, стр. 28—29).

<sup>2)</sup> «Жертвы», говоритъ св. *Златоустъ*, «не сами по себѣ были приемлемы, но благопріятны были ради первообраза. Ибо на всёхъ ихъ печатлѣтся образъ Христа и повсюду предначертано будущее... все имѣло отношеніе къ Искупителю» (Орр. Том. V. Ном. 166. См. въ «Прибавл. къ твор. св. отц.» 1856 г. Т. XXVII, стр. 275).

<sup>3)</sup> «Записки на кн. Быт.», ч. I, стр. 82.

<sup>4)</sup> «Богъ принимаетъ наши приношенія не потому, что нуждается

онѣ получали прообразовательное и умиловительное значеніе. Простекая изъ естественной потребности человѣческой души и будучи прообразомъ искупительной жертвы Христовой, ветхозавѣтныя жертвы заступали личность приносящаго, очищали его грѣхи, умиловывали Бога и восстанавливали союзъ единенія съ Нимъ <sup>1)</sup>. Поэтому, отъ вѣры и сердечнаго расположенія приносящихъ зависѣло самое значеніе приносимой Богу жертвы <sup>2)</sup>. *И призрѣлъ Господь на Авеля и на даръ его*, говоритъ бытописатель; *а на Каина и на даръ его не призрѣлъ* (Быт. IV, 4—5) <sup>3)</sup>. Точно также

въ нихъ», говоритъ св. *Златоустъ*; «но потому, что хочетъ, чтобы и черезъ нихъ выражалась наша благодарность... Ибо Богъ не имѣетъ ни въ чемъ нужды и ничего не требуетъ отъ насъ; но, снисходя къ намъ, по Своему неизреченному человѣколюбію, дозволяетъ это (принесеніе Ему жертвъ), ради нашего спасенія, чтобы пованіе Господа служило для человѣческой природы училищемъ добродѣтели» («Бес. на кн. Быт.» XVIII, ч. I, стр. 318, ср. 317). Впрочемъ, св. отецъ указываетъ и другую причину установленія жертвъ. «Такъ какъ», говоритъ онъ, «люди, мало по малу предавшись безпечности, имѣли въ послѣдствіи избрѣсть себѣ боговъ и имъ приносить жертвы, то Богъ предварительно благоволилъ, чтобы жертвы приносились Ему, дабы, по крайней мѣрѣ, чрезъ это отклонить отъ гибельнаго заблужденія имѣвшихъ предаться нечестію» (Бес. XXVII, ч. II, стр. 85—87).

<sup>1)</sup> «Жертвами», говоритъ блаж. *Теодоритъ*, «умиловывали Бога ветхозавѣтныя: и Авель, и Энохъ, и Илія, и Мелхиседекъ и Авраамъ, и Исаакъ, и Іаковъ» («На Быт.». Отв. на вопр. 98, стр. 87).

<sup>2)</sup> По объясненію преосв. *Филарета*, для принятія Богомъ жертвы необходимы были три условія: а) чтобы она приносилась по установленію отъ Бога; б) чтобы почиталась символомъ жертвы Искушителя; чтобы приносящій жертву былъ самъ живогою жертвою» («Церк. Библ. Истор.», изд. V, стр. 22—23, прим. 3).

<sup>3)</sup> *Впрюу*, говоритъ Апостоль, *множайшую жертву Авель наче Каина принесе Богу, ея же свидѣтельствованъ бысть быти праведникъ, свидѣтельствующу о дарѣхъ его Богу: и тою умерый еще млаголетъ* (Евр. XI, 4). Слѣдовательно, нѣтъ никакого основанія для того предположенія, что призрѣніе Божіе на жертву Авеля зависѣло отъ различія кровавой и безкровной жертвы и отъ преимущества первой предъ послѣднею. Каинъ былъ земледѣлецъ, а Авель пастухъ: потому они и приносили различныя жертвы (*Kurtz* — «Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 16, s. 27—28). «Различіе въ расположеніи души и безпечность воли», говоритъ св. *Златоустъ*, «были причиною, что приношеніе одного было принято, а другого отвергнуто Богомъ» («Бес. на кн. Быт.». XVIII, ч. I, стр. 318—319. Ср. у св. *Ефрема Сиринна* — «На Быт.» стр. 298—299). Въ какой формѣ выражалось призрѣніе Божіе на жертву Авеля, объ этомъ ничего не говорится въ Бы-

обонялъ *Господь* пріятное благоуханіе жертвы Ноя, которую тотъ принесъ послѣ потопа во всесожеженіе на жертвенникѣ изъ всякаго скота чистаго и изъ всякъ птицъ чистыхъ (VIII, 20. 21). Объ этомъ умилостивительномъ значеніи жертвы и соединяемой съ нею вѣрн, со стороны приносящихъ, свидѣтельствуеетъ тотъ вѣчный завѣтъ мира, который *Господь* утвердилъ послѣ жертвоприношенія Ноя не только съ самимъ Ноемъ, но и съ его потомствомъ, и со всею землею, и со всякою душою живою во всякой плоти, которая на землѣ (IX, 1—17) <sup>1)</sup>.

тописаніи. Можно только предположить, что оно было явно и вразумительно. Такъ св. *Златоустъ*, объясняя слова: *призрѣ* и *не внятъ*, говоритъ: «этими словами Писаніе хочеть сказать, что Богъ сообщилъ имъ (Авелю и Каину) познаніе о томъ, что Онъ расположенъ одного былъ доволенъ, а другого отринуть за неблагодарность» (Тамъ же, стр. 321). Но св. *Ефремъ Сиринъ* и св. *Кириллъ Александрійскій* полагаютъ, что одна жертва отличена отъ другой огнемъ, сошедшимъ съ неба (*Ефр. Сир.*—«На Быт.», стр. 300; *Кириллъ Александрійскій*—*Глафурѣ*—кн. I, стр. 29). Поэтому и *Филаретъ*, въ своемъ переводѣ, вмѣсто слова: *призрѣлъ*, поставилъ: *воспламенилъ*. Это предположеніе преосвящ. *Филаретъ* доказываетъ многократными случаями ниспосланія съ неба огня на приготовленную жертву — Лев. IX, 24; Суд. VI, 21; 1 Пар. XXI, 26; 2 Пар. VII, 1; 3 Пар. XVIII, 38 («Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 82—83; ср. у *Солярскаго*—«Вибл. слов.» Т. II. *Каинъ*, стр. 365—367.

<sup>1)</sup> Побужденіемъ къ жертвоприношенію для Ноя служила таже потребность духа человѣческаго, какъ и для дѣтей Адама. «Какъ въ началѣ», говоритъ св. *Златоустъ*, «сынъ перваго человѣка, т. е. Авель, по собственному внутреннему побужденію принесъ жертву (Богу) съ великою разборчивостію; такъ и теперъ этотъ праведникъ возноситъ, посредствомъ жертвъ, благодарность ко Господу по собственному произволенію и здравому разсужденію, какъ только могъ и какъ судилъ по человѣчески» («Бес. на кн. Быт.» XXVII, ч. II, стр. 84). *И обоня Господь...* «Не запахъ отъ мяса животныхъ или куреніе дровъ», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*, «но приврѣлъ Онъ и увидѣлъ чистоту сердца въ томъ, кто изъ всего и за все приносилъ Ему жертву» («На Быт.» стр. 319). «Видишь», поясняетъ и св. *Златоустъ*, какъ расположеніе приносящаго сдѣлало благоуханнымъ дымъ, и смрадь, и все, что ни было непріятно при этомъ (сожженіи животныхъ)» (Тамъ же, стр. 85). *Пріятное благоуханіе* (אֶרְוַחַתְּ טוֹבָה) преосв. *Филаретъ* переводитъ словами: «благоуханіе успокоенія», и видитъ въ этомъ соотвѣтствіе съ пророчесственнымъ именемъ *Ноя*, которое означаетъ «успокоителя» («Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 4). Но слово אֶרְוַחַתְּ всегда встрѣчается въ соединеніи съ אֶרְוַחַתְּ (*Gesenius*—«Handwörterb.» s. 548) и, по своему употребленію (Ср. Лев. I, 9), означаетъ

Изъ общаго, первоначальнаго понятія о жертвахъ объясняется и самый образъ совершенія ихъ. Какъ самыя жертвы, по своему первоначальному происхожденію, происекали изъ естественной потребности духа человѣческаго; такъ и право совершать жертвоприношенія въ патріархальное время было естественное, происекающее изъ сознанія виновности предъ Богомъ и необходимости умилоствленія Его для возстановленія нарушеннаго грѣхомъ союза общенія. Это право или утверждалось на старшинствѣ, или принадлежало тѣмъ лицамъ, которыя имѣли собственность и свободно могли располагать своимъ имуществомъ<sup>1)</sup>. Когда чувствовалась потребность

вообще милостивое принятіе жертвы (*Dillmann*—«Genesis.» s. 141). Отъ кого Ной могъ узнать различіе между чистыми и нечистыми животными, такъ какъ въ то время еще не было этого раздѣленія, установленнаго впоследствии закономъ Моисеевымъ? — «Самъ собою (оѵдохев)», отвѣчаетъ св. *Златоустъ*, «руководясь (тѣмъ же) вложеннымъ въ природу наставленіемъ; а вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшилъ и его разсудокъ» («Бес. на кн. Быт.» XXIV, ч. II, стр. 19; Бес. XXVII, стр. 84; ср. у *Ефрема Сирина* — «На Быт.», стр. 315). Руководствомъ къ этому могло служить и собственное повелѣніе Божіе (Быт. VII, 2—3). При жертвоприношеніи Ноя въ первый разъ упоминается о *жертвенникѣ*. Преосв. *Филаретъ* полагаетъ, что употребленіе жертвенника было и ранѣе потопа («Церк. Библ. Ист.». Изд. V, стр. 42; и «Записки на кн. Быт.». ч. II, стр. 3; ср. у *Элера* — «Theol. d. Alt. Testam.» Bd. I, § 121, s. 413—415). Но св. *Златоустъ* рассматриваетъ въ созданіи жертвенника вообще мудрость и доброе расположеніе сердца праведника. «Посмотри», говоритъ онъ, «съ какою великою мудростію онъ (Ной) все дѣлаетъ»... «Онъ зналъ, хорошо зналъ, что Господь паче всего ищетъ (добраго) расположенія; и вотъ, устроивъ наскоро жертвенникъ и взявъ нѣкоторыхъ изъ чистыхъ животныхъ и изъ чистыхъ птицъ, онъ принесъ жертву всесожженія, и этимъ, сколько могъ, выразилъ искреннюю свою признательность; а человѣколюбивый Богъ, принявъ эту благодарность, увѣнчалъ его усердіе и вновь явилъ ему Свое благоволеніе» (Тамъ же, стр. 84—85).

<sup>1)</sup> По древнему иудейскому преданію, право совершать жертвоприношенія въ патріархальное время принадлежало исключительно первороднымъ. Главнѣйшими основаніями для этого служатъ: названіе Исава *сквернителемъ* (βέβηλος), данное ему за пренебреженіе первородства (Евр. XII, 16), и обращеніе къ Рувиму отъ патріарха Иакова съ словомъ אָרְבָּ (крѣпость моя—Быт. XLIX, 3), которому даютъ значеніе אֱלֹהִים (священство). Но первое могло быть употреблено и безъ всякаго отношенія къ священству; а послѣднее опровергается какъ вообще древними переводами слова אָרְבָּ, въ значеніи крѣпости силъ, а не священства (LXX: ισχύς μου); такъ и свидѣтельствомъ 1 кн. Паралип.

религіознаго служенія Богу, старшіе въ родѣ, преимущественно главы семействъ принимали на себя обязанности жрецовъ, дѣлались ходатаями предъ Богомъ за другихъ, ихъ пророками и священниками. Но эти права священства не имѣли того іерархическаго достоинства, какое впоследствии получили священники по чину Аарона. Они не соединялись съ особыми обрядами посвященія и не составляли исключительную привилегію особыхъ лицъ, недоступную для другихъ; но утверждались на правѣ естественномъ, имѣвшемъ свое основаніе въ естественной потребности и умилостивительномъ значеніи самихъ жертвъ<sup>1)</sup>. Такими ходатаями предъ Богомъ и совершителями жертвоприношеній были: *Ной*, принесшій жертву всесожженія отъ лица всего своего семейства, спасеннаго отъ потопа (Быт. VIII, 20—22; IX, 1—17); *Авраамъ*, о которомъ Господь сказалъ, что онъ, какъ пророкъ, можетъ помолиться за Авимелеха, царя Герарскаго, чтобы тотъ остался живъ (Быт. XX, 7, ср. 17); *Иаковъ*, приносившій жертву за всѣхъ своихъ домо-

(V, 1—2), въ которой говорится о переходѣ первородства Рувима къ одному Иосифу. Кромѣ того, противъ іудейскаго преданія о правѣ священнодѣйствія для однихъ первородныхъ ясно свидѣлствуютъ жертвы: Авеля, Иакова и Моисея до посвященія Аарона, а равно и то, что во времена закона каждый отецъ семейства могъ отправлять должность жреца въ праздникъ Пасхи. Въ послѣднемъ случаѣ первородные получали исключительное право священнодѣйствовать лишь тогда, когда они совершали богослуженіе вмѣстѣ съ прочими братьями (*Филаретъ*—«Церк. Библ. Истор.». Изд. V, стр. 79—81; и «Записки на кн. Быт.», ч. III, стр. 7; *Θ. Г. Елеонскій*—«О ветхозавѣтномъ священствѣ» (Христ. Чт. 1879 г., ноябрь—декабрь, стр. 621—622). Ср. также у *Титова*—«Исторія священства и левитства ветхозавѣтной Церкви». 1878 г. стр. 17—36).

<sup>1)</sup> Въ книгѣ Исходъ, повидимому, указывается на то, что въ народѣ еврейскомъ священники были и ранѣе учрежденія священства Ааронова. *Священники* (כֹּהֲנִים) и народъ, говоритъ Моисей, да не порываются восходить къ Господу, чтобы Господь не поразилъ ихъ (Исх. XIX, 24, ср. ст. 22 и XXIV, 25). Но это указаніе, трудно объяснимое на основаніи одного библейскаго текста, можетъ быть понимаемо въ томъ смыслѣ, что послѣ патриарховъ право совершать жертвоприношенія дѣйствительно перешло къ первороднымъ, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ указанное выше іудейское преданіе; такъ какъ въ это время первородные занимали въ израильскомъ обществѣ несомнѣнно выдающееся положеніе послѣ главъ семействъ и родовъ (*Елеонскій*—Тамъ же, стр. 622—23).

чадцевъ, повозвращеніи изъ Месопотаміи (Быт. XXXV, 1—4); многострадальный *Иовъ*, который возносилъ всеожоженія за сыновей своихъ (Иов. I, 5) и о которомъ самъ Господь свидѣтельствовалъ, что только отъ его лица Онъ приметъ молитву за друзей его (XII, 8), и другіе.

Изъ всѣхъ этихъ лицъ во времена патріарховъ исключительную особенность представляетъ личность Мелхиседека, царя Салимскаго, отъ котораго Авраамъ принялъ благословеніе и котораго бытописатель именуетъ священникомъ Бога всевышняго (וְהָיָה כֹהֵן לֵאלֹהֵי עֵלְיוֹן—Быт. XIV, 18—19). Но это священство царя Салимскаго не принадлежащаго, при томъ, къ роду Авраама <sup>1)</sup>, было исключительнымъ и таинственнымъ. По свидѣтельству Апостола, священство Мелхиседека, царя Салимскаго, должно служить прообразомъ первосвященства Христова <sup>2)</sup>. „*Безъ отца, безъ матери, безъ родословія*, говоритъ св. Апостоль о Мелхиседекѣ, *не имѣющій ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божію, пребываетъ священникомъ навсегда... По чину Мелхиседека, а не по чину Аарона... возстаетъ священникъ Иной, Который таковъ, не по закону заповѣди плотской, но*

<sup>1)</sup> О личности Мелхиседека см. выше, стр. 64—65, прим. 2.

<sup>2)</sup> Отъ священства Мелхиседека несомнѣнно должно отличать священство *Иеора*, тестя Моисеева (Исх. II, 16; III, 1; XVШ, 1. 5. 6. 9), какъ по самому молчанію объ этомъ свящ. писателей, такъ и потому, что *Иеоръ* былъ священникъ мадіамскій (כֹהֵן מִדְיָן). Хотя можно предположить, что *Иеоръ* былъ почитателемъ истиннаго Бога (на что, между прочимъ, указываетъ и имя *Рауилъ*—רַאׁוּיִל=«другъ Божій»); тѣмъ не менѣе, отцы Церкви смотрятъ на него, какъ на язычника. Такъ, напримѣръ, св. *Ефремъ Сиринъ*, когда говоритъ о томъ, что *Иеоръ* принесъ всеожоженіе и жертвы Богу (Исх. XVШ, 12); то предполагаетъ, что «или дѣйствительно принесъ чрезъ Моисея, или только отдѣлилъ назначенное въ жертву, чтобы сіе принесено было въ жертву Богу на мѣстѣ, какое угодно будетъ избрать Богу» («Толков. на кн. Исх.», стр. 438—439). Объ *Иеорѣ* и о различныхъ именахъ, приписываемыхъ ему въ Библии см.: у *Куртца* — «Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. II, § 11, s. 53—54; у *Рима*—Riehm — «Handwörterb. d. Bibl. Altert.» Lief. Acht. 1878 j. Jethro. s. 726—727; у *Θ. Г. Елеонскаго*—«Ист. Израил. народа въ Египтѣ» 1884 г. стр. 244—249; у *Солярскаго*—«Библейскій слов.». Томъ II. *Иеоръ*, стр. 334—335; у *Филарета*—«Церк. Библ. Исг.». Изд. V, стр. 98 и др.

по силѣ жизни не престающей. Ибо засвидѣтельствовано: Ты священникъ во вѣкъ по чину Мелхиседека (Евр. VII, 1—17; ср. Пс. CIX, 4) <sup>1)</sup>. Въ этомъ же особомъ, таинственномъ значеніи объясняютъ священство Мелхиседека и отцы Церкви. „Загмѣчай“, говоритъ св. *Кириллъ Александрійскій*, „какъ ясно блистаютъ въ Мелхиседекѣ образы совершенства, которые во Христѣ, и насколько ниже мѣра служенія по закону“... „Но не въ природѣ Мелхиседека мы полагаемъ преимущество его, а въ образѣ священства, чего не отвергалъ и праотець Авраамъ, напротивъ даже какъ бы приписывалъ ему преимущество тѣмъ, что оказалъ ему честь и принесъ десятины <sup>2)</sup>“. „Рабъ Божій“, поясняетъ эту мысль св. *Епифаній Кипрскій*, „долженъ былъ воздать честь священнику Вышняго, и, поелику отъ самого Авраама имѣло произойти священство обрѣзанное, то напередъ Авраамъ долженъ былъ сдѣлать приношеніе священнику, священнодѣйствующему въ необрѣзаніи, чтобы уничтожено было всяко возношеніе, взимающееся на разумъ Божій“ (2 Кор. X, 5) <sup>3)</sup>. Что же касается вопроса о томъ, что именно нужно разумѣть подъ священствомъ по чину Мелхиседека, то въ отвѣтъ на этотъ вопросъ отцы Церкви указывали, съ одной стороны, на непрерывность и

<sup>1)</sup> На основаніи приведенныхъ словъ Апостола, нѣкоторые говорили, «что побѣдившему Аврааму встрѣтился и ему одному явился въ видѣннн и только въ образѣ человѣческомъ Духъ Святой»; а другіе утверждали, «что это была славная и превосходная сила изъ множества ангеловъ». Были даже и такіе, которые говорили, что въ данномъ случаѣ Аврааму явился Сынъ Божій, или самъ Богъ Отець. Изложеніе этихъ мнѣній и подробное опроверженіе ихъ можно видѣть: у св. *Кирилла Александрійскаго*—*Глафоро*—кн. II. Тв. св. отц. 1886 г., кн. I, стр. 78—112; и у св. *Епифанія Кипрскаго*—«Объ ересяхъ» — кн. II. Тв. св. отц. T. XLIV. 1864 г. Тв. св. Епиф. T. II. «О мелхиседекіанахъ», стр. 435—453. «Мелхиседекъ былъ человекомъ», говоритъ св. *Епифаній*; а безъ отца, безъ матери, не потому, что не имѣеть отца или матери, но потому, что въ божественномъ Писаніи они не поименованы со всею очевидностію» (Тамъ же, стр. 436). Въ этомъ молчаніи Писанія свв. *Епифаній* и *Кириллъ*, подобно Апостолу, усматривали особый прообразъ Христа. Ср. у *Златоуста*—«Вес. на кн. Быт. XXXV, ч. II, стр. 289. 292.

<sup>2)</sup> *Кириллъ Александрійскій*.—Тамъ же, стр. 81 и 109.

<sup>3)</sup> *Епифаній Кипрскій*.—Тамъ же, стр. 437—438; ср. у *Кирилла Александрійскаго*—стр. 81—82.

какъ бы вѣчность священства Мелхиседекова, а съ другой—на то, что оно было священствомъ Божиимъ „не въ обрѣзаніи, но въ совершенной правдѣ и добродѣтели, по плоти же въ необрѣзаніи“, и потому, въ отношеніи къ первосвященству Христову, указывало на замѣну первосвященства по чину Аарона <sup>1)</sup>. „Когда божественное Писаніе подтверждаетъ“, говоритъ св. *Епифаній*, „и Духъ ясно учитъ о чинѣ Мелхиседековомъ; то симъ ясно указано на переѣму священства послѣ ветхой синагоги и древняго учрежденія въ учрежденіе превосходнѣйшее и высшее, не соединенное съ участіемъ въ плотскомъ преемствѣ. Ибо у сего святаго Мелхиседека уже не было послѣ него преемства, а также и прекращенія священства; онъ пребывалъ священникомъ во все время своей жизни, и еще въ Писаніи зовется священникомъ, потому что никто не былъ его преемникомъ, никто не нарушилъ его священства во время его служенія. Такъ и Господь нашъ, не человекъ, но Богъ, святое слово Божіе, сынъ Божій, рожденный безначально и вѣ въ времени, вѣчно сущій со Отцемъ, а ради насъ сдѣлавшійся человекомъ отъ Маріи, а не отъ сѣмени мужскаго, священствуетъ предъ Отцемъ, пріявъ человѣческое смѣшеніе, чтобы стать за насъ священникомъ по чину Мелхиседекову, то есть, по такому чину, который не имѣетъ преемства“ <sup>2)</sup>. „Итакъ“, разсуждаетъ св. *Ки-*

<sup>1)</sup> На основаніи словъ псалмопѣвца: *Ты іерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову* (Пс. СІХ, 4), еретики мелхиседекіане утверждали, что «Христосъ ниже Мелхиседека». Если бы, говорили они, Христосъ «стоялъ не во второмъ нѣкоемъ порядкѣ; то не нуждался бы въ Мелхиседековомъ чинѣ». Въ отвѣтъ на это заблужденіе св. *Епифаній* объясняетъ, что «когда Давидъ пророчесвенно говоритъ о Господѣ, что Онъ поставляется священникомъ по чину Мелхиседекову; то этимъ самымъ божественное Писаніе раскрываетъ то, что Христосъ будетъ священникомъ», и «что чинъ священническій не останется за древнимъ обрѣзаннымъ священствомъ. Ибо оно прелагается въ священство, предшествовавшее священству Левіиному и Ааронову, священство по чину Мелхиседекову» (Тамъ же, стр. 435—436. 438—439).

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 441—442. Ту же мысль высказываетъ и св. *Кириллъ Александрійскій*. «Что Мелхиседекъ былъ священникъ», говоритъ онъ, «объ этомъ объявило намъ богодухновенное Писаніе, не поименовавъ рода его, или того, отъ какого отца или матери произошелъ онъ; но мы не находимъ сказанія о томъ, до какого числа лѣтъ дожилъ онъ, или какія преемства священства оказывается имѣющимъ. Итакъ,

*риллз*, „на Мелхиседекѣ доказано, что нѣкогда отнимется званіе священства отъ священствовавшаго по закону колѣна, и что возсіяетъ иной образъ и законъ священнодѣйствія“... „И если Богъ обѣтовалъ новый завѣтъ, такъ какъ первый обветшалъ, то священникомъ по чину Мелхиседекову, котораго прилично было бы представлять и существующимъ во вѣкъ, можетъ быть никто иной, какъ только Господь нашъ Иисусъ Христосъ“ <sup>1)</sup>.

Въ отношеніи къ внѣшней, обрядовой сторонѣ жертвоприношеній, во времена патриарховъ еще нѣтъ точныхъ указаній. Тѣмъ не менѣе, должно предположить, что первую жертвою было *всесожженіе*, а затѣмъ, жертва *мира* или *спасенія*. Жертвы всесожженія приносимы были: Каиномъ и Авелемъ и праведнымъ Ноемъ <sup>2)</sup>, а примѣръ жертвы мира или спасенія можно видѣть въ жертвѣ Іакова, принесенной имъ въ знакъ веселія и благодарности, послѣ примиренія съ Лаваномъ (Быт. XXXI, 54) <sup>3)</sup>. Странни-

повѣствованіе о семъ какъ бы изображаетъ предъ нами вѣчность и безначальность Христа, поколику Онъ мыслится какъ Богъ. Безначальность же разумѣю въ отношеніи къ количеству, то есть, по времени: ибо Онъ Самъ есть Творецъ вѣковъ. Указываетъ кромѣ того на непрерывность священства» (Тамъ же, стр. 108).

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 110—112. Тотъ же св. отецъ прообразъ Христа усматриваетъ и въ самомъ имени Мелхиседека. «Въ переводѣ на греческій языкъ», говоритъ онъ, *Мелхи* значитъ: *царь*, а *Седекъ*—*правда*. И всякій можетъ видѣть, что Мелхиседекъ, по собственному своему названію и по силѣ значенія этого названія, есть *царь правды*; а по названію *царя самимскаго*, есть *царь мира* (Евр. VII, 2). Такъ, на основаніи яснаго и очевиднаго уподобленія Мелхиседека, божественный Павелъ примѣнилъ таковое же и ко Христу» (стр. 105—106).

<sup>2)</sup> «Жертва Каина такъ же, какъ и Авеля», говоритъ преосвящ. *Филаретъ*, «вѣроятно была всесожженіе, яко родъ жертвоприношенія простѣйшій въ обрядахъ, древнѣйшій и всеобщій въ употребленіи» («Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 81). Равнымъ образомъ, на всесожженіе жертвы Ноя ясно указываетъ слово *קָרָבָן*, которое въ обрядовомъ Моисеевомъ законѣ означаетъ, «какъ особаго рода жертву всесожигаемую (Лев. I, 9), такъ и во всякомъ родѣ жертвы сожигаемую часть (Лев. III, 5; V, 7)». *Филаретъ*—тамъ же, ч. II, стр. 3—4).

<sup>3)</sup> Подобныя жертвы, по замѣчанію преосв. *Филарета*, сопровождались иногда священнымъ пиршествомъ, къ которому приглашались сродники и друзья (ср. I Цар. IX, 12 сл.). Можно полагать, что этотъ родъ жертвъ былъ извѣстенъ и Іоюору, тестю Моисея (Исх. XVIII, 12). («Церк. Вѣст. Ист.» изд. V. стр. 80. прим. I, и «Записки на кн. Быт.» ч. III. стр. 60).

ческая жизнь патриарховъ не позволяла имъ избирать какое либо одно мѣсто для богослуженія, а тѣмъ болѣе украшать его. Время и мѣсто богослуженія опредѣлялись или явленіями Божиими, или какими либо особыми знаками небеснаго благоволенія. Ознаменованное такимъ образомъ мѣсто богослуженія и созданный однажды алтарь всегда пользовались особеннымъ уваженіемъ и обыкновенно избирались для новыхъ жертвоприношеній. Особенно предпочтительными мѣстами богослуженія были: гора *Морія*<sup>1)</sup>, *дубрава Мамре*<sup>2)</sup>,

<sup>1)</sup> *Земля Морія* въ переводѣ LXX называется *землею високою*; у *Симмаха* и *Иеронима*—*землею видѣнія* (отъ פִּרְיָ—видѣть); у *Фикелоса* и *Ионавана*—*землею богослуженія* (отъ יָרֵא—бояться). Въ новѣйшее время слово *Морія* (מֹרְיָה, מֹרְיָה) производятъ отъ פִּרְיָ и פָּרָה (сокращен. отъ פִּרְיָ) = усмотренный, провидѣнный Иеговою. Нѣкоторые подъ горою *Морія* разумѣютъ *Морè*, близъ Сихема (Суд. VII, 1; Быт. XII, 6; Втор. XI, 30). Но по общепризнанному толкованію подъ этимъ именемъ разумѣется та гора, на которой Давидъ видѣлъ явленіе Ангела и принесъ Богу жертву (2 Цар. XXIV, 16—25; 1 Пар. XXI, 18—26) и на которой Соломономъ былъ построенъ храмъ іерусалимскій (2 Пар. III, 1). *Солярскій*—«Библ. слов.» Т. II. *Морія*, стр. 665—66; *Филаретъ*—«Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 170. На этой горѣ и Авраамъ приносилъ сына своего Исаака, въ жертву. Что касается этого жертвоприношенія, то въ рассказѣ о немъ нѣкоторые стараются отыскать указаніе на существованіе чело-вѣческихъ жертвъ во времена патриарховъ, по примѣру жертвъ языческихъ, приносившихся Молоху. Но рассказъ о жертвоприношеніи Исаака фактически подтверждаетъ совершенно противное. Отъ Авраама Богъ не принялъ жертвы. Въ этомъ нельзя не видѣть яснаго указанія на то, что въ ветхозавѣтной религіи не могли имѣть мѣста чело-вѣческія жертвы. Если бы даже прежде Авраама и были въ обычаѣ чело-вѣческія жертвы, то рассказъ о жертвоприношеніи Исаака скорѣе свидѣтельствовалъ бы объ уничтоженіи этого языческаго обычая. Самое требованіе о принесеніи Исаака въ жертву въ Бытонисаніи представляется необычнымъ явленіемъ, какъ исключительное испытаніе вѣры Авраама (*Хрисанъ* — «Религ. древ. міра». Т. III, стр. 260—61, прим. 2; *Oehler*—«Theol. d. Alt. Test.» Bd. I. § 23. s. 95—96; *Kurtz*,—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 58, s. 130—139)

<sup>2)</sup> אֵילֵי מַמְרֵה — дубы мамврійскіе, или дубрава роца мамврійская. а у LXX ἡ δρῦς ἡ Μαρβρη — дубъ мамврійскій (Быт. XIII, 18; XIV, 13; XVIII, 1). Эта дубрава находилась противъ Махпелы (Быт. XXIII, 17—19) и называлась *Кириао-Арба*, что было древнимъ названіемъ Хеврона (*Солярскій*—«Библ. слов.» Т. II. *Кириао-Арба* и *Мамре*, стр. 419—536; *Филаретъ*—«Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 71; *Kurtz* — «Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I. § 64. s. 101). *Флавій* говоритъ, что «въ шести стадіяхъ отъ города (Хеврона) по-

*Веоиль* <sup>1)</sup>, *Вирсавія* <sup>2)</sup> и другія. Богослуженіе на этихъ мѣстахъ отличалось иногда торжественностію, какъ, напримѣръ, при жертвоприношеніи Іакова въ Веоиль, по возвращеніи изъ Месопотаміи. Особое поведѣніе Божіе и характеръ приготовленія всей семьи даютъ основаніе предполагать, что это жертвоприношеніе было весьма торжественнымъ (Быт. XXXV гл.) <sup>3)</sup>.

казываютъ величайшій дубъ (τερεβινθος μεγιστη), и называютъ его «ошишимъ» (περι την ώγύγην χαλουμένην δρύν), вѣроятно, по особенной, доисторической его древности. Впослѣдствіи, когда язычники стали обоготворять этотъ дубъ и воздвигли около него алтари, императоръ Константинъ Великій построилъ на этомъ мѣстѣ великолѣпный храмъ. (*Солярскій*—«Вибл. слов.» Т. IV. *Хееронъ*—стр. 340—41; *Олесницкій*—«Св. Земля». Т. II, стр. 126—130; *Созоменъ*—«Церк. Истор.» кн. II, гл. 4). Преосв. *Филаретъ* названіе *Мамре* производитъ отъ амореанина *Мамре*, союзника Авраамова (Быт. XIV, 13)—«Записки». Ч. II, стр. 70.

<sup>1)</sup> לְבֵיתֵי — домъ Божій. Это названіе дано Іаковомъ тому мѣсту (בְּרָחֵל), на которомъ было Богоявленіе (Быт. XXVIII, 19). По близости былъ городъ (רָחֵל), носившій названіе *Лузы* (לוֹ), на который и перенесено имя *Веоиль*. Ханаанскія племена держались прежняго названія, и потому *Веоиль* и *Лузы* иногда различаются (I. Нав. XVI, 2). Но послѣ завоеванія земли Ханаанской режнее названіе окончательно уничтожается (I. Нав. XVIII, 13). *Kurtz*—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 68, s. 164.

<sup>2)</sup> עַדְשׁ רָחֵל — колодезь влятвы, ознаменованный явленіями Божіими и влятвеннымъ союзомъ Авраама и Исаака съ филистимскими князьями (Быт. XXI, 22—34; XXVI, 23—30). *Солярскій*—«Вибл. слов.» Т. I. *Вирсавія*—стр. 328; *Kurtz* — «Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I. § 56, s. 126—27.

<sup>3)</sup> *Филаретъ* — «Церк. Вибл. Истор.» Изд. V, стр. 81. Изъ другихъ жертвоприношеній Іакова *Куртцъ* придаетъ особенное значеніе богослуженію въ Сихемѣ. Это былъ первый городъ, въ которомъ Іаковъ остановился, по возвращеніи изъ Месопотаміи въ землю Ханаанскую. Онъ поставилъ тамъ жертвенникъ и призвалъ имя Господа Бога Израилева (XXXIII, 17—20). Утвержденный въ землѣ обѣтованія алтарь, по замѣчанію Куртца, показываетъ результатъ всей прежней жизни и испытаній Іакова. Во время своего странствованія Іаковъ получилъ имя *Израиля* и Богъ отецъ сталъ *Богомъ Израилевымъ* (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל). Поэтому, созданіе Іаковомъ алтаря и призваніе имени Господа Бога Израилева, при вступленіи въ землю Ханаанскую, должно было служить для всего будущаго потомства свѣдѣтельствомъ и памятникомъ объ этомъ важномъ событіи («Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I. § 74. s. 184). При совершеніи богослуженія въ патриархальное время можно наблюдать и нѣкоторые частные обряды, напримѣръ: очище-

Вромѣ жертвъ, при установленіи завѣта съ Авраамомъ, Господь учреждаетъ *обрѣзаніе*, какъ знаменіе этого завѣта и необходимое условіе для вступленія въ союзъ богообщенія. *Сей есть завѣтъ Мой*, говоритъ Господь Аврааму при учрежденіи обрѣзанія, *который вы должны соблюдать между Мною, и между вами, и между потомками твоими послѣ тебя (въ роды ихъ): да будетъ у васъ обрѣзанъ весь мужескій полъ* (הַפּוֹל לָכֶם בְּלוּזָר). *Обрѣзываютъ крайнюю плоть вашу* (וַיִּנְמְלֵהֶם אֶת בְּשַׂר עַרְלֵהֶם); *и сіе будетъ знаменіемъ завѣта между Мною и вами* (וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבְדֹרֹשֶׁמֶנָה). *Осми дней отъ рожденія* (וּבְדֹרֹשֶׁמֶנָה) *да будетъ обрѣзанъ у васъ въ роды ваши всякій младенецъ мужескаго пола, рожденный въ домъ и купленный за серебро, у какого нибудь иноплеменика, который не отъ твоего стьмени... И будетъ завѣтъ Мой на тѣлѣ вашемъ завѣтомъ вѣчнымъ. Необрѣзанный же мужескаго пола, который не обрѣжетъ крайней плоти своей (во осмый день), истребитсѣ душа та изъ народа своего; ибо онъ нарушилъ завѣтъ Мой* (Быт. XVII, 10—14). Отрицательная критика обыкновенно возражаетъ противъ этого учрежденія и считаетъ еврейскій законъ объ обрѣзаніи заимствованнымъ у другихъ древнихъ народовъ, преимущественно у египтянъ <sup>1)</sup>. Нѣтъ сомнѣнія, что обрѣзаніе су-

ніе, обѣты, десятины, клятвы и т. п. Нѣкоторые предполагаютъ даже существованіе храмовъ. Но преосв. *Филаретъ* справедливо замѣчаетъ, что и въ болѣе позднее время у жителей Ханаанской земли не было храмовъ («Церк. Вибл. Истор.» стр. 80, и объ обрядахъ стр. 83—85). См. подробности о богослуженіи патріарховъ у *Кейля*—«Библ. Археол.»—стр. 61—66 и 240—244.

<sup>1)</sup> О происхожденіи обрѣзанія иногда высказывались весьма нелѣпыя мнѣнія. Такъ, напримѣръ, нѣкоторые видятъ въ обрѣзаніи остатокъ или древняго обычая оскопленія, сократившагося до отнятія одной кожи, или человѣческихъ жертвъ, замѣненныхъ частію вмѣсто цѣлаго (*Хрисанозъ*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 265, прим. 1). Но оба эти предположенія совершенно противорѣчатъ повѣствованію бытописателя о началѣ и цѣли учрежденія обрѣзанія. Болѣе умѣренное направленіе отрицательной критики, слѣдующее свидѣльствамъ *Геродота* и *Діодора сицилійскаго*, полагаетъ начало обрѣзанія въ Египтѣ. Защитники этого воззрѣнія утверждаютъ, что Авраамъ готовъ былъ принять обрѣзаніе отъ египтянъ, а Богъ, по Своему снисхожденію, сдѣлалъ его предметомъ заповѣди. Но еврейское и египетское обрѣзаніе не имѣютъ между

ществовало у другихъ народовъ древняго міра, и при томъ, весьма рано. Но этотъ обычай древнихъ народовъ не уменьшаетъ важности того религіознаго значенія, съ которымъ обрѣзаніе учреждается Богомъ, какъ знаменіе завѣта вѣчнаго съ Авраамомъ и его потомствомъ. Въ цѣляхъ завѣта богообщенія не было того, чтобы вводить непременно что либо новое въ жизни и обычаяхъ еврейскаго народа, прежде не существовавшее ни у какого другого народа. Напротивъ, тому, что было извѣстно, божественныя учрежденія сообщали особый, глубокой смыслъ и значеніе, въ отличіе отъ языческаго пониманія и употребленія <sup>1)</sup>. По библейскому ученію, вет-

собою ничего общаго (*Оригенъ*—противъ Цельса, L. V). У евреевъ обрѣзаніе обязательно для всѣхъ, а у египтянъ только для жрецовъ и желающихъ заниматься тайными науками (*Евсевій* — «Ptraerag. Evang.» Lib. IV); у евреевъ долженъ обрѣзываться только мужской полъ, а у египтянъ и женскій (*Страбонъ*—L. XVII); у евреевъ обрѣзаніе совершается въ осмый день по рожденіи, а у египтянъ въ тринадцатилѣтнемъ возрастѣ (*Амеросій* — «De Abrah.» L. II, с. 11). Указывая на эти разности, преосв. *Филаретъ* приходитъ къ тому заключенію, что, вѣроятно, Измаиль, Хеттура, Исавъ передали обрядъ обрѣзанія происшедшимъ отъ нихъ народамъ, а отъ нихъ, или отъ самихъ евреевъ, могли заимствовать его египтяне и другіе народы («Церк. Библ. Ист.» Изд. V, стр. 82; и «Записки на кн. Быт.», ч. II, стр. 108). Это предположеніе блаж. *Феодоритъ* доказываетъ, между прочимъ, изъ того случая, что дочь Фараона, царя египетскаго, когда наша Моисей, признала въ немъ еврейскаго младенца. «Сіе показало обрѣзаніе», говоритъ онъ. «Изъ сего видно, что египтяне въ то время еще не обрѣзывались, впоследствии же, соревнуя евреямъ, приняли законъ обрѣзанія» («Толк. на кн. Исх.» Отв. на вопр. 3, стр. 103). *Кейль* полагаетъ даже, что ни Авраамъ у египтянъ, ни египтяне у евреевъ не заимствовали обряда обрѣзанія. Этотъ обрядъ, по его словамъ, найденъ въ Америкѣ и на островахъ южнаго моря и у языческихъ поколѣній негровъ («Библ. Археол.», ч. I, стр. 386). Объ этомъ вопросѣ см. также: у *Элера* — «Theol. d. Alt. Testam.» Bd. I, § 87. 88, s. 291—99; и у *Куртца*—«Gesch. d. Alt. Bund.» Bd. I, § 51, s. 113—117.

<sup>1)</sup> «Богъ всяческихъ», говоритъ св. *Кириллъ Александрійскій*, «предусмотрительно допускалъ то, чтобы люди были наставляемы относительно будущаго на основаніи тѣхъ обычаевъ дѣйствія, какіе у нихъ существовали». (Глафурѣ—кн. III. Тв. св. отц. 1886 г. кн. II, стр. 122). Поэтому, вопросъ о происхожденіи обрѣзанія можетъ быть даже безразличенъ и вся важность его должна заключаться именно въ томъ высоко-нравственномъ, религіозномъ значеніи, какое даетъ обрѣзанію самъ Богъ (*Хрисанозъ* — «Религ. древ. міра». Т. III, стр. 264; ср. Т. II, стр. 194—95).

хозавѣтное обрѣзаніе имѣеть свое основаніе въ идеѣ первороднаго грѣха. Грѣхъ, послѣ паденія прародителей, сдѣлался всеобщимъ нравственнымъ поврежденіемъ всего человѣчества, и какъ средство для очищенія отъ этого грѣховнаго поврежденія, Господь учреждаетъ обрѣзаніе, которое должно служить знаменіемъ возстановленія завѣта съ Богомъ и принятія въ союзъ общенія съ Нимъ <sup>1</sup>). Соответственно всеобщности и естественному наслѣдію грѣха въ человѣчествѣ, въ самомъ образѣ своего совершенія обрѣзаніе должно было освящать именно тотъ источникъ, отъ котораго раждается живнъ и размножается человѣчeskій родъ <sup>2</sup>); и простираеть свою обязательную силу какъ на младенцевъ <sup>3</sup>), такъ и на всякаго иноплеменника и купленнаго раба <sup>4</sup>). Какъ знаменіе читателей

<sup>1</sup>) Св. *Златоустъ* учитъ, что заповѣдь объ обрѣзаніи Господь далъ «именно для того, чтобы это было знакомъ избраннаго народа Его» («Бес. на кн. Быт.» XXXIX, ч. II, стр. 379).

<sup>2</sup>) *Кейль* — «Библ. Археол.» ч. I, стр. 387. «Обрѣзаніе должно было внушать человѣку», говоритъ и преосв. *Филаретъ*, «что онъ отъ рожденія, по естеству, находится сердцемъ въ нечистотѣ плоти, подобно какъ плотию въ необрѣзаніи, и что изъ сего состоянія онъ долженъ выйти *совлеченіемъ тѣла грѣховнаго плоти* (Кол. II, 11)» («Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 109).

<sup>3</sup>) «Младенцы», говоритъ блаж. *Августинъ*, «не своимъ личнымъ образомъ живнн, а по общему происхожденію человѣческаго рода, всѣ разорили завѣтъ Божій въ томъ одномъ человѣкѣ, въ которомъ всѣ согрѣшили (Рим. V, 12)... «Слѣдовательно, если обрѣзаніе было знакомъ возрожденія; то и младенца, по причинѣ первороднаго грѣха, не напрасно губить рожденіе, если не спасаетъ возрожденіе» («О Градѣ Бож.» кн. XVI, гл. XXVII, стр. 189 — 191). Что касается вопроса о томъ, почему обрѣзаніе совершалось въ *осмый* день; то св. *Златоустъ* отвѣчаетъ, «что человѣколюбець Богъ опредѣлилъ такое время съ двойкою цѣлюю: во первыхъ, чтобы въ неврѣломъ возрастѣ легче можно было переносить болѣзнь обрѣзанія; а во вторыхъ, чтобы изъ самого дѣла могли они (евреи) видѣть, что (обрѣзаніе) само по себѣ нисколько не приноситъ пользы душѣ, а назначено быть только знаменіемъ» («Бес. на кн. Быт.» XXXIX, ч. II, стр. 382). При томъ, у евреевъ седмичное число всегда считалось священнымъ, и что не достигало этого числа, то почиталось несовершеннымъ. Поэтому, и животныя не могли быть приносимы въ жертву прежде исполненія семи дней отъ рожденія (Исх. XXII, 30). (*Филаретъ* — «Записки на кн. Быт.» ч. II, стр. 110 — 111; и «Церк. Библ. Ист.» Изд. V, стр. 82, примѣч.)

<sup>4</sup>) «Обрѣзаніе рабовъ и иноплеменниковъ», по мнѣнію преосв. *Филарета*, «предписывается, вѣроятно, потому, что необрѣзанные въ дождѣ

истиннаго Бога и членовъ избраннаго народа Господня <sup>1)</sup>, ветхо-завѣтное обрѣзаніе было знаменіемъ *завѣта вѣчнаго* <sup>2)</sup>, и хотя само по себѣ не дѣлало человѣка праведнымъ и не давало ему оправданія предъ Богомъ <sup>3)</sup>, тѣмъ не менѣе имѣло вполнѣ таинственное и вмѣстѣ прообразовательное и пророчесвенное значеніе. „Какъ таинство“, говоритъ преосв. *Филаретъ*, „обрѣзаніе знаменовало“ въ предшествующемъ ему состояніи—нечистоту и порчу природы человѣческой; въ его предметѣ и времени—исправленіе поврежденія чрезъ Мессію, имѣвшаго родиться безъ мужа; въ самомъ образѣ дѣйствія—внутреннее обрѣзаніе, или умерщвленіе плот-

---

обрѣзанныхъ сдѣлались бы предметомъ или отвращенія, или соблазна для сыновъ завѣта. Но можетъ оно имѣть также и прообразовательное знаменованіе то, что въ завѣтѣ Бога съ Авраамомъ заключается спасеніе всѣхъ народовъ, родовъ и состояній («Записки»—стр. 111).

<sup>1)</sup> Обрѣзаніе у евреевъ не простиралось на женщинъ. Но чрезъ это женщины не исключались изъ членовъ избраннаго народа и завѣта богообщенія. Онѣ принадлежали къ этому завѣту по праву рожденія отъ обрѣзанныхъ. «Симъ назваменуется то», говоритъ преосв. *Филаретъ*, «что завѣтное сѣмя, спасающее мужа и жену, есть не жена, но мужъ... Обрѣзаніе плоти мужескія есть какъ бы отрицательное выраженіе понятія о *стѣмени жены*» («Записки»—стр. 110—111).

<sup>2)</sup> Завѣтъ называется *вѣчнымъ*, говоритъ преосв. *Филаретъ*, «такъ же, какъ вѣчнымъ называется иногда законъ, то есть, подл условіемъ воли законодателя и извѣстнаго состоянія подзаконныхъ» («Записки»—тамъ же). «Богъ всяческихъ», свидѣтельствуешь и св. *Златоустъ*, «зная легкомысліе ихъ (евреевъ), восхотѣлъ потребовать отъ нихъ этого знаменія—не съ тѣмъ, чтобы оно осталось навсегда, но чтобы, съ окончаніемъ тогдашняго завѣта, и употребленіе этого знаменія было отгнѣнено» («Бес. на кн. Быт. XXXIX, стр. 381).

<sup>3)</sup> «Не обрѣзаніе дѣлаетъ праведными», говоритъ блаж. *Теодоритъ*... «И Авраама не обрѣзаніе оправдало, но вѣра содѣлала праведнымъ. Добродѣтель доставила ему славу, обрѣзаніе же дано въ знаменіе вѣры» («На Быт.» Отв. на вопр. 69, стр. 68). Точно также и св. *Златоустъ*, указывая на слова Апостола: *и знаменіе пріять обрѣзанія, печать правды вѣры, яже въ необрѣзаніи* (Рим. IV, 11), говоритъ: «смотри, какъ онъ (Апостоль) учитъ насъ здѣсь и тому и другому,—и тому, что обрѣзаніе принялъ онъ (Авраамъ), какъ знаменіе, и тому, что, еще не бывъ обрѣзанъ, онъ показалъ уже правду отъ вѣры» («Бес. на кн. Быт.» XXXIX—стр. 383). «Весьма ясно всякій можетъ видѣть» разсуждаетъ на этомъ основаніи св. *Кириллъ Александрійскій*, что совершившееся чрезъ Христа древнѣе того, что было въ законѣ, и что оправданіе чрезъ вѣру прежде явлено было, нежели обрѣзаніе» (*Глафурѣ*—кн. III, Тв. св. отц. 1886 г. кн. II, стр. 127).

скаго и рожденіе духовнаго чловѣка“<sup>1)</sup>. Поэтому, обрѣзаніе учреждается при самомъ началѣ завѣта общенія между Богомъ и Авраамомъ и именно предъ рожденіемъ Исаака, какъ сына и наследника обѣтованія.

Богъ—исполнитель конечныхъ судебъ царства Божія или ученіе о безсмертіи души и загробной жизни.

Въ Бытописаніи нѣтъ подробныхъ и точныхъ указаній относительно будущей, конечной судьбы царства Божія. Во времена патриархальныя даже земное учрежденіе царства Божія еще не было раскрыто во всей своей силѣ и даже ученіе о спасеніи не отличалось особенною полнотою и точностію. Тѣмъ не менѣе, самый фактъ утвержденія завѣта богообщенія съ Авраамомъ и его потомствомъ, въ роды ихъ, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что этотъ завѣтъ общенія не можетъ быть опредѣляемъ границами времени, но долженъ простираться за предѣлы жизни каждаго изъ членовъ этого завѣта. Богъ Израилевъ есть Богъ отцевъ, Богъ Авраама, Исаака и Иакова (Быт. XXVI, 24; XXVII, 13; Исх. III, 6); но Богъ *не есть Богъ мертвыхъ, а живыхъ* (Мф. XXII, 32). Въ отношеніи къ конечнымъ судьбамъ царства Божія, съ древнѣйшей ветхозавѣтной точки зрѣнія, достаточно того, что при самомъ началѣ утвержденія этого царства уже существовала вѣра вообще въ безсмертіе души и въ загробную жизнь<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> «Церк. Библ. Ист.» Изд. V. стр. 82; и «Записки на кн. Быт.», ч. II, стр. 109—110; ср. у Хрисанова — «Религ. древн. міра». Т. III, стр. 263. Высокое прообразовательное значеніе ветхозавѣтнаго обрѣзанія св. *Іоаннъ Златоустъ* усматриваетъ, въ частности, по отношенію къ новозавѣтному таинству крещенія. «Ибо какъ ихъ (іудеевъ)», говоритъ онъ, «знаменіе обрѣзанія отдѣляло отъ прочихъ народовъ, и показывало въ нихъ народъ избранный Богомъ: такимъ же образомъ и у насъ обрѣзаніе крещенія составляетъ очевиднѣйшее различіе и раздѣленіе вѣрныхъ отъ невѣрныхъ». (Тамъ же, стр. 385).

<sup>2)</sup> Древнѣйшее библейское ученіе о безсмертіи души и о загробной жизни издавна служило предметомъ различныхъ возраженій и даже прямого отрицанія. Еще въ древней христіанской Церкви было извѣстно еретическое заблужденіе Маркіона, который утверждалъ, что въ ветхомъ завѣтѣ было только ученіе о благѣ и блаженствѣ въ земной

Идея безсмертія предначертана Творцемъ при самомъ созданіи духовной и богоподобной человѣческой природы. По силѣ творческаго слова, весь животный міръ создается изъ земли (אֶרֶץ—Быт. I, 24—25, ср. 20—22); одинъ человѣкъ есть твореніе, которое, кромѣ тѣла, созданнаго изъ праха земнаго (אֶרֶץ מִן הָאֲדָמָה—II, 7), имѣетъ душу и въ своей духовной природѣ носить образъ и подобіе самого Творца (Быт. I, 26. 27). Но какъ вѣченъ Первообразъ, такъ и въ созданіи, по Его образу и подобію, идея вѣчности должна осуществляться въ нескончаемости бытія и безсмертіи. И *вдунулъ*, говоритъ бытописатель, *въ лице его дыханіе жизни* (נְשַׁמַּת חַיִּים), *и сталъ человекъ душою живою* (רוּחַ חַיִּים—Быт. II, 7)<sup>1)</sup>. Это небесное начало безсмертной жизни въ невинномъ состояніи первозданнаго человѣка должно было простираться и на тѣло человѣческое, знаменіемъ чего служило *древо*

жизни (*Tertullian*—«Advers. Marc». IV, 14. 25. 34), и манихеевъ которые учили, что патриархи не имѣли вѣры въ небесную жизнь (*Augustin*—«Contra Faustum», XXXIII, 1). (См. у *Юмерова*—«Ученіе ветх. завѣта о безсмертіи души и о загробной жизни». 1882 г. Введ. стр. III). Въ современной рационалистической критикѣ совершенно отрицается ветхозавѣтное библейское ученіе о безсмертіи, по крайней мѣрѣ, въ древнѣйшихъ свящ. книгахъ. По возрѣніямъ рационалистовъ, номадическія представленія патриарховъ будто бы не простирались далѣе земныхъ благъ и чувственныхъ удовольствій жизни. (Тамъ же, стр. VIII). Что же касается послѣдующаго времени, въ которое ученіе о безсмертіи среди іудейскаго народа представляется несомнѣннымъ, то это ученіе считаютъ заимствованіемъ изъ другихъ религій, преимущественно персской. Образовалось даже мнѣніе, что семитическіе народы вообще будто бы не имѣли понятія о безсмертіи и о загробной жизни и что въ этомъ заключается одна изъ отличительныхъ особенностей ихъ вѣрованій (*Хрисанозъ*—«Религ. древ. міра». Т. III, стр. 170 и 174, прим.).

<sup>1)</sup> Авторъ «Библейской Психологіи», *Деличъ* («System d. Bibl. Psychologie»), слову אֶרֶץ даетъ значеніе божественнаго источника для רוּחַ, подобно тому, какъ и *Абенъ-Эзра* производилъ слово אֶרֶץ отъ אֶרֶץ—небо, и давалъ ему значеніе «небснаго» элемента въ человѣкѣ (*Юмеровъ*—тамъ же, стр. 12). Эта мысль высказывается и отцами Церкви. «Образовавъ фигуру тѣла человѣка изъ земли», говоритъ св. *Кириллъ Александрійскій*, Богъ «дѣлаетъ его разумнымъ животнымъ и, чтобы онъ выдѣлялся изъ всѣхъ разумностію своей природы, тотчасъ же называетъ его нетлѣннымъ и животворящимъ духомъ: ибо написано: *и вдунулъ въ лице его* и т. д. (Γηφορά—вн. I, Тв. св. отц. 1886 г. кн. I, стр. 12).

*жизни*. (עץ החיים), которое находилось посреди рая (Быт. II, 9), и питаясь плодами которого, человек, по своей тѣлесной природѣ, могъ быть безболѣзненъ и безсмертенъ <sup>1)</sup>. Смерть тѣлесная должна была явиться лишь послѣ нарушенія человекомъ заповѣди, данной ему отъ Бога <sup>2)</sup>. *И заповѣдалъ Господь Богъ человеку, говорить бытописателю... отъ древа познанія добра и зла (עץ הדעת הטוב והרע), не есть отъ него, ибо в день (יום), в который ты вкусишь отъ него, смертью умрешь.* (פטר חן — Быт. II, 17) <sup>3)</sup>. Но какъ самая смерть не могла произойти отъ губительнаго дѣйствія собственно плодовъ древа познанія добра и зла, потому что все, что ни создано Богомъ, сотворено хорошо *весьма*, прекрасно, благотворно и полезно <sup>4)</sup>; такъ и опредѣ-

<sup>1)</sup> «Простр. Катихиз.» Чл. I. Отв. на вопросъ: что такое *древо жизни*? Платоновъ безсмертіе человека Эвальда считаетъ грубымъ представлениемъ, рѣзко противорѣчащимъ закону природы («Die Lehre d. Bibel v. Gott». Bd. III, s. 15. 159). Но это безсмертіе не зависѣло отъ самаго древа жизни, а отъ благодати Божіей и отъ преданности и покорности первоначальному человеку волеи Творца. «Если кто изъ любопытныхъ», говоритъ св. Златоустъ о дрѣвѣ жизни, «захочетъ доискиваться, почему оно названо древомъ жизни, то пусть знаетъ, что человекъ, слѣдуя своимъ умозаключеніямъ, не можетъ понимать иено всѣ дѣла Божіи. Чтобы созданный Богомъ человекъ, живя въ раю, имѣлъ случай показать на дѣлѣ покорность или непослушаніе, Господу угодно было насадить тамъ и эти два древа: одно древо жизни, а другое, такъ сказать, смерти» («Бес. на кн. Быт.», XVIII, ч. I, стр. 309—310).

<sup>2)</sup> Бромъ смерти тѣлесной, отъ грѣха должна была произойти смерть *духовная* и *вѣчная*. Но смерть *вѣчная* постигнетъ грѣшниковъ лишь въ будущей жизни, послѣ всеобщаго воскресенія и суда (МѠ. XXV, 41. 46); а смерть *духовная* бываетъ и во время земной жизни. Она состоитъ въ томъ, что человекъ, вслѣдствіе своихъ грѣховъ, удаляется отъ Бога, *источника жизни* (Цс. XXXV, 10; Іер. II, 13; ср. XVII, 13), и чрезъ это становится духовно мертвымъ (Ефес. II, 5; Лук. XV, 24. 32). Объ этомъ подробнѣе см. у *Велтистова*—«Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія». Приб. къ тв. св. отц. 1885 г. кн. III, стр. 24, прим. См. также «Простр. Катихиз.» Чл. III. Отв. на вопросъ: какая *смерть* произошла отъ грѣха Адамова?

<sup>3)</sup> Ср. Быт. III, 3. «Значитъ», говоритъ св. Златоустъ, «до вкушенія они (первыя люди) были безсмертны: иначе Богъ, и послѣ вкушенія, не послалъ бы на нихъ смерть въ видѣ наказанія» («Бес. на кн. Быт.», XVI, ч. I, стр. 264).

<sup>4)</sup> Бѣдствія произошли не собственно отъ древа, говоритъ св. Златоустъ, «но отъ произволенія (человѣка), отъ безпечности и не-

леніе Божіе: *въ день* (כִּי) не указываетъ на ускореніе только естественнаго исхода, и слѣдовательно, не даетъ основанія къ тому предположенію, что и назначеніе къ безсмертію, въ состояніи невинности, должно понимать лишь въ смыслъ продолжительнаго времени жизни первыхъ людей, которое послѣ паденія сократилось до самого ограниченнаго срока. Противъ такого предположенія свидѣтельствуютъ весьма продолжительная жизнь прородителей послѣ паденія (Быт. V, 3—5) и попеченіе о нихъ Божіе, въ отношеніи къ древу жизни. *И теперь*, говорилъ Господь о падшемъ чловѣкѣ, *какъ бы не простеръ онъ руки своей и не взял бы также отъ древа жизни, и не вкусилъ бы и не сталъ бы жить вѣчно* (אֲלֹא־יָחִי—Быт. III, 22)<sup>1)</sup>. Судь Божій, опредѣляющій смерть, хотя долгое время не обнаруживалъ своего дѣйствія; тѣмъ не менѣе, непосредственно послѣ паденія онъ сдѣлался общою принадлежностію всего чловѣчества. И сказалъ Господь Богъ Адаму: *за то, что ты послушалъ голоса жены твоеей, и ялъ отъ дерева, о которомъ Я заповѣдалъ тебѣ, сказавъ: не яшь отъ него, проклята земля за тебя... Въ потѣ лица твоего будемъ ясть хлѣбъ, доколь не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ* (עַד שִׁבְתָּ אֶל־הָאָרֶץ כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ); *ибо прахъ ты, и въ прахъ возвратишься* (כִּי־עָפָר אָתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב—Быт. III, 17—19)<sup>2)</sup>. „Правда“, прекрасно рассуждаетъ объ

внимательности, какую (онъ) показалъ въ отношеніи къ заповѣди. То дерево ввело смерть, ибо за преслушаніемъ слѣдовала смерть». (Тамъ же, стр. 267—68). См. о древѣ познанія добра и зла выше, стр. 188—89, прим.

<sup>1)</sup> «Древо, жизни не можетъ быть полезно тому», рассуждаетъ преосв. *Филаретъ*, «кто, бывъ отчужденъ отъ жизни Божіей, носить въ себѣ внутреннее начало смерти: въ семъ случаѣ его безсмертіе только продолжило и утвердило бы его смерть. Онъ долженъ удалиться отъ древа жизни не столько въ наказаніе, сколько для сокращенія его наказанія («Записки на кн. Быт.» ч. I, стр. 74). И по ученію отцевъ Церкви, еслибы чловѣкъ послѣ паденія вѣчно жилъ, то онъ вѣчно бы грѣшилъ и вѣчно бы мучился подъ тяжестію проклятія и осужденія Божія (*Златоустъ*—«Бес. на кн. Быт.» XVIII, ч. I, стр. 311; *Ефремъ Сиринъ*—«На Быт.»—стр. 296—97).

<sup>2)</sup> Этотъ судъ Божій хотя не касается прямо жены; тѣмъ не менѣе онъ относится и къ ней; на основаніи общаго опредѣленія наказанія за нарушеніе заповѣди (Быт. II, 17; ср. III, 3). Что же касается про-

этою опредѣленіи суда Божія св. *Златоустъ*, „Адамъ и Ева много прожили лѣтъ, но съ той уже минуты, какъ услышали: *земля еси, и въ землю тыдеши*, они и получили приговоръ смертный, и сдѣлались смертными, и, можно сказать, умерли. На это-то увавуя, Писаніе и сказало: *въ онъ же еще день съште, смертію умрете*,—вмѣсто того, чтобы сказать: получите приговоръ—быть вамъ уже смертными“... Прародители съ того самого дня, въ который получили приговоръ смертный, хотя и долго еще прожили, но по приговору уже умерли“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, смерть тѣлесная не создается Богомъ, вмѣстѣ съ созданіемъ природы человѣческой или съ насажденіемъ древа познанія добра и зла, и не составляетъ только простого ускоренія естественнаго исхода жизни человѣческой; но есть явленіе совершенно случайное, противуестественное, утверждающееся вмѣстѣ съ явленіемъ нравственнаго зла и составляющее необходимое наказаніе и слѣдствіе грѣховнаго произволенія со стороны самого человѣка. „Адамъ какъ согрѣшилъ по причинѣ худого произволенія“, говоритъ св. *Василій Великій*, „такъ и умеръ по причинѣ грѣха. Въ какой мѣрѣ удалился отъ жизни, въ таковой приблизился къ смерти; потому что Богъ—жизнь, а лишеніе жизни—смерть. Поэтому Адамъ

клятвѣ земли, которая была невинна; то, по объясненію св. *Ефрема Сирина*, чрезъ «проклятіе земли, которая не можетъ страдать, подвергся страданію Адамъ, который могъ страдать» («На Быт.» стр. 294). «Такъ какъ земля создана для человѣка», говоритъ и св. *Златоустъ*, «чтобы онъ могъ наслаждаться плодами ея: поэтому теперь Богъ, изъ-за человѣка же, согрѣшившаго, налагаетъ на нее проклятіе» («Бес. на кн. Быт.» XVII, ч. I, стр. 297).

<sup>1)</sup> «Бес. на кн. Быт.» XVII, ч. I, стр. 299—300. «Смертію называетъ Богъ смертное опредѣленіе», говоритъ и блаж. *Теодоритъ*. «Ибо такъ перевелъ и Симмахъ: «съ того дня, въ который вкусишь отъ древа, будешь смертенъ», потому что человѣкъ, по произнесеніи Божія приговора, каждый день, такъ сказать, ожидалъ смерти» («На Быт.». Отв. на вопр. 39, стр. 44). Туже мысль высказываетъ и блаж. *Августинъ*. «Не должно казаться страннымъ», говоритъ онъ, «что Адамъ и Ева не были отдѣлены отъ тѣла въ тотъ же самый день, въ который вкусили запрещенной и смертоносной пищи. Въ тотъ же день измѣнилась къ худшему и повредилась ихъ природа, и вслѣдствіе вполне справедливаго удаленія отъ древа жизни, сдѣлалась и тѣлесная смерть для нихъ такою необходимостію, съ какою необходимостію и мы родились» («О градѣ Бож.». Кн. XIII, гл. XXIII, стр. 314).

самъ себя уготовалъ смерть чрезъ удаленіе отъ Бога... Такъ, не Богъ сотворилъ смерть, но мы сами навлекли ее на себя лукавымъ произволеніемъ" <sup>1)</sup>. Необходимая, внутренняя связь между грѣхомъ и смертію, какъ причину и ея слѣдствіемъ, утверждается и во многихъ другихъ мѣстахъ Бытописанія. Пока грѣхъ не достигъ крайняго развитія и не исполнилъ мѣры беззаконія, Господь милуетъ грѣшниковъ (Быт. XV, 16). Но какъ скоро грѣховная язва раскрывается во всей силѣ и всѣ мысли и помысленія сердца человѣческаго дѣлаются злыми во всякое время, смерть является дѣйствіемъ праведнаго суда Божія, поражающаго землю (Быт. VI, 5. 7. 11—13; XVIII, 20. 21; XIX, 24. 25) или карающаго cadaго грѣшника въ отдѣльности. *Былъ не угоденъ (על) предъ очами Господа*, говорится, наприимѣръ, объ Ирѣ, первенцѣ Иудиномъ; *и умертвилъ его Господь (וימתוהו ה')*; потому что *это было предъ очами Господа то, что онъ дѣлалъ (וירע בעיני ה' שפך דם אדם)*; *и Онъ умертвилъ его (וימתוהו ב')* — Быт. XXXVIII, 7 и 10) <sup>2)</sup>.

Но смерть человѣка, будучи наказаніемъ за грѣхъ, не должна предполагать совершеннаго уничтоженія грѣшника. Сказанное Адаму опредѣленіе суда Божія, что онъ *возвратится въ землю, изъ которой взятъ, ибо прахъ, и въ прахъ возвратится*, не заклю-

<sup>1)</sup> «О томъ, что Богъ не виновникъ зла». — Твор. св. отецъ, Т. VIII, стр. 155. «Христіанамъ, держащимся каеолической вѣры, извѣстно», говоритъ и блаж. *Августинъ*, что «смерть тѣлесная наложена на насъ не закономъ природы, по которому Богъ никакой смерти не сотворилъ для человѣка, но въ наказаніе за грѣхъ; потому что Богъ, наказывая за грѣхъ, сказалъ человѣку, въ которомъ тогда были всѣ мы: *земля еси, и въ землю отыдеши*» («О градѣ Бож.» Кн. III, гл. XV, стр. 297—98). Ср. также у св. *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» XVP, ч. I, стр. 299. Поэтому не можетъ быть признано справедливымъ мнѣніе нѣкоторыхъ богослововъ, какъ напр.: *Бретинейдера*, *Велшайдера*, *Шлейермахера*, *Устери* и др., что тѣлесная смерть есть естественное слѣдствіе конечной человѣческой природы (*Велтистова* — «Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія». Тамъ же, стр. 22).

<sup>2)</sup> «Родъ смерти не показывается», замѣчаетъ преосв. *Филаретъ*. «Сіе даетъ разумѣть, что смерть безвременная, и смерть бездѣтнаго вообще почитались казнію отъ Бога» («Записки на кн. Быт.» ч. III, стр. 108). О смерти, какъ слѣдствіи грѣха, см. у *Юмерова* — «Ученіе ветх. завѣта о безсмертіи души и о загробн. жизни» — стр. 12—13; и у *Велтистова* — «Грѣхъ, его происхожденіе, сущность и слѣдствія», стр. 17—24.

часть въ себя той мысли, что человекъ долженъ умереть безслодно. Въ обѣтованіи *о стѣнѣ жены* дается ясная надежда на спасеніе человека-грѣшника (Быт. III, 15), и потому наказаніе Божіе за грѣхъ ближайшимъ образомъ указываетъ лишь на то основаніе, почему конецъ человѣческой жизни долженъ состоять именно въ тлѣннѣ тѣла. Человекъ созданъ изъ праха земнаго, и потому долженъ возвратиться въ тотъ прахъ, изъ котораго онъ взятъ; такъ какъ „тѣло, которое отъ земли“, говоритъ блаж. *Августинъ*, „не возвратилось бы въ землю иначе, какъ въслѣдствіе своей смерти, которой оно подвергается, когда лишается своей жизни, то есть души“<sup>1)</sup>. Слѣдовательно, по опредѣленію суда Божія, человекъ долженъ умереть только тою своею частію, которая составляетъ земную, тлѣнную природу его существа. Что же касается высшей, духовной природы человѣческаго существа, то она взята не отъ земли, но вмѣстѣ съ дыханіемъ жизни дана отъ Бога, и потому должна возвратиться къ Богу, не подвергаясь одной участи съ тѣломъ<sup>2)</sup>. Въ Бытописаніи довольно ясно указывается на то, что душа человека, его духовно-разумное существо, я, не разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ, не истлѣваетъ и не уничтожается, но продолжаетъ свое существованіе въ особомъ мѣстѣ, которое обозначается именемъ преисподней или *шеола* (שְׁאוֹל или אֵלֶּם).

Происхожденіе и значеніе слова שְׁאוֹל ориенталисты объясняютъ различно. Одни производятъ это слово отъ глагола אָשַׁף, въ значеніи: *petit, poposcit*, и даютъ ему значеніе мѣста „ненасытнаго, постоянно требующаго новыхъ жертвъ“. Другіе глаголь אָשַׁף принимаютъ въ значеніи: „копать, проникать въ глубину“, и соотвѣтственно этому подъ шеоломъ разумѣютъ: „глубину, пропасть, бездну“. Но болѣе вѣроятнымъ признается мнѣніе тѣхъ, которые

<sup>1)</sup> «О Градѣ Бож.», кн. III, гл. XV, стр. 297—98.

<sup>2)</sup> Слѣдов., не въ этомъ высшемъ значеніи, но въ смыслѣ вообще прекращенія жизни, бытописатель говоритъ о гибели всего существующаго во время потопа: *и всякая плоть (כָּל־בְּשָׂר) движущаяся на землѣ, и все, что имѣло дыханіе духа жизни (נְשַׁמַּת חַיִּים) въ ноздряхъ своихъ на сушѣ, умерло (מָוָה) — Быт. VII, 21. 22; ср. VI, 17: יָגוּעַ).*



зомъ, קברъ есть „гробъ или гробница“ (по нашему понятію „могила“), въ которой покоится умершее тѣло и, по опредѣленію суда Божія, обращается въ прахъ, а לֵאשֶׁת — „преисподняя“ или то мѣсто, въ которое нисходитъ душа, но не разрушается, а пребываетъ тамъ послѣ смерти тѣла, какъ личное существо, не лишенное чувства и сознанія.

Что касается самого текста Библии, то въ Бытописаніи еще нѣтъ прямыхъ и точныхъ указаній на то, что такое шеолъ и въ какомъ состояніи находятся въ немъ души умершихъ. Тѣмъ не менѣе, нѣкоторые мѣста Бытописанія ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что съ самыхъ древнѣйшихъ временъ патриархамъ было известно понятіе о шеолѣ и что онъ представлялся именно такимъ мѣстомъ, въ которое сходятъ души умершихъ, и при томъ мѣстомъ, отличнымъ отъ гроба или могилы, въ которой исплѣвается тѣло. Онъ не хотѣлъ утѣшиться, говоритъ, напримѣръ, бытописатель объ Іаковѣ, оплакивавшемъ мнимую потерю Іосифа, и сказалъ: съ печалію сойду къ сыну моему въ преисподнюю (קבר בני לֵאשֶׁת — Быт. XXXVII, 35) <sup>1)</sup>, или: вы сведете стѣдину мою съ печалію во гробъ (קבר — XLII, 38; XLIV, 29. 31). Патриархъ, очевидно, не думалъ о своемъ погребеніи вмѣстѣ съ сыномъ; такъ какъ онъ не зналъ, гдѣ умеръ Іосифъ, и даже представлялъ его не погребеннымъ въ могилѣ, а разтерзаннымъ отъ хищныхъ звѣрей (XXXVII, 33). Что касается мѣста погребенія тѣла, то патриархи иногда давали объ этомъ весьма ясныя и опредѣленные завѣщанія, чтобы быть погребенными въ одной гробницѣ съ отцами (Быт. XLVII, 29. 30; XLIX, 29—32. ср. I, 5—6. 12—13; и ст. 24. 25). <sup>2)</sup> Но кромя этого мѣста для погребенія

<sup>1)</sup> Въ самаританскомъ переводѣ, вмѣсто קבר בני לֵאשֶׁת, стоитъ קבר בני לֵאשֶׁת — «по причинѣ потери сына моего». Но древніе переводы не даютъ основанія для такой замѣны. Поэтому справедливо догадываются, что у самарянъ, по ошибкѣ переписчиковъ, Al-béni — взято изъ предъидущаго стиха, гдѣ стоитъ это выраженіе. Что же касается предлога לֵאשֶׁת, то онъ никогда не значить «по причинѣ». При глаголахъ, означающихъ движеніе, онъ всегда означаетъ «въ» (Юмерозъ — стр. 18—19).

<sup>2)</sup> Св. Златоустъ объясняетъ, что даже эти завѣщанія не означаютъ простого представленія патриарховъ объ одной землѣ и упокоеніи

тѣла, у патриарховъ всегда было живо представленіе объ особомъ мѣстѣ для обитанія души, въ которомъ она продолжаетъ свое существованіе, и при томъ, какъ личное существо, не лишенное чувства и сознанія. Такъ, напримѣръ, о томъ же патриархѣ Іаковѣ сначала говорится, что онъ умеръ и *приложился къ народу своему* (וַיִּשָׁן יַאֲקֹב׃ אֶל-עַמּוֹּ), а затѣмъ описывается самое погребеніе его съ отцами въ пещерѣ Махпелѣ, купленной Авраамомъ (Быт. XLIX, 33; L, 6—14). Подобныя указанія довольно часто повторяются и въ отношеніи къ другимъ патриархамъ. Ты отойдешь *къ отцамъ своимъ въ миръ* (וְאַתָּה תָּשָׁן אֶל-אֲבוֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם), говорилъ Господь Аврааму, *и будешь погребенъ въ старости доброй* (Быт. XV, 15). *И скончался Авраамъ, говорится въ другомъ мѣстѣ о праведникѣ, и умеръ въ старости доброй, претирпый и насыщенный (жизнью), и приложился къ народу своему. И погребли его Исаакъ и Измаиль, сыновья его, въ пещерѣ Махпелѣ* (Быт. XXV, 8. 9. Ср. также: объ Измаиль—ст. 17; и объ Исаакъ—XXXV, 29). Въ послѣднемъ случаѣ бытописателемъ ясно различаются одно отъ другого выраженія: *скончался и умеръ* (וַיָּמָת וַיִּשָׁן)... *и приложился къ народу своему* (וַיִּשָׁן אֶל-עַמּוֹּ)... *и погребли его* (וַיִּקְבְּרוּ) *въ пещерѣ Махпелѣ* (וּבְעֵמֶק מַחְפֵּלֶיֶת). „Эти выраженія были бы неумѣстны“, замѣчаетъ преосвящ. *Филаретъ*, „еслибы не относились къ состоянію духовнаго чловѣка по смерти; такъ какъ Авраамъ не пошелъ къ предкамъ своимъ, и не присоединился къ народу своему, по тѣлу, ибо умеръ въ землѣ чуждой“ (1). Слѣдовательно, какъ отшествіе къ отцамъ, такъ и приложеніе къ народу своему должно

ни въ ней вмѣстѣ съ предками. Они свидѣтельствуютъ о вѣрѣ въ обѣтованія Божіи о возвращеніи потомковъ въ землю Ханаанскую. (Бес. на кн. Быт. LXVI, ч. III, стр. 440; ср. у *Ефрема Сирина*—«На Быт.», стр. 402).

1) «Записки на кн. Быт.», ч. II, стр. 88. «Не сказалъ *умреть*», объясняетъ и св. *Златоустъ* вышеприведенныя слова, «но *отидешь*, такъ какъ будто ему предстояло пойти въ путь и переселиться изъ одной отчизны въ другую. *Отидешь*, говорить, *ко отцамъ твоимъ*, разумѣя не плотскихъ (отцевъ). Ибо какъ бы это могло быть, когда отецъ его былъ невѣрный? Невозможно было, чтобы вѣрный праотецъ отошелъ въ одно мѣсто (съ невѣрными)... «Для чего же Богъ ска-

понимать не въ смыслъ погребенія вмѣстѣ съ ними, даже не въ смыслѣ естественнаго, кровнаго родства между отцами и ихъ потомками, принадлежащими къ одному роду<sup>1)</sup>; но въ смыслъ личнаго бытія человѣческой души и сознательнаго продолженія ея жизни за гробомъ, въ смыслѣ нравственно-религіознаго общенія съ непре- ставляющими жить отцами<sup>2)</sup>. Съ точки зрѣнія этого общенія объясняется и то величайшее спокойствіе, съ которымъ ветхозавѣтные патриархи встрѣчали смерть. Хотя можно думать, что ветхозавѣтные патриархи имѣли представленіе о шаолѣ, какъ о мѣстѣ мрака и печали (Быт. XXXVII, 35: *כְּרִאֲרֹדִים אֶל-בְּנֵי שָׂרָה*); тѣмъ не менѣе, мысль о пребываніи вмѣстѣ съ отцами, послѣ смерти, оживляла ихъ на смертномъ одрѣ и переселяла въ загробную жизнь съ спокойнымъ взоромъ на будущее (ср. Быт. XXVII, 4; XLVIII, 21; XLIX, 1. 20. 33 и др.<sup>3)</sup>. Умирающій патриархъ былъ увѣ-

завать: *ко отцемъ твоимъ?* Онъ называлъ (симъ словомъ) праведниковъ, какъ-то: Авеля, Ноя, Эноха и имъ подобныхъ» («Бес. на кн. Быт.» XXXVІІ, ч. II, стр. 330—31). Поэтому, должно признать несправедливымъ мнѣніе *Бауера, Де-Ветте* и др., которые слово: *приложися* отождествляютъ съ словомъ: «умеръ» или «погребенъ», въ смыслѣ погребенія въ общихъ фамильныхъ гробницахъ іудейскихъ патриарховъ (*Юмеровъ*—тамъ же, стр. 15). Фамильныя гробницы патриарховъ несомнѣнно существовали, какъ, напримѣръ, пещера Махпела, но не объ нихъ говорится бытописателемъ въ словахъ: *приложися* или *отиде ко отцемъ своимъ* (ср. у *Хрисанова* — «Религ. древн. міра». Т. III, стр. 175).

<sup>1)</sup> Вообще, какъ слово *Цу* (народъ) въ Библии означаетъ исключительно избранный Богомъ іудейскій народъ, съ его призваніемъ и назначеніемъ (Лев. XXVI, 12; XVII, 9; Втор. VII, 6; ср. XXXII, 21; *צוּרְאֵלֹה*—о язычникахъ); такъ и слово *אב* (отецъ) указываетъ на ближайшее, родственное отношеніе, какое существуетъ между родителями и ихъ дѣтьми (*Юмеровъ*—стр. 16).

<sup>2)</sup> «Еслибы люди совершенно погибли», говорить блаж. *Теодоритъ*, «а не переходили въ другую жизнь; то не было бы сказано: *приложися къ людямъ своимъ*» («На Бытіе». Отв. на вопр. 112, стр. 102).

<sup>3)</sup> Ср. у св. *Златоуста* — «Бес. на кн. Быт.» LXVII, ч. III, стр. 465—66. Тоже спокойное отношеніе къ смерти св. отецъ усматриваетъ и въ словахъ праведнаго Авраама: *Владыка Господи! что Ты дашь мнѣ? Я остаюсь бездѣтнымъ* (LXX: *ἀπολόομαι*; слав. *отпущаюся* — Быт. XV, 2). «Смотри», говоритъ онъ, «какъ еще древле любомудрствовалъ праведникъ, называя исходъ изъ здѣшней

рень, что онъ будетъ еще жить, потому что не перестали жить тѣ, съ которыми онъ имѣлъ надежду соединиться. Онъ вѣрилъ, что послѣ смерти присоединится къ прежде умершимъ праотцамъ и будетъ жить вмѣстѣ съ ними общою религіозною жизнію въ шестѣ. Эта вѣра была укрѣпляема преимущественно тѣми отрадными надеждами, исполненія которыхъ ветхозавѣтные патриархи ожидали отъ Бога отцевъ, какъ Бога вѣчнаго завѣта общенія съ Авраамомъ и его потомствомъ (ср. особенно Быт. XLIX, 18: *אני אקבור בקבר אבי* — на помощь Твою надѣюсь, Господи, или точнѣе: я спасенія Твоего жду, Господи) <sup>1)</sup>. По своей увѣренности въ безсмертіи и

жизни *отпущеніемъ* (ἀπόλυσις). Ибо со тщаніемъ подвизающіеся въ добродѣтели, когда переселяются изъ здѣшней жизни, то, по истинѣ, какъ бы отпущаются на свободу отъ влостраданій и отъ увѣ: для живущихъ добродѣтельно смерть именно есть переходъ отъ худшаго къ лучшему, отъ жизни временной къ непрестающей, безсмертной и нескончаемой» (Вес. XXXVI, ч. П, стр. 314).

<sup>1)</sup> Эти слова произносятся умирающимъ патриархомъ Іаковомъ при благословеніи Дана. Въ переводѣ LXX они соединяются съ предшествующимъ стихомъ и имѣютъ другой смыслъ. Καὶ προσέειπεν ὁ Ἰσραὴλ εἰς τὰ ὀπίσω, τὴν σωτηρίαν περιμένων κυρίου—*слав.: и надеть конникъ вспать, спасенія ждуй Господня.* Но *Вулгата* переводитъ: salutare tuum exspectabo Domine, т. е., согласно съ еврейскимъ текстомъ, ожиданіе спасенія приписываетъ Іакову, а не всаднику или Дану. Тотъ же смыслъ дается этимъ словамъ въ переводахъ: *Онне-лоса, самаританскомъ* и *сирскомъ*. Въ новѣйшее время *Кюбель* и *Дрекслеръ* спасеніе, ожидаемое Іаковомъ, относятъ ко временамъ судей, въ томъ смыслѣ, что Іаковъ ожидаетъ помощи Дану въ борьбѣ съ филистимлянами и вообще мелкими соседями. Но слово: קוּשׁוּ, по употребленію въ Библии, вообще означаетъ избавленіе отъ крайней опасности, сохраненіе жизни (ср. Исх. XIV, 18), и потому народъ еврейскій, въ отношеніи къ своему избранію и назначенію, называется *народомъ спасенія* (קוּשׁוּ) — Втор. XXXIII, 29). Точно также слово: קוּשׁוּ (קוּשׁוּ — Я жду) въ Пятюнжии обыкновенно означаетъ твердая надежда на Бога и непоколебимая вѣра въ Него (Второз. XXXII, 36—38; Ис. XXV, 9; ХІ, 30; ср. Рим. VIII, 35), почему въ переводахъ LXX, *Вулгаты*, *сирскомъ* и нашемъ *славянскомъ* Мессія называется *чапникомъ языковъ* (XLIX, 10). Соответственно съ этими филологическими данными, слова патриарха Іакова должно понимать въ томъ смыслѣ, какой дается имъ, напримѣръ, въ таргумѣ Ионаана: «Я надѣюсь на Твое спасеніе, Іегова, на спасеніе чрезъ Мессію—сына Давидова, Который спасетъ и очиститъ Израиля» (см. у *Юстерова*—тамъ же, стр. 26—28; ср. у *Филарета*—«Записки», ч. III, стр. 186).

отраднымъ надеждамъ на будущее <sup>1)</sup>, патриархи смотрѣли и на самую земную жизнь, какъ только на время краткаго странствованія, за которымъ естественно слѣдуетъ ожидать продолженія жизни въ царствѣ общаго пристанища и упокоенія для умершихъ. *Дней странствованія моего* (פגרי), говорилъ Іаковъ предъ Фараономъ, царемъ египетскимъ, *было сто тридцать лѣтъ; малы (טופ) и несчастны (עופ) дни жизни моей, и не достигли до лѣтъ жизни отцевъ моихъ во дняхъ странствованія ихъ* (פגרי—Быт. XLVII, 9). Значить, патриархъ Іаковъ смотрѣлъ вообще на жизнь и на земное свое существованіе, какъ только на время краткаго странствованія <sup>2)</sup>. Но, по свидѣтельству св. Апостола, *тѣ, которые такъ говорятъ, показываютъ, что они ищутъ отечества и стремятся къ лучшему, т. е. къ небесному* (Евр. XI, 13—16) <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Этой увѣренности въ безсмертіе не омрачаетъ оплакиваніе умершихъ. Это дѣлалось по общепринятому обычаю (*Филаретъ*—Записки на кн. Быт. ч. II, стр. 183) и соответствовало временамъ ветхозавѣтнымъ. «Не оставляй безъ вниманія», говоритъ св. *Златоустъ*, «но сообрази время, въ которое все это происходило... Ибо тогда еще не были сокрушены врата ада, не были расторгнуты узы смерти, и смерть еще не почиталась успеніемъ. Поэтому люди и поступали такъ, страшась смерти» («Бес. на кн. Быт.» LXVII, ч. III, стр. 467).

<sup>2)</sup> Нѣтъ основанія къ тому предположенію, что Іаковъ указываетъ вообще на кочевую жизнь, которую вели его предки и онъ самъ. Фараонъ спрашивалъ не о родѣ жизни и занятіяхъ, а о лѣтахъ жизни. *Сколько лѣтъ жизни твоей* (שני חמשה עשר) говорилъ Фараонъ (ст. 8). Поэтому, отвѣтъ Іакова долженъ указывать не на родъ жизни, а на самую жизнь, на продолжительность ея существованія (*Юмеровъ*—стр. 15).

<sup>3)</sup> Ученіе о безсмертіи отцы Церкви усматривали и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ Бытописанія.—1) Въ словахъ Господа, обращенныхъ къ Каину: *голосъ крови брата твоего вопіетъ ко Мнѣ отъ земли* (Быт. IV, 10). «Вотъ какъ далеко», говоритъ св. *Златоустъ*, «несется гласъ этой крови, что отъ земли восходитъ на небо, и, миновавъ небо небесъ и вышнія силы, достигаетъ самого престола Царя». («Бес. на кн. Быт.» XIX, ч. I, стр. 334). Въ этомъ смыслѣ и Господь І. Христосъ называетъ Авеля первымъ мученикомъ, кровь котораго, выстъ съ кровію другихъ мучениковъ, непрестанно вопіетъ къ Богу о наказаніи грѣшниковъ (Мѡ. XXIII, 35; Лук. XI, 50. 51).—2) Въ словахъ Евы, сказанныхъ при рожденіи Снеа: *Богъ положилъ мнѣ (ל-שר) — LXX — ἐξανάστησε; слав.: воскреси ми) другаго сына, вмѣсто Авеля, котораго убилъ Каинъ* (Быт. IV, 25). «Смотри»,

Но самым лучшим и, так сказать, фактическим доказательством вѣры патріарховъ въ безсмертіе служить славная кончина Эноха. *И ходилъ Энохъ предъ Богомъ, и говоритъ бытописатель; и не стало его, потому что Богъ взялъ его* (Быт. V, 24). Выраженіе: *и не стало его, потому что Богъ взялъ его* (אֵנוֹחַ בְּלִבְיָוָה וְלֹא הָיָה אַחֲרָיו) ясно отличаетъ кончину Эноха отъ кончины всѣхъ другихъ патріарховъ, о которыхъ просто говорится: *умеръ* (מָוַת—Быт. V, 5. 8. 11 и др.)<sup>1)</sup>. Изъ этой славной кончины, о которой существуетъ много различныхъ мнѣній (даже самая личность Эноха нѣкоторымъ представляется какъ бы полуисторическою)<sup>2)</sup>, мы видимъ, что праведникъ удостоивается особой, слав-

говорить св. *Златоустъ*, «какая точность въ словахъ. Не сказала: далъ мнѣ Богъ, но: *воскреси ми*. Замѣчай, какъ этимъ выраженіемъ уже съ сихъ поръ, хотя и не ясно, указываются начатки воскресенія... Такъ какъ не настало еще время воскресенія, то Богъ возставилъ не падшаго, но другого вмѣсто его» («Бес. на кн. Быт.» XXI, ч. I, стр. 372—73).—3) Въ словахъ Божіихъ, сказанныхъ Ною: *Я взыщу и вашу кровь, въ которой жизнь ваша, взыщу ее отъ всякаго зѣря, взыщу также душу чловѣка отъ руки чловѣка...* (Быт. IX, 5). «Взыскиваетъ крови и здѣсь и въ будущемъ вѣкѣ», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*. Здѣсь взыскиваетъ, опредѣляя убійцѣ смерть... Взыщеть и при концѣ, потому что въ день воскресенія звѣри возвратятъ пожранную ими плоть чловѣческую» («На Быт.» стр. 320). Туже мысль высказываетъ и блаж. *Теодоритъ*. «Симъ предугадываетъ», говоритъ онъ, «на воскресеніе, не то разумѣя, что звѣрей собереть на судъ и подвергнетъ наказанію за снѣденіе чловѣковъ, но что пожранныя звѣрями тѣла собереть и воскресить» («На Быт.» отв. на вопр. 55, стр. 56).—4) Въ принесеніи Исаака въ жертву. *Впрюу*, говоритъ св. Апостоль, *Авраамъ, будучи искушаемъ, принесъ въ жертву Исаака... ибо онъ думалъ, что Богъ силенъ и изъ мертвыхъ воскреситъ* (Евр. XI, 17. 19; ср. Рим. IV, 17). «Мысль о воскресеніи мертвыхъ», замѣчаетъ преосв. *Филаретъ*, «представляла ему (Аврааму) смерть Исаака не совсѣмъ невозвратною его потерю, и, такимъ образомъ, еще питала вѣру и надежду обѣтованія» («Записки», ч. II, стр. 172) и т. п.

<sup>1)</sup> Слово מָוַת—взялъ, въ историческихъ повѣствованіяхъ Библии никогда не употребляется для обозначенія смерти. Исключенія встрѣчаются лишь въ поэтическихъ выраженіяхъ: (Ис. LVII, 1—2—מָוַת; Пс. XLVIII, 16; LXXII, 24—מָוַת). Вообще же для обозначенія смерти употребляется глаголъ: מָוַת. (*Юмеровъ*—стр. 20).

<sup>2)</sup> Какъ бы на полуисторическую личность Эноха указываютъ іудейскія и языческія преданія, по которымъ Эноху приписывается изобрѣтеніе письменъ, науки счисленія и астрономіи. Въ первые вѣка

ной кончины, о которой можно только сказать: *и не стало его, потому что Бог взял его*. Нѣтъ оснований смотрѣть на эту кончину, какъ только на спокойную, безболѣзненную смерть, а тѣмъ болѣе, какъ на смерть преждевременную, неестественную, случайную<sup>1)</sup>. Мирною кончиною умирали и другіе патріархи, тѣмъ не менѣе бытописатель не говоритъ объ ихъ смерти какимъ либо особеннымъ, исключительнымъ образомъ, какъ объ Энохѣ. Затѣмъ, по смыслу всего библейскаго ученія, долголѣтіе жизни всегда представляется наградою за добродѣтель (ср. Быт. XV, 15; XXV, 8; XXXV, 29; Исх. XX, 12; Втор. V, 16 и др.), и потому относительно Эноха странно было бы предположить, что въ награду за добродѣтельную жизнь Богъ послалъ ему преждевременную смерть. Слова бытописателя: *и ходилъ Энохъ предъ Богомъ* (עֲוֹלָדָיו), *и не стало его, потому что Богъ взял его* имѣютъ прямое отношеніе къ добродѣтельной жизни Эноха, и хотя въ нихъ не объясняется, какъ и куда собственно взять правед-

христіанства была извѣстна даже особая апокрифическая книга Эноха, въ которой говорится какъ о самомъ патріархѣ, такъ и о пророчествахъ, будто бы ему принадлежащихъ (*Солнечскій* — «Библ. Слов.» Т. I, стр. 605—607; *Хрисанозъ* — «Религ. древн. міра». Т. III, стр. 184—185). Въ новѣйшее время мнѣнія ученыхъ направляются также къ тому, чтобы заподозрить истинно-библейскій смыслъ сказанія объ Энохѣ. Такъ, напримѣръ, *Винеръ*, *Шуманъ*, *Боленъ* и даже *Эвальдъ* считаютъ сказаніе объ Энохѣ оставшеюся отъ древности сагою, представляющею обыкновенную апоэозу людей. Съ этой точки зрѣнія библейскій патріархъ Энохъ сопоставляется или съ греческимъ Ганимедомъ, или съ римскими Ромуломъ и Янусомъ, или съ фригійскимъ *Амчаосъ*, *Аїахосъ*. (*Хрисанозъ* — стр. 182; *Юмеровъ* — стр. 19). Что историческая достовѣрность личности Эноха не подлежитъ сомнѣнію, объ этомъ находимъ свидѣтельства какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ. Иисусъ сынъ Сираховъ въ славной кончинѣ Эноха видитъ *образъ покаянія для всѣхъ родовъ* (XLIV, 15). Св. Апостолъ Павелъ свидѣтельствуетъ о вѣрѣ Эноха и о томъ, что онъ *не видѣлъ смерти* (Евр. XI, 5). Св. Апостолъ Іуда причисляетъ Эноха къ пророкамъ и говоритъ о его пророчествѣ (ст. 14). Это свидѣтельство Апостола Іуды, по замѣчанію преосв. *Филарета* «могло имѣть основаніемъ преданіе, которымъ онъ (Ап. Іуда) могъ пользоваться, находя его согласнымъ съ свѣщ. Писаніемъ и собственнымъ духовнымъ разумѣніемъ» («Церк. Библ. Ист.». Изд. V, стр. 24—25, прим. 1).

<sup>1)</sup> Предполагаютъ, напримѣръ, что Энохъ скончался отъ удара молніи (см. у *Хрисанова* — стр. 182).

никъ <sup>1)</sup>, тѣмъ не менѣе очевидна та мысль, что праведный Энохъ за свою добродѣтель удостоился какого-то особеннаго, славнаго перехода въ другую жизнь, такого перехода, при которомъ обыкновенная тѣлесная смерть не имѣла мѣста <sup>2)</sup>. Понимаемое въ этомъ значеніи предложеііе Эноха соотвѣтствуетъ и библейскому ученію о смерти, какъ о наказаніи за грѣхъ. Энохъ ходилъ предъ Богомъ, и потому переселяется въ загробную жизнь, не видя смерти. Онъ берется Богомъ изъ среды живыхъ, какъ праведникъ, не принадлежащій къ міру грѣшниковъ <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, въ исключительной, славной кончинѣ Эноха находится фактическое выраженіе вѣры ветхозавѣтной Церкви, съ одной стороны, въ возможность безсмертія и для тѣла, а съ другой—въ ту лучшую участь, ко-

<sup>1)</sup> Въ отвѣтъ на эти вопросы блаж. *Теодоритъ* говоритъ: «не должно доискиваться того, о чемъ умолчано, надлежитъ же довольствоваться написаннымъ» («На Быт.» Отв. на вопр. 46, стр. 47). «Если кто захочетъ любопытствовать», пишетъ и св. *Златоустъ*, «и спросить: куда же его переселилъ? и ужели онъ доселѣ живъ? то пусть научится не увлекаться человѣческими соображеніями и не изслѣдовать съ любопытствомъ дѣлъ Божиихъ, но вѣрить тому, что говорится (въ Писаніи)». («Бес. на кн. Быт.» XXI, ч. I, стр. 378—79). Поэтому, какъ у отца Церкви, такъ и въ древнихъ переводахъ встрѣчаются равныя предположенія о томъ, куда именно взялъ Энохъ. Такъ, напримѣръ, по арабскому переводу, объясняется, что Богъ взялъ Эноха *къ себѣ*; по переводу эііопскому и по мнѣнію св. *Принейя* («Contra haeres.» V, 5)—*на небо*; по свидѣтельству апокрифическихъ іудейскихъ книгъ—*въ рай* (*Юнгеровъ*—стр. 20). «Иные толкуютъ», говоритъ св. *Ефремъ Сиринъ*, «что Энохъ въ виду Адама переселенъ въ рай, какъ для того, чтобы не подумалъ Адамъ, будто бы Энохъ убитъ, подобно Авелю, и не скорбѣлъ, такъ и для того, чтобы утѣшился онъ о своемъ праведномъ сынѣ Авелѣ и уразумѣлъ, что всѣ ему подобные или до смерти еще, или по воскресеніи вземлются въ рай» («На Быт.» стр. 309).

<sup>2)</sup> Св. *Златоустъ* усматриваетъ особую цѣль бытописателя, если онъ не говоритъ прямо о безсмертіи Эноха. «Видишь премудрость Господа?» спрашиваетъ св. отецъ. «Переселилъ живымъ, а не даровалъ безсмертіе, дабы не ослабить въ родѣ человѣческомъ страха ко грѣху... Онъ хочетъ не ясно и тайно, такъ сказать, отмѣнить приговоръ, произнесенный противъ Адама. Но не дѣлаетъ этого явно, дабы страхъ служилъ вразумленіемъ» («Бес. на кн. Быт.» XXI, стр. 378).

<sup>3)</sup> Ср. у преосв. *Хрисанова*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 185; и у *Куртца*—«Gesch. d. Alt. Bundes.» Bd. I. § 17, s. 29.

торая предназначается людямъ добродѣтельнымъ въ загробной жизни и которая, слѣдовательно, должна быть отлична отъ участи людей грѣшныхъ <sup>1)</sup>).



<sup>1)</sup> «Такъ какъ уже послѣ преступленія первозданнаго», говоритъ св. *Златоустъ*, «нашелся человекъ, который взошелъ на самую высоту добродѣтели, и своимъ благоугождениемъ Богу какъ бы вознаградилъ (*ἀνακαλοῦμενος*) за грѣхъ прародителя; то смотри чрезмѣрное человеколюбіе благого Бога. Какъ Онъ нашелъ человека, который могъ какъ бы вознаградить за грѣхъ Адама, то и преселяетъ его живымъ, показывая самымъ дѣломъ, что Онъ осудилъ (на смерть) принявшаго заповѣдь (Адама), не по желанію подвергнуть смерти родъ нашъ, но за нарушение заповѣди». (Тамъ же). Ту же мысль высказываетъ и блаж. *Теодоритъ*, когда сравниваетъ славное предложение Эноха съ кончиною Авеля. «Поелнку», говоритъ онъ, «Авель, первый сдѣлавшій плодомъ правды, преждевременно осѣченъ и съ корнемъ исторгнутъ, надежда же воскресенія не ободряла еще людей; то Богъ всѣхъ преложилъ благоугодившаго Эноха, и отлучилъ отъ житія смертныхъ, чтобы каждый изъ вознамѣрившихся жить благочестиво, какъ одаренный разумомъ, рассуждалъ, что Почтившій Эноха, какъ правдивый и всѣмъ управляющій правдиво, не оставитъ безъ награды и Авеля. Посему-то одному попустилъ быть умерщвленнымъ, а другого преложилъ, чтобы возвѣщеніемъ объ Энохѣ провозвѣстать будущее воскресеніе» («На Быт.» отв. на вопр. 46, стр. 47). Въ богословской литературѣ изложеніе древнѣйшаго библейскаго ученія о безсмертіи души и о загробной жизни можно видѣть: у *Элера*—«Theol. des Alt. Testam.». Bd. I, § 78—79. s. 257—265; и въ Herzog's Realencyklop.—«Unsterblichkeit»; у Г. *Шульца*—«Alttest. Theol.», Bd. I. cap. XXVII. s. 391—401; у *Рейнке*—«Beiträge», Bd. V, Beil. ч. VIII, s. 239—275; у *Шольца*—«Handbuch der Theologie d. Alt. Bundes». 1862. Zw. Abth. s. 190—220; у *Визуру*—«La Bible et les découvertes modernes». 1882. Т. III. Livr. II. p. 97—180; и у др. Въ нашей литературѣ объ этомъ предметѣ болѣе или менѣе подробно говорится въ трудѣ преев. *Хрисанова*—«Религ. древн. міра». Т. III, стр. 174—221; и въ указанномъ сочиненіи П. *Юнгера*—«Ученіе ветхаго завета о безсмертіи души и о загробной жизни» стр. 1—21. У послѣдняго, равно какъ и у Элера и у Г. Шульца можно видѣть указанія и на литературу этого предмета.





## ОГЛАВЛЕНІЕ.

	СТР.
Введеніе . . . . .	3—32
Задачи и цѣль историко-догматическаго изложенія ветхозавѣтнаго вѣроученія.—Историческій очеркъ развитія ветхозавѣтнаго библейскаго Богословія, отъ его начала въ протестантствѣ и до настоящаго времени.—Общій характеръ откровенія ветхозавѣтнаго вѣроученія и отношеніе ветхаго завѣта къ новому, по ученію отцовъ и учителей Церкви.—Начало и цѣль раскрытія ветхозавѣтной теократіи и значеніе въ частности времяя патріарховъ.—Методъ и планъ изслѣдованія.	
<b>Ученіе о Богѣ въ Его существѣ и свойствахъ.</b>	
Бытіе Божіе и познаніе о Богѣ (божественныя откровенія) . . . . .	32—43
Понятіе о Божественныхъ откровеніяхъ.—Историческая достовѣрность откровеній Божіихъ въ мірѣ и объясненіе ихъ съ библейско-богословской точки зрѣнія.	
Имя Божіе . . . . .	43—58
Общее библейское значеніе имени въ отношеніи къ Богу и къ людямъ.—Объясненіе употребляемыхъ въ Бытописаніи именъ Божіихъ.	
Единство Божіе . . . . .	58—76
Неосновательность предположеній о древнемъ политеизмѣ патріарховъ.—Библейское ученіе о терафимахъ, высотахъ и каменныхъ памятникахъ.—Точныя свидѣтельства Бытописанія о единствѣ Божіемъ.	
Существо и свойства Божіи . . . . .	77—93
Несостоятельность предположеній о натурализмѣ и антропоморфизмѣ религіи патріарховъ.—Ученіе Бытописанія о живомъ и личномъ Богѣ, какъ духѣ.—Свойства безначальности и безконечности Божественнаго существа, съ одной стороны, и абсолютнаго совершенства и праведности—съ другой.	
Ученіе о Пресвятой Троицѣ . . . . .	93—105
Степень и возможность раскрытія въ ветхомъ завѣтѣ ученія о Пресв. Троицѣ.—Ученіе Бытописанія объ вѣчностномъ различіи въ Богѣ.	

- Ангелъ Іеговы** . . . . . 105—137  
 Значеніе вопроса объ Ангелѣ Іеговы въ ученіи о Пресв. Троицѣ.—  
 Древне-отеческая и богословская литература этого вопроса.—Основ-  
 ная точка зрѣнія въ рѣшеніи вопроса объ Ангелѣ Іеговы.—Объ-  
 ясненіе тѣхъ мѣстъ Бытописанія, въ которыхъ говорится объ Ангелѣ  
 Іеговы.—Общій выводъ и заключеніе.
- Богъ — Творецъ міра** . . . . . 137—185  
 Первый актъ творенія: созданіе міра невидимаго, ангельскаго.—  
 Древнѣйшее библейское ученіе объ ангелахъ, и въ частности объ  
 ангелахъ падших.—Древне-языческія ложныя понятія о происхож-  
 деніи міра.—Созданіе міра видимаго, по сказанію Моисея.—Ви-  
 блейское ученіе о созданіи человѣка и неосновательность возраженій  
 противъ него.—Достоинство человѣческой природы и ея составъ,  
 по ученію Бытописанія.
- Богъ не есть виновникъ зла (ученіе о грѣхѣ)** . . . . . 185—206  
 Ученіе Бытописанія о происхожденіи и сущности грѣха.—Наслѣ-  
 діе и всеобщность грѣха въ человечествѣ.—Древне-библейскія на-  
 именованія грѣха.—Остатки добра въ человѣкѣ и возможность про-  
 тиводѣйствія грѣху.
- Богъ — Промыслитель міра** . . . . . 206—214  
 Предѣлъ творческаго акта и начало промыслительной дѣятельности  
 Божіей.—Древнее библейское ученіе о Божественномъ Промыслѣ.—  
 Дѣйствія Промысла въ казняхъ суда Божія и въ судьбахъ избран-  
 наго Богомъ потомства.
- Богъ — Спаситель міра (Мессіанскія пророчества)** . . . . . 214—246  
 Обѣтованіе о сѣмени жены.—Пророчество Ноя.—Обѣтованія о  
 благословенномъ сѣмени Авраама и его потомства.—Пророческое  
 благословеніе Іакова надъ Іудею.
- Богъ — учредитель завѣта или основатель царства Божія на землѣ** . . 247—271  
 Начало завѣта богообщенія.—Завѣтъ Божій съ Ноемъ и Авраа-  
 момъ.—Сущность и условія завѣта богообщенія.—Жертвы.—Ихъ  
 установленіе и религиозное значеніе.—Жертвы патриарховъ и образъ  
 ихъ совершенія.—Священство Мелхиседека.—Завѣтъ обрѣзанія.—  
 Его начало и религиозное значеніе.
- Богъ—исполнитель конечныхъ судебъ царства Божія, или ученіе о безсмертіи  
 души и о загробной жизни** . . . . . 271—287  
 Идея безсмертія въ завѣтѣ богообщенія и въ самой природѣ души  
 человѣческой.—Смерть, какъ слѣдствіе грѣха.—Понятіе о шеолѣ.—  
 Вѣра патриарховъ въ безсмертіе и въ загробную жизнь.—Преложеніе  
 Эноха.

## ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

стран.	строга	напечатано:	слѣдуетъ читать:
4	св. 20	zeitalter	Zeitalter
14	— 15	владѣствіе,	владѣствіе
19	св. 17	כְּחֹבִים	כְּחֹבִים
—	— 10	Altest	Alttest.
20	— 16	neuen	Neuen
21	— 20 и 19	и многія отдѣльныя журналь- ныя статьи, напримѣръ:	
32	— 10	трипостасномъ	трипостасномъ
36	— 20	<i>Hieronim.</i>	<i>Hieronymi</i>
43	— 10	אָרְם	אָרְם
44	— 26	וְצַחֵק	וְצַחֵק
45	— 23	הַמּוֹן	הַמּוֹן
—	— 14	שָׁרָה <small>отъ</small> שָׂרָר	שָׁרָה <small>отъ</small> שָׂרָר
47	— 11	о значеніи	о значеніи
48	св. 8	אֱלֹהִים	אֱלֹהִים
—	— 9	אֲרָנִי	אֲרָנִי
—	— 14	לְקִרְאָה	לְקִרְאָה
—	— 18	וַיִּקְרָא שָׁם	וַיִּקְרָא שָׁם
—	св. 19	Моисею	Моисею
—	— 5	וְהִשְׁמִי לְעֹלָם	וְהִשְׁמִי לְעֹלָם
49	св. 4	אֱלֹהִים	אֱלֹהִים
—	св. 5	אֱלֹהִים	אֱלֹהִים
50	св. 9	אֱלֹהִים	אֱלֹהִים
—	св. 14	אֱלֹהִים	אֱלֹהִים
51	— 24	מִלְאָכֵי	מִלְאָכֵי
53	св. 6	אֱלֹהִים	אֱלֹהִים
54	— 9	XV, II	XV, 11
57	— 1	אֲרָנִי	אֲרָנִי
63	св. 18	378	338
—	— 8	הַמִּכִּים	הַמִּכִּים
66	— 3	אִישׁ בֶּל	אִישׁ בֶּל
71	св. 3	пророческія	пророческія.
73	св. 12 § 63		§ 68

стран.	строка	напечатано:	следует читать:
73	—	8 съ собою.	съ собою,
75	—	13 должно	должно
76	—	14 153—197	153. 197.
86	—	16 себя	Себя
91	св.	13 מִצָּאֵהוּן	מִצָּאֵהוּן
94	—	14 Ипостасное	Упостасное
96	—	9 שִׁפְחָם	שִׁפְחָם
107	сн.	6 стр. 42. 43. 47. 69	Вс. XLII, XLIII, XLVII, LVIII.
112	св.	15 <i>Trinitz</i>	<i>Trinitz</i>
119	—	5 и 6 וְהוּחַ... וְצָחַק	וְצָחַק... וְהוּחַ
—	сн.	8 וְהוּחַ	וְהוּחַ
122	—	25 בִּירְאֵל	בִּירְאֵל
127	св.	12 וַיִּגְדֵּל	—
133	—	16 מִזְבֵּחַ	מִזְבֵּחַ
136	сн.	15 <i>Hieronim</i>	<i>Hieronim</i>
137	—	17 <i>Hieronimi</i>	<i>Hieronimi</i>
142	св.	2 יִרְעֵי	יִרְעֵי
144	сн.	2 121—314	121—134
159	—	10 32	31. 32
168	—	7 Отв. на вопр. 27, стр. 31	Отв. на вопр. 21, стр. 27—31.
170	—	1 Вс. VII	ч. II
173	—	5 ч. I	237—238
179	—	1 37—38	о его свойствах
202	св.	10 о его свойство	о его свойствах
212	—	7 לִפְנֵי	לִפְנֵי
220	сн.	5 <i>serpentem</i>	<i>serpentem</i>
222	—	3 233	223
225	—	10 XXXVIII	XXXIX
227	—	20 אָרֶזֶר	אָרֶזֶר
244	св.	15 коего	Коего
249	—	13 значеніемъ	знаменіемъ
262	сн.	4 289. 292	289—292
267	св.	10 בִּינֵי	בִּינֵי
274	—	20 שׁוֹבֵךְ	שׁוֹבֵךְ
276	—	15 בְּעֵינֵי	בְּעֵינֵי
276	сн.	14 кн. III,	кн. XIII,
277	—	7 кн. III,	кн. XIII,
287	—	10 Beit ч	Beitr.

Bayerische  
Staatsbibliothek  
München

ГОСУДАРСТВЕННАЯ  
БИБЛИОТЕКА  
ИМЕНИ  
С. С. ВАКГОРОВА







