

3

РФ

1



IV 29, 139

1917

СРЕДСТВА КОТОРЫХ	
ПОЛУЧЕНЫ ДО ПОС.	
ВНЕ СТОЛБЦОВЫМ СПОСОБОМ.	

7  
1  
2

Средств  
в руб.  
коп.

1-164 21 АВГ 1973

# НАЧАЛО

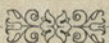
## ИСТОРИИ МИРА И ЧЕЛОВѢКА

ПО ПЕРВЫМЪ СТРАНИЦАМЪ БИБЛИИ.

Проф. Я. А. Богородскаго.

*19838*  
*203*  
*Св. Писаніе*

*Восточная Библия*



БИБЛИОТЕКА  
Ростовского  
Епархиального  
Управления

*31663*  
**КХ**

~~442~~

РЕДКИЙ ФОНД

КАЗАНЬ.  
Центральная Типографія.  
1906.

1938

НАЧАЛО

ПОТОП ИЛИ А. П. П. П. П.

ПО ПРИБЛИЖИТЕЛЬНОМУ ПОСЧЕТУ

1938

KX

ВНЕШНЯЯ  
ПОСЛАНКА  
ПОСЛАНИЕ  
ПОСЛАНИЕ

РЕДКИЙ ФОНД

1938

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

Задача предлагаемаго сичиненія заключается въ томъ, чтобы по руководству первой изъ библейскихъ книгъ, съ полнымъ основаніемъ названной «Книгою бытія», показать истинное начало исторіи міра въ его цѣломъ и въ частности исторіи человѣка, какъ совершеннѣйшаго созданія Божія въ видимомъ мірѣ, занимающаго высшее и исключительное положеніе въ ряду существъ его уже по тому одному, что онъ одинъ въ этомъ мірѣ сознаетъ себя носителемъ разумнаго начала и желаетъ знать исторію міра и себя самого. Желаніе это доказывается непрерывными попытками разгадать тайну бытія, начавшимися съ глубочайшей древности и продолжающимися до настоящаго времени. Впрочемъ въ новѣйшее время, когда на почвѣ усилившагося изслѣдованія предметовъ только непосредственно видимыхъ и осязаемыхъ возникла идея такъ называемаго положительнаго знанія, противоположаемаго знанію, основанному на философской интуиціи и на религіозной вѣрѣ, многіе стали говорить, что истинное начало исторіи міра и человѣка навсегда сокрыто отъ насъ, что бесполезно усиливаться открыть его, и что люди, употребляющіе на это трудъ, стоятъ въ сторонѣ отъ науки, живутъ въ области одной фантазіи. (Такъ говорили, но—мы убѣждены

въ этомъ — не думали, кромѣ тѣхъ, у кого мысль, скованная какимъ-нибудь „признаннымъ“ авторитетомъ „положительной“ науки, перестала двигаться, закоснѣла). Подъ вліяніемъ такого воззрѣнія историки, желавшіе начертать послѣдовательное движеніе жизни рода человѣческаго, стали проникать въ глубь прошедшаго только до того времени, съ котораго *по ихъ мнѣнію* начинаются такъ называемыя „достоверныя свидѣтельства“. (Библейскія свидѣтельства они не причисляютъ къ таковымъ). Но такъ какъ и въ то, сравнительно не очень древнее время, до котораго доходятъ эти свидѣтельства, жизнь человѣческая достигла уже значительной степени развитія, проявлялась въ очень разнообразныхъ и сложныхъ формахъ; то они вынуждались предполагать на порогѣ человѣческой исторіи нѣкоторый темный періодъ, относительно котораго нельзя сказать ничего опредѣленнаго или даже хотя что-либо. Такимъ образомъ исторія человечества оказалась безъ своего начала. Отъ того въ пониманіи историческихъ явленій господствуетъ необыкновенное разнообразіе. И это совершенно понятно. Встрѣчаясь въ самомъ началѣ съ послѣдствіями какихъ-то невѣдомыхъ основныхъ причинъ, историки дѣлаютъ болѣе или менѣе произвольныя догадки объ этихъ причинахъ, и примѣнительно къ нимъ (догадкамъ) каждый посвоему объясняетъ всѣ послѣдующія явленія человѣческой исторіи. Нельзя писать исторію, не зная ея истиннаго начала, или полагая началомъ ея то, что уже не есть начало. Нельзя начинать исторію словами: не знаю, когда и какъ все это началось, и зачѣмъ все это произошло... Принужденный такъ начать исторію человечества былъ-бы похожъ на критика, который началъ читать изучае-



ме имъ сочиненіе не съ первой главы, а со второй или третьей. Естественно, что для него многое (если не все) въ сочиненіи покажется непонятнымъ, предъ многимъ онъ станетъ въ совершенный тупикъ, и правительнаго заключенія о процессѣ творчества въ сочиненія онъ не можетъ составить. Исторія есть процессъ творчества человѣка (особенное воздѣйствіе Промысла Божія никогда не нарушало его свободы), и тому, кто не знаетъ происхожденія человѣка и его настоящей природы, и кому неизвѣстны первые моменты его жизни и дѣятельности, никогда не понять его исторіи. Въ философскомъ смыслѣ исторія безъ начала не можетъ быть даже названа исторіей; это — просто собраніе памятниковъ относительнаго прошедшаго человѣческой жизни, значеніе которыхъ во всемъ его объемѣ остается загадочнымъ. Жизнь настоящаго коренится на жизни прошедшаго точно такъ же, какъ многовѣстивое дерево стоитъ на своихъ корняхъ. А начало всего дерева — зерно, въ которомъ даны всѣ элементы развивающагося изъ него дерева. Зерно человѣческой исторіи мы имѣемъ въ библейскомъ откровеніи о происхожденіи міра и человѣка, о природѣ и предназначеніи человѣка, о первыхъ моментахъ его жизни и о роковыхъ событіяхъ, имѣвшихъ вліяніе на всю его послѣдующую земную жизнь. Съ этого зерна и должна начинаться подлинная исторія человѣчества. Только такая исторія и можетъ дать отвѣтъ на естественный вопль жаждущей свѣта души человѣческой, художественно изображенный по-этомъ-философомъ: <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Гёте.

«О, разрѣшите мнѣ жизни загадку,  
 Вѣчно тревожный и страшный вопросъ:  
 Въ чемъ состоитъ существо человѣка,  
 Какъ онъ приходитъ, куда онъ идетъ?  
 Кто тамъ вверху, надъ звѣздами живетъ?»...

Намъ кажется, что даже не вѣрующій въ божественное откровеніе найдетъ въ библейскомъ началѣ исторіи единственно-возможное рѣшеніе «вопросовъ жизни, безъ разрѣшенія которыхъ, по словамъ знаменитаго врача-философа<sup>2)</sup>, умирать не хочется». Пусть по его (невѣрующаго) воззрѣнію первыя страницы Библии составляютъ только попытку человѣческаго ума открыть начало всѣхъ началъ. Но и онъ, мы думаемъ, долженъ признать, что это какая-то исключительная и изумительная «попытка», которая отъ всѣхъ другихъ подобнаго рода попытокъ отстоитъ, какъ небо отъ земли. Что онъ можетъ противопоставить ей, какъ болѣе удовлетворяющее запросамъ человѣческаго духа? Что дала наука въ всемъ ея всеоружіи и устранившаяся отъ религіи философія для умиротворенія мятушагося человѣческаго духа, не удовлетворяющагося одной относительной истиной, а жаждущаго хотя одной крупинцы истины безусловной? Ровно ничего. По эволюціонному міровоззрѣнію жизнь міра и жизнь человѣческая — неразрѣшимая загадка, какая то безконечная и безтолковая толчея, — «суета и смятеніе духа» по выраженію древняго царя-философа (Екклез. 1.14). „Родъ проходитъ, и родъ приходитъ, а земля во вѣкъ стоитъ“, говорилъ онъ съ недоумѣніемъ. То, что не мыслить, не чувствуетъ, не желаетъ и не сознаетъ своего бытія, т. е., не жи-

1) Н. И. Пирогова.

веть, существуетъ вѣчно; а то, что живетъ личной, сознательно жизнью и дорожить ею, появляется на одинъ моментъ, какъ волна на поверхности воды, и исчезаетъ навсегда. Есть надъ чѣмъ задуматься тому, кто не полагаетъ, что человѣкъ живетъ только для того, чтобы ѣсть и пить, и кто не можетъ примириться съ мыслию, будто человѣкъ, со всѣмъ богатствомъ его моральныхъ силъ, съ его необъятнымъ стремленіемъ къ усовершенствованію, къ благу, съ его неутолимой жаждой знанія, съ желаніемъ проникнуть во всѣ тайны бытія,—человѣкъ этотъ предназначенъ только къ тому же геологическому преобразованію поверхностнаго слоя земли, какое совершали и совершаютъ моллюски, черви и другія болѣе крупныя концентраціи матеріи въ живые организмы... Вышеупомянутый древній мудрецъ успокоился на мысли, что человѣкъ состоитъ изъ праха, который возвращается въ землю, и изъ духа, который возвращается къ Богу, т. е., приобщается къ вѣчной нескончаемой жизни. Мысль эту онъ почерпнулъ изъ начальныхъ строкъ библейскаго откровенія, въ которое онъ вѣровалъ. И всякій, кто утомился безплоднымъ скитаніемъ по дебрямъ эволюціонной философіи, которая и въ началѣ человѣческой исторіи видитъ только „протоплазму“, и въ концѣ ея не видитъ ничего, кромѣ космической туманности, если пожелаетъ найти твердую исходную точку для міропониманія и самоопредѣленія, отвѣчающаго глубочайшимъ и никогда не умолкающимъ запросамъ человѣческаго духа, то найдетъ ее въ библейскомъ началѣ исторіи міра и человѣка, и нигдѣ болѣе. Кто не перейдетъ черезъ этотъ порогъ исторіи, тотъ не вступитъ и на вѣрный путь

## VIII

историческаго разумѣнія, и въ особенности не постигнетъ *богочеловѣческой* въ исторіи, т. е., то, что глубочайшій смыслъ ея заключается въ возстановленіи падшаго человѣка въ первоначальное состояніе богоподобія.

## ПРОИСХОЖДЕНІЕ МІРА.

Отношеніе науки къ вопросу.—Языческія космогоніи. Откровенное, библейское ученіе.

На первой страницѣ Библии, въ самыхъ первыхъ строкахъ рѣшается величайшій вопросъ бытія. Этотъ вопросъ занималъ мысль человѣка изначала, и изначала же почти всѣ люди рѣшали его приблизительно такъ, какъ рѣшаетъ его Библия: *міръ сотворенъ или устроенъ Богомъ*, говорятъ религіозныя вѣрованія древнихъ и новыхъ народовъ. Но были люди, отчасти въ древнее, а всего болѣе въ новѣйшее время, которые усомнились въ истинѣ этого положенія, и не только усомнились, но и отнеслись къ нему съ нескрываемымъ пренебреженіемъ. Устремляя свою мысль исключительно на предметы видимые и осязаемые, они непонятнымъ образомъ пришли къ заключенію, что, кромѣ видимаго и осязаемаго, нѣтъ никакого другого, самостоятельнаго бытія. Такъ произошло особаго рода міросозерпаніе, или направленіе мысли, извѣстное подъ именемъ матеріализма. Объясняя болѣе или менѣе удовлетворительно многочисленныя явленія видимаго міра дѣйствіемъ силъ физическихъ и химическихъ, присущихъ матеріи (за исключеніемъ впрочемъ существеннѣйшихъ явленій жизни органической), матеріалисты сдѣлали попытку представить происхожденіе міра съ устраненіемъ мысли о Богѣ-Создателѣ. Но здѣсь они натолкнулись на вопросы, разрѣшеніе которыхъ, при наличномъ научномъ знаніи свойствъ, или силъ матеріи и законовъ ихъ дѣйствія, безусловно невозможно. И нигдѣ, можетъ быть,

матеріалістическое міросозерцаніе не обнаружило такъ рѣшительно и такъ наглядно свою несостоятельность, какъ въ попыткѣ объяснить происхожденіе міра безъ Бога. Предполагая, что астрономія вполне удовлетворительно разрѣшаетъ вопросъ о происхожденіи міра, матеріалистъ Вюхнеръ съ непонятною и достойною осужденія самоувѣренностію заявилъ: „чѣмъ болѣе астрономія идетъ впередъ въ своемъ познаніи законовъ и явленій неба, тѣмъ болѣе она вытѣсняетъ идею, или принятіе сверхъестественнаго воздѣйствія, и тѣмъ удобнѣе для нея становится свести къ простѣйшимъ явленіямъ, условливаемымъ самой матеріею, происхожденіе, группированіе и движеніе небесныхъ тѣлъ“<sup>1)</sup>... А астрономъ Гершель, по свидѣтельству другого, современнаго астронома, Фламмаріона, вполне раздѣляющаго его воззрѣніе, говорилъ: „чѣмъ болѣе раздвигается область науки, тѣмъ болѣе является доказательствъ существованія вѣчнаго, творческаго и всемогущаго разума“<sup>2)</sup>. Это клевета на астрономію, будто она вытѣсняетъ идею сверхъестественнаго воздѣйствія въ вопросѣ о происхожденіи небесныхъ тѣлъ, т. е., всего міра. Астрономія, или вѣрнѣе—нѣкоторые астрономы пытаются мысленно представить процессъ образованія отдѣльныхъ міровыхъ тѣлъ изъ нѣкотораго гипотетическаго первовещества; вопроса же о происхожденіи этого первовещества съ его свойствами, обусловившими явленія послѣдующаго мірообразованія, астрономія не рѣшаетъ, такъ какъ онъ лежитъ внѣ предѣловъ опытной науки. Это матеріализмъ нѣкоторыя данныя астрономіи старается перетолковать въ томъ смыслѣ, чтобы не только въ вопросахъ мірообразованія, но и въ вопросѣ о происхожденіи первоосновъ матеріальнаго бытія для идеи о Богѣ не было мѣста. И какъ наивны, какъ грубы сужденія матеріалистовъ, которые они

<sup>1)</sup> Kraft und Stoff. 8 Aufl. Seite 51.

<sup>2)</sup> Богъ въ природѣ. Перев. съ 25 франц. изд. стр. 347.

позволяютъ себѣ за невозможностію представить научно обоснованное мнѣніе по этому предмету. „Я искалъ по всему небу (!?), и нигдѣ не нашель слѣда Бога“, говоритъ астрономъ-матеріалистъ Лаландъ <sup>1)</sup>. А слѣдами этими наполнено все небо, или, лучше сказать—все оно въ своей совокупности есть неизмѣримый и неуничтожимый слѣдъ бытія Божія. Съ такимъ же основаніемъ человѣкъ, не могущій по своей умственной косности мыслить ни о чемъ невидимомъ и неосязаемомъ, хотя бы и всюду дѣйствующемъ, могъ бы сказать: я всюду искалъ и нигдѣ не нашель на землѣ силу притяженія, которую ей приписываютъ. Это сравненіе не слѣдуетъ считать преувеличеннымъ или не соотвѣтствующимъ существу дѣла; потому что другой матеріалистъ, Бюхнеръ находитъ страннымъ: „почему творческая сила не написала линіями изъ звѣздъ свое имя на небѣ“. На самомъ дѣлѣ имя это написано на томъ языкѣ безъ словъ, который понятенъ всякому человѣку—и нѣмцу, и китайцу, и французу, и самоѣду; его прочитали и читаютъ милліоны людей, и только умственно слѣпой не можетъ разобрать его. Но Бюхнеру очевидно хотѣлось бы, чтобы оно было написано буквами одного изъ извѣстныхъ ему алфавитовъ и на одномъ изъ извѣстныхъ ему языковъ. Кромѣ того онъ доказываетъ несуществованіе Бога невозможностію увидать Его дѣйствія даже въ самый сильный телескопъ. „Сколь далеко, говоритъ онъ, ни достигалъ бы телескопъ при изслѣдованіи законовъ неба, хотя бы на билліоны и триллионы миль, — вездѣ встрѣчается одинъ законъ (т. е., законъ притяженія), одинъ и тотъ же механическій порядокъ... но нигдѣ нельзя усмотрѣть слѣда своевольнаго перста, который управлялъ бы небомъ и указывалъ бы землѣ и кометамъ ихъ пути“ <sup>2)</sup>. Если это не болѣе, какъ стилистическое упражненіе проповѣдника матеріализма, то съ такимъ же непристойнымъ остро-

<sup>1)</sup> Kraft und Stoff. s. 51. <sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 53 и 51.

уміемъ какой-нибудь химикъ могъ бы сказать: множество всевозможныхъ тѣлъ разложилъ я на ихъ составныя части, и ни въ одномъ изъ нихъ не открылъ божества, какъ составнаго его элемента... Въ приведенномъ разсужденіи Бюхнера обращаетъ на себя вниманіе противопоставленіе законовъ, дѣйствующихъ въ природѣ, и *своевольнаго* перста (*mit Willkür begabten Fingers*). Это болѣе чѣмъ странный, хотя и основной, аргументъ матеріалистовъ для отрицанія Бога. По ихъ взгляду какъ-то выходитъ, что Высшій Разумъ, господствующій надъ природой, и законы, дѣйствующіе въ природѣ, несомѣстимы между собою, что, если есть Высшій Разумъ, то законы природы не могутъ существовать; если же они существуютъ, въ чемъ сомнѣваться нельзя, то нѣтъ Высшаго Разума. „Никто не могъ бы понять, говоритъ Бюхнеръ, какимъ образомъ вѣчный и господствующій разумъ согласуется съ неизмѣнными законами природы. Или законы природы управляютъ, или вѣчный разумъ; рядомъ одни съ другимъ въ каждое мгновеніе приходили бы къ столкновенію. Если бы управлялъ вѣчный разумъ, то законы природы были бы излишними; напротивъ господство неизмѣнныхъ законовъ природы исключаетъ всякое постороннее личное вмѣшательство“ <sup>1)</sup>. „Если какая-нибудь личность, говоритъ Молешоттъ, направляетъ матерію къ данной цѣли, то законъ необходимости долженъ былъ бы исчезнуть изъ природы. Каждое явленіе становится тогда достояніемъ игры случая и разнужданнаго произвола“ <sup>\*)</sup>. „Все, говоритъ Гуттъль, начиная съ пылинки, носящейся въ свѣтовомъ лучѣ, до человѣческаго разума, исходящаго изъ мозговыхъ массъ,

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 39.

<sup>\*)</sup> Это прямо взято изъ китайской философіи. „Небо и земля все оживляютъ, говоритъ Чу-хи, но въ нихъ самихъ нѣтъ жизни. Если бы они имѣли волю, все пришло бы въ разстройство и безпорядокъ“. Хрисанъ. Религія древняго міра... Т. 1, стр. 106.



подчинено неизмѣннымъ началамъ. Слѣдовательно Бога нѣтъ<sup>1)</sup>). Разумъ не „исходящій“ изъ мозга, а только дѣйствующій чрезъ него, не допускаетъ такого умозаключенія. Для него ясно, что Существо Высочайшее, обладающее всесовершеннымъ разумомъ и всесовершенною волею, давши бытіе природѣ, вложило въ нее и законы навсегда, которые дѣйствуютъ неизмѣнно, по предназначенію создавшаго ихъ. Какимъ образомъ господство разумной личности надъ природою должно отражаться въ послѣдней игрѣ случая и разнузданнымъ произволомъ—это тайна логики материалистовъ, разоблаченіе которой заключается въ томъ, что не имѣя возможности отвергнуть существованіе Бога истиннаго, дѣйствительно существующаго, они создали своего воображаемаго, невозможнаго бога, существо капризное, своевольное (*mit Willkür begabten*) и отвергли его существованіе, какъ несовмѣстимое съ разумными и неизмѣнными законами природы. Такимъ образомъ отрицательные аргументы материалистовъ поражаютъ ихъ собственный вымыселъ, къ истинному же Богу они не имѣютъ никакого отношенія.

Не находя въ данныхъ астрономіи основаній къ отрицанію Бога, какъ Создателя міровой первоматеріи, изъ которой въ послѣдствіи образовались всѣ небесныя тѣла, материалисты главнымъ образомъ обращаютъ вниманіе на процессъ мірообразования, предполагаемый астрономическими теоріями, совершившійся по ихъ мнѣнію исключительно силами, присущими матеріи, безъ всякаго воздѣйствія сверхъестественной силы. Отсюда они заключаютъ, что, если міроустройство произошло безъ участія божества, то и самое существованіе послѣдняго подвергается сомнѣнію, и идея его должна быть устранена при рѣшеніи всѣхъ вопросовъ міробытія. Въ подтвержденіе они ссылаются на астронома Лапласа, который, воспользовавшись теоріею Гершеля объ образованіи всѣхъ міровыхъ тѣлъ изъ первоначаль-

<sup>1)</sup> Фламмаріонъ. Богъ въ природѣ, стр. 37 и 39.

ной туманной матеріи, а также идею философа Канта, развить ее подробно по отношенію къ нашей солнечной системѣ, и который, на обращенный къ нему вопросъ: почему онъ въ своей системѣ небесной механики нигдѣ не говоритъ о Богѣ?—отвѣчалъ съ непохвальной заносчивостью: „я не нуждался въ этой гипотезѣ“<sup>1)</sup>). Въ самомъ ли дѣлѣ онъ не нуждался въ „этой гипотезѣ“? Вотъ какъ матеріалисты, примѣнительно къ теоріи Лапласа, представляютъ образованіе міровыхъ тѣлъ. „Все міровое пространство, говоритъ Вурмейстеръ, первоначально было наполнено въ высшей степени разрѣженными парообразными субстанціями, субстратами той матеріи, которая отвердѣвъ составила нынѣшнія міровыя тѣла. По причинѣ чрезвычайнаго разрѣженія отдѣльныхъ составныхъ частей части эти не оказывали никакого дѣйствія однѣ на другія, все оставалось въ хаотическомъ состояніи, пока гдѣ-либо чрезъ первое притяженіе массъ не дано возбужденіе къ различенію матеріи и чрезъ это къ дѣйствию остальныхъ частей на другія. Такія концентраціи происходили одновременно въ безконечно многихъ пунктахъ мірового пространства; эти концентраціи дали поводъ къ образованію твердыхъ ядеръ, изъ взаимнаго притяженія которыхъ Лапласъ выводитъ движеніе отдѣльныхъ тѣлъ мірового пространства и ихъ установленіе въ солнечныя системы“<sup>2)</sup>). Итакъ первоначально части матеріи по причинѣ разрѣженнаго состоянія не дѣйствовали другъ на друга; былъ хаосъ, т. е., безразличное, недѣятельное состояніе вещества. Если части матеріи не дѣйствовали другъ на друга, то очевидно потому, что *не могли* дѣйствовать. А если они не могли дѣйствовать, то такъ и остались бы навсегда недѣйствующими, и былъ бы вѣчный хаосъ. Однако же явилось *первое притяженіе* массъ. Что это за первое при-

<sup>1)</sup> Kraft und Stoff. s. 51.

<sup>2)</sup> Geschichte der Schöpfung. 7 Aufl. s. 148.

тяженіе? Откуда и какъ оно явилось въ недѣлительной, неподвижной матеріи? Не значить ли это, что въ извѣстный моментъ матерія получила какой-то толчекъ или новую силу, которой прежде не имѣла?—предположеніе необходимое, разъ допущено первоначальное хаотическое состояніе матеріи. Откуда же она могла получить эту новую силу, которой обусловилось все дальнѣйшее мірообразование? Вотъ загадка, неразрѣшеніе которой не позволяетъ безъ нарушенія здраваго смысла устранять изъ процесса мірообразованія идею всемогущаго Творца \*). Вюхнеръ, черпающій изъ теоріи Лапласа основанія для своего матеріалистическаго воззрѣнія на происхожденіе міра, съ огорченіемъ сознается: „почему матерія въ нѣкоторое опредѣленное время получила этотъ опредѣленный видъ движенія—это во всякомъ случаѣ скрыто отъ нашего пониманія“. Дѣйствительно, это скрыто отъ *его* умственнаго взора; потому что это тотъ *перстъ*, существованіе котораго онъ отрицаетъ на томъ только основаніи, что его нельзя увидѣть въ телескопъ. И напрасно онъ успокоиваетъ себя предположеніемъ, что „естественно-научное изслѣдованіе не закончило еще своего дѣла, и не невозможно, что оно прольетъ свѣтъ и на моментъ первоначальнаго возникновенія отдѣльныхъ міровыхъ тѣлъ“<sup>1)</sup>). Наука никогда и не закончитъ своего дѣла, пока міръ стоитъ, а между тѣмъ она нашла, что теоріи Лапласа противорѣчатъ нѣкоторыя явленія, имѣющія мѣсто въ солнечной системѣ, и поэтому она должна быть отнесена если не къ области вымысловъ, то къ бесплоднымъ попыткамъ человѣческаго ума прочитатъ книгу творенія, не изучивши азбуки того языка, на которомъ она напи-

\*) Какимъ логическимъ диссонансомъ звучитъ поэтому наивно-школьническая фраза Лапласа: „философъ, покажи мнѣ руку, которая метнула планеты по направленію касательныхъ ихъ круговращеній“. Циммерманнъ. Міръ до сотворенія человѣка. Спб. 1863 г. стр. 36.

<sup>1)</sup> Kraft und Stoff. s. 52.

сана. Следовательно горделивое заявленіе его, что при изображеніи міроустроенія онъ не нуждался въ предположеніи Божественной дѣятельности, по меньшей мѣрѣ легкомысленно. Нечего говорить о томъ, что будетъ или можетъ быть: можетъ быть, прійдетъ время, когда матеріализмъ въ глазахъ всѣхъ просвѣщенныхъ людей явится такимъ же суетвѣремъ, какимъ представляется теперь идолопоклонство. Что касается науки собственно (а не употребленія научныхъ данныхъ отдѣльными лицами подъ вліяніемъ той или иной душевной настроенности), то вопроса о міротвореніи она не касается. Научныя гипотезы говорятъ не о происхожденіи міра, а только о томъ, чѣмъ былъ или могъ быть міръ, какой онъ имѣлъ видъ въ нѣкоторое очень отдаленное прошедшее время. Естественная наука можетъ попытаться начертать исторію міроустроенія; но эта исторія была бы похожа на трудъ того археолога, который далъ бы подробное описаніе, напримѣръ, храма св. Софіи въ Константинополѣ, — указалъ бы его размѣры и планъ, опредѣлилъ бы количество и качество употребленныхъ матеріаловъ, отмѣтилъ позднѣйшія пристройки и передѣлки, показалъ первоначальный видъ зданія, сказалъ бы о мастерахъ и рабочихъ, которые трудились, о препятствіяхъ, какія встрѣчались при постройкѣ, и проч., — но умолчалъ бы о томъ лицѣ, въ головѣ котораго зародилась мысль построить храмъ, воля котораго собрала и двинула рабочія силы на выполненіе его замысла, власть и богатство котораго дали необходимые матеріалы для сооруженія, словомъ, умолчалъ бы объ императорѣ Юстиніанѣ. Это была бы, пожалуй, исторія храма; но исторія *безъ начала*. Такою же исторіею безъ ея начала должна быть исторія міроустроенія, составленная по однимъ даннымъ естественной науки, безъ помощи Библии. Наша задача состоитъ именно въ томъ, чтобы показать самое начало міра и первые моменты его бытія.

Мы не отрицаемъ у науки о природѣ право изслѣдовать міръ до послѣднихъ его предѣловъ. Но

представители ея не должны придавать результатам изслѣдованій значеніе, бѣльшее того, какое они имѣютъ и могутъ имѣть; потому что всякое челоѣческое знаніе только болѣе или менѣе приближается къ объективной истинѣ, но никогда не соотѣтствуетъ ей вполне. Такъ называемыя научныя истины или законы (даже математическіе) \*) не могутъ быть признаваемы, какъ непогрѣшимыя и непреложныя; они только вѣхи, или временныя станціи, точки отправленія для дальнѣйшаго изученія безконечнаго множества явленій, изъ которыхъ инныя подтверждаютъ установленный законъ, другія приводятъ къ сомнѣнію въ его вѣрности, третьи даютъ основаніе къ установленію совершенно новаго воззрѣнія и новаго направленія въ изслѣдованіи. По-этому странно и неразумно, находясь въ пути и не зная еще, гдѣ его конецъ, воображать, что дошли до порога бытія и утверждать, что далѣе уже ничего нѣтъ и не можетъ быть, какъ это дѣлаютъ приверженцы материалистической доктрины.

Къ сожалѣнію между представителями науки, кромѣ откровенно-материалистическаго, существуетъ другое направленіе, столь же, если не болѣе враждебное вопросу о міротвореніи въ той его постановкѣ, какую даетъ ему богословіе. Приверженцы такъ называемаго позитивнаго направленія утверждаютъ: все, что не можетъ быть провѣрено опытомъ и наблюденіемъ, должно быть выброшено изъ круга челоѣческаго вѣдѣнія... Много можно сказать противъ этого ограниченнаго, насильственно урѣзаннаго и трусливаго мышленія. Въ самомъ дѣлѣ, что это такое, какъ не выраженіе сознанія безсилія, какъ не приглашеніе спокойно сложить руки тамъ, гдѣ представляется

\*) Знаменитый математикъ Лобачевскій доказалъ, что сумма угловъ треугольника можетъ составить и болѣе двухъ прямыхъ угловъ. Въ математикѣ допускаются вычисленія по приближенію, и минимальныя величины *пренебрегаются*. Результатъ близко подходитъ къ дѣйствительности, но не совпадаетъ съ нею вполне.

повидимому непреодолимая трудность? Это трусость мысли, возведенная въ принципъ. Въ сущности ни одинъ честный позитивистъ не скажетъ, что онъ безусловно доволенъ своимъ догматомъ, что мысль его никогда не порывается перешагнуть чрезъ тотъ кругъ, которымъ онъ самъ себя произвольно очертилъ. Самые видные представители современнаго естествознанія и позитивной философіи, безспорные авторитеты для всѣхъ, кто вѣритъ въ одну науку, и ни во что болѣе, какъ Гёксли, Тиндаль, Гербертъ Спенсеръ, Литрѣ (второй основатель позитивизма), въ своихъ сочиненіяхъ невольно даютъ доказательства, по словамъ англійскаго писателя, Самуэля Лилли, „какъ бесплодны ихъ попытки успокоиться на натурализмѣ, какъ неотразима для нихъ потребность въ болѣе просторномъ эфирѣ, въ болѣе божественной атмосферѣ, нежели міръ явленій; какъ настоятельна жажда вырваться изъ тѣни чуждыхъ чувствъ въ свободу идей. Такъ, Гёксли, проповѣдуя приближеніе „царства матеріи и закона, пока оно совпадаетъ съ знаніемъ, съ чувствомъ, съ дѣйствіемъ“, признаетъ въ то же время „необходимость питать благороднѣйшее и наиболѣе человѣчное изъ человѣческихъ побужденій — выразить, хотя большею частію безмолвно, свое благоговѣніе предъ алтаремъ Невѣдомаго и Непознаваемаго“. Тиндаль, сведя все къ матеріи и движенію, исповѣдуетъ свою вѣру въ Кантовскій трансцендентальный идеализмъ. Гербертъ Спенсеръ (творецъ теоріи эволюціи, считающейся послѣднимъ словомъ науки) отступаетъ отъ своего ученія о силѣ и постоянствѣ силы, когда говоритъ, что относительное не можетъ существовать, даже не можетъ быть представлено безъ абсолютнаго; сознается въ склонности разсматривать „символически“ вселенную, какъ бы одушевленную quasi-психическимъ принципомъ; даже болѣе — признаетъ, какъ самую достовѣрную изъ достовѣрностей, хотя превосходящую знаніе и представленія, существованіе невѣдомой и непознаваемой Силы, не ограниченной въ пространствѣ и не имѣю-

щей ни начала, ни конца во времени. Литтлэ, сильно настаивающій на томъ, чтобы избѣгать всякаго упоминанія о Безконечномъ, признаеть, хотя и въ очень туманныхъ выраженіяхъ, какую-то „идею перваго порядка“, созерцаніе которой „такъ же спасительно, какъ и страшно“, и самъ пытается какъ бы съ религіознымъ даже благоговѣніемъ созерцать это единство „на тронѣ его мрачнаго (!) величія“. Нѣкоторые новѣйшіе позитивисты допускають Творческую Силу, которая сформовала изъ безформенной пустоты (tohu vabohu?) первоначальныхъ элементовъ міръ, который былъ и нынѣ есть, которая будетъ формовать ряды будущихъ міровъ, когда наша вселенная разсѣется, какъ видѣнія сна, и элементы, ее составляющіе, вступятъ въ новыя соединенія... Психологически, замѣчаетъ по поводу вышеприведенныхъ цитатъ Лилли, невозможно отдѣлаться отъ идеи о Высшей Реальности, заграждаемой отъ насъ вещами, доступными чувствамъ, и недоступной химическому изслѣдованію... Они (упомянутые ученые) свидѣтельствуютъ не только о потребности нашей умственной организаціи, которая побуждаетъ насъ, говоря словами Спенсера, дать форму этому неопредѣленному ощущенію конечной (т. е., первой, высшей) реальности, но также, какъ я осмѣливаюсь предполагать, и о томъ стремленіи челоѳческой природы, о которомъ говорить блаж. Августинъ: *fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*<sup>1)</sup>. Какъ ни кажутся сдержанными и слабыми заявленія вышеназванныхъ ученыхъ и другихъ позднѣйшихъ позитивистовъ, указывающія на необходимость для нихъ признать въ концѣ концовъ бытіе Существа Высочайшаго, все же они достаточны для того, чтобы мысль челоѳческая по достоинству оцѣнила грубое и школьнически - дерзкое заявленіе основателя позитивизма,

<sup>1)</sup> Прогрессъ. Изъ книги о шибболетахъ Вилліама Самуэля Лилли. Перев. Цвѣткова. Русск. Вѣстн. 1897 г. декабрь, стр. 161—162.

Конта, будто наука устраняетъ всякаго небеснаго отца и „скоро выпроводить его изъ своихъ владѣній, поблагодаривъ его за непрошенныя услуги“... Вѣруемъ, что Богъ отпуститъ ему вину, потому что онъ повидимому не вѣдалъ, что говорилъ.

Позитивисты утверждаютъ, что вопросъ о происхожденіи міра неразрѣшимъ для разума, а отсюда выводятъ заключеніе, что это *праздный* вопросъ. Такъ ли? Вотъ что говоритъ одинъ видный представитель опытной науки, 50 лѣтъ служившій ей вѣрой и правдой и на закатѣ дней, сохраняя полную ясность мысли, отдававшій отчетъ себѣ во всемъ пережитомъ и передуманномъ. „Если смыслъ нашъ (т. е., направленіе, окраска мысли), писалъ онъ, зависимъ отъ нашихъ современныхъ убѣжденій, а они въ свою очередь преходящи и не всегда по своей силѣ и упорству соответствуютъ нашимъ знаніямъ, то ни одна господствующая доктрина, ни одно умственное направленіе не должно смотрѣть свысока на другія, имъ противорѣчащія доктрины и направленія, а умы безпристрастные, не увлекающіеся и недовѣрчивые не должны пугаться насмѣшекъ, разныхъ кличекъ и обвиненій въ отсталости, нераціональности и безсмыслии. Кто пережилъ уже кое-что на своемъ вѣку, тотъ вспомнитъ, съ какимъ пренебреженіемъ относились въ двадцатыхъ-тридцатыхъ годахъ нашего (XIX) столѣтія гегельянцы и натурфилософы къ скромнымъ и приниженымъ въ то время эмпирикамъ, платящимъ теперь въ свою очередь прежнимъ мудрецамъ тою же монетою. Всего вѣрнѣе конечно и надежнѣе было бы остановиться на позитивизмѣ, оставить въ покоѣ неизъяснимое, принявъ за аксіому, что существуютъ предметы, не подлежащія нашему знанію. Но это воззрѣніе на практикѣ дѣлается, подобно другимъ, доктриною, какъ скоро оно будетъ проводиться послѣдовательно и обязательно для его послѣдователей. Доктринерство же односторонне и узко. Можно ли требовать отъ каждаго ума, чтобы онъ обязался не затрогивать тотъ или другой предметъ раз-



мышленія, чтобы онъ остановился именно тамъ, гдѣ ему назначаетъ остановиться другой умъ?... Какъ бы размышленіе и опытъ ни убѣждали меня, что я не въ состояніи выйти изъ очерченнаго вокругъ меня волшебнаго круга, что я не могу разрѣшить ни одной изъ занимающихъ меня проблеммъ,—я не могу осилить мои влеченія и не заниматься тѣмъ, что я считаю вопросами моей жизни... Я одинъ изъ тѣхъ; которые еще въ концѣ двадцатыхъ годовъ нашего столѣтія, едва сошедъ со студенческой скамьи, уже почувяли вѣяніе времени и съ жаромъ предалися эмпирическому направленію науки, несмотря на то, что вокругъ ихъ еще простиралась дебри натуральной и Гегелевской философіи. Прослуживъ вѣрою и правдою этому (тогда еще новому) направленію моей науки слишкомъ 50 лѣтъ, я убѣдился однако же, что для человѣка съ моимъ складомъ ума невозможно оставаться по всемъ занимающимъ меня вопросамъ жизни въ этомъ одномъ направленіи, или, другими словами—сдѣлаться позитивистомъ и сказать себѣ: стой, и ни шагу далѣе!... Не мнѣ, посвятившему всю жизнь, и именно самую лучшую часть жизни рациональному эмпиризму,—не мнѣ, говорю, отвергать значеніе опыта. Но... когда лѣта не располагаютъ уже къ увлеченію, то начинаешь понимать, какъ легко можно увлечься не одними мечтами, но и тѣмъ, что такъ трезво, точно и положительно, какъ опытъ и фактъ. Есть вещи на свѣтѣ, къ которымъ и такое надежное средство, какъ опытъ, непримѣнимо, а между тѣмъ эти вещи—это вопросы жизни, безъ разрѣшенія которыхъ для себя, хотя бы приблизительно, умирать не хочется“ \*). Къ числу вопросовъ жизни, о которыхъ

\*) Посмертныя „Записки“ Н. И. Пирогова о „вопросахъ жизни“. Русская Старина. 1884 г. сентябрь и октябрь. Одинъ зеленый юноша, едва соскочившій съ гимназической скамьи, по поводу этихъ „Записокъ“ изрекъ: „Пироговъ написалъ это потому, что уже страдалъ размягченіемъ мозга“... Конечно онъ, какъ эхо, повторилъ слова какого-нибудь своего „развива-

говорилъ врачъ-философъ, принадлежитъ и вопросъ о происхожденіи міра; потому что такое или иное рѣшеніе его освѣщаетъ такъ или иначе смыслъ бытія вообще и въ частности человѣческаго существованія. Примѣровъ недовольства изученіемъ только того, что могутъ довести до нашего сознанія пять внѣшнихъ чувствъ, что можно видѣть въ телескопъ и микроскопъ, что можно вымѣрять и вывѣсить, — такихъ примѣровъ новѣйшее время представляетъ не мало. Образуются ученые общества для изслѣдованія такъ называемыхъ оккультическихъ явленій (гипнотизма, телепатіи, пророческихъ сновъ, и проч.); нѣкоторые люди науки со страстью предались изученію спиритизма; другіе изыскиваютъ способы проникнуть въ трудно доступную область таинственной литературы индусовъ и ихъ знаній, надѣясь найти здѣсь новые пути къ познанію вещей. Многіе изъ нихъ обманываются въ своихъ надеждахъ, становятся въ смѣшное положеніе; но не слѣдуетъ думать, что они желали только обманывать другихъ. Все это указываетъ на то, что люди съ болѣе широкими умственными запросами, чѣмъ рядовые работники, покорные слуги господствующей доктрины, не удовлетворяются тѣмъ, что могутъ дать для мысли астрономія Секки, физика Гельмгольца, біологія Дарвина, химія Менделѣева, и проч. Въ этомъ удостовѣряютъ насъ и беллетристы-философы, слѣдящіе за умственнымъ настроеніемъ вѣка и въ своихъ художественныхъ повѣствованіяхъ изображающіе смутныя стремленія мысли вырваться изъ безжизненной атмосферы не-

теля<sup>4</sup>. У людей того времени, къ которому принадлежалъ Пироговъ, даже въ глубокой старости мозгъ сохранялся лучше, чѣмъ у юношей послѣднихъ десятилѣтій XIX вѣка, какъ показываютъ многочисленныя и разнообразныя нервныя страданія, разочарованія жизни при самомъ разцвѣтѣ жизни, самоубійства почти дѣтей и проч., — плодъ невѣрія и потери идеаловъ христіанской нравственности, охраняющихъ не только духовное, но и физическое здоровье людей.

вѣрія и возвратиться къ покинутымъ вѣрованіямъ въ царство духа и разума, въ царство Божіе.

Итакъ вопросъ о происхожденіи міра не есть вопросъ празднаго любопытства; онъ вырывается изъ самаго существа мыслящаго духа. Лишь только въ чело-вѣкѣ начинается дѣйствовать разумъ, едва онъ возвысится надъ кругомъ своихъ растительно-животныхъ потребностей, какъ тотчасъ уже задается этимъ вопросомъ и ищетъ посильнаго разрѣшенія его. Мы не знаемъ, былъ ли на свѣтѣ нормально развивающійся ребенокъ, который ни разу не задалъ бы окружающимъ его взрослымъ людямъ вопросъ, требующій въ отвѣтъ указанія на начало всего существующаго. Какъ только зародится у ребенка представленіе о связи между предметами и явленіями, онъ непременно начинаетъ задавать вопросы, въ родѣ слѣдующихъ: изъ чего дѣлаются хлѣбъ? — Ему отвѣтятъ: изъ муки. „А мука откуда? — Изъ зерна. „А зерно откуда? — Выростаетъ изъ земли. „А земля откуда?“... Отвѣтъ на послѣдній вопросъ зависитъ отъ наличности умственныхъ силъ вопрошаемаго. Но не замѣчательно ли, что мысль ребенка, какъ стрѣла, устремляется къ началу всѣхъ началъ? И это свободно, безъ вліянія какой-либо доктрины; это голосъ самого существа человѣческаго духа. Что касается взрослыхъ людей, то мы опять не знаемъ, былъ ли на свѣтѣ здоровый духомъ чело-вѣкъ, который бы ни разу въ жизни не остановилъ свой взоръ на звѣздномъ небѣ и на минуту не задумался. О чемъ думаетъ въ эту минуту чело-вѣкъ? Если онъ не безъ образованія, то при взглядѣ на необъятное пространство, наполненное и оживленное безчисленными мірами, въ его умѣ возникаетъ вопросъ за вопросомъ. Онъ сопоставляетъ свое пространственное ничтожество съ безпредѣльностью вселенной, въ которой не только наша земля, но и цѣлая солнечная система составляетъ одну точку въ громадномъ кольцѣ, мерцающемъ въ видѣ млечнаго пути и составляющемъ, вѣроятно, только одно изъ звеньевъ необъятной цѣпи мірозданія... Гдѣ конецъ этой цѣпи? Ка-

кая могучая рука кинула ее въ безграничное пространство? Какая сила вызвала къ бытію эти мірады міровъ и установила гармонію между ними?.. И зачѣмъ они раскинулись предъ глазами человѣка въ видѣ вѣчной загадки? Что за гіероглифъ представляетъ звѣздное небо, какой его таинственный смыслъ? Ужели онъ начертанъ только для того, чтобы человѣкъ вѣчно мучился неразгаданною тайной? Нѣтъ, и быть этого не можетъ; человѣкъ можетъ и долженъ узнать эту тайну. О, какъ хотѣлось бы сбросить съ себя эту тяжелую грубую оболочку, сдѣлаться легкимъ и быстрымъ, какъ мысль, летѣть отъ звѣзды къ звѣздѣ, погрузиться въ міровую жизнь и постигнуть всѣ ея тайны!.. Такъ, или приблизительно такъ думаетъ человѣкъ, этотъ мыслящій атомъ вселенной, заброшенный на одинъ изъ безчисленныхъ острововъ ея, но не желающій затеряться въ ней. Какое, казалось бы, ему дѣло до безграничныхъ пространствъ, ему, жизненные интересы котораго повидимому всѣ привязаны къ небольшой земной глыбѣ? Что такое нудитъ его какъ бы оторваться отъ этой глыбы и стремиться обнять необъятное? Очевидно, духъ его не укладывается въ тѣсныя рамки животнаго существованія, и онъ не можетъ питаться однимъ „подножнымъ кормомъ“, который предлагаютъ ему матеріализмъ и позитивная философія. Человѣкъ желаетъ знать, что находится за предѣлами его ограниченнаго существованія, нѣтъ ли въ мірѣ жизни особенной, высшей. Онъ наконецъ самъ дивится безграничности своихъ стремленій, кажущихся сверхъестественными въ существѣ ограниченномъ, и—желаетъ знать свое родословіе.

Несмотря однако же на несомнѣнно присущее духу человѣка стремленіе разрѣшить вопросъ о происхожденіи міра и на сознаніе законности этого стремленія, человѣкъ самъ по себѣ не можетъ рѣшить этотъ вопросъ по существу безъ помощи Того, Кому міръ обязанъ своимъ существованіемъ. Тщетно онъ ищетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ, вникая умомъ своимъ въ великій механизмъ природы, анализируя и обобщая яв-

203

ленія, подмѣчая скрытыя силы и опредѣляя законы ихъ дѣйствія. Природа по мѣрѣ проникновенія въ ея великія, но доступныя наблюденію, таинства задаетъ рядъ новыхъ и новыхъ вопросовъ, которые тянутся непрерывною цѣпью и подавляютъ духъ своею безконечностію. Сила разсудка отказывается далѣе вести человѣка; цѣпь умозаключеній запутывается и рассыпается. Сильный умъ еще стремится представить въ глубинѣ прошедшаго нѣкоторый простѣйшій видъ бытія, предполагая по аналогіи съ нѣкоторыми наблюдаемыми нынѣ явленіями, что существующему міру дала начало нѣкоторая первоначальная, простѣйшаго вида матерія; но онъ не можетъ не чувствовать, что и это — уже *готовое* бытіе, со всѣми задатками разнообразныхъ силъ, раскрывшихся впоследствии, что за нимъ должно стоять *ничто*, которое выше и первоначальнѣе его, и которое ускользаетъ отъ опредѣленія на основаніи данныхъ чувственного опыта. Допустимъ, что дѣйствительно когда-то было только тончайшее туманное вещество, составленное изъ гипотетическихъ атомовъ, не связанныхъ силою взаимнаго притяженія, но хранившихъ ее въ себѣ, равно и другія, приписываемыя имъ свойства. Неизбѣжно является вопросъ: откуда взялся этотъ начатокъ вещества, обладавшій силами и свойствами родить изъ себя міръ по какому-то разумному, какъ бы напередъ составленному плану? Естествоиспытатель, не желающій признавать ничего, кромѣ матеріи, отвѣчаетъ, что матерія съ ея основными свойствами существуетъ вѣчно. Это неизбѣжный выводъ естествоиспытателя - матеріалиста, если онъ захочетъ сказать послѣднее слово. Но мы чувствуемъ, что онъ уже оставилъ свою естественную область и перешагнулъ въ чуждую. Съ тѣхъ поръ, какъ онъ призналъ гипотетическое первовещество \*), котораго никто ни-

\*) Болѣе нежели вѣроятно, что идею этого первовещества естествоиспытатели заимствовали, если не отъ библейской „земли, невидимой и неустроенной“ (tohu vabohu), то изъ

когда ни гдѣ не видалъ, онъ оставилъ область въ опытѣ даннаго и вступилъ въ область чистаго умозрѣнія. Что же онъ сдѣлалъ? Онъ вступилъ въ эту область и внезапно остановился, несмотря на требованіе логики умозрѣнія идти далѣе. Между тѣмъ логика умозрѣнія продолжаетъ спрашивать: почему именно вещество, представляемое въ такомъ видѣ, есть начало всего дальнѣйшаго мірообразования? Не составляетъ ли оно въ свою очередь нѣчто послѣдующее, произведеніе нѣкоторой, болѣе первоначальной силы? Ничто не мѣшаетъ принять такое заключеніе, послѣ того какъ естествоиспытатель пришелъ къ признанію существованія незнаемаго первовещества. Я не могу обычными въ наукѣ приемами *доказать* существованіе силы, лежащей позади простѣйшаго первовещества; равно и естествоиспытатель не можетъ *доказать* дѣйствительное существованіе этого воображаемаго первовещества. Здѣсь начинается область *вѣры*. Когда естествоиспытатель, не признающій Высшаго Разума, говоритъ о нѣкоторомъ особенномъ первовеществѣ, какъ вѣчной и единственной основѣ всего міра со всею его разнообразною жизнію, онъ произноситъ первый членъ своего символа вѣры. Что принуждаетъ его выйти изъ области такъ называемаго положительнаго знанія и вторгнуться въ область умозрѣнія и вѣры? Потребность челоуѣческаго духа, въ которомъ вѣра такой же существенный элементъ, какъ и опытное знаніе. Его (этотъ элементъ) можно пренебрегать теоретически, на словахъ, но на дѣлѣ, въ жизни, въ процессѣ всякаго умственнаго труда онъ обнаруживаетъ свое вліяніе даже на того, кто утверждаетъ, что онъ стоитъ внѣ вѣры.. Тотъ, чья мысль бессильна подняться выше гипотети-

---

космогоническихъ представленій о хаосѣ. Туманные пятна, въ которыхъ нѣкоторые изъ нихъ хотѣли видѣть остатки первовещества, еще не сформировавшагося въ міры, при усовершенствованіи телескопа оказываются группами очень отдаленныхъ звѣздъ.

ческой первомаѣріи, существующей будто бы вѣчно и механически образовавшей изъ себя весь міръ, кто способенъ сковать свою мысль авторитетомъ какого-нибудь Фогта или Молешотта, тотъ можетъ довольствоваться символомъ вѣры матеріалистовъ; но чья мысль способна къ высшимъ запросамъ, кто не можетъ удовлетвориться немудреною теоріею механическаго образования міра изъ невѣдомыхъ атомовъ, тотъ благоговѣнно исповѣдуетъ другой символъ вѣры: „вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ“. — Итакъ вопросъ о происхожденіи міра принадлежитъ къ числу тѣхъ, которые мы, по вдохновенному выраженію апостола „вѣрою разумѣваемъ“<sup>1)</sup>. Хотя постановка этого вопроса, сужденіе о его важности, оцѣнка различныхъ путей, которыми человекъ пытался разрѣшить его, и проч., принадлежитъ разуму, но послѣднее, существеннѣйшее основаніе къ его разрѣшенію коренится въ вѣрѣ; разумъ въ своихъ усиліяхъ разрѣшить этотъ вопросъ тогда только стоитъ на вѣрномъ пути, когда не находится во враждѣ съ вѣрой.

Вѣра въ сотвореніе міра Богомъ стара, какъ родъ человѣческой. Въ древнѣйшихъ памятникахъ религіозной жизни людей, — которые составляютъ въ то же время первые памятники исторіи человечества вообще, — встрѣчаются изображенія міротворенія, въ основѣ которыхъ болѣе или менѣе ясно лежитъ вѣра въ Бога, какъ Творца всего сущаго. Эта вѣра не есть явленіе временъ позднѣйшихъ, не результатъ изученія природы или философскихъ размышленій. Обращеніе духа человѣческаго къ чувственной природѣ, изученіе ея подъ подавляющимъ дѣйствіемъ воображенія и страха предъ ея необъятностью и таинственностію, стремленія философовъ все заключить въ ясныя логическія формулы

<sup>1)</sup> Евр. 11, 3.

не только не питали вѣру, но скорѣе колебали и затемняли. Она есть порожденіе первобытнаго откровенія, т. е., той внутренней, таинственной связи (religio), которая необходимо должна была образоваться между сознательною, разумною тварію и ея Создателемъ. Вотъ почему она обща всѣмъ людямъ на всякихъ ступеняхъ развитія и явилась ранѣ всякаго знанія и всякой философіи. Вѣра въ происхожденіе міра отъ Бога есть прямой, непосредственный выводъ изъ живой вѣры въ бытіе Божіе. Вѣрующій въ бытіе Божіе не можетъ и представить происхожденіе міра какъ-нибудь иначе, помимо Бога. Звѣдѣніе Бога есть одно изъ наиболѣе удобопредставляемыхъ, такъ сказать, наглядныхъ свойствъ, съ которыми человѣкомъ можетъ быть мыслимо существо Божіе. Потому-то первая страница книги Божественнаго Откровенія и говоритъ о Богѣ, какъ Творцѣ всего. Отрицатели Божественнаго Откровенія, опираясь на нѣкоторыя черты сходства между библейскимъ повѣствованіемъ о міротвореніи и древними языческими космогоніями, не хотятъ видѣть существеннаго различія между первыми и послѣдними и этимъ думаютъ подорвать вѣру въ безусловную истину, заключающуюся въ библейскомъ изображеніи міротворенія. Искренно не видѣть громаднаго и существеннаго различія между библейскимъ изображеніемъ міротворенія и космогоническими представленіями языческихъ народовъ можетъ только тотъ, кто не знаетъ хорошо ни того, ни другого. Правда, между ними есть черты сходства, и самая главная между ними—происхожденіе міра отъ Бога, чтѣ можно объяснить только сохраненіемъ въ памяти человѣка-язычника слѣдовъ истиннаго, никогда не прерывавшагося въ средѣ какаго-либо благочестиваго поколѣнія, Откровенія и неуничтожимостью вѣры въ Существо Высочайшее. Но ближайшее и подробнѣйшее изученіе языческихъ космогоній показываетъ, что въ нихъ изображается не столько исторія происхожденія міра, сколько исторія заблужденій человѣческаго духа, картина того, какъ



онъ скрытую въ его глубинѣ истину не столько раскрывалъ, сколько затемнялъ и искажалъ. По мѣрѣ того, какъ чувственныя влеченія брали перевѣсъ надъ стремленіями духа, человѣкъ обращалъ свой взоръ на видимый міръ, на природу съ ея доступными наблюденію и осязательно чувствуемыми явленіями, поражался ею и обольщался. Мало по малу роскошь творенія заслонила отъ него идею Творца, природа съ ея могучими и таинственными силами стала на мѣсто Бога, понятіе о Немъ затемнилось и исказилось, а вмѣстѣ съ тѣмъ исказились и представленія о Его творческой дѣятельности. И чѣмъ болѣе мысль человѣка блуждала по стихіямъ міра сего, тѣмъ болѣе утрачивались въ космогоніяхъ слѣды истиннаго Откровенія, тѣмъ болѣе изображенія происхожденія міра являлись наивными и фантастичными. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно бросить взглядъ на нѣкоторыя, наиболѣе характерныя языческія космогоніи.

Если мы обратимся къ индусамъ, народу, наиболѣе богатому памятниками древней религіозной жизни, создавшему необыкновенно развитую миѳологію и обладающему исключительной способностью къ религіозной философіи; то встрѣтимъ слѣдующія явленія по занимающему насъ предмету. Въ Ведахъ, древнѣйшемъ памятникѣ религіозныхъ представленій индусовъ, нѣтъ полнаго и связнаго изображенія міротворенія. Въ молитвенныхъ обращеніяхъ къ божеству, — изъ которыхъ собственно и состоятъ Веды, — встрѣчаются только краткія, отрывочныя выраженія, характеризующія представленія индусовъ, какъ о самомъ божествѣ, такъ и о его творческой дѣятельности. Вотъ эти выраженія: „о, Индра! ты одинъ произвелъ все существующее... Это Индра, который распространилъ землю и поддерживаетъ ее... Отъ него для людей дни, лошади, растенія, коровы, воды, лѣса... Обитая въ глубинѣ блистающаго эѳира, изъ своей природы могучей и гордой ты создалъ для нашего блага землю по образу твоего величія; ты пробѣгаешь благополучно небо, окружен-

ный водами... Царь всѣхъ боговъ, не имѣющій равнаго себѣ, богъ Индра, проявляющій себя въ молніяхъ, общаетъ всѣмъ существамъ движеніе и жизнь <sup>1)</sup>... О, Индра! Земля была беспорядочная и измѣнчивая масса; это ты, Индра, распростеръ ея безмѣрность и утвердилъ ее на ея основаніи. Богъ высокій (généreux), ты укрѣпилъ небо и землю. Небо лежитъ на тысячи неунитожимыхъ столбовъ <sup>2)</sup>. Кромѣ Индры признавались и другіе творцы міра: Вишну, Агни, Савитри и Пуруша. Обращеніе къ Савитри: „это ты творилъ, ты одушевляешь всѣ эти двуногія и четвероногія существа“. Пуруша—существо нематеріальное, душа міра, который онъ сотворилъ и родилъ. Онъ сотворилъ его не одинъ. Какъ божество мужескаго пола, онъ соединился съ Прадганой (Pradhana), матеріей, и отъ этого союза произошли всѣ существа. Онъ имѣетъ тысячу головъ, тысячу глазъ, тысячу ногъ; онъ замѣсилъ землю своими шестью пальцами и образовалъ изъ нея шаръ, надъ которымъ и господствуетъ. Объ Агни говорится: „того, кто есть нашъ отецъ, кто породилъ и содержитъ всѣ существа, знаетъ каждый народъ. Единственный, онъ создалъ другихъ боговъ. Все существующее признаетъ его за повелителя... Воды носили въ своемъ лонѣ того, который выше неба и земли, боговъ и Азурь, который даетъ свѣтъ всѣмъ божественнымъ существамъ... Да, воды носили въ своемъ нѣдрѣ того, который даетъ свѣтъ всѣмъ божественнымъ существамъ. На пупѣ не-созданнаго (бога) покоилось (яйцо), въ которомъ находились всѣ міры <sup>3)</sup>... Агни есть въ землѣ, въ травѣ; воды содержатъ Агни. Агни есть въ камнѣ, въ чловѣкѣ; много Агни въ звѣряхъ и лошадахъ“. Кромѣ молитвенныхъ обращеній къ разнымъ богамъ, какъ творцамъ того или другого, заслуживаютъ вниманія такія же обращенія къ міру и къ землѣ. „Восхваляю міръ,

<sup>1)</sup> Maury. — Croyances et légendes de l'antiquité. Paris, 1863. 2 édition. p. 117—118. <sup>2)</sup> Тамъ же, p. 124.

<sup>3)</sup> Pp. 118. 120. 121.

вѣчно возобновляющійся, терпѣніе земли, которая радуется нашимъ молитвамъ... Дай намъ обитать на тебѣ, о, Земля, ты которая даешь прохладу и пропитаніе, которая снабжена пищею и жирными блюдами... Земля есть наша мать, я сынъ Земли... Пусть Земля дастъ мнѣ дыханіе и жизнь, пусть міръ дастъ мнѣ жить долгіе годы... Мать земля, утверди и устрой меня, чтобы все мнѣ было во благо; ты подруга неба; дай мнѣ благополучіе и счастье <sup>1)</sup>... И тотчасъ всѣ существа явились на свѣтъ. Безъ болѣзни небо и земля родили великаго Бога. Эта совокупность существъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ приходитъ въ движеніе: птицы, четвероногія, животныя всякаго вида и всякаго рода. Я воспѣваю въ этотъ день древнее, вѣковѣчное твореніе нашего отца, нашего великаго предка <sup>2)</sup>. Относительно послѣднихъ словъ Ману замѣчаетъ, что поэтъ здѣсь дѣлаетъ намекъ на Ману, Адама Веды, который есть типъ и отецъ человѣчества, глава тварей.—Такъ древній индусъ выражалъ свои мысли о существахъ творящихъ и творимыхъ. Что же мы здѣсь видимъ? Мы видимъ здѣсь, какъ и во всѣхъ другихъ языческихъ религіяхъ, нѣкоторый слѣдъ первобытнаго истиннаго откровенія, состоящій въ признаніи происхожденія міра отъ понимаемаго такъ или иначе Высшаго Существа. Но это именно только слѣдъ, и онъ тотчасъ же теряется въ хаосѣ представленій, не имѣющихъ ничего общаго съ тѣми идеями, которыми проникнуто библейское повѣствованіе о міротвореніи. На всѣхъ представленіяхъ о божествѣ и его дѣятельности лежитъ печать то наивнаго, то грубаго натурализма, отличающагося отъ чистаго матеріализма только наклоностью къ поэтичному олицетворенію и нѣкоторому одухотворенію силъ и явленій природы. Мысль язычника неудержимо тяготѣетъ къ обыденнымъ явленіямъ окружающей природы, тонетъ въ нихъ и не можетъ подняться на ту высоту, на которой когда-то держало ее перво-

<sup>1)</sup> Рр. 126. 127. <sup>2)</sup> Р. 128.

бытное откровение. Каждое поразительное и непонятное проявление сил природы разбивало идею единого Бога и давало повод къ измышлению особаго Бога, многихъ боговъ. Индра, съ именемъ котораго удержалось почему-то всего болѣе представленіе о творцѣ всего существующаго, есть не болѣе, какъ сила, производящая громъ, молнію и дождь. Гядомъ съ нимъ являются: Вишну (онъ же Варуна)—олицетвореніе воздуха и воды, Агни—олицетвореніе силы, заключающейся въ огнѣ. Савитри—олицетвореніе солнца, и проч. Нѣкоторые боги творятъ еще другихъ какихъ-то боговъ. Итакъ, рядомъ съ натурализмомъ, какъ его неизбѣжный спутникъ, мы видимъ многобожіе, общее всѣмъ, такъ называемымъ естественнымъ, т. е., языческимъ религіямъ. Обязанные своимъ происхожденіемъ явленіямъ природы, боги не могутъ возвыситься надъ ней, живутъ въ ней: живутъ въ водѣ, въ землѣ, въ растеніяхъ, въ камняхъ, въ лошадахъ. Божество низведено въ природу, а природа возведена въ божество. Это уже пантеизмъ—дальнѣйшее искаженіе понятія объ истинномъ Богѣ. Трудно и разобрать, что творецъ и что тварь: съ одной стороны боги творятъ видимую природу, съ другой „небо и земля родили великаго бога“, почему и весь міръ, въ частности земля, и даже прародитель людей восхваляются на ряду съ богами, какъ податели жизни и великаго благополучія для людей. Утрата правильнаго понятія о божествѣ повлекла за собою самые фантастическіе, недостойные божества образы его творческой дѣятельности: оно надѣляется безчисленнымъ множествомъ головъ, глазъ, ногъ и шестью пальцами, чтобы „замѣсить землю и образовать шаръ“; оно нуждается въ женѣ—матеріи, чтобы отъ союза съ нею произвести всѣ существа; у него на купѣ яйцо съ зародышами всѣхъ міровъ... Маугу изумительнымъ образомъ находятъ и въ женѣ Пуруши, и въ яйцѣ на пупѣ Агни „наиболѣе возвышенную форму“ повѣствованія о міротвореніи <sup>1)</sup> и „приближеніе къ метафизическому пониманію“ его <sup>2)</sup>). Систематикамъ, пре-

<sup>1)</sup> Р. 120. <sup>2)</sup> Р. 119.

слѣдующимъ какую-либо идею и подгоняющимъ подъ нее факты, обычно видѣть въ фактахъ не то, что въ нихъ есть, а то, что имъ (систематикамъ) нужно. На простой же, не предубѣжденный взглядъ здѣсь обнаруживается только крайняя грань грубо-наивнаго натурализма въ пониманіи творческой дѣятельности божества. Язычникъ кругомъ себя видѣлъ, что происхождение живыхъ существъ обусловлено междуполовыми отношеніями, что въ яйцѣ невидимо заключенъ зародышъ жизни, и вотъ онъ безъ всякаго стѣсненія переноситъ на божество то, что само же божество дало ему самому, четвероногимъ и птицамъ — „измѣняетъ славу неглѣннаго Бога въ подобіе тлѣннаго человѣка, птицъ и скотовъ“ (Рим. 1, 23).

Въ памятникахъ, относящихся къ болѣе позднему времени, міротвореніе изображается болѣе подробно и болѣе связно; но съ внутренней стороны не лучше, если не хуже. Когда содержаніе Ведъ подверглось обработкѣ, стали его объяснять и расширять, явилось такое сказаніе: „въ началѣ было одно Тадъ (вѣчное существо), и ничего внѣ его, ни дѣятельнаго, ни покоящагося. Оно подумало: я хочу вывести міры, и вывело изъ себя міръ—воду, свѣтъ, преходящее и волны. Вода стала надъ небомъ, которое носитъ ее на себѣ, свѣтъ простерся въ воздухѣ, преходящее стало землей, въ глубинѣ помѣстились также воды. Потомъ оно помыслило: я хочу создать стражей міра, и образовало изъ воды Пурушу (живое существо въ формѣ человѣка). Пуруша взглянулъ, и изъ устъ его показалось яйцо, изъ него вышла рѣчь, а изъ рѣчи огонь; изъ носа его вышло дыханіе и распростерлось въ воздухѣ. Открылись глаза, и изъ глазъ вышелъ блескъ свѣта, а изъ блеска солнце. Начали дѣйствовать уши — изъ нихъ вышелъ слухъ, а изъ слуха образовалось пространство. Открылись поры кожи, изъ нея вышли волосы, изъ которыхъ выросли растенія. Открылась грудь—изъ нея вышло сердце, а изъ сердца луна; открылись внутренности, и изъ нихъ явилось разрушающее дыханіе и

смерть <sup>1)</sup>... Здѣсь мы опять видимъ слѣдъ вѣры въ происхожденіе міра отъ нѣкотораго высшаго, вѣчнаго существа. Но представленіе объ этомъ стоитъ какъ-то отрывочно, особнякомъ; оно совершенно неожиданно смѣняется такой наивной фантазіей о происхожденіи отдѣльныхъ областей творенія, которая переноситъ насъ въ міръ дѣтства, когда кукольный міръ казался дѣйствительнымъ міромъ, и воображеніе не стѣснялось никакими реальными преградами. Мыслящему человѣку стыдно находить какое бы то ни было родственное отношеніе этого созданія младенческаго воображенія къ библейскому изображенію міротворенія. Когда творецъ міра сталъ мыслиться подъ именемъ Брами (Brahma), и образовалась каста, усвоившая себѣ названіе отъ имени этого божества, о твореніи міра рассказывалось такъ: „Брама создалъ землю изъ своей ноги, воздухъ изъ своего чрева, небо изъ своего черепа; онъ создалъ также три божества: Агни, которому поручилъ охрану земли, Ваіу (Vayu) для охраны вѣтра, или воздуха и Адитіа (Aditya) для охраны неба. Образовавши такимъ образомъ міръ, онъ произвелъ три Веды: Ригъ, которая происходитъ отъ Агни, Яджуръ, которая происходитъ отъ Ваіу, и Саманъ, которая происходитъ отъ Адитіа“ <sup>2)</sup>. Относительно этого краткаго сказанія достаточно замѣтить, что здѣсь господствуетъ тотъ же натуралистическій антропоморфизмъ и тотъ же политеизмъ, что и въ ведическихъ представленіяхъ о Богѣ и твореніи, съ прибавленіемъ браминской идеи о сверхъестественномъ происхожденіи священныхъ для индуса книгъ. Самое же полное изображеніе міротворенія по памятникамъ браминской религіозной философіи такое: „въ началѣ всѣхъ вещей вселенная (universum) покоилась въ лонѣ вѣчнаго. Бирмагъ (Брахма) плавалъ по водамъ на листкѣ лотоса (водяная лилія, кувшинка), и глазами своихъ четырехъ головъ ничего не видалъ,

<sup>1)</sup> Хрисановъ. Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Т. 1-й, стр. 233. <sup>2)</sup> Маугу, указ. соч., стр. 128.

кромѣ воды и мрака. Поэтому онъ углубился мыслию внутрь себя: откуда я? кто я такой?.. Сто божественныхъ годовъ \*) пребывалъ онъ въ этомъ самосозерцаніи безъ пользы и безъ просвѣтленія своего знанія. И произошло въ немъ великое безпокойство. Тогда достигъ до его слуха голосъ: обратись съ молитвой къ Бгагавать (вѣчное существо). Бирмагъ обращается, усаживается на лотосѣ въ созерцательное положеніе (т. е., вѣроятно, положивши подбородокъ на поставленную перпендикулярно голѣни, закрывши уши руками и устремивши глаза на кончикъ носа) и размышляетъ о вѣчномъ существѣ. Бгагавать является въ видѣ мужа съ тысячью головъ. Бирмагъ молится. Вѣчному это было благоугодно. Онъ разсѣваетъ мракъ и открываетъ Бирмѣ знаніе. Послѣ того, какъ мракъ разсѣялся, и знаніе Бирмы открылось, онъ увидалъ въ зеркалѣ вѣчнаго существа безконечныя образы земного міра, какъ бы погруженные въ глубокий сонъ. Послѣ этого вѣчный даетъ ему новое повелѣніе: „Бирмагъ, возвратись къ твоему созерцанію, и когда ты строгимъ покаяніемъ (sic!) и созерцаніемъ достигнешь познанія моего всемогущества, я дамъ тебѣ силу производить и развить міръ изъ скрытой въ моемъ лонѣ жизни“. Бирмагъ снова погружается въ созерцаніе, молится и кается 100 божественныхъ годовъ. По истеченіи этого времени онъ получаетъ зиждательную силу. Онъ создаетъ великое пространство, обращаетъ свою дѣятельность на начала вещей; создаетъ 7 сургъ, или звѣздныхъ сферъ, создаетъ землю съ ея свѣтилами, солнцемъ и луною, 7 паталъ, или низшихъ пространствъ. Создалъ Ломуса (Iomus), великаго муни (духовное существо); но онъ совершенно погрузился въ размышленіе и самосозерцаніе и скрылся въ странѣ Айгудіа (въ области рѣки Ганга, мѣстопребываніи древнѣйшихъ владыкъ Индіи). Когда Бирмагъ-создатель увидалъ, что Ломусъ

---

\*) Одинъ божественный годъ равняется 4,320,000,000 человѣческихъ годовъ.

пропаль для міра, онъ создалъ 9 *ришисовъ*, одушевленныхъ существъ... Но и эти *ришисы* погрузились въ самосозерпаніе. Тогда для заселенія міра Бирмагъ родилъ отъ своей жены Сарбутти 100 сыновей. изъ которыхъ старшій тоже родилъ 100 сыновей. Но и эти порожденія явились только обитателями сургъ, т. е., небесныхъ пространствъ, и великанами, обитателями паталь, т. е., низшихъ пространствъ, и не погодились для заселенія земли. Тогда Бирмагъ создалъ изъ своихъ устъ сына Брахмана (жреца) и далъ ему четыре *Веды*, четыре *слова* своихъ четырехъ устъ. Но Брахманъ чувствовалъ себя одинокимъ и страшился дикихъ лѣсныхъ звѣрей. Тогда Бирмагъ создалъ изъ своей правой руки Каэттриса (воина) и изъ своей лѣвой руки его жену Шатерани. Но Каэттрисъ, занятый день и ночь охраненіемъ своего брата, Брахмана, не имѣлъ возможности добывать себѣ пропитаніе. Тогда Бирмагъ создалъ изъ своего праваго бедра третьяго сына, Байса, предназначеннаго къ земледѣлію, ремесламъ и торговлѣ, и изъ своего лѣваго бедра—его жену Васани. Когда же и эти не могли справиться съ своими дѣлами, Бирмагъ создалъ изъ своей правой стопы четвертаго сына, Судера, предназначеннаго ко всѣмъ низкимъ, рабскимъ занятіямъ, и изъ своей лѣвой стопы—его жену Судерани. Это были праотцы четырехъ кастъ, которыя населили землю и получили четыре Веды, съ которыми должны были сообразовать свою жизнь. Однако Брахманъ жаловался, что онъ одинъ между братьями своими остался безъ подруги. Бирмагъ отвѣчалъ ему, что онъ не долженъ разсѣваться, а долженъ только прилежать къ ученію, молитвѣ и богослуженію. Но Брахманъ продолжалъ настойчиво просить. Тогда Бирмагъ въ гнѣвѣ далъ ему Даинтани, женщину изъ поколѣнія исполиновъ, отъ которой и произошли всѣ брамины<sup>1)</sup>. —Если бы мы на минуту даже отрѣшились отъ мысли,

<sup>1)</sup> Creuzer. Symbolik und Mythologie. 3 Ausg. 1836. B. I, S. 404—407.



что въ повѣствованіи Моисея о міротвореніи заключается богооткровенная истина, и приняли его за произведеніе человѣческаго ума. то и тогда оно представляется на неизмѣримой высотѣ предъ наивнымъ созданіемъ фантазіи индійскаго мудреца. Нѣтъ сомнѣнія, что и въ вышеизложенной космогоніи въ общемъ сохранился слѣдъ вѣры въ происхожденіе міра отъ Бога; но утрата правильнаго понятія о Богѣ \*) произвела необыкновенную путаницу въ представленіяхъ какъ о самомъ творцѣ, такъ и о его дѣятельности. Кто такой этотъ Бирмагъ, или, какъ обыкновенно онъ называется, Брама, творецъ всего міра? Это какое-то странное, неуловимое для пониманія существо. Онъ творитъ міръ не самостоятельно, и въ сущности повидимому ничего не могъ сдѣлать безъ помощи нѣкотораго „вѣчнаго существа“. Но только повидимому. Въ какомъ отношеніи онъ стоитъ къ этому „вѣчному существу“? По другому, болѣе краткому космогоническому сказанію, заключающемуся въ „Законѣ Ману“, погруженный въ свою мысль извести изъ своей сущности различныя созданія, „вѣчный“ произвелъ сначала воду и въ ней положилъ сѣмя жизни. Сѣмя это стало яйцомъ, а въ немъ верховное существо родило само себя, или открылось въ формѣ Брамъ „прародителя всѣхъ существъ“<sup>1)</sup>. Итакъ Брама

\*) До какой степени исказилось представленіе о Богѣ, видно изъ слѣдующаго. Идея единаго истиннаго Бога еще просвѣчивала въ представленіи Парабрамы, т. е., первобрамы, отъ котораго произошло все, въ томъ числѣ и Брама, посредникъ при твореніи міра. Когда индусъ сталъ рѣшать вопросъ: что побудило Парабраму выйти изъ своего спокойнаго, безразличнаго состоянія, чтобы сотворить міръ, онъ придумалъ Майю. „Вѣчный произвелъ міръ въ соединеніи съ своею Майей“. Представляемая сначала какъ нѣчто отвлеченное и безформенное, какъ желаніе и стремленіе къ творенію, она затѣмъ стала мыслиться, какъ женщина „божественная мать бытія“. Далѣе она представлялась уже, какъ темное начало, окружающее „вѣчнаго“ и нудящее его къ творенію, даже—какъ „блудница, обольщающая вѣчнаго“. (Хрисановъ. Указ. соч. Т. 1, стр. 240—241).

<sup>1)</sup> Хрисановъ. Указ. соч. Т. 1, стр. 235.

—это то же „вѣчное существо“, родившее само себя. Но только послѣ саморожденія оно утратило способность къ творенію и даже перестало понимать само себя: откуда оно, и кто оно такое? Какимъ-то образомъ оно само себѣ явилось на помощь подъ именемъ Бгагаватъ, предписало самому же себѣ молиться и въ чемъ-то каяться неизмѣримое число годовъ и, наконецъ, просвѣтило само себя и дало себѣ силу все сотворить. Но, и вооружившись этою силою, оно творить какъ бы ошущью, терпитъ какъ будто неудачи: созданныя имъ существа не оправдываютъ его надеждъ, и оно творить новыя и новыя существа, пока не набрело на мысль... положить въ основаніе творенія дѣленіе индусовъ на касты... Мысль человѣческая, утратившая точку опоры въ правильномъ, заимствованномъ изъ Откровенія, понятіи объ истинномъ Богѣ, бьется беспомощно въ кругу, и не можетъ изъ него выйти. Ученые толкователи мифовъ полагаютъ, что Брама—это сама природа, представляемая отвлеченно, въ ея основныхъ силахъ, что твореніе Брамы есть бессознательная дѣятельность самой природы, развившей изъ своихъ основныхъ силъ отдѣльныя явленія и предметы существующаго міра. Въ такомъ случаѣ индійская космогонія изображаетъ не *твореніе* міра, а саморазвитіе міра, т. е., переходъ его изъ нѣкотораго предыдущаго состоянія въ послѣдующее. Но въ ней несомнѣнно присутствуетъ и идея о существѣ, которое выше и первоначальнѣе міра. Не утративъ совсѣмъ эту идею и подавляемый представленіемъ о природѣ, дѣйствующей повидимому совершенно самостоятельно, индусъ-язычникъ слилъ, или, вѣрнѣе, смѣшалъ то и другое, но не могъ объединить. Въ наукѣ о религіи и въ философіи такое міропониманіе названо пантеизмомъ: Богъ вездѣ, во всей природѣ, и въ то же время его (какъ личнаго, разумно-сознательнаго существа) нигдѣ нѣтъ; Богъ—это природа, а природа—Богъ. Въ движеніи религіознаго сознанія пантеизмъ не составляетъ шагъ впередъ къ болѣе правильному пониманію божества сравнительно

съ предшествовавшимъ натурализмомъ, скорѣе напротивъ. Древній натурализмъ не отрицалъ бытіе личнаго Бога; онъ только наивно принималъ за самого Бога какое-либо явленіе или предметъ видимой природы, при чемъ не свойствами и качествами явленія или предмета природы обуславливалось представленіе о свойствахъ и качествахъ божества, а скорѣе напротивъ—свойства и качества предметовъ природы идеализировались примѣнительно къ представленіямъ о божествѣ. Философское обобщеніе явленій и предметовъ природы, представленіе нѣкоторой внутренней силы, дающей жизнь природѣ и управляющей всѣми многообразными явленіями ея, но не отдѣльной отъ нея, принадлежащей ей же самой, какъ-бы одухотворило природу въ глазахъ чловѣка-язычника и соблазнило его еще жившую въ его душѣ идею премірнаго Бога отождествить съ представленіемъ этой внутренней силы природы. Такъ произошелъ пантеизмъ, который не природу надѣлилъ божественными качествами, а божество низвелъ въ природу, обезличилъ его, приписавъ ему свойства неразумныхъ и бессознательныхъ силъ природы. Исходя изъ такого мутнаго и зыбкаго основанія, какъ пантеизмъ, индусъ не могъ создать космогонію, хотя сколько-нибудь достойную имени исторіи міротворенія. Міръ представлялся ему какимъ-то преобразованиемъ премірнаго божества, уклоненіемъ его отъ своей истинной сущности, погруженіемъ въ вещество. И это произошло не отъ святого хотѣнія, которое, не измѣняя его сущности, вызвало бы къ бытію кругъ существъ низшаго порядка, непрічастныхъ всей полнотѣ божественной жизни, а принудительно, по вліянію Майи—темнаго начала, окружающаго божество, обольщающаго его измѣнить свою совершенную духовную сущность въ менѣе совершенную, вещественную. Твореніе міра представляется такимъ образомъ какимъ-то саморазрушеніемъ божества, или уничиженіемъ. Такимъ возрѣніемъ опредѣлились своеобразныя особенности индійской космогоніи. Вмѣсто разумаго изображенія величественныхъ дѣйствій все-

могущаго Духа, полагавшаго начала вещамъ и повелѣвавшаго этимъ началамъ въ послѣдовательномъ порядкѣ развивать изъ себя отдѣльныя стихіи и предметы образующагося міра, индусъ употребилъ въ дѣло свою своевольную фантазію, которая создала чудовищные образы четырехголовыхъ и тысячеголовыхъ божествъ и безотчетно допускала при самыхъ первичныхъ процессахъ мірообразования существованіе предметовъ, которые могли явиться только по завершеніи міротворенія. Онъ нарисовалъ творца въ образѣ кающагося грѣшника и усадилъ его на плавающій по водѣ листокъ лотоса. Пусть разыскивающіе философскія глубины въ мифахъ будутъ правы, представляя листокъ лотоса выразительнымъ символомъ производительной силы природы на томъ будто-бы основаніи, что въ сѣмени этого растенія уже содержатся листки его въ ихъ надлежащей формѣ<sup>1)</sup>. Но все же неожиданное появленіе листка одного изъ самыхъ обыкновенныхъ водяныхъ растеній въ тотъ моментъ, когда творецъ еще только готовился къ творенію, когда еще не было ни земли, ни солнца, производитъ странное впечатлѣніе, какое-то чувство дисгармоніи, чего-то ни съ чѣмъ несообразнаго. Это похоже на то, какъ если бы мы приготовились прослушать величественную музыкальную піэсу, и вдругъ въ самомъ началѣ услышали бы фальшивую ноту. Это похоже также на то, какъ если бы Моисей такъ началъ изображеніе міротворенія: сидѣлъ Господь подъ дубомъ мамрійскимъ и повелѣлъ явиться небу и землѣ. Брама-творецъ, плавающій среди необъятныхъ водъ на широкомъ листѣ озерной кувшинки—это, если угодно, поэтическій образъ, характеризующій міропониманіе того, чье воображеніе создало его; но наивность его равняется только наивности этого міропониманія, и его немыслимо ставить въ какое бы то ни было сравненіе съ образомъ Духа Божія, оживлявшаго началомъ жизни превозданное хаотическое вещество. Составитель индій-

<sup>1)</sup> Steuzer. Указ. соч., Т. 1, стр. 405.

ской космогоніи представляет творческую дѣятельность своего бога подъ угломъ человѣческой точки зрѣнія, въ узкой сферѣ своего человѣческаго кругозора, привязаннаго къ землѣ, въ частности къ Индіи и къ ея людямъ съ ихъ бытовыми условіями и житейскими интересами. Брама, послѣ нѣсколькихъ неудачныхъ попытокъ заселить землю разумными существами, при чемъ прибѣгалъ даже къ содѣйствию своей жены, творить наконецъ человѣка, но не человѣка вообще, а индуса, и прежде всего брамина. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что космогонію сочинилъ браминъ, и сочинилъ въ своемъ интересѣ. Красной нитью проходитъ чрезъ всю космогонію своеобразная браминская идея о созерцаніи, самоуглубленіи, объ отрѣшеніи отъ всякихъ условій матеріальнаго бытія, какъ объ высшемъ выраженіи нормальной жизни. Космогонія заставляетъ творца міра созерцать, молиться и каяться безчисленные милліоны годовъ, потомъ творить рядъ существъ, которыя до того углублялись въ самосозерцаніе, что не годились для обыкновенной жизни на землѣ. Наконецъ Брама изъ благороднѣйшей части своего тѣла, головы, творитъ брамина, родоначальника высшей, господствующей касты, и изъ другихъ, менѣе благородныхъ частей своего тѣла, и именно *ради брамина*, для его безбѣднаго существованія, творитъ родоначальниковъ другихъ, низшихъ кастъ. Такимъ образомъ браминъ, измышляя исторію міротворенія, не задумался дать ей такой видъ, чтобы она служила оправданіемъ и утвержденіемъ его исключительнаго, господственнаго положенія среди другихъ насельниковъ Индіи... Въ какомъ недосыгаемомъ величіи является рядомъ съ этимъ произведеніемъ человѣческой фантазіи сказаніе Моисея—простое и возвышенное, безупречное и безпристрастное, чуждое всякой примѣси земного, ограниченнаго, человѣческаго! Моисей написалъ: „сотворилъ Богъ *человѣка*, по образу Своему сотворилъ его, мужа и жену“, а не сказалъ, что Онъ сотворилъ сначала левита, а потомъ простаго еврея и наконецъ

раба. Такъ и должно быть: здѣсь пророческое видѣніе истины, а тамъ человѣческое измышленіе.

Такими же и подобными несовершенствами страдаютъ въ большей или меньшей мѣрѣ всѣ языческія космогоніи. Почти въ центрѣ Азіи, на склонахъ Алтайскихъ горъ миссіонеромъ, прот. Стефаномъ Ландышевымъ записана со словъ инородцевъ космогонія, замѣчательная по своей полнотѣ и связности, превосходящая въ этомъ отношеніи всѣ другія космогоніи, за исключеніемъ индійской. „Когда не было ни неба, ни земли, былъ одинъ Ульгень. Онъ носился и какъ бы трепеталъ надъ безбрежнымъ моремъ, подобно летучей мыши, и не имѣлъ тверди—мѣста, гдѣ бы стать. Тогда услышалъ онъ голосъ, говорившій въ немъ: „впереди держи, впереди держи! Вотъ камень изъ воды!“ Ульгень протянулъ руку, ловилъ предъ собой, и попался ему въ руку высунувшійся камень. Онъ сѣлъ на него и произносилъ: впереди держи!—думалъ, что творить и какъ творить. Вдругъ выходитъ изъ воды Агъ-энэ (бѣлая мать) и говоритъ: „что прійдетъ тебѣ на мысль творить, скажи только: сдѣлалъ, совершилось,—такъ и будетъ“. Сказавъ это, Агъ-энэ скрылась, и болѣе никогда никому не показывалась. Тогда Ульгень ощутилъ въ себѣ мысль, или какъ бы вспомнилъ и произнесъ: да будетъ земля, да будетъ земля,—и земля сотворилась. А Ульгень потомъ продолжалъ произносить: впереди держи, впереди держи!—и смотря вверхъ, ощутилъ въ себѣ мысль и сказалъ: да будетъ небо. При его словѣ сотворилось небо. Ульгень все продолжалъ говорить: впереди держи, впереди держи!—и твердилъ эти слова до окончанія созданія всѣхъ тварей“. Дальнѣйшая дѣятельность Ульгения изображается уже не въ связномъ сказаніи, а въ отрывочныхъ изображеніяхъ. Такъ между прочимъ сообщается, что онъ создалъ три великія рыбы и поставилъ ихъ въ морѣ подъ землю, чтобы они держали ее и не колебали. Въ семь дней Ульгень сотворилъ весь міръ. Шесть дней творилъ, а седьмой день спалъ, въ осьмой всталъ. Кромѣ

нашего міра сотворено еще 99 міровъ; они имѣютъ каждый свою землю, свое небо и свой адъ, и въ каждомъ по одному человѣку создано. Небо нашего міра самое меньшее и земля самая меньшая и низшая. Существуетъ 33 слоя небесъ, одинъ другого выше. Въ нашемъ мірѣ Богъ сотворилъ вдругъ 7 человѣкъ мужскаго пола. При нихъ создалъ 7 деревьевъ. Кости человѣка взялъ изъ камыша, тѣло изъ глины. Устроивъ составъ человѣка, дунулъ въ носъ и уши его, и такимъ образомъ вошла въ человѣка душа и умъ<sup>1)</sup>. — Космогонія эта страдаетъ тѣми же недостатками, какъ и индійская: то же существованіе предметовъ видимаго міра прежде созданія самаго міра—вода, надъ которой носится творецъ; камень, за который онъ ухватился. Точно такъ же затемненная мысль блуждаетъ и не можетъ удержаться на высотѣ идеи абсолютнаго всемогущества и всесовершеннаго Разума, который самъ *все* сотворилъ *изъ ничего*. Богъ изложенной космогоніи сначала какъ бы не знаетъ, что ему дѣлать; онъ точно сейчасъ проснулся и еще не имѣетъ ни одной ясной мысли (какъ и Брама). Чтобы вывести его изъ этого безпомощнаго состоянія, потребовалось вмѣшательство какой-то посторонней разумной силы (Агъ-энэ). Но и послѣ этого онъ все еще бессознательно твердитъ первую попавшую ему на умъ мысль: впереди держи, — чтобы возбудить въ себѣ какую-нибудь новую мысль. Въ своемъ идейномъ содержаніи эта космогонія напоминаетъ индійскую космогонію; но это содержаніе облеклось въ оригинальныя формы религиозныхъ представленій того народа, который далъ космогоніи ея настоящій видъ. По всей вѣроятности главное содержаніе ея монголо-буддійское, чѣмъ и объясняется ея связь съ началами религиозной философіи индусовъ. Что касается такихъ представленій, заключающихся въ разсматриваемой космогоніи, какъ семидневное (или

<sup>1)</sup> Космологія и еегогонія алтайцевъ. Прав. Собесѣдн. 1886 г. мартъ, стр. 308—312.

шестидневное твореніе) и созданіе человѣка изъ земли (глины), при чемъ душа въ него была введена чрезъ дуновеніе въ носъ и уши, то объ этомъ можно думать двояко. Можно думать, что это слѣды истинной, Откровенной исторіи міротворенія, хранившіеся у первоначальнаго человѣчества и разнесенные людьми по всему лицу земли. Дѣйствительно, таковыя слѣды, и особенно преданія о нѣкоторыхъ событіяхъ первобытной совокупной (до разсыянія) жизни человѣчества, явственно сохранились особенно у племенъ, жившихъ уединенно, вдали отъ центровъ древней культуры, сохранявшихъ простоту жизни и мышленія, не затемненнаго порывами воображенія, распаленнаго или ожесточенной борьбой съ врагами, или страстями, питавшимися обиліемъ чувственныхъ благъ. Но съ другой стороны позволительно думать, что библейскимъ характеромъ нѣкоторыхъ своихъ частей эта космогонія обязана позднѣйшему заимствованію. Въ ея прототипѣ, индійской космогоніи, нѣтъ и слѣдовъ распредѣленія творенія по днямъ, а также образованія тѣла человѣка изъ земли. Притомъ нельзя не замѣтить, что представленія о шестидневномъ твореніи и объ образѣ созданія человѣка не являются во внутренней связи съ основнымъ рассказомъ о творческой дѣятельности Ульгена, кажутся чуждыми ему, извнѣ привнесенными. Шестидневное твореніе предполагаетъ всемогущество и разумъ, который напередъ знаетъ, что и какъ сотворить. Ульгенъ же, равно и Брама, сначала сами не знаютъ, что и какъ творить, затѣмъ творятъ какъ бы бессознательно и даже съ ошибками (твореніе Ульгеномъ Эрлика)<sup>1)</sup>. Съ характеромъ творческой дѣятельности Ульгена сообразнѣе прикосновенное къ этой же космогоніи представленіе о произведеніи двухъ человѣковъ изъ двухъ большихъ черныхъ камней на краяхъ земли чрезъ простое повелѣніе<sup>2)</sup>. Сбивчивость представленія о дняхъ творенія (въ семь дней сотворилъ Ульгенъ міръ. *Шесть* дней

<sup>1)</sup> Въ указанномъ мѣстѣ, стр. 311—312. <sup>2)</sup> Стр. 309.



творилъ, а *седьмой* день *спалъ*) указываетъ на отсутствіе органической связи его съ ходомъ творенія, на механическое усвоеніе отънѣ. Теогоническая часть космогоніи заключаетъ въ себѣ ясно выраженное дуалистическое начало въ сказаніи объ Эрликѣ, который появился неизвѣстно откуда, былъ оживленъ Ульгеномъ, но сталъ постояннымъ его противникомъ и врагомъ <sup>1)</sup>. Его дѣятельность, враждебная Ульгеню, очень напоминаетъ дѣятельность Аримана, враждебную Ормузду. Очень вѣроятно, что дуалистическое начало проникло въ среднюю Азію изъ Ирана. Изъ Ирана же чрезъ посредство іудеевъ разсѣянія могли быть занесены сюда и отрывки библейскихъ представленій о міротвореніи. Въ Афганистанѣ живетъ одно племя, которое сохраняетъ нѣкоторые обычаи и вѣрованія, несомнѣнно іудейскія. Полагаютъ, что оно произошло отъ колоніи іудеевъ, нѣкогда осѣвшей здѣсь. Иудейство, проникшее нѣкогда до юговосточныхъ степей Европейской Россіи (хазары), могло отразить свое вліяніе и по ту сторону Каспійскаго моря, въ степяхъ Монголіи и на югозападной окраинѣ Сибири.—Какъ бы то ни было впрочемъ, —если указанная библейскія черты разсматриваемой космогоніи считать и за самостоятельно сохранившіеся здѣсь слѣды истинной, Откровенной исторіи мірозданія, то и въ такомъ случаѣ эта космогонія по своему основному характеру и по множеству частности столь же далека отъ истиннаго, библейскаго изображенія міротворенія, какъ и всѣ остальные языческія космогоніи.

Полную противоположность индусамъ по своему душевному складу представляютъ китайцы. На сколько индусъ одаренъ способностью къ глубокому философскому пониманію вещей и съ помощью своего богатаго воображенія для самыхъ отвлеченныхъ предметовъ создавать образы, на столько китаецъ лишенъ этой способности. Отсюда у индуса богатое развитіе мифологіи и религіозно-философской литературы, дающее возмож-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 311—312.

ность сравнительно легко опредѣлить его міросозерпаніе, и почти полное отсутствіе мифологіи и религіозно-философской метафизики у китайца, такъ что чрезвычайно трудно привести въ ясность его вѣрованія и міропониманіе. Ясно только то, что ни одинъ народъ повидимому такъ не утратилъ правильное понятіе объ истинномъ Богѣ, какъ китайцы, и нигдѣ эта утрата, это притупленіе мысли о божественномъ не отразились такъ наглядно въ бѣдности и странности космогоническихъ представленій. Китаецъ представляется совершеннымъ матеріалистомъ: его мысль не отрывается отъ видимаго, осязаемаго, конкретнаго. Для него Богъ—видимое небо, т. е., та величественная полусфера, которая постоянно и не измѣняясь простирается надъ нимъ и кругомъ его. Онъ молится: „синее небо, широко простертое надъ нами! дай мнѣ больше не терпѣть скорби“<sup>1)</sup>. И земля—тоже божество, потому что она тоже постоянно и неизмѣнно противостоитъ небу. Но она находится внизу, подъ небомъ; и потому она—низшее божество. Правда, китайскіе философы не принимаютъ, какъ народъ, небо и землю за самое божество; для нихъ это только символы божества. Но они въ своемъ отвлеченіи, или, такъ сказать, одухотвореніи этихъ чувственныхъ символовъ не пошли дальше представленія силы, начала дѣятельнаго (небо) и матеріи, начала страдательнаго (земля), а также разумности, законосообразности въ ихъ взаимодействіи. „Янь и Инъ (т. е., небо и земля) во взаимодействіи есть Дао (разумъ)“, говорятъ китайскіе философы<sup>2)</sup>. Этотъ Дао, т. е., законосообразность въ дѣйствіяхъ силы и матеріи, или вообще въ явленіяхъ природы, и есть повидимому богъ китайцевъ. Небо и земля все рождаютъ; въ нихъ есть разумъ, но нѣтъ воли. „Если бы они имѣли волю, все пришло бы даже въ разстройство и безпорядокъ“<sup>3)</sup>. Богъ безъ воли—что же это такое?

<sup>1)</sup> Хрисановъ. Указ. соч. Т. 1, стр. 101.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 106. <sup>3)</sup> Тамъ же.

Сами китайскіе мудрецы вѣроятно не знаютъ, что это такое. Величайшій изъ нихъ, Конфуцій предпочиталъ даже не говорить (а можетъ быть, и не думать) о томъ, что выходитъ за предѣлы чувственнаго \*). „Я предпочитаю не говорить о многомъ“ сказалъ онъ ученикамъ. „Если вы, сказали ученики, не говорите, то что можемъ сказать мы, ваши ученики?“ — „А говорить ли небо?“ отвѣчалъ учитель. Когда же его послѣдователи попытались дойти до перваго начала всѣхъ вещей, то могли только сказать, что это *Тхай-суй*, т. е., великая пустота <sup>1)</sup>. Что и какъ могло произойти изъ пустоты? И, если даже представлять богомъ китайцевъ Дао, т. е., законосообразность въ круговоротѣ явленій природы, то какъ представить эту законосообразность лежащею внѣ и прежде самыхъ явленій? Этой невозможностью и объясняется отсутствіе у китайца представленія о міротвореніи въ собственномъ смыслѣ. Онъ вѣритъ въ какого-то бога, но не въ такого, которому можно было бы приписать сотвореніе міра. Поэтому космогонія китайцевъ состоитъ только или въ общемъ положеніи: „небо и земля родители всего сущаго. Въ началѣ были небо и земля—двойца, отъ которой родились десять тысячъ существъ“ (т. е., всѣ существа) <sup>2)</sup>, — или въ неудачной (въ смыслѣ полноты и систематичности) попыткѣ перечня предметовъ и явленій природы и жизни, реальныхъ и отвлеченныхъ, и нѣкоторой классификаціи ихъ сообразно съ двойственнымъ началомъ бытія. По ученію философа Чу-хи, пытавшагося двойство возвести къ единству, отдавая предпочтеніе небу предъ землей, существуетъ первосила, *Тай-цзи*. Но этотъ Тай-цзи проявляется въ мірѣ всетаки двумя сторонами: болѣе духовной и дѣятельной и болѣе грубой и недѣятельной. Этому же философу принадлежитъ и вышеупомянутый космогоническій, такъ сказать, перечень предметовъ и явленій природы. Вотъ этотъ перечень:

\*) Онъ говорилъ больше о предметахъ историческихъ, объ обрядахъ, о добродѣтели и проч.

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 104. <sup>2)</sup> Стр. 99.

Начало дѣятельное.	Начало страдательное.
Основная сила.	Основная матерія.
Движеніе.	Покой.
Янь.	Инь.
Единство.	Двойство.
Нечетныя числа.	Четныя числа.
Начало.	Конецъ.
Жизнь.	Смерть.
Душа.	Тѣло.
Духъ.	Природа.
Свѣтъ.	Тьма.
День.	Ночь.
Тепло.	Холодъ.
Небо.	Земля.
Весна и лѣто.	Осень и зима.
Югъ.	Сѣверъ.
Мужескій полъ.	Женскій полъ.
Удовольствіе.	Скорбь.
Добро.	Зло <sup>1)</sup> .

Можно увеличить перечень подобныхъ противоположностей вдвое, втрое и въ большее число разъ (положеніе и отрицаніе, центръ и окружность, влажность и сухость, здоровье и болѣзнь, верхъ и низъ, и проч.), безъ всякаго уясненія образа происхожденія міра въ его цѣломъ и въ частяхъ. Для китайца, молитвенно призывающаго „синее небо, широко простертое надъ нимъ“, и считающаго началомъ всего Тхай-суй (великую пустоту), происхожденіе міра такая же темная загадка, какъ и для современнаго матеріалиста, преклонившаго колѣна предъ созданнымъ имъ себѣ кумиромъ бездушнoй матеріи.

Переходя на западъ, къ другимъ центрамъ древней культуры, мы встрѣчаемъ персидскую космогонію. Изученіе памятника религіозной жизни древнихъ персовъ, Зенд-авесты, показываетъ, что въ наиболѣе древ-

<sup>1)</sup> Стр. 130.

нее время у персовъ сохранялся остатокъ вѣры въ единого истиннаго Бога. Было время, когда Агура-мазда (Ормуздъ) повидимому считался единымъ всемогущимъ божествомъ. Объ этомъ можно судить по тѣмъ возвышеннымъ, истинно божественнымъ чертамъ, съ какими онъ является въ гимнахъ древнейшей части Зенд-авесты. „Кто, какъ не ты, Агура, удержишь отъ паденія (въ пустое пространство) небесныя силы (свѣтила), кто хранить воды и растенія, кто далъ вѣтрамъ и облакамъ силу и скорость движенія; кто, какъ не ты, виновникъ мысли, разума, скрытаго во всемъ этомъ, во всѣхъ явленіяхъ міра? Скажи мнѣ, кто этотъ великій художникъ, что далъ намъ свѣтъ и тьму, сонъ и бодрствованіе, дни и ночи; кто одарилъ насъ вмѣстѣ съ тѣмъ и разумомъ?... Ты, единственный источникъ всякаго блага“<sup>1)</sup>. Однако этотъ богъ уже не представляется чисто духовнымъ существомъ: онъ „облеченъ въ прекрасное тѣло“ и имѣетъ душу. У него даже есть жены, сыновья и дочери<sup>2)</sup>. Такое грубое искаженіе представленія объ истинномъ Богѣ повлекло за собою дальнѣйшее помраченіе религіозной мысли, которое выразилось въ своеобразномъ персидскомъ дуализмѣ. Рядомъ съ Ормуздомъ, богомъ свѣта и добра, появился равносильный ему Ариманъ, богъ тьмы и зла. Этотъ дуализмъ отразился и на космогоніи персовъ: міръ творятъ совмѣстно Ормуздъ и Ариманъ, и творятъ его не ради его самого, а ради борьбы между собою, какъ орудіе этой борьбы и попріше ея. Притомъ они не представляются существами изначальными; Ормуздъ прежде созданія міра живетъ въ какомъ-то „несозданномъ свѣтѣ“, а Ариманъ въ „безначальной тьмѣ“. Ихъ раздѣляетъ другъ отъ друга „срединный міръ самосозданный“<sup>3)</sup>. Позднѣйшая религіозная философія персовъ стремилась свести дуализмъ къ какому-нибудь единству и нашла его въ понятіи о *Заруана-акарана*, безконечномъ времени, которое и стало мыслиться какъ начало,

1) Тамъ же, стр. 518. 2) Стр. 522. 3) Стр. 543—544.

произведшее Ормузда и Аримана. Но Заруана-акарана, какъ безначальное время, существовавшее ранѣ бытія Ормузда и Аримана, для философа осталось отвлеченнымъ, безкачественнымъ понятіемъ; въ живомъ же религиозномъ сознаніи народа дуализмъ и даже грубый автопоморфизмъ остались. Это видно изъ слѣдующаго мифа: „Акарана (т. е., вѣчный) въ продолженіе тысячи лѣтъ приносилъ жертвы и молился, чтобы получить сына. По прошествіи этого времени онъ впалъ въ сомнѣніе. Вслѣдствіе этого у него родились два сына: одинъ-плодъ его молитвы, другой-плодъ его сомнѣнія. Онъ рѣшилъ дать господство тому, кто первый явится на свѣтъ. Ариманъ прогрызъ утробу и первый предсталъ предъ Заруана-акарана. Онъ показался очень мрачнымъ, и Заруана хотѣлъ возвратить его внутрь себя. Но Ариманъ напомнилъ обѣщаніе и „вѣчный“ далъ ему господство на девять тысячъ лѣтъ“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ дуализмъ остался во всей силѣ<sup>2)</sup> и опредѣлилъ собою представленіе о ходѣ міротворенія. Живя каждый въ своей сферѣ—Ормуздъ въ несозданномъ свѣтѣ, а Ариманъ въ несозданной тьмѣ,—они готовились къ борьбѣ. Ормуздъ повидимому предупредилъ, и наполнилъ „самосозданное пространство“, отдѣлявшее его отъ Аримана, своимъ твореніемъ. „Онъ возбудился и произнесъ слово (ноповер), которымъ было создано все существующее, которое онъ и теперь продолжаетъ произносить во всю ширину устъ своихъ“<sup>3)</sup>. Прежде созданія видимаго міра онъ сотворилъ великое множество добрыхъ духовъ высшаго и низшаго порядка (1000 разъ 10000)<sup>4)</sup>. Ариманъ съ своей стороны создалъ такое же количество злыхъ духовъ. Но борьба еще не начиналась. Она началась тотчасъ, какъ Ормуздъ создалъ небо съ солнцемъ, луною и звѣздами и землю.

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 550.

<sup>2)</sup> Изначальный богъ самъ обнаружилъ свое несовершенство и извелъ изъ себя міровое зло.

<sup>3)</sup> Creuzer. Указ. соч., стр. 205. <sup>4)</sup> Стр. 204.

Когда Ариманъ увидаль это созданіе, онъ пробѣжалъ небо и въ образѣ змѣя спустился на землю, чтобы все разрушить. Онъ попытался сдѣлать это посредствомъ созданныхъ имъ кометъ. Но Ормуздъ навелъ на землю потопъ, чтобы прогнать съ нея слугъ Аримана. Тѣмъ не менѣе часть міра осталась во власти Аримана, и на землѣ, кромѣ свѣта, появились мракъ, ночь, стужа, разрушительный вѣтеръ и „нечистый“ (губительный) огонь, и проч. Для противодѣйствія Ариману на поврежденной имъ землѣ, Ормуздъ послалъ на нее своихъ духовъ въ тѣлесномъ видѣ. Первымъ изъ нихъ былъ „воль первобытный“ (*bos primogenus*), отъ котораго должны были произойти всѣ животныя и растенія на землѣ. Ариманъ тотчасъ напалъ на него и умертвилъ. Но когда съ одной стороны духъ оставлялъ вола, изъ другой его стороны вышелъ первочеловѣкъ, Кайомортъ. Духъ вола, скорбя и сѣтуя, поднялся на небо, но взялъ сѣмя его и скрылъ на лунѣ (у духа луны). Изъ этого сѣмени и изъ тѣла вола произошли на землѣ чистыя растенія (изъ мозга и внутренностей дерева и трава, изъ роговъ—плоды, изъ крови—виноградныя ягоды, изъ хвоста—хлѣбные злаки) и животныя, полезныя и кроткія. Ариманъ постарался испортить и это твореніе: въ царство растеній онъ внесъ растенія сорныя и ядовитыя, а въ царствѣ животныхъ появились змѣи, волки, мухи и другія вредныя и кровожадныя животныя. И Кайомортъ жилъ недолго, всего 30 лѣтъ, и былъ убитъ злыми духами. Но его сѣмя не уничтожилось на землѣ, и отъ него произошли первые мужъ и жена—Метіа и Метіана, родоначальники настоящихъ людей. Все твореніе продолжалось 365 дней: небо создано въ 45 дней, вода—въ 60 дней, земля—въ 75, растенія—въ 30, животныя—въ 80, человѣкъ—въ 75 дней<sup>1)</sup>.—Несмотря на явные слѣды библейскихъ представлений о міротвореніи, занесенныхъ къ персамъ иу-

<sup>1)</sup> Хрисанеъ. Указ. соч., стр. 556—9. Creuzer. Указ. соч., стр. 204—5.

деями и именно: твореніе міра словомъ и повелѣніемъ Ормузда, Ариманъ въ образѣ змѣя и шесть послѣдовательныхъ періодовъ міротворенія (хотя и не равныхъ), — персидская космогонія въ общемъ отстоитъ отъ библейскаго изображенія міротворенія едва ли не дальше всѣхъ другихъ языческихъ космогоній. Религіозныя воззрѣнія персовъ подвергались разнообразнымъ вліяніямъ со стороны. Кромѣ іудейскаго, на нихъ отразились вліянія: индійское, греческое, повидимому халдейское и даже христіанское. Но существенная и наиболѣе рѣзко выраженная особенность персидскаго міровоззрѣнія — дуализмъ прикрылъ собою, или растворилъ въ себѣ всѣ эти вліянія настолько, что выдѣлилъ персидскую религію изъ всѣхъ другихъ, поставивъ ее какъ бы посрединѣ между монотеизмомъ и чистымъ политеизмомъ. Это однако же не возвысило персидскую религію надъ другими языческими. Дуализмъ, съ его двумя равносильными божествами, разрушаетъ идею единства въ существѣ Бога и въ Его творческой дѣятельности даже болѣе, чѣмъ политеизмъ, съ его многочисленными, но подчиненными главному богу божествами. Поэтому предполагать для персидской космогоніи и для библейскаго изображенія міротворенія одинъ источникъ — болѣе нежели странно; а предполагать зависимость послѣдняго отъ первой, какъ это дѣлаютъ враги Библии <sup>1)</sup>, нелѣпо.

Въ Тигро-Ефратской долині, мѣстѣ первоначальнаго послѣ потопа размноженія людей, гдѣ положены были и первые зачатки человѣческой культуры и откуда, какъ изъ центра, были разнесены по другимъ странамъ, впервые очевидно родилось и язычество, или то устремленіе человѣческой мысли, которое повело къ разрушенію первобытной, истинной вѣры въ Бога. Въ этомъ предположеніи утверждаютъ насъ, какъ повѣствованіе Библии о богопротивномъ дѣяніи людей въ долині Сеннааръ, вызвавшемъ особенное дѣйствіе Про-

<sup>1)</sup> Alm. Theologische Briefe. Т. 1, стр. 226.



мысла Божія, такъ и нѣкоторыя особенности ассири-вавилонскаго язычества, въ силу которыхъ оно между всѣми другими видами язычества представляется наиболѣе типичнымъ и какъ бы изначальнымъ. Обширная долина междурѣчья, лишенная рѣзкихъ повышеній и пониженій почвы, не поражавшая людей грозными и разрушительными явленіями природы—ни тропическими грозами и ливнями Индіи, ни землетрясеніями Ирана, ни песчаными ураганами Ливіи, — обладающая благо-раствореннымъ и прозрачнымъ воздухомъ, поражала людей главнымъ образомъ видомъ величественнаго неба съ его яркими, какъ нигдѣ въ иномъ мѣстѣ, звѣздами. Когда поврежденная грѣхомъ природа стала склоняться къ чувственности, когда эта чувственность стала заслонять въ сознаніи идею премірнаго Бога, и человѣку для мысли о Богѣ и для поклоненія Ему потребовался видимый образъ, онъ обратилъ взоръ свой на свѣтила небесныя и обоготворилъ ихъ. Отсюда звѣздопоклоннической характеръ ассири-вавилонской религіи по преимуществу. Но отъ этого она не стала болѣе-возвышенною и духовною сравнительно съ другими языческими религіями, скорѣе напротивъ. Крайнему развитію политеизма не оказалось никакихъ преградъ. „Кадили солнцу и лунѣ, и созвѣздіямъ, и всему воинству небесному“, говоритъ писатель 4 кн. Цар. о звѣздопоклонникахъ (23, 5). Можно думать, что сколько звѣздъ, столько было и боговъ. Ассирійскія таблицы съ генеалогіей боговъ заключаютъ великое множество названій различныхъ божествъ <sup>1)</sup>, между которыми трудно и усмотрѣть какое-либо существенное различіе. Хотя въ изслѣдованіяхъ ассири-вавилонской религіи и различаются боги по классамъ (первая тріада, вторая, боги планетные, и проч.), но въ представленіяхъ объ ихъ силахъ и свойствахъ господствуетъ полная спутанность. Одна и таже сила природы олицетворялась и тѣмъ, и другимъ, и третьимъ богомъ; въ одномъ какомъ-либо богѣ сосредото-

<sup>1)</sup> Хрисанъ. Указ. соч. Т. 2, стр. 246. *Экз. гл. Г*

точивались свойства многих других боговъ; низшіе боги надѣляются свойствами высшихъ боговъ; эпитеты: „царь боговъ“, „богъ боговъ“, которые по своему существу могутъ принадлежать только одному, наивысшему богу, переносятся и на боговъ второстепенныхъ. Этимъ изглаживались послѣдніе слѣды идеи единства Божія, еще хранившіеся въ представленіи одного главнаго бога. Вѣроятно, первоначально каждый богъ олицетворялъ одну силу или одно явленіе природы; но потомъ, по какой-либо случайности, одинъ изъ боговъ начиналъ особенно почитаться (напр., по почину царя, подумавшаго, что этотъ богъ даровалъ ему особенную милость, или по причинѣ разрушительнаго дѣйствія какой-либо стихіи, которое приписано гнѣву бога этой стихіи),—и вотъ его начинали возвышать насчетъ другихъ боговъ, приписывая ему ихъ силы и качества. Все это указываетъ на помраченіе религіознаго сознанія, на смѣшеніе духовнаго и идеальнаго съ матеріальнымъ и обыденнымъ, вѣчнаго съ временнымъ, божественнаго съ человѣческимъ. На это же указываютъ и общія свойства, которыми ассиро-вавилоняне надѣлили своихъ боговъ. Всѣ боги представляются имѣющими женъ. У Самасъ (солнце) три жены <sup>1)</sup>. Богиня Бэлитъ представляется „женою всѣхъ великихъ боговъ“, въ частности—Бэла, которому она въ то же время мать <sup>2)</sup>. Создавая себѣ боговъ по своему образу и подобию, ассиро-вавилоняне надѣлили всѣхъ ихъ, не исключая и женскихъ божествъ, суровымъ, воинственнымъ характеромъ. Въ особенности мрачнымъ и страшнымъ представлялся Адаръ (планета Сатурнъ), на подобіе финикійскаго Молоха. Но еще свирѣпѣе и кровожаднѣе былъ Нергалъ (планета Марсъ). Въ сосѣдней Сири онъ изображался съ мечомъ въ рукѣ и съ окровавленной головой. Въ сѣверной Месопотаміи (въ Харранѣ) къ его желѣзному идолу ужаснаго вида обращались съ молитвою: „злой и острый, огненный владыка! Ты лю-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 238. <sup>2)</sup> Стр. 234—5.

бишь смерть, разрушеніе, истребленіе, пожаръ, кровопролитіе“<sup>1)</sup>). Обожаніе свѣтилъ небесныхъ положило начало астрологіи. Наблюдая и изучая движеніе ихъ и выражая законъ ихъ числомъ, вавилоняне полагали, что силу и достоинство боговъ тоже можно опредѣлить числомъ. Такимъ образомъ Ану опредѣлялся числомъ 60, Вэль—числомъ 50 и Нисрукъ числомъ 40<sup>2)</sup>). Какое бы идеальное значеніе ни придавали числамъ, все же это въ сущности низведеніе божества въ чувственную природу, какъ бы въ разрядъ предметовъ, подлежащихъ физикѣ, которая выражаетъ въ числахъ вѣсь, плотность и другія свойства тѣлъ.

Не смотря на хорошо сохранившіяся у вавилонянъ преданія о древнѣйшихъ моментахъ человѣческой исторіи (напр., о всемірномъ потопѣ и о столпотвореніи вавилонскомъ), первобытное пророческое откровеніе о міротвореніи очевидно забылось или исказилось до неузнаваемости, и его замѣнило человѣческое умствованіе, какъ и у другихъ языческихъ народовъ. И это, конечно, отъ того, что затмилось до неузнаваемости истинное понятіе о Богѣ. Вотъ какъ передается вавилонская космогонія по сохранившимся отрывкамъ изъ сочиненія вавилонскаго жреца Вероза. „Въ началѣ все было тьма и вода, и вездѣ зародились чудовищныя животныя странныхъ и своеобразныхъ формъ. Были люди съ двумя крыльями, а нѣкоторые съ четырьмя, и съ двумя лицами; другіе съ двумя головами, мужской и женской на одномъ туловищѣ; и были люди съ головами и рогами козловъ, и люди съ копытами, подобно лошадямъ, а нѣкоторые съ верхними частями человѣка, соединенными съ нижними частями лошади, подобно centaврамъ; и были быки съ человѣческими головами, собаки съ четырьмя туловищами и съ рыбьими хвостами, люди и лошади съ собачьими головами, твари съ головами и туловищами лошадей, но съ рыбьими хвостами, и другія животныя съ смѣшанными формами

<sup>1)</sup> Стр. 245. <sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 235.

различныхъ звѣрей. Кромѣ того были чудовищныя рыбы, пресмыкающіяся и змѣи, и разныя иныя твари, которыя что-нибудь заимствовали другъ у друга изъ ихъ формъ. Всѣми ими управляетъ женщина, по имени Оморка, что похалдейски значитъ Thalathh, а погречески Thalassa (море). Тогда явился Бэль и расколочилъ женщину надвое; изъ одной ея половины онъ сдѣлалъ небо, а изъ другой половины землю, а звѣрей, что были въ ней, онъ заставилъ погибнуть. И разсѣялъ онъ тьму, и отдѣлилъ небо отъ земли, и привелъ мѣръ въ порядокъ; а животныя, которыя не могли выносить свѣта, погибли. При этомъ Бэль, видя, что земля была пустынна и отягощена производительною силою, приказалъ одному изъ боговъ отсѣчь себѣ голову и смѣшать вытекшую кровь съ землею, и изъ этого сдѣлать людей и звѣрей, которые могли переносить свѣтъ. Такъ сдѣланъ былъ человѣкъ, и сталъ разуменъ, будучи участникомъ божественной мудрости. Подобнымъ образомъ Бэль сдѣлалъ звѣзды и солнце, и луну, и пять планетъ<sup>1)</sup>. — Такъ представлялъ происхожденіе міра халдейскій мудрецъ. *Въ началѣ* была тьма и вода; потомъ появились чудовищныя животныя. Гдѣ же Богъ? Его или нѣтъ, или начальная вода во тьмѣ и есть богъ. Потомъ произошли сами собою чудовищныя твари, потому что богъ-вода, богъ-хаосъ не могъ *созворить* что-либо. Потомъ является какое-то женское существо, которое какимъ-то образомъ управляетъ тьмѣ, что повидимому лишено всякаго смысла. Наконецъ является, какъ настоящій *deus ex machina*, Бэль и принимается творить (вѣрнѣе—приводить въ порядокъ) мѣръ, начавъ съ уничтоженія того, что было раньше. Чтобы заселить землю, которая уже была „отягощена производительною силою“ (неизвѣстно, откуда полученною), онъ отрубаетъ себѣ (или другому

<sup>1)</sup> Ассиро-вавилонская религія (изъ соч. Г. Раулинсона). Религія халдеевъ. Труды Кіев. дух. Академіи 1884 г. Т. 3. стр. 124—5.

богу,—въ источникахъ тутъ сбивчиво) <sup>1)</sup> голову, и изъ крови съ землей творить челоѡка и животныхъ. Въ заключеніе творить свѣтила небесныя. Если въ этомъ изображеніи есть философская подкладка, то въ немъ можно видѣть пантеистическое самотвореніе природы. Богъ-хаосъ, или богъ, заключенный въ безпорядочное первовещество, усиливается проявить себя въ осмысленно устроенномъ чувственномъ мѣрѣ. Сначала онъ превращается въ женское начало (Оморка), но еще не освобождается отъ хаотическаго безпорядка и отъ тьмы. Полагаютъ, что Оморка есть Вэлитъ, мать Бэла <sup>2)</sup> (въ тоже время и жена). Преобразившись въ Бэла, пантеистическій богъ сталъ сознательнѣе и рѣшительнѣе проявляться въ цѣлесообразныхъ частяхъ видимаго міра. Но едвали не ближе будетъ къ истинѣ—видѣть въ вавилонской космогоніи грубѣйшій натурализмъ, почти материализмъ, основываясь между прочимъ на утверженіи Дамасція (философъ-неоплатоникъ V в. по Р. Х.), что „халдеи въ началѣ не ставятъ ничего, не признаютъ повидимому никакого верховнаго источника жизни и все изводятъ изъ воды и бездны“ <sup>3)</sup>. Изначальная хаотическая матерія извела изъ себя бога и съ помощію его преобразилась въ существующее міровое устройство. Въ такомъ случаѣ странными представляются попытки нѣкоторыхъ найти точки соприкосновенія между вавилонской космогоніей и библейскимъ изображеніемъ міротворенія. „Въ обоихъ, говорятъ, мы сначала имѣемъ землю безъ формы и пустую и тьму надъ бездною“ <sup>4)</sup>. Въ Библии мы имѣемъ сначала Бога, который сотворилъ землю; а въ халдейской космогоніи Его нѣтъ еще. Затѣмъ въ Библии ясно разумѣется первосозданная, но еще не упорядоченная матерія (хаосъ); въ халдейской же космогоніи ни откуда не видно, чтобы это не была обыкновенная мор-

<sup>1)</sup> Указ. соч., стр. 125.

<sup>2)</sup> Хрисанеъ. Указ. соч., стр. 250. <sup>3)</sup> Стр. 251.

<sup>4)</sup> Труды Кіев. дух. Ак. Указ. статья, стр. 126.

ская вода, въ которой уже жили чудовищныя животныя. Составитель космогоніи, жившій близъ Персидскаго залива, очевидно знакомъ былъ съ разнообразными и причудливыми формами морской фауны. Къ этому присоединилось нѣкоторое знакомство, какъ предполагаетъ Нибуръ <sup>1)</sup>, съ ископаемыми остатками чудовищныхъ допотопныхъ животныхъ, которыя тоже отнесены къ обитателямъ моря въ древнѣйшее время. Море же представляли халдеи источникомъ и послѣдующаго мірового благоустройства. Когда люди жили съ начала безъ закона, какъ звѣри, изъ моря выходило чудовище Оаннисъ, полурыба-получеловѣкъ, и сообщало людямъ всѣ зачатки человѣческой культуры. На ночь оно погружалось въ море <sup>2)</sup>. По всѣмъ признакамъ халдею казалось, что то море, которое онъ видѣлъ, и дало начало всему міровому устройству. Какъ въ халдейской космогоніи, такъ и въ Библии будто бы „первый шагъ, принятый для творенія, есть раздѣленіе смѣшанной массы и образованіе небесъ и земли“. Первый шагъ по Библии, какъ извѣстно, твореніе неба (духовнаго) и земли неустроенной, т. е., первоначальнаго хаотическаго вещества. Въ халдейской же космогоніи первымъ проявившимся твореніемъ были какія-то живыя существа, полу-люди, полу-звѣри и просто звѣри. „Въ обоихъ, говоритъ авторъ соглашения сказаній, мы имѣемъ свѣтъ, упоминаемый прежде солнца и луны; въ обоихъ мы имѣемъ существованіе животныхъ прежде человѣка“. По халдейской космогоніи прежде солнца и луны существовалъ не только свѣтъ, но и люди, и животныя. Что же касается животныхъ, то настоящія животныя, о твореніи которыхъ говоритъ Библия до сотворенія человѣка, по халдейской космогоніи произошли вмѣстѣ съ человѣкомъ (изъ крови бога и изъ земли), а можетъ быть и послѣ человѣка, какъ можно судить потому, что они упомянуты послѣ людей.

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 127.

<sup>2)</sup> Хрисанеъ. Указ. соч., стр. 249.

Чтобы сгладить рѣзкую особенность халдейской космогоніи, состоящую въ фантастическихъ образахъ Оморки, разсѣченной Вэлomъ надвое, и отсѣченія головы какому-то богу, авторъ соглашенія прибѣгаетъ къ искусственному, ложному толкованію этихъ образовъ. Онъ увѣряетъ, что они составляютъ только „украшеніе“, свойственное мифическому языку, и „мы не можемъ, говоритъ онъ, предполагать, чтобы на нихъ когда-либо смотрѣли, какъ на факты“<sup>1)</sup>). Но утверждать такъ — значитъ не знать, что такое мифическій языкъ, что такое мифъ. Это значитъ смѣшивать понятіе мифа съ понятіемъ поэтическаго образа, мифологію съ поэзіей. Мифъ перестанетъ быть мифомъ, если въ немъ не предполагать ничего, кромѣ фигуральнаго изображенія какой-либо идеи. Существо его и состоитъ въ томъ, что рисуемый имъ образъ принимается за реально-существующій. Понимать эти образы только какъ украшеніе значитъ полагать, что мифологія (а слѣдовательно и всякая языческая религія), искусственно сочинена политиками и философами для толпы, какъ наивно думали стоики и нѣкоторые другіе древніе истолкователи мифовъ. Тотъ, въ чемъ воображеніи составилъ мифъ, кто смотрѣлъ на мірообразование сквозь призму мифа, вѣрилъ, что Оморка (или Вэлитъ) дѣйствительно существовала, какъ женщина, что самъ Вэль-творецъ родился отъ нея и что послѣдующая дѣятельность Вэла обуславливалась отношеніемъ къ этой же женщинѣ, какъ женѣ. Можно ли представить себѣ что-либо болѣе далекое другъ отъ друга, болѣе несродное, чѣмъ эти элементы халдейской космогоніи и элементы, изъ которыхъ состоитъ библейская исторія міротворенія? Единственнымъ пунктомъ сходства между ними кажется сотвореніе человѣка: и тамъ, и тутъ человѣкъ представляется составленнымъ изъ земли и изъ нѣкотораго божественнаго начала. Но и сотвореніе человѣка иска-

<sup>1)</sup> Труды Кіев. д. Ак. Указ. статья, стр. 127.

жено чудовищнымъ образомъ обезглавленнаго бога, кровь котораго послужила матеріаломъ для образованія человѣка. Если даже осмыслить этотъ образъ толкованіемъ, — если принять, что здѣсь рисуется міротвореніе съ пантеистической точки зрѣнія, т. е., что сотвореніе человѣка представляетъ одинъ изъ видовъ овеществленія бога, отпаденія его отъ своей духовной природы, какъ бы погибели (отсѣченіе головы); то и въ такомъ случаѣ найдемъ ли мы въ библейскомъ повѣствованіи что-либо подобное, — есть ли въ немъ хотя малѣйшій намекъ на то, что созданіе человѣка было нѣкоторымъ униженіемъ для Бога?.. Еще менѣе состоятельно представляется попытка „сблизить“ халдейскую космогонію съ библейскимъ міротвореніемъ на основаніи ассиро-вавилонской теогоніи, по которой богъ Нисрукъ есть богъ атмосферы, воздуха. Предполагаютъ, что въ твореніи участвовали Ану—хаосъ и Нисрукъ — духъ, вѣтеръ, и что послѣдній напоминаетъ Духа Божія, носившагося надъ бездною <sup>1)</sup>. Это значитъ, что выраженіе ruach elohim (Быт. 1, 2) переводятъ: вѣтеръ отъ Бога. Хотя въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Библии еврейское ruach дѣйствительно значитъ: воздухъ, вѣтеръ, дуновеніе, и не можетъ быть переведено иначе; однако же въ другихъ мѣстахъ, не менѣе многочисленныхъ, оно значитъ: жизнь, душа, духъ, и не можетъ быть переведено иначе. Есть мѣста, гдѣ слово: „духъ“ стоитъ въ такой связи: Духъ Божій создалъ меня (Іов. 33, 4); Духа Твоего Святаго не отними отъ меня (Пс. 50, 13); научи меня исполнять волю Твою... Духъ Твой благій да ведетъ меня въ землю правды (Пс. 142, 10). Какъ было бы ни съ чѣмъ несообразно въ Быт. 8, 1 слово ruach перевести словомъ: духъ („и вспомнилъ Богъ о Ноѣ... въ ковчегѣ, и навелъ вѣтеръ (ruach) на землю, и воды остановились“); такъ же было бы ни съ чѣмъ несообразно въ вышеприведенныхъ трехъ выраженіяхъ слово: ruach

<sup>1)</sup> Хрисанеъ. Указ. соч., стр. 237.



перевести словомъ: вѣтеръ. Точно такую же несообразностію является и переводъ слова: *ruach* въ Быт. I, 2 словомъ: вѣтеръ. Какой могъ быть вѣтеръ при самомъ началѣ мірозданія? Вѣтеръ есть движеніе атмосфернаго воздуха или другого газа. Какъ могла быть атмосфера, т. е., часть вполнѣ законченнаго творенія, надъ хаосомъ, надъ первовеществомъ, находившимся еще на грани между небытіемъ и существованіемъ? Богъ конечно могъ извести силу, которая приводила въ движеніе безжизненное первовещество; но это могла быть только *особенная сила*, или особенное проявленіе собственной силы Божіей, а не обыкновенный вѣтеръ, не халдейскій Нисрукъ, въ которомъ олицетворялся атмосферный воздухъ. Въ языческихъ космогоніяхъ при самомъ началѣ мірозданія появляются и листокъ лотоса, и камень, высунувшійся изъ воды, и проч.; но въ библейской исторіи творенія видимаго міра не можетъ быть ничего подобнаго. Въ ней господствуетъ отъ начала до конца такой строгій порядокъ, такая постепенность отъ общаго къ частному, отъ менѣе организованнаго къ болѣе организованному, что предположеніе существованія атмосфернаго воздуха, прежде раздѣленія первичной массы вещества на особья міровыя тѣла съ ихъ принадлежностями, есть произволь, ни на чемъ не основанный. Въ ней нельзя измѣнить даже такую частность, какъ напр., порядокъ перечисленія видовъ растительнаго царства; потому что онъ основанъ на дѣйствительной послѣдовательности въ развитіи растительнаго царства на землѣ.—Итакъ попытки сблизить халдейскую космогонію съ библейскимъ повѣствованіемъ о міротвореніи нужно признать тщетными: строгое разсужденіе не допускаетъ никакого родства между ними.—Что касается вновь открытыхъ памятниковъ вавилоно-ассирійской литературы, начало которой хотятъ видѣть за нѣскольکو столѣтій раньше пребыванія Авраама въ Халдеѣ и въ которой людямъ, предубѣжденнымъ противъ Библии, хотѣлось бы найти основу библейскихъ повѣствованій о міротвореніи и о

самыхъ раннихъ фактахъ человѣческой исторіи; то здѣсь мы находимъ такой разсказъ о сотвореніи міра (въ переводѣ Опперта): „прежде было то, что наверху еще не называлось небомъ, и то, что внизу еще не имѣло названія. Безконечная бездна была началомъ ихъ. Море, которое все породило, было хаосомъ. Воды были смѣшаны вмѣстѣ. Тогда была глубокая тьма безъ луча свѣта, буйный вѣтеръ безъ успокоенія. Тогда боги еще не существовали, никакое имя не было названо, никакая судьба не была опредѣлена. И были созданы великіе боги. Боги Лама и Лагама существовали одни только до тѣхъ поръ, пока не увеличилось число ихъ. Затѣмъ родились боги Ассуръ и Кисаръ“<sup>1)</sup>. Что же въ сущности мы здѣсь видимъ? По своему основному характеру этотъ разсказъ совпадаетъ съ началомъ разобранной нами космогоніи, записанной Берозомъ, и подтверждаетъ ея подлинность и древность. Самъ же по себѣ онъ представляетъ только живописаніе, съ помощью воображенія, того момента, когда ничего не было изъ того, что теперь существуетъ. Затѣмъ появляется, какъ обыкновенно въ языческихъ космогоніяхъ, толпа боговъ, между которыми выдѣляются главные боги того народа, которому принадлежитъ космогонія. Такимъ образомъ и это сказаніе нисколько не выше само по себѣ и нисколько не ближе къ библейской исторіи міротворенія, чѣмъ всякая заурядная языческая космогонія. Существовало, говорятъ, другое сказаніе у ассиріянь, болѣе подробное и болѣе будто бы близкое къ библейскому; но оно столь плохо сохранилось на глиняныхъ плиткахъ, что содержаніе его вѣроятно болѣе воображаемое, чѣмъ дѣйствительное. Во всякомъ случаѣ о немъ, какъ о неизвѣстномъ, говорить пока нечего.

Прославленная съ древнихъ временъ мудрость египтянь и обиліе открытыхъ и продолжающихся открываться памятниковъ древнѣйшей исторіи Египта

<sup>1)</sup> Журн. мѣст. нар. просв. 1881 г. сентябрь. Стр. 165.

побудили ученыхъ съ особеннымъ усердіемъ заняться изученіемъ религіознаго міросозерцанія и вообще культуры народа, въ незапамятное время осѣвшаго въ долину Нила. Но нельзя сказать, чтобы усиліямъ, положеннымъ на изученіе древнѣйшей исторіи Египта, соотвѣтствовали результаты. Собранные памятники, не смотря на ихъ обиліе, представляются разрозненными и загадочными и не даютъ опредѣленныхъ отвѣтовъ на многіе важные вопросы. Яснымъ и несомнѣннымъ представляется только то, что у египтянъ, какъ и у всѣхъ другихъ языческихъ народовъ, первоначальная чистая вѣра въ единого истиннаго Бога затемнилась развившимся постепенно натуралистическимъ политеизмомъ, совершенно въ сущности такимъ же, какъ и у другихъ народовъ, съ нѣкоторыми особенностями, обусловленными мѣстной природою и, можетъ быть, душевнымъ складомъ египтянъ. Въ Египтѣ болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, явленія природы, имѣющія значеніе для жизни человѣка, являются наглядными и удобопонятными. Явная зависимость плодородія рѣчной долины отъ періодическихъ наводненій ея, рядомъ съ бесплодіемъ простирающейся по сторонамъ ея и какъ бы сдавливающей ее сухой пустыни; легко усматриваемая связь между разлитіями Нила и извѣстнымъ положеніемъ солнца на небѣ, бросающееся въ глаза значеніе тепла въ соединеніи съ влагою для развитія растительной и животной жизни, и проч.,—очень рано побудили египтянина присматриваться къ природѣ вообще, изучать ее. Когда чувственыя наклонности, находившія удовлетвореніе въ обильныхъ дарахъ природы, воспреобладали и притупили стремленіе къ духовному и сверхчувственному, когда мыслить о премірномъ Богѣ и поклоняться Ему духомъ стало трудно, египтянинъ сталъ искать чувственный образъ <sup>1)</sup>, къ которому онъ

<sup>1)</sup> Сравни Второз. 32, 15: „утучнѣлъ, отолстѣлъ и разжирѣлъ (Израиль), и оставилъ онъ Бога, создавшаго его“. Также Осии 13, 6: „имѣя пажити, они были сыты, а когда насыща-

могъ бы привязать свою колеблющуюся мысль о Богѣ, который удостовѣрялъ бы его въ существованіи Бога и подъ видомъ котораго онъ могъ бы поклоняться Ему. Приобрѣтенное имъ, хотя и элементарное, знаніе силъ природы помогло ему въ этомъ, и онъ нашелъ этотъ образъ прежде всего повидимому въ солнцѣ, самомъ поразительномъ изъ предметовъ окружающей природы, дѣйствіе котораго на землю, на ея жизнь, таинственно, но явно ощутимо и могущественно, отдаленное положеніе котораго на недоступной высотѣ отвѣчало еще теплившейся мысли о премірности Бога. Египтянинъ выразительно назвалъ его глазомъ божіимъ. Такимъ образомъ явился солнечный богъ, Ра. Но разъ ставши на путь обожанія видимаго предмета, человѣкъ уже не могъ удержаться отъ обожанія многихъ предметовъ; политеизмъ сталъ развиваться послѣдовательно и неудержимо. Солнце, видимое днемъ—это Ра. Но на ночь оно скрывается, и въ этомъ скрытомъ состояніи оно есть Тумъ, другой богъ, который считался отцомъ Ра. Сознаніе значенія воды для развитія жизни на землѣ создало бога воды (собственно Нила) Озириса. Кромѣ Озириса были и другіе водяные боги: Фта, его жена Паштъ, богиня Нейтъ. Всѣ они почитались въ Нижнемъ Египтѣ, особенно обильномъ водою. Земля, питательница людей и животныхъ, обоготворена подъ именемъ Изиды. Гибельный для жизни знойный вѣтеръ изъ пустыни явился Тифономъ. Явились особые боги огня и воздуха. Богамъ придали женъ, отъ нихъ пошли дѣти, и вотъ, цѣлый пантеонъ египетскихъ боговъ. Грубость представленій о богахъ, приниженіе бога-духа, низведеніе его въ область чувственной природы обнаруживались не менѣе, чѣмъ въ Вавилонѣ, если не болѣе. Оригинальная особенность египетскаго

лись, то превозносилось сердце ихъ, и потому они забывали Меня“. Тамъ же, 10, 1: „чѣмъ болѣе у Израиля плодovъ, тѣмъ болѣе умножаетъ жертвенники; чѣмъ лучше земля у него, тѣмъ болѣе украшаютъ они кумиры“.

культы, до сихъ поръ остающаяся загадкой для изслѣдователей египетской религіи, состоитъ въ почитаніи животныхъ, въ поклоненіи богамъ подъ видомъ того или другого животнаго. Тогда какъ другіе язычники дѣлали изображенія боговъ изъ дерева, изъ камня, изъ металла и поклонялись имъ, египтяне помѣщали въ храмъ какое-либо животное и оказывали ему всѣ знаки божескаго почитанія. Причина этого явленія лежитъ въ особомъ взглядѣ египтянина на религіозную символику. По всей вѣроятности египтянину казалось, что животное является болѣе удовлетворительнымъ символомъ божества, чѣмъ статуя. Статуя не выражаетъ никакихъ желаній, не ѣстъ и не пьетъ, не различаетъ удобнаго ей отъ неудобнаго; напротивъ животное обладаетъ нѣкоторою психическою жизнію, ѣстъ, пьетъ, ему можно угодить. Казалось бы, что такой символъ долженъ былъ болѣе поддерживать мысль о божествѣ, какъ живомъ, сознательномъ духѣ, стоящемъ выше матеріи; однако же на самомъ дѣлѣ какъ разъ наоборотъ. Покланявшійся бездушному истукану самою безжизненностью его вынуждался смотрѣть на него только, какъ на символъ, и держать въ мысли, что за нимъ нужно предполагать существо нематеріальное, одаренное высшими силами. Покланявшійся животному, обладавшему иногда силою, превосходящею человѣческую силу (левъ, быкъ), живущему какою-то таинственною для человѣка психическою жизнію, напротивъ соблажнялся это самое животное считать богомъ, и этимъ принижалось божество, низводилось въ область предметовъ чувственнаго міра. Такимъ образомъ египетская зоолатрія служитъ показателемъ огрубѣлости египетскихъ представленій о божествѣ. Что египтянинъ въ представленіи о духѣ не могъ отрѣшиться отъ матеріи и неразрывно связывалъ существованіе перваго съ существованіемъ послѣдней, это доказывается его феноменальною заботливостью о сохраненіи на вѣчное время труповъ людей и обоготворенныхъ животныхъ. Боговъ своихъ египтянинъ представлялъ слишкомъ по-земному,

антропоморфически. Боги его женаты, рожают дѣтей и иногда пускаются въ непристойныя приключенія, напоминающія похождения греческихъ боговъ, какъ показываетъ отношеніе Озириса къ женѣ Тифона (миѳъ объ Озирисѣ и Изидѣ <sup>1)</sup>). Аммонъ, высшій богъ (или одинъ изъ высшихъ) имѣлъ двухъ женъ—небесную и земную. Поэтому въ его храмѣ стояла постель, на которой всегда ночевала женщина <sup>2)</sup>.

Такое представленіе египтянъ о божествѣ отразилось на ихъ космогоніи: боги египтянъ слишкомъ матеріальны, чтобы создать міръ своимъ могуществомъ; міръ происходитъ какъ-то самъ собою. Вотъ эта космогонія. „Въ началѣ міробытія и устройства его небо и земля, по причинѣ ихъ смѣшенія, не различались; когда же они раздѣлились, установился настоящій прекрасный порядокъ. Воздухъ пришелъ въ движеніе, огненная часть его, по причинѣ легкости, поднялась въ верхъ. Поэтому солнце со множествомъ другихъ свѣтилъ движется въ пространствѣ. Смѣшанное же вещество земли съ водою по своей тяжести осталось на мѣстѣ. А такъ какъ оно было въ постоянномъ круговращеніи, то изъ жидкаго состава образовалось море, а изъ твердыхъ частей земля, но пока еще мягкая и неустойчивая. Какъ только сталъ освѣщать ее солнечный огонь, она отвердѣла. Когда отъ солнечнаго жара поверхность ея вздулась, или пришла какъ бы въ броженіе, то во многихъ мѣстахъ поднялось нѣкоторое влажное вещество, образовавъ подобіе холмиковъ, покрытыхъ тонкою пленкою. Это самое наблюдается и нынѣ на влажныхъ мѣстахъ, когда послѣ холода вдругъ наступаютъ жары и въ воздухѣ дѣлается перемѣна. Такимъ образомъ влажныя тѣла отъ теплоты размножались, какъ бы отъ своего сѣмени; ночью плодъ ихъ отъ влажности воздуха увеличивался, а днемъ отъ солнечнаго зноя

<sup>1)</sup> Хрисанеъ. Указ. соч. Т. 2, стр. 67.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 48.

отвердѣвалъ. Когда заключавшіеся внутри холмиковъ зародыши достигали совершеннаго развитія, и пленка (покрывающая холмики) отъ жара разрывалась, тогда выходили (изъ холмиковъ) разнаго вида животныя. Тѣ изъ нихъ, которыя имѣли въ себѣ больше теплоты, поднимались на верхъ; напротивъ болѣе сродныя съ землей оставались на поверхности ея, какъ пресмыкающіяся и другія животныя. Животныя же влажнаго естества явились плавающими и удалились въ сродныя себѣ мѣста. Когда со временемъ земля отъ солнечнаго зноя высохла, то потеряла способность производить большихъ животныхъ, и послѣднія стали родиться другъ отъ друга“<sup>1)</sup>). Собственно въ египетскихъ памятникахъ не сохранилось опредѣленнаго и связнаго космогоническаго сказанія. Вышеизложенная космогонія записана Діодоромъ Сицилійскимъ въ его „Исторической бібліотекѣ“. Но, она записана со словъ египтянъ, какъ видно изъ поясненій Діодора, и по своему общему характеру отвѣчаетъ грубо-натуралистическому міровоззрѣнію египтянъ. Прежде всего въ космогоніи совсѣмъ не упоминается о какомъ-либо богѣ. Невѣроятно, чтобы египтяне, народъ по-своему очень религіозный, съ мыслью о происхожденіи видимаго міра совсѣмъ не соединяли мысли о какомъ-либо изъ своихъ боговъ. По всей вѣроятности богъ здѣсь такъ или иначе подразумѣвается. Въ молитвахъ и призываніяхъ такъ называемой „Книги мертвыхъ“, которая повидимому сохранила наиболѣе древнія и сравнительно чистыя представленія о божествѣ (подобно тому, какъ это замѣчается въ древнѣйшей части индійскихъ Ведъ), твореніе міра въ общемъ приписывается божеству. „Я Озирись, говорится здѣсь, создатель полноты бытія на земномъ шарѣ, я строитель неба и земли“<sup>2)</sup>). Но

<sup>1)</sup> Diodori Siculi Bibliotheca. Edit. Didot. Paris. 1842. Vol. 1. Lib. 1, p. 5.

<sup>2)</sup> Хрисановъ. Указ. соч. стр. 114.

очевидно, египтянинъ позднѣйшаго времени имѣлъ какое-нибудь основаніе, если не отвергнуть прямо участіе божества въ мірообразованіи, то не обозначить его, какъ особаго верховнаго дѣятеля. Въ самомъ дѣлѣ, въ той же „Книгѣ мертвыхъ“, но, какъ думаютъ, въ позднѣйшей ея редакціи, тотъ же Озирисъ (или Тумъ, что одно и то же) говоритъ о себѣ: „я великій богъ, существующій самобытно, именно—вода, божественная первовода“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ у египтянина божество смѣшивается съ вещественной первоосновой бытія, мыслится, какъ видоизмѣнившееся въ матеріальную сущность. Когда въ началѣ космогоніи говорится: „въ началѣ міробытія и устройства его небо и земля по причинѣ ихъ смѣшенія не различались“, то тутъ очевидно разумѣется „божественная первовода“, хаосъ, т. е., самъ Тумъ, или Озирисъ, самообразующійся, развивающійся въ міровое устройство. Въ той же „Книгѣ мертвыхъ“ твари называются „сѣменемъ“ Озириса, „тѣломъ“ его<sup>2)</sup>. Въ сознаніи египтянина Озирисъ до такой степени слился съ природой, что онъ не нашелъ нужнымъ въ космогоніи назвать его по имени. Повидимому онъ оставлялъ своему Озирису несравненно менѣе свободной самодѣятельности при устройствѣ вселенной, чѣмъ индусъ своему Брамѣ. Тогда какъ Брама еще какъ бы плаваетъ надъ веществомъ, въ которое мало по малу преобразуется, Озирисъ совсѣмъ потонулъ въ этомъ веществѣ. Отъ того египетская космогонія имѣетъ чисто рационалистическій характеръ. Все происходитъ сообразно съ тѣмъ, что подмѣтилъ египтянинъ въ окружающей природѣ: легкія вещества стремятся въ верхъ, тяжелыя остаются внизу; поэтому огненные свѣтила, солнце и звѣзды, расположились надъ землей. Раздѣленіе земли и воды произошло отъ вращательнаго движенія, подобно тому, какъ вообще въ смѣси изъ болѣе легкиихъ и болѣе тяжелыхъ частицъ, находящейся въ движеніи, происходитъ отдѣле-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 95. <sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 114.



ніе тяжелаго отъ легкаго. Всѣ животныя произошли изъ земли, подобно тому, какъ насѣкомыя и земноводныя, развившіяся изъ яичекъ, положенныхъ въ сырую землю, кажутся рождающимися изъ земли. Не даромъ многіе египетскіе боги изображались съ лягушечьими и змѣиными головами; къ этому еще присоединялось изображеніе жука. Они тоже порожденіе земли въ ея первобытномъ, хаотическомъ состояніи. Станнымъ представляется, что въ космогоніи ничего не говорится о происхожденіи растений. Неизвѣстно, на чей счетъ нужно отнести это умолчаніе: на счетъ ли Діодора, забывшаго упомянуть о растеніяхъ, или на счетъ египтянъ, полагавшихъ, что не стоить объяснять происхожденіе того, что такъ просто и наглядно (по ихъ мнѣнію) ежедневно вырастаетъ изъ земли... Не менѣе страннымъ представляется умолчаніе о происхожденіи человѣка. Одно изъ двухъ: или человѣкъ по возрѣнію египтянъ въ Діодорово время занималъ особое, исключительное положеніе въ видимомъ мірѣ, мыслился какъ бы выше видимаго міра, что очень сомнительно; или египтянинъ молчаливо допускалъ, что подобно тому, какъ другія живыя существа родились изъ земли, и человѣкъ могъ произойти изъ сырого илу на берегу Нила. Правда, согласно „Книгѣ мертвыхъ“, человѣкъ рожденъ „въ дому Озириса“ и есть его отобразъ<sup>1)</sup>; но Нилъ для египтянина былъ видимымъ Озирисомъ, и потому подъ домомъ Озириса можно разумѣть берега Нила, т. е., Египетъ. Если животныя, которыхъ египтяне считали богами, или по крайней мѣрѣ такими символами ихъ, которые пользовались поклоненіемъ, какъ боги, чѣмъ не пользовались люди,—если эти животныя могли произойти изъ земли, то почему бы и людямъ не произойти изъ той же земли? Знаменательными въ данномъ случаѣ представляются египетскія изображенія сотворенія человѣка: богъ съ человѣческимъ лицомъ, но съ бараньей головой и съ рогами

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 123.

сидить, а въ ногахъ его глиняный сосудъ, въ которомъ образуется челоѣкъ. По другому изображенію богъ движеть ногами горшечный кругъ (инструментъ для дѣланія горшковъ), въ которомъ образуется челоѣкъ <sup>1)</sup>). Наивная грубость этого образа вполне соотвѣтствуетъ наивной грубости всей египетской космогоніи. Діодоръ говоритъ, что по словамъ египтянъ люди появились прежде всего въ Египтѣ, „сколько по необычному плодородію этой страны, столько и по свойству Нила; потому что эта рѣка раждаетъ много и притомъ весьма изобильно.... А что животныя имѣли свое начало у нихъ, стараются доказать тѣмъ, что и нынѣ по временамъ въ Оивайдѣ раждается такое количество мышей, которое наблюдателей приводитъ въ великое изумленіе“. Затѣмъ описывается, какъ изъ земли выходятъ живыя мыши, на половину сформировавшіяся, а на половину еще состоящія изъ земли <sup>2)</sup>). Контекстъ рѣчи прямо наводитъ на мысль, что египтяне, указывая на необыкновенное плодородіе Египта и на особенное свойство Нила, имѣли въ виду именно первое происхожденіе живыхъ тварей, въ томъ числѣ и челоѣка, изъ плодотворной земли Египта. Все это заставляетъ предполагать съ величайшей вѣроятностью, что по убѣжденію египтянъ челоѣкъ вышелъ изъ почвы, пропитанной водою Нила, или—сообразно съ древнимъ мѣологическимъ представленіемъ—произошелъ отъ Озириса въ союзѣ съ Изидою. Раціоналисту Альму египетская космогонія понравилась именно за ея раціоналистическій характеръ, какъ „болѣе естественная, чѣмъ іудейская исторія міротворенія“ <sup>3)</sup>). Правда, преосв. Хрисановъ, тоже отрицающій у египтянъ идею творенія въ библейскомъ смыслѣ, не придаетъ значенія космогоніи, записанной Діодоромъ и раздѣляетъ взглядъ Улеманна, по словамъ котораго или Діодоръ взглядъ

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 123—4. <sup>2)</sup> Указ. соч. стр. 8.

<sup>3)</sup> Theologische Briefe. В. I. S. 227.

греческой Іонійской школы переносить на египетское вѣроученіе, или наоборотъ—въ его время въ Египтѣ восприняты были взгляды греческихъ философовъ <sup>1)</sup>. „То и другое допустимо“, замѣчаетъ Улеманнъ <sup>2)</sup>, и этимъ подрываетъ значеніе высказанныхъ имъ положеній. Изъ двухъ положеній, взаимно себя исключаящихъ, допустимо только одно. Если въ Египтѣ въ Діодорово время восприняты были взгляды греческихъ философовъ, то Діодору и не зачѣмъ было переносить взглядъ іонійской школы на египетское вѣроученіе. Тѣмъ не менѣе Улеманнъ старается подтвердить и то, и другое самыми невѣроятными предположеніями. „Позднѣйшіе египтяне, говоритъ онъ, всѣмъ великимъ иноземнымъ идеямъ старались приписать египетское происхожденіе, а самимъ себѣ древнѣйшую мудрость“. Нужно представить образованныхъ египетскихъ жрецовъ слишкомъ наивными, чтобы они образованному греку греческую же философію выдавали за свою собственную. Гораздо болѣе вѣроятности въ предположеніи, что космогоническія воззрѣнія іонійской школы имѣютъ свой корень въ египетскомъ воззрѣніи на природу, или—что эти воззрѣнія тутъ и тамъ развились самостоятельно, и у египтянъ раньше, чѣмъ у грековъ. „Прочіе народы древности, продолжаетъ Улеманнъ, въ особенности греки, въ слѣпомъ преклоненіи предъ египетскою жреческою мудростію всякую новизну охотно выводили изъ Египта, чтобы обезпечить ей прочность, достоинство и уваженіе“ <sup>3)</sup>. Если бы это была и правда, то Діодоръ въ данномъ случаѣ не при чемъ. Ученіе іонійской школы не онъ выдумалъ, и оно въ это время было всего менѣе новостью; не было для него никакого побужденія путемъ подлога утверждать авторитетъ этого ученія въ Греціи и Римѣ. „Преклоненіе“

1) Указ. соч. стр. 113 и 121.

2) Thoth, oder die Wissenschaften der alten Egypter. 1855. S. 32.

3) Тамъ же.

грековъ предъ египетскою мудростію (если оно дѣйствительно было) очевидно имѣло какое-нибудь основаніе, слѣдовательно не было „слѣпымъ“, и Діодоръ отправился въ Египетъ изучать эту любопытную страну, а не окрашивать ее въ греческую краску.

Нѣкоторымъ ученымъ почему-то хочется, чтобы у евреевъ ничего не было своего, чтобы все у нихъ было заимствованное. Достаточно встрѣтить въ какой-либо странѣ, съ которою евреи имѣли сношенія, что-либо такое, чтѣ въ какомъ-нибудь отношеніи похоже на еврейское, и они объявляютъ, что это заимствовано евреями. Если сходства мало, его искусственно увеличиваютъ; если ничего подобнаго не встрѣчается—его выдумываютъ. Альмъ, найдя нѣкоторое сходство между персидскою космогоніей и библейскою исторіей міротворенія, объявляетъ, что послѣдняя не есть собственность іудеевъ <sup>1)</sup>. Улеманнъ тоже считаетъ ее произшедшею отъ египетской космогоніи <sup>2)</sup>. Такъ какъ космогонія, переданная Діодоромъ, безусловно противорѣчитъ этому, то онъ отвергаетъ ея подлинность; а такъ какъ другой египетской космогоніи нѣтъ, то онъ сочиняетъ ее, извлекая и искусственно сопоставляя данныя для нея изъ отрывочныхъ изрѣченій, заключающихся въ гимнахъ Озирису и въ космологическихъ (но не космогоническихъ) картинахъ, встрѣчающихся въ священной литературѣ египтянъ <sup>3)</sup>. Насколько такая космогонія можетъ соотвѣтствовать дѣйствительной египетской космогоніи, можно судить по замѣчанію самого Улеманна о тѣхъ главахъ „Туринскаго гимнологія“, изъ которыхъ преимущественно онъ извлекъ матеріалъ для своей работы. „Эти 15 главъ, говоритъ онъ, написаны языкомъ священнымъ, возвышеннымъ, для насъ мало понятнымъ, и изобилуютъ темными, почти непроницаемыми таинственными намеками“ <sup>4)</sup>. Хотя онъ утвер-

<sup>1)</sup> Theologisches Briefe. В. 1. s. 226.

<sup>2)</sup> Указ. сочин. стр. 27. <sup>3)</sup> Тамъ же, стр. 28—30.

<sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 27.

ждаеть, что они „тѣмъ не менѣе дозволяютъ ему проникнуть глубокимъ взглядомъ въ воззрѣнія древнихъ египтянъ на родъ и способъ происхожденія міра“, однако же, имѣя въ виду никѣмъ не отрицаемую трудность чтенія древняго египетскаго письма п случаи совершенно различнаго пониманія однихъ и тѣхъ же начертаній <sup>1)</sup>, позволительно сильно усомнится, что „глубокій взглядъ“ Улеманна проникъ въ *дѣйствительныя* воззрѣнія древнихъ египтянъ, и что космогоническія построенія другихъ ученыхъ, созданныя по тому же типу, могутъ удовлетворить того, кто желаетъ знать подлинную космогонію египтянъ. Вотъ почему мы въ вопросѣ объ египетской космогоніи предпочли имъ прямой текстъ космогоніи, заключающійся въ сочиненіи Діодора. Сама по себѣ космогонія, записанная у Діодора, имѣеть (какъ это изъяснено и выше) всѣ признаки египетскаго происхожденія. Самъ Улеманнъ признаеть, что „въ нѣкоторыхъ пунктахъ она кажется совпадающею съ первоначальными религіозными воззрѣніями (египтянъ)“ <sup>2)</sup>. Вѣсна о порожденіи землею животныхъ несомнѣнно египетскаго происхожденія. Горячее солнце Египта, его почва, наносимая и увлажняемая разливами Нила, его богатство хлѣбомъ обуславливали поразительное обиліе насѣкомыхъ, земноводныхъ и грызуновъ (мышей). Египтянину казалось, что земля прямо, сама изъ себя производитъ эту тварь. Египетскія казни, поскольку мановенія Божіи простирались на самую природу Египта, подтверждаютъ изу-

<sup>1)</sup> Въ такъ называемыхъ „папирусахъ исхода“ Neath прочиталъ указаніе на исходъ евреевъ изъ Египта и даже на лица, обозначенныя въ Библии, а другіе египтологи ничего подобнаго не нашли, кромѣ какихъ-то семейныхъ писемъ, трактующихъ о вопросахъ нравственныхъ и общественныхъ. (Хрисанеъ. Указ. соч. стр. 12). Въ папирусѣ „Анастаси I“ Лаутъ находитъ одинъ смыслъ (ему нужный), а Бругшъ—совсѣмъ другой. (Чтенія въ общ. люб. дух. просвѣщенія. 1880 г. ч. 2, стр. 558—9.

<sup>2)</sup> Указ. соч., стр. 31.

нительную производительность Египта. Но басня о порождении землею живыхъ мышей, которою египтяне вообще убѣждали Діодора въ возможности происхожденія всякихъ животныхъ изъ земли <sup>1)</sup>, находится въ полномъ соответствіи со всею космогоніей, по которой все происходитъ само собою изъ хаотическаго первовещества. Мутная вода разливающагося Нила, отложившая изъ себя при впаденіи въ море цѣлую часть Египта (Дельту), дала египтянину космогоническій образъ первоначальнаго раздѣленія смѣси изъ земли и воды на сушу и море. При этомъ отъ наблюдательности египтянина повидимому не ускользнуло и вращательное движеніе частицъ текучей воды. Свойство, общее почти всѣмъ языческимъ космогоніямъ—изображать процессъ мірообразования подъ угломъ зрѣнія, опредѣляемымъ явленіями мѣстной окружающей природы, картину цѣлаго міра вкладывать въ рамки той или другой страны съ ея особенностями, — свойство это въ наибольшей степени является присущимъ египетской космогоніи. Въ этомъ удостовѣряетъ и упомянутое выше древнее изображеніе созданія человѣка. Производство изъ глины имѣло широкое развитіе въ Египтѣ. Поэтому и богъ, образующій человѣка, представленъ съ орудіемъ горшечника.—Итакъ египетская космогонія, записанная Діодоромъ, по всѣмъ признакамъ заключаетъ въ себѣ дѣйствительныя представленія египтянъ о мірообразованіи. Въ ней мы видимъ отрѣшенную отъ мифологическихъ образовъ попытку представить происхожденіе міра на основаніи поверхностнаго и несовершеннаго изученія окружающей природы. Какимъ бы путемъ ни пришли египтяне къ такому воззрѣнію на мірообразование, для насъ важно то, что они пришли къ нему. Необходимо думать, что основаніе къ нему заключалось въ древнемъ воззрѣніи ихъ на божество, на природу и на отношеніе между ними. Божество сначала представлялось дѣйствующимъ

<sup>1)</sup> Diod. Sic. Biblioth. Vol. 1. Lib. 1. p. 8.

черезъ ту или другую силу природы, потомъ природа стала заслонять его, и наконецъ оно погрузилось въ природу до такой степени, что при изображеніи происхожденія видимаго міра для его сверхъестественнаго дѣйствія не оказалось мѣста. Общимъ заключеніемъ ко всему сказанному о египетской космогоніи должно быть то, что искать какія-либо точки соприкосновенія между нею и библейскою исторіей міротворенія есть дѣло болѣе, нежели бесплодное.

У грековъ, образованнѣйшаго и даровитѣйшаго изъ древнихъ народовъ, должна бы оказалась космогонія, если не наиболѣе приближающаяся къ истинной исторіи происхожденія міра, то по крайней мѣрѣ наиболѣе обстоятельная и наиболѣе стройная. Въ дѣйствительности мы видимъ совсѣмъ противное. Боги грековъ по своей сущности ничѣмъ не отличаются отъ другихъ языческихъ боговъ. Это то же обоженіе и олицетвореніе стихій міра и явленій природы. Особенность ихъ заключается главнымъ образомъ въ томъ, что они гораздо болѣе похожи на людей, чѣмъ боги другихъ народовъ. Ихъ жизнь, ярко очерченная въ роскошно развитой греческой мифологіи, кажется опозитизированной исторіей древнихъ царей и героевъ. Сначала владычествовалъ Уранъ (небо, или солнце, какъ господствующее на небѣ свѣтило). Раждаемыхъ имъ отъ Гэи (земля) дѣтей онъ почему-то держалъ въ заключеніи въ нѣдрѣ земли. Мать вознегодовала, и по ея наущенію одинъ изъ сыновей, хитрый Кроносъ (время, или конкретнѣе—луна <sup>1)</sup>), какъ показательница времени) обезсилить Урана и самъ сталъ царствовать. Онъ тоже родилъ дѣтей отъ Реи, своей сестры. Но онъ боялся своихъ дѣтей и тотчасъ по рожденіи пожиралъ ихъ, чтобы „никто другой изъ славныхъ сыновъ неба между безсмертными не имѣлъ царской кра-

<sup>1)</sup> Въ орфическихъ гимнахъ Кроносъ представляется въ связи съ луною: солнце его отецъ, а луна—мать. Хрисановъ. указ. соч. Т. 2, стр. 362.

соты“<sup>1)</sup>). Однако же это не помогло. Плачущая Рея скрыла новорожденного Зевса, который вырос и низвергъ отца<sup>2)</sup>). При всемъ томъ господство свое онъ могъ утвердить только послѣ ожесточенной борьбы съ братьями своего отца, титанами. Борются помогли ему другіе боги, которыхъ онъ, по словамъ Гезіода, привлекъ на свою сторону обѣщаніемъ чести и награды, которыхъ они были лишены при владычествѣ Кроноса. Помогали и нѣкоторые титаны, снабдившіе его между прочимъ громомъ и молніей, благодаря которымъ битва и окончилась для него счастливо. Все это поразительно напоминаетъ борьбу изъ-за трона въ древнихъ монархіяхъ: отцы ссылали и заточали подозрительныхъ дѣтей; дѣти свергали съ престола отцовъ, и проч. Однако же Зевсъ не надъ всѣмъ міромъ сталъ царствовать; его братъ, Посейдонъ, получилъ во владѣніе море, а другой братъ, Аидъ—подземное царство, тартаръ. Самъ же онъ съ сонмомъ другихъ боговъ поселился на вершинѣ Олимпа и оттуда потрясалъ небо и землю. Въ довершеніе сходства съ человѣческой исторіей Зевса утвердили во владычествѣ другіе боги, по совѣту земли, ихъ общей матери<sup>3)</sup>). Это же указываетъ вообще на слабость у грековъ идеи единства Божія, такъ какъ не было представленія даже о безусловномъ главенствѣ какого-либо бога. Греческое многобожіе не только не уступало многобожію другихъ народовъ, но повидимому превосходило. По Гезіоду всѣхъ боговъ, подчиненныхъ Зевсу, было три тьмы<sup>4)</sup>). Кромѣ того, что вѣра во многихъ боговъ совершенно исключаетъ представленіе о всемогуществѣ каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, и

<sup>1)</sup> Hesiodi Ascræi, quae extant. Amstelodami. 1667. p. 125.

<sup>2)</sup> Зевсъ—богъ атмосферныхъ явленій, наиболѣе поразительныхъ для человѣка, помрачающихъ небо, солнце и луну, и потрясающихъ землю. Гезіодъ при самомъ рожденіи Зевса обозначилъ его, какъ отца боговъ и людей „отъ грома котораго содрогается обширная земля“, стр. 125.

<sup>3)</sup> Гезіодъ. Тамъ же, стр. 153. <sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 19.



другія совершенство греческихъ боговъ являются сомнительными. Въ сущности они отличались отъ людей главнымъ образомъ своимъ безсмертіемъ. Но и безсмертіе ихъ было повидимому не безусловное,—они, какъ и люди, трепетали предъ айдомъ. Кромѣ того они были въ зависимости отъ „чернаго рока“. Вообще изъ вышеприведенной исторіи греческихъ боговъ, а также изъ многочисленныхъ сказаній объ ихъ дальнѣйшей жизни и поведеніи видно, что въ представленіяхъ грековъ объ ихъ богахъ господствовалъ самый крайній антропоморфизмъ. Это какіе-то боги-люди, надѣленные нѣкоторыми преимуществами надъ людьми, но и страдающіе многими недостатками ихъ. Такіе боги слишкомъ слабы, чтобы сотворить міръ; они только живутъ въ видимомъ мірѣ, который не только произошелъ помимо ихъ, но и самихъ ихъ произвелъ изъ себя. Это видно изъ греческой теогоніи, въ которой между прочимъ заключаются и нѣкоторыя космогоническія представленія грековъ. „Въ началѣ всего былъ хаосъ, а потомъ земля, прочное навсегда жилище безсмертныхъ, которые обладаютъ вершиною снѣжнаго Олимпа и мрачнымъ тартаромъ въ глубинѣ обширной земли; также (былъ) Эросъ, прекраснѣйшій между безсмертными богами, утоляющій печали, умиротворяющій сердце боговъ и людей и добрый совѣтникъ. Отъ хаоса произошли Эревъ (мракъ) и черная ночь. Отъ ночи произошли Эфиръ и дни, которыхъ она родила отъ соединенія съ мракомъ. Земля же прежде всего родила равное себѣ, украшенное звѣздами, небо, чтобы оно всю ее покрывало и чтобы ей навсегда быть надежнымъ жилищемъ для блаженныхъ боговъ. Кромѣ того она родила высокія горы, пріятныя жилища богинь Нимфъ, обитающихъ на лѣсистыхъ горахъ. Также родила бесплодную, ярящуюся волнами морскую пучину, Понтъ; но (все это) безъ полового союза. А затѣмъ, въ соединеніи съ небомъ, родила глубокопучинный океанъ и Кія, и Крія, и Геспериона, и Япета, и Оію, и Рію, и Оему (Θемиду), и Мнимосину, златовѣнценосную Θиву

и любезную Тивоу. Послѣ же всѣхъ этихъ родился самый меньшій между дѣтьми, жестокой и лукавый Кроносъ, который ненавидѣлъ и своего цвѣтущаго родителя“<sup>1)</sup>... Далѣе въ теогоніи идетъ длинный рядъ другихъ боговъ и полубоговъ, такъ или иначе родившихся. Что касается человѣка; то онъ какъ-то незамѣтно произошелъ между богами же<sup>2)</sup>. Люди—это какіе-то очеловѣчившіеся боги. Япетъ, сынъ Урана и Гэи, перечисляется въ первомъ ряду боговъ и стоитъ раньше Кроноса. Дѣти же его, хитрый Прометей и глупый Эпиметей, представляются уже людьми. Впрочемъ по мнѣю о Девкаліонѣ люди послѣ потопа образовались изъ „костей земли“, т. е., изъ камней. Замѣчательно, какъ представляется происхожденіе женщины. Прометей, который собственно былъ двоюроднымъ братомъ Зевсу, но низведенный на положеніе человѣка и потому приносившій жертвы Зевсу, позволилъ себѣ поглумиться надъ послѣднимъ. Зевсъ разгнѣвался и отнялъ у людей огонь. Но Прометей похитилъ огонь для людей, и это, по словамъ Гезіода „разгнѣвало дружеское сердце“ Зевса, и началъ онъ „строить людямъ зло“. Чтобы сдѣлать жизнь людей бѣдственной, онъ создалъ Пандору, соблазнительную красотой женщину. „Отъ нея-то, замѣчаетъ Гезіодъ, произошелъ гибельный родъ женскій“<sup>3)</sup>. Хотя природа человѣка, по воззрѣнію грековъ на его происхожденіе, представляется даже какъ бы болѣе божественною, чѣмъ по Виблейскому ученію о человѣкѣ; однакоже съ одной стороны сами-то греческіе боги слишкомъ мало божественны, а съ другой—можно ли представить себѣ что-нибудь болѣе низкое, какъ греческое изображеніе происхожденія женщины въ сравненіи его съ Виблейскимъ изображеніемъ: „сотворилъ Богъ человѣка по образу Своему, мужчину и женщину“?. Такое же впечатлѣніе получается отъ сравненія и всего состава греческой тео-космогоніи съ библейскою исторіей міротворенія. Если устранить вообра-

1) Тамъ же, стр. 101—103. 2) Стр. 9. 3) Стр. 133.

жаемыхъ боговъ, существованіе которыхъ обусловлено соименными имъ стихіями и явленіями природы, то и останутся въ космогоніи только эти послѣднія. Все произошло изъ неимѣющаго начала безкачественнаго первовещества, чрезъ его постепенное развитіе или преобразование въ обособленныя части существующаго видимаго міра. Изъ хаоса прежде всего выдѣлилась твердая земля, какъ прочный фундаментъ Олимпа, жилища боговъ, съ мрачною бездною внутри, которая повидимому могла поглотить и самый Олимпъ. Хаосъ не весь израсходовался на образованіе земли; часть его осталась въ видѣ мрака вообще и въ частности въ видѣ ночной темноты, періодическая смѣна которой со свѣтомъ дала начало днямъ. Затѣмъ все остальное произвела изъ себя земля. Прежде всего она прикрыла себя украшеннымъ звѣздами сводомъ для удобства обитающихъ на ней „блаженныхъ боговъ“; потомъ образовала на своей поверхности лѣсистыя горы, а въ углубленіи посреди себя—море (Понтъ). Наконецъ въ соединеніи съ небомъ (тамъ, гдѣ небо своими краями кажется опирающимся на землю) она произвела океанъ, опоясывающій ее какъ бы кольцомъ, и первую генерацию боговъ, отъ которыхъ произошли всѣ остальные боги. Впрочемъ подъ именами этихъ боговъ разумѣются и предметы видимой природы (Гиперіонъ—солнце, Тива—Діана=луна, Рія—текучая вода), и психическія силы (Мнимосина—способность воспоминанія), и проявленія моральной жизни (Теміда—отправленіе правосудія), и проч. Во всей тео-космогоніи одинъ только Эросъ отличается своимъ какъ бы наименѣ матеріальнымъ характеромъ и изначальнымъ существованіемъ. Но и это есть олицетвореніе темнаго, безсознательнаго влеченія, присущаго матеріи, побуждающаго ее входить въ разныя сочетанія для произведенія міровыхъ индивидуальностей. Это то же безпокойство, или волненіе, которое индійскій Парабрама испытывалъ отъ окружавшей его соблазнительной Майи. Греки съ помощью своего воображенія населившіе богами всю вселенную, конечно

допускали существованіе и какую-нибудь дѣятельность боговъ и въ самыхъ начальныхъ элементахъ видимаго міра; но боговъ они представляли только рядомъ съ этими элементами или въ нихъ самихъ, а не выше и не первоначальнѣ ихъ. Это, пожалуй, тотъ же пантеизмъ, что у индусовъ и другихъ языческихъ народовъ, но съ очень грубой натуралистической окраской <sup>1)</sup>.

Такимъ же характеромъ отличаются космогоническія представленія, заключающіяся въ такъ называемыхъ *орфическихъ* стихотвореніяхъ (привязанныхъ къ миѳу объ Орфѣ). Орфическихъ космогоній нѣсколько. По первой изъ нихъ въ началѣ ставится Хроносъ, который произвелъ Эфиръ и темную бездну. По дѣйствию Хроноса въ божественномъ Эфирѣ хаотическое вещество формируется въ яйцо, заключающее въ себѣ въ смѣшеніи сѣмена всѣхъ вещей. Но оно еще покрыто мглою, какъ бы облакомъ, или хитономъ. Потомъ оно раскрывается, и изъ него рождается и какъ бы возсіяваетъ первородный сынъ Эфира, Фанесъ. Послѣдній, нося въ себѣ еще не развившіяся сѣмена боговъ и людей, рождаетъ чудовище-эхидну, или ночь, и міръ, и въ немъ—солнце и луну. Ураносъ и земля производятъ Сторукихъ и Циклоповъ. Земля, чтобы отомстить за дѣтей, низверженныхъ Ураносомъ въ тартаръ, рождаетъ титановъ, которые подъ предводительствомъ Кроноса побѣждаютъ и низвергаютъ Ураноса и потомъ всту-

<sup>1)</sup> Болѣе ясно пантеистическая идея выразилась въ сказаніи Гезіода о различныхъ генерацияхъ людей, слѣдовавшихъ одна за другою. Сначала былъ родъ „золотой“. Люди жили безпечно, какъ боги. Земля скрыла этотъ родъ, и его представители стали добрыми духами, хранителями смертныхъ людей. Потомъ боги произвели родъ „серебряный“, худшій перваго. И его скрыла земля, и т. д., до рода „железнаго“, самаго несчастнаго, дожившаго до времени Гезіода. (Opera et Dies. Стр. 9—15). Это напоминаетъ тѣ генерации существъ, которыя послѣдовательно творилъ Брама и которыя не годились для заселенія земли, такъ какъ въ нихъ Брама еще недостаточно овеществился.

пають въ бракъ между собою, Океанъ съ Теѳидою, Кроносъ съ Реєю. Формы первичнаго бытія, представляемаго и называемаго Фанесомъ, чудовищны. Произведенія этой несовершенной природы еще не сложились въ опредѣленные и твердые типы, не приняли стройнаго и благовиднаго соотношенія членовъ. Только когда порожденіе Кроноса—Зевсъ низвергъ отца съ престола, онъ поглотилъ Фанеса, чтобы воспроизвести потомъ космосъ въ его окончательномъ видѣ <sup>1)</sup>. По другой орфической космогоніи въ началѣ полагается Ночь и подлѣ нея, или какъ произшедшія изъ нея, Земля и Небо... По третьей космогоніи въ основу мірообразованія полагаются Вода и Иль. Послѣдній, сгущаясь, произвелъ землю. Отъ смѣшенія земли и воды родилось чудовище — драконъ, названное Геракломъ или Кроносомъ. Отъ соединенія съ безтѣлесной Адрастой (необходимостью), распространяющейся по всему міру, Гераклъ рождаетъ яйцо необыкновенной величины, которое, наполнившись, отъ сильнаго давленія родителя распалось надвое: верхняя часть приняла образъ неба, нижняя—земли <sup>2)</sup>.—Какъ легко видѣть, вышеизложенныя космогоніи составляютъ только передѣлку того матеріала, изъ котораго состоитъ Гезіодовская космогонія. Трудно сказать, чтобы отъ этой передѣлки изображеніе происхожденія міра сдѣлалось осмысленнѣе, хотя попытка къ этому повидимому была. Это видно изъ привлеченія въ нихъ воззрѣній нѣкоторыхъ восточныхъ народовъ. Хроносъ, стоящій во главѣ первой космогоніи, повидимому отличенъ отъ Кроноса, сына Уранова; но въ томъ и другомъ заключается одна и та же идея времени. Хроносъ изначальный, предшествующій хаосу, есть „бесконечное время“ персидской религіозной философіи, и, какъ безкачественное отвлеченное понятіе, не можетъ мыслиться какъ творецъ, предшествовавшій своему творенію. Хаосъ, сформиро-

<sup>1)</sup> И. Чистовичъ. Древне-греческій міръ и христіанство... Спб. 1871. Стр. 53—54. <sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 55.

вавшийся въ яйцо, заключающее въ себѣ сѣмена всѣхъ вещей, а также яйцо, рожденное Геракломъ, есть „яйцо на пупѣ Агни, заключавшее въ себѣ всѣ міры“,—одно изъ наиболѣе грубыхъ натуралистическихъ представленій индуса о міротвореніи. Неблагоустроенный Фанесъ и разныя чудовища—эхидны и драконы напоминаютъ уродливые образы грубо-натуралистической халдейской космогоніи. Изъ представленія о Зевсѣ, поглотившемъ Фанеса, чтобы воспроизвести потомъ космосъ въ его окончательномъ видѣ, едва ли можно выводить заключение, что „въ кругъ идей греческаго сознанія вводится новая, до сихъ поръ чуждая ему идея *творенія*, какъ мірообразованія“<sup>1)</sup>). Твореніе и мірообразованіе далеко не одно и тоже. Въ матеріалистическихъ гипотезахъ дѣлаются попытки представить мірообразованіе, но твореніе въ нихъ безусловно отрицается. Въ космогоническихъ картинахъ грековъ дается именно только мірообразованіе, и ихъ атеисты, Левкиппъ и Демокритъ, объяснявшіе происхожденіе міра случайнымъ столкновеніемъ атомовъ, не стоятъ въ такой діаметральной противоположности съ Гезіодомъ, какъ современные матеріалисты—съ Моисеемъ. Этимъ опредѣляется отношеніе греческой космогоніи къ библейской исторіи міротворенія.

Нѣтъ надобности останавливать вниманіе на космогоническихъ сказаніяхъ многихъ другихъ народовъ и племенъ—японцевъ, финикіянь, арабовъ, скандинавовъ, туземныхъ племенъ Америки, и проч. Одни изъ нихъ по существу сходны въ какой-либо изъ изложенныхъ и рассмотрѣнныхъ космогоній, другія темны и незначительны по своему содержанію, подлинность и оригинальность третьихъ подлежитъ сомнѣнію. Вышеизложенныя и рассмотрѣнныя семь космогоній, какъ наиболѣе важныя, наиболѣе древнія и характерныя, даютъ достаточное основаніе къ рѣшенію вопросовъ: какъ вообще человѣкъ—язычникъ смотрѣлъ на происхожде-

<sup>1)</sup> Чистовичъ. Указ. соч. стр. 54.

ніе и образованіе міра, какими средствами располагалъ для рѣшенія этого таинственнаго вопроса и въ какомъ отношеніи его попытки раскрыть тайну стоятъ къ библейской исторіи міротворенія. Во всѣхъ космогоніяхъ болѣе, или менѣе ясно выражена мысль о Богѣ, или какъ о первой причинѣ всего существующаго, или по крайней мѣрѣ какъ объ устроителѣ вселенной. Даже тамъ, гдѣ въ началѣ о Богѣ умалчивается, Онъ долженъ быть подразумѣваемъ въ томъ первовеществѣ, которое положено въ основу мірообразования. Космогоніи являються показателями той мѣры, въ какой сохранилась у того или другого народа истинная вѣра въ Бога, и качества представленій о природѣ божества. Когда истинная, первобытная вѣра менѣе подавлена и искажена, божество представляется первымъ и дѣятельнымъ началомъ въ мірообразованіи (индійская космогонія). Когда она болѣе подавлена, божество въ началѣ представляется связаннымъ съ матеріальнымъ составомъ образующагося міра, какъ бы завернутымъ въ него, изъ котораго однако впоследствии освобождается и принимаетъ такъ или иначе участіе въ дальнѣйшемъ міроустройствѣ (халдейская космогонія). Наконецъ, когда представленіе о природѣ божества искажается въ высшей степени, когда оно въ мысли язычника совсѣмъ смѣшивается съ предметами и явленіями природы, является космогонія безъ упоминанія о Богѣ, хотя Онъ и не отрицается (египетская космогонія). Но ни въ одной изъ языческихъ космогоній не дается идея творенія въ собственномъ смыслѣ, творенія изъ ничего. Богъ язычника не есть личный Духъ, свободный и всемогущій. Если онъ представляется даже первоначальнѣе видимаго міра (какъ у индусовъ), то и тогда онъ не творитъ изъ ничего, а изводитъ міръ изъ себя, постепенно превращаясь въ него, изводитъ не свободно, а подъ давленіемъ какой-то необходимости, образуетъ твари, какъ бы не зная напередъ, какія они будутъ, нужны ли онѣ для міра (ришисы индійской космогоніи, Эрликъ алтайской), или выдерживаетъ при этомъ борьбу,

противодѣйствіе другого бога (персидскій дуализмъ). Въ другихъ случаяхъ матеріаль міра представляется готовымъ, изначальнымъ, и боги, сами какъ-то возникающая изъ него, являются не творцами міра, а только устроителями его. Данныя, которыми язычникъ пользовался для рѣшенія вопроса о происхожденіи міра и для изображенія картины міроустройства, могутъ быть сведены къ слѣдующимъ тремъ видамъ. Во-первыхъ, онъ располагалъ остаткомъ вѣры во Всемогущаго Бога. Чѣмъ менѣе затемнилась эта вѣра, чѣмъ ближе къ истинѣ были представленія о природѣ божества, тѣмъ правильнѣе изображалось начало міра, и наоборотъ. Во-вторыхъ, онъ пользовался воображеніемъ, которымъ большею частью сильно злоупотреблялъ. Чѣмъ меньшимъ воображеніемъ обладалъ народъ, тѣмъ короче и блѣднѣе его космогонія (китайская космогонія); чѣмъ сильнѣе было воображеніе, тѣмъ пространнѣе и картиннѣе являлась космогонія (индійская и алтайская космогонія), при чемъ иногда образы принимали чудовищный и нелѣпый характеръ (халдейская космогонія). Нельзя конечно отрицать и дѣятельности разсудка при составленіи космогоній, ихъ философской, такъ сказать, подкладки. Но для дѣятельности разсудка тутъ было очень мало мѣста. Данныя для его дѣятельности были большею частію не реальныя, а тоже воображаемыя; каждая мысль тотчасъ облекалась въ образъ, и этотъ образъ служилъ точкою отправленія для дальнѣйшаго движенія мысли. Во всякомъ случаѣ это было мышленіе образами, менѣе всего философія и больше всего — поэтическое творчество. Въ-третьихъ, матеріаломъ для составленія космогоній древнему язычнику служили познанія о природѣ и окружающей жизни, какія онъ имѣлъ. Познанія эти были бѣдны и поверхностны, и приложеніе ихъ онъ дѣлалъ неумѣло и наивно. Представляя устройство міра по своему разумѣнію, онъ незамѣтно ставилъ себя на мѣсто Создателя, смотрѣлъ на дѣйствія Его подъ угломъ человѣческой точки зрѣнія, и потому къ дѣйствіямъ всемогущества примѣшивалъ про-



пессы, совершенно ненужные для всемогущества и только очеловѣчивавшія дѣятельность божества. Отсюда Брама, получающій творческую силу только чрезъ молитву и покаяніе, и яйцо, наполненное сѣменами всѣхъ вещей, какъ посредствующая форма бытія при прохожденіи одного предмета отъ другого, и Майя, окружающая Парабраму, и греческій Эросъ, и вообще присутствие женскаго начала и изображеніе творчества подъ видомъ рожденія отъ союза двухъ началъ, мужскаго и женскаго. Отсюда же ограниченность кругозора и мѣстная окраска космогоній. Обыкновенно изображается не столько твореніе міра, сколько твореніе земли; подъ землей же разумѣется не столько земля вообще, сколько та страна, гдѣ создалась космогонія. Индусъ изображаетъ твореніе Индіи съ бытовыми особенностями ея населенія; египтянинъ—твореніе Египта съ его раскаленнымъ воздухомъ, съ его наносною почвою и съ болотистыми берегами большой рѣки, благопріятными для размноженія всякой мелкой живой твари. Если бы мы ознакомились съ исландскою космогоніей, то увидели бы, что тамъ пространно говорится о холодѣ, снѣгѣ и льдѣ, и что подъ міромъ разумѣется островъ Исландія <sup>1)</sup>.—Все вышеизложенное уясняетъ намъ, въ какомъ дѣйствительно отношеніи находятся языческія космогоніи къ библейской исторіи міротворенія. Въ языческихъ космогоніяхъ въ началѣ стоитъ или богъ неопредѣленный, безличный и безкачественный, какъ отвлеченное понятіе, или богъ несамостоятельный, смѣшанный съ міровой матеріей, какъ бы изъ нея и рождающійся, не всесильный, ограниченный, сопровождаемый другими богами, иногда ему враждебными, творящій неувѣренно, какъ бы съ ошибками, самъ превращающійся въ матерію съ ея несовершенствомъ и зломъ (Парабрама), или же измышляющій и сѣющій зло въ мірѣ (Зевсъ); вообще же не творецъ міра, а только

<sup>1)</sup> M. Gaiet. La bible sans la bible. 2 ed. T. 1, p. 136.

устроитель. Въ Библии — Богъ премірный, всесовершенный, всемогущій и единый, творить все изъ ничего, творить свободно, властно и рѣшительно; каждая часть творенія обладаетъ совершенствомъ, какое Творцу угодно было дать ей; ничѣмъ не обусловлены Его дѣйствія, кромѣ Его воли, а воля Его стремится только къ благу, потому что Онъ Самъ есть абсолютное благо. Библейское изображеніе Его творческой дѣятельности не страдаетъ узостью кругозора, не привязано исключительно къ землѣ, а вполнѣ отвѣчаетъ величію и широтѣ ея, простирающейся на весь міръ въ его цѣломъ. Въ немъ нѣтъ произвольныхъ фантастическихъ образовъ и неумѣстнаго внесенія въ міръ, только еще образующійся, предметовъ и отношеній міра вполнѣ образованнаго и законченнаго. Оно отличается такою полнотою и такимъ строгимъ порядкомъ, какихъ нѣтъ ни въ одной языческой космогоніи. По своимъ источникамъ языческія космогоніи и библейское изображеніе міротворенія совершенно различны. У язычника сохранилось только общее убѣжденіе, что міръ произошелъ какъ-то отъ Бога. Но такъ какъ понятіе о Богѣ у него искажилось, а вмѣстѣ съ тѣмъ утратилось почти безъ слѣда и преданіе, которое могло идти отъ перваго человѣка (если тайна происхожденія міра была открыта ему); то онъ и остался при однихъ догадкахъ: космогоніи — это созданная воображеніемъ картины на основаніи догадокъ, какъ міръ *могъ* быть образованъ Богомъ. Библейское изображеніе міротворенія есть или истинное преданіе, сохранившееся въ чистомъ видѣ отъ перваго человѣка до Моисея, который записалъ его; или пророческое созерцаніе самого Моисея: Богъ открылъ предъ его умственными очами картину міротворенія, и онъ занесъ ее въ свою книгу Бытія. Вотъ почему оно носитъ на себѣ всѣ признаки истины: величіе, простоту и ясность. Если языческія космогоніи и библейская исторія міротворенія такъ различны по источникамъ, то странно ставить послѣднюю на ряду съ первыми, какъ однородные памятники чело-

вѣческаго духа, и еще страннѣе предполагать зависимость библейской исторіи міротворенія отъ какой-либо языческой космогоніи, заимствование ея евреями отъ какого-либо другого народа. Можно находить точки соприкосновения—и очень близкаго—между всѣми языческими космогоніями; но библейская исторія міротворенія стоитъ одиноко. Какая древняя культура должна бы всего болѣе повліять на евреевъ, какъ не вавилонская и египетская, и по географической близости, и по историческимъ обстоятельствамъ, и по высотѣ этихъ культуръ? Но изученіе халдейской и египетской космогоній показываетъ, что отъ нихъ-то и отстоитъ всего далѣе библейская исторія міротворенія.

Библейская исторія міротворенія свободна отъ всѣхъ тѣхъ недостатковъ, которыми страдаютъ безусловно всѣ языческія космогоніи. Прежде всего она ясно рѣшаетъ тотъ первый вопросъ бытія, который не разрѣшенъ, а только затемненъ религіозной философіей языческихъ народовъ и предъ которымъ отступаетъ наука, дѣйствительно основывающаяся на одномъ чувственномъ опытѣ и наблюденіи, а не на своевольной игрѣ фантазіи пламенныхъ проповѣдниковъ матеріализма. Она открываетъ *истинное начало міра*, и кромѣ того даетъ такое изображеніе послѣдовательныхъ моментовъ міроустроенія, какого нѣтъ ни въ одной языческой космогоніи и противъ котораго человѣческой разумъ, поскольку онъ вооруженъ дѣйствительными, а не воображаемыми познаніями природы, ничего не можетъ возразить. Вотъ что мы узнаемъ изъ вдохновенно-пророческаго повѣствованія Моисея.

Въ безначальной вѣчности былъ одинъ Богъ; кромѣ Него ничего не было и не могло быть, пока Онъ не восхотѣлъ дать начало нѣкоторому другому бытію. Это новое, имѣющее временное начало, бытіе есть міръ, видимый и невидимый, лежащій внѣ существа Божія, но вполне отъ Него зависимый, какъ по своему происхожденію, такъ и во всемъ дальнѣйшемъ своемъ существованіи.

Бытописатель удостовѣряетъ, что прежде созданія видимаго, чувственнаго міра былъ созданъ міръ невидимый, сверхчувственный. „Въ началѣ, говоритъ онъ, сотворилъ Богъ небо и землю“. Какъ то, что здѣсь названо „землею“, не есть земля, на которой мы живемъ, потому что объ образованіи послѣдней говорится при изображеніи послѣдующихъ дѣйствій Творца, такъ и подъ „небомъ“ разумѣется не физическое небо, не пространство, въ которомъ носятся тѣла небесныя, потому что и объ образованіи этого пространства говорится послѣ. Что же это за небо, которое очевидно было самымъ первымъ твореніемъ Бога? Нашъ отечественный глубокой богословъ, Филаретъ московскій, въ своей „Церковной исторіи ветхаго завѣта“, при изображеніи „перваго дня міра“, говоритъ: „въ началѣ... Богъ произвелъ небо и землю, подъ именемъ коихъ вообще нужно разумѣть всецѣлый составъ міра, еще необразованный и не украшенный; хотя, замѣчаетъ онъ, нѣкоторые учителя, какъ то Августинъ, Григорій Богословъ и Дамаскинъ, не безъ основанія отдѣляютъ здѣсь небо, потому что ему не приписывается того нестроенія, въ какомъ представляется земля, и заключаютъ (разумѣютъ) подъ именемъ его высшій духовный міръ и жилище блаженныхъ, коего по ихъ мнѣнію Божественный писатель одною только чертою коснулся, предоставляя подробность видѣнію избранныхъ“. Хотя названный авторитетный богословъ взгляды на „небо“, какъ на міръ духовъ, высказалъ какъ бы мимоходомъ; однако-жь, очевидно, онъ и не могъ оставить безъ вниманія мнѣніе трехъ великихъ богослововъ христіанской древности, которые умѣли подъ буквою Писанія видѣть духъ. Въ самомъ дѣлѣ взглядъ этотъ такъ важенъ, что въ вопросѣ о міротвореніи онъ не можетъ быть оставленъ безъ обстоятельнаго разсмотрѣнія. Многіе толкователи предпочитаютъ буквальное пониманіе всѣхъ словъ и рѣченій Моисеева сказанія о міротвореніи, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ и вынуждаются отступать отъ него (напр., при пониманіи „земли“ того

же 1 стиха 1 главы Бытія). Настаивая на буквальномъ пониманіи „неба“ 1-го стиха, они утверждаютъ, что евреи будто бы не имѣли представленія о духовномъ небѣ, знали только видимое, чувственное небо, и что поэтому Моисей, приспособляясь къ ихъ пониманію, не могъ міръ духовъ обозначить словомъ „небо“. Въ подтвержденіе ссылаются на тѣ мѣста Библии, гдѣ говорится дѣйствительно о физическомъ небѣ. На это нужно сказать, во-первыхъ, что истины Откровенія изрѣчены не для однихъ тѣхъ, которые ихъ непосредственно принимали, но для всѣхъ послѣдующихъ поколѣній человѣческаго рода. Во-вторыхъ, хотя въ Библии дѣйствительно есть множество мѣстъ, въ которыхъ говорится о физическомъ небѣ; но съ другой стороны въ ней есть мѣста, и очень выразительныя, изъ которыхъ ясно видно, что евреи имѣли представленіе и о нѣкоторомъ *другомъ небѣ*. Соломонъ въ своей возвышенной молитвѣ при освященіи храма говорилъ, обращаясь къ Іеговѣ: „небо и небо небесъ не вмѣщаютъ Тебя“. И въ той же молитвѣ не разъ повторялъ: „услышь на мѣстѣ обитанія Твоего, на небесахъ, услышь и помилуй... Ты услышь съ неба, съ мѣста обитанія Твоего, и помилуй“<sup>1)</sup>. Если Соломонъ не могъ явно противорѣчить себѣ, то не ясно ли, что еврей, кромѣ физическаго неба, не могшаго вмѣщать въ себѣ Іегову, зналъ еще другое небо, отличное отъ физическаго, жилище необъятнаго Іеговы? Одно изъ двухъ: или мы должны предположить у евреевъ грубое, матеріальное представленіе объ Іеговѣ, или должны убѣдиться, что еврей мыслилъ еще о нѣкоторомъ особенномъ духовномъ небѣ... Псалмопѣвецъ говоритъ: „Господь на небесахъ поставилъ престоль Свой“<sup>2)</sup>. Въ непосредственно слѣдующемъ обращеніи призываются къ благословенію Господа „всѣ ангелы Его“, т. е., существа духовныя. Если престоль Господа можетъ быть только духовнымъ, то и небеса, на кото-

1) 3 Цар. 3, 27. 30. 39. 2) Псал. 102, 19.

рыхъ мыслится этотъ престолъ, могутъ быть только духовными. Въ псалмѣ 148 псалмопѣвецъ ясно различаетъ три міровыя области, которыя онъ призываетъ къ хваленію Бога. „Хвалите Господа съ небесъ, хвалите Его въ вышнихъ. Хвалите Его всѣ ангелы Его, хвалите Его всѣ воинства Его“ (ст. 1 и 2). Это—высшій духовный міръ, духовныя небеса. „Хвалите Его солнце и луна, хвалите Его всѣ звѣзды свѣта. Хвалите Его небеса небесъ и воды, которыя превыше небесъ“ (ст. 3 и 4). Это—физическое небо. Здѣсь слова псалмопѣвца имѣютъ прямое отношеніе къ творенію „второго дня“, когда „воды“ были раздѣлены твердою, и явилось небо (физическое). „Хвалите Господа отъ земли великія рыбы и всѣ бездны... огонь и градъ... горы и холмы... звѣри и птицы... цари земные и всѣ народы“... (ст. 7—12). Это—земля, со всѣмъ, что на ней есть въ водахъ и на сушѣ. Не ясно ли изъ всего этого, что по представленію еврея, кромѣ физическаго неба,—тверди съ ея содержимымъ: солнцемъ, луною и звѣздами, существовало еще нѣкоторое высшее, болѣе первоначальное, духовное небо, жилище невмѣстимаго Іеговы и Его служителей—ангеловъ? Отвергать послѣднее значить отнимать у религиозныхъ воззрѣній еврея ихъ духовный, возвышенный характеръ, матеріализовать ихъ, предполагать, что еврей представлялъ Іегову натуралистически, такъ же какъ, напримѣръ, грекъ представлялъ своего Зевса.—На существованіе представленія о небѣ, какъ объ особомъ мірѣ духовъ, указываютъ еще упоминаемая въ Библии „воинства небесныя“. Всего яснѣе это видно въ слѣдующемъ мѣстѣ. „И сказалъ (Михей): выслушай слово Господне: я видѣлъ Господа сидящаго на престолѣ Своемъ, и все воинство небесное стояло при Немъ, по правую и по лѣвую руку Его“<sup>1)</sup>. Что это за воинство, объясняется непосредственно въ слѣдующихъ стихахъ. „И сказалъ Господь: кто склонилъ бы Ахава, чтобы онъ пошелъ и палъ въ Рамоѣ“

<sup>1)</sup> 3 Цар. 22, 19.

Галаадскомъ? И одинъ говорилъ такъ, другой говорилъ иначе“ (ст. 20). Это говорили тѣ, которые составляли „войнство“. „И выступилъ одинъ духъ, сталъ предъ лицемъ Господа и сказалъ: я склоню его“ (ст. 21). Ясно, что „войнство небесное“ состояло изъ духовъ, окружавшихъ престоль Господа на выпрѣнномъ духовномъ небѣ. Итакъ, несомнѣнно, что по воззрѣнью евреевъ существовало нѣкоторое особенное небо, мѣръ духовъ <sup>1)</sup>. Поэтому Моисей *могъ* словомъ „небо“ прикровенно указать на сотвореніе именно этого міра. Здѣсь впрочемъ вопросъ не въ томъ, могъ или не могъ Моисей открыть то или другое: онъ писалъ не отъ себя и не по своему усмотрѣнью. Если Богу было угодно открыть людямъ тайну мірозданія, а чрезъ это и Самого Себя, какъ Творца *всего* сущаго, видимаго и невидимаго, то Моисей и долженъ былъ въ мѣру человѣческаго пониманія выразить это въ исторіи міротворенія. Во всякомъ случаѣ пониманіе подъ „небомъ“ нѣкоторой сверхчувственной области творенія расширяетъ кругозоръ библейскаго міротворенія; тогда какъ буквальное пониманіе суживаетъ его, умаляетъ значеніе Моисеева повѣствованія, приравнивая его къ нѣкоторымъ языческимъ космогоніямъ съ наиболѣе узкимъ кругозоромъ. При буквальномъ пониманіи самый первый предметъ, на который было обращено дѣйствіе Творца, остается не объясненнымъ <sup>2)</sup>, и читатель переступаетъ черезъ порогъ исторіи мірозданія какъ бы съ завязанными глазами.

Вмѣстѣ съ невидимымъ небомъ, или вслѣдъ за нимъ, Богъ вызвалъ къ бытію „землю“, т. е., общій составъ

<sup>1)</sup> Болѣе подробно изложено это въ брошюрѣ автора: Къ вопросу о библейской исторіи міротворенія. Казань. 1890. стр. 19—25.

<sup>2)</sup> Остаются безъ разрѣшенія вопросы: чѣмъ отличалось небо 1-го стиха отъ неба 8-го стиха? Если и тамъ и здѣсь разумѣется одно и тоже, то почему о твореніи одного и того же говорится дважды?

міра видимого, все то вещество въ его первоначальномъ видѣ, изъ котораго образованы все предметы этого міра. Вещество это было въ такомъ состояніи, котораго человѣкъ никогда нигдѣ не видалъ и для названія котораго нѣтъ въ его языкѣ слова. „Земля же была, говоритъ Моисей, *невидима и неустроена* (*tohu vabohu*), и тьма поверхъ *бездны*, и Духъ Божій носился надъ *водою*“. Моисей какъ бы подбираетъ различныя рѣченія, посредствомъ которыхъ человѣческая мысль могла бы составить понятіе о томъ состояніи матеріи, въ которомъ она находилась въ первый моментъ бытія. Она была неощутительна для тѣхъ органовъ чувствъ посредствомъ которыхъ человѣкъ въ настоящее время получаетъ впечатленіе отъ опредѣленныхъ матеріальныхъ предметовъ; она была необъятна, какъ бездна т. е., то, что не имѣетъ осязаемыхъ границъ своего пространства; она была какъ вода, не имѣющая никакой самостоятельной и опредѣленной формы и воспринимающая ее только извнѣ. Все это Моисей сжато выразилъ еврейскимъ рѣченіемъ: *tohu vabohu*. Сопоставляя библейскія мѣста, въ которыхъ употреблено это выраженіе (Втор. 32, 10; Іов. 12, 24; Исаи 24, 10 и 34, 11), мы видимъ, что оно вообще указываетъ на пустоту и дикость пространства, лишеннаго всякихъ признаковъ жизни, всего того, что составляетъ принадлежность нормальнаго человѣческаго существованія, а также — на зрѣлище разрушенія, на беспорядочную груды развалинъ. Безвидность, беспорядочность и пустота имѣютъ мѣсто не только тамъ, гдѣ что-либо разрушено, но и тамъ, гдѣ почему-нибудь еще не возникла жизнь, гдѣ еще ничего не устроено, не упорядочено <sup>1)</sup>. Понятіе, заимствованное отъ разрушенія и опустошенія, Моисей расширилъ, возвелъ его въ понятіе неустройства вообще, отъ чего бы оно ни происходило, и въ этомъ расширенномъ

<sup>1)</sup> Напр., на мѣстѣ какого-либо будущаго хозяйственнаго обзаведенія, на которомъ еще ничего нѣтъ, кромѣ сложеннаго безъ порядка строительнаго матеріала.



смыслъ приложилъ къ перевозданному веществу, которое еще только ожидало устройства, было пока безвидное, безформенное, не упорядоченное, въ которомъ глазъ не могъ различить ни одного изъ тѣхъ признаковъ и качествъ, съ какими оно явилось въ послѣдствіи, по завершеніи творенія. Это было то, что греки, усиливаясь представить первовещество видимаго міра, назвали *хаосъ*, т. е., нѣчто, поражающее изумленіемъ, какъ никогда не виданное и ни на что существующее не похожее (отъ *χαω*, *χαίνω* — зіяю, открываю ротъ отъ изумленія <sup>1)</sup>). Это могло быть нѣчто, еще менѣе похожее на знакомые намъ виды вещества, чѣмъ то, до крайности разрѣженное его состояніе, которое гадательно предполагается въ началѣ мірообразования естественнонаучными гипотезами. Всю совокупность мірового первовещества Моисей назвалъ „землею“ потому, что въ его распоряженіи не было другого, болѣе подходящаго слова. Тамъ какъ словомъ „земля“ (шаръ земной) мы обозначаемъ самую большую массу доступнаго нашимъ непосредственнымъ чувствамъ вещества <sup>2)</sup>; то и естественно было воспользоваться этимъ словомъ для обозначенія всего мірового вещества. Безжизненное, неупорядоченное, безмѣрно разрѣженное вещество висѣло въ безграничномъ пространствѣ; глубокій мракъ и абсолютный покой, т. е., отсутствіе всякой дѣятельной физической силы, характеризовали это первичное состояніе матеріи. И только дѣйствіе Духа Божія начало вливать жизнь въ это переходное состояніе отъ ничтожества къ бытію <sup>3)</sup>. „И сказалъ Богъ: да будетъ

<sup>1)</sup> Еврейское *tohu* тоже, можетъ быть, въ корнѣ имѣеть звукъ, выражающій изумленіе при видѣ необычайнаго и поразительнаго зрѣлища.

<sup>2)</sup> Солнце и звѣзды, представляютъ еще болѣшую массу вещества; но это не такъ наглядно, до этого мы доходимъ только умозаключеніемъ.

<sup>3)</sup> „Духъ Божій носился надъ водою“. Это образное выраженіе бытописателя указываетъ на премірность Бога, на

свѣтъ, и сталъ свѣтъ“... Нынѣ никто уже не удивится тому, что свѣтъ представляется созданнымъ прежде свѣтилъ небесныхъ. Въ прежнее время люди, гордые своимъ познаніемъ природы, которое впослѣдствіи оказалось невѣжествомъ, много глумились надъ тѣмъ, что Моисей говорилъ о созданіи свѣта прежде созданія солнца. Нынѣ это можетъ находить страннымъ только тотъ, кто совершенно чуждъ современнаго ученія о природѣ. „Современная физика допускаетъ (вынуждается допустить?) существованіе особаго мірового вещества, помимо матеріи, если подразумѣвать подъ словомъ „матерія“ извѣстное намъ (въ видѣ простыхъ тѣлъ и химическихъ соединеній) твердое, жидкое или газообразное вещество“<sup>1)</sup>. Это особое вещество назвали эфиромъ. „Несомнѣнно, продолжаетъ указанный ученый, свойства эфиря должны существенно отличаться отъ извѣстныхъ намъ свойствъ матеріи, твердой, жидкой и газообразной“<sup>2)</sup>. Дальнѣйшее современное ученіе объ эфирѣ состоитъ въ слѣдующемъ. „Огромная область явленій (свѣта, электричества и магнетизма) находится въ закономѣрной связи съ деформациями и пертурбациями въ эфирѣ, составляющими ихъ первоначальный источникъ... Весьма вѣроятно, что эфиръ играетъ важную, хотя еще не выясненную роль, и въ другихъ, *а можетъ быть и во всяхъ безъ исключенія*<sup>3)</sup> физическихъ явленіяхъ“<sup>4)</sup>. „Въ настоящее время мы вмѣсто шести гипотезъ (для объясненія всѣхъ явленій, входящихъ въ область Физики) имѣемъ уже только одну. Вѣроятность гипотезы о существованіи этого одного агента въ высшей степени близка къ достовѣрности. Назовемъ этотъ агентъ эфиромъ“<sup>5)</sup>. Если эту гипо-

отсутствие въ библейскомъ повѣствованіи пантеистическаго смѣшенія существа Божія съ природою твари.

1) О. Д. Хвольсонъ. Курсъ физики. Т. 2, Спб. 1898 стр. 115.

2) Тамъ же.

3) Подчеркнуто нами. 4) Тамъ же. Т. 1. 1897 г. стр. 8.

5) Тамъ же. Стр. 7.

тезу, или вообще изложенное учение объ эфирѣ признать за такое, которое заключаетъ въ себѣ долю истины, то для насъ будетъ ясно, почему созданіе первовещества вселенной и повелѣніе быть свѣту, эти два акта творчества, явились въ непосредственной послѣдовательности другъ за другомъ. Понятно будетъ и то, какимъ образомъ свѣтъ могъ существовать прежде образования специальныхъ возбудителей его, какими послѣ явились самосвѣтящіяся небесныя тѣла, подобныя нашему солнцу. Если эфиръ, какъ вынуждена допустить наука, дѣйствительно есть совершенно особое, тончайшее, неуловимое нашими внѣшними чувствами и только прозрѣваемое умомъ вещество, которое разлито во всей вселенной, заполняетъ все междузвѣдное пространство, проникая и все вещество, образующее тѣла небесныя, до послѣдняго атома, котораго главное назначеніе состоитъ въ возбужденіи явленій свѣта, столь необходимаго для всякой матеріальной жизни, и которое „можетъ быть, играетъ важную роль во всѣхъ безъ исключенія физическихъ явленіяхъ“, т. е., представляетъ какъ бы душу матеріальнаго міра; то для насъ не трудно представить, почему самое первое дѣйствіе всемогущества Божія на вызванное къ бытію, но еще совершенно неподвижное и безжизненное первовещество выразилось въ повелѣніи быть свѣту, т. е., въ возбужденіи свѣтоноснаго движенія эфира. Дѣйствіе эфира, этого, повидимому, столь могучаго агента въ мірѣ вещества, послѣ того, какъ онъ получилъ отъ Творца способность къ свѣтоносному движенію, очевидно не нуждалось тогда въ томъ главномъ своемъ возбудителѣ, которымъ въ послѣдствіи стала высокая температура безчисленныхъ небесныхъ тѣлъ. Пылающихъ очаговъ, подобныхъ нашему солнцу, еще не было, но эфиръ трепеталъ, послушный велѣнію Божию, и хаотическая матерія уже не тонула во мракѣ, а оживлялась свѣтомъ. Опытъ показываетъ, что иногда „тѣло при обыкновенной температурѣ испускаетъ свѣтовые лучи, т. е., вызы-

васть очень быстрыя колебанія въ эфирѣ“<sup>1)</sup>). Можетъ быть въ „сѣверномъ сіяніи“, этомъ загадочномъ свѣтѣ, который по временамъ оживляетъ глубокую полярную ночь, превращая ее какъ бы въ день, мы имѣемъ явленіе, аналогичное съ тѣмъ, что имѣло мѣсто въ мірѣ до появленія солнца. Во всякомъ случаѣ это явленіе доказываетъ, что свѣтовая дѣятельность ээира можетъ возбуждаться вокругъ темнаго мірового тѣла и самостоятельно, независимо отъ воздѣйствія со стороны другаго, свѣтлаго тѣла. Все вышеизложенное о значеніи ээира въ природѣ вообще и въ явленіи свѣта особенно относится не къ уясненію того непостижимаго пути, которымъ Божественное всемогущество вызвало къ бытію свѣтъ, а къ устраненію недоумѣнія тѣхъ, которые, не зная, изъ какихъ элементовъ состоитъ явленіе свѣта и полагая просто источникъ его въ солнцѣ, могли бы найти непонятнымъ утверженіе Моисея, что свѣтъ былъ созданъ и существовалъ до появленія солнца. Мы видимъ здѣсь, увидимъ и далѣе, что Моисей не утверждалъ ничего несогласнаго съ природою вещей.

„И увидѣлъ Богъ свѣтъ, что онъ хорошъ“. Богъ не имѣлъ нужды критически обозрѣвать и оцѣнивать свое твореніе. Откровеніе хода міротворенія есть въ то же время откровеніе Богомъ Самого Себя. Приведенныя слова бытописателя составляютъ образное, въ повѣствовательной формѣ, выраженіе идеи Божественнаго всесовершенства, открывшагося въ совершенствѣ творенія. „И отдѣлилъ Богъ свѣтъ отъ тьмы. И назвалъ Богъ свѣтъ днемъ, а тьму ночью“, т. е., опредѣлилъ области для дѣятельнаго состоянія свѣта и для недѣятельнаго, неощутимаго нашимъ органомъ зрѣнія. Какъ раздѣлялись эти области въ то время, когда все міровое вещество составляло еще одну сплошную массу и озарялось приведеннымъ въ движеніе ээиромъ, мы не знаемъ. Для послѣдующаго же времени, когда появились темныя міровыя тѣла, получающія свѣтъ со сто-

<sup>1)</sup> Тамъ же. Т. 2, стр. 121—2.

роны, отъ сосѣдняго свѣтящагося тѣла, это дѣйствіе Божіе явилось установленіемъ періодической смѣны свѣта и тьмы (дня и ночи), очевидно необходимой въ общей экономіи природы. Замѣчательно то, что, если бы не было ночи, мы, кромѣ своей земли и освѣщающаго ее солнца, почти ничего не видѣли бы. Зрѣніе наше такъ устроено, что только изъ окружающей насъ тьмы мы можемъ видѣть безмѣрно отдаленные и потому слабо свѣтящіеся предметы (звѣзды). Такимъ образомъ ночь есть окно, чрезъ которое только и можемъ мы смотрѣть на необъятную ширь мірозданія. Тишина же ночи и тотъ относительный покой, въ который погружается матеріальная жизнь, даютъ особенную свободу мысли и позволяютъ ей летѣть какъ бы къ самому подножію престола Божія.

„И былъ вечеръ, и было утро: день одинъ“<sup>1)</sup>. Такъ заканчиваетъ Моисей изображеніе, такъ сказать, перваго періода міротворенія. Периодичность составляетъ одну изъ особенностей библейскаго изображенія творческой дѣятельности Бога, сравнительно съ изображеніями ея въ языческихъ космогоніяхъ. Въ послѣднихъ, если и встрѣчается періодичность, то она или имѣетъ совсѣмъ другое основаніе (напр., въ индійской космогоніи)<sup>2)</sup>, или не имѣетъ внутренней, органической связи съ общимъ характеромъ космогоніи, являясь простымъ, механическимъ заимствованіемъ изъ

---

<sup>1)</sup> Т. е., первый. Поеврейски здѣсь поставлено количественное  $\text{אֶחָד}$  вмѣсто порядковаго  $\text{אֶחָד}$ . Подобная замѣна относительно перваго порядковаго числа бываетъ и въ другихъ языкахъ, напр., въ греческомъ  $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$  вмѣсто  $\text{πρῶτος}$ , въ латинскомъ  $\text{unus}$  вмѣсто  $\text{primus}$ .

<sup>2)</sup> Въ индійской космогоніи (а также и въ другихъ, съ явно пантеистическимъ характеромъ) замѣчается постепенный переходъ отъ творенія высшихъ, наиболѣе духовныхъ существъ къ низшимъ, наиболѣе матеріальнымъ; въ Библии, послѣ сотворенія міра духовъ, съ разу изображается твореніе низшей формы матеріальнаго бытія и затѣмъ постепенный переходъ къ болѣе высшимъ и совершеннымъ твореніямъ.

еврейскаго вѣроученія (персидская и алтайская космогонія). Всемогущество Божіе не имѣеть предѣловъ, и „кто уразумѣ ушь Господень, и кто совѣтникъ Ему бысть“<sup>1)</sup>? Богъ могъ все сотворить въ одинъ моментъ, могъ творить и постепенно. Кто же изъ смертныхъ осмѣлится сказать какъ *долженъ* былъ Богъ творить міръ? Если Богъ, созидая вещество и влагая въ него силы, въ то же время утверждалъ и законы для дѣйствія этихъ силъ, то мы можемъ думать, что Онъ и предоставлялъ дѣйствовать этимъ силамъ сообразно съ данными имъ законами. На это (т. е., на естественное дѣйствіе силъ вещества) конечно требовалось нѣкоторое опредѣленное время. Когда приведенная къ бытію тварь исполняла все, что могла на основаніи данныхъ ей силъ и законовъ, и далѣе сама отъ себя не могла уже ничего дать,—а между тѣмъ по предначертанному плану мірозданія требовалось дальнѣйшее движеніе міробытія,—тогда Божественное всемогущество или давало новое устройство уже готовой твари, или созидало новую тварь, которая, соединясь съ преждесозданною, выполняла дальнѣйшую часть плана мірозданія. Здѣсь умѣстно замѣтить вообще, что все міротвореніе по изображенію Моисея состояло изъ дѣйствій всемогущества и премудрости Божіей двоякаго характера: изъ дѣйствій *творческихъ* въ собственномъ смыслѣ и изъ дѣйствій, состоявшихъ въ устройствѣ и направленіи уже созданнаго, которыя можно назвать *промыслительными*. Моисей точно обозначилъ это различіе особыми словами: для первыхъ онъ употреблялъ глаголь „бара“—сотворилъ (изъ ничего), для вторыхъ глаголь „аса“—сдѣлалъ, образовалъ<sup>2)</sup>. Первыхъ дѣйствій было только

1) Иса. 40, 13.

2) Смыслъ этихъ глаголовъ удержанъ въ латинской Библии (creavit и fecit), въ нѣмецкой (schuf и machte) и въ русской („сотворилъ“ и „создалъ“). Что касается греческаго текста, то въ немъ тотъ и другой глаголь переведены однимъ словомъ *ἐποίησε*. Въ славянской Библии, составляющей точную

три: созданіе міра духовъ и совокупнаго первовещества видимаго міра, созданіе первыхъ живыхъ тварей и созданіе чловѣка, въ матеріальный составъ котораго вѣдренъ духъ, отличный отъ прежде созданныхъ духовъ—ангеловъ. Всѣ прочія дѣйствія Бога представляются устроительными: готовая тварь получала отъ Бога повелѣніе къ нѣкоторому преобразованію своего состава, къ изведенію изъ себя нѣкотораго новаго вида тварнаго бытія, и преобразовывалась согласно слову Божию. Твореніе изъ ничего было моментально; промыслительныя же дѣйствія Божіи, обращенныя на тварь, уже имѣвшую нѣкоторый видъ существованія, обусловленный данными ей свойствами и законами, мы должны представлять себѣ длительными, согласно съ ученіемъ о Промыслѣ Божиемъ, выраженнымъ въ словахъ Иисуса Христа: „Отець мой доселѣ дѣлаеть, и Азь дѣлаю <sup>1)</sup>“.

передачу греческаго текста, всюду поставлено „сотвори“. Въ объясненіе того, почему въ греческомъ, столь авторитетномъ, текстѣ не отгѣнена разница еврейскихъ глаголовъ, можно сдѣлать только предположеніе, что въ греческомъ языкѣ не оказалось соотвѣствующихъ глаголовъ для выраженія этой разницы. Изъ разсмотрѣнной нами греческой космогоніи вытекаетъ, что у грековъ не было и идеи творенія изъ ничего. Поэтому, вѣроятно, и языкъ ихъ не создалъ глагола, который ясно выражалъ бы эту идею. Изъ всѣхъ глаголовъ, обозначающихъ дѣланіе, 70 толковниковъ избрали ποιέω по той, какъ можно думать, причинѣ, что этотъ именно глаголь сдѣлался употребительнымъ для выраженія дѣятельности чловѣческаго духа въ созданіяхъ мысли и воображенія (поэзія), и потому представлялся наиболѣе подходящимъ, какъ бы достойнымъ, для обозначенія творческой дѣятельности Высочайшаго Духа. Сдѣлавши такой выборъ, переводчики ограничились однимъ этимъ глаголомъ для обозначенія и творческихъ актовъ въ собственномъ смыслѣ (бара), и дѣйствій созидательныхъ, устроительныхъ (аса).

<sup>1)</sup> Иоан. 5, 17. Блаж. Августинъ въ своихъ глубоко-философскихъ размышленіяхъ о Моисеевой исторіи міротворенія, имѣя въ виду подобный характеръ творческой дѣятельности, выражается: movens (Deus) administransque per temporales cursus illa ipsa quae condidit. (De Genesi ad litteram. Lib. V, cap. IV. 11.

Такъ, намъ кажется, можно объяснить періодичность и нѣкоторую длительность всего хода міротворенія.—Созданіе міра духовъ и совокупнаго первовещества видимаго міра, вмѣстѣ съ изведеніемъ свѣта, составили „первый день“ творенія. Какой это былъ день? Во всякомъ случаѣ это не былъ тотъ день (сутки), какой мы имѣемъ на своей землѣ. Земной день есть опредѣленная мѣра времени только для земли; каждое міровое тѣло имѣетъ свой день, продолжительность котораго зависитъ отъ обращенія тѣла вокругъ себя. Было ли при началѣ мірозданія круговращеніе всего мірового вещества и, если было, то во сколько времени оно могло совершаться,—никто этого не знаетъ. Какъ первозданный свѣтъ освѣщалъ міровое вещество—все ли разомъ, или постепенно, обтекая его кругомъ,—этого тоже никто не знаетъ, и даже нѣтъ никакого основанія сдѣлать на этотъ счетъ какое-либо предположеніе <sup>1)</sup>). Если бы

---

Migne. Patrolog. curs. compl. T. XXXIV). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „если утверждаютъ, что Богъ первоначально создалъ матерію, не имѣющую еще ни вида, ни образа, а потомъ уже творилъ изъ нея различныя творенія, облекая ихъ въ разнообразныя формы, то въ такомъ объясненіи ихъ не будетъ заключаться никакой нелѣпности“. (Исповѣдь. Кн. 12, гл. 29. Твор. Августина въ русск. перев. Ч. 1-я, стр. 404).

<sup>1)</sup> Св. Василій Великій просто полагаетъ, что „первобытный свѣтъ, въ опредѣленной Богомъ мѣрѣ, то разливался, то опять сжимался“; но не приводитъ никакихъ основаній для подтвержденія этого положенія—ни богословскихъ, ни заимствованныхъ изъ естествословія. (Творенія. Изд. 3. Москва, 1891. Ч. 1, стр. 33). Туманная электрическая теорія первозданнаго свѣта, предложенная архим. Θεодоромъ въ его „Изясненіи первой главы книги Бытія о міротвореніи“, стр. 25—27, согласно которой Божественное всемогущество возбудило электрическую энергію въ „восточной“ половинѣ мірового шара, и токъ ея устремился на „западъ“,—теорія эта не имѣетъ подъ собою никакого основанія, заимствованнаго изъ ученія объ электричествѣ. Почему электрическій токъ устремился именно на западъ, а не далѣе—на востокъ, хотя частицы вещества, передававшія его одна другой, были однѣ и тѣ же, какъ на западѣ, такъ и на востокѣ? Такъ Богъ



мы и позволили себѣ сдѣлать предположеніе, что все міровое вещество представляло изъ себя шаръ, и свѣтъ, появившись въ какой-либо точкѣ его поверхности, сталъ съ свойственною ему быстротою (288000 верстъ въ секунду) распространяться по ней, пока не озарилъ всю; то изъ этого предположенія не могли бы сдѣлать никакихъ выводовъ, пелезныхъ для уясненія дѣла. Величина этого шара не могла имѣть умопредставляемыхъ границъ, какъ не имѣть ихъ и теперешняя вселенная. Продолжительность времени, необходимая на то, чтобы свѣтъ, при всей поражающей своей быстротѣ, пробѣжалъ всю окружность вселенной, тоже не можетъ быть представлена умомъ. А если бы мы предположили, что свѣтъ пробѣжалъ это пространство въ 24 часа (въ наши сутки), то должны бы были предположить всю окружность вселенной не болѣе 24,883,200,000 верстъ. А между тѣмъ одно только разстояніе отъ полярной звѣзды до земли опредѣляется астрономами приблизительно въ 450 билліоновъ верстъ... Мы предпочитаемъ воздержаться отъ всякихъ предположеній и думаемъ, что нѣтъ никакихъ данныхъ для опредѣленія продолжительности творческаго дня. „День“ этотъ состоялъ изъ „вечера“, подъ которымъ можно разумѣть ночь, и „утра“, т. е., времени, непосредственно слѣдующаго за ночью. Ночь—это повидимому мракъ, предшествовавшій созданію чувственнаго свѣта. Начало его въ такомъ случаѣ теряется въ вѣчности. Концомъ перваго дня былъ новый „вечеръ“, предшествовавшій новому творческому преобразованію первозданнаго вещества, составившему „второй день“ міра. Какъ наступилъ снова мракъ, (если это дѣйствительно былъ мракъ) и сколько времени прошло до этого момента, считая нашими земными часами,—это не открыто. Еврейское слово: день

---

хотѣлъ, отвѣчаетъ авторъ теоріи. Тогда при чемъ же тутъ электричество? И какой „востокъ“ и „западъ“ могли быть тогда, когда еще не было того, что впоследствии дало основаніе къ различенію странъ свѣта?...

(jom) означаетъ не только время между восходомъ и закатомъ солнца, но и время вообще, и болѣе короткое, чѣмъ день, и болѣе продолжительное, эпоху, характеризующую какимъ-либо событіемъ или цѣлымъ рядомъ событій, какъ это видно изъ многихъ мѣстъ Библии <sup>1)</sup>. Обозначеніе дня: вечеръ и утро, какъ суточного протяженія времени, необычно. Сутки лежатъ между вечеромъ и вечеромъ, если ихъ начинать съ вечера или между утромъ и утромъ, если началомъ ихъ полагать утро <sup>2)</sup>. Когда Богъ завершилъ твореніе всего міра въ „шестидневный“ періодъ, наступилъ тоже „день“, седьмой, — день покоя. Но у этого дня уже не было

1) Напримѣръ: „Въ день въ который ты вкусишь отъ него (древа познанія добра и зла), смертію умрешь“, т. е., въ тотъ моментъ лишишься дара безсмертія. Быт. 2, 17. „Вотъ происхожденіе неба и земли при сотвореніи ихъ, въ то время (jom), когда Господь создалъ землю и небо“. Здѣсь словомъ „день“ обозначено все время міротворенія. Быт. 2, 4. Срав.: Быт. 4, 14; 25, 31; Притч. 12, 16; Іов. 18, 20; Іезек. 13, 5; Авд. 12; Осии 2, 16.

2) Весьма замѣчательно то толкованіе „вечера“ и „утра“, какое даетъ блаж. Августинъ. По его мнѣнію Моисей словами: вечеръ и утро, обозначилъ предѣлы между творческими актами. Вечеръ—это моментъ окончанія предыдущаго творческаго акта, утро—начало новаго творческаго акта. *Restat ergo, говорить онъ, ut intelligamus, in ipsa quidem mora temporis ipsas distinctiones operum sic appellatas, vesperam propter transactionem consummati operis, et mane propter inchoationem futuri operis, de similitudine scilicet humanorum operum, quia plerumque a mane incipiunt et ad vesperam desinunt. Habent enim consuetudinem divinae Scripturae de rebus humanis ad divinas res verba transferre (De Genesi contra manichaeos. Lib. 1, cap. XIV. 20). Поясняя ту же мысль въ другомъ мѣстѣ, блаж. Августинъ подъ «вечеромъ» разумѣетъ обозначеніе того, что уже создано (condita creatura), а подъ «утромъ» обозначеніе того, что должно было (и уже начало) соиздаться (condenda creatura). In illis enim diebus, quibus omnia creabantur, vesperam terminum conditae creaturae; mane autem initium condendae alterius accipiebamus. Ac per hoc quinti diei vespera terminus est conditae quinto die creaturae; mane autem, quod post ipsam vesperam factum est, initium est condendae sexto die creaturae. (De Genesi ad litteram. Lib. IV, cap. XVIII 32).*

вечера; онъ продолжается доселѣ. Все это заставляетъ думать, что первый „день“ міра (вѣроятно и второй, а можетъ быть и всѣ прочіе) не былъ астрономическимъ феноменомъ нашей земли, которой тогда еще не было, что это былъ особенный, міровой, творческій день. Его можно представлять и очень короткимъ, однимъ моментомъ, если въ откровеніи міротворенія видѣть намѣреніе Творца показать людямъ въ особенности Свое ничѣмъ не ограниченное всемогущество; можно представлять и очень продолжительнымъ, если позволить себѣ предположеніе, что Творецъ и Міродержитель, творя изъ ничего новую тварь и надѣляя ее законами ея бытія, предоставлялъ ей до извѣстнаго предѣла жить и развиваться сообразно данному ей естеству. Человѣкъ измѣряетъ свои дѣла своими днями; у Бога „одинъ день, какъ тысяча лѣтъ“ (т. е., чрезвычайно продолжительное время) и тысяча лѣтъ, какъ день одинъ“<sup>1)</sup>. Для богослова не недопустимо, что въ исторіи міротворенія, какъ дѣланія Божія, Моисей обозначилъ день Божій<sup>2)</sup>. Возможность вышеизложеннаго пониманія дней творенія мы основываемъ на данныхъ, заключающихся въ самой библейской исторіи міротворенія и вообще въ Библии, и совсѣмъ не имѣемъ въ виду приспособлять Моисеево повѣствованіе къ естественнонаучнымъ гипотезамъ о громадныхъ геологическихъ періодахъ, весьма далекимъ отъ того, чтобы признать ихъ за положительныя научныя истины. Въ тоже время мы не считаемъ основательными разсужденія тѣхъ, которые пониманіе дня творенія, какъ нѣкотораго періода, болѣе продолжительнаго, чѣмъ обыкновенный земной день, и допущеніе нѣкотораго само-

1) Петр. 2 посл. 3, 8.

2) Основаніе закона о субботѣ, заключающееся въ исторіи міротворенія, этимъ не нарушается; такъ какъ оно заключается не въ физическомъ соотвѣтствіи продолжительности дня творенія съ земнымъ днемъ, а въ седмичномъ числѣ: шесть дней дѣланія и седмой день покоя.

стоятельнаго дѣйствованія силъ природы на основаніи данныхъ имъ отъ Творца законовъ, считаютъ „противнымъ всему духу Библии“<sup>1)</sup>). Главный аргументъ здѣсь тотъ, что такое пониманіе дней творенія и допущеніе нѣкотораго самостоятельнаго дѣйствія силъ природы при процессѣ міротворенія будто бы ограничиваетъ всемогущество Бога и даже совсѣмъ устраняетъ Его творческую дѣятельность. Но, если допущеніе въ нѣкоторой мѣрѣ самостоятельнаго дѣйствія силъ природы въ настоящее время не ведетъ къ отрицанію Бога, какъ Творца всего, и только въ нелогической головѣ матеріалиста возникаетъ такое отрицаніе, то какимъ образомъ такое же допущеніе въ нѣкоторые моменты шестидневнаго творенія можетъ ограничивать творческую дѣятельность Бога? Вѣдь, Богъ создалъ и вещество, и его силы, и далъ законы для дѣйствія этихъ силъ. Безъ Него не было бы ничего<sup>2)</sup>). Что касается якобы ограниченія всемогущества Божія, то эта мысль коренится на неправильномъ пониманіи цѣли Моисеева повѣствованія, которая будто бы состоитъ главнымъ

1) Рождественскій. Христ. Апологетика. Спб. 1893 г. Т. 2, стр. 206.

2) На участіе уже созданныхъ силъ природы въ процессѣ творческаго мірообразованія указалъ еще св. Григорій Нисскій, когда по поводу „разлученія Богомъ между свѣтомъ и между тьмою“ сказалъ: „что происходитъ необходимо, по самой послѣдовательности естества въ нѣкоемъ порядкѣ и стройности, Моисей приписываетъ Божіей дѣятельности, научая, какъ думаю, сказаннымъ, что Божією премудростію предумышлено все происшедшее въ послѣдствіи одно за другимъ въ необходимомъ нѣкоемъ порядкѣ“. (Творенія св. Григорія Нискаго. Москва. 1861 г. Ч. 1, стр. 17). „Когда сіе (раздѣленіе водъ твердію) совершилось, естество существъ, держась послѣдовательности, снова производитъ, чему необходимо слѣдовало быть за происшедшимъ прежде. Но и сему Божію дѣлу (отдѣленію воды отъ земли) предшествуетъ Божіе повелѣніе; потому что Моисей вездѣ обезопасиваетъ нашъ умъ, чтобы ни одно изъ существъ не представлялъ себѣ состоявшимся безъ Бога“. (Тамъ же, стр. 30).

образомъ въ томъ, чтобы показать всемогущество Божіе <sup>1)</sup>. Цѣль Моисеева повѣствованія состоитъ въ томъ, чтобы открыть человѣку, какъ міръ произошелъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ сообщить ему понятіе о Богѣ вообще, не объ одномъ всемогществѣ Его, но и премірности, премудрости, благости, и проч. И затѣмъ, совершенно непонятно, какимъ образомъ ограничивается Божественное всемогущество отъ того, что Богъ, создавшій силы природы, установившій законы ихъ дѣйствія, Самъ же предоставилъ имъ дѣйствовать сообразно съ этими законами. Если всемогущество Божіе ограничивается только предположеніемъ болѣе длительности міротворенія, чѣмъ шесть земныхъ дней, то логичнѣе уже согласиться съ Оригеномъ, который, выходя именно изъ идеи всемогущества, совсѣмъ отвергалъ всякую длительность и періодичность и утверждалъ, что Богъ все создалъ въ одинъ моментъ. Однако же въ Библии и періодичность и нѣкоторая длительность ясно указаны; слѣдовательно сами по себѣ они не противорѣчатъ идеѣ всемогущества Божія.

„И сказалъ Богъ: да будетъ твердь по среди водъ, и пусть она отдѣляетъ воды отъ водъ. И создалъ (образовалъ, устроилъ) Богъ твердь; и отдѣлилъ воды, которыя подъ твердію, отъ водъ, которыя надъ твердію; и стало такъ. И назвалъ Богъ твердь небомъ“. Такъ изображается „второй день“ творенія. Толкователи, связанные букввальнымъ пониманіемъ слова „вды“, вынуждаются думать, что со второго дня бытописатель ограничивается изображеніемъ явленій творенія на нашей землѣ, и въ раздѣленіи „водъ“ твердію видятъ только извѣстное метеорологическое явленіе—поднятіе съ земной поверхности водяныхъ паровъ и скопленіе ихъ въ атмосферѣ въ видѣ облаковъ. Но это значило бы суживать созерпаніе Моисея до точки зрѣнія языческихъ космогоній, которыя дѣйствительно болѣею частію не отрываются отъ земли и вмѣсто міротворенія

<sup>1)</sup> Рождественскій. Апологетика. стр. 205 и 207.

изображаютъ землетвореніе. Въ такомъ случаѣ подѣ твердію, а слѣдовательно и подѣ „небомъ“, пришлось бы разумѣть тотъ сравнительно ничтожный слой воздуха, который непосредственно примыкаетъ къ землѣ и не простирается въ вышину дальше двухъ—трехъ верстѣ (тяжелыя ненастные облака движутся еще ниже). Какимъ же образомъ свѣтила представляются въ тверди небесной? (Быт. 1, 14). Очевидно „воды“, раздѣленныя твердію, нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ безъ вреда для ясности исторіи міротворенія. Разъ допущено небуквальное пониманіе первозданной „земли, невидимой и неустроенной“, никто не можетъ доказать, что буквальное пониманіе „водъ“, раздѣленныхъ твердію, безусловно обязательно. Въ Св. Писаніи слово „вода“ часто употребляется не въ буквальномъ смыслѣ <sup>1)</sup>. Неудовлетворительное объясненіе второго дня творенія, которымъ довольствуются сторонники буквального пониманія, ясно доказываетъ, что это одно изъ тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ придерживаться одной буквы нельзя, не впадая въ безвыходныя затрудненія и несообразности <sup>2)</sup>.—Итакъ, какія это были „воды“, раздѣленныя твердію, и какъ произошло это раздѣленіе? Первозданное неустроенное вещество Моисей называетъ то землею, то бездною, то водою. Это показываетъ конечно, что оно не было въ собственномъ смыслѣ ни землею, ни водою, что это была масса безъ определен-

<sup>1)</sup> Напр., Псал. 68, 2: „Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души моей“. 103, 5: „прошли бы надѣ душею нашею воды бурныя“. 143, 7: „спаси меня отъ водъ многихъ, отъ руки сыновъ иноплеменныхъ“. То же: Ис. 58, 1; Иер. 2, 13; 8, 14; 15, 18; Плачь Иер. 3, 54; Іоиль 3, 18; Захар. 14, 8; Іоан. 4, 10. 14; 7, 38; Ефес. 5, 26; Апок. 21, 6; 22, 1. 17.

<sup>2)</sup> Св. Григорій Нисскій, отождествляя воды надѣ твердію съ водою, надѣ которою носился Духъ Божій, говоритъ, что она „естъ нѣчто иное, а не это въ низъ стремящееся естество текучихъ водъ“, и въ подтвержденіе законности небуквального пониманія воды ссылается на невозможность буквального пониманія Втор. 4, 24, гдѣ Богъ названъ огнемъ поядающимъ (Тамъ же, стр. 24—5).

ныхъ признаковъ, для названія которой нѣтъ надлежащаго слова на человѣческомъ языкѣ. Для обозначенія его разрѣженности, подвижности и полного безразличія частей бытописатель назвалъ его между прочимъ и водою. Раздѣленіе этой-то воды, т. е., первоначальнаго неустроеннаго вещества, и произведено было во второй день; потому что вода въ собственномъ смыслѣ выдѣлилась изъ первоначальнаго вещества на нашей планетѣ уже въ третій день. Новаго творенія во второй день не было; дано было только новое устроеніе первоначальному веществу. Это вещество, представлявшее собою пока безразличную массу, должно было по мысли Творца образовать ту гармонію міровъ, которая привела въ восторгъ небожителей (Іов. 38, 7) и повергла смертнаго въ прахъ отъ изумленія, когда онъ приподнялъ только край завѣсы, скрывавшей отъ него чуда мірозданія. Когда безжизненной неподвижной матеріи сообщено было первичное движеніе, и она озарилась свѣтомъ, всемогущій Художникъ разрѣзалъ ее на міриады отдѣльныхъ массъ; въ тотъ же моментъ Онъ установилъ законъ всемірнаго тяготѣнія. И вотъ, обособленныя массы матеріи покатались въ пространствѣ, каждая на своемъ урочномъ мѣстѣ, не дерзая выступить изъ той колеи, которую указало ей всемогущество. Раскинувшееся между ними свободное пространство стало, держать въ себѣ эти тѣла во взаимныхъ отношеніяхъ, которыя неизмѣнно и твердо установила между ними сила всемірнаго тяготѣнія<sup>1)</sup>. Это установившееся пространство между міровыми тѣлами и есть „твердь“, или „небо“—устроеніе второго дня. Слово „твердь“, могущее указывать на неизмѣнныя пространственныя отношенія между небесными тѣлами, не совсѣмъ подходитъ для обозначенія собственно пространства. Оно составляетъ буквальный переводъ слова *σφραῖμα*, ко-

<sup>1)</sup> Псалмопѣвецъ это самое и изображаетъ, когда говоритъ: „Онъ повелѣлъ, и сотворились (небеса и воды выше небесъ). Поставилъ ихъ на вѣки и вѣки; далъ уставъ, который не прейдетъ“. Пс. 148, 5. 6.

торымъ греческіе переводчики передали еврейское *rakia* подѣ влияніемъ господствовавшаго въ древности взгляда на небо, какъ на что-то плотное, твердое; между тѣмъ какъ еврейское *rakia*, происходящее отъ глагола *raka* — растягивать, распространять, въ связи съ другими еврейскими словами, имѣющими корень *rk*<sup>1)</sup>, скорѣе заключаетъ въ себѣ идею пространства, промежутка, пустоты, вслѣдствіе удаленія чего-либо отъ чего-либо. Впрочемъ пространство между міровыми тѣлами не есть безусловная пустота; по предположенію естествоиспытателей оно все заполнено тончайшей матеріальной субстанціей — эфиромъ, космическое значеніе котораго, помимо распространенія свѣта и повидимому электричества и магнетизма, еще не выяснено... Когда Моисей говорилъ о совокупномъ веществѣ видимаго міра въ томъ его видѣ, въ какомъ оно было въ первый день, онъ не опредѣлялъ точки зрѣнія, не дѣлалъ никакого пространственнаго обозначенія — по той простой причинѣ, что тогда господствовало полное безразличіе частей, или иначе: не было никакихъ частей. Когда же міровыя тѣла обособились, и между ними раскинулось свободное пространство (*rakia*), когда выдѣлилась и та масса вещества, изъ которой образовалась наша земля, бытописатель тотчасъ какъ бы ступилъ ногою на землю и ее избралъ точкою зрѣнія на окружающія явленія мірозданія. По этому явились для него *верхъ* и *низъ*, *надъ* и *подъ*: составъ вещества, образовавшаго всѣ другія міровыя тѣла, кромѣ земли, онъ назвалъ водами надъ твердію, потому что на эти тѣла съ земли приходится смотрѣть въ верхъ; вещество же, образовавшее землю, онъ назвалъ водою подѣ твердію. — Могъ ли еврей, для котораго первоначально Моисей записалъ исторію міротворенія, понимать воды, раздѣленныя твердію, какъ первоматеріалъ для мірообразования? Есть сильное основаніе для положительнаго отвѣта на этотъ

---

<sup>1)</sup> Быт. 37, 24; 42. 35; Суд. 7, 16; Исх. 15, 9; Пс. 34, 3. Иер. 48, 11.



вопросъ. Апостоль Петръ о людяхъ невѣжественныхъ, превращающихъ Писанія, говоритъ, что они „не знаютъ, что въ началѣ словомъ Божиимъ небеса и земля составлены изъ воды и водою“<sup>1)</sup>. Слова эти несомнѣнно имѣютъ отношеніе къ Быт. 1, 7, 8 и параллельны этому мѣсту. На основаніи стиха 6-го въ указанномъ мѣстѣ посланія Петра, гдѣ говорится о потоцѣ, можно бы было подумать, что апостоль разумѣетъ атмосферное небо, носящее воду, т. е., облака; но такому предположенію противорѣчатъ стихъ 10-й, гдѣ очевидно говорится о тѣхъ же небесахъ, что и въ 5-мъ стихѣ. Въ 10-мъ ст. говорится: „придетъ же день Господень, какъ тать ночью, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ“. Какія это небеса и какъ они прейдутъ—это объясняетъ евангелистъ Матѳей: „и вдругъ послѣ скорби дней тѣхъ солнце померкнетъ, и луна не дастъ свѣта своего, и звѣзды спадутъ съ неба“<sup>2)</sup>. Катастрофа, стало быть, разразится не въ атмосферѣ, а въ настоящей тверди, въ которой повисли первозданныя воды во второй день и превратились въ свѣтила въ четвертый день. Такимъ образомъ, если люди невѣжественные могли и не знать о происхожденіи неба и земли изъ воды, то о евреяхъ просвѣщенныхъ, изучившихъ Писаніе, позволительно думать, что въ „водахъ“, раздѣленныхъ твердію, они видѣли вещество, изъ котораго образовались тѣла небесныя.

„И сказалъ Богъ: да соберется вода, которая подъ небесами, въ одно мѣсто, и да явится суша. И было такъ... И назвалъ Богъ сушу землею и собраніе воды—моремъ“. Здѣсь изображается творческая дѣятельность Бога на нашей землѣ. Бытописатель не объясняетъ, гдѣ была первоначально вода и гдѣ твердыя части планеты. Вода, или точнѣе—тѣ элементы, изъ которыхъ она состоитъ, заключались безъ сомнѣнія въ томъ первовеществѣ, которое выдѣлилось во второй день въ

<sup>1)</sup> 2 Посл. 3, 5. Сн. ст. 10 и 16.

<sup>2)</sup> 24, 29.

особую массу для образованія нашей земли. Насколько можно судить по наличнымъ (очень еще несовершеннымъ) знаніямъ природы, въ различныхъ видахъ вещества, составляющаго нашу планету, наиболѣе часто встрѣчаются, какъ основные повидимому его элементы, водородъ, кислородъ, углеродъ, азотъ, кремень, сѣра и металлы. Первоначально эти элементы находились въ какомъ-то особомъ недѣятельномъ состояніи, лишены были взаимодѣйствія. Въ „третій день“ силою Творца элементы эти пробуждены къ жизни, приведены во взаимодѣйствіе: кислородъ соединился съ водородомъ, и явилась вода; изъ другихъ элементовъ образовалась твердая, болѣе тяжелая часть нашей планеты<sup>1)</sup>. Твердое ядро планеты, въ силу какихъ-то особенныхъ свойствъ, вложенныхъ Творцомъ въ вещество, дало такое образованіе на своей поверхности, благодаря которому нѣкоторыя части ея явились менѣе удаленными отъ центра (низменностями) и покрылись водою—стали морями,— а другія оказались болѣе удаленными отъ центра (вышенностями), которыя не покрылись водою, и онѣ стали сушею. Творческая дѣятельность въ третій день состояла не въ этомъ одномъ. „И сказалъ Богъ: да произраститъ земля зелень, траву, сѣющую сѣмя, и дерева плодовиыя, приносящія по роду своему плодъ, въ которомъ сѣмя ихъ на землѣ. И стало такъ. И произвела земля зелень, траву, сѣющую сѣмя по роду ея, и дерева, приносящія плоды, въ которомъ сѣмя ихъ по роду ихъ“. Земля теперь имѣла такой видъ: твердое

<sup>1)</sup> Въ это же время очевидно произведены и всѣ предметы ископаемаго царства (за исключеніемъ конечно окаменѣлостей растеній и животныхъ). Изображая твореніе на землѣ, Моисей ограничивается самыми наглядными предметами (суша, вода, растенія, животныя) и не упоминаетъ напр., о воздухѣ, который невидимъ и на простой непосредственный взглядъ какъ бы нематеріаленъ (сосудъ, заключающій въ себѣ одинъ воздухъ и ничего болѣе, называется пустыемъ), а также о минеральномъ царствѣ, которое скрыто въ нѣдрѣ земли. Не смотря на то, цѣль откровенія: Богъ есть Творецъ всего—несомнѣнно достигается.

вещество ея, сохранившее форму шара, полученную имъ ранѣе (во второй день), когда оно было въ разрѣженномъ, удобоподвижномъ состояніи, въ большей части своей поверхности было покрыто водою; по мѣстамъ были пространства, свободныя отъ воды; надъ всею поверхностію разстилался мощный слой свободныхъ газовъ, азота и кислорода, съ примѣсью разныхъ другихъ элементовъ и главнымъ образомъ — углерода. Въ этомъ состояніи она стала способна извести изъ себя низшій видъ органической жизни, необходимый для развитія высшихъ видовъ ея. Землю здѣсь не нужно понимать въ ограниченномъ смыслѣ, какъ одну сушу, состоящую изъ песку, глины, извести, и проч.; въ изведеніи органической жизни принимала участіе вся совокупность планеты—и твердыя ея части, и вода, и воздухъ. Когда основные элементы вещества велѣніемъ Божиимъ приведены были въ дѣятельное состояніе, они стали вступать въ разныя сочетанія между собою, узаконенныя Творцомъ сообразно съ предначертаннымъ планомъ мірозданія, и нѣкоторыя изъ этихъ сочетаній произвели растительную жизнь на землѣ. Какъ показываетъ употребленный Моисеемъ порядокъ перечисленія растений (зелень, трава, сѣющая сѣмя, деревья плодови- тыя), въ образованіи растительнаго царства господствовала строгая постепенность восхожденія отъ низшихъ, несовершеннѣйшихъ видовъ растений къ высшимъ. Сначала земля произрастила „зелень“, т. е., какъ удосто- вѣряютъ и естественнонаучныя изслѣдованія, мелкія водоросли, лишай, мхи, хвощи, ползучія пальмы, папоротники, можетъ быть, грибы и прочія простѣйшаго строенія растенія, характеризуемая въ ботаникѣ названіемъ „тайнобрачныхъ“, лишанныя цвѣтенія и раз- множающіяся посредствомъ невидимыхъ для глазъ сѣ- мянъ. Потомъ она произрастила „траву, сѣющую сѣмя“, т. е., злаки, растенія цвѣтушія и плодоносящія, стоя- щія по своей организаціи выше предыдущихъ. Нако- нецъ она произвела „деревя плодови- тыя“, красоту и вѣнецъ растительнаго царства. Первобытная раститель-

ность отличалась необыкновенной мощью, какъ показываютъ ея окаменѣлые остатки. Хвощи, которые нынѣ имѣютъ видъ травы, достигали тогда величины строевого лѣса; папоротники представляли изъ себя громадныя деревья. Причина такой силы, неисключающая особаго устройства Божія по предначертанному плану, лежала въ обилии влаги на землѣ и углерода въ воздухѣ, составляющаго существеннѣйшій элементъ въ питаніи растенія. Характеръ первобытной растительности доказываетъ, что при первомъ своемъ появленіи она не видала солнца. Сохранившіеся до сихъ поръ виды ея довольствуются умѣреннымъ свѣтомъ и даже не переносятъ прямыхъ, жгучихъ лучей солнца. Лишай и мхи, папоротники, нѣкоторые виды низкорослыхъ пальмъ, грибы,—ростутъ или въ глубокихъ впадинахъ, въ которыя только не надолго заглядываетъ солнце, или подъ прикрытіемъ древесныхъ вѣтвей въ лѣсу. Земля до того момента, когда загорѣлось на небѣ солнце, освѣщалась какимъ-то своимъ свѣтомъ, вѣроятно однороднымъ съ тѣмъ, какимъ озарилась совокупность мірового вещества еще въ первый день міра. Свѣтъ этотъ повидимому былъ умѣренный, не превосходилъ вѣроятно тотъ, которымъ сѣверное сіяніе озаряетъ нынѣ полярныя страны, и, можетъ быть, былъ одного происхожденія съ послѣднимъ <sup>1)</sup>. — Растенія созданы прежде животныхъ въ силу постепенности творенія, которое въ видимомъ мірѣ шло отъ низшихъ видовъ твари къ высшимъ. Такой ходъ творенія соответствовалъ природѣ существъ, вызываемыхъ къ бытію. Если атмосфера первоначально была пресыщена углекислотой, то ни одно животное не могло существовать на землѣ. Растенія напротивъ жадно поглощаютъ углекислоту, и обиліе ея даетъ имъ наибольшую силу роста. Роскошная растительность, раскинувшаяся по землѣ отъ полюса до по-

<sup>1)</sup> Въ этомъ вопросѣ возможны пока одни предположенія съ очень малою вѣроятностью. Можетъ быть, дальнѣйшее изученіе природы болѣе приблизитъ насъ къ рѣшенію вопроса, какъ земля освѣщалась безъ солнца.

люса, измѣнила содержаніе воздуха и подготовила землю для населенія живыми тварями. „Растенія производятся прежде животныхъ потому, что приготовляются симъ послѣднимъ въ пищу“, кратко замѣчаетъ Филаретъ московскій <sup>1)</sup>. Растенія и животныя для поддержанія своей жизни усвояютъ изъ окружающей природы въ общемъ однѣ и тѣ же вещества; но важнѣйшими изъ послѣднихъ животныя не могутъ пользоваться безъ растеній. Растенія усвояютъ ихъ въ простомъ, первоначальномъ ихъ видѣ; животныя же ни углеродъ, ни водородъ, ни кислородъ, ни азотъ не воспринимаютъ въ чистомъ видѣ, а только въ какихъ-нибудь соединеніяхъ. Эти соединенія, необходимыя для животныхъ, и приготовляютъ для нихъ растенія (крахмаль, сахаръ, масло, и проч.). Вотъ почему, какъ удостовѣряютъ добытыя знанія о природѣ растеній и животныхъ, твореніе первыхъ предшествовало творенію послѣднихъ <sup>2)</sup>.—Удо-

<sup>1)</sup> Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію книги Бытія. Москва, 1867 г. ч. 1, стр. 14.

<sup>2)</sup> Вводя естественнаучныя данныя въ толкованіе Моисеева повѣствованія, мы не насилуемъ это повѣствованіе, не видоизмѣняемъ его, не „превращаемъ его въ астрономическій или геологическій трактатъ“, не навязываемъ ему такого смысла, котораго въ немъ нѣтъ. Мы пользуемся ими только настолько, насколько они содѣйствуютъ уясненію нѣкоторыхъ частныхъ повѣствованія, кажущихся безъ соответственнаго объясненія загадочными, и насколько они (данныя) составляютъ положительное знаніе (напр., появленіе на землѣ растеній раньше животныхъ, рыбъ и птицъ раньше четвероногихъ), а не произвольныя гипотезы. Моисеево повѣствованіе заключаетъ въ себѣ такія частности, которыя сами собою вызываютъ на сопоставленіе ихъ съ естественнаучными данными, а иногда и требуютъ этого сопоставленія для разсѣянія какого-либо недоумѣнія (напр., свѣтъ безъ солнца). Несогласіе съ какимъ-либо личнымъ возрѣніемъ на характеръ того или иного библейскаго мѣста и на методъ его толкованія не тождественно съ нарушеніемъ истиннаго смысла этого мѣста. Св. Григорій Нисскій въ заключеніи къ своему „Слову о Шестодневѣ“ говоритъ: „здѣсь мы позаботились написать сіе для требующихъ послѣдовательности въ томъ,

стовѣривши людей, что все, вновь произведенное всемогуществомъ и премудростію Творца устройство земли вполне отвѣчаетъ своему назначенію и свидѣтельствуеть о совершенствѣ Художника („и увидѣлъ Богъ, что это хорошо“), бытописатель заключаетъ: „и былъ вечеръ, и было утро. день третій“.

Далѣе Моисей снова изображаетъ дѣятельность Творца на пространствѣ цѣлой вселенной, но съ точки зрѣнія наблюдателя, находящагося на землѣ; такъ какъ откровеніе давалось человѣку, живущему на землѣ, который изъ предыдущихъ дней творенія уже видѣлъ, что Богъ есть Творецъ вообще всей вселенной, но которому дальнѣйшее и частнѣйшее устройство лежащаго за предѣлами земли открывается только настолько, насколько оно можетъ быть видимо имъ съ земли. „И сказалъ Богъ: да будутъ свѣтила на тверди небесной для отдѣленія дня отъ ночи и для знаменій, и временъ, и дней, и годовъ. И да будутъ онѣ свѣтильниками на тверди небесной, чтобы свѣтить на землю; и стало такъ. И создалъ (*аса*—образовалъ, устроилъ) Богъ два свѣтила великія: свѣтило большее для управленія днемъ и свѣтило меньшее для управленія ночью, и звѣзды. И поставилъ ихъ Богъ на тверди небесной, чтобы свѣтить на землю и управлять днемъ и ночью, и отдѣлять свѣтъ отъ тьмы. И увидѣлъ Богъ, что это хорошо. И былъ вечеръ, и было утро: день четвертый“. Дѣланіе Творца въ четвертый день не было новымъ твореніемъ. Тѣла, которыя стали теперь свѣтилами, образовались вмѣстѣ съ землей, еще во второй день. Какъ земля по особому зиждительному устройенію образовала

---

что излагается въ Писаніи, чтобы вмѣстѣ и сохранить буквальный смыслъ написаннаго, и съ буквою примирить естественное воззрѣніе“ (Указ. кн., стр. 74). Мы стремились по мѣрѣ силъ къ тому же, и только еще болѣе чувствуемъ потребность сказать то же, что св. отецъ прибавилъ къ вышеизложеннымъ словамъ: „если же въ сказанномъ (о шестодневѣ) недостаточно что, то безъ всякой зависти... каждый читатель пусть довершитъ недостающее“.

на себѣ пространства водныя и сушу и достигла способности извести изъ себя начало органической жизни и поддерживать послѣднюю; такъ и нѣкоторыя изъ другихъ міровыхъ тѣлъ такимъ же зиждательнымъ устройеніемъ вступили теперь въ тотъ періодъ образованія, въ которомъ получили способность возбуждать до извѣстнаго напряженія силу свѣта, присущую веществу, стать ея средоточіями и какъ бы источниками <sup>1)</sup>). Толкователи-буквалисты, полагающіе, что въ Моисеевомъ изображеніи міротворенія центромъ міра представляется земля, объясняютъ твореніе четвертаго дня такимъ образомъ, что будто въ этотъ день только разрѣдилась и просвѣтлилась густая атмосфера, облежавшая землю, вслѣдствіе чего съ земной поверхности стали видимы свѣтила. Но это значитъ сбиваться на точку зрѣнія наивныхъ языческихъ мыслителей, которые вмѣсто міротворенія обыкновенно изображали землетвореніе. Въ предполагаемомъ случаѣ не было бы сказано: да *будутъ* свѣтила, *образовалъ* Богъ свѣтила, а было бы сказано какъ-нибудь иначе, напр.: да освѣщается земля свѣтилами съ тверди небесной, или: пусть воспринимаетъ земля свѣтъ отъ свѣтилъ небесныхъ, и проч. Повелѣніе быть свѣтиламъ, образованіе ихъ, во всякомъ случаѣ есть такое же особое зиждательное дѣйствіе, обращенное именно на нихъ, какъ и повелѣніе водѣ отдѣлиться отъ суши и землѣ—произвести растительные организмы.—По отношенію къ землѣ возженные всемогуществомъ Божіимъ свѣтильники на тверди небесной имѣли то значеніе, что они стали для нея источникомъ свѣта; такъ какъ къ этому времени она или уже лишилась, или имѣла вскорѣ лишиться способности самостоятельно возбуждать вокругъ себя энергію свѣта. Дальнѣйшее значеніе свѣтилъ небесныхъ для земли заключается въ

<sup>1)</sup> Свѣтящіяся небесныя тѣла могутъ быть названы источниками свѣта только въ такомъ же приблизительно смыслѣ, въ какомъ источникомъ свѣта можетъ быть названа свѣча. Источникъ свѣта, основная его причина, заключается въ свойствѣ вещества, дарованномъ ему Богомъ.

томъ, что онѣ полагаютъ границы между днемъ и ночью и опредѣляютъ продолжительность различныхъ періодовъ времени: наиболѣе краткихъ (дней), зависящихъ отъ обращенія земли вокругъ себя, и наиболѣе продолжительныхъ (годовъ), зависящихъ отъ обращенія земли вокругъ солнца. Что касается не совсѣмъ ясныхъ рѣшеній: „для знаменій и для временъ“, то здѣсь по всей вѣроятности разумѣются опредѣленные времена (эпохи), установленныя въ обыденной жизни и въ религиозной практикѣ на основаніи времячисленія по солнцу и въ особенности по лунѣ, которая, периодически появляясь и скрываясь, своими знаменіями или фазами (отъ *φαίνομαι*) у всѣхъ народовъ явилась показательницею теченія и счета времени <sup>1)</sup>. Разсматривая явленія творенія четвертаго дня главнымъ образомъ съ точки зрѣнія земного обитателя, Моисей упоминаетъ въ особенности о солнцѣ, которое онъ называетъ свѣтиломъ бѣльшимъ, и о лунѣ, которую называетъ свѣтиломъ меньшимъ. Обозначенія эти вѣрны, какъ по видимости, такъ и по самой дѣятельности, сколько по относительнымъ размѣрамъ этихъ тѣлъ, столько и по жизненному значенію ихъ для земли. Всѣ остальные небесныя тѣла Моисей обозначилъ общимъ именемъ: звѣзды; такъ какъ на простой, непосредственный взглядъ они всѣ кажутся одинаковыми, значеніе же ихъ для земли—глубокая тайна. По отношенію къ человѣку можно только сказать; что ихъ неисчислимое множество, ихъ страшная отдаленность влекутъ мысль его изъ ограниченнаго земного существованія въ безпредѣльность вселенной и наполняютъ сердце его благоговѣйнымъ трепетомъ предъ безграничнымъ величіемъ Творца. Изо-

<sup>1)</sup> Lemoëdim, *εἰς καιροὺς* — для временъ. И евр. moëd, и греч. *καιρός* по первому своему значенію указываютъ на время опредѣленное, установленное, урочное (*un temps fixe, occasio, opportunitas temporis*) каковы, напр., праздники, времена посѣва, собиранія плодовъ, и проч. Евр. moëd употребляется также въ значеніи: собраніе, и именно праздничное собраніе народа вокругъ святилища.



браженіе творенія четвертаго дня Моисей заканчиваетъ обычнымъ указаніемъ на совершенство сотвореннаго: „и увидѣлъ Богъ, что это хорошо“. Можно думать, что, кромѣ удостовѣренія Божественной премудрости и всемогущества, выразившихся въ твореніи, здѣсь указывается и Божественное благоволеніе къ твари, выполнившей, на основаніи данныхъ ей силъ, тотъ планъ, который Творецъ предначерталъ для нея.

Изобразивъ созданіе свѣтилъ небесныхъ, пророкъ уже не созерцаетъ болѣе творческую дѣятельность на пространствѣ цѣлой вселенной; онъ изображаетъ эту дѣятельность только на землѣ. Какое устройство получили остальные безчисленные міровыя тѣла, кромѣ земли, какою особенною жизнью они оживлены, какими существами населены, и населены ли,—это не открыто чело-вѣку чрезъ пророка, а предоставлено самому упражнять свой духъ въ гаданіяхъ? объ этой тайнѣ, на сколько будетъ доступно ему при настоящемъ, связанномъ плотию, состояніи. На полное раскрытіе ея онъ можетъ надѣяться только тогда, когда отрѣшится отъ узъ матеріи.—Когда вещество земли Божественнымъ всемогуществомъ было благоустроено настолько, что оно могло образовать изъ себя первую, низшую ступень организмовъ—растенія, когда загорѣвшееся солнце облило землю новымъ потокомъ свѣта (можетъ быть, болѣе сильнымъ, чѣмъ прежній) и когда могучая растительность, покрывшая всю землю, очистила, какъ думаютъ естествоиспытатели <sup>1)</sup>, атмосферу отъ избытка углекислоты, Богъ сотворилъ изъ ничего новую тварь. *душу живую*, и далъ ей силу образовать изъ вещества организмы высшаго, сравнительно съ прежними, порядка, обладающіе способностію произвольнаго движенія, наглядно выражаемымъ ощущеніемъ и нѣкоторою долею разумности, словомъ—живыхъ тварей, первые виды животнаго царства. Моисей такъ повѣствуетъ объ этомъ: „и сказалъ Богъ: да произведетъ вода пресмы-

<sup>1)</sup> Циммерманъ. Міръ до сотворенія челоуѣка. С.-Петербург. 1863 г. стр. 96 и 172.

кающихся, душу живую, и птицы да полетятъ надъ землею, по тверди небесной. И сотворилъ (бара) Богъ рыбъ великихъ и всякую душу животныхъ пресмыкающихся, которыхъ произвела вода, по роду ихъ, и всякую птицу пернатую по роду ея“. Постепенность творенія въ его движеніи отъ низшаго къ высшему и произведеніе тварей соотвѣтственно развивающейся приспособленности вещества земли для ихъ жизни видны здѣсь въ поразительной степени. Вода, покрывающая наибольшую часть поверхности земнаго шара, представляющая среду, въ которой и нынѣ живутъ разнообразныя животныя низшаго порядка и въ томъ числѣ самой простой, самой несовершенной организаціи, какковы: инфузоріи, морскія звѣзды, полипы, слизняки, и проч.,—вода въ самомъ началѣ по слову Божию явилась лономъ, воспринявшимъ въ себя первые живые организмы и давшимъ все нужное для ихъ жизни. Подъ „живой душой пресмыкающихся“ разумѣются всѣ виды животныхъ, которыя не входятъ въ разрядъ птицъ и млекопитающихъ. Яснѣе характеризуетъ эту группу животныхъ употребленное въ славянскомъ переводѣ слово „гады“. Еще точнѣе она обозначается въ еврейскомъ текстѣ словомъ  $\text{דַּגִּים}$ , которое заключаетъ въ себѣ понятіе плодовитости, многорожденія; потому что дѣйствительно всѣ эти живыя твари, кончая высшими изъ нихъ, рыбами, отличаются необычайною силою размноженія. Земля въ первобытномъ состояніи по всѣмъ признакамъ была обильнѣе влагою, чѣмъ теперь. По этому она была особенно пригодна для жизни не только животныхъ, исключительно живущихъ въ водѣ но и для такихъ, которыя живутъ частію въ водѣ, частію близъ воды, какъ земноводныя, или проводятъ въ водѣ, первую стадію своей жизни, каковы различныя виды насекомыхъ. Поэтому размноженіе животныхъ пошло чрезвычайно быстро, и многія изъ нихъ достигали поразительной величины, какая нынѣ не встрѣчается. На это указываетъ выраженіе Моисея: „сотворилъ Богъ рыбъ великихъ“. Это же доказываютъ ископаемые остатки

допотопныхъ чудовищъ—рыбъ и земноводныхъ. Въмѣстѣ съ гадами, рыбами и земноводными, или—какъ можно судить по тому порядку, въ какомъ указываются новосозидаемыя живыя твари,—непосредственно за ними созданы были и птицы. Эти обитатели воздушнаго царства, представляющіеся какъ бы выше одаренными, чѣмъ млекопитающія животныя, движущіяся только по землѣ, на самомъ дѣлѣ ниже послѣднихъ, будучи по своей организациі въ ближайшемъ родствѣ съ обитателями воды. Водяныя птицы, чувствующія себя на водѣ, какъ въ родной стихіи, находящія себѣ пищу въ водѣ или подлѣ нея, составляютъ посредствующее звѣно между крокодиломъ, зарывающимъ свои яйца въ песокъ рѣчной долины, и орломъ, кладущимъ тоже яйцо, хотя и на заоблачныхъ высотахъ.—Послѣ удостовѣренія въ совершенствѣ <sup>1)</sup> новосозданныхъ тварей Богъ „благословилъ ихъ, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды въ моряхъ, и птицы да размножатся на землѣ“. Подобнаго благословенія не получали ни свѣтъ, ни твердь, ни вода, ни суша, ни звѣзды, ни даже растенія. Оно дано въ первый разъ живымъ тварямъ и указываетъ на глубокую грань, отдѣляющую природу неорганическую, мертвую, отъ природы живой. Нѣтъ надобности подробно говорить объ отличительныхъ признакахъ той и другой: они въ общемъ наглядны и общеизвѣстны. Но мы остановимъ вниманіе на томъ главномъ, существенномъ различіи между ними, которое указано уже въ библейской исторіи міротворенія и которое натуралисты, старающіеся сгладить грань между неорганическимъ и органическимъ, между мертвымъ и живымъ, или оставляютъ въ тѣни, или совсѣмъ замалчиваютъ, такъ какъ не понимаютъ ни источника жизни, ни ея значенія среди грубой матеріи <sup>2)</sup>. Количество вещества

---

<sup>1)</sup> Значеніе этого объяснено выше.

<sup>2)</sup> Значеніе это будетъ раскрыто въ особомъ богословскомъ разсужденіи о челоѣкѣ, какъ высшемъ твореніи въ области видимаго міра.

въ мірѣ неизмѣнно, не убываетъ и не прибываетъ; сколько создано его Творцомъ въ началѣ, столько и остается. Кусокъ камня тысячи лѣтъ остается одинокимъ кускомъ; онъ не можетъ произвести изъ себя другой такой же камень. Внѣшняя сила можетъ разбить его на два куска или болѣе; но въ общей сложности останется то же количество камня. Подобно этому и все міровое вещество, созданное въ началѣ, раздѣленное потомъ на міриады отдѣльныхъ тѣлъ, не увеличилось въ своемъ количествѣ. Это потому, что оно не получило повелѣніе раждать себѣ подобное и размножаться. Его получило новое твореніе, душа живая, надѣленная непостижимымъ свойствомъ выдѣлять изъ себя подобное себѣ, не умаляясь въ своемъ существѣ. Для проявленія своей жизни въ мірѣ она нуждается въ матеріи и пользуется ею, производя въ ней особенное круговращеніе, къ которому матерія сама по себѣ, не возбуждаемая этимъ началомъ, неспособна. Нѣкоторое особенное круговращеніе мертвой матеріи началось уже съ момента появленія растений, которымъ дана особаго рода жизненная сила сочетать простые элементы вещества такимъ образомъ, чтобы они могли поступать въ организмъ животныхъ, и которыя тоже имѣютъ способность размножаться. Очевидно, способность къ размноженію есть общее свойство всего организованнаго. Но она не одинаково вложена Творцомъ въ растенія и въ животныхъ. Растенія получили эту способность въ моментъ повелѣнія землѣ „произрастить зелень, траву, сѣющую сѣмя, и дерева плодовитыя“, подобно тому, какъ свѣтъ получилъ способность распространяться по прямой линіи, превращаться въ теплоту, и проч., въ тотъ моментъ, какъ получилъ повелѣніе *быть*. Живая же тварь сначала вызвана къ бытію, а потомъ получила повелѣніе плодиться и размножаться; потому что повелѣніе это есть въ сущности вложеніе въ тварь желанія и стремленія. А желаніе и стремленіе суть психическіе моменты, которые немислимы въ растительномъ организмѣ, тѣмъ менѣе въ мертвой матеріи. Такимъ

образомъ повелѣніемъ „плодиться и размножаться“, которое дано животнымъ, обозначена существенная особенность, отдѣляющая природу животного не только отъ бездушнѣйшей матеріи, но и отъ той силы, которая даетъ жизнь растительнымъ организмамъ. Вмѣстѣ съ этимъ опредѣляется относительное достоинство новой твари въ ряду другихъ и то усовершенствѣнное, какъ бы зиждительное значеніе живой души по отношенію къ инертной, безсознательной матеріи, которое начали проявлять уже первые, самые низшіе животные организмы<sup>1)</sup>. Какъ растенія подготовили вещество земли для жизни животныхъ вообще, такъ животныя, плавающія въ водѣ и летающія по воздуху, содѣйствовали такому устройству его, которое нужно для жизни животныхъ высшаго порядка.

Наступилъ шестой и послѣдній „день“ творенія. „И сказалъ Богъ: да произведетъ земля душу живую по роду ея, скотовъ и гадовъ и звѣрей земныхъ по роду ихъ. И стало такъ. И создалъ (образовалъ) Богъ звѣрей земли по роду ихъ и скотъ по роду его, и всѣхъ гадовъ земныхъ по роду ихъ. И увидѣлъ Богъ, что это хорошо“. Нѣтъ сомнѣнія, что сдѣланными здѣсь обозначеніями животныхъ бытописатель хотѣлъ указать на всѣ виды неразумныхъ животныхъ, населяющихъ землю, кромѣ тѣхъ, которыя сотворены въ пятый день. Что касается слова „гады“, то нужно замѣтить, что въ переводахъ съ еврейскаго обыкновенно не выдержана та разница, которую оттѣняетъ еврейскій текстъ при перечисленіи животныхъ водяныхъ и животныхъ суши. Еврейскія слова *יָדָוּ* (для водяныхъ животныхъ) и *יָבֵשׁוּ* (для животныхъ суши) въ греческой библіи переведены однимъ и тѣмъ же словомъ *ἐρπετα* (пресмыкающіяся, а также вообще животныя, имѣющія горизонтальное положеніе тѣла, въ отличіе отъ человѣка). Въ

<sup>1)</sup> Полипы и разнаго рода слизняки образовали такія отложенія извести, что изъ нихъ возникли цѣлые архипелаги острововъ и горныя цѣпи.

латинскомъ переводѣ Библии употреблено въ обоихъ случаяхъ слово reptilia—пресмыкающіеся; въ славянскомъ—гады. Только нѣмецкій переводъ (Лютера) по видимому приближается къ точному смыслу еврейскаго текста: רִמְיָם передано выраженіемъ webende und lebendige Thiere—животныя, исполненныя жизни, что соотвѣтствуетъ понятію: многородящія, плодовитыя, а חַיִּים переведено словомъ Gewürm—червеобразныя, пресмыкающіеся. Въ русскомъ переводѣ первое слово передано словомъ „пресмыкающіеся“, а второе словомъ „гады“. Было бы лучше въ первомъ случаѣ удержать „гады“ славянской библии, а во второмъ употребить „пресмыкающіеся“; такъ какъ первое слово по заключающейся въ немъ идеѣ ближе обозначаетъ морскую фауну, большею частію несъѣдобную, по еврейскимъ законамъ нечистую, поражающую странными, неприятными на взглядъ формами. Слово же „пресмыкающіеся“ хорошо обозначило бы тотъ разрядъ животныхъ, который созданъ былъ въ шестой день сверхъ скотовъ и звѣрей земныхъ, т. е., четвероногихъ и млекопитающихъ, кроткихъ (способныхъ къ прирученію) и дикихъ (неспособныхъ къ прирученію): это всѣ животныя твари, многоногія и безногія, крупныя и мелкія, живущія на сушѣ и ползающія по ней.—Животныя шестого дня представляются образованными (устроенными) изъ прежде сотвореннаго. „Душа живая“ составляющая существо животнаго, сотворена еще въ пятый день; теперь же земля повелѣніемъ и промыслительно-творческимъ дѣйствіемъ Бога „произвела“ для нея нѣсколько иной, болѣе совершенный матеріальный составъ. По этой же причинѣ они не получили благословенія и повелѣнія размножаться,—то и другое уже ранѣе дано было той силѣ, которая животворитъ вещество въ животномъ организмѣ. Подобно первоначальнымъ растеніямъ и низшимъ животнымъ организмамъ, животныя суши были надѣлены чрезвычайной жизненностью, выразившеюся въ быстромъ размноженіи ихъ и въ величинѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ, далеко превосходящей величину нынѣш-

нихъ, родственныхъ имъ животныхъ. Ископаемые остатки мамонтовъ и мастодонтовъ показываютъ, что они были вдвое, и даже болѣе чѣмъ вдвое, больше нынѣшнихъ слоновъ. Такая же пропорція наблюдается и относительно многихъ другихъ породъ. Въ настоящее время самыя большія животныя держатся на довольно небольшомъ пространствѣ суши и сравнительно въ ограниченномъ числѣ. Въ первобытное же время они жили на пространствѣ всей суши и въ огромномъ количествѣ. Есть свидѣтельство, что островъ Новая Сибирь представляетъ изъ себя громадный складъ костей первобытныхъ слоновъ и что море въ этихъ мѣстахъ при каждой бурѣ выбрасываетъ на берега такія же кости<sup>1)</sup>. Кости эти вѣроятно нанесены сюда могучими сибирскими рѣками, близъ которыхъ жили и погибли безчисленные стада допотопныхъ гигантовъ.—Вышеописанныя созданія шестого дня, каковы бы они ни были, во всякомъ случаѣ, какъ и всѣ предыдущія, отвѣчали намѣренію Создателя: „и увидѣлъ Богъ, что это добро“.

Когда земля оживилась и украсилась разнообразными видами растительнаго и животнаго царства, когда она вообще устроениемъ Божиимъ достигла такого состоянія, что стала способна воспринять на себя высшее воздѣйствіе Творческой силы въ области матеріи, уже граничащей съ областію духа,—Богъ сказалъ: „сотворимъ (создадимъ) человѣка по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуютъ (они) надъ рыбами морскими и надъ птицами небесными, и надъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися по землѣ. И сотворилъ (бара) Богъ человѣка по образу Своему, по образу Божию сотворилъ его, мужа и жену“. Здѣсь обращаютъ на себя вниманіе нѣкоторыя особенности текста. Въ началѣ сказано: создадимъ (образуемъ) человѣка (евр. „аса“); затѣмъ сказано: и сотворилъ Богъ человѣка („бара“). Очевидно, созданіе человѣка состояло изъ двухъ моментовъ: сна-

<sup>1)</sup> Циммерманнъ. Тамъ же, стр. 303.

чала Богъ образовалъ тѣлесный составъ человѣка изъ персти земной; потомъ далъ бытіе духу, который въ соединеніи съ тѣломъ и сталъ собственно человѣкомъ. Это ясно видно изъ 2 гл. 7 ст.: „и создалъ („аса“) Господь Богъ человѣка изъ праха земного и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ душею живою“. Словомъ „человѣкъ“ переведено еврейское „адам“, происходящее отъ „адама“—земля. „Адам“, сдѣлавшееся собственнымъ именемъ перваго человѣка, значитъ собственно „перстный“, созданный изъ праха земного. Грамматически это слово нарицательное и собирательное, соответствующее выраженію; родъ перстный, родъ человѣческій <sup>1)</sup>, чѣмъ и объясняется, что относящійся къ нему глаголь стоитъ въ множественномъ числѣ: да владычествуютъ надъ рыбами морскими, и проч.—Сотворенію человѣка предшествовалъ какъ бы совѣтъ въ тайнѣ тринипостаснаго существа Божія; на немъ Творецъ отпечатлѣлъ Свой образъ: назначеніе его предуказано въ господствѣ надъ всѣми живыми тварями на землѣ и вообще надъ всею землею. Все это указываетъ на высшее его достоинство между всѣми существами видимаго міра. Если вообще живыя твари, хотя и неразумныя, получили повелѣніе размножаться и наполнять землю, такъ какъ этимъ достигалось нѣкоторое преобразование, какъ бы облагороженіе мертвой матеріи; то тѣмъ болѣе получилъ его человѣкъ съ его высшимъ назначеніемъ въ области чувственнаго міра <sup>2)</sup>. Созданіе человѣка было заключительнымъ актомъ міротворенія.

<sup>1)</sup> Сравни Быт. 6, 7: „потреблю человѣка, его же сотворишь отъ лица земли“, т. е., допотопный родъ человѣческій; ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον; delebo hominem; אֶמְחֶה אֶת־הָאָדָם. Впрочемъ изъ снесенія ст. 26, гл. 1 съ ст. 27, гдѣ говорится о сотвореніи мужа и жены, можно заключить также, что подъ словомъ „адамъ“ 26 ст. разумѣется первая чета, отъ чего и зависитъ его собирательный смыслъ.

<sup>2)</sup> Подробное раскрытіе этого назначенія предположено нами въ особомъ трактатѣ о человѣкѣ.



По философскому воззрѣнію на общій ходъ міротворенія въ немъ различаются два процесса—регрессивный и прогрессивный. Первымъ процессомъ сотворенъ міръ духовъ (сначала совершеннѣйшія существа, потомъ менѣе совершенныя), вторымъ—міръ матеріальный. „Оба процесса—и нисходящій, и восходящій, окончились и замкнулись въ человѣкѣ, который по одной сторонѣ своего существа представляетъ совершеннѣйшій организмъ—предѣлъ развитія природы физической, по другой—послѣднюю, низшую ступень духовнаго царства, душу человѣческую, ступень, на которой только и возможно соприкосновеніе и соединеніе духовнаго съ матеріальнымъ“<sup>1)</sup>... „И увидѣлъ Богъ все, что Онъ создалъ, и вотъ все добро зѣло. И былъ вечеръ, и было утро—день шестой... И совершилъ Богъ къ седмому дню дѣла Свои, которыя Онъ дѣлалъ, и почилъ въ день седмой отъ всѣхъ дѣлъ Своихъ, которыя дѣлалъ“. Кто не утратилъ способность понимать разумность, плѣсообразность и гармонію въ общемъ устройствѣ природы, кто не лишенъ хотя нѣкоторой доли чувства красоты, тотъ не можетъ не чувствовать и не признавать, что міръ Божій, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ, изумительно прекрасенъ и что созданія генія человѣческаго—только мельчайшія искры того необъятнаго разума и той невыразимой красоты, которыя Творецъ вложилъ въ дѣло рукъ Своихъ. Испытателямъ природы болѣе, чѣмъ кому-либо, должно быть присуще какъ сознаніе величія и красоты вселенной, такъ и чувство молитвеннаго благоговѣнія и смиренія предъ Создателемъ ея. Незабвенны въ данномъ случаѣ заключительныя слова, которыми великій астрономъ Кеплеръ закончилъ свое сочиненіе о гармоніи міровъ. „Благодарю Тебя Создатель и Богъ мой, писалъ онъ, за то, что Ты даровалъ мнѣ эту радость о твореніи Твоемъ, это восхи-

<sup>1)</sup> Проф. Кудрявцевъ. Регрессивная и прогрессивная теорія происхожденія міра. Богослов. Вѣстникъ. 1892 г. январь, стр. 36 и 39.

щеніе дѣлами рукъ Твоихъ. Я открылъ величіе дѣлъ Твоимъ людямъ, насколько мой конечный духъ могъ постигнуть Твою безконечность. Если я сказалъ что-нибудь недостойное Тебя, то прости меня милостиво“<sup>1)</sup>). Не что иное, какъ созерцаніе Бога въ дивномъ устроеніи вселенной, заставляло Ньютона при произнесеніи имени Бога обнажать голову, а также, подобно Тиходе-Браге, Копернику и Галилею, воздѣвать руки къ небу.

Итакъ, вотъ какъ произошелъ міръ согласно съ библейскимъ ученіемъ объ этомъ. Въ сравненіи съ библейскимъ изображеніемъ міротворенія языческаго космогоніи кажутся дѣтскимъ лепетомъ, игрой наивной фантазіи на подкладкѣ затемненнаго мірового преданія и крайне бѣднаго познанія природы. Предъ научными гипотезами оно имѣетъ то преимущество, что, удовлетворяя неизгладимой потребности человѣческаго духа узнать начало всѣхъ началъ, конечную причину всего въ опытѣ даннаго, оно указываетъ уму, окрыленному вѣрою, на безначальное всесовершенное Существо, на Бога, Который захотѣлъ сотворить міръ и сотворилъ его. Въ изображеніи хода міротворенія библейское повѣствованіе удовлетворяетъ не только чувству вѣры во всемогущество и премудрость Творца, но и требованіямъ разума человѣческаго, и ни въ чемъ не противорѣчитъ тому, что въ наличныхъ знаніяхъ о природѣ можно считать положительнымъ и несомнѣннымъ. Вызванное къ бытію всемогуществомъ Творца движеніе міровой жизни и промыслительное направленіе этого движенія, отъ безформеннаго хаоса до совершеннѣйшаго созданія — человѣка, поражаютъ своею стройностью и закономерностію. Безжизненной, хаотической матеріи, возникшей изъ небытія словомъ и велѣніемъ Творца („рече, и быша; повелѣ, и создашася“) даны были первые признаки порядка и жизни созданіемъ свѣта. Потому рука Всемогущаго раскинула ее въ про-

<sup>1)</sup> Міротвореніе. Изъ апологетики Люгардта. Прав. Обозр. 1866 г., т. 19, стр. 26.

странствѣ отдѣльными массами, установивъ связь и подчиненіе между послѣдними силою всемірнаго тяготѣнія. Далѣе творческая и устроительная дѣятельность Бога обратилась въ отдѣльности на землю и на другія міровыя тѣла. Устроеніе земли и созданіе на ней новыхъ тварей представляется въ строжайшей постепенности восхожденія отъ низшаго къ высшему, отъ простѣйшаго къ болѣе сложному: послѣ устроенія неорганическаго состава планеты Творецъ населилъ и украсилъ ее различными видами органической жизни, начиная съ растений, и затѣмъ въ строгой постепенности, восходя отъ простѣйшихъ видовъ живыхъ организмовъ до совершеннѣйшихъ, закончилъ царемъ природы — человекомъ. Кажущійся какъ бы диссонансъ въ созданіи сначала свѣта, а потомъ свѣтилъ небесныхъ, устраняется современнымъ ученіемъ объ эфирѣ, объ его громадномъ и всеобщемъ значеніи въ физическомъ мірѣ — не первый случай, когда ученые въ своихъ домыслахъ невольно наталкиваются на то, что уже предуказано и предрѣшено въ Библии... Гдѣ, въ какой языческой космогоніи мы найдемъ такое изображеніе происхожденія міра?

Неудивительно поэтому, что даже представители науки, основанной на одномъ чувственномъ опытѣ, не боясь обвиненія въ „обскурантизмѣ“, страшнаго для однихъ невѣждъ, выражаютъ свое изумленіе предъ библейскою исторіею міротворенія. Естествоиспытатель К. Э. Бэръ <sup>1)</sup>, назвавши современныя ему нападки на библейское повѣствованіе о міротвореніи „смѣшнымъ анахронизмомъ“, говорилъ: „намъ ничего не завѣщено отъ древняго времени болѣе возвышеннаго, чѣмъ библейское ученіе о твореніи“ <sup>2)</sup>. Дж. Даусонъ, американскій геологъ, высказалъ признаніе: „когда бы и кѣмъ бы ни была сдѣлана попытка изобразить исторію

<sup>1)</sup> Русскій академикъ, эмбриологъ.

<sup>2)</sup> Studien aus d. Gebiete d. Naturwissenschaften. Petersb. 1876. В. 2, S. 412 и 465.

мірозданія, попытка эта не можетъ представить чего-нибудь болѣе високаго и достойнаго, чѣмъ библейское повѣствованіе о твореніи<sup>1)</sup>. И это совершенно естественно; потому что, говоря словами св. Василя Великаго, „составившій сіе повѣствованіе есть Моисей, тотъ Моисей, о которомъ засвидѣтельствовано, что „бѣ угоденъ Богови“ (Дѣян. 7, 20)... Сей-то, наравнѣ съ ангелами удостоившійся лицезрѣнія Божія, повѣствуетъ намъ нѣчто изъ того, что слышалъ онъ отъ Бога“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Н. П. Рождественскій. Христіанская Апологетика. 1893 Т. 2, стр. 200.

<sup>2)</sup> Въ предисловіи къ бесѣдѣ 1-й на шестодневъ.

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВѢКА,

### ЕГО ПРИРОДА, ДОСТОИНСТВО И НАЗНАЧЕНИЕ.

Церковно-библейское ученіе. Лженаучное воззрѣніе.

Библейская исторія происхожденія человѣка — и единственно она, — даетъ самыя опредѣленныя и самыя вѣрныя основанія къ рѣшенію вопросовъ, важность которыхъ сталъ бы отрицать только тотъ, кто утратилъ бы человѣческій разумъ, именно: что такое человѣкъ самъ въ себѣ, какая сущность и достоинство его природы; въ какомъ отношеніи находится онъ къ Богу и къ окружающему его міру, и какое міровое назначеніе его?

Священный бытописатель дважды изображаетъ созданіе человѣка — сначала въ общей исторіи происхожденія міра, какъ ея заключительный моментъ, потомъ предъ началомъ исторіи жизни человѣка на землѣ, какъ ея первый моментъ. Остановимъ нарочитое вниманіе на этихъ двухъ краткихъ, но глубоко-знаменательныхъ изображеніяхъ. Послѣ того, какъ земля дѣйствіемъ всемогущества Божія приняла такое устроеніе, что неорганическія ея части пришли въ относительное равновѣсіе, и она получила способность поддерживать на себѣ жизнь органическую, даже высшее проявленіе послѣдней — въ царствѣ животномъ, произошло, согласно слову Божію, нѣчто чрезвычайное, не имѣвшее мѣста во всемъ предыдущемъ ходѣ міротворенія. Богъ въ тайнѣ Своего три-ипостаснаго существа держитъ совѣтъ: „сотворимъ человѣка по образу Нашему, по

подобію Нашему“. Уже самый совѣтъ этотъ (какъ бы предварительное обсужденіе, судя по-человѣчески), помимо его содержанія, съ очевидностію показываетъ, что Богъ вознамѣрился создать на землѣ существо совсѣмъ новое, особенное, отличное отъ всего, что уже было на землѣ, превосходящее и ту „душу живую“, которая предъ этимъ оживотворила и украсила мертвую природу въ совершеннѣйшихъ видахъ животнаго царства. Содержаніе совѣта Божія, особенный образъ созданія этого существа и его знаменательное имя заключаютъ въ себѣ достаточныя данныя къ опредѣленію его достоинства и назначенія. Оно создано по „образу“ Самого Бога, по Его „подобію“ <sup>1)</sup>. Первоначальное значеніе еврейскаго слова *целемъ* (образъ) — тѣнь. Слѣдовательно общее представленіе объ образѣ имѣетъ своею исходною точкою тѣневой отпечатокъ, даваемый какимъ-либо предметомъ на противоположащемъ ему пространствѣ. Тѣнь, бросаема предметомъ, не даетъ никакого представленія о внутреннихъ качествахъ его (напр., о тяжести, плотности, крѣпости, проч.); даже внѣшніе его признаки она или совсѣмъ не отпечатлѣваетъ (цвѣтъ), или отпечатлѣваетъ не всегда вѣрно (величина, фигура). Единственно, въ чемъ она несомнѣнно удостовѣряетъ—это въ существованіи предмета дающаго тѣнь. Понимая слово *целемъ* (образъ) въ ближайшемъ къ буквѣ (такъ сказать, наиболѣе конкретномъ) значеніи его, т. е., какъ тѣнь, и имѣя въ виду вышеобъясненное существенное значеніе тѣни по отношенію къ предмету, дающему ее, мы думаемъ, что когда Богъ сказалъ: „сотворимъ человѣка въ Образъ Нашъ“, то въ этомъ выразилось намѣреніе Его сотворить существо *во свидѣтельство* о Себѣ <sup>2)</sup>, существо, которое

<sup>1)</sup> Буквально съ еврейскаго: сотворимъ человѣка *בְּצַלְמֵנוּ* — въ образъ Нашъ, какъ подобіе Наше.

<sup>2)</sup> „Безъ человѣка, говоритъ св. Григорій Нисскій, слава Божія осталась бы незасвидѣтельствованною и благость неизвѣданною и все прочее, что усматривается въ естествѣ Божіемъ, праздною“. Приб. къ Тв. св. от. 1886 г. Т. 37, стр. 64.

въ области чувственнаго міра *удостоверяло бы* бытіе Творца (какъ тѣневой отпечатокъ удостовѣряетъ въ бытіи, въ наличности предмета, его производшаго). И въ самомъ дѣлѣ, ни одна тварь во всемъ чувственномъ мірѣ не свидѣтельствуетъ такъ ясно и столь громко о бытіи Божиѣмъ, какъ свидѣтельствуетъ человѣкъ однимъ бытіемъ своимъ. Если нѣкоторымъ еще кажется, что механическое міровоззрѣніе удовлетворительно объясняетъ образованіе міровыхъ тѣлъ, ихъ взаимное отношеніе, происхожденіе разныхъ сочетаній элементовъ вещества для образованія предметовъ неорганической природы на землѣ; то въ вопросѣ о происхожденіи предметовъ органическаго царства это міровоззрѣніе теряетъ подъ собою почву, а, коснувшись человѣка, оно совсѣмъ разбивается. Человѣкъ съ его самосознаніемъ, съ его мышленіемъ и другими не поддающимися ни анатомическому, ни физиологическому, ни химическому анализу проявленіями его жизни никакъ не укладывается въ рамки механическаго міровоззрѣнія и громко свидѣтельствуетъ о стоящей надъ міромъ разумной и свободной Силѣ.—Но изъ совѣта Божія о сотвореніи человѣка видно, что послѣдній долженъ былъ свидѣтельствовать не объ одномъ бытіи Творца, но отчасти и о томъ, каковъ этотъ Виновникъ его бытія Самъ въ Себѣ. Это открывается изъ дальнѣйшаго, подлежащаго объясненію, слова бытописанія. Богъ восхотѣлъ создать человѣка (и создалъ), какъ „подобіе“ Свое. Что такое „подобіе“? Какой смыслъ этого слова? Еврейское слово *ד'מיון* (подобіе) и болѣе сокращенная форма его *דאם* имѣютъ и внѣшнюю (фонетическую), и идейную связь съ словомъ *דאם* — кровь <sup>1)</sup>. Въ образномъ мышленіи древняго человѣка и въ частности еврея кровь отождествлялась съ жизнію, съ душею животнаго: „только плоти съ душею ея, съ кровію ея не ѣшьте“ (Быт. 9, 4). Въ крови живого существа еврей видѣлъ его природу, его свойства. „Твоя мать

<sup>1)</sup> ד'מיון подобіе, сходство; דאם кровь.

была, какъ виноградная лоза, такая, какъ ты (или подобна тебѣ) (Иезек. 19, 10). Последнее выраженіе въ скобкахъ (почему-то не воспроизведенное въ русскомъ переводѣ) ближе къ еврейскому тексту,—оно соотвѣтствуетъ еврейскому *בְּדַמְּךָ* (*бедамха*) и нѣкоторыми переводится: въ крови твоей, т. е. единокровна тебѣ <sup>1)</sup>. Отсюда видно, что въ образованіи отвлеченнаго понятія сходства вообще, или подобія, еврей выходилъ изъ представленія объ единствѣ крови, обуславливающимъ одинаковость природы двухъ или нѣсколькихъ существъ. Понимаемое въ такомъ смыслѣ слово „подобіе (д'мут) указываетъ не на внѣшнее, не на случайное сходство въ чемъ бы то ни было, а на внутреннее, существенное, на общность природныхъ свойствъ. Такимъ образомъ, когда Богъ положилъ въ Своемъ совѣтѣ создать человѣка, какъ подобіе свое, то это значило, что Онъ вознамѣрился даровать ему нѣкоторыя изъ такихъ свойствъ, которыя принадлежатъ Его собственному существу. Эти свойства суть: духовность (по душѣ), разумность, свобода, вѣчное продолженіе личнаго бытія и всѣ тѣ добрыя начала природы человѣка <sup>2)</sup>, которыя побуждаютъ его стремиться къ Богу, приближаться къ Нему, и въ которыхъ лежитъ основаніе едва вмѣстимыхъ для человѣческаго ума словъ Спасителя міра: „будите совершенни, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть“ (Матѣ. 5, 48).—Итакъ человѣкъ, созданный „въ образъ Божій, какъ подобіе Бога“, есть существо, предназначенное къ тому, чтобы въ области чувственнаго міра, только слѣпо, безсознательно выполняющаго данные ему Творцемъ законы, свидѣтельствовать о бытіи этого Творца и отображать его своимъ богоподобіемъ, насколько это возможно для духа, связаннаго съ веществомъ.

Продолженіе Божественнаго совѣта о человѣкѣ было такое: „и да владычествуетъ онъ надъ рыбами

<sup>1)</sup> Dictionnaire hebreu-français. Par Sander et Trenel.

<sup>2)</sup> Срав. Ефес. 1, 4; 4, 24.



морскими и надъ птицами небесными (и надъ звѣрями) и надъ скотомъ, и надъ всею землею, и надъ всѣми гадами, пресмыкающимися на землѣ“. Это было естественнымъ и необходимымъ слѣдствіемъ первой части Божественнаго совѣта о человѣкѣ: существо, хотя бы только какъ тѣнь отображавшее Бога въ чувственномъ мірѣ, надѣленное хотя бы только однимъ богоподобнымъ свойствомъ, не могло занимать на землѣ иного положенія, какъ господственное. Господственное положеніе человѣка на землѣ столь несомнѣнно, проявленіе его даже послѣ грѣхопаденія, разстроившаго и душевныя, и тѣлесныя силы человѣка, столь ощутительно, что его не отрицаютъ даже тѣ, которые не признаютъ въ человѣкѣ богоподобнаго духовнаго начала. Они приписываютъ его разуму, но не объясняютъ, откуда взялся такой разумъ въ матеріи, которая вѣдь, по ихъ убѣжденію, одинакова, какъ въ человѣкѣ, такъ и въ ослѣ или въ какомъ-нибудь насѣкомомъ. Другіе объясняютъ побѣду человѣка на землѣ просто тѣмъ, что на его переднихъ (верхнихъ) конечностяхъ большой палецъ изъ лежащаго на одной линіи съ остальными четырьмя сдѣлался противолежащимъ имъ, отъ чего образовались двѣ руки, давшія человѣку возможность производить очень сложныя дѣйствія на пользу себѣ и обезпечившія побѣду его надъ всѣми другими животными. Но въ такомъ случаѣ обезьяна, имѣющая четыре руки, должна бы имѣть преимущество надъ человѣкомъ. Объясняющіе такимъ образомъ господство человѣка понимаютъ господство только въ формѣ насилія болѣе сильнаго или болѣе вооруженнаго надъ менѣе сильнымъ и беззащитнымъ. Въ основѣ господства они полагаютъ желѣзо и кровь. Они не понимаютъ, что такое господство случайно и измѣнчиво, что истинное и неизмѣнное господство неразрывно соединено съ любовію и кротостію, что вѣчная основа его лежитъ въ томъ міропорядкѣ, какой установила высшая Власть, указавшая каждой твари свое мѣсто и надѣлившая ее силами и свойствами, соответствующи-

щими предназначенному ей мѣсту. Человѣкъ по своей духовной природѣ — представитель этой Власти на землѣ; отсюда и его господство надъ нею.

Описывая болѣе подробно образъ созданія чело-вѣка, свящ. бытописатель говоритъ: „и создалъ Господь Богъ чело-вѣка изъ праха земного и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, и сталъ чело-вѣкъ душею живою“. Здѣсь заключается указаніе на двойственную природу чело-вѣка. Богъ образовалъ (евр. *аса*) тѣло чело-вѣка изъ земли и оживилъ его духомъ, который есть новое твореніе. Подъ землею, подъ прахомъ земнымъ (евр. *афар мин — гаадама*) мы не разумѣемъ здѣсь то, что обозначается этимъ словомъ въ обыденномъ языкѣ, т. е., измельченный составъ земли на ея поверхности, пыль въ собственномъ смыслѣ. Хотя LXX переводчиковъ и Вульгата слово *афар* переводятъ словами *χόος* (*χῶνς*) и *limus*, обозначающими обыкновенную пыль, грязь; однако же мы предпочитаемъ понимать его въ томъ смыслѣ, какой оно имѣетъ въ рѣчи самой Премудрости, воспроизведенной премудрымъ Соломономъ. „Я родилась, говоритъ Премудрость, когда еще Онъ не сотворилъ ни земли, ни полей, ни начальныхъ пылинокъ (*афрот*) вселенной“ (Притч. Солом. 8, 25—6). Подъ начальными пылинками вселенной здѣсь разумѣется тотъ общій составъ вещества, изъ котораго образованъ весь чувственный міръ, та „земля“, которая сотворена „въ началѣ“, въ „первый день“. Нужно думать, что подъ прахомъ земнымъ, изъ котораго Богъ образовалъ тѣло чело-вѣка, разумѣется не то, что было на поверхности земной коры, а всѣ элементы, изъ которыхъ составила земля, когда она выдѣлилась изъ первозданнаго общаго состава вещества. Въ чело-вѣкѣ соединенъ съ духомъ не опредѣленный видъ вещества съ присущими этому виду свойствами, а все вещество, его, такъ сказать, первооснова, заключающая въ себѣ всѣ, и извѣстныя намъ, и еще неизвѣстныя свойства вещества. Потому-то онъ есть существо духовно-вещественное вообще.

Преосв. Филаретъ московскій обращаетъ вниманіе на то, что созданіе человѣка началось именно съ образованія его тѣлеснаго состава изъ земли, и истолковываетъ это особеннымъ образомъ. „Первый ступень, говоритъ онъ, отъ котораго начинается образованіе столь могущественнаго существа, есть *персть*, и Творецъ его въ бытописаніи представляется въ образѣ *скудельника*. Сіе изображеніе, по изъясненію, сдѣланному Іереміи пророку, 18, 2—6, знаменуетъ власть Творца и ничтожность твари, сколько бы ни показалась она великою. Мысль о происхожденіи изъ персти должна быть для человѣка неисчерпаемымъ источникомъ смиренія на землѣ и на небесахъ“<sup>1)</sup>). Мы думаемъ, что такой порядокъ дѣйствій Творца при созданіи человѣка обуславливался общимъ порядкомъ творенія въ области чувственнаго міра, который, какъ мы видѣли, состоялъ въ движеніи отъ низшаго къ высшему. Сотвореніе человѣка, какъ совершеннѣйшей твари въ области чувственнаго міра, какъ посредствующаго звѣна, соединяющаго цѣпь матеріальныхъ созданій съ рядомъ существъ за предѣлами матеріальнаго міра, естественно должно было начаться съ той его стороны, которою онъ принадлежитъ чувственному міру, и закончиться тою, которою онъ премыкаетъ къ міру духовъ. Образныя рѣчи пророковъ (Іерем. 18, 2—6; Исаіи 45, 9), а за ними и ап. Павла (Рим. 9, 21) для внушенія человѣку его безусловной зависимости отъ Творца конечно имѣли основаніе въ созданіи тѣла человѣка изъ персти земной; но „мысль о происхожденіи изъ персти“ (тѣла, а не всего человѣка), какъ „безконечный источникъ смиренія“ для человѣка, имѣющая все свое значеніе по отношенію къ тому времени, когда человѣка коснулась гордыня діавола, и онъ пожелалъ быть богомъ, когда плоть оказалась для него

<sup>1)</sup> Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію кн. Бытія. 1867 г. Ч. 1, стр. 37.

бременем<sup>1)</sup>, — мысль эта едва ли допустима по отношению къ тому моменту, когда онъ выходилъ изъ рукъ Создателя въ томъ свѣтломъ состояніи, въ которомъ былъ до паденія. Соединеніе въ человѣкѣ духовной сущности съ матеріальнымъ началомъ соотвѣтствовало общему плану мірозданія, въ которомъ, какъ нужно думать, ничего не было уничижительнаго ни для одной твари. Смирялся человѣкъ до грѣхопаденія не отъ сознанія своей тѣлесной матеріальности, а отъ сознанія своей зависимости по бытію отъ Бога, какъ по тѣлу, такъ и по душѣ. Послѣдняя зависимость не меньше первой.

За образованіемъ тѣлеснаго состава человѣка послѣдовало оживленіе его „душею живою“. Образно, но глубоко-знаменательно представляется это дѣйствіе Творца въ бытописаніи. Существо жизни, существо духа такъ неуловимы, такъ трудно-представимы, что самыя названія ихъ, заимствованныя отъ внѣшнихъ проявленій, удостовѣряющихъ ихъ присутствіе, имѣютъ болѣе метафорическій смыслъ, чѣмъ собственный. Древній языкъ, которымъ пользовался свящ. бытописатель, не имѣлъ еще тѣхъ тонкихъ оборотовъ и рѣченій, которыя выработала впослѣдствіи философія. Бытописаніе начертано не для немногихъ избранныхъ людей съ развитымъ и утонченнымъ мышленіемъ, а для всѣхъ людей вообще, большинству которыхъ внутреннее, невидимое доступно только подъ образомъ внѣшняго, осязаемаго. Вотъ почему введеніе души въ тѣлесный составъ человѣка представлено какъ вложеніе дыханія въ соотвѣтственный органъ тѣла<sup>2)</sup>. Отсутствіе дыханія на самый простой взглядъ является осязательнымъ признакомъ отсутствія жизни въ организмѣ,

<sup>1)</sup> Быт. 3, 19. Смысль этого стиха будетъ объясненъ въ своемъ мѣстѣ.

<sup>2)</sup> Евр. слово פֶּה значитъ и лицо, на которомъ расположены наружные органы дыханія — носъ и ротъ, и въ частности ноздри.

почему жизнь и представляется подь образомъ дыханія. „И сталъ человѣкъ душою живою“. Но это не та „душа“, которая оживляетъ матерію въ царствѣ животныхъ и которая приведена въ бытіе, подобно другимъ силамъ природы, однимъ повелительнымъ словомъ. Это, какъ мы видѣли въ исторіи происхожденія міра, совершенно новое и особенное твореніе. Преосв. Филаретъ, бросающій иногда проникновенный взглядъ на особенности еврейскаго слововыраженія, обращаетъ здѣсь вниманіе на множественную форму слова „жизнь“ (вдунулъ въ лице его дыханіе *жизней*“) и замѣчаетъ: „человѣкъ дѣйствительно совокупляетъ въ себѣ жизнь растений, животныхъ и Ангеловъ, жизнь временную и вѣчную, жизнь по образу міра и по образу Божію“<sup>1)</sup>. Но, всего убѣдительнѣе свидѣтельствуемъ объ особенностяхъ души человѣческой образъ ея созданія. Не сказано: да будетъ душа, или: да изведетъ земное естество душу, а сказано: „Богъ вдунулъ въ лице перстнаго дыханіе жизни“. Эта непосредственная близость, какъ бы прикосновеніе Создателя къ созидаемому, не обозначенная ни въ одномъ изъ предыдущихъ актовъ творенія, свидѣтельствуемъ о нѣкоторой причастности существа твари къ существу Творца, о томъ, что душа человѣка есть духъ, что Богъ сотворилъ его въ образъ Свой, какъ подобіе Свое. Такимъ образомъ болѣе подробное изображеніе сотворенія человѣка свидѣтельствуемъ не только о двухъчастномъ составѣ его существа, но и объ особенной близости его къ Творцу, а слѣдовательно и о высшемъ положеніи его въ ряду всѣхъ земныхъ тварей.

Существо, поставленное на границѣ двухъ міровъ, матеріальнаго и духовнаго, названо *Адамъ*. Какъ мы видѣли<sup>2)</sup>, слово это буквально значитъ *перстный, земляной*, или *земнородный*. Какъ произошло такое наименованіе, и что оно можетъ обозначать? „И сотво-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 38.

<sup>2)</sup> Происхожденіе міра. Прав. Соб. 1901 г.

рилъ Богъ земнороднаго (*адам*) по образу Своему“ (Быт. 1, 27). „И образовалъ Богъ земнороднаго (*адам*) изъ праха земли (*адам*), и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, и сталъ земнородный (*адам*) душою живою“ (2, 7). „Вотъ родословіе Адама: когда Богъ сотворилъ земнороднаго (*адам*), по подобію Божию создалъ его, мужчину и женщину, и нарекъ имъ имя: земнородные (*адам*), въ день сотворенія ихъ“ (5, 1. 2). Для объясненія образованія и смысла наименованія, даннаго существу при самомъ его созданіи, и притомъ такому, которое отмѣчено печатью богоподобія, недостаточно сопоставленія вышеизложенныхъ текстовъ съ Исх. 2, 10: „и нарекла (дочь фараона) имя ему: извлеченный изъ воды (Моисей), потому что, говорила она, я вынула его изъ воды“. Имя „Моисей“ есть имя отдѣльнаго человѣка; придумано оно человѣкомъ, какъ напоминаніе объ обстоятельствѣ, имѣвшемъ въ сущности случайный характеръ: Моисей могъ быть оставленъ и на улицѣ города, и на обрабатываемой плантаціи, и на людной дорогѣ въ какой-либо храмъ, и проч.; тогда и имя онъ получилъ бы другое. Имя же „Адамъ“, хотя и имѣетъ отношеніе къ одному изъ обстоятельствъ происхожденія существа, которое имъ обозначено; но оно, утвердившись какъ собственное для первозданнаго человѣка, дано первоначально не лицу, а особому виду созданія Божія на землѣ <sup>1)</sup> и кромѣ того вышло изъ устъ Самого Творца: „и сказалъ Богъ: сотворимъ земнороднаго“ (*адам*). Такимъ образомъ глубокая знаменательность его, выраженіе имъ самаго существа того предмета, которому оно дано, не под-

<sup>1)</sup> Преосв. Филаретъ утверждаетъ напротивъ, что оно первоначально было собственнымъ для перваго человѣка, а потомъ стало общимъ для всѣхъ людей (Тамъ же, стр. 21); но неизвѣстно, на какомъ основаніи. Изъ Быт. 5, 1. 2 ясно видно, что слово *адам* первоначально обозначало человѣка вообще. „Вотъ родословіе Адама: когда Богъ сотворилъ человѣка (*адам*)... мужчину и женщину сотворилъ ихъ... и нарекъ имъ имя: *человѣкъ* (*адам*) въ день сотворенія ихъ“.

лежать сомнѣнію.—Какъ ни страннымъ можетъ показаться на первый взглядъ, но это наименованіе удостоверяетъ, что природа человѣка двойственна, что человѣкъ состоитъ не изъ одной матеріи. Въ самомъ дѣлѣ всѣ различныя твари, населившія землю до сотворенія человѣка, имѣли самое тѣсное отношеніе къ землѣ, изведены были по слову Божию землею (или водою, что въ сущности одно и то же); и однако же ни одна изъ нихъ не названа землею, земнородною, —потому очевидно, что это свойство ихъ подразумѣвается само собою, и обозначеніе ихъ по этому свойству не могло бы быть для нихъ отличительнымъ въ ряду другихъ тварей, всѣмъ существомъ своимъ принадлежащихъ тоже землѣ, какъ не заключаетъ въ себѣ ничего отличительнаго названіе камня каменнымъ или дерева деревяннымъ. Перстнымъ же, землянымъ, названо существо, созданное по образу Божию, по подобію Божию, существо, въ которое внѣдренъ духъ дыханіемъ устъ Божественныхъ... Названіе дается предмету (или группѣ предметовъ) по какому-нибудь особенному признаку отличающему предметъ отъ другихъ предметовъ, въ общихъ чертахъ сходныхъ съ нимъ. Такъ, твари, созданныя ранѣе человѣка, названы—одни плавающими въ водахъ, другія летающими по воздуху, третьи пресмыкающимися, и проч. Человѣкъ названъ перстнымъ, земнороднымъ. Въ отличіе отъ какихъ предметовъ или существъ, сходныхъ съ нимъ? Конечно не отъ перечисленныхъ выше тварей; потому что и онѣ всѣ перстныя, земнородныя. Когда Богъ, уже давшій бытіе міриадамъ духовъ безплотныхъ, приступилъ къ созданію человѣка и говорилъ: сотворимъ *перстнаго* въ образъ Нашъ, какъ подобіе Наме; то Онъ разумѣлъ очевидно не вещество плоти, само по себѣ неспособное отобразить свойства, принадлежащія Его существу, а то духовное начало, которое имѣлъ вложить въ вещество, назвавъ его перстнымъ, т. е., связаннымъ съ веществомъ, въ отличіе отъ духовъ, не причастныхъ матеріи. Такимъ образомъ имя „перстный“ есть

собственно предикатъ, заимствованный отъ одной изъ составныхъ частей человѣка, отъ ея характера, но относящийся къ другой составной части, мыслимой нераздѣльно съ первою. Произнося имя *адамъ*, перстный, мы мыслимъ о духѣ, соединенномъ съ веществомъ, съ плотію, въ его отличіи отъ духовъ безплотныхъ. Вотъ какимъ образомъ имя первозданнаго человѣка „Адамъ“ удостовѣряетъ въ наличности духа въ существѣ человѣка.

Удостовѣряя духовную сторону природы человѣка, какъ образа и подобія Божія, и вытекающее отсюда господственное положеніе его на землѣ, исторія сотворенія человѣка характеризуетъ и тѣлесную сторону его существа. Благословивъ только что созданнаго человѣка и утвердивъ его владычество надъ землею, „сказалъ Богъ: вотъ Я далъ вамъ всякую траву, сѣющую сѣмя, какая есть на всей землѣ, и всякое дерево у котораго плодъ древесный, сѣющій сѣмя; вамъ сіе будетъ въ пищу. А всѣмъ звѣрямъ земнымъ и всѣмъ птицамъ небеснымъ и всякому гаду, пресмыкающемуся по землѣ, въ которомъ душа живая, дамъ Я всю зелень травную въ пищу; и стало такъ“. Здѣсь указана только одна черта матеріальности человѣка, но наиболѣе характерная и существенная: для поддержанія своего существованія онъ долженъ былъ усвоить матеріаль изъ окружающей природы; по тѣлу своему онъ нуждался въ пищѣ совершенно такъ же, какъ и всякое животное <sup>1)</sup>. Но оттънено и нѣкоторое различіе человѣка отъ животнаго даже по тѣлу. Человѣку, въ силу нѣкоторыхъ особенностей его тѣлесной организаціи, назначены въ пищу плоды растений (злаковъ и деревьевъ),

---

<sup>1)</sup> Изрѣченіемъ: „не о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, но и о всякомъ глаголѣ, исходящемъ изо устъ Божіихъ“ (Втор. 8, 3; Лук. 4, 4) не отрицается безусловная необходимость матеріальнаго питанія, а разъясняется, что для истинно-человѣческой жизни необходима еще духовная пища. Отсутствіе потребности въ послѣдней приближаетъ человѣка къ животному.



т. е., то, что растеніе вырабатываетъ изъ себя, какъ наилучшее, какъ концентрацію питательныхъ элементовъ, извлеченныхъ изъ земли и воздуха для поддержанія жизни нѣжнаго зародыша будущаго растенія. Животнымъ же предназначенъ въ пищу сравнительно грубый элементъ — стебли злаковъ и листья деревьевъ. Впослѣдствіи, когда грѣхъ привелъ въ расстройство, какъ самого человѣка, такъ и окружающую его природу, это различіе отчасти утратило свою опредѣленность. Съ одной стороны человѣкъ, частію подъ давленіемъ нужды (Быт. 3, 18), частію для удовлетворенія чувственныхъ вождельній разнообразіемъ снѣдей, сталъ выходить изъ указанной ему области питательныхъ веществъ; съ другой стороны и нѣкоторые животные стали истреблять то, что предназначено въ питаніе человѣку, и даже его самого. Судя по тому, что разрѣшеніе употреблять въ пищу животныхъ дано Богомъ много позднѣе, спустя значительное время послѣ паденія человѣка, нужно думать, что человѣкъ въ состояніи первоначальнаго совершенства долженъ былъ питаться только безкровною пищею, не причиняя страданія живымъ существамъ.

Въ краткомъ изображеніи сотворенія человѣка сказано: сотворилъ Богъ человѣка, мужа и жену. Изъ болѣе подробнаго изображенія мы узнаемъ, что между сотвореніемъ мужа и сотвореніемъ жены протекло нѣкоторое время и что сотвореніе послѣдней имѣло нѣсколько иной видъ. Первый человѣкъ въ первый же моментъ своего существованія явился въ полномъ развитіи силъ душевныхъ и тѣлесныхъ. По намѣренію Божию человѣкъ не долженъ былъ остаться на землѣ единичнымъ существомъ; выполнить свое назначеніе въ мірѣ онъ могъ только съ помощію существъ, ему подобныхъ. „Не хорошо быть человѣку одному, сказалъ Богъ, сотворимъ ему помощника, соотвѣтственнаго ему“ (2, 18). Богу угодно было, чтобы человѣкъ при первомъ взглядѣ на окружающій міръ опредѣлилъ свое положеніе въ немъ и пришелъ къ сознанію того, что относительно его самого

а зубы?

лежало въ намѣреніи Божиёмъ. Такъ какъ человѣкъ могъ опознать себя главнымъ образомъ чрезъ сравненіе себя съ тварями, надѣленными жизнію, имѣющею нѣкоторое подобіе съ его собственною жизнію; то онъ, при особомъ содѣйствіи Божиёмъ (2, 19), обозрѣлъ весь современный ему животный міръ. „И нарекъ человѣкъ имена всѣмъ скотамъ и птицамъ небеснымъ и всѣмъ звѣрямъ полевымъ“, и какъ онъ нарекъ „всякую душу живую, такъ и было (осталось навсегда) ей имя“ (Ст. 20 и 19). Такимъ образомъ это было собственно изученіе природы; потому что только чрезъ изученіе предметовъ съ ихъ отличительными свойствами можно дать имъ соотвѣтствующія имена. Изученіе это привело человѣка къ сознанію, что онъ одинокъ въ мірѣ, что нѣтъ существа, подобнаго ему, что онъ представляетъ собою какъ бы что-то еще не законченное. Когда такимъ образомъ сознаніе человѣка было подготовлено „навелъ Господь Богъ на человѣка крѣпкій сонъ<sup>1)</sup>“; и когда онъ уснулъ, взялъ одно изъ ребръ его и закрылъ то мѣсто плотію. И создалъ Господь Богъ изъ ребра, взятаго у человѣка, жену и привелъ ее къ человѣку“ (2, 21. 22). Этотъ образъ творенія жены

<sup>1)</sup> Греческій переводъ и отчасти славянскій болѣе близки здѣсь къ точному смыслу еврейскаго текста: „и повергъ (*ἐπέβαλεν* *פָּלַח*) Богъ человѣка въ безчувственное состояніе (изступленіе *עֲמַתִּים* *תְּרַמְּתִים*), и онъ уснулъ“. Сонъ этотъ во всякомъ случаѣ былъ чрезвычайный, особенный. И первое изъ вышеозначенныхъ еврейскихъ словъ, и второе въ его глагольной формѣ употребляются между прочимъ при изображеніи того пророческаго состоянія (восхищеніе духа, экстазъ), въ которомъ пророкъ дѣлается нечувствительнымъ ко всему окружающему, слышитъ только слова Божіи, видитъ только открывающіяся ему видѣнія. „Говоритъ слышавшій слова Божіи, который видитъ видѣнія Всемогущаго; падаетъ (*נָפַל*), но открыты глаза его“ (т. е., впадаетъ какъ бы въ сонъ съ открытыми глазами). Числ. 24, 4. „И когда онъ говорилъ со мною, я безъ чувствъ лежалъ (*נָרַמְתִּי* *נָרַמְתִּי*) лицомъ моимъ къ землѣ“. Дан. 8, 18.

показываетъ, во первыхъ, что актъ созданія ея былъ скрытъ отъ Адама. Это потому, вѣроятно что созданіе жены было какъ бы продолженіемъ или завершеніемъ творенія человѣка вообще, почему онъ и долженъ былъ при его процессѣ впасть въ состояніе какъ бы небытія, подобное тому, которое предшествовало первому пробужденію его къ жизни. Во-вторыхъ, здѣсь открывается единство природы мужа и жены: жена образована изъ самаго существа мужа,—какъ бы мы ни понимали употребленное здѣсь еврейское слово *אֵשֶׁת*—въ традиціонномъ ли частномъ смыслѣ ребра, или общѣ и. можетъ быть, вѣрнѣе—въ смыслѣ: сторона, бокъ. Предшествовавшее созданію жены состояніе духа Адама объясняетъ намъ его проникновенныя слова, которыми онъ привѣтствовалъ новоявившееся существо: „вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей“, т. е., вотъ теперь я вижу то, чего не видалъ прежде—повтореніе моего собственнаго существа. „Она будетъ называться, говорилъ Адамъ, женою (*иша*), ибо взята отъ мужа“ (*иш*). Каковъ бы ни былъ первобытный языкъ, если онъ и отличался отъ еврейскаго, во всякомъ случаѣ единство природы мужа и жены и тѣснѣйшая связь между ними отразились именно въ еврейскомъ. Но жена была повтореніемъ существа Адама не въ одномъ своемъ лицѣ; въ ней потенциально заключалось все человѣчество, имѣвшее произойти отъ Адама. Богъ благословилъ первозданную чету, сказавъ: „плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею“. Человѣкъ долженъ былъ размножиться на землѣ, чтобы распространить здѣсь царство Божіе, разлить духовное начало въ сіяющемъ красотами, но грубо-матеріальномъ мірѣ. Въ силу такого высокаго духовно-назидательнаго значенія союза между мужемъ и женою свящ. бытописатель, по внушенію Духа Божія, заключилъ исторію созданія жены словами, выражающими законъ брака: „оставить человѣкъ отца своего и мать свою и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ (два) одна плоть“. Упомянутое выше

духовно-назидательное значеніе союза между мужемъ и женою и имѣлъ въ виду ап. Павелъ, когда, упомянувъ о законѣ брака, сказалъ: „это великая тайна; я говорю въ примѣненіи ко Христу и къ церкви“ (Ефес. 5, 32). Бракъ видимымъ образомъ распространяющій на землѣ господство человѣка, одухотворяющее природу, есть образъ союза Христа съ церковію, духовно животворящаго самаго человѣка, вливающаго въ него силу для покоренія плоти подъ власть духа.

Обозрѣвая вышеизложенную исторію сотворенія человѣка, мы приходимъ къ такому общему заключенію о природѣ, человѣка, его достоинствѣ и міровомъ назначеніи, которыя опредѣляются его особеннымъ происхожденіемъ и отношеніемъ къ Богу и міру. Какъ созданіе Бога, человѣкъ естественно находится въ безусловной зависимости отъ Него, какъ тварь отъ своего Создателя. Но онъ есть возвышеннѣйшее и совершеннѣйшее твореніе Божіе во всемъ видимомъ мірѣ. Хотя онъ вызванъ къ бытію въ тотъ же шестой день, какъ и животныя высшей организаціи; но онъ созданъ уже послѣ нихъ, и созданъ нѣкоторымъ особеннымъ дѣйствіемъ Творца, составляющимъ какъ бы особый актъ міротворенія. Между тѣмъ какъ всѣ предыдущія видимыя твари явились по одному глаголу Божію, и большею частію только какъ преобразованія первозданнаго вещества, одинъ человѣкъ образованъ непосредственно, такъ сказать, руками Создателя, и хотя тѣлесный его составъ взятъ изъ персти земной, но оживленъ онъ дыханіемъ Божественнымъ, почему на немъ и отпечатлѣлись нѣкоторыя свойства Создавшаго его. Въ силу этого въ ряду всѣхъ тварей человѣкъ занимаетъ особенное, исключительное положеніе. Міръ, созданный Богомъ, состоитъ изъ двухъ частей: міра духовъ и матеріальнаго міра. Между міромъ чистыхъ духовъ и міромъ грубой матеріи, по глубокому различію природы того и другого, не можетъ быть живого соприкосновенія. Между тѣмъ матеріальный міръ, вызванный къ бытію Создателемъ, слѣдовательно

по Его мысли необходимый въ общемъ составѣ тварнаго бытія, не можетъ оставаться въ полномъ разъединеніи съ духовной стороной этого состава, потому что это для него было бы равносильно небытію. Чтобы устранить это полное разъединеніе, созданъ посредствующій органъ, въ которомъ матерія возвышается, очищается, облагороживается и привлекается въ живое общеніе съ чистымъ духомъ. Этотъ органъ—человѣкъ, одною частію своего существа принадлежащій матеріальному міру, а другою—духовному. Онъ (по глубоко-философскому опредѣленію проф. В. Кудрявцева) „по одной сторонѣ своего существа представляетъ совершеннѣйшій организмъ—предѣлъ развитія природы физической,—по другой—последнюю низшую ступень духовнаго царства, душу человѣческую, ступень, на которой только и возможно соприкосновеніе и соединеніе духовнаго съ матеріальнымъ“<sup>1)</sup>). Представляя соединительное звѣно въ цѣпи мірозданія, онъ является гражданиномъ обоихъ міровъ, и по отношенію къ матеріальному болѣе чѣмъ простой гражданинъ—онъ его обладатель и предстатель; онъ несетъ его, такъ сказать, на своихъ раменахъ къ подножію престола Божія. Какъ духъ, заключенный въ вещество, или вѣрнѣе—сопряженный съ веществомъ, по природѣ мертвымъ, безсознательнымъ, онъ предназначенъ къ тому, чтобы оживотворять вещество, дѣлать его участникомъ духовно-сознательной жизни. „Твари, говоритъ преосв. Филаретъ, не одаренныя разумѣніемъ, должны являть разумное Божіе и повѣдать славу Божію: человѣкъ долженъ быть ихъ пророкомъ, дабы высшимъ языкомъ духа разрѣшать ихъ чувственныя вѣщанія“<sup>2)</sup>). Одинъ изъ знаменитѣйшихъ отцовъ церкви IV вѣка. св. Григорій Нисскій, счастливо соединявшій глубокое благочестіе и богословское просвѣщеніе

<sup>1)</sup> Регрессивная и прогрессивная теорія происхожденія міра. Богослов. Вѣстн. 1892 г. январь, стр. 39.

<sup>2)</sup> Указ. соч., стр. 24.

съ философскимъ складомъ мысли, такъ объясняетъ цѣль созданія человѣка и положеніе его въ чувственномъ мірѣ: „чтобы земля не осталась совершенно не имѣющею части и доли въ пребываніи существъ духовныхъ и безплотныхъ, для этого наилучшимъ промышленіемъ приведено въ бытіе естество человѣческое, въ которомъ духовная и божественная сущность души облечена землянистою частью, чтобы сообразно этой части, сродной съ гнетущимъ внизъ и тѣлеснымъ, душа жила въ земной стихіи, имѣющей нѣчто близкое и однородное съ сущностью плоти. Цѣль же сотвореннаго та, чтобы во всей твари духовнымъ естествомъ прославляема была превысшая всего Сила, когда небесное и земное однимъ и тѣмъ же дѣйствованіемъ—разумію обращеніе взора къ Богу—соединяется между собою къ одной и той же цѣли.... Въ человѣкѣ по премудрости Божіей происходитъ нѣкоторое смѣшеніе и сраствореніе чувственного съ умственнымъ, такъ что все въ равной мѣрѣ бываетъ причастно прекраснаго, и ни одно изъ существъ не остается безъ участія въ наилучшемъ естествѣ“<sup>1)</sup>. Безъ человѣка, говоритъ въ другомъ мѣстѣ св. Григорій „и свѣтъ Божій остался бы незримымъ на землѣ, и слава Его незасвидѣтельствованною, и благодать неизвѣданною, и все прочее, что усматривается въ естествѣ Божіемъ, празднымъ“<sup>2)</sup>. Разсматривая человѣка самого по себѣ, безъ отошенія къ тому назначенію, которое онъ имѣетъ въ ряду другихъ тварей, христіанскій философъ опредѣляетъ существенный составъ человѣка, то, что въ немъ имѣетъ наивысшую стоимость. „Двоякаго я знаю человѣка, говоритъ онъ,—одного видимаго, другого скрытаго подъ видимымъ, невидимаго, внутренняго. Итакъ мы имѣемъ внутренняго человѣка и нѣкоторымъ образомъ двояки. А если сказать правду, то мы только внутри; ибо меня

<sup>1)</sup> Приб. къ Твор. св. отецъ 1886 г. т. 37, стр. 65.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 64.

составляетъ только внутренній человѣкъ; внѣшнее—не „я“, а „мое“; ибо я—не рука, а то, что мыслить въ душѣ; а рука — часть человѣка, такъ что тѣло есть орудіе человѣка, орудіе души; человѣкъ же собственно есть самая душа“<sup>1)</sup>). Человѣкъ, по мысли св. Григорія, занимаетъ наивысшее положеніе въ ряду видимыхъ существъ; все, что состоитъ только изъ простой, грубой матеріи, не можетъ идти съ нимъ ни въ какое сравненіе. „Какъ низко, говорилъ онъ, и недостойно естественнаго величія человѣка мыслили о немъ нѣкоторое изъ языческихъ философовъ, возвеличивая—какъ они думали—естество человѣческое сравненіемъ его съ этимъ міромъ! Ибо говорили: человѣкъ есть малый міръ (*μικρὸς κόσμος*), состоящій изъ однихъ и тѣхъ же со вселенною стихій. Но громкимъ этимъ названіемъ, воздавая такую похвалу человѣческой природѣ, они сами того не замѣтили, что почтили человѣка свойствами комара и мыши, потому что и въ нихъ есть раствореніе стихій... Что великаго почитать человѣка образомъ и подобіемъ міра, когда небо преходитъ, и земля измѣняется, и все, что въ нихъ содержится, подлежитъ одинаковой съ ними участи? Напротивъ величіе человѣка, по ученію церковному, состоитъ не въ подобіи тварному міру, но въ томъ, чтобы быть по образу естества Создателя“<sup>2)</sup>).

Этими, полными богословско-философской глубины и силы разсужденіями св. Григорія мы закончимъ изложеніе церковно-библейскаго ученія о происхожденіи человѣка, его природѣ, достоинствѣ и назначеніи. Библейскія данныя о жизни человѣка на землѣ частію раскроютъ намъ, частію восполнятъ то, что сообщаетъ о человѣкѣ исторія его сотворенія.

1) Тамъ же, стр. 76.

2) Тамъ же, стр. 77.

Какъ думалъ о человѣкѣ св. Григорій Нисскій вмѣстѣ со всею христіанскою древностію; такъ же приблизительно мыслили о немъ просвѣщенные люди и всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ, вплоть до новѣйшаго времени. Что же измыслило о человѣкѣ новѣйшее время? Оно выдумало, что человѣкъ произошелъ отъ обезьяны!.. Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы эта выдумка всецѣло принадлежала новому времени. Еще древне-греческій философъ Анаксимандръ вообразилъ, что человѣкъ сначала имѣлъ видъ рыбы и жилъ въ водѣ, а потомъ видоизмѣнился и приспособился къ жизни на сушѣ. Новое время только по-своему воспользовалось старой выдумкой. Наступила удивительная пора, когда у людей, мнящихъ себя мудрыми, но обьюродѣвшихъ, появилась склонность унижать и опозоривать все, что въ теченіи долгихъ вѣковъ признавалось возвышеннымъ, достопочитаемымъ, священнымъ. Въ числѣ предметовъ подвергшихся глумленію, оказалось и человеческое достоинство. По мѣрѣ того, какъ матеріалистическое міровоззрѣніе болѣе и болѣе овладѣвало умами односторонне-ученыхъ и плохо образованныхъ людей, болѣе и болѣе проявлялась склонность признавать человѣка только однимъ изъ видовъ млекопитающаго животнаго. Отвергнувъ библейскую исторію міроздаія, сочинили свою „естественную“ исторію міроздаія. Извѣстный матеріалистъ К. Фогтъ перевелъ въ 1851 году съ англійскаго на нѣмецкій языкъ сочиненіе скрывшаго свое имя автора „Слѣды естественной исторіи творенія“, въ которомъ считается вѣроятнымъ, что человѣкъ произошелъ отъ какой-то большой лягушки. Штрауссъ, заслужившій печальную извѣстность своей безумной борьбой противъ евангельской истины, считалъ достовѣрнымъ халдейское сказаніе о происхожденіи человѣка изъ ила, (за что и получилъ отъ натуралиста А. Гумбольдта упрекъ въ естественно-историческомъ невѣжествѣ). Но самымъ рѣшительнымъ противникомъ библейскаго воззрѣнія на человѣка явился Дарвинъ въ своихъ пресловутыхъ теоріяхъ происхожденія видовъ



растительнаго и животнаго царства и происхожденія челоуѣка. Теоріи эти, хотя и встрѣтили критическое отношеніе къ себѣ со стороны наиболѣе осторожныхъ и всесторонне-образованныхъ мыслителей, но въ массѣ людей съ поверхностнымъ умомъ, склонныхъ видѣть истину во всякомъ смѣломъ отрицаніи общепринятыхъ, установившихся воззрѣній и во всякой новой гипотезѣ, какъ бы слабо ни была она обоснована, они встрѣчены были съ восторгомъ и стали пропагандироваться съ усердіемъ, достойнымъ лучшаго дѣла. Вскорѣ не осталось ни одного школьника, который бы въ общихъ чертахъ не былъ знакомъ съ этими теоріями. Челоуѣкъ сталъ мыслиться произведеніемъ слѣпыхъ силъ природы, какъ и все остальное. Мысль, что онъ нѣкогда ходилъ на четверенькахъ, объявлена великимъ открытіемъ, равнымъ открытію Коперника. Кто не раздѣлялъ этого убѣжденія, признавался отсталымъ, идиотомъ. Французы, падкіе до всякой новизны, доводящіе всегда и все до крайностей, для нагляднаго, такъ сказать, обученія новооткрытой „истинѣ“ устроили въ зоологическомъ саду въ Парижѣ возмутительное зрѣлище. Не столько просвѣщенная, сколько корыстолюбивая администрація сада добыла гдѣ-то семейство несчастныхъ дикарей и помѣстила его въ саду съ такимъ расчетомъ, чтобы сразу кидалось въ глаза, что челоуѣкъ есть только животное, и ничего болѣе. Посѣтитель видѣлъ передъ собой рядъ клѣтокъ съ различными звѣрями, надъ каждой клѣткой соответствующую надпись: *lupus*, *ursus*, *leo*, *simia*, и въ ряду ихъ клѣтку дикарей съ надписью: *homo*. При этомъ фанатики лже-науки (а можетъ быть просто промышленники, у которыхъ богъ—золото) съ извѣстнымъ расчетомъ и, очевидно, насильственно лишили дикарей и того несложнаго костюма, которымъ они всетаки обыкновенно прикрываютъ свою наготу. Женщина-дикарка видимо стыдилась своей наготы и старалась хотя какъ-нибудь укрыться отъ устремленныхъ на нее безстыжихъ взоровъ. А праздные бездѣльники, уличные

гуляки тутъ-то и толпились всего болѣе <sup>1)</sup>... Таково было торжество человѣческаго тупоумія и пошлости надъ здравымъ смысломъ и нравственнымъ чувствомъ. Мнимо-научное основаніе для такого надругательства надъ человѣческимъ достоинствомъ дали вышеупомянутыя теоріи Дарвина. Что это за теоріи?

Такъ какъ теоріи эти до сихъ поръ держатъ въ плѣну многіе умы, преимущественно незрѣлые, и такъ какъ истинная исторія человѣка возможна только подъ условіемъ правильнаго взгляда на его природу; то мы не можемъ не остановить на нихъ вниманія, чтобы, хотя кратко, выяснитъ ихъ характеръ и достоинство. Теорія, или вѣрнѣе: гипотеза о происхожденіи человѣка отъ животнаго составляетъ только дальнѣйшее раскрытіе, или частнѣйшее приложеніе теоріи происхожденія видовъ растительнаго и животнаго царства. Поэтому мы сдѣлаемъ прежде всего нѣсколько замѣчаній объ этой теоріи. Не занимаясь рѣшеніемъ вопроса, откуда и какъ появилось на землѣ все живое, Дарвинъ допускаетъ, что всѣ существующіе виды растений и животныхъ произошли отъ четырехъ или пяти первоначальныхъ типовъ. Онъ допускаетъ даже, что все произошло отъ какой-либо одной формы органическаго бытія; но на этомъ предположеніи не настаиваетъ. Какимъ же образомъ первоначальные немногіе виды измѣнялись, разнообразились и умножались? Дарвинъ думалъ, что каждое органическое существо имѣетъ стремленіе къ произведенію разновидностей. По его мнѣнію, у какой-либо особи одного изъ первоначальныхъ видовъ *случайно* появляется нѣкоторое небольшое измѣненіе въ организмѣ, какой-нибудь особенный придатокъ или сокращеніе (въ родѣ, напр., шестого пальца на рукѣ). Это измѣненіе животное передаетъ своему потомству, и, если оно оказывается полезнымъ животному при добываніи пищи и въ борьбѣ съ

<sup>1)</sup> Разказано покойнымъ профессоромъ, Н. Э. Красносельцевымъ, посѣтившимъ Парижъ въ 1882 году.

другими животными, то потомство быстро размножается, а наследственность закрепляет и усиливает счастливое изменение. В концѣ концов, въ теченіе необычайно долгаго времени, изменение достигаетъ такихъ размѣровъ, что животное по своему виду рѣзко отличается отъ своего первоначальнаго типа,—является новый видъ животнаго. Изъ этого новаго вида такимъ же путемъ могъ образоваться опять новый видъ, и т. д. Откуда же Дарвинъ узналъ, что дѣло происходило именно такъ? Самъ онъ не видалъ ничего подобнаго въ природѣ; и не только онъ, но и ни одинъ человекъ не видалъ этого съ тѣхъ поръ, какъ люди стали наблюдать природу. Дарвинъ ссылается на разновидности въ культурныхъ растенияхъ и у домашнихъ животныхъ, образующіяся подъ вліяніемъ человека, и предполагаетъ, что въ природѣ происходитъ *само собою* то же (и еще въ большихъ размѣрахъ), что достигаетъ человекъ искусственными приемами. Предполагаемое дѣйствіе природы Дарвинъ называлъ „естественнымъ подборомъ“ въ отличіе отъ подбора искусственнаго, т. е., образованія разновидностей дѣйствіемъ искусства человеческого. Вотъ существенныя основанія теоріи. Всѣ разсужденія о дѣйствіи наследственности, о борьбѣ за существованіе, о половомъ подборѣ составляютъ только поясненія и выводы. Не трудно видѣть, что здѣсь всего одинъ фактъ: искусственное образованіе разновидностей человекомъ; все же остальное—чистыя предположенія. Что первоначально существовали четыре или пять простѣйшихъ организмовъ (а можетъ быть и одинъ), давшихъ начало всему разнообразію органической жизни—это конечно не болѣе, какъ предположеніе. Что каждое органическое существо имѣетъ *стремленіе* къ произведенію разновидностей, это тоже предположеніе, или вѣрнѣе—выводъ изъ предположенія, что развитіе органической жизни шло именно тѣмъ путемъ, какой указалъ Дарвинъ <sup>1)</sup>). Что наследствен-

<sup>1)</sup> Ниже будетъ показано, что факты говорятъ скорѣе за стремленіе организмовъ къ удержанію своего типа, чѣмъ за стремленіе къ произведенію разновидностей.

ность закрѣпляетъ случайно образовавшіяся измѣненія въ организмѣ—тоже предположеніе; потому что законъ наслѣдственности остается темнымъ: факты говорятъ, что она иногда закрѣпляетъ измѣненія, а иногда стремится уничтожить ихъ. Когда измѣненіе достигаетъ такихъ размѣровъ (чрезъ тысячи лѣтъ), что сдѣлается полезнымъ для животнаго, его закрѣпленію можетъ содѣйствовать то, что Дарвинъ назвалъ естественнымъ подборомъ. Но пока оно еще ничтожно и совсѣмъ бесполезно, что удерживаетъ и развиваетъ его? Случай? Случай первоначально производитъ видоизмѣненіе; онъ же его поддерживаетъ и усиливаетъ. Что это за могущественный дѣятель такой—случай? И уместно ли говорить о немъ тамъ, гдѣ претендуютъ раскрыть законы природы?.. Что видоизмѣненія организмовъ происходятъ въ безконечно-долгое время—это опять предположеніе, или придуманый выходъ изъ затрудненія, что на протяженіи всей человѣческой исторіи природа не дала ни одного примѣра образованія не только новаго вида, но и какой-либо разновидности. Наконецъ, что касается единственнаго факта (видоизмѣненія растений и животныхъ искусствомъ человѣка), который по мысли Дарвина является краугольнымъ камнемъ его теоріи, то связь его съ основными положеніями теоріи составляютъ опять предположенія, цѣплющіяся одно за другое. Какъ извѣстно, человѣку удалось образовать только разновидности той или другой породы, но ни одного новаго вида. Дарвинъ предполагаетъ, что, если образовались разновидности, то могутъ когда-нибудь образоваться и виды. Затѣмъ онъ предполагаетъ, что, если человѣкъ могъ своимъ искусствомъ образовать разновидности, а можетъ быть, впоследствии сможетъ образовать и виды; то и природа можетъ дѣлать и дѣлаетъ то же самое. Прекрасно изобразилъ этотъ ничѣмъ не оправдываемый произволь предположеній и умозаключеній Дарвина одинъ изъ его критиковъ, Фрогшамеръ: „Дарвинъ, говоритъ онъ, прежде всего выставляетъ на видъ послѣдствія

искусственного подбора съ цѣлю доказать этимъ возможность подбора естественнаго, а затѣмъ изъ этой возможности выводитъ его дѣйствительность, и на такой-то дѣйствительности, которая не доказана даже и какъ простая возможность, онъ строитъ всю теорію. Я говорю: она не доказана и какъ простая возможность... ибо не нужно опускать изъ вниманія того, что при искусственномъ подборѣ принимаетъ участіе человѣческое умѣнье и способность дѣйствовать сообразно съ задуманною цѣлю, и такимъ образомъ тутъ участвуетъ сознательная дѣятельность духа, и отъ возможнаго для такой дѣятельности нельзя съ достовѣрностію заключать, что то же самое будетъ возможно и для природы безсознательной, предоставленной однимъ собственнымъ силамъ, хотя бы нужны для этого условія и заключались въ природѣ. Вещественныя условія для происхожденія какого-либо произведенія искусства, на примѣръ книги, заключаются въ самой природѣ; но невозможно утверждать, что природа сама собою, въ продолженіи, положимъ, безчисленнаго множества вѣковъ, можетъ создать такое искусственное произведеніе,—утверждать на томъ основаніи, что сознательной духовной дѣятельности удалось создать такое произведеніе изъ средствъ природы же<sup>1)</sup>).

Научное достоинство теоріи Дарвина весьма сильно подрывается и тѣмъ, что у самаго источника явленій, обусловливавшихъ предполагаемое развитіе органической жизни, она допускаетъ *случайность*. Самое первое явленіе, съ котораго начинается движеніе въ живомъ организмѣ къ его преобразованію (рожденіе особи съ какой-нибудь незначительной перемѣной въ организмѣ сравнительно съ организмомъ родителей), происходитъ по словамъ Дарвина „случайно“. Затѣмъ за-

1) О происхожденіи органическихъ существъ. Теорія трансформаци. В. Кудрявцева. Приб. къ изд. Твор. св. от. 1883 г. Ч. 31, стр. 99.

крѣпленіе и дальнѣйшее развитіе новообразованія въ организмѣ тоже обусловлено на первыхъ порахъ случайностью, такъ какъ наслѣдственность, по самому существу своему, консервативна и болѣе стремится удерживать давно установившійся видъ организаціи, чѣмъ вновь и случайно образовавшійся. Происходитъ борьба двухъ силъ—предполагаемаго Дарвиномъ стремленія къ измѣнчивости и консервативной наслѣдственности. Притомъ, если для перваго происхожденія новообразованія требуется только одно случайное стеченіе обстоятельствъ, то для закрѣпленія его въ потомствѣ животнаго требуется повтореніе громаднаго количества однородныхъ случайностей, чтобы консерватизмъ наслѣдственности не уничтожилъ это новообразованіе и началъ дѣйствовать уже въ его пользу. Такимъ образомъ элементъ случайности въ теоріи Дарвина имѣетъ подавляющее значеніе. Слово „случайно“ отвѣчаетъ на вопросъ: какъ? — и равносильно отвѣту: неизвѣстно, какъ и почему. Введя элементъ случайности въ самое ядро своей теоріи, Дарвинъ показалъ, что въ объясненіи законовъ, управляющихъ органическою жизнію, онъ отправляется отъ *неизвѣстнаго*.

Дарвинъ и люди одинаковаго съ нимъ пошиба имѣютъ обычай всякое разсужденіе, имѣющее въ основѣ вѣру въ Высочайшее Существо, какъ перваго виновника законовъ, управляющихъ жизнію природы, называть *мистицизмомъ*. Разсужденія же философскаго характера, избличающія ихъ въ нарушеніи законовъ правильнаго человѣческаго мышленія, (намѣренномъ или произвольномъ, по увлеченію или по недостатку умственной дисциплины) они называютъ метафизикой, не имѣя даже, какъ по всему видно, точнаго понятія о томъ, что такое собственно метафизика. Съ тѣмъ и другимъ словомъ они соединяютъ смыслъ презрительный и думаютъ, что назвавши то или другое разсужденіе мистическимъ или метафизическимъ, они уже не обязаны входить въ разсмотрѣніе ихъ по существу, считая ихъ продуктомъ мысли ненормальной, болѣз-

ненной. Но полагать самое начало движенія къ разнообразію и развитію органической жизни въ *случайно* (т. е., неизвѣстно какъ) возникшей особенности въ какомъ-либо изъ первоначально существовавшихъ организмовъ (четырехъ или пяти) — развѣ не мистичизмъ? Развѣ, не зная ни одного факта образованія новаго вида растеній или животныхъ, дѣлать предположеніе о возможности этого образованія и на основаніи предположенія этой *возможности* дѣлать заключеніе къ *дѣйствительности* этого явленія, — развѣ это не метафизика (въ томъ конечно презрительномъ смыслѣ, въ какомъ употребляетъ это слово Дарвинъ)? Необъятно-продолжительное время, которое по теоріи требуется для образованія какого-либо новаго вида, тоже составляетъ мистическій элементъ теоріи. При невозможности фактической провѣрки въ безконечное время можно предположить все, что угодно. Что же изъ этого слѣдуетъ? Въ смыслъ положительной науки ровно ничего.

Теорія Дарвина при самомъ своемъ появленіи встрѣтила много противниковъ, что не удивительно. Но удивительно то, что затѣмъ она быстро стала овладѣвать умами, и нѣкоторые изъ ея противниковъ сдѣлались ея приверженцами (напр., Гексли). Нѣкоторые же изъ послѣдователей взглянули на нее, какъ на какое-то откровеніе свыше, потеряли по отношенію къ ней всякое критическое чутье и положили ее въ основу всего своего міросозерцанія. Таковъ въ особенности Геккель, котораго сами его соотечественники называли „сумасшедшимъ Дарвиномъ“. Принявъ за несомнѣнное все, что высказалъ Дарвинъ не только какъ положительное, но и предположительно, только какъ возможное и допустимое, онъ нарисовалъ процессъ развитія органической жизни на землѣ съ такой смѣлостью и ясностью, какъ будто самъ присутствовалъ при немъ, при чемъ не останавливался ни предъ какими затрудненіями, создавая гипотетическія животныя формы тамъ, гдѣ не оказывалось существующихъ. Дарвинъ

въ своемъ сочиненіи о происхожденіи человѣка съ видимымъ удовольствіемъ упоминаетъ о Геккелѣ, подкрѣпляетъ себя его сужденіями, не догадываясь, что услужливый, но неразумный приверженецъ опаснѣе противника. Если теорія Дарвина въ его собственномъ изложеніи прикрывала свои недостатки сдержанностью, осторожностью и недомолвками, то въ обработкѣ Геккеля фальшивые ея устои обнаружили яснѣе. Для многихъ стало ясно, что она пригодна не столько для точнаго изученія природы, сколько для фантастическихъ построеній, въ родѣ Геккелевой теоріи — поэмы, потому что сама въ основѣ своей имѣетъ фантазію. Не удивительно поэтому, что „сначала робко и нерѣшительно, а потомъ все громче и настойчивѣе начали раздаваться изъ среды естествоиспытателей голоса объ устарѣлости теоріи Дарвина, о ея несоотвѣтствіи съ новѣйшими данными точнаго изслѣдованія, о необходимости отрѣшенія отъ предразсудковъ дарвинизма“<sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, жизненный нервъ теоріи Дарвина состоитъ въ предположеніи способности организмовъ къ безконечной измѣнчивости. Вѣрно это предположеніе—теорія стоитъ, не вѣрно—она падаетъ. Съ недавняго времени за фактическую провѣрку теоріи Дарвина вообще и въ частности этого предположенія взялись ботаники, (такъ какъ производить опыты надъ растеніями удобнѣе, чѣмъ надъ животными) и результаты этой провѣрки оказались плачевными для теоріи Дарвина. Ботаникъ де-Фризъ произвелъ опыты надъ культурой маиса. Опыты доказали, что посредствомъ отбора зерна при посадкѣ число рядовъ зеренъ въ початкахъ можетъ быть увеличено только до извѣстнаго, довольно умѣреннаго, предѣла, въ теченіе лишь нѣсколькихъ поколѣній. Дальше никоимъ образомъ не удается достигнуть увеличенія, а при малѣйшемъ ослабленіи отбора число рядовъ стремится возвратиться къ

<sup>1)</sup> С. Чулокъ. Критическія замѣтки о современномъ состояніи теоріи Дарвина. Миръ Божій. 1902 г. мартъ, стр. 205.



первоначальному количеству <sup>1)</sup>). Случайныя измѣненія, возникающія въ организмахъ, закрѣпляются за ними, по теоріи Дарвина, борьбою за существованіе; такъ какъ организмы съ полезными для нихъ измѣненіями одерживаютъ будто бы верхъ надъ тѣми, которые не имѣютъ этихъ измѣненій, и даютъ начало новой породѣ. Въ возникающихъ измѣненіяхъ въ организмахъ Дарвинъ видитъ также приспособленіе къ окружающей средѣ. Измѣненіе, дѣлающее жизнь организма въ извѣстной средѣ болѣе удобною и безопасною, содѣйствуетъ будто бы образованію новой породы. Академикъ С. И. Коржинскій (ботаникъ) опытомъ убѣдился, что новыя породы образуются совсѣмъ инымъ путемъ чѣмъ училъ Дарвинъ. По его убѣжденію появленіе новыхъ породъ вызывается не борьбою за существованіе, какъ теоретически утверждалъ Дарвинъ, а обильнымъ питаніемъ и наиболѣе благоприятными для развитія растений условіями. Онъ нашель также, что первоначальныя измѣненія въ организмахъ, дающія путемъ наслѣдственности начало новымъ породамъ, не представляютъ приспособленія къ окружающей средѣ, т. е. по отношенію къ послѣдней они безразличны—могутъ быть и полезны организмамъ въ данной средѣ, могутъ и не имѣть къ ней никакого отношенія <sup>2)</sup>).

Процессъ, которымъ природа видоизмѣняетъ организмы, образуя новыя породы растений и животныхъ, Дарвинъ называлъ естественнымъ подборомъ, или отборомъ. На этотъ отборъ онъ всюду ссылается, какъ на самый главный и самый могущественный факторъ эволюціи, какъ на нѣчто такое, чѣмъ можно все объяснить. Но естественный отборъ не болѣе, какъ чистая

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 211.

<sup>2)</sup> Мы не имѣли возможности видѣть, труды Коржинскаго въ которыхъ онъ высказалъ вышеизложенныя положенія, и изложили ихъ по рецензії академика Фаминцына на сочиненіе Коржинскаго „Гетерогенезисъ и эволюція“. Журн. минист. народ. проsv. 1901 г. февраль, стр. 50 и 51.

гипотеза. Въ 1893 году Вейсманъ, послѣ спора со Спенсеромъ по нѣкоторымъ вопросамъ, возбуждаемымъ теоріею Дарвина, заявилъ: „по моему мнѣнію вообще ни одинъ случай процесса естественнаго отбора не можетъ быть установленъ опытной провѣркой“. Но повидимому все еще находясь подъ обаяніемъ теоріи Дарвина, онъ спрашиваетъ: „что же вынуждаетъ насъ принять этотъ процессъ отбора“? И отвѣчаетъ: „не что иное, какъ могущество логики“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ теорія Дарвина изъ области фактовъ переводится въ область умозрѣнія и отдается на судъ философовъ. Предъ судомъ же философовъ логика Дарвиновой теоріи оказывается не только не могущественной, а прямо несостоятельной. Гартманъ, подвергнувшій критикѣ теорію Дарвина, нашель, что она имѣетъ умозрительный характеръ и легко мирится съ отсутствіемъ фактическихъ данныхъ. „Существуетъ, напр., говоритъ онъ, пробѣлъ въ органической цѣпи между человѣкомъ и обезьянами, пробѣлъ, который не можетъ быть наполненъ ни однимъ изъ вымершихъ или живущихъ видовъ; тѣмъ не менѣе, по словамъ Дарвина, „фактъ этотъ не будетъ имѣть особеннаго значенія для тѣхъ, которые въ силу общихъ доказательствъ *вѣрятъ* въ начало постепеннаго развитія“<sup>2)</sup>. Относительно же логическаго построенія теоріи Гартманъ замѣчаетъ, что у Дарвина „нѣтъ правила безъ исключенія“<sup>3)</sup>. Онъ обращаетъ вниманіе на упоминаемые Дарвиномъ „безчисленные примѣры видовъ“, которые вовсе не измѣняются въ самыхъ противоположныхъ климатахъ<sup>4)</sup>, и указываетъ на глубокое противорѣчіе Дарвина самому себѣ. Кромѣ того, что, по его мнѣнію, это подрываетъ собственное ученіе Дарвина о вліяніи климата и вообще жизнен-

<sup>1)</sup> Критическія замѣтки о современномъ состояніи теоріи Дарвина. Міръ Божій. 1902 г. мартъ, стр. 226.

<sup>2)</sup> Дарвинизмъ предъ судомъ философіи Гартмана. Вѣра и Разумъ. 1902 г. № 5, отд. филосф., стр. 236.

<sup>3)</sup> Тамъ же, № 4, стр. 229. <sup>4)</sup> Тамъ же, стр. 226.

ной обстановки на измѣнчивость организма, здѣсь онъ, самъ того не замѣчая, дѣлаетъ подрывъ своему единственному аргументу, который онъ противопоставляетъ сильнѣйшему возраженію противъ его теории, состоящему въ томъ, что человѣкъ никогда не наблюдалъ въ природѣ превращенія одного вида въ другой. Если онъ отвѣчаетъ на это возраженіе тѣмъ, что періодъ наблюденія человѣка надъ природою слишкомъ коротокъ въ сравненіи съ тѣмъ громаднымъ временемъ, въ теченіе котораго совершается переходъ одного вида въ другой, — то на какомъ же основаніи онъ утверждаетъ что существуютъ виды которые вовсе не измѣняются? Полагая безконечное время на процессъ измѣненія, онъ не имѣлъ права утверждать послѣднее "... Такимъ образомъ въ теории Дарвина обнаруживается не могущество логики, а пренебреженіе къ ней. По теории Дарвина всѣ высшіе организмы произошли изъ простѣйшихъ дѣйствіемъ главнымъ образомъ естественнаго подбора и нѣкоторыхъ другихъ второстепенныхъ факторовъ. Естественный же подборъ, по словамъ Дарвина, можетъ дѣйствовать только „для пользы каждаго существа и при ея посредствѣ“. Но, по справедливому разсужденію Гартмана, такъ какъ всякое простое и низшее существо одарено самыми незначительными потребностями и легко приспосабливается къ любой обстановкѣ: то съ точки зрѣнія принципа полезности *выгоднѣе* быть низшимъ организмомъ, чѣмъ высшимъ, а лучше всего оставаться на степени одноклѣточного животнаго. Отсюда, если есть дѣйствительно борьба за существованіе, то должно произойти нѣчто совершенно противоположное наблюдаемому: жизнь должна была остановиться на самыхъ первыхъ стадіяхъ развитія <sup>1)</sup>... Выходитъ, что логика позволяетъ теорію Дарвина на основаніи ея же принциповъ перевернуть наизнанку.

И такъ теорія Дарвина о происхожденіи видовъ растительнаго и животнаго царства ни съ фактиче-

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 194.

ской ни съ логической стороны не выдерживаетъ критики. Тѣмъ не менѣе онъ позволилъ себѣ увѣнчать ее теоріей происхожденія человѣка отъ какого-нибудь четвероногаго или четверорукаго животнаго. Такъ какъ послѣдняя вытекаетъ изъ первой, отъ нея заимствуетъ свою силу, на нее Дарвинъ опирается тамъ, гдѣ у него ускользаетъ изъ-подъ ногъ всякая фактическая почва; то уже это одно достаточно говорить о фантастическомъ характерѣ Дарвиновой теоріи происхожденія человѣка. Чтобы защитить достоинство человѣка, чтобы наглядно показать, какими ненаучными приѣмами и средствами Дарвинъ старался отстоять свое антибиблейское воззрѣніе на человѣка, мы всмотримся въ его теорію въ той ея части, въ которой онъ касается духовно-нравственныхъ свойствъ человѣка и употребляетъ безконечныя усилія доказать, что и животныя обладаютъ этими свойствами.

Громадно преимущество человѣка предъ животными въ духовно-нравственномъ отношеніи; цѣлая пропасть раздѣляетъ ихъ между собою. Дарвину для достиженія его цѣли (т. е., для убѣжденія, что предкомъ человѣка было животное) нужно было уничтожить эту пропасть. Для этого онъ не нашель ничего лучшаго сдѣлать, какъ унижить человѣка, отнять у него то, что ему несомнѣнно принадлежитъ, и возвысить животное, приписавъ ему то, чего у него нѣтъ. Это онъ дѣлаетъ въ 3-й главѣ своего сочиненія о происхожденіи человѣка, усиливаясь доказать, что, во-первыхъ, разумъ не составляетъ отличительнаго свойства человѣческой природы, что и животныя имѣютъ по существу такой же разумъ. „Цѣль настоящей главы, говоритъ онъ, показать, что относительно умственныхъ способностей между человѣкомъ и высшими млекопитающими не существуетъ основнаго различія... Такъ какъ, продолжаетъ онъ, не существуетъ (?) общепринятой классификаціи умственныхъ способностей, то я распредѣлю мои замѣтки въ порядкѣ, наиболѣе выгодномъ для моихъ цѣлей. Я выберу тѣ факты (подчеркнуто нами), кото-

рые меня наиболее поразили, въ надеждѣ, что они произведутъ то же впечатлѣніе и на моихъ читателей“<sup>1)</sup>). Дѣйствительно, мы видимъ передъ собой не строго-научное изслѣдованіе вопроса, а наброски мыслей и фактовъ, не объединенныхъ никакой системой, но рассчитанныхъ на то, чтобы произвести на читателя извѣстное „впечатлѣніе“, не давъ его критической мысли опорнаго пункта для провѣрки законности этого впечатлѣнія. Уклонившись отъ опредѣленія того, что нужно разумѣть подъ умственными способностями въ собственномъ смыслѣ (подъ предлогомъ отсутствія „общепринятой“ классификаціи ихъ), онъ смѣшалъ въ одно—и элементы чувства, и волевые акты, и разумъ, и инстинктъ. Это дало ему возможность въ интересѣ „порядка, наиболее выгоднаго для его цѣлей“ начать сличеніе умственныхъ способностей человѣка съ умственными способностями животныхъ съ чувствованій. Такъ какъ многія чувствованія общи у человѣка и животныхъ, и выраженіе ихъ довольно сходно, то Дарвинъ очень щедръ на факты (не такъ, какъ тамъ, гдѣ дѣло дѣйствительно касается ума), доказывающіе эту общность. Не довольствуясь фактами общеизвѣстными, онъ ссылается и на „анекдоты, вѣроятно справедливыя“, относительно мстительности животныхъ, и на фразу какого-то мизантропа и любителя собакъ, по словамъ котораго „собака единственное животное на землѣ, которое любить васъ больше, чѣмъ себя“<sup>2)</sup>). Приводить и факты, не относящіеся къ дѣлу, если ихъ понимать, какъ слѣдуетъ, а не въ ложномъ освѣщеніи. Такъ, для иллюстраціи сверхъестественной якобы любви собаки къ человѣку онъ припоминаетъ рассказъ про собаку, которая во время вивисекціи лизала руки оператора. Онъ не задается вопросомъ, что здѣсь на самомъ дѣлѣ могло обозначать лизаніе рукъ — любовь

<sup>1)</sup> Сочиненія Дарвина. Изд. Поповой. С.-Петербург. 1896 г. Т. 2-й. Происхожденіе человѣка и половой подборъ, стр. 43—4.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 46.

или другое что-либо. На самомъ же дѣлѣ, или по крайней мѣрѣ всего вѣроятно, это было бессознательное, рефлективное дѣйствіе, не имѣющее ничего общаго съ выраженіемъ любви. Извѣстно, что собаки (какъ и кошки) всегда лижутъ свои свѣжія раны. Дѣлать это ихъ побуждаетъ инстинктъ, и въ этомъ вѣроятно есть какая-нибудь цѣлесообразность. Изрѣзанная заживо собака чувствовала непреодолимую потребность лизать свои раны, и такъ какъ дѣлать это ей не давали, она лизала то, что могла достать языкомъ. Мы утверждаемъ это на основаніи наблюдавшагося нами аналогичнаго случая. Разжирѣвшій котъ не могъ достать свою спину, чтобы вылизать ее языкомъ и почесать зубами. Легкое почесываніе его спины рукою усиливало въ ней зудъ, и котъ, послѣ нѣсколькихъ тщетныхъ попытокъ достать спину, продѣлывалъ своими зубами и языкомъ надъ рукою человѣка, которую могъ достать, тѣ самыя манипуляціи, которыя продѣлываетъ, когда вычесываетъ себя и вылизываетъ. Если же не могъ достать и руку, то лизалъ воздухъ передъ собою. Какъ натуралистъ, Дарвинъ долженъ былъ это знать; но онъ не счелъ „выгоднымъ для своихъ цѣлей“ дать болѣе правильное освѣщеніе факта съ оперированною собакой,—ему нужно было „доказать“ способность собаки къ изумительной любви. Послѣ длиннаго ряда фактовъ (частію вѣроятныхъ, частію подозрительныхъ) подкрѣпляющихъ нѣкоторыя изъ высказанныхъ имъ положеній, Дарвинъ начинаетъ разсуждать (вѣрнѣе: фантазировать) уже безъ всякой ссылки на факты или же опираясь на явно фантастическія толкованія фактовъ. Онъ просто, безъ всякаго стѣсненія начинаетъ антропоморфировать животныхъ. „Собаки, говоритъ онъ, любятъ одобреніе и похвалы (?); собака, которая несетъ корзину своего хозяина, идетъ возлѣ него съ самодовольствомъ и гордостью (!). Нельзя, кажется сомнѣваться въ томъ, что собакѣ знакомо чувство стыда (!) и что она обнаруживаетъ нѣкоторую застѣнчивость, когда слишкомъ часто проситъ подачки. Воль-

шая собака не обращаетъ вниманія на воркотню маленькой собаченки, — свойство, которое можетъ быть названо великодушiемъ“ (1) <sup>1)</sup>). Фактъ говоритъ только то, что *большая собака не боится маленькой*. А Дарвинъ тутъ видитъ великодушiе! Вотъ, если бы онъ удостовѣрилъ, что большая собака благодушно дозволяетъ маленькой завладѣвать лакомымъ кускомъ изъ-подъ самой своей морды, то еще можно было бы подумать, не великодушiе ли это... Намъ не случалось встрѣчать такого злоупотребленія мыслью, такого недостойнаго разсчета на недомыслие читателя.— Юморъ составляетъ одно изъ наиболѣе тонкихъ проявленiй душевнаго склада у людей, у многихъ едва замѣтно. Дарвинъ не стѣсняясь приписываетъ его собакамъ. „Собаки, говоритъ онъ, способны къ юмору; такъ, собака нерѣдко подхватываетъ брошенную ей палку или другой предметъ и, отбѣжавъ съ нимъ на близкое разстоянiе, ложится съ *добычей* (подчеркнуто нами) на землю, выжидаетъ приближенія хозяина, подпускаетъ его на близкое разстоянiе, быстро схватываетъ палку и съ торжествомъ отбѣгаетъ въ сторону, повторяя эту же штуку много разъ и очевидно наслаждаясь ею“. Если Дарвинъ видитъ здѣсь юморъ, то онъ долженъ видѣть его и въ дѣйствии кошки, которая отбрасываетъ въ сторону полуживую мышъ, притворяется, что не смотритъ на нее, а когда послѣдняя попробуетъ побѣжать, чтобы спастись, она снова схватываетъ ее и снова бросаетъ. И такъ дѣлаетъ много разъ. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ животное *тѣшитъ* себя удовлетворенiемъ инстинкта *завладѣванiя*, и больше ничего. Оно забавляется, играетъ; но не всякая забава проявляетъ юморъ. Если извергъ, прежде чѣмъ умертвить свою жертву, забавляется ея мученiями, то ужели и это юморъ? Можно усомниться, что Дарвинъ имѣетъ надлежащее понятiе объ юморѣ. Когда обезьяна находится въ клеткѣ, она продѣлываетъ удивительные

<sup>1)</sup> Стр. 47.

акробатическіе фокусы. Дѣтямъ (и малымъ и большимъ) это нравится; они смѣются и думаютъ, что обезьяна большая проказница, что она нарочно забавляетъ ихъ. А между тѣмъ она только удовлетворяетъ своей потребности движенія, которымъ она широко пользуется на свободѣ и котораго почти лишена въ клѣткѣ... Зачѣмъ же у Дарвина вся эта поэзія, вмѣсто научно обоснованныхъ положеній; зачѣмъ онъ видитъ въ фактахъ не то, что они говорятъ, а только то, что онъ желаетъ видѣть? Для того, очевидно, что, не надѣясь подѣйствовать на умъ читателя, не находя средствъ къ тому, онъ хочетъ подѣйствовать на воображеніе, которое, какъ извѣстно, иногда до того воспламеняется, что человѣкъ начинаетъ видѣть то, чего нѣтъ.—Едвали стоитъ упоминать о томъ, какъ Дарвинъ доказываетъ присутствіе воображенія у животныхъ. Все доказательство состоитъ въ томъ, что съ одной стороны нѣкій поэтъ сказалъ: „сны—невольный родъ поэзіи“, съ другой — что нѣкоторыя животныя видятъ сны. Кромѣ того онъ ссылается на непонятный для него самого фактъ вытья собакъ въ лунныя ночи. Произвольному предположенію, что воображеніе собаки разстраивается неясными очертаніями предметовъ, можно съ одинаковымъ правомъ противопоставить другія предположенія, напримѣръ, нѣкоторое особенное фізіологическое дѣйствіе луннаго свѣта на организмъ, производящее у иныхъ людей явленіе, извѣстное подъ именемъ лунатизма, а у иныхъ просто безсонницу, безъ всякаго впрочемъ усиленія дѣятельности воображенія. Отъ чего воеетъ собака, посаженная на цѣпь, когда еще не привыкла къ ней?..

„Изъ всѣхъ человѣческихъ способностей *разумъ* конечно ставится всѣми на первое мѣсто, говоритъ Дарвинъ; но весьма немногіе отвергаютъ въ настоящее время, что и животныя обладаютъ нѣкоторой степенью разсуждающей способности“ <sup>1)</sup>). Это вѣрно,

<sup>1)</sup> Стр. 50.



и этимъ можно бы было ограничиться. Но Дарвинъ приводитъ многочисленныя факты въ доказательство этого безспорнаго положенія, при чемъ пытается доказать, что присущая животнымъ „нѣкоторая степень разсуждающей способности“ (которую въ отличіе отъ разума въ собственномъ смыслѣ обыкновенно называютъ *смышленостью*) тождественна по природѣ съ человѣческимъ разумомъ. Вотъ, на примѣръ, образецъ его доказательствъ. Шука, говоритъ онъ, посаженная въ акваріумъ и отдѣленная отъ другихъ мелкихъ рыбъ стекломъ, много разъ кидалась на нихъ, но всякій разъ получала жестокой ударъ объ стекло. Наконецъ она перестала кидаться; и даже тогда, когда убрали стекло, она уже не трогала этихъ рыбъ. Когда же были пущены въ акваріумъ другія рыбы (вѣроятно другого вида? Жаль, что объ этомъ умолчано: это очень важно), она хватала ихъ <sup>1)</sup>... Фактъ этотъ конечно говоритъ о нѣкоторой смышлености шуки, но еще болѣе — о крайне малой степени этой смышлености. „Если бы дикарь, продолжаетъ Дарвинъ, никогда не видавшій стекла оконной рамы, наткнулся бы на него, то у него надолго сохранилась бы въ умѣ ассоціація представленій объ ударѣ и объ оконной рамѣ; но въ отличіе отъ шуки онъ вѣроятно (только вѣроятно, а не несомнѣнно?) сталъ бы размышлять о природѣ этого препятствія и соблюдалъ бы осторожность лишь при сходныхъ обстоятельствахъ“. Мы не понимаемъ, зачѣмъ тутъ этотъ несчастный дикарь? Если бы у самого Дарвина на обычномъ его пути оказалось стекло, настолько прозрачное, что его съ разу трудно и замѣтить, онъ тоже ударился бы объ него и тоже сталъ бы размышлять и сталъ бы осторожнѣе. Развѣ дикарь сталъ бы иначе разсуждать, чѣмъ Дарвинъ, болѣе пощучи, чѣмъ почеловѣчески?.. „У обезьянъ, продолжаетъ Дарвинъ, всякаго болеваго ощущенія, сопровождающаго какое-либо дѣйствіе, иногда достаточно,

<sup>1)</sup> Стр. 51.

чтобы животное болѣе не повторяло такого дѣйствія. Если, заключаетъ онъ, мы припишемъ различіе въ поведеніи шуки и обезьяны единственно тому, что ассоціація идей во второмъ случаѣ значительно сильнѣе и прочнѣе, чѣмъ въ первомъ, хотя шука и получала много разъ значительно болѣе тяжелыя поученія, то можно ли утверждать, что въ приведенномъ примѣрѣ съ дикаремъ дѣйствовалъ умъ совершенно иного рода? Отвѣчаемъ: можно, и съ такимъ же правомъ, съ какимъ Дарвинъ утверждаетъ противное. На стр. 56-й Дарвинъ по поводу способности отвлеченія и образованія общихъ представленій говоритъ прямо: „мы не въ состояніи судить, что происходитъ въ умѣ животного“. Если такъ, то на какомъ основаніи мы стали бы утверждать, что у шуки съ обезьяной и у дикаря при аналогичныхъ обстоятельствахъ происходила *одна и та же* ассоціація идей? На основаніи одинаковыхъ результатовъ (осторожность)? Но результаты различны. Мы думаемъ, и самъ Дарвинъ не посмѣлъ бы утверждать, что дикарь (подобно шукѣ), послѣ тщетной попытки завладѣть апельсинами, закрытыми стекломъ, оставилъ бы въ покоѣ всѣ другіе апельсины, хотя бы они и не были закрыты стекломъ. Дикарь не ассоциировалъ бы только представленія объ ударѣ и оконной рамѣ, какъ думаетъ почему-то Дарвинъ; онъ *отличилъ бы* частный случай отъ общаго правила, составилъ бы *общее представленіе* о преградѣ, прозрачной, но непроницаемой, объ обстановкѣ, при которой можно предполагать существованіе этой преграды, и проч., чего ни шука, ни обезьяна сдѣлать не могутъ. Во всякомъ случаѣ Дарвинъ, какъ обыкновенно, дѣлаетъ заключеніе, на которое фактъ не даетъ достаточнаго полномочія. Онъ тенденціозно сопоставилъ дикаря со шукой и обезьяной и намѣренно умолчалъ о способности дикаря къ умственнымъ отправленіямъ, специально принадлежащимъ человѣку и совершенно незамѣтнымъ у животныхъ. Другой примѣръ: во время перехода чрезъ обширную сухую равнину собаки сильно страдали отъ

жажды, и 30 или 40 разъ кидались въ ложбины въ надеждѣ найти воду. Онѣ „словно знали“, что въ углубленіяхъ часто бываетъ вода<sup>1)</sup>. Дикари и собаки, продолжаетъ Дарвинъ, часто находили воду въ ложбинахъ, и совпаденіе обоихъ этихъ обстоятельствъ ассоціровалось въ ихъ умѣ. (Замѣтимъ, что факта относительно дикарей, аналогичнаго съ фактомъ относительно собакъ, не приведено, и Дарвинъ по обычаю говоритъ о возможности, какъ о дѣйствительности). Цивилизованный человѣкъ, продолжаетъ аргументировать Дарвинъ, сталь бы, можетъ быть, обсуждать предметъ съ общей точки зрѣнія; но дикарь, насколько мы знаемъ его, едвали пустился бы въ разсужденія, а тѣмъ болѣе собака. Оба они стали бы искать одинаковымъ образомъ, хотя часто и безъ успѣха. — у обоихъ руководителемъ былъ бы разсудокъ, все равно, существовали ли у нихъ въ сознаніи общія соображенія о предметѣ, или нѣтъ“. Это одинъ изъ типичнѣйшихъ примѣровъ своеобразной (чтобы не сказать болѣе) аргументаціи Дарвина. Такая аргументація, какъ мы видѣли, лежитъ въ самой основѣ его теоріи происхожденія видовъ. Въ качествѣ первой посылки силлогизма фактъ, въ качествѣ второй посылки предположеніе. Отсюда выводится заключеніе какъ бы изъ двухъ фактовъ. Дарвину нужно было доказать, что собака обладаетъ такимъ же разсудкомъ, какъ человѣкъ. Приводится фактъ: собаки искали воду въ углубленіяхъ. Рядомъ съ нимъ ставится предположеніе: и дикарь сталь бы искать одинаковымъ образомъ. Заключение: и у собаки, и у дикаря руководителемъ былъ бы разсудокъ... Приведенное разсужденіе Дарвина не выдерживаетъ критики даже съ формальной стороны и представляетъ невообразимую путаницу. Дикарь, говоритъ онъ, насколько мы знаемъ его, едвали пустился бы въ *разсужденія* (при исканіи воды въ углубленіяхъ), а тѣмъ болѣе собака. Однако же, согласно заключе-

<sup>1)</sup> Стр. 51.

нію „у обоихъ руководителемъ былъ бы *разсудокъ*“. Такимъ образомъ у собаки и у дикаря найденъ какой-то *разсудокъ* безъ *разсужденія*... Зачѣмъ Дарвинъ сопоставилъ здѣсь съ собакой именно дикаря? Вѣдь, и цивилизованный человѣкъ, томимый жаждой въ безводной мѣстности, сталъ бы заглядывать въ каждое углубленіе. Дѣло, очевидно, въ томъ, что нужно какъ можно чаще сопоставлять дикаря съ животнымъ и твердить о тождественности мышленія перваго съ мышленіемъ послѣдняго, — хотя бы для этого и не было достаточныхъ основаній, — и дѣло сдѣлано: на простодушнаго читателя будетъ произведено желательное „впечатлѣніе“. Дарвинъ *разсуждаетъ* не какъ ученый, ищущій истину, а какъ публицистъ, пропагандирующій излюбленную идею всѣми дозволенными и недозволенными средствами убѣжденія. Свое *разсужденіе* Дарвинъ подкрѣпляетъ ссылкой на проф. Гексли, который „съ изумительной ясностью (?) анализировалъ ходъ *разсужденій* въ умѣ *человѣка* и *собаки*, когда они приходятъ къ заключеніямъ, аналогичнымъ только что изложеннымъ“<sup>1)</sup>). Относительно *человѣка* — не споримъ. Но какъ могъ онъ сдѣлать это относительно *собаки*, когда, согласно убѣжденію самого Дарвина, „мы не въ состояніи судить, что происходитъ въ умѣ *животнаго*“?

Приведа еще нѣсколько фактовъ изъ жизни обезьянъ и собакъ, доказывающихъ присутствіе у нихъ смысленности, но не удостоверяющихъ, что эта смысленность тождественна съ *человѣческимъ разумомъ*, Дарвинъ бросилъ въ лице своимъ противникамъ такое замѣчаніе: „тѣмъ не менѣе многіе писатели до сихъ поръ еще не признаютъ въ высшихъ животныхъ даже слѣдовъ разумной способности и стараются объяснить факты, въ родѣ приведенныхъ выше, *разсужденіями*, которыя можно назвать простымъ словоизверженіемъ“<sup>2)</sup>). Къ сожалѣнію Дарвинъ не приводитъ самыхъ *разсуж-*

<sup>1)</sup> Стр. 52. <sup>2)</sup> Стр. 53.

деній этихъ писателей, чтобы судить объ ихъ достоинствѣ, а также о томъ, какую „разумную способность“ они отвергаютъ въ животныхъ—вообще ли, или только въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ ее Дарвинъ. Последнее различіе очень важно. Что касается „словоизверженія“, то едвали оно встрѣчается гдѣ-либо въ такомъ изобилии, какъ въ книгѣ Дарвина о происхожденіи человѣка. То, что онъ непосредственно за вышеприведеннымъ примѣчаніемъ говоритъ о ревности и соревнованіи, о благодарности и великодушій животныхъ, объ ихъ способности понимать смѣшное, удивляться, о томъ, что будто особи одного и того же вида представляютъ всѣ ступени отъ полнѣйшей глупости до большого ума, — все это, какъ основанное на произвольныхъ, фантастическихъ толкованіяхъ фактовъ, или какъ голословное утвержденіе, даже безъ ссылки на какія бы то ни было факты, есть не что иное, какъ чистое словоизверженіе. Съ примѣрами его мы встрѣтимся и дальше.

Одну изъ наиболѣе характерныхъ особенностей человѣка составляетъ, какъ извѣстно, его способность къ постепенному усовершенствованію. Когда говорятъ объ этой способности, то разумѣютъ не то развитіе, которое совершается у отдѣльнаго человѣка съ годами (при переходѣ изъ дѣтства въ юный возрастъ и изъ юнаго въ зрѣлый), а, во-первыхъ, то развитіе, которое обозначилось въ исторіи человѣка, то культурное различіе, которое мы видимъ, на примѣръ, между германцами и кельтами 2000 лѣтъ назадъ и нынѣшними ихъ потомками; во-вторыхъ — то явленіе, что даже одновременно между людьми одни стоятъ на высокой степени умственного развитія, а другіе на очень низкой, — явленіе, не имѣющее ничего подобнаго себѣ ни въ одномъ видѣ животнаго царства. Способность къ развитію и наличность многочисленныхъ степеней его, изъ которыхъ крайнія отстоятъ другъ отъ друга очень далеко, настолько характерны для ума человѣческаго и настолько явственно отразились въ жизни человѣка,

что ученый, желающий уничтожить грань между человеком и животными, долженъ представить самые выразительные факты изъ жизни животных, которые положительно удостовѣряли бы относительно животных то же самое, хотя бы и въ ограниченной степени. Ничего подобнаго у Дарвина мы не встрѣчаемъ. Онъ не удостовѣрилъ и не могъ удостовѣрить, что современные лошади или ослы, или кошки, или гуси далеко шагнули по пути прогресса въ сравненіи съ тѣми же животными, жившими въ глубокой древности. Онъ прежде всего уклоняется отъ отвѣта на вопросъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ здѣсь долженъ быть понимаемъ, т. е., въ смыслѣ историческаго развитія, накопленія знаній и развитія ума изъ поколѣнія въ поколѣніе, а также въ смыслѣ не одинаковаго умственнаго развитія отдѣльныхъ группъ животныхъ одного вида, и ссылается на фактъ индивидуальнаго развитія животнаго съ его возрастомъ: „молодые животныя, говорятъ онъ, попадаютъ въ западню гораздо легче старыхъ и гораздо ближе подпускаютъ къ себѣ неприятеля“<sup>1)</sup>). Самъ Дарвинъ посмѣялся бы надъ тѣмъ, кто въ доказательство того, что турки или англичане способны къ умственному прогрессу, къ культурному преуспѣянію, сослался бы только на то, что взрослые турки и англичане умнѣе турокъ и англичанъ—дѣтей. А между тѣмъ вышеизложенная аргументація по существу та же самая. По поводу приведенныхъ далѣе нѣкоторыхъ примѣровъ пріобрѣтенія животными осторожности и хитрости Дарвинъ самъ замѣчаетъ, что „здѣсь можетъ (только *можетъ*) играть нѣкоторую роль наследственность“, что животныя научились избѣгать опасности „*повидимому* изъ примѣровъ своихъ убишихся товарищей“. Чувствуя очевидно неубѣдительность приведенныхъ фактовъ, Дарвинъ продолжаетъ: „наши домашнія собаки произошли отъ волковъ и шакаловъ (если вѣрить Дарвину), и хотя они не пріоб-

<sup>1)</sup> Стр. 54.

рѣли больше хитрости и потеряли, можетъ быть, значительную долю осторожности и подозрительности, зато развились въ отношеніи нѣкоторыхъ нравственныхъ качествъ, напримѣръ, привязчивости, честности, мягкости характера и, весьма вѣроятно, въ общей суммѣ умственныхъ способностей“<sup>1)</sup>). Такъ какъ и непосредственно предъ этимъ, и ранѣе<sup>2)</sup> факты, приведенные для доказательства ума животныхъ, говорятъ именно объ ихъ осторожности и подозрительности, и такъ какъ волки и шакалы, превратившіеся въ собакъ, потеряли значительную долю именно этихъ свойствъ; то „весьма вѣроятное развитіе ихъ въ общей суммѣ умственныхъ способностей“ становится *весьма невѣроятнымъ*. Что касается „нравственныхъ качествъ“, какъ привязанность къ человѣку, честность, и проч., въ которыхъ Дарвинъ видитъ признаки развитія собаки, то это относится къ поэзіи Дарвина<sup>3)</sup>). Честность собаки, ея любовь къ человѣку, и проч., есть не что иное, какъ живописаніе одного и того же свойства собаки— ея привязанности къ человѣку, или привычки къ нему. Привыкаютъ и привязываются не одни собаки. Кошка, напримѣръ, привыкаетъ къ дому, въ которомъ живетъ и въ которомъ хорошо знаетъ всѣ закоулки. Перенесенная въ другой домъ, она чувствуетъ себя плохо, кажется подавленной, боязливой, и нерѣдко убѣгаетъ въ старый домъ. Мы сами привыкаемъ къ городу, въ которомъ живемъ, къ дому и даже къ сапогамъ, которые долго носили, неохотно расстаемся съ ними и радуемся при возвращеніи въ знакомый городъ или въ старый домъ. Но кому же прійдетъ въ голову видѣть въ этомъ признакъ нашего умственнаго усовершенствованія?.. А вотъ послѣдній фактъ, приведенный

1) Тамъ же. 2) Обезьяна, получавшая кусочки сахара, завернутые въ бумажку, и потомъ получившая вмѣсто сахара осу, которая ужалила ее, стала относиться осторожнѣе и съ недовѣріемъ къ этимъ подаркамъ. Стр. 52.

3) Подробнѣе объ этомъ ниже.

для доказательства способности животных къ умственному усовершенствованію. „Обыкновенная крыса вела побѣдоносную борьбу съ другими видами... Суинго приписываетъ побѣду обыкновенной крысы надъ сильной *mus coninga* умственному превосходству первой“<sup>1)</sup>). Это мнѣніе Суинго не имѣетъ никакого значенія безъ удостовѣренія, что обыкновенная крыса не была многочисленнѣе сильной *mus coninga* вслѣдствіе большей плодовитости и меньшей разборчивости въ пищу, дававшей возможность легче находить обильное питаніе. Не будучи сильною для единоборства, она могла побѣждать скопомъ, численностью. Предполагаемое умственное превосходство обыкновенной крысы объясняется у Дарвина далѣе двумя вѣроятностями, изъ которыхъ вторая уничтожаетъ первую. „Это послѣднее свойство (т. е., умственное превосходство) развилось, вѣроятно, вслѣдствіе привычнаго упражненія умственныхъ способностей обыкновенной крысы съ цѣлю укрыться отъ преслѣдованій человѣка, а также вслѣдствіе того, что всѣ менѣе хитрыя или менѣе способныя крысы были истреблены человѣкомъ“. Изъ послѣдняго предположенія слѣдуетъ, что, когда человѣкъ началъ истреблять крысъ, между ними уже были болѣе хитрыя и болѣе способныя, обладавшія сравнительно съ другими болшею долею ума, по неизвѣстной причинѣ, еще до столкновенія съ человѣкомъ. Слѣдовательно предположеніе упражненія и развитія умственныхъ способностей крысы въ борьбѣ съ человѣкомъ остается не при чемъ. Самъ Дарвинъ чувствовалъ это, когда прибавилъ: „возможно однако, что успѣхъ обыкновенной крысы слѣдуетъ приписать болшеей хитрости этого вида, которою она обладала еще прежде, чѣмъ пришла въ столкновеніе съ человѣкомъ“. Это называется „прямыми доказательствами“<sup>2)</sup> способности животнаго къ умственному усовершенствованію: одно вѣроятно, и обратное возможно; съ одной стороны крыса

<sup>1)</sup> Стр. 54. <sup>2)</sup> На той же стр., ниже.



развились умственно отъ соприкосновенія съ человѣкомъ, съ другой — она обладала умственнымъ превосходствомъ искони, до столкновенія съ человѣкомъ, и неизвѣстно отъ чего; наконецъ она поумнѣла, можетъ быть, отъ того, что не стало глупыхъ крысъ... Тотъ, кто вмѣсто серьезнаго доказательства по серьезному вопросу предлагаетъ наборъ такихъ фразъ, которыя въ своей совокупности не даютъ никакой определенной мысли, производятъ только недоумѣніе, едва ли имѣлъ право разсужденія защитниковъ человѣческаго достоинства назвать „словоизверженіемъ“. Послѣдніе имѣютъ полное основаніе употребить то же слово для характеристики его собственныхъ разсужденій. Дарвинъ съ поразительной смѣлостью (чтобы не сказать хуже) заявляетъ, что у животныхъ „особи одного и того же вида представляютъ всѣ ступени отъ полнѣйшей глупости до большого ума“ <sup>1)</sup>. Гдѣ и какъ онъ показалъ это? Сравненіемъ щенятъ и цыплятъ со взрослыми животными? Но это отвѣтъ не на вопросъ. Указалъ ли онъ въ какой-нибудь породѣ животныхъ хотя какое-либо подобіе того, что представляетъ въ этомъ отношеніи родъ человѣческій, дѣйствительно вмѣщающій въ себѣ всѣ ступени ума и образованія, отъ высшихъ до низшихъ? Ничего подобнаго <sup>2)</sup>. Дарвинъ просто смялъ этотъ вопросъ, такъ какъ чувствовалъ, что онъ наноситъ смертельный ударъ его беспочвенной теоріи.

Далѣе Дарвинъ останавливаетъ вниманіе на другихъ способностяхъ человѣка, которыми онъ по общепринятому мнѣнію отличается отъ животныхъ, и тамъ, гдѣ находитъ возможнымъ, старается удостовѣрить наличность ихъ и у животныхъ, употребляя свойствен-

<sup>1)</sup> Стр. 53.

<sup>2)</sup> Простая ссылка на свидѣтельство „лицъ, занимавшихся уходомъ за животными“, (любопытно бы знать, что это за лица—конюхи, птицеводы, собачники?) на стр. 44 не имѣетъ никакого значенія.

ные ему приемы доказательства; а тамъ, гдѣ этого сдѣлать уже совсѣмъ нельзя, онъ отрицаетъ наличность ихъ у дикарей. Онъ не складываетъ совсѣмъ своего оружія даже тамъ, гдѣ дѣло идетъ о самосознаніи человѣка и его способности къ отвлеченію и высшимъ идеямъ. Разсужденіямъ (вѣрнѣе — мечтаніямъ) своимъ объ этомъ предметѣ онъ предпосылаетъ сознание, что онъ „не въ состояніи судить о томъ, чтѣ происходитъ въ умѣ животнаго“<sup>1)</sup>, и этимъ въ сущности уничтожаетъ значеніе всего сказаннаго имъ далѣе по этому предмету. Но онъ не сознаетъ этого и продолжаетъ. „Когда собака издали замѣчаетъ другую собаку, часто *кажется*, что она видитъ, такъ сказать, *отвлеченную* собаку, ибо поведеніе ея внезапно измѣняется, лишь только она подходитъ ближе и узнаетъ въ ней друга. Одинъ писатель замѣтилъ недавно, что утвержденіе, будто во всѣхъ подобныхъ случаяхъ умственный процессъ существенно различается у человѣка и животнаго, есть не болѣе, какъ голое предположеніе“. А когда Дарвину, который „не въ состояніи судить, чтѣ происходитъ въ умѣ животнаго“, *кажется*, будто собака видитъ *отвлеченную* собаку, то это не голое предположеніе?.. Допустивши, что животное „не размышляетъ о томъ, откуда оно, что съ нимъ будетъ, или что такое представляетъ жизнь и смерть“, онъ продолжаетъ: „но можемъ ли мы отрицать съ полной увѣренностью, что старая собака, одаренная хорошей памятью и нѣкоторой долей воображенія, не думаетъ иногда о давнопрошедшихъ удовольствіяхъ охоты? А это было бы до нѣкоторой степени самосознаніемъ“<sup>2)</sup>. Конечно, если дѣло только въ томъ, что нельзя отрицать или утверждать того, чего не знаешь, то мы не можемъ утверждать также, что состарѣвшаяся собака не занимается вопросомъ о происхожденіи видовъ животнаго царства. Охотникамъ на привалѣ, съ вообра-

<sup>1)</sup> Стр. 56. <sup>2)</sup> Стр. 56—57.

женіемъ, подогрѣтымъ виномъ <sup>1)</sup>, позволительно фантазировать подобнымъ образомъ; но въ сочиненіи, претендующемъ научно рѣшить одинъ изъ величайшихъ вопросовъ, какіе когда-либо ставилъ себѣ умъ человѣческой, такіа фантазіи непозволительны, отзываются, можно сказать, кощунствомъ надъ наукой. Сомнѣваясь, что удалось убѣдить читателя въ присутствіи у животнаго высшихъ отправленияхъ человѣческаго ума, Дарвинъ призываетъ на помощь матеріалиста Бюхнера, который „замѣчаетъ, что изнуренная работой жена грубаго австралійскаго дикаря, которая не можетъ считать дальше четырехъ (какъ будто умѣнье считать — единственный показатель ума!), едва ли напрягаетъ свое самосознаніе или размышляетъ о смыслѣ своего существованія“ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ собакѣ *предположительно приписывается* то, что принадлежитъ человѣку, а у дикаря, въ видахъ сближенія человѣка съ животнымъ, *предположительно же отрицается* то, что принадлежитъ культурному человѣку, — вотъ та соломенная подстилка, на которой, за неимѣніемъ гранитнаго фундамента изъ фактовъ, Дарвинъ построяетъ все зданіе отождествленія умственныхъ способностей у человѣка и животныхъ.

Подобнымъ же образомъ, не надѣясь удостовѣрить наличность эстетическаго чувства и вѣры въ божество у животныхъ, Дарвинъ отрицаетъ безъ всякаго основанія то и другое у дикарей <sup>3)</sup>. Признавая однако у послѣднихъ вѣру въ „духовныя или живыя силы, одушевляющія внѣшніе предметы и явленія природы“, которая „легко (!) можетъ перейти въ вѣру въ существованіе одного или нѣсколькихъ боговъ“ <sup>4)</sup>, онъ не хочетъ отказать въ томъ же и своей собакѣ. Здѣсь заслуживаетъ вниманія сколько смѣлость (вѣрнѣе, дерзость) проведенія подобной мысли, столько и способъ наведенія на нее читателя. „Наклонность

<sup>1)</sup> Снеси „Автобіографія Дарвина“ въ указан. изданіи сочин. Дарвина, стр. 10. <sup>2)</sup> Стр. 57. <sup>3)</sup> Стр. 64. <sup>4)</sup> Стр. 65.

дикарей воображать, что внѣшніе предметы и явленія природы одушевлены духовными или живыми силами“, откуда по его мнѣнію беретъ начало вѣра въ божество, онъ удостовѣряетъ и объясняетъ не данными психологіи, не наблюденіемъ (своимъ или чужимъ) надъ жизнью дикарей, а примѣромъ своей собаки! Это, вѣроятно, изслѣдованіе вопроса „исключительно съ естественно-исторической точки зрѣнія, имѣющее своего рода интересъ, какъ попытка узнать насколько изученіе низшихъ животныхъ можетъ бросить свѣтъ на одну изъ высшихъ психологическихъ способностей человѣка“ )... Собака Дарвина, замѣтивъ, что зонтикъ, лежавшій на землѣ раскрытымъ, пришелъ въ движеніе отъ налетѣвшаго порыва вѣтра, залаяла и зарычала. „Вѣроятно, говоритъ онъ, она разсудила быстро, что движеніе зонтика... обличаетъ присутствіе какого-либо неизвѣстнаго живого существа, а никто чужой не имѣлъ права вступать въ ея владѣнія“. Это значитъ сдѣлать самое невѣроятное предположеніе вмѣсто самаго простаго и естественнаго: собака лаяла не на то, *чего не видѣла*, а на то именно, что *видѣла*, т. е., на зонтикъ, который она внезапно увидѣла движущимся непривычнымъ для нея способомъ,—подобно тому, какъ она лаетъ при внезапномъ сильномъ крикѣ или на промчавшагося мимо нея съ необычной быстротой велосипедиста. Не думаетъ ли Дарвинъ, что и въ послѣднихъ случаяхъ собака лаетъ на какое-нибудь таинственное духовное существо? Мы не понимаемъ, почему Дарвинъ не воспользовался всѣмъ извѣстнымъ, но довольно загадочнымъ фактомъ: сидитъ собака на улицѣ или на дворѣ; вблизи ничего не видно и не слышно. Поднявши голову къверху, она лаетъ и подвывааетъ. Человѣку съ поэтическимъ воображеніемъ легко предположить, что она бесѣдуетъ съ какими-нибудь „духовными или живыми силами“. Предположивъ въ собакѣ, привязанной къ хозяину, чувство, подобное

религіозному, Дарвинъ ссылается на проф. Баурбаха, который утверждаетъ, что собака смотритъ на хозяина, какъ на Бога, и прибавляетъ: „говорятъ, что Вэконъ и поэтъ Бёрнсъ давно уже знали объ этомъ“<sup>1)</sup>). Къ этому можно только прибавить: говорятъ, что Пиеагоръ слышалъ звуки, издаваемые движеніемъ тѣлъ небесныхъ, и что Одисей былъ въ аду и разговаривалъ тамъ съ душами умершихъ греческихъ героев...

Дарвинъ „вполнѣ согласенъ, что изъ всѣхъ различій между человѣкомъ и низшими (какъ онъ выражается) животными<sup>2)</sup> самое важное есть нравственное чувство или совѣсть“<sup>3)</sup>). Вынужденный своей задачей идти до конца—чтобы ничего человѣческаго не осталось въ человѣкѣ,—онъ сплетаетъ сѣть всевозможныхъ предположеній, съ цѣлю убѣдить, что и животныя обладаютъ нравственнымъ чувствомъ, или совѣстью. Читатель, который при чтеніи послѣдующей страницы не забываетъ того, что прочиталъ на предыдущей, съ удивленіемъ замѣчаетъ, что здѣсь Дарвинъ начинаетъ дѣлать умозаключенія не отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, какъ дѣлалъ большею частію ранѣе, а наоборотъ—отъ неизвѣстнаго къ искомому. Поставивши словами Канта вопросъ, откуда у человѣка чувство *долга*, какъ оно образовалось, онъ обращается не къ свидѣтельству человѣческаго самосознанія, не къ философіи морали или къ христіанскому нравоученію, гдѣ этотъ вопросъ разрѣшается, а къ воображаемой психологіи животнаго, хочетъ рѣшить вопросъ „исключительно съ естественно-исторической точки зрѣнія“.

<sup>1)</sup> Стр. 66.

<sup>2)</sup> Этимъ выраженіемъ Дарвинъ внушаетъ свой взглядъ на человѣка, только какъ на животное. Подъ низшими животными у него разумѣются не животныя низшей организаціи, напримѣръ, беспозвоночныя и мягкотѣлыя, а всѣ вообще животныя, названныя имъ низшими только по сравненію съ однимъ высшимъ животнымъ, человѣкомъ.

<sup>3)</sup> Стр. 66.

„Такое излѣдованіе вопроса, говорить онъ, имѣеть своего рода (sic!) интересъ, какъ попытка узнать: насколько изученіе низшихъ животныхъ можетъ бросить свѣтъ на одну изъ высшихъ психическихъ способностей человѣка“<sup>1)</sup>). Раньше онъ, исходя изъ хорошо извѣстныхъ психическихъ способностей человѣка, искалъ ихъ у животнаго, и предположительно находилъ, или думалъ, что находилъ. Теперь онъ хочетъ подвергнуть анализу нравственное чувство животнаго, хотя самая наличность его еще не удостовѣрена, и надѣется этимъ путемъ объяснить происхождение и сущность человѣческой нравственности. Ни одинъ ученый не рѣшился бы такъ грубо нарушить одно изъ основныхъ требованій научной методологіи; но для такого смѣлаго мыслителя, какъ Дарвинъ, самое невозможное становится возможнымъ. „Слѣдующее положеніе, говорить онъ, кажется мнѣ въ высшей степени вѣроятнымъ, именно, что всякое животное, одаренное ясно выраженными общественными инстинктами, включая сюда привязанность между родителями и дѣтьми, должно (!) роковымъ образомъ пріобрѣсти нравственное чувство, или совѣсть, какъ только его умственные способности достигнуть такого же или почти такого же развитія, какъ у человѣка“<sup>2)</sup>). Помимо совершенно произвольнаго предположенія, что источникомъ нравственности служатъ инстинктъ и умъ,—сказать это въ сущности то же, что сказать: всякое животное пріобрѣтетъ нравственное чувство, какъ скоро оно сдѣлается человѣкомъ. Противъ такого положенія никто не станетъ спорить, какъ противъ положенія: всякое животное—будетъ летающимъ, какъ скоро пріобрѣтетъ нужная для того крылья. Но какая польза отъ такого словеснаго упражненія?

Нѣтъ надобности разбирать всю аргументацію Дарвина, продолженіе и заключеніе которой однородны съ началомъ и страдаютъ всѣми логическими пороками,

<sup>1)</sup> Тамъ же. <sup>2)</sup> Стр. 67.

какъ *circulus vitiosus, petitio principii, demonstratio a posse ad esse*, и проч. <sup>1)</sup>). Мы только разоблачим тотъ способъ, который онъ придумалъ, чтобы доказать наличность нравственнаго чувства у животныхъ и однородность его съ человѣческимъ. Намѣренно умолчавши о томъ, какъ понимаютъ нравственность человѣческую лучшіе умы человѣчества, онъ придумалъ (или принялъ) особую теорію *животной* нравственности, не имѣющей ничего общаго съ человѣческою, и отождествилъ послѣднюю съ первою. Нравственное чувство, или способность различать доброе отъ злого и предпочитать первое послѣднему, Дарвинъ выводитъ изъ инстинкта общественности, присущаго, какъ человѣку, такъ и нѣкоторымъ видамъ животныхъ <sup>2)</sup>). Мы приведемъ нѣсколько подлинныхъ выраженій Дарвина, изъ которыхъ видно будетъ, какимъ образомъ нравственность могла будто бы развиться изъ инстинкта общественности и какова эта Дарвиновская нравственность по своему достоинству. „Общественные инстинкты, говоритъ онъ, побуждаютъ животное чувствовать удовольствіе въ обществѣ своихъ товарищей, сочувствовать имъ до извѣстной степени и оказывать имъ помощь“ <sup>3)</sup>). Фраза эта предполагаетъ, что инстинктъ есть нѣчто извѣстное и опредѣленное, проливающее свѣтъ на загадочныя явленія жизни животнаго. На самомъ дѣлѣ какъ разъ наоборотъ: никто не знаетъ, что такое инстинктъ по своему существу, и самъ Дарвинъ, какъ увидимъ ниже, прямо отказался отъ опредѣленія инстинкта. Поэтому здравое разсужденіе требовало бы сказать: нѣкоторые животныя чувствуютъ удовольствіе въ обществѣ своихъ товарищей, сочувствуютъ имъ, и проч. Въ этомъ проявляется нѣкоторое прирожденное свойство ихъ, которое принято называть общественнымъ инстинк-

<sup>1)</sup> Факты, какъ и ранѣе, толкуются большею частію превратно. Стр. 69, 71.

<sup>2)</sup> Стр. 67. 87. <sup>3)</sup> Стр. 67.

томъ. Такъ какъ неизвѣстно, что такое инстинктъ самъ по себѣ, то и нужно оставить его въ сторонѣ, и въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ отправляться изъ какого-нибудь опредѣленнаго начала. Но Дарвинъ въ вопросѣ о происхожденіи нравственности предпочитаетъ, какъ мы видѣли, выходить изъ неизвѣстнаго и темнаго, и поэтому именно таинственный инстинктъ ставитъ исходною точкою своихъ разсужденій. Такъ, онъ пытается вывести изъ инстинкта понятіе о добромъ и зломъ. Для этого онъ произвольно раздѣлилъ инстинкты на болѣе сильные и постоянные, къ которымъ отнесъ инстинкты общественные, и на менѣе сильные и „кратковременные“, какъ онъ выражается<sup>1)</sup>. Говоримъ: произвольно; потому что инстинктъ общественный онъ отнесъ къ болѣе сильнымъ не потому, что онъ въ самомъ дѣлѣ таковъ по природѣ, а потому, что это нужно ему, какъ сейчасъ увидимъ. А между тѣмъ сильнѣйшій и постояннѣйшій изъ всѣхъ инстинктовъ, инстинктъ питанія, или насыщенія своего организма, онъ отнесъ къ болѣе слабымъ и кратковременнымъ. Чтобы замаскировать эту несообразность, чтобы постояннѣйшій изъ инстинктовъ представить менѣе постояннымъ, чѣмъ инстинктъ общественный, онъ назвалъ его голодомъ, который-де тотчасъ прекращается послѣ насыщенія, Но голодъ только болѣе громкій голосъ постояннаго, неослабнаго инстинкта, случайно вызываемый недостаткомъ питанія... Установивши такое различіе между инстинктами, Дарвинъ говоритъ: „всякое животное должно имѣть внутреннее сознаніе, что одни изъ его инстинктовъ болѣе сильны и долговѣчны, а другіе менѣе; въ каждомъ должна иногда возникать борьба между этими инстинктами, и въ сознаніи должно оставаться удовольствіе или неудовольствіе при сравненіи прошлыхъ впечатлѣній, непрерывно пробѣгающихъ въ умѣ. (Это говоритъ человѣкъ, который „не знаетъ, что происходитъ въ умѣ живот-

<sup>1)</sup> Стр. 68.



наго“). Въ этомъ случаѣ, заключаетъ онъ, внутренній голосъ долженъ говорить животному, что лучше было бы слѣдовать тому, а не другому инстинкту, поступить такъ, а не иначе, что это было бы хорошо, а это дурно<sup>1)</sup>. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что все, что здѣсь говоритъ Дарвинъ о сознаниі, о внутренней борьбѣ, о сравненіи впечатлѣній, пробѣгающихъ въ умѣ, составляетъ изображеніе того, что происходитъ въ душѣ человѣка и что Дарвинъ произвольно перенесъ на „всякое животное“. Увлечшись изображеніемъ того, что происходитъ въ душѣ человѣка, онъ нечаянно упомянулъ о „внутреннемъ голосѣ“, который говоритъ животному (т. е., человѣку), что лучше бы слѣдовать тому, а не другому инстинкту (т. е. желанію)<sup>2)</sup>, что это хорошо, а это дурно. Что это за внутренній голосъ? Очевидно, это какая-то самостоятельная сила, не изъ инстинктовъ происходящая, а контролирующая и оцѣнивающая желанія и дѣйствія, вытекающія изъ инстинктовъ. Будучи бессильнымъ вывести понятіе о добромъ и зломъ изъ инстинктовъ и увлекшись изображеніемъ того, что происходитъ въ душѣ человѣка, Дарвинъ противъ воли указалъ на тотъ внутренній законъ, на тотъ идеаль добра, присущій душѣ человѣка по самой ея природѣ, который составляетъ истинную основу нравственности. Такимъ образомъ все, что говоритъ Дарвинъ объ инстинктахъ болѣе сильныхъ и болѣе слабыхъ, о борьбѣ между ними, остается внѣ связи съ вопросомъ о происхожденіи нравственности; упоминаніе о „внутреннемъ голосѣ“ и его значеніи для поступковъ человѣка (а не животного, потому что мы не знаемъ, есть ли онъ у животного) дѣлаетъ все это излишнимъ.

Но допустимъ, что нравственность вытекаетъ изъ общественнаго инстинкта, изъ побѣды его надъ дру-

<sup>1)</sup> Стр. 68—9. <sup>2)</sup> Самъ Дарвинъ вмѣсто слова инстинктъ употребляетъ иногда выраженіе „инстинктивное желаніе“. Тамъ же.

гими инстинктами, какъ воображаетъ Дарвинъ. Какъ она вытекаетъ, и какова она по своему достоинству? Объ этомъ можно судить по слѣдующимъ разсужденіямъ Дарвина. „Видъ другого человѣка, терпящаго голодь, холодъ, пробуждаетъ въ насъ воспоминаніе о подобныхъ же состояніяхъ, которыя мучительны, даже какъ отвлеченное представленіе. Отсюда мы стремимся облегчить страданія другихъ чтобы избавиться тѣмъ самымъ отъ собственнаго тяжелаго чувства“<sup>1)</sup>. И такъ, облегчая страданія другихъ, мы соблюдаемъ *собственную выгоду*; дѣлать добро насъ побуждаетъ *эгоизмъ*, а не безкорыстное стремленіе помогать ближнему. При чемъ же тутъ общественный инстинктъ?.. „У людей разсчетъ, опытъ и подражаніе усиливаютъ чувство симпатіи (!). Насъ заставляетъ помогать другимъ надежда, что намъ отплатятъ тѣмъ же“<sup>2)</sup>. Здѣсь въ основу нравственности полагается *коммерческій разсчетъ*<sup>3)</sup>. „Побудительной причиной благороднѣйшихъ поступковъ“ человѣка служатъ также любовь къ похвалѣ, честолюбіе и еще болѣе сильный страхъ предъ презрѣніемъ и позоромъ<sup>4)</sup>. „Человѣкъ, говоритъ Дарвинъ, несмотря на голодь и желаніе отомстить, и не подумаетъ о томъ, чтобы украсть что-либо, или удовлетворить своей мести“. Почему? Потому что онъ „приходитъ къ убѣжденію,

<sup>1)</sup> Стр. 73.

<sup>2)</sup> Стр. 74. <sup>3)</sup> Мы не говоримъ уже о томъ, какой абсурдъ съ психологической точки зрѣнія заключается въ фразѣ: „разсчетъ, опытъ и подражаніе усиливаютъ чувство симпатіи“. Никто еще не слышалъ, и никому въ голову не приходило, что чувство, непритворное чувство можетъ получать импульсъ отъ разчета, отъ подражанія, или усиливаться опытомъ, привычкой, подобно, напримѣръ, коммерческой смѣтливости или способности къ умственнымъ рѣшеніямъ ариметическихъ задачъ. Дарвинъ очевидно думаетъ, что человѣкъ можетъ любить и ненавидѣть, радоваться и грустить по разсчету или копируя окружающихъ лицъ. Только въ классической странѣ лицемѣрія можно безнаказанно публично высказать такую дикую мысль.

<sup>4)</sup> Стр. 76.

что для него *выгоднѣе* слѣдовать наиболѣе постояннымъ инстинктамъ“, т. е. инстинктамъ общественнымъ <sup>1)</sup>). Здѣсь обнаруживается, почему Дарвину понадобилась та фальшь, которую мы отмѣтили выше, т. е., признаніе могущественнаго и постояннаго инстинкта питанія болѣе слабымъ и менѣе постояннымъ, чѣмъ инстинктъ общественный: безъ этой фальши ему невозможно было бы объяснить съ *своей* точки зрѣнія, почему голодный воздерживается отъ кражи... „Если, говорить Дарвинъ, человѣкъ не имѣетъ симпатіи къ своимъ собратьямъ, и если желанія, побудившія его къ дурному поступку, были сильны въ минуту дѣйствія и при воспоминаніи не уступаютъ передъ общественнымъ инстинктомъ, то мы въ правѣ назвать его дурнымъ человѣкомъ. Единственнымъ средствомъ, заключаетъ онъ, которое можетъ въ такомъ случаѣ, удержать его отъ зла, будетъ *страхъ наказанія* и убѣжденіе, что въ концѣ концовъ *было бы лучше для его личныхъ своекорыстныхъ цѣлей* имѣть въ виду пользу другихъ, а не свою собственную“ <sup>2)</sup>).—Изъ этихъ разсужденій видно, что въ основѣ нравственности, выводимой изъ общественнаго инстинкта, лежатъ: личное удовольствіе, выгода, своекорыстный расчетъ, честолюбіе и страхъ наказанія въ какой бы то ни было формѣ. Но это не человѣческая нравственность; послѣдняя, какъ извѣстно, чужда такихъ низкихъ мотивовъ. Говоря кратко, въ основѣ всѣхъ дѣйствій, выводимыхъ Дарвиномъ изъ общественнаго инстинкта, лежитъ эгоизмъ. Онъ допускаетъ какъ будто и альтруистическій элементъ; но только постольку, поскольку альтруистическое дѣйствіе доставляетъ удовольствіе или пользу дѣйствующему. Такимъ образомъ альтруизмъ, который собственно и составляетъ душу нравственности по мнѣнію самого Дарвина, устраняется, сводится на нѣтъ. Когда человѣкъ дѣлаетъ добро ближнему не

1) Стр. 80. Срав. 76 и 78.

2) Стр. 81. Подчеркнуто нами.

изъ чистой, безкорыстной любви къ нему, располагающей къ самопожертвованію, а для собственнаго удовольствія и пользы, альтруистическій элементъ совѣсьмъ исчезаетъ. Полагая эгоизмъ въ основаніе нравственности, Дарвинъ уничтожаетъ самое понятіе о нравственно—добромъ. Любовь къ себѣ въ нравственномъ смыслѣ безразлична, какъ безразличны въ этомъ отношеніи насыщеніе себя, защита отъ холода, и проч. Она лежитъ въ природѣ человѣка, какъ нѣчто необходимое и неизмѣнное; потому-то она въ евангельскомъ законѣ и не предписывается, а только ставится мѣриломъ предписываемой любви къ ближнему. Собственно Дарвину и нужно было уничтожить понятіе о нравственно-добромъ. Нравственное чувство слишкомъ высоко ставитъ человѣка надъ животнымъ, лишеннымъ этого чувства. Поэтому въ обширномъ и безпорядочномъ разсужденіи о немъ онъ затемнилъ, запуталъ понятіе о немъ, свелъ его къ нулю, указавши источникъ его въ стремленіи всякаго животнаго „питать и грѣть плоть свою“. Этимъ путемъ Дарвинъ думалъ уничтожить пропасть, отдѣляющую человѣка отъ животнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если для человѣка добро—только личное его благополучіе, если его удерживаетъ отъ дурнаго поступка только страхъ непріятнаго для него наказанія, если и собака безъ дозволенія хозяина не стащитъ чего-нибудь лакомаго для себя, потому что ее за это били и, какъ она предчувствуетъ, будутъ бить; то различіе между ними сглаживается. Если бы читатель повѣрилъ, что только общественный инстинктъ натолкнулъ человѣка на понятіе о добрѣ и злѣ, то онъ, пожалуй, согласился бы съ Дарвиномъ, что и пчела, убивающая своихъ братьевъ (трутней), имѣетъ понятіе о добрѣ и злѣ, такъ какъ дѣйствуетъ „ради блага всей общины“<sup>1)</sup>. Дарвинъ выводитъ нравственное чувство изъ инстинкта, общаго человѣку и животнымъ съ тою, конечно, цѣлю, чтобы принизить это

<sup>1)</sup> Стр. 68—текстъ и примѣч.

явленіе человѣческаго духа. Но онъ самъ доказалъ несостоятельность своей теоріи между прочимъ тѣмъ, что совершенно запутался въ этомъ вопросѣ. Онъ, напр. говоритъ: „инстинкты пчелы приобрѣтены ею ради блага всей общины“<sup>1)</sup>. „Соціальныя инстинкты у человѣка, равно и у животныхъ, приобрѣтены безъ сомнѣнія ради блага общества“<sup>2)</sup>. Выходитъ нѣчто ни съ чѣмъ несообразное: съ одной стороны понятіе о благѣ, о добромъ развилось изъ соціальныхъ инстинктовъ, съ другой — эти самыя инстинкты *приобрѣтены* ради достиженія блага. Что же было ранѣе, первоначальнѣе: общественный ли инстинктъ, породившій понятіе о благѣ, или сознаніе блага, ради достиженія котораго приобрѣтенъ инстинктъ? Ясно, что Дарвинъ въ своихъ разсужденіяхъ о нравственности у человѣка и животныхъ потерялъ всякую логическую почву подъ собою и самъ пересталъ понимать, что онъ говоритъ.

Таковыми-то способами Дарвинъ доказываетъ однородность умственныхъ способностей у человѣка и животныхъ. „Какъ бы ни было велико умственное различіе между человѣкомъ и высшими животными, оно — количественное только, а не качественное“, говоритъ онъ въ заключеніи своихъ разсужденій объ умственныхъ способностяхъ у человѣка и животныхъ<sup>3)</sup>. Мы видѣли, какъ мало научнаго достоинства, а слѣдовательно и убѣдительности, въ той аргументаціи, на которой основано это заключеніе. Обратимъ вниманіе еще не одинъ пунктъ вопроса, который Дарвинъ не столько раскрылъ, сколько запуталъ (намѣренно или ненамѣренно). Что животныя въ своихъ дѣйствіяхъ руководятся главнымъ образомъ такъ называемымъ *инстинктомъ* — этого не отрицаетъ и Дарвинъ. Уже давно люди, наблюдая жизнь и дѣятельность животныхъ, назвали животныхъ неразумными, въ отличіе отъ человѣка, который хотя, по одной сторонѣ своей природы

1) Тамъ же. 2) Стр. 87. 3) Стр. 88.

тоже животное, но разуменъ. Неразумными они названы потому, что съ одной стороны непонимаютъ и неспособны понять множества вещей, которыя понимаетъ человѣкъ, съ другой—потому, что хотя и совершаютъ многія разумно-цѣлесообразныя дѣйствія (въ смыслѣ пользы для ихъ жизни), но совершаютъ ихъ *безсознательно*, безъ размысленія, безъ личнаго опыта и безъ наученія. Ту таинственную силу, которая даетъ животнымъ возможность совершать разумно-цѣлесообразныя дѣйствія, назвали, въ отличіе отъ человѣческаго разума, инстинктомъ (instinctus, отъ instingo, или instinguo, — побужденіе, внушеніе откуда бы то ни было, природная склонность). Отсюда ясно, что тотъ, кто разсуждаетъ о разумности животныхъ и объ отношеніи ея къ разуму человѣческому, долженъ установить ясное и точное понятіе о томъ, что такое инстинктъ; въ противномъ случаѣ онъ не долженъ употреблять этотъ терминъ. Что же дѣлаетъ Дарвинъ? Какое понятіе объ инстинктѣ онъ устанавливаетъ? Онъ не устанавливаетъ никакого понятія о немъ. Въ 8-й главѣ книги о происхожденіи видовъ, специально посвященной разсужденію объ инстинктѣ, онъ прямо говоритъ: „я не стану пытаться дать какое-либо опредѣленіе инстинкта“ <sup>1)</sup>. Это равносильно сознанію: я не знаю, что такое инстинктъ. Это однако не помѣшало ему въ книгѣ о происхожденіи человѣка сказать: „вся сущность инстинкта состоитъ въ томъ, что ему слѣдуютъ независимо отъ разсудка“ <sup>2)</sup>. И затѣмъ, помимо этихъ двухъ противорѣчивыхъ заявленій относительно инстинкта вездѣ, гдѣ онъ упоминаетъ объ инстинктѣ, понятіе о немъ онъ не только не уясняетъ, но затемняетъ. „Болѣе сильныя инстинкты, говоритъ онъ, развились повидимому независимо отъ ума“ <sup>3)</sup>. Только *повидимому*. Это даетъ основаніе заключать, что болѣе слабыя инстинкты, по убѣжденію

1) Стр. 160. 2) Стр. 85.

3) Происхожденіе человѣка, стр. 45.

Дарвина, уже несомненно развились въ зависимости отъ ума. На стр. 50-й онъ упоминаетъ о „незаученныхъ инстинктахъ“; слѣдовательно предполагаетъ еще какіе-то заученные инстинкты,—вѣроятно тѣ, источникъ которыхъ онъ видитъ въ умѣ. Въ концѣ той же страницы онъ отождествляетъ инстинктъ съ „наслѣдственной привычкой“. Всякая привычка въ началѣ есть разумно-сознательное дѣйствіе, и только отъ частаго повторенія превратившееся какъ бы въ механическое. Поэтому привычка есть только привычка, а не инстинктъ. Отождествляя инстинктъ съ привычкою, Дарвинъ повидимому хочетъ внушить, что источникъ инстинкта заключается въ разумѣ. На стр. 68-й онъ говоритъ, что „инстинкты пчелы *приобрѣтены* ею ради блага всей общины“. Здѣсь инстинкту уже усвоится значеніе знанія или искусства, приобретаемаго опытомъ съ опредѣленною цѣлю. Однимъ словомъ, Дарвинъ говоритъ объ инстинктѣ то, что ему вздумается; онъ представляетъ его то такъ, то иначе, сообразно съ тѣмъ, что ему въ данную минуту требуется доказать. Ясна только тенденція расширить понятіе объ инстинктѣ и сблизить его съ разумомъ, чтобы легче отождествить умъ животнаго съ умомъ человѣка. Конечно, что такое инстинктъ по существу, какъ сила, опредѣлить трудно. Но что такое инстинктивные дѣйствія, то есть инстинктъ въ проявленіи, и какъ они относятся къ дѣйствіямъ разумнымъ—это можно представить ясно и раздѣльно. Инстинктивными дѣйствіями въ собственномъ смыслѣ называются такія дѣйствія животнаго, которыя, хотя и цѣлесообразны, объективно разумны, но совершаются безсознательно, безъ опыта и наученія, подъ вліяніемъ и руководствомъ внутренней силы, коренящейся въ природѣ животнаго. Дѣйствія разумныя, напротивъ, свободны и сознательно-цѣлесообразны, совершаются съ яснымъ представленіемъ какъ цѣли, такъ и средствъ къ ея достиженію, на основаніи или личнаго опыта и размышленія, или наученія со стороны. Древесный червь, который послѣ

кладки яйцо тотчас умираетъ, знаетъ все, что нужно для его, еще неизвѣстнаго ему, потомства. Онъ дѣлаетъ въ бревнѣ или доскѣ длинныя галлерейки и наполняетъ ихъ пѣвочною пылью; конецъ его галлерейки отдѣляется отъ поверхности доски очень тонкою пластинкою, чтобы будущее животное легко могло просверлить ее и выйти на свѣтъ. Это будущее животное, не видавшее своихъ родителей, дѣлаетъ въ послѣдствіи то же самое<sup>1)</sup>. Какимъ образомъ онъ совершаетъ такія удивительныя дѣйствія? Конечно *инстинктъ въ собственномъ смыслѣ* побуждаетъ его и подсказываетъ ему, что и какъ дѣлать. Признаковъ той сознательной умственной дѣятельности, какую проявляетъ человѣкъ для обезпеченія жизни своему потомству, здѣсь нѣтъ и слѣда. Откуда у червяка такой инстинктъ? Одинъ отвѣтъ: онъ вложенъ Самимъ Богомъ въ его природу. Не объяснять же въ самомъ дѣлѣ, сообразно съ смѣшной гипотезой Дарвина, что инстинктъ этотъ „пріобрѣтенъ“ червякомъ ради блага его потомства: большинство потомства этихъ червяковъ гибло, пока одинъ изъ нихъ не догадался продѣлать все вышеописанное и не передалъ это изобрѣтеніе своему потомству, какъ „наслѣдственную привычку“...

Инстинкты животныхъ такъ удивительны, что, если въ нихъ предполагать элементъ разумности (какъ это дѣлаетъ Дарвинъ), то мы должны бы были признать, что умъ животныхъ далеко превосходитъ умъ человѣческой. Пчелы, которыя строятъ свои соты по всѣмъ правиламъ математики и физики, обладаютъ еще и біологическими знаніями: когда у нихъ умираетъ матка, онѣ начинаютъ выкармливать обыкновенную личинку особымъ способомъ, благодаря которому изъ обыкновенной рабочей безполой пчелы развивается плодovitая матка. Вѣрное предугадываніе будущаго есть выс-

1) Фактъ заимствованъ изъ статьи „Душа человѣка и животныхъ“ проф. Hagemann'a въ *Natur und Offenbarung*. 1888. Вѣра и Разумъ. 1889 г. июнь, кн. 2.



шее проявленіе ума и знанія человѣческаго. Животныя обладаютъ этой способностью въ бѣльшей степени, чѣмъ человѣкъ. Ночная бабочка покрываетъ свои яйца теплою пушистою покрывшкою, чтобы предохранить ихъ отъ холода, которому они подвергнутся, но котораго сама она не испытала. Вышеупомянутый древесный червь тоже предвидитъ будущее. Но, странное дѣло, на ряду съ необыкновеннымъ *повидимому* умомъ животныя обнаруживаютъ столь же необыкновенную, и притомъ *несомнѣнную*, глупость и невѣжество, — не ту глупость, которая встрѣчается и у людей и которая состоитъ не въ абсолютномъ отсутствіи ума, а только въ ограниченномъ его количествѣ, — а глупость совершенно *особаго порядка*, невозможную у самыхъ глупыхъ людей. Если хомякъ прежде всего отгрызаетъ крылья у живой птицы, то это очень цѣлесообразно; но если онъ тоже самое дѣлаетъ и съ найденною имъ мертвою птицею, то странно. Если къ концу насидыванія взять у птицы яйца, то она просидитъ въ пустомъ гнѣздѣ еще столько времени, сколько она просидѣла бы на яйцахъ, пока не выйдутъ птенцы. Это уже совершенно глупо. Одна сѣверная морская птица не только безцѣльно сидитъ въ гнѣздѣ послѣ того, какъ у нея похитятъ яйца, а и летаетъ за кормомъ и приноситъ его въ пустое гнѣздо въ продолженіе всего того времени, которое было бы потребно для выкормленія птенцовъ, если бы они были въ дѣйствительности. Это уже сверхъестественно глупо. Также нужно сказать о кошкѣ. Если у нея уже порядочно взрослыхъ котятъ замѣнить маленькими отъ другой кошки, она будетъ кормить ихъ молокомъ столько времени, сколько ей оставалось кормить собственныхъ котятъ. Затѣмъ она бросаетъ кормить ихъ молокомъ и начинаетъ носить имъ мышей, которыми ея собственные котята могли бы уже питаться, но которыхъ подмѣненные котята еще не могутъ ѣсть, и они умираютъ съ голоду на глазахъ за-

ботливой матери <sup>1)</sup>... Спрашивается: возможно ли даже при минимальнѣйшей дозѣ *человѣческаго* ума не понять, что въ пустое гнѣздо кормъ носить не нужно? Если бы мы увидали человѣка, ежедневно въ опредѣленные часы приготавливающаго пищу для своего безслѣдно-исчезнувшаго ребенка; то мы не сказали бы, что у него мало ума, а сказали бы, что онъ сумаспешій, т. е., отвергли бы у него всякое присутствіе разума. Между тѣмъ животныя, при всей ихъ несомнѣнной глупости, обладаютъ какою-то способностью, какъ бы похожею на человѣческій умъ. Та же птица, которая насиживаетъ пустое гнѣздо, умѣетъ разыскивать пищу, вить гнѣздо, избѣгать опасностей, и проч. Но очевидно ихъ умъ, мирающійся съ безумными дѣйствіями, какой-то другой, особенный *животный* умъ, отличный отъ человѣческаго. Что такое онъ самъ по себѣ, изъ какихъ психическихъ моментовъ онъ состоитъ—опредѣлить трудно и едвали возможно. Ясно только одно, что, когда животное дѣлаетъ то, что не слѣдуетъ, что совершенно безумно, оно не знаетъ, не понимаетъ ни во время самаго дѣйствія, ни послѣ, что этого не слѣдуетъ дѣлать <sup>2)</sup>. Отсюда позволительно заключить, что и тогда, когда оно дѣлаетъ, что слѣдуетъ, оно не сознаетъ разумности своего дѣйствія, что это можно и должно дѣлать и что дѣлать это нужно именно такъ, а не иначе. У него есть побужденіе, или влеченіе дѣлать что-либо, но оно не разсчитываетъ, не соразмѣрываетъ ни силъ своихъ, ни средствъ, которыми можетъ располагать, не сознаетъ даже того, успѣетъ или не успѣетъ сдѣлать то, что дѣлаетъ. Такъ строитъ пчела свой удивительный сотъ. Она дѣлаетъ его потому, что ее *тянетъ* дѣлать, и дѣлаетъ такъ, какъ дѣлается само

<sup>1)</sup> Взято изъ указаннаго выше сочиненія.

<sup>2)</sup> И человѣку иногда случается совершать безумныя дѣйствія, напримѣръ, подъ вліяніемъ какого-нибудь временнаго возбужденія. Но послѣ онъ отлично понимаетъ безуміе своего дѣйствія.

собою, подобно какому-нибудь произвольному физиологическому отправленію. Точно такъ же въ раздраженіи она вонзаетъ свое жало во все — и въ малое насѣкомое, которое убиваетъ, и въ большое животное, отъ чего сама умираетъ. Если бы на нее налетѣлъ локомотивъ, она и его постаралась бы ужалить, пока не раздавлена. Не такъ дѣйствуетъ человѣкъ. Всякое дѣйствіе (за исключеніемъ самыхъ несложныхъ, привычныхъ и немногихъ другихъ, совершаемыхъ подъ вліяніемъ сильнаго чувства) онъ прежде обсудитъ: возможно оно, или невозможно при наличныхъ средствахъ и въ виду разныхъ другихъ обстоятельствъ, заслуживаетъ или не заслуживаетъ цѣль тѣхъ усилій, какія предстоитъ употребить, какія могутъ быть послѣдствія, и проч. <sup>1)</sup> Послѣ того уже наступаетъ рѣшеніе дѣйствовать или не дѣйствовать, и часто, на основаніи доводовъ разсудка, откладывается дѣйствіе, къ которому чувствовалось влеченіе.

Здѣсь мы встрѣчаемся съ особеннымъ свойствомъ человѣческаго ума — съ его контролирующей силой, съ его способностью на вѣсахъ воли противустать какому-нибудь безсознательному, инстинктивному влеченію. Кому не извѣстна сила инстинкта материнской любви и жалости къ ребенку? И однако, если мать знаетъ, что для здоровья ея ребенка необходимо отнять его отъ груди, хотя бы и преждевременно, или подвергнуть мучительной операціи, она дѣлаетъ это, хотя и съ болью въ сердцѣ. Она разсуждаетъ, сравниваетъ зло бѣльшее съ зломъ меньшимъ, и разумъ побѣждаетъ инстинктъ. Одинъ изъ могущественнѣйшихъ инстинктовъ — половой. Борьба съ этимъ инстинктомъ у животнаго немислима. Однако же — человѣкъ способенъ побѣдить и этотъ инстинктъ, какъ по-

---

<sup>1)</sup> Человѣкъ иногда невѣрно обсуждаетъ, ошибается; но это не значитъ, что онъ не разсуждаетъ. Онъ никогда (за исключеніемъ случаевъ сумасшествія) не поступаетъ вопреки всякой логикѣ, какъ птица, насиживающая пустое гнѣздо.

казываютъ примѣры безбрачія по свободному рѣшенію на этотъ подвигъ. Разумѣемъ прежде всего случаи воздержанія, обусловленные побужденіями и соображеніями, вытекающими не изъ религіозно-нравственнаго чувства, а затѣмъ обусловленные и этимъ послѣднимъ, такъ какъ и здѣсь разсудокъ имѣетъ свою долю участія <sup>1)</sup>). Дарвинъ, желая уничтожить грань, отдѣляющую человѣка отъ животнаго, частію ясно, частію замаскированно проводитъ мысль, что умственные способности, какъ человѣка, такъ и животныхъ, представляютъ какое-то развитіе, или видоизмѣненіе инстинктовъ. Можетъ быть, относительно животныхъ это и можно допустить, но не относительно человѣка. Какимъ образомъ умъ человѣка могъ бы оказаться въ антагонизмъ съ основаніемъ, изъ котораго вышелъ? Въ природѣ нѣтъ аналогичнаго явленія, и мысль человѣка

---

<sup>1)</sup> Дарвинъ упоминаетъ мимоходомъ объ этомъ; но, вмѣсто серьезнаго разсмотрѣнія этого факта, онъ, не зная, какъ совмѣстить его съ своими фантастическими теоріями, только vybrался: „слѣдствіемъ этого (т. е., уваженія къ цѣломудрію, которое развилось будто бы изъ ревности) явилось, говоритъ онъ, бессмысленное (!) почитаніе безбрачія, которое съ самыхъ древнихъ временъ считалось добродѣтелью“ (стр. 83). Для ученаго предосудительно такое отношеніе къ крупному и характерному факту, устойчиво проявляющему себя въ жизни человѣка не одну тысячу лѣтъ. Видно, что взявшись писать о человѣкѣ не съ анатомической только и фізіологической точки зрѣнія, а и со стороны проявленій его духовной жизни, онъ позабылъ ознакомиться съ исторіей человѣчества, которая одна, вмѣстѣ съ данными самосознанія, даетъ фактическій матеріалъ для изученія духовной стороны человѣка. Въ своей автобіографіи Дарвинъ сознается, что, будучи студентомъ университета, онъ въ вопросахъ исторіи, политики и нравственной філософіи, которые занимали лучшіе умы его времени, былъ „невѣжественъ, какъ поросенокъ“. Въ зрѣломъ возрастѣ онъ находилъ Шекспира—этого всемірно-признаннаго сердцецѣда, который вскрывалъ самыя глубокіе тайники человѣческой души,—„скучнымъ до тошноты“. Въ указанномъ изд., стр. 8 и 32.

не мирится съ его возможностью <sup>1)</sup>. Умъ человѣка, господствующій надъ инстинктомъ, ограничивающій его, не могъ быть продуктомъ инстинкта, какъ смысленность животнаго, составляющая какое-то видоизмѣненіе инстинкта, которое даже трудно назвать усовершенствованіемъ <sup>2)</sup>. Это верховенство ума человѣческаго надъ инстинктомъ доказываетъ, что онъ не порожденіе инстинкта, не въ немъ имѣетъ свои корни, а есть особая, самостоятельная сила, или способность, вложенная въ человѣческую природу Творцомъ, и отличается отъ ума животнаго не *количественно*, какъ усиливается доказать Дарвинъ, а *качественно*, по существу. Смѣшивать и отождествлять ихъ могутъ только — невѣжественный кучеръ, не понимающій настоящаго значенія тѣхъ словъ, которыя употребляетъ, говоря о своей лошади; старая женщина, утратившая всякую способность интересоваться чѣмъ-либо, кромѣ своихъ комнатныхъ животныхъ; страстный любитель псовой охоты, разучившійся размышлять и говорить о чѣмъ-либо, кромѣ дѣйствительныхъ или мнимыхъ способностей и достоинствъ своихъ собакъ, и безъ мѣры самолюбивый ученый, съ упорствомъ мономана отстаивающій придуманную имъ гипотезу, хотя бы и чувствовалъ самъ, что онъ зашелъ съ нею въ непроходимыя дебри всевозможныхъ натяжекъ и противорѣчій. Здѣсь уместно напомнить, какъ относился къ Дарвиновскому рѣше-

<sup>1)</sup> На корни дерева, поддерживающіе и питающіе его, можетъ дѣйствовать угнетающимъ образомъ не само дерево, а только какая-нибудь посторонняя для нихъ сила, пришедшая въ столкновеніе съ ними. Не можетъ теплота, развивающаяся изъ горѣнія, ослаблять эго горѣніе; совершенно на-противъ.

<sup>2)</sup> Животныя, живущія при человѣкѣ (прирученныя) и кажущіяся, благодаря дрессировкѣ, какъ бы болѣе смысленными, чѣмъ дикія животныя, утрачиваютъ нѣкоторые изъ своихъ инстинктовъ, а пріобрѣтенная ими смысленность оказывается бесполезною для нихъ: предоставленная самимъ себѣ, они иногда погибаютъ.

нію вопроса о происхожденіи человѣка всемірно-извѣстный ученый, величайшій авторитетъ въ наукѣ, чуждый всякаго односторонняго увлеченія и подлаживанія подъ господствующій тонъ воззрѣній, заимствованныхъ изъ Дарвино-Геккелевской натуръ-философіи. Мы говоримъ о Вирховѣ (недавно умершемъ), который на собраніи натуралистовъ въ Мюнхенѣ сказалъ слѣдующее: „твердо стоя на почвѣ факта, мы должны положительно признать, что между человѣкомъ и обезьяной существуетъ рѣзкая черта раздѣленія. Мы ее имѣемъ никакого права учить и провозглашать, какъ научное открытіе, что человѣкъ происходитъ отъ обезьяны или какого-либо другого животнаго. Мы можемъ выдавать это только за гипотезу; *всякое дѣйствительное открытіе, имѣющее цѣль въ разсматриваемомъ вопросѣ, постоянно до сихъ поръ отодвигало насъ отъ этой гипотезы*“<sup>1)</sup>. Въ послѣднихъ, подчеркнутыхъ нами, словахъ заключается смертный приговоръ Дарвиновской теоріи происхожденія человѣка.

Не можемъ не сказать еще нѣсколько словъ объ одномъ лирическомъ изліяніи Дарвина, характерномъ для него, которымъ онъ заканчиваетъ свои разсужденія о происхожденіи человѣка и такъ называемомъ половомъ подборѣ. „Основное заключеніе, говорить онъ, къ которому приводитъ сочиненіе это, именно происхожденіе человѣка отъ какой-нибудь низко организованной формы (понимай: обезьяны<sup>2)</sup>),<sup>?</sup> покажется, какъ я думаю съ сожалѣніемъ, крайне непріятнымъ для многихъ особъ; но зато едвали кто-нибудь усомнится въ томъ, что мы произошли отъ дикарей (?). Удивленіе, которымъ я былъ пораженъ, увидѣвъ въ

<sup>1)</sup> Странникъ. 1902 г. октябрь. Стр. 612.

<sup>2)</sup> Хотя Дарвинъ нигдѣ не утверждаетъ прямо, что человѣкъ произошелъ именно отъ обезьяны; но несомнѣнно онъ такъ думалъ. Во введеніи къ своему сочиненію онъ выражаетъ свое полное восхищеніе сочиненіемъ Геккеля, въ которомъ послѣдній производитъ человѣка прямо отъ обезьяны.

первый разъ кучку жителей Огненной земли на дикомъ, каменистомъ берегу, никогда не изгладится изъ моей памяти, потому что въ эту минуту мнѣ сразу пришла въ голову мысль: вотъ каковы были наши предки. Эти люди были совершенно обнажены и грубо раскрашены; длинные волосы ихъ были включены, ротъ покрытъ пѣной, на лицахъ ихъ выражалась свирѣпость, удивленіе и *недоверіе*. Они не знали *почти* (подчеркнуто нами) никакихъ искусствъ и, подобно дикимъ животнымъ, жили добычей, которую успѣвали поймать; у нихъ не было правленія, и они были безпощадны ко всякому, не принадлежащему къ ихъ маленькому племени. Тотъ, кто видѣлъ дикаря на родинѣ, не будетъ стыдиться признать, что въ его жилахъ течетъ кровь какого-нибудь болѣе скромнаго существа (?). Что до меня касается, я скорѣе желалъ бы быть потомкомъ храброй маленькой обезьянки, которая не побоялась броситься на страшнаго врага, чтобъ спасти жизнь сторожа, или стараго павіана, который, спустившись съ горы, вынесъ съ триумфомъ молодого товарища изъ толпы удивленныхъ собакъ, чѣмъ быть потомкомъ дикаря, который наслаждается мученіями своихъ неприятелей, приноситъ кровавыя жертвы, убиваетъ своихъ дѣтей безъ всякихъ угрызеній совѣсти, обращается съ своими женами, какъ съ рабынями, не знаетъ никакого стыда и предается грубѣйшимъ суевѣріямъ<sup>1)</sup>... Если бы Дарвинъ былъ христіанинъ, онъ не могъ бы проникнуться такимъ чудовищнымъ человѣконенавистничествомъ, какое здѣсь обнаружилъ. Нужно имѣть много ненависти къ человѣку, чтобы при видѣ его (каковъ бы ни былъ этотъ *случайный* видъ) пришло желаніе имѣть своимъ предкомъ отвратительнаго павіана, который изъ разныхъ видовъ обезьянъ наименѣе человѣкообразенъ и болѣе походить на собаку, чѣмъ на человѣка. Здѣсь мы видимъ взрывъ ненависти, заглушившій всякое разумное безпристрастіе.

<sup>1)</sup> Стр. 421.

Униженіе человѣка и возвышеніе животнаго здѣсь преднамѣренныя. Что встрѣченные Дарвиномъ дикари имѣли страшно возбужденный, свирѣпый видъ, — при чемъ краски при описаніи этого вида повидимому сильно сгущены, — это частный случай. Выводить изъ него общее заключеніе о постоянной жестокости дикарей по отношенію ко всякому живому существу столь же не справедливо, какъ и изъ приведенныхъ Дарвиномъ примѣровъ изъ жизни обезьянъ заключать, что обезьяны никогда не бываютъ еще болѣе свирѣпы, чѣмъ дикарь, и что онѣ встрѣтили бы Дарвина, приблизившагося къ ихъ жилищу, съ распростертыми объятіями и радостными возгласами. (Любопытно бы однако знать: пошелъ ли бы Дарвинъ въ раскрытыя объятія гориллы, оскалившей отъ удовольствія свои зубы?). Дарвинъ не задается вопросомъ: отъ чего дикари такъ раздражились при видѣ его и его спутниковъ? А этотъ вопросъ здѣсь умѣстенъ. Вѣроятно, дикари уже знакомы были (если не лично, то по преданію) съ „бѣлыми“ людьми. А по какимъ образцамъ они познакомились? По „отважнымъ мореплавателямъ“ — испанцамъ, португальцамъ и англичанамъ, которые были или прямо пираты, или по жестокимъ нравамъ своимъ ничѣмъ не отличались отъ пиратовъ. (Исторія знаетъ объ этомъ, да и современность удостовѣряетъ). Извѣстны презрѣніе и жестокость англосаксонскаго племени ко всякой низшей расѣ и даже ко всякому другому племени своей же расы... Такимъ образомъ крайнее озлобленіе встрѣченныхъ Дарвиномъ дикарей, такъ поразившее его, можетъ быть, нужно отнести, по крайней мѣрѣ на половину, не на счетъ природы дикарей, а на счетъ тѣхъ экземпляровъ „бѣлыхъ“ людей, съ которыми дикари имѣли несчастіе свести первое знакомство.

Дарвинъ признаетъ за неподлежащій сомнѣнію фактъ, что современные дикари представляютъ собою образцы первобытнаго состоянія всего человѣческаго рода. Но это убѣжденіе его ни для кого ни обязательно. Приводятся самыя убѣдительныя доказатель-



ства, что состояніе дикости человѣка есть *деградация*, что дикіе люди—это *одичавшіе* люди, вслѣдствіе изолированнаго (по такимъ или другимъ причинамъ) положенія отъ коренной семьи человѣческаго рода. Извѣстно, что человѣкъ, подвергнутый одиночному заключенію, дичаешь, что бѣглый преступникъ, долго скрывающійся отъ людей въ лѣсахъ и пустыняхъ, тоже дичаешь. Не даромъ дикія племена живутъ вообще вдали отъ колыбели рода человѣческаго, отъ центра человѣческой культуры — на изолированныхъ материкахъ и на островахъ. Представимъ себѣ въ отдаленномъ прошедшемъ времени семейство какого-либо племени, захваченное бурей во время переѣзда чрезъ проливъ на близлежащій островъ. Буря относитъ людей къ какому-нибудь отдаленному пустынному острову и здѣсь выбрасываетъ. Имъ нѣтъ возврата; лодка ихъ разбилась; построить новую нельзя: нѣтъ ни матеріаловъ, ни инструментовъ. Они начинаютъ вести бѣдственную жизнь; всѣ ихъ силы устремлены на то, чтобы добыть какое-либо пропитаніе. Одежда ихъ изнашивается, и они по неволѣ привыкаютъ обходиться безъ нея. Тѣмъ не менѣе они оставляютъ потомство, которое продолжаетъ влечить бѣдственную жизнь, сохраняя смутное преданіе, унаслѣдованное отъ первоначальныхъ насельниковъ о нѣкоторой высшей жизни, о вѣрованіяхъ и упованіяхъ. Затѣмъ и это преданіе, въ разобщенія съ его источникомъ въ колыбели рода человѣческаго мало по малу исчезаетъ (но не абсолютно). Такъ образуется племя дикихъ, или одичавшихъ людей. Достоинно замѣчанія, что дикари въ собственномъ смыслѣ оказываются только или на совершенно, или почти совершенно разобщенныхъ съ великимъ азіатско-европейскимъ материкомъ островахъ и материкахъ. Между тѣмъ какъ племена, живущія на отдаленныхъ сѣверныхъ и сѣверо-восточныхъ окраинахъ этого материка, хотя и низко стоятъ въ культурномъ отношеніи, но совсѣмъ не такіе дикари, какъ нѣкоторые островитяне, — потому, очевидно, что они никогда не

были въ совершенномъ разобненіи съ культурнымъ центромъ рода человѣческаго. Во всякомъ случаѣ предположеніе, что первые люди на землѣ были въ состояніи дикости, и есть только предположеніе, не имѣющее за собою фактическаго доказательства. Нельзя утверждать, что все низшее первоначальнѣе высшаго; факты говорятъ и противное: иногда высшее ниспадаетъ въ низшее <sup>1)</sup>. Дарвинъ, вообразившій, что его предки могли быть похожи на встрѣченныхъ имъ дикарей, испугался призрака, созданнаго имъ самимъ.

Итакъ критическій взглядъ, брошенный на теорію Дарвина о происхожденіи видовъ растительнаго и животнаго царства, достаточно удостовѣряетъ въ ея полной несостоятельности. Теорія же происхожденія человѣка отъ обезьяны, преимущественно въ той ея части, которая касается не анатоміи и фізіологіи, т. е., животной стороны человѣка, а проявленій его духовной природы, является ниже всякой критики. Увлечясь ими, видѣть въ нихъ откровеніе будтобы истины могутъ только тѣ, которые находятся подъ подавляющимъ дѣйствіемъ „иного закона“, который по наблюденію и по словамъ ап. Павла „противовоюетъ закону ума“ (Рим. 7, 23). Ничѣмъ инымъ, какъ дѣйствіемъ этого закона, можно объяснить тотъ печальный

<sup>1)</sup> Примѣровъ этого не мало, какъ въ природѣ вообще, такъ особенно въ жизни человѣка. Цѣлыя цвѣтущія области превращаются иногда въ мрачныя пустыни; деревья, пышно развивающіяся въ умѣренно-теплой полосѣ, распространившись до угрюмаго сѣвера, принимаютъ здѣсь жалкій видъ; облагороженное прививкой растеніе, предоставленное самому себѣ, мало-по-малу дичаетъ. Съ прискорбіемъ нужно признать, что случаи паденія человѣка съ нравственной высоты внизъ встрѣчаются гораздо чаще, чѣмъ обратное. Нечего и говорить о томъ, что для не-матеріалистовъ имѣютъ свое полное значеніе такіе факты, какъ паденіе духовъ и грѣхопаденіе человѣка.

фактъ, что въ значительной части бывшей доселѣ передовой группы человѣческаго рода наблюдается оскуденіе порывовъ къ высокому, — божественному и идеально-человѣческому, — и склонность къ обратному — къ сліянію себя съ бессознательными стихійными силами природы, къ какому-то оживотненію, къ подчиненію ума и воли грубымъ инстинктамъ животной природы. Дарвинъ, пожелавшій родственнаго союза съ павіаномъ, явился выразителемъ этой склонности, и главнымъ образомъ ей обязанъ громкимъ успѣхомъ своихъ теорій; съ другой стороны своими усиліями, достойными лучшаго примѣненія, не мало содѣйствовало распространенію и утвержденію ея. Онъ и его послѣдователи, какъ бы чувствуя потребность оправдать свое противочеловѣческое направленіе, дѣлають попытку яко бы научно обосновать законность его. Сущность ихъ лже-научнаго построенія состоитъ въ томъ, что, ссылаясь на низшихъ представителей человѣческаго рода, въ которыхъ искра человѣчности едва просвѣчиваетъ (но сохраняетъ способность при благопріятныхъ обстоятельствахъ разгорѣться<sup>1)</sup>, они отождествляютъ природу человѣка съ природою животнаго. Но они не дошли своею мыслию (или не хотятъ дойти) до естественнаго заключенія, что эта самая особенность человѣческой природы — при высшихъ степеняхъ имѣть и низшія, это смѣшеніе въ человѣкѣ высокаго и низменнаго, добраго и злого, — и указываетъ на особое свободное и подвижное начало въ человѣческомъ существѣ, котораго совершенно лишена природа животнаго. Начало это принадлежитъ духовной сторонѣ человѣка, которая была въ немъ изначала, съ момента его созданія, вмѣстѣ съ матеріальною, и предназначена къ тому, чтобы приобщать послѣднюю къ высшему состоянію тварнаго бытія... Пусть тотъ, у кого лже-научнымъ воззрѣніемъ поколебалось убѣжденіе въ высокомъ достоинствѣ и назначеніи человѣка,

<sup>1)</sup> Примѣръ: культурные негры въ С. Америкѣ.

кто, подобно древнему мудрецу, обуреваемому сомнѣ-  
 ниями, готовъ сказать: „участь человѣка и участь жи-  
 вотныхъ одна; какъ тѣ умирають, такъ и эти, и одно  
 дыханіе у всѣхъ, и нѣтъ у человѣка преимущества  
 передъ скотомъ; все идетъ въ одно мѣсто, все про-  
 изшло изъ праха, и все возвратится въ прахъ“ <sup>1)</sup>),—  
 пусть онъ успокоится: провозглашенное Дарвиномъ  
 тождество природы человѣка и безсловеснаго живот-  
 наго не фактъ, а фантазія. Пусть сомнѣвающійся вспо-  
 мнить, чѣмъ кончилось томленіе духа вышеупомяну-  
 таго мудреца, какое твердое убѣжденіе выковалось  
 въ горнилѣ его сомнѣній: „и возвратится прахъ въ  
 землю, какъ онъ былъ; а духъ возвратится къ Богу,  
 Который далъ его“ <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> Еккл. 3, 19. 20.

<sup>2)</sup> Тамъ же, 12, 7.

## ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ЖИЛИЩЕ ЧЕЛОВѢКА НА ЗЕМЛѢ —

### РАЙ ВЪ ЭДЕМѢ

Земная поверхность въ первое время по созданіи чело­вѣка, при всей напряженности производительныхъ силы природы, въ общемъ представляла еще, нужно думать, довольно однообразный и пустынный видъ <sup>1)</sup>). Царство растительное, хотя было и сильно, и земная суша была сплошь покрыта зеленью во всѣхъ широтахъ; но оно едва ли было повсюду, кромѣ одной центральной точки, разнообразно, какъ сдѣлалось въ боль­шей или меньшей мѣрѣ впоследствии. Можно думать, что наибольшая часть суши была покрыта какими-ни­будь древовидными папоротниками и нѣсколькими дру­гими видами простѣйшей растительной организаци, удовлетворявшими потребностямъ собственно живот­ныхъ <sup>2)</sup>). Точно такъ же и животное царство, хотя и

<sup>1)</sup> Одобрение созданнаго: „и увидѣлъ Богъ, что все добро зѣло“, основывалось на божественномъ прозрѣніи въ самое существо тварнаго міра, на соответствіи каждаго созданія своему предназначенію. Въ данномъ же случаѣ мы говоримъ только о наружномъ видѣ земли, о томъ, что могло казаться чело­вѣку со внѣ при его ограниченномъ кругозорѣ.

<sup>2)</sup> Нѣкоторое удостовѣреніе этого предположенія можно усматривать въ слѣдующемъ разсужденіи св. Теофила Антиохійскаго: „Далѣе (т. е., по созданіи чело­вѣка) Богъ произ­велъ изъ земли всякое дерево, прекрасное видомъ и хорошее для пищи (т. е., для пищи людей). Ибо въ началѣ были только сотворенныя въ третій день растенія, сѣмена и травы; въ раю же были созданы деревья превосходной красоты и

имѣло уже всѣхъ своихъ представителей, но было не многочисленно и не имѣло еще повсемѣстнаго распространѣнія; такъ что въ общемъ суша представляла молчаливый дремучій лѣсъ, а воды океана сравнительно были безжизненны. Но человѣкъ не былъ оставленъ Создателемъ въ какомъ-либо безразличномъ мѣстѣ земныхъ дебрей. Была на землѣ одна точка, на которой всемогущество Создателя уже въ самомъ началѣ привело къ завершенію дѣйствіе всѣхъ жизненныхъ силъ, вложенныхъ Имъ въ землю, гдѣ земля извела изъ себя всѣ свои дары, имѣвшіе затѣмъ постепенно распространиться въ большей или меньшей мѣрѣ по всему лицу ея. Здѣсь растительное царство уже достигло полного своего разнообразія и сіяло всеми своими красотами; здѣсь же главнымъ образомъ пока было сосредоточено и животное царство. На первое указываютъ слова Бытописателя: „и произрастилъ Господь Богъ изъ земли всякое дерево, приятное на видъ и хорошее для пищи“, на второе—то, что Адамъ увидаль здѣсь всѣхъ животныхъ и нарекъ имъ имена. Эта точка земной поверхности есть рай въ Эдемѣ, или, по буквальному значенію еврейскаго слова, употребленнаго Моисеемъ, садъ<sup>1)</sup>).

приятности“ (Книга вторая къ Автолику. Памятники древней христіанской письменности. Москва. 1865 г. стр. 51). Повидимому св. Теофиль полагалъ, что до насажденія рая были на землѣ только простѣйшія виды растений; прекрасныя же деревья съ плодами, назначенными въ пищу человѣка, были созданы особо, при насажденіи рая. Мы однако же убѣждены, что для насажденія рая не были созданы особыя виды растений (кромѣ, можетъ быть, древа жизни и древа познанія добра и зла), что весь растительный міръ созданъ за одинъ разъ въ третій день, и полагаемъ только, что по особому устроению Божію высшія виды растений къ моменту происхожденія человѣка достигли своего полнаго развитія именно въ Эдемѣ, и пока только въ немъ одномъ.

1) LXX толковниковъ слово ἔδεν, употребленное Моисеемъ для обозначенія рая, перевели словомъ παράδεισος, заимствуя его отъ еврейскаго же עֵדֶן, означающаго садъ, отличающійся особеннымъ благоустройствомъ, обиліемъ плодовъ и

Этотъ рай и предназначенъ былъ Богомъ въ жилище первозданнымъ людямъ. Въ настоящее время его нѣтъ на землѣ; онъ исчезъ безслѣдно, или, можетъ быть, вѣрнѣе сказать—измѣнился до неузнаваемости.

Гдѣ же, въ какой точкѣ земной поверхности находился земной рай? На рѣшеніе этого вопроса положено не мало труда. Впрочемъ древніе христіанскіе богословы не прилагали старанія къ тому, чтобы рѣшить его въ опредѣленномъ смыслѣ; можно сказать, что они совсѣмъ не затрогивали его. Они описывали красоты и богатства рая, разсуждали о безмѣрномъ благоволеніи Божию къ человѣку, выразившемся въ устроеніи для него такого жилища, и проч. Иные усматривали въ сказаніи о раѣ нѣкоторый таинственный смыслъ, указаніе на невещественный рай, на душу че-

красотой. Пѣснь Пѣсн. 4, 13—15; 5, 1; Еккл. 2, 5. 6. Корень этого слова въ глагольной формѣ заключаетъ въ себѣ понятіе плодородія и размноженія и въ растительномъ, и въ животномъ царствѣ, и въ родѣ человѣческомъ. Быт. 1, 22; 49, 22; Псал. 104, 24; 127, 3. — Достойно замѣчанія, что тогда какъ во всѣхъ культурныхъ языкахъ не нашлось особаго, собственнаго слова для обозначенія мѣста первоначальной блаженной жизни людей, и вошло въ употребленіе еврейское слово въ его греко-латинской передѣлкѣ — *paradisus*, имѣющее отношеніе только къ внѣшнему виду обозначаемаго имъ предмета, — въ одномъ славяно-русскомъ языкѣ оказалось особое слово, и притомъ такое, которое имѣетъ отношеніе не столько къ внѣшнему виду блаженнаго жилища первыхъ людей, сколько къ внутреннему, душевному настроенію, обитавшаго въ немъ человѣка, къ его сознанію и чувству. Это видно изъ словъ, имѣющихъ общій корень съ словомъ „рай“; напримѣръ: радость, радушіе (доброта, душевная привѣтливость), радуга, райдуга (областн. нар.), веселка (малоросс.), т. е., прекрасная, веселая дуга; отсюда радужная надежда, т. е., ожиданіе пріятнаго. Райкій (о звукѣ)—звонкій, гулкій, пріятный, веселый звукъ. Идея, заключающаяся въ корневыхъ звукахъ *pa* и *rad*, раскрывается еще чрезъ сопоставленіе ихъ съ греческими словами, имѣющими тотъ же корень: *ῥαῖος*, *ῥαῖδιος*, *ῥαδινός*, *ῥαδαλός* — легкій, нѣжный, мягкій, деликатный; *ῥαδώνη* (отъ *ῥαῖδιος*, превосх. степ. *ῥαῖζος*, *ῥαῖτος*) — легкое исполненіе чего-либо, облегченіе духа, благополучіе, счастье.

ловѣческую съ ея свойствами, на добродѣтели, и проч. <sup>1)</sup>. Нѣкоторые находили нужнымъ только удостовѣрить, что рай, описанный въ книгѣ Бытія, дѣйствительно существовалъ на землѣ, былъ чувственно-осязаемый, а не чисто духовный. Къ этому ихъ побуждали крайности аллегорическаго толкованія, совсѣмъ устранявшаго мысль о реальномъ существованіи рая, изображеннаго Моисеемъ. Но ближайшимъ образомъ мѣстонахожденіе земного рая они не опредѣляли. Такъ, св. Епифаній Кипрскій говорилъ: „рай, откуда мы изгнаны въ лицѣ первозданнаго, очевидно есть прекрасное мѣсто на сей землѣ... откуда истекая Тигръ и Евфратъ и другія рѣки здѣсь показываются, чтобы своимъ теченіемъ орошать нашъ материкъ; не съ неба они текутъ и низвергаются“ <sup>2)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ онъ объясняетъ противъ кого и противъ чего направлены его вышеприведенныя слова: „многіе о раѣ, говоритъ онъ, иносказательно толкуютъ, какъ напримѣръ, Богомъ гонимый Оригенъ, который восхотѣлъ болѣе вымысль привнести въ жизнь, нежели истину; онъ говоритъ: нѣтъ рая на землѣ“ <sup>3)</sup>. То же встрѣчаемъ у св. Іоанна Златоуста: „для этого, говоритъ онъ, блаженный Моисей записалъ и имя этого мѣста (т. е., рая), чтобы любящіе пустословить не могли обольщать простыхъ слушателей и говорить, что рай былъ не на землѣ, а на небѣ, и бредить подобными мифологіями“ <sup>4)</sup>. У св. Ефрема Сирина, въ его одушевленномъ описаніи красотъ рая, относительно его мѣстонахожденія можно найти только намекъ, что

<sup>1)</sup> Оригенъ. *Contra Celsum*. Кн. 4. *Patrolog. Curs. compl.* 1857. Т. XI, col. 378. Ефремъ Сиринъ. *Творенія*. Москва, 1852 г. Ч. 7, стр. 58—102. Василий В. *De paradiso. Oratio III*. *Curs. compl.* Т. XXX, col. 62—71. Іоаннъ Златоустъ. *Творенія*. Спб. 1898 г. Т. 4, кн. 1, стр. 105—7—11—13. Амвросій Медиоланскій. *De paradiso. Cap. III*. *Curs. compl.* Т. XIV, 279—283.

<sup>2)</sup> *Творенія*. Москва, 1872 г. Ч. 3, стр. 158—9.

<sup>3)</sup> Тамъ же. Ч. 6, стр. 95.

<sup>4)</sup> *Творенія*. Т. 4, кн. 1, стр. 105.



онъ находился на какой-то горѣ, которая превосходила высоту всѣхъ другія горы земли, и что климатъ той страны, гдѣ находится эта гора, самый благообразенный. „Вершины всѣхъ горъ, говоритъ онъ, низки предъ его (рая) высотой. Едва пяты его касались высокія волны потопа; благоговѣнно лобызали стопы его и возвращались назадъ подавить и попруть вершины горъ и высоту“<sup>1)</sup>. „Когда же согрѣшилъ Адамъ, говорилъ далѣе Св. Ефремъ, изгналъ его Богъ изъ рая и по благоугодію своей далъ ему жилище внѣ райскихъ предѣловъ, поселилъ въ долину, ниже рая“<sup>2)</sup>. Благообразенъ воздухъ, окружающій рай совнѣ; вблизи его каждый мѣсяцъ благообразенъ; пасмурный февраль тамъ ясенъ, какъ май, холодный и бурный январь плодоносенъ, какъ августъ; а іюнь подобенъ марту, палящій іюль подобенъ росоносному сентябрю“<sup>3)</sup>. Сходно съ св. Ефремомъ училъ о раѣ и св. Іоаннъ Дамаскинъ. „Божественный рай этотъ, говорилъ онъ, насажденный руками Божиими въ Эдемъ—на востокъ, выше всей земли, освѣщаемый тончайшимъ и чистѣйшимъ воздухомъ, украшенный вѣчно зелеными садами, изобильный благовоніями“, и проч.<sup>4)</sup>. Св. Теофилъ Антиохійскій тоже въ сущности ограничился удостовѣреніемъ, что рай находился на землѣ, а не на небѣ: „что рай былъ земля и на землѣ насажденъ, объ этомъ говоритъ Писаніе: и насадилъ Богъ рай въ Эдемъ на востокъ, и поставилъ тамъ человѣка, и произвелъ еще Богъ изъ земли всякое дерево, прекрасное видомъ и хорошее для пищи. Выраженіями: „еще на землѣ“ и „на востокъ“ свѣщ. Писаніе ясно научаетъ насъ, что рай находился подъ симъ небомъ, подъ которымъ находятся востокъ и земля. Эдемъ же въ переводѣ съ

1) Творенія, Ч. 7, стр. 58—9.

2) Стр. 60. 3) Стр. 96. Здѣсь разумѣются мартъ и сентябрь не нашего климата, а теплаго, пригорищескаго.

4) Точное изложеніе православной вѣры. Кн. 1, глава 12. О раѣ.

еврейскаго значить пріятность. Далѣе указывается, что изъ Эдема выходитъ рѣка для орошенія рая, и потомъ раздѣляется на 4 главныя части: изъ нихъ двѣ, названныя Фисонъ и Геонъ, орошаютъ восточныя страны, въ особенности Геонъ, который окружаетъ всю эіопскую землю, и въ Египтѣ, какъ говорятъ, является подъ именемъ Нила. Остальныя двѣ рѣки, которыя называются Тигромъ и Евфратомъ, намъ очень извѣстны, ибо они близки къ нашимъ странамъ<sup>1)</sup>.

Древніе писатели, вообще склонные представлять рай болѣе въ сверхъестественныхъ, чѣмъ въ естественныхъ условіяхъ, и обращавшіе вниманіе болѣе на догматическія и нравственныя истины, заключающіяся въ Моисеевомъ сказаніи о первоначальной жизни людей, чѣмъ на историческое содержаніе его, не могли сказать что-либо опредѣленное о мѣстонахожденіи рая и по недостатку точныхъ географическихъ знаній. Это видно изъ разсужденій нѣкоторыхъ изъ нихъ о райскихъ рѣкахъ. Географическій кругозоръ того времени ограничивался Переднею Азіею съ прилегающей къ ней Индіей, — о которой впрочемъ имѣлись только смутныя представленія, — небольшою частію сѣверовосточной Африки и европейскими берегами Средиземнаго моря (включая сюда, какъ часть его, и Черное море). Зная изъ Моисеева повѣствованія, что двѣ извѣстныя тогда величайшія рѣки, Евфратъ и Тигръ, берутъ начало въ Эдемѣ, древніе писатели, какъ кажется, подумали, что Эдемская рѣка служила источникомъ орошенія всей земной поверхности, и потому въ двухъ другихъ райскихъ рѣкахъ, Фисонъ и Геонъ, хотѣли видѣть двѣ другія извѣстныя имъ величайшія рѣки — Индъ (смѣшивая его иногда съ Гангомъ) и Ниль. Этимъ только и можно объяснить, что, напримѣръ, св. Епифаній Кипрскій, замѣтивши въ одномъ мѣстѣ, что „Тигръ и Евфратъ и другія рѣки вытекаютъ изъ рая,

<sup>1)</sup> Памятники древней христіанской письменности. Москва, 1865 г., стр. 51.

чтобы своимъ теченіемъ орошать нашъ материкъ“<sup>1)</sup>, съ увѣренностію говоритъ: „и мы видимъ Фисонъ очами нашими. Фисонъ есть рѣка, называемая у индійцевъ и Эіюплянъ Гангомъ, а Элины называютъ эту рѣку Индомъ... Вторая рѣка — Геонъ. И мы видимъ чувственную рѣку, а не иносказательную; ибо она спускается по Эіюпіи... орошаетъ части Фиваиды и Египта и впадаетъ въ сіе море“ (т. е., Средиземное)<sup>2)</sup>. То же самое о рѣкахъ, вытекавшихъ изъ рая, утверждалъ и св. Іоаннъ Дамаскинъ, при чемъ въ общей рѣкѣ, вышедшей изъ Эдема и раздѣлявшейся на 4 потока, склоненъ былъ видѣть океанъ, который, по представленію древнихъ, въ видѣ рѣки окружалъ всю землю и служилъ источникомъ ея орошенія<sup>3)</sup>. Хотя св. Теофиль Антиохійскій, какъ мы видѣли, тоже предполагающій (но не рѣшительно), что Геонъ есть Ниль, о Тигрѣ и Евфратѣ и замѣтилъ, что эти рѣки хорошо извѣстны; однако же повидимому они были извѣстны только въ среднемъ и нижнемъ теченіи, источники же ихъ оставались тогда въ неизвѣстности. Это видно изъ того, что по представленію св. Елифанія Тигръ и Евфратъ вытекаютъ откуда-то съ востока, затѣмъ скрываются подъ землю, а въ Арменіи снова выходятъ на поверхность и орошаютъ Ассирію и Персію<sup>4)</sup>. Такое представленіе объ истокахъ Тигра и Евфрата обуславливалось повидимому желаніемъ сблизить ихъ съ отдаленными и тоже неизвѣстными истоками Инда (или Ганга) и Нила. Повторяемъ: древніе очень мало знали земную поверхность. Неудивительно поэтому, что при опредѣленіи мѣстонахожденія земного рая они

<sup>1)</sup> Указ. изд. твор. Ч. 3, стр. 159.

<sup>2)</sup> Указ. изд. Ч. 6, стр. 101.

<sup>3)</sup> Указ. соч. Кн. 2. IX, 4. 5. О водахъ.—Мысль о тождествѣ Фисона съ Гангомъ и Геона съ Ниломъ, а также и о томъ, что райская рѣка окружала всю землю, высказана еще ранѣе І. Флавіемъ. Древности. Кн. 1, гл. 1. 3.

<sup>4)</sup> Твор. Ч. 6, стр. 101—2.

ограничивались только общимъ указаніемъ, что онъ находился гдѣ-то вообще на востокъ.

Невозможностью, по крайней мѣрѣ съ относительной точностью, опредѣлить мѣстонахождение земного рая, описаннаго Моисеемъ, на основаніи признаковъ, имъ указанныхъ, и связанной съ нею другою невозможностью — знать, что теперь находится тамъ, гдѣ долженъ былъ быть рай, объясняется и возникновеніе мысли у нѣкоторыхъ изъ древнихъ богослововъ, что рай въ которомъ жили Адамъ и Ева, не исчезъ, а продолжаетъ существовать въ какомъ-то таинственномъ мѣстѣ. Эту мысль допускалъ св. Епифаній Кипрскій. Доказывая противъ Оригена дѣйствительное существованіе земного рая, онъ ссылается на 2 Кориню. 12, 4, гдѣ говорится о восхищеніи апостола въ рай, и на слова Спасителя покаявшемуся разбойнику: „днес со Мною будещи въ рай“<sup>1)</sup>. Св. Ефремъ Сиринъ, упоминая, что воды потопа не дерзнули подняться до высоты рая, продолжаетъ описывать его въ такихъ выраженіяхъ, которыя предполагаютъ существованіе его, какъ жилища душъ умершихъ праведниковъ<sup>2)</sup>. Впрочемъ нужно замѣтить, что въ описаніи св. Ефрема рай, изображенный Моисеемъ, и рай, какъ вѣчное жилище всѣхъ праведниковъ (слѣдовательно духовный), такъ слиты между собою, что трудно составить ясное представленіе о мѣстѣ и о природѣ его. „Далекъ, говоритъ онъ, отъ взоровъ рай, недосыгаемъ для ока.. Въ свѣтломъ вѣнцѣ, какой видимъ около луны, представляй себѣ рай, и онъ также окружаетъ и объемлетъ собою и море и сушу“<sup>3)</sup>. Повидимому св. Ефремъ, хотя и считалъ рай, изображенный Моисеемъ, принадлежащимъ къ земной сферѣ, но мыслилъ его въ условіяхъ, глубоко различныхъ отъ обычныхъ

<sup>1)</sup> Тамъ же. Стр. 95—6.

<sup>2)</sup> Творенія. Указ. изд. Ч. 7, стр. 58 и дал.

<sup>3)</sup> Тамъ же. Стр. 59.

земныхъ условий, и самыхъ первыхъ обитателей его, Адама и Еву, представлялъ жившими какъ бы одною духовною жизнью, внѣ связи съ тѣлесною.

Средневѣковые ученые въ вопросѣ о мѣстонахожденіи земного рая не привнесли ничего новаго сравнительно съ древними. Въ своихъ разсужденіяхъ о раѣ они не стали на положительную библейско-историческую или экзегетическую почву, а или повторяли то, что создано воображеніемъ древнихъ, или прибѣгали къ помощи своего собственнаго воображенія. Нѣкоторые, произвольно основываясь на томъ, что нѣкогда плодородную окрестность іорданскую Бытописатель сравнилъ съ „садомъ Господнимъ“ и съ Египтомъ (Быт. 13, 10), предполагали рай тамъ, гдѣ были Содомъ и Гоморра. Другіе думали, что вся обитаемая земля была раемъ <sup>1)</sup> и что рѣка, которая окружала его, былъ океанъ, окружающій всю землю <sup>2)</sup>. Иные помѣщали его на нѣкоторой горѣ, столь высокой, что она достигала луны и даже выше <sup>3)</sup>. Моисей Бар-Цефа (X вѣка) полагалъ, что рай расположенъ былъ на землѣ, отличной отъ нашей: болѣе возвышенной и болѣе тонкой и чистой сравнительно съ плотной и грубо-матеріальной, на которой мы живемъ. Онъ повторялъ предположеніе древнихъ о подземномъ теченіи райскихъ рѣкъ <sup>4)</sup>. Наиболѣе положительный и ученый изъ средневѣковыхъ богослововъ Тома Аквинскій по-

<sup>1)</sup> Мысль эта заключаетъ въ себѣ долю истины въ томъ отношеніи, что для человѣка въ состояніи первоначальнаго совершенства каждая точка земной поверхности могла быть мѣстомъ блаженства, по скольку оно зависѣло не отъ внѣшней обстановки, а отъ внутренняго, душевнаго состоянія. На первыхъ порахъ съ внѣшней стороны рай сосредоточивался около древа жизни. Но если бы человѣкъ удержался отъ грѣха и размножаясь распространился бы по всей землѣ, то дѣйствительно вся земля стала бы для безгрѣшныхъ людей тѣмъ же, чѣмъ былъ рай въ Эдемѣ для первозданной четы.

<sup>2)</sup> Sainte bible de Vence. Paris. 1827. Т. 1, р. 324.

<sup>3)</sup> Тамъ же. Стр. 327. <sup>4)</sup> Стр. 324—5.

лагаль, что мѣсто рая недоступно для смертныхъ и отдѣлено отъ насъ чѣмъ-то въ родѣ огненной стѣны, что это отдѣленіе и обозначено въ св. Писаніи подѣ образомъ сверкающаго меча Херувимова. Онѣ думалъ, что это восхитительное мѣсто находится въ странѣ съ самымъ благоуханнымъ климатомъ и повидимому подѣ экваторомъ. Это мнѣніе раздѣляли и нѣкоторые другіе ученые того времени <sup>1)</sup>.

Попытки къ болѣе точному опредѣленію мѣстонахожденія рая принадлежатъ новѣйшему времени: 17, 18 и главнымъ образомъ 19-му вѣку. Попытки эти были многочисленны <sup>2)</sup>. Но большая часть изъ нихъ не столько уясняли вопросъ, сколько запутывали. Преосв. Филаретъ (московскій) справедливо сказалъ: „не только на землѣ, даже въ пѣломъ мірѣ не осталось почти мѣста, гдѣ любопытство не искало бы, а легковѣріе не находило бы рая“ <sup>3)</sup>. Казалось бы, достаточное изученіе земной поверхности, — по крайней мѣрѣ той ея части, гдѣ согласно указаніямъ Моисея слѣдовало предполагать рай, — должно было поставить вопросъ о его мѣстонахожденіи на твердую почву; но утвердившейся у западныхъ историковъ и богослововъ раціоналистическій взглядъ на Библию, какъ на обыкновенный историческій документъ, какъ на произведеніе только человѣческое, не чуждое разнаго рода погрѣшностей, породилъ неограниченный произволъ въ толкованіи библейскаго текста, плодомъ котораго явились многочисленные, странныя, почти сумасбродныя гипотезы о мѣстонахожденіи рая. Замѣчательно, что ученые мужи, вооруженные точными географическими познаніями, подѣ влияніемъ раціоналистическаго воззрѣнія на библейскія данныя, въ вопросѣ о раѣ снова

<sup>1)</sup> Стр. 326.

<sup>2)</sup> Уже около половины 19 вѣка ихъ насчитывали до 80. Pressel. Real-Encyklop. von Herzog. Томъ 20, стр. 333.

<sup>3)</sup> Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію кн. Бытія. 1867 г. Стр. 38.

перешли на почву того самаго баснословія, которое создалось въ древности и въ кругу котораго по неволѣ вращались древніе писатели при недостаткѣ географическихъ знаній въ широкихъ размѣрахъ. Берто (Bertho) въ своихъ „Географическихъ воззрѣніяхъ, лежащихъ въ основаніи описанія рая“ (1848 г.) выходитъ изъ того основоположенія, что при рѣшеніи вопроса о раѣ нужно устранить современныя географическія познанія, что Моисей при опредѣленіи мѣстоположенія рая будтобы сообразовался съ ошибочными представленіями своихъ современниковъ о земной поверхности. Установивши такую точку зрѣнія на сказаніе Моисея, т. е., допустивши баснословный элементъ въ Библии, онъ спокойно повторяетъ то, что въ свое время писали І. Флавій и другіе древніе писатели: Фисонъ есть Гангъ, Геонъ—Ниль; рѣкою, раздѣляющеюся на четыре начала, онъ считаетъ Каспійское море (!). Эта рѣка напоминаетъ ему океанъ Гомера, дающій начало всѣмъ рѣкамъ. Заключение же такое: Эдемъ будтобы по воззрѣнію Моисея находился вообще въ сѣверной части земного шара, такъ какъ де всѣ народы южной Азіи съ древнѣйшихъ временъ полагали жилище боговъ на крайнемъ сѣверѣ<sup>1)</sup>. Протестантскій богословъ Куртцъ полагаетъ, что Берто вышеобъясненнымъ способомъ „проложилъ настоящій научный путь“ къ рѣшенію вопроса о раѣ и что такой способъ рѣшенія не нарушаетъ будтобы богооткровеннаго характера Моисеева повѣствованія; такъ какъ де откровеніе удостоверяло на основаніи географическихъ знаній того времени *положеніе* рая, а не *самыя географическія знанія*<sup>2)</sup>. Итакъ присутствіе въ Библии человѣческихъ ошибокъ, заблужденій, баснословнаго элемента будтобы не протворѣчитъ богооткровенному характеру ея. Въ этомъ характерномъ рационалистическомъ софизмѣ, вѣроятно, и заключается „научность“ пути, проложен-

<sup>1)</sup> Kurtz. Geschichte des Aten Bundes. Berlin, 1853. B. I. S. 57—8. <sup>2)</sup> Тамъ же. Стр. 57.

наго Берто при рѣшеніи вопроса о раѣ. Повидимому эта мнимая научность заключается также въ умозаключеніи, служащемъ исходною точкою для гипотезы Берто: если мы въ настоящее время, вооруженные точными географическими знаніями *не можемъ отгадать*, какія рѣки Моисей разумѣлъ подъ Фисономъ и Геономъ; то и *самъ онъ не зналъ ихъ*, а записалъ то, что нашель въ созданіяхъ народной фантазіи. Но такое умозаключеніе далеко отъ требованій строгой логики, и потому антинаучно... Православный богословъ убѣжденъ, что, если бы Моисей не зналъ точно рѣкъ, которыя назвалъ при описанія рая, и ихъ взаимнаго отношенія, онъ и не назвалъ бы ихъ, а сказалъ бы просто, что рай былъ на востокѣ; въ противномъ случаѣ онъ былъ бы не пророкомъ Божиимъ, а обыкновеннымъ писателемъ, въ родѣ Вероза, Манеѳона и Геродота. Мы сейчас увидимъ, куда завелъ этотъ „научный путь“, открывшій широкое поле для фантазіи свободомыслящихъ комментаторовъ. Придумавши гипотезу, что библейское сказаніе о раѣ есть ослѣвшій на еврейской почвѣ продуктъ смѣшенія различныхъ баснословій—восточныхъ, греческихъ, даже гарманскихъ,—они сдѣлали это предполагаемое смѣшеніе, или путаницу, исходною точкою для себя при рѣшеніи вопроса о земномъ раѣ. По мнѣнію, Креднера (Credner) еврейское сказаніе о раѣ есть произведеніе іерархіи, придумано для прославленія происхожденія народа израильскаго. Однако же подъ еврейской оболочкой скрывается истина, нѣкоторыя историческія и географическія данныя. Препражденіе доступа къ саду съ восточной стороны (Креднеръ разумѣетъ Херувима съ пламеннымъ оружіемъ) указываетъ на то, что онъ прежде со всѣхъ сторонъ, кромѣ восточной, уже былъ недоступенъ. Слѣдовательно положеніе его должно быть на крайнемъ западѣ, и именно на Канарскихъ островахъ, къ которымъ древніе могли представлять себѣ доступъ только съ востока. Невѣжество повѣствователя (т. е., автора книги Бытія) и источники Тигра съ Евфратомъ искало на крайнемъ



западъ, потому что ихъ теченіе обнаруживаетъ господствующее направленіе съ запада на востокъ<sup>1)</sup>. Такъ же и греки, продолжаетъ Креднеръ, уже во времена Гомера полагали свой Элизій (поля Елисейскія) на самомъ крайнемъ западѣ, на океанѣ, обтекающемъ земной кругъ. Теперь спрашивается: откуда произошло это согласіе двухъ народовъ (т. е., евреевъ и грековъ), которые не занимались мореплаваніемъ и въ древнѣйшія времена стояли внѣ всякаго соприкосновенія? Тѣ и другіе узнали это отъ финикіянь, которые умышленно разглашали, что доступъ въ западную часть свѣта прегражденъ самимъ Богомъ. По сему начало четырехъ рѣкъ, сообразно съ финикійско-греческо-еврейскою басней, должно находиться въ одной рѣкѣ, т. е., въ океанѣ, по ту сторону столбовъ Геркулесовыхъ. Часть океана, окружающая Европу и Азію съ сѣвера, есть Фисонъ, и земля Эвилатская (Хавила) есть все пространство отъ Остъ-Индіи къ сѣверу и западу чрезъ Европу до Испаніи; часть океана, окружающая Африку и южную Азію, есть Геонъ, и земля Еоіопская есть пространство отъ Аравіи до западной Африки<sup>2)</sup>.... Итакъ, не смотря на то, что по прямому библейскому свидѣтельству мѣсто рая должно предполагать тамъ, гдѣ находятся истоки Евфрата и Тигра, т. е., въ Арменіи, его ищутъ на группѣ маленькихъ острововъ, затерявшихся въ водномъ пространствѣ Атлантическаго океана, — по той причинѣ, что еврейскій повѣствователь (т. е., Мойсей) по своему „невѣжеству“ *могъ предполагать* источникъ, изъ котораго берутъ свое начало Тигръ и Евфратъ, въ Атлантическомъ океанѣ. Комментарій излишни; достоинство гипотезы говоритъ само за себя. Столь фантастическое рѣшеніе вопроса о раѣ принад-

<sup>1)</sup> Правильнѣе бы сказать: съ сѣверозапада на юговостокъ. Притомъ нужно замѣтить, что Евфратъ въ верхнемъ теченіи, на разстояніи цѣлой трети всей своей длины, имѣетъ направленіе прямо *съ востока на западъ*.

<sup>2)</sup> Real-Encyclop. von Herzog т. 20, стр. 347—8.

лежить не одному Креднеру. Онъ имѣлъ своихъ предшественниковъ, которые еще въ концѣ 18 и въ началѣ 19 вѣка, вѣроятно, подѣ влияніемъ тогдашней свободомыслящей философіи, столь же смѣло перебрасывали рай по волѣ своей фантазіи, куда имъ вздумалось. Гассе (Hasse) въ своемъ сочиненіи „Права Пруссіи, какъ страны янтаря, быть раемъ древнихъ“, указалъ мѣсто рая на берегу Балтійскаго моря, близъ Кёнигсберга. Онъ основывался на данныхъ сѣверо-германскаго эпоса (Эдда), отчасти греческой мѣологии и особенно на мѣстонахожденіи янтаря. Въ огромныхъ янтарныхъ деревьяхъ (т. е., деревьяхъ, выпускавшихъ янтарь), которыя откапываются изъ земли, онъ увидаль произведенія земли Эвилатской: смола этихъ деревьевъ въ жидкомъ видѣ есть бдолахъ (анеракъсъ), въ твердомъ видѣ, т. е., окристаллизовавшаяся, есть ониксъ (камень зеленый) и золото. Земля счастливыхъ гипербореевъ греческой мѣологии напоминаетъ ему Боруссію, т. е., Пруссію, имя которой онъ ставитъ въ связь съ словомъ „Ворей“. Островъ блаженныхъ, Эритія, т. е., пурпурный—островъ Сама на Балтійскомъ морѣ; греческій Элизій — это Глиссисваль (Glisiswall) Эдды, а послѣдній есть стеклянная (Glasland), т. е., янтарная земля; Идаваллеръ (Idawaller) Эдды есть Эдемъ; Фисонъ — Балтійское море <sup>1)</sup>. Нѣкто Даумеръ (Daumer) пришелъ къ мысли, что рай былъ въ Австраліи; такъ какъ послѣдняя есть отечество такъ называемаго хлѣбнаго дерева, въ которомъ ученый усмотрѣлъ райское древо жизни. Изъ Австраліи по его мнѣнію люди, размножившись, переселились въ Америку, а отсюда чрезъ узкій Беринговъ проливъ въ Азію <sup>2)</sup>... Можно поду-

<sup>1)</sup> Тамъ же. Стр. 348.

<sup>2)</sup> Даумеръ былъ очень высокаго мнѣнія о своемъ открытіи: „моя новая географическая и этнографическая система, говорилъ онъ, для исторіи то же, что была система Коперника для астрономіи. Vigouroux. La bible et les decouvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie. Paris. 1884. Т. 1, р. 74.

мать, что ученые изслѣдователи (если только они заслуживаютъ такого наименованія) намѣренно сочиняли каррикатуры на библейское повѣствованіе о раѣ. Мы остановили вниманіе на вышеизложенныхъ причудливыхъ гипотезахъ для того, чтобы показать, въ какую туманную область произвольныхъ мечтаній увлекаетъ людей такъ называемое свободное отношеніе къ библейскому тексту, утрата вѣры въ Библию, какъ въ слово Божіе. Успѣхи географіи давали только пищу воображенію, которое провело библейскій рай по всѣмъ частямъ свѣта: кромѣ Австраліи, Канарскихъ острововъ и Прусеи, его находили въ Палестинѣ, въ Сиріи, въ Месопотаміи, въ Персіи, въ Кашмирѣ, въ Индіи, въ Японіи, въ Америкѣ, на Филиппинскихъ островахъ, на Цейлонѣ, наконецъ у подножія Сент-Готгарда.

Конечно не было недостатка и въ изслѣдователяхъ съ болѣе трезвымъ направленіемъ мыслей. Справедливо опираясь на опредѣленное указаніе Моисея, что Евфратъ и Тигръ имѣютъ или имѣли своимъ источникомъ рѣку, вытекавшую изъ Эдема, они предполагали исчезнувшій рай именно въ области этихъ рѣкъ. Самое простое соображеніе должно было указывать въ этомъ случаѣ на ту горную страну, въ которой Евфратъ и Тигръ берутъ свое начало, т. е., на Арменію. Но такъ какъ въ послѣдней не оказывалось общей рѣки, которая давала бы начало не только четыремъ отдѣльнымъ рѣкамъ, но даже и двумъ; то желаніе найти эту общую рѣку надолго отвлекло вниманіе отъ Арменіи и навело на мысль искать мѣсто рая въ среднемъ и нижнемъ теченіи Евфрата и Тигра. Начиная съ 16 и до конца 19 вѣка <sup>1)</sup> дѣлались многочисленныя безплодныя попытки въ этомъ направленіи. Прежде всего привлекло вниманіе соединенное теченіе Тигра и Евфрата (Шать-Эль-арабъ), и въ немъ хотѣли видѣть общую рѣку,

<sup>1)</sup> Iog. Кальвинъ—въ своемъ толкованіи на кн. Бытія и фр. Деличъ—въ своемъ сочиненіи: *Wo lag das Paradies*. Leipzig. 1881.

при чемъ за Фисонъ и Геонъ принимали два рукава, на которые раздѣлялся Шатъ - Эль - арабъ предъ впадениемъ въ Персидскій заливъ. Нѣкоторые обращали вниманіе на протоки, чрезъ которыя многоводный Евфратъ переливалъ часть своей воды въ Тигръ въ томъ мѣстѣ, гдѣ послѣдній очень близко подходитъ къ нему, и думали видѣть въ этихъ протокахъ Фисонъ и Геонъ. Другіе за Фисонъ и Геонъ принимали двѣ рѣчки, впадающія въ Шатъ - Эль - арабъ съ лѣвой стороны. Всѣ на этомъ основаніи предполагали мѣсто рая въ плодородной Тигро-Евфратской долинѣ, въ частности около того мѣста, гдѣ впоследствии возникъ Вавилонъ. Съ особенной настойчивостью и самоувѣренностью отстаивалъ свою гипотезу въ этомъ смыслѣ Прессель (Pessel)<sup>1)</sup>. Разобравъ и признавъ неудовлетворительными всѣ предыдущія попытки рѣшить вопросъ о мѣстоположеніи рая (не исключая и тѣхъ, которыя относились къ горной Арменіи), онъ спрашиваетъ: „какимъ образомъ можно достигнуть правильнаго объясненія Моисеева сказанія о раѣ и разрѣшенія всѣхъ трудностей“<sup>2)</sup> и отвѣчаетъ: дѣло такъ просто, какъ яйцо Колумба“<sup>3)</sup>. И онъ поступилъ, какъ Колумбъ: какъ послѣдній, чтобы поставить яйцо на его заостренный конецъ, говорятъ, разбилъ его скорлупу; такъ и Прессель, чтобы сообщить вѣроятность своей гипотезѣ, нарушилъ прямой и естественный смыслъ библейскаго текста. Онъ находитъ нелѣпою общепринятую (и по смыслу библейскаго текста необходимую) мысль, что одна Эдемская рѣка раздѣлилась на 4 отдѣльныя рѣчки: „это, говоритъ онъ, противно всякой физикѣ (?) — представлять себѣ одну рѣку, изъ которой произошло 4 отдѣльныя рѣчки; такой рѣчки нигдѣ нѣтъ на землѣ и не могло быть (?) нигдѣ также и до потопа; такое представленіе никогда

<sup>1)</sup> Real-Encyklop, von Herzog. Т. XX. Обширный трактатъ здѣсь о раѣ (Paradies) принадлежитъ Пресселю, и болѣе половины его онъ посвятилъ развитію своей гипотезы.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Стр. 352.

бы не должно было приходиться и въ голову толкователямъ, и всего менѣе оно могло прійти въ голову такому замѣчательному человѣку, какъ Моисей<sup>1)</sup>. Мы сейчас увидимъ, что, если кому приходило въ голову представление болѣе нежели странное, то именно Пресселю и его предшественникамъ, считавшимъ Эдемскою рѣкою, раздѣлившеюся на 4 рѣки, Шать-Эль-арабъ. Прежде всего замѣтимъ, что, хотя дѣйствительно нѣсколько рѣкъ обыкновенно *соединяются* въ одну, но и въ обратномъ явленіи, т. е., въ раздѣленіи одного потока на два и болѣе, нѣтъ ничего противнаго физикѣ, и даже оно не безпримѣрно. Что могло бы воспрепятствовать многоводному потоку, встрѣтившему на пути двѣ, три или даже четыре ложбины, способныя по своему уровню принять часть его воды, разлиться по всѣмъ имъ и въ такомъ видѣ течь далѣе? Рѣшительно ничто. Многочисленные рукава, которыми многія большія рѣки вливаются въ море, отчасти подтверждаютъ возможность этого явленія. Но если бы кто-либо возразилъ, что происхожденіе многочисленныхъ рукавовъ при впаденіи большихъ рѣкъ въ море обусловливается образованіемъ многочисленныхъ намывныхъ острововъ въ устьѣ, и что это явленіе не могло имѣть мѣста въ раю, который, какъ нужно думать, лежалъ очень далеко отъ моря; то мы укажемъ на другое явленіе, которое представляется Пресселю противнымъ всякой физикѣ. Рѣка Гуанія (Guania), по другимъ обозначеніямъ Ріо-негро<sup>2)</sup>, въ южной Америкѣ, внутри материка, приблизительно на половинѣ своего 700-верстаго теченія раздѣлилась и пошла въ двѣ почти діаметрально противоположныя стороны. Правая вѣтвь, за которой осталось то же названіе, пошла на югъ, въ область рѣки Амазонки, а лѣвая подѣ

<sup>1)</sup> Стр. 354.

<sup>2)</sup> Allgemeiner Handatlas in 126 Haupt- und 137 Nebenkarten. Herausgegeben von A. Scobel. Bielefeld und Leipzig. 1899.

именемъ Кассиквіари пошла на сѣверо-востокъ, въ область рѣки Ориноко, направляющейся къ сѣверному берегу южно-американскаго материка. Если бы эти двѣ вѣтви на своемъ пути встрѣтили такой же рельефъ почвы, которымъ обусловилось первое раздѣленіе, то каждая изъ нихъ въ свою очередь раздѣлилась бы на двѣ части, и предъ нами былъ бы приблизительный образъ того, что представляла Эдемская рѣчная система по описанію Моисея <sup>1)</sup>. Во всякомъ случаѣ даже и одно дѣйствительно существующее раздѣленіе названной рѣки даетъ основаніе думать, что напрасно Прессель отказалъ въ здоровомъ умѣ многимъ толкователямъ, допускающимъ раздѣленіе одной рѣки на нѣсколько отдѣльныхъ, и напрасно думаетъ, что Моисей не могъ сказать того, что нашли въ его словахъ эти толкователи. Самъ же Прессель дѣйствительно нашелъ въ словахъ Моисея нѣчто противоположное тому, что въ нихъ ясно выражено. Моисей говоритъ: „рѣка выходила изъ Эдема, чтобы орошать рай, и оттуда *раздѣлилась* на четыре начала“, т. е., на четыре истока отдѣльныхъ рѣкъ... „Нѣтъ, говоритъ Прессель подчеркивая, четыре начала, или головы, суть четыре рѣки, которыя скорѣе напротивъ образовали одну рѣку“ <sup>2)</sup>. И чтобы доказать это, онъ ведетъ читателя сначала по Дунаю (съ низу въ верхъ) и показываетъ ему Саву, Драву и Тиссу, впадающія въ Дунай, и потомъ по Рейну и указываетъ два потока, изъ соединенія которыхъ онъ первоначально составилъ. Вотъ, говоритъ онъ, одинъ Рейнъ, а впереди два; Рейнъ раздѣлился (?) на два начала. Точно такъ же по его разсужденію раздѣлилась и Эдемская рѣка, т. е., согласно его гипотезѣ, Шать-эль-арабъ: сначала онъ раздѣлился на

<sup>1)</sup> Нужно замѣтить, что описанное раздѣленіе американской рѣки имѣетъ мѣсто на водораздѣлѣ, какой представляетъ собою и Арменія, притомъ въ большей степени, посылая изъ себя рѣки *во все четыре* страны свѣта.

<sup>2)</sup> Указ. соч., стр. 355.

фратъ: Большую рѣку Тигръ поставилъ на третемъ

Карунъ (воображаемый Фисонъ) и Керку (воображаемый Геонъ), *втекающая въ него* съ лѣвой стороны, а потомъ на Тигръ и Евфратъ, *изъ слиянiя которыхъ онъ образовался...* Не трудно видѣть, что аргументація Пресселя коренится на извращенiи понятiй, на нарушенiи логики языка. Если человѣкъ, плывя по какой-либо рѣкѣ съ низу въ верхъ, встрѣтитъ два потока, изъ которыхъ каждый несетъ свои воды навстрѣчу ему, онъ никогда не скажетъ (если только слова у него не въ разладѣ съ логикой): здѣсь рѣка *раздѣлилась* на двѣ, а непременно скажетъ: здѣсь двѣ рѣки *слились* въ одну. Равнымъ образомъ, если онъ плыветъ по рѣкѣ съ верху въ низъ и увидитъ, что часть воды этой рѣки *отходитъ* въ сторону и образуетъ другую, побочную рѣку, онъ неминуемо скажетъ: здѣсь рѣка *раздѣлилась* на двѣ вѣтви, и никогда не скажетъ: здѣсь двѣ рѣки *слились* въ одну. Если я имѣю предъ собою два стакана, на половину налитые водою, и изъ одного стакана солью воду въ другой, я соединю воду; если же я обратно изъ полного стакана отолью часть воды въ пустой, я раздѣлю воду. Представимъ себѣ, что полкъ во время маневровъ долженъ сдѣлать слѣдующее движенiе: сначала онъ долженъ двигаться отдѣльными колоннами, потомъ эти колонны должны соединиться, пройти сплошной массой нѣкоторое пространство, и потомъ, снова расходясь, продолжать движенiе. Смотря на то, какъ сходятся колонны (какъ ручки), мы конечно скажемъ: полкъ соединяется; смотря же на расхожденiе колоннъ, мы скажемъ: полкъ раздѣляется... Никто, имѣющій въ головѣ здравый смыслъ, не назоветъ соединенiе раздѣленiемъ. Тѣмъ менѣе могъ это сдѣлать Моисей.

Мы занялись уясненiемъ несостоятельности главнаго основанiя гипотезы Пресселя потому, что она составляетъ завершенiе цѣлаго ряда подобныхъ гипотезъ, стоявшихъ на ложномъ пути къ отысканiю мѣстонахожденiя рая; съ устраненiемъ ея падаетъ и вся ихъ группа. Нѣкоторую особенность представляетъ

гипотеза Делича, изложенная имъ въ вышеупомянутомъ сочиненіи <sup>1)</sup>). Онъ такъ же приурочиваетъ рай къ Месопотаміи, въ частности—къ Вавилоніи, при чемъ Фисономъ онъ считаетъ рукавъ Евфрата съ западной стороны, которымъ онъ нѣкогда изливалъ часть своей воды въ Персидскій заливъ, а Геономъ—протокъ того же Евфрата съ восточной (лѣвой) стороны, орошавшій часть Вавилоніи и снова вливавшійся въ Евфратъ. Третья рѣка—Тигръ, четвертая—Евфратъ; рѣка выходившая изъ Эдема и раздѣлявшаяся на четыре начала—тоже Евфратъ. При этомъ нужно замѣтить болѣе чѣмъ странную особенность. Деличъ считаетъ Тигръ рѣкою, берущею начало изъ Евфрата, и именно въ Вавилоніи. Многоводный Евфратъ, говоритъ онъ, русло котораго лежитъ выше русла Тигра, отдѣляя отъ себя въ Вавилоніи многочисленные протоки, переливавшіеся въ маловодный Тигръ, такъ что послѣдній выше этого мѣста могъ почитаться какъ бы несуществующимъ и считаться настоящею рѣкою только ниже этого мѣста. Нужно ли объяснять, что вся эта искусственная махинація относительно будтобы настоящаго Тигра придумана только для того, что бы сдвинуть рай изъ Арменіи (гдѣ истинное начало Тигра) въ Вавилонію? Для этого именно Деличъ не стѣснился зачеркнуть 700-верстное теченіе Тигра отъ его истока до предѣловъ Вавилоніи и наивно разсчитываетъ, что и читатели его съ легкимъ сердцемъ сдѣлаютъ то же самое. Что касается вопроса: могъ ли Моисей имѣть о Тигрѣ навязываемое ему представленіе, то объ этомъ богословъ-раціоналистъ менѣе всего думаетъ. Одинъ ученый библіологъ <sup>2)</sup> справедливо обращаетъ вниманіе на странность, вытекающую изъ представленія Делича о райскихъ рѣкахъ: будто Моисей, перечисляя рѣки, получившія начало изъ одной Эдемской рѣки, назвалъ сначала два скромные протока, выдѣлившіеся изъ Ев-

<sup>1)</sup> См. выше, въ примѣчаніи 1 на стр. 17.

<sup>2)</sup> Vigouroux. Указ. соч. Т. I, стр. 226.



фрата, большую рѣку Тигръ поставилъ на третьемъ мѣстѣ, а самый Евфратъ, давшій начало всей водной системѣ, назвалъ послѣднимъ. Предполагать въ описаніи Моисея такой, не сообразный съ натурою вещей, порядокъ значитъ оказывать пренебреженіе къ библейскому тексту, допускать насильственное толкованіе его. Впрочемъ по всему видно, что система рѣчного орошенія составляетъ у Делича не первое основаніе къ опредѣленію мѣстонахожденія рая; она придумана имъ только для оправданія его гипотезы, коренящейся совсѣмъ на другомъ основаніи. Это основаніе заключается въ данныхъ ассиріологіи, въ частности— въ филологическихъ сближеніяхъ библейскихъ словъ и именъ съ словами и понятіями, встрѣчающимися въ древнѣйшихъ нарѣчіяхъ (аккадійскомъ и сумерійскомъ), возстановленныхъ по памятникамъ древней ассирово-вавилонской культуры. По его убѣжденію сказаніе о раѣ ассирово-вавилонскаго происхожденія и имѣетъ мнѣическій характеръ. Оно коренится на воспоминаніяхъ о необыкновенномъ плодородіи окрестностей Вавилона, на что указываетъ древнее названіе ихъ: *Каръ-Дуніасъ*, т. е., садъ бога Дуніаса, а также названіе Вавилона: „ворота бога“ (?), или другое древнее: *Титтира*, т. е., роща (лѣсокъ) жизни. Предполагаемое тожество протока изъ Евфрата, называемаго Шатъ-энъ-Ниль, съ Моисеевымъ Геонъ Деличъ доказываетъ такимъ образомъ: протокъ этотъ по-вавилонски назывался *Арахту*; слово это одного корня съ словомъ *арху*, которое значитъ: *дорога, путь*. На сумерійскомъ языкѣ онъ назывался *Ка-ханна*. Сеннахеримъ часто упоминаетъ о немъ, какъ о сплавной рѣчкѣ (значитъ, какъ о водной дорогѣ). Знакъ клинообразнаго письма, читаемый, какъ *ка*, можетъ на сумерійскомъ нарѣчьи произноситься, какъ *гу*, и такимъ образомъ слово *Ка-ханъ* можно читать *Гуханъ*; а послѣднее то же (?), что Геонъ, который по-еврейски читается: Гихонъ. Какъ назывался въ древности другой протокъ Евфрата съ правой стороны, Деличъ не могъ открыть. Онъ только

сопоставляет имя Фисонъ съ сумерійскимъ *тизанъ* и ассирійскимъ *тизанну*, означающимъ вообще каналъ, протокъ. Этого конечно слишкомъ мало, чтобы видѣть въ указанномъ протокѣ первую райскую рѣку Фисонъ. Еще менѣе приближаетъ къ истинѣ его лингвистика по отношенію къ имени „Эдемъ“. Если сумерійское слово *эдинъ* значить степь, пустыня; то въ этомъ нѣтъ ничего соответствующаго понятію, заключающемуся въ библейскомъ словѣ *эдемъ*. Говоря вообще, выводы, основанные на филологіи языковъ мертвыхъ, малоизвѣстныхъ, для изученія которыхъ остались только скудные отрывки, очень ненадежны, и въ своемъ заключительномъ сужденіи о гипотезѣ Делича мы вполне присоединяемся къ тому, что сказалъ о ней вышеупомянутый библіологъ: „Деличъ не открылъ въ клинообразныхъ письменахъ ничего такого, что прямо уясняло бы вопросъ о мѣстонахожденіи Эдема. Онъ не открылъ также и непрямого свидѣтельства касательно наиболѣе важнаго и труднаго вопроса объ отождествленіи Геона и Фисона съ какими-либо существующими рѣками. Онъ ограничился въ этомъ случаѣ смутнымъ словопроизводствомъ, приѣмомъ опаснымъ, съ помощью котораго можно найти все, даже то, что Эдемъ былъ въ Америкѣ, что и дѣлаютъ донкихотствующіе мыслители (*esprits aventureux*)... Во всѣхъ языкахъ міра при нѣкоторой находчивости можно найти сходныя по звуку слова... Нужны другія доказательства, кромѣ тѣхъ, которыя получаются изъ этимологіи, болѣе или менѣе произвольной и сомнительной“<sup>1)</sup>.

Ближе всѣхъ подходятъ къ истинѣ въ опредѣленіи мѣстонахожденія рая тѣ изслѣдователи, которые ищутъ его тамъ, гдѣ рѣки Тигръ и Евфратъ берутъ свое начало. Еще въ началѣ 18 столѣтія Реландъ высказалъ вполне обоснованную увѣренность, что страна, въ которой долженъ былъ находиться рай земной, есть горная Арменія; потому что въ ней именно лежатъ близко

1) Vigouroux. Указ. соч. Стр. 225.

Vigouroux. Указ. соч. Т. I, стр. 226.

другъ къ другу истоки Тигра и Евфрата и нѣкоторыхъ другихъ рѣкъ, которыя можно почестъ Фисономъ и Геономъ. Рѣки эти онъ предположительно и указываетъ (Фазисъ и Араксъ); относительно же общаго истока для всѣхъ четырехъ рѣкъ ограничился нѣсколько замысловатымъ разсужденіемъ о возможности предположить его въ невидимой нынѣ, исчезнувшей вмѣстѣ съ раемъ, подземной рѣкѣ<sup>1)</sup>. Августинъ Калметъ, вполне раздѣлявшій воззрѣніе Реланда, подкрѣпилъ его болѣе основательнымъ предположеніемъ относительно общаго источника райскихъ рѣкъ, объяснивъ исчезновеніе его дѣйствіемъ всемірнаго потопа, который долженъ былъ произвести большія измѣненія на земной поверхности<sup>2)</sup>. Гипотезу Реланда, какъ опирающуюся на твердомъ основаніи, приняли многіе послѣдующіе ученые, особенно въ 19 столѣтіи. И въ самомъ дѣлѣ, ее нельзя не признать единственною, рѣшающею вопросъ о мѣстонахожденіи земнаго райа наиболѣе удовлетворительнымъ образомъ. Хотя многіе вопросы, вызываемые объясненіемъ всего повѣствованія Моисеева (о Фисонѣ и Геонѣ, о странахъ, ими омываемыхъ, о золотѣ, и проч.) рѣшаются и предположительно, и даже весьма предположительно; однако же положеніе, что рай долженъ былъ находиться въ странѣ, изъ которой или близъ которой берутъ свое начало Тигръ и Евфратъ, стоитъ незыблемо. Отсутствіе общаго потока, который бы въ настоящее время давалъ имъ начало, нисколько не колеблетъ это положеніе. Если бы гдѣ-нибудь, напр., въ центральной Африкѣ, неожиданно была открыта водная система, напоминающая райскую, т. е. многоводный потокъ, дающій начало четыремъ отдѣльнымъ рѣкамъ; то это можно бы было принять только за подтвержденіе того, что могло быть нѣкогда въ Арменіи; предполагать же на этомъ

<sup>1)</sup> Real-Encyklop. von Herzog. T. XX, стр. 339.

<sup>2)</sup> Histoire de l'ancien et de nouveau Testament. Paris. 1742. T. I, p. 189.

одномъ основаніи рай въ Африкѣ значило бы пренебречь прямымъ и рѣшительнымъ свидѣтельствомъ Библии. Вполнѣ раздѣляя убѣжденіе, что мѣсто бывшаго рая должно предполагать въ горной Арменіи, и нигдѣ болѣе, мы съ своей стороны представимъ нѣсколько соображеній, которыя, какъ намъ кажется, могутъ укрѣплять это убѣжденіе.

Мы допускаемъ, что всемірный потопъ дѣйствительно могъ уничтожить рѣку, выходившую изъ Эдема. Масса воды, пронесшейся надъ всей сусею, могла произвести на послѣдней большія измѣненія. Вода, согласно съ современной теоріей дѣйствія вулканическихъ силъ, проникнувъ чрезъ кратеры вулкановъ до раскаленной, расплавленной внутренности земли, должна была возбудить усиленную дѣятельность вулкановъ, землетрясенія и сопровождающія ихъ сгибы, сдвиги и изломы пластовъ земли. Такое измѣненіе поверхности земли должно было по мѣстамъ отразиться на рѣкахъ — на ихъ длинѣ, направленіи и взаимномъ отношеніи, въ особенности на истокахъ ихъ. Но Эдемская рѣка могла и пережить потопъ, существовать долго послѣ, даже до времени Моисея и затѣмъ исчезнуть. Дѣйствіе вулканическихъ силъ по мѣстамъ обнаруживается непрерывно. Никто не знаетъ, чтѣ происходило въ горной Арменіи двѣ или три тысячи лѣтъ назадъ, вплоть до сравнительно недавняго времени, когда свидѣнія о чрезвычайныхъ феноменахъ природы стали получаться почти изъ всѣхъ населенныхъ пунктовъ земли. Можетъ быть, незадолго до времени Моисея или вскорѣ послѣ него въ Арменіи произошла вулканическая катастрофа, сильно измѣнившая характеръ ея поверхности, а слѣдовательно и направленіе водъ, которыя она посылала съ себя въ страны, ниже ея лежащія. Для исторіи этотъ фактъ могъ остаться неизвѣстнымъ. Но и помимо временныхъ и рѣзкихъ вулканическихъ потрясеній земная кора находится въ постоянномъ движеніи. Движеніе это спокойно и такъ медленно, что въ общемъ ускользаетъ отъ всякаго наблюденія, и

только въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, при нѣкоторыхъ особенныхъ условіяхъ даетъ знать о своемъ существованіи. Наука о землѣ, на основаніи несомнѣнныхъ признаковъ, удостовѣряетъ, что нѣкоторыя мѣста на землѣ повышаются, а другія понижаются. При этомъ случается, что одна сторона какого-либо участка суши поднимается быстрее, чѣмъ другая, отъ чего происходитъ уклонъ, вліяющій на направленіе и распредѣленіе текучей воды <sup>1)</sup>. Слѣды новѣйшихъ поднятій носятъ Скандинавскій полуостровъ, берега Гибралтарскаго пролива, Сицилія, Сардинія, часть Франціи по берегу Атлантическаго океана и западный берегъ Великобританіи <sup>2)</sup>. Берегъ Италіи близъ Неаполя то понижается, то повышается, какъ это видно по развалинамъ храма Сераписа, бывшимъ долгое время въ водѣ и оиать поднявшимся изъ нея <sup>3)</sup>. Медленное пониженіе суши замѣчено на восточной оконечности о. Крита, въ Ирландіи и въ Гренландіи. Сравнительно очень быстрое, хотя и не мгновенное, пониженіе случилось въ южной Америкѣ, въ Чили, гдѣ послѣ одного землетрясенія берегъ поднялся на 4—5 футовъ, а затѣмъ въ теченіе нѣсколькихъ недѣль снова понизился на 1—2 фута <sup>4)</sup>. Достаточно водоносному пространству, имѣющему опредѣленный уклонъ и питающему какой-либо потокъ, склониться на нѣсколько футовъ въ противоположную сторону, чтобы питаемый имъ потокъ исчезъ. Арменія не плоскогоріе, не сплошной горный массивъ, съ разбросанными на немъ отдѣльными и кругомъ замкнутыми долинами и котловинами, а настоящая

1) Скандинавскій полуостровъ повышается отъ 2½ до 6 футовъ въ столѣтіе—на югъ меньше, на сѣверѣ больше.

2) Леваковскій. Курсъ геологіи. Харьковъ. 1861 г. Вып. I, стр. 170.

3) Усовъ и Разинъ. Всеобщее землевѣденіе. Спб. 1863 г. Т. I, стр. 217.

4) Россмесслеръ. Очеркъ исторіи земного шара. Спб. 1861 г., стр. 190.

*аллійская* страна, со множествомъ горъ, окруженныхъ со всѣхъ сторонъ долинами, продольными и поперечными, съ густою сѣтью ручьевъ и рѣчекъ, извивающихся по лабиринту ея долинъ. Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что горы и долины Арменіи нѣкогда имѣли нѣсколько иное расположеніе. Можетъ быть, существовала обширная долина, получавшая обильную воду съ окрестныхъ высотъ и собиравшая ихъ на своемъ днѣ въ могучій потокъ; долина имѣла нѣсколько развѣтвленій, по которымъ вода потока устремлялась въ разныя стороны сообразно ихъ направленію; образовавшіеся такимъ образомъ отдѣльные потоки, обогащаемые въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи почвенною водою, стекавшею въ ихъ русла, превращались наконецъ въ настоящія рѣки большей или меньшей величины. Произшедшее измѣненіе поверхности Арменіи, моментальное или медленное, могло уничтожить начальный потокъ или же уничтожить только его развѣтвленія, оставивъ для него одинъ выходъ, такъ что онъ явился верховьемъ только одной изъ рѣкъ, бравшихъ изъ него начало. Истоки остальныхъ рѣкъ удалились отъ него и стали получать воду самостоятельно съ прилегающихъ къ нимъ горъ и уклоновъ почвы. Такъ могла нарушиться рѣчная система, орошавшая рай. Конечно, все это предположенія. Но, если описанная Моисеемъ рѣчная система *дѣйствительно была*, то она могла быть приблизительно такою, какою мы ее представили, и уничтожиться именно такъ, какъ мы предполагаемъ.

Если мы взглянемъ на географическую карту Арменіи <sup>1)</sup>, то увидимъ слѣдующую картину. Въ томъ мѣстѣ, гдѣ лежитъ Эрзерумъ, на небольшомъ пространствѣ, около 120 верстъ длиною и не болѣе 60 верстъ въ ширину, сосредоточены истоки четырехъ важнѣйшихъ рѣкъ, стекающихъ съ высотъ Арменіи: восточнаго Евфрата (который было бы правильнѣе назвать южнымъ), Аракса, Западнаго Евфрата (вѣрнѣе—сѣвер-

<sup>1)</sup> Разумѣемъ большую и подробную карту.

наго), и Чарука, или Чороха (Акамписъ древнихъ). Разстоянія между нѣкоторыми изъ многочисленныхъ верховьевъ, питающихъ эти рѣки, не превышаютъ 10 верстъ <sup>1)</sup>. Вообще эти верховья такъ близки другъ къ другу и такъ переплетаются между собою, что представляются связанными какъ бы въ одинъ узелъ, и невольно рождается мысль, что всѣ они нѣкогда могли имѣть начало въ одномъ водоемѣ. Что касается Тигра, то истокъ его въ настоящее время находится довольно далеко отъ вышеописаннаго средоточія истоковъ четырехъ рѣкъ, но въ то же время близко, даже очень близко къ Евфрату при выходѣ его изъ горной страны въ равнину. Тигръ беретъ начало изъ небольшого озера (около 10 верстъ длины), лежащаго какъ бы на полуостровѣ, который образуетъ такъ называемый восточный Евфратъ, текущій прямо на западъ, и западный Евфратъ, дѣлающій, послѣ соединенія своего съ восточнымъ, крутой поворотъ къ востоку. Отъ того и другого истокъ Тигра отстоитъ не болѣе, какъ на 25 верстъ. Въ общемъ представляется такая картина: естественнымъ верховьемъ настоящаго великаго Евфрата кажется одинъ западный Евфратъ; восточный же Евфратъ имѣетъ видъ особой рѣки—притока, впадающій въ главную рѣку съ лѣвой стороны. Притокъ этотъ отдѣленъ отъ истока Тигра горной цѣпью, идущею съ востока на западъ и упирающеюся въ лѣвой берегъ Евфрата, который, чтобы обойти эту высоту, дѣлаетъ здѣсь крутой загибъ къ западу. Возможно, что эта цѣпь горъ, къ сѣверному склону которой жмется притокъ Евфрата и на южной сторонѣ которой начинается свое теченіе Тигръ, нѣкогда разрывалась глубокимъ ущельемъ, чрезъ которое вода притока прорывалась въ долину Тигра <sup>2)</sup>. Въ такомъ слу-

<sup>1)</sup> Карта Азиатской Турціи и отдѣльная карта Кавказа съ прилегающей къ нему частию Арменіи въ *Allgemeiner Handatlas von Scobel*. Стр. 125 и 127.

<sup>2)</sup> Къ такому предположенію сильно располагаетъ общій характеръ всей мѣстности. Большая дорога, идущая изъ Ма-

чаѣ теперешній притокъ Евфрата являлся верховьемъ Тигра, и начало его лежало тамъ же, гдѣ сосредоточены истоки Евфрата, Аракса и Чарука. Какая-нибудь подвижка почвы закрыла ущелье, верховье Тигра устремилось далѣе на западъ и влилось въ Евфратъ <sup>1)</sup>. Съ неменьшею вѣроятностью можно предположить также, что старое верховье Тигра соединялось съ теперешнимъ посредствомъ подземнаго теченія. Подземное теченіе рѣкъ — явленіе извѣстное. Рона во Франціи (близъ Бельгарда) и Гвадіана въ Испаніи скрываются подъ землей и чрезъ нѣкоторое пространство снова выходятъ на поверхность <sup>2)</sup>. Рѣка Люблянца (въ Крайнѣ, въ Австріи) дважды скрывается надъ землею, и всякій

лой Азіи на Багдадъ, пересѣкаетъ Евфратъ при его поворотѣ на востокъ и затѣмъ, извиваясь очевидно по долинамъ, идетъ на сѣверовостокъ между горными кряжами Мусеръ-дагъ и Саримъ-дагъ. Дойдя до города Харпуть, не больше какъ въ 15 верстахъ отъ восточнаго Евфрата, она поворачиваетъ на юговостокъ, идетъ долиною между Саримъ-дагъ съ югозападной стороны и Хунъ-дагъ съ сѣверовосточной и пересѣкаетъ Тигръ при самомъ выходѣ его изъ озера. Городъ Харпуть, стоящій въ вершинѣ этой послѣдней долины, отстоитъ, какъ мы видѣли, отъ восточнаго Евфрата только на 15 верстъ. Этотъ узкій водораздѣлъ представляетъ собою (если картографическое изображеніе вѣрно) впадину между Мусеръ-дагъ съ западной и Хунъ-дагъ съ восточной стороны. Сама собою приходитъ мысль, что въ этомъ именно мѣстѣ могъ замкнуться тотъ проходъ, чрезъ который Тигръ соединялся съ теперешнимъ восточнымъ Евфратомъ, какъ съ своимъ верховьемъ.

<sup>1)</sup> Ущелья въ горахъ съ ихъ отвѣсными стѣнами обязаны своимъ происхожденіемъ разрыву горъ вулканическою силою. Во время землетрясенія въ Калабріи въ 1783 году, известковая гора Цефиріо разсѣлась на двѣ части, образовавъ трещину въ  $\frac{1}{2}$  мили длиною. (Россмессеръ. Указ. соч., стр. 186). Та же сила можетъ и закрывать ущелья. Сотрясеніе почвы, сопровождающееся поднятіемъ ея къ верху, разрываетъ гору, а сопровождающееся опусканіемъ почвы замыкаетъ трещину.

<sup>2)</sup> Разинъ и Усовъ. Указ. соч. Т. I, стр. 175.



разъ выходить на поверхность болѣе многоводною, чѣмъ до сокрытія <sup>1)</sup>. Древнимъ не безызвѣстно было подобное явленіе. Св. Епифаній Кипрскій отмѣчаетъ это именно относительно Тигра, а также и Евфрата. О Тигрѣ онъ говоритъ: „онъ пересѣкаетъ части востока и затѣмъ скрывается подѣ землю, а изъ Арменіи среди Кардійцевъ и Армянъ снова поднимается и вытекаетъ на поверхность, и раздѣленный въ своихъ потокахъ наполняетъ землю Ассиріянъ <sup>2)</sup>. То же относительно Тигра утверждаетъ и Страбонъ въ своей Географіи. „Тигръ, говоритъ онъ, протекаетъ чрезъ тамъ называемое озеро Өотиписъ посредственной ширины. Дойдя до противоположнаго берега озера, онъ съ большимъ шумомъ и водяною пылью скрывается подѣ землю; пройдя въ этомъ скрытомъ видѣ большое пространство, онъ прорывается снова недалеко отъ Гордіаи“ <sup>3)</sup>. Трудно допустить, чтобы въ этихъ свидѣтельствахъ не было никакой фактической подкладки. Можетъ быть этою подкладкою и было теченіе Тигра подѣ тою перемычкою, которая теперь отдѣляетъ такъ называемый восточный Евфратъ отъ озера, дающаго начало Тигру. Сотрясеніе почвы, даже незначительное, могло засыпать подземный ходъ, и Тигръ оторвался отъ своего стараго верховья. Онъ не исчезъ отъ этого, но сократился въ длинѣ и обѣднѣлъ водою; онъ продолжалъ течь отъ мѣста разрыва съ своимъ старымъ

<sup>1)</sup> Крайнскій кражъ и его чудесныя явленія. Русск. Вѣст. 1902 г. Мартъ—апрѣль. Стр. 308.

<sup>2)</sup> Указ. изд. Твореній. Ч. 6, стр. 101—2.

<sup>3)</sup> Географія Страбона. Перев. Мищенко. Москва. 1879 г., стр. 762—3. (XVI. 1. 21). Заслуживаетъ вниманія, что Страбонъ указываетъ истокъ Тигра именно тамъ, гдѣ беретъ начало теперешній восточный Евфратъ (считаемый нами за старое верховье Тигра)—въ горахъ, лежащихъ къ востоку отъ Эрзерума (называемыхъ въ древности Нифатъ) и къ сѣверу отъ озера Ванъ (Өопитисъ, или Thospitis древнихъ). Онъ только ошибочно предполагалъ теченіе его чрезъ озеро Ванъ. Стр. 539 (XI. 14. 8).

верховьемъ, питаясь водою, которая сливается разнообразными путями въ его русло. Онъ сталъ маловоденъ, и такимъ остается до сихъ поръ. Напротивъ Евфратъ, для котораго бывшее верховье Тигра явилось весьма значительнымъ притокомъ, обогатился водою; такъ что въ южной Месопотаміи, гдѣ рѣки сближаются, онъ переливаетъ въ Тигръ избытокъ своихъ водъ.

Издавна одною изъ рѣкъ, получавшихъ начало въ Элемѣ, считали Фазисъ, или Ріонъ, берущій начало на южномъ склонѣ большого Кавказскаго хребта и впадающій въ Черное море. Онъ обращалъ на себя вниманіе изслѣдователей своимъ именемъ, въ которомъ находили созвучіе съ Фисономъ, и тѣмъ, что по близости его находилась древняя Колхида, славная по преданіямъ грековъ золотомъ. Ее отождествляли, тоже на основаніи созвучія, весьма впрочемъ сомнительнаго, съ землею Хавила, которую по словамъ Моисея обтекать Фисонъ и въ числѣ богатствъ которой тоже было золото. Но Фазисъ слишкомъ далекъ отъ истоковъ Тигра и Евфрата; на пространствѣ между ними, превышающемъ 200 верстъ, высится цѣлый Малый Кавказъ; сомнительное родство именъ Фазисъ и Фисонъ и особенно Колхида и Хавила даетъ мало основанія къ отождествленію ихъ; наконецъ, Фазисъ слишкомъ малъ и имѣетъ такую форму теченія, что о немъ никакъ нельзя сказать, что онъ окружалъ (חֲסִיִּבַּי) Колхиду<sup>1)</sup>, — если бы онъ былъ дѣйствительно Фисонъ, а Колхида—Хавила, то Моисей выразился бы о немъ, какъ о Тигрѣ: протекалъ предъ (תְּרִמְתָּא אֶרֶץ) землю Хавила. На этомъ основаніи мы, соглашаясь съ пред-

<sup>1)</sup> На старинныхъ картахъ Арменіи и Кавказа, составленныхъ специально для уясненія мѣстоположенія рая, Фазисъ произвольно увеличенъ, истокъ его перенесенъ далеко на югъ и всей рѣкѣ сообщена дугообразная форма. См. Aug. Calmet. Histoire de l'ancien et du nouveau Testament. T. 1, p. 180 et 188.

полагаемымъ тожествомъ Геона съ Араксомъ, склоняемся къ предположенію, что рѣкою, названною Фисономъ, была рѣка Чорохъ, истокъ которой находится въ близкомъ сосѣдствѣ съ верхнимъ теченіемъ Евфрата и къ которой вполне приложимо выраженіе: обтекаетъ землю. Взявши начало не болѣе какъ въ 10 верстахъ отъ одного изъ верховьевъ западнаго Евфрата, она, послѣ нѣсколькихъ мелкихъ поворотовъ въ самомъ верховьи, беретъ главное свое направленіе на востокъ и сѣверовостокъ, потомъ на сѣверъ и наконецъ, повернувши на сѣверозападъ, впадаетъ въ Черное море. Она такимъ образомъ почти вполне окружаетъ, или обтекаетъ значительное пространство земли, ограниченное съ сѣвера берегомъ Чернаго моря. По этому берегу расположены были греческія колоніи и значительнѣйшая между ними Трапезунтъ, очень долго сохранявшая свое торговое и отчасти политическое значеніе. Если потомокъ Сима, Хавила (Быт. 10, 29), при разсѣяніи племенъ избралъ мѣстомъ жительства прибрежную страну, окружаемую Чорохомъ, то она могла получить его имя и долгое время носить его. Въ ней могло быть и золото, и другіе драгоценные предметы, о которыхъ упоминаетъ Моисей. Косвеннымъ указаніемъ на это могутъ служить колоніи грековъ по ея берегу, селившихся обыкновенно тамъ, гдѣ можно было богато пожить. Притомъ же есть основаніе и область, омываемую Чорохомъ, считать Колхидою древнихъ, или по крайней мѣрѣ ея частию. Ксенофонтъ въ своемъ „Анабазисѣ“ называетъ Трапезунтъ „колоніей синоплянъ въ странѣ колховъ“<sup>1)</sup>. Такое же заключеніе можно вывести и изъ словъ Страбона: „за Диоскуридою слѣдуетъ остальная часть берега Колхиды и соединяющей съ нею Трапезунтъ послѣ значительнаго изгиба“<sup>2)</sup>. Отсутствіе добычи золота въ

1) Liber IV, cap. VIII. По изданію Кремера. Москва. 1869 г.

2) Указ. изданіе. Стр. 507 (XI. 2. 14).

настоящее время въ области, омываемой Чорохомъ, не доказываетъ, что его тамъ никогда не было: не славится теперь золотомъ и та область, которую омываетъ Фазисъ. Уже во времена Страбона (почти 2000 лѣтъ назадъ) въ Колхидѣ не было золота. Перечисляя произведенія ея, Страбонъ отмѣчаетъ только древесные плоды, лѣсъ для кораблестроенія, ленъ, пеньку, воскъ и смолу<sup>3)</sup>. Между тѣмъ въ Фарнакіи, составляющей западное продолженіе побережья, окружаемаго рѣкою Чорохъ, онъ отмѣчаетъ рудныя богатства. „А изъ земли она (Фарнакія) добываетъ металлы, теперь желѣзо, а прежде кромѣ желѣза и серебра... Надъ берегомъ поднимаются горы, изобилующія металлами... Люди, живущіе въ горахъ, добываютъ себѣ средства къ жизни только отъ рудниковъ“<sup>4)</sup>. Правда, здѣсь не упоминается о золотѣ. Но если было прежде серебро, а потомъ не стало, то еще въ болѣе раннія времена могло быть и золото. Когда изъ нашего Урала извлекутъ все золото и другіе драгоценныя минералы, доступные рукѣ человѣка, въ немъ будетъ разрабатываться одно желѣзо... Во всякомъ случаѣ приведенное свидѣтельство Страбона не лишено значенія для отождествленія Чороха съ Фисономъ, обтекавшимъ землю, заключавшую въ себѣ минеральныя сокровища. Что касается другихъ драгоценностей, которыми славилась Хавила, то мнѣнія комментаторовъ о природѣ ихъ такъ различны, указанія же мѣстонахожденія ихъ у древнихъ писателей въ географическомъ отношеніи такъ неопредѣленны, что дѣлать по нимъ какія-либо рѣшительныя заключенія о мѣстоположеніи земли Хавила невозможно.

Отождествленіе Аракса съ Моисеевымъ Геономъ, кажется, не можетъ возбуждать сомнѣнія. Араксъ—одна изъ трехъ самыхъ большихъ рѣкъ, стекающихъ съ водоносныхъ высотъ Арменіи. Истокъ его впле-

<sup>3)</sup> Тамъ же. Стр. 508 (XI. 2. 17).

<sup>4)</sup> Тамъ же. Стр. 559 (XII. 3. 19).

тень въ общій узелъ истоковъ Чороха, Евфрата собственно и того большого притока Евфрата, который по всей вѣроятности былъ старымъ верховьемъ Тигра. Онъ на столько великъ и въ теченіи своемъ дѣлаетъ такую большую дугу, что объ немъ, какъ и о Чорохѣ, естественно было сказать, что онъ „обтекаетъ“ нѣкоторую особенную землю, заслуживающую упоминанія. Къ этому можно прибавить, что греческое названіе рѣки *Араксъ* по заключающейся въ немъ идеѣ соотвѣтствуетъ еврейскому *Гихонъ* и повидимому составляетъ переводъ его <sup>1)</sup>. Что это была за земля, которую обтекалъ Геонъ-Араксъ? Въ еврейскомъ текстѣ Библии она названа землею *Кушъ*. LXX переводчиковъ, очевидно въ томъ убѣжденіи, что первоначальные жители этой страны были хамиты, назвали ее *Еѳіопіей*, примѣнительно къ наименованію коренного мѣстожительства потомка Хама въ Африкѣ. Не вдаваясь въ сложныя соображенія, главнымъ образомъ филологическаго характера, о родствѣ кушитовъ Геона, кутеянъ, переселенныхъ ассирійскимъ царемъ въ Самарію (4 Цар. 17, 24. 30), и скифовъ, мѣстожительство которыхъ древніе греческіе писатели указывали именно у Аракса <sup>2)</sup>, мы ограничимся ближайшимъ заключеніемъ, вытекающимъ изъ библейскихъ данныхъ относительно древнѣйшей исторіи рода человѣческаго. По-

<sup>1)</sup> Араксъ, отъ *ἀράσσω*, или *ἀράττω*—ударяю, произвожу шумъ, громъ, трескъ (латин. *strepitus*), указываетъ очевидно на шумное, бурливое, слѣдовательно, быстрое теченіе рѣки. Гихонъ отъ *גַּיְוֹן*—выходить (быстро), устремляться (Суд. 20, 23), выходитъ изъ береговъ (Іов. 40, 18), также—издавать стонъ или вопль отъ болей (Мих. 4, 10). Въ послѣднихъ двухъ мѣстахъ въ русскомъ текстѣ Библии слово это переведено неточно). Особенно характерно выступаетъ значеніе этого слова въ Дан. 7, 2: „и вотъ четыре вѣтра небесныхъ *боролись* на великомъ морѣ“, т. е, столкнулись, производя сильное волненіе и шумъ. Такимъ образомъ и еврейское названіе рѣки указываетъ на ея стремительное и шумное теченіе.

<sup>2)</sup> Bible de Vence. Т. 1, стр. 347—8.

томство Ноя, жившее послѣ потопа первоначально въ какой-либо части горной Арменіи, по мѣрѣ своего размноженія, вѣроятно очень быстрого, стало расселяться изъ Арменіи, и конечно прежде всего по странамъ, сопредѣльнымъ съ нею, естественный путь въ которыхъ обозначался рѣками, вытекавшими изъ Арменіи. Нужно думать, что прежде всѣхъ стало отходить потомство мятежнаго Хама. Старшая его вѣтвь, подъ предводительствомъ первенца Хамова, Куша (или Хуса), спустившись по долину Аракса, осѣла въ среднемъ теченіи рѣки, по лѣвую ея сторону. Здѣсь рѣка дѣлаетъ глубокой и широкой загибъ къ югу, и земля, расположенная на сѣверной сторонѣ рѣки, представляется на половину окруженною ея теченіемъ. Этой землѣ потомки Куша и дали имя своего родоначальника. Здѣсь не мѣсто рѣшать вопросы: долго ли жили тутъ кушиты и куда затѣмъ они дѣвались; для насъ здѣсь достаточно имѣть увѣренность, что кушиты могли жить въ этой странѣ и оставить ей свое имя и что Моисей зналъ это и потому назвалъ страну по имени ея первыхъ насельниковъ.

Такъ какъ начальная рѣка, вышедшая изъ Эдема, исчезла, то трудно рѣшить вопросъ, въ какой части горной Арменіи находился рай земной. За несомнѣнное можно признать только то, что рай относился къ Эдему, какъ часть послѣдняго, и притомъ занималъ какую-нибудь крайнюю часть его. „Насадилъ, сказано, Богъ рай въ Эдемѣ... Изъ Эдема вытекала рѣка для орошенія рая“. Послѣднее выраженіе, какъ бы заставляющее думать, что рай находился даже не въ Эдемѣ, а гдѣ-то подлѣ него, можетъ быть приведено въ согласіе съ положеніемъ: насадилъ Богъ рай въ Эдемѣ — только такимъ представленіемъ дѣла: рѣка, бравшая свое начало въ Эдемѣ и въ значительной части своего теченія проходившая по нему же, вступала наконецъ въ рай, лежавшій на окраинѣ его, и орошала его. Очевидно, Эдемъ обнималъ собою всю горную область, съ которой собиралась вода для образованія истоковъ

четырёхъ вышеназванныхъ рѣкъ. Есть нѣкоторое основаніе предполагать, что рай занималъ именно восточную его окраину. Уже самое выраженіе: „насадилъ Богъ рай въ Эдемъ, на востокъ (mikkedem)“, допускаетъ такое пониманіе: насадилъ Богъ рай въ Эдемъ, въ восточной его части, такъ какъ по *естественному* порядку опредѣленія мѣстности сначала указывается общее положеніе ея, потомъ частнѣйшее, а не наоборотъ. Если бы Моисей имѣлъ въ виду словомъ „на востокъ“ опредѣлить общее положеніе рая по отношенію къ Палестинѣ или Египту, то онъ вѣроятно сказалъ бы: насадилъ Богъ рай на востокъ, въ Эдемъ. Когда Адамъ и Ева были изгнаны изъ рая, Богъ „поставилъ съ восточной стороны (mikkedem) сада эдемскаго херувима... чтобы охранять путь къ древу жизни“ (Быт. 3, 24). Изъ этого можно заключать, что, когда Адамъ и Ева должны были оставить рай и весь прекрасный Эдемъ, то они пошли на востокъ, такъ какъ это былъ ближайшій путь для выхода; почему и херувимъ былъ поставленъ именно съ восточной стороны рая, чтобы преградить имъ обратный путь. Прародители не ушли далеко отъ рая; имъ тяжело было разстаться съ нимъ, и потому, не имѣя возможности возвратиться въ него, они желали держаться по крайней мѣрѣ вблизи его. Вѣроятно таково было и намѣреніе Божіе, и, можетъ быть, не безъ основанія въ переводѣ LXX послѣ словъ: „изгналъ (Богъ) Адама“, читается: „и поселилъ его противъ рая сладости“. Когда преступный Каинъ ожесточился сердцемъ и не могъ выносить близости священнаго мѣста, около котораго продолжали жить его родители, онъ ушелъ „отъ лица Господня и поселился въ землѣ Нодъ на востокъ (mikkedem) отъ Эдема“ (Быт. 4, 16). Это было въ нѣкоторомъ родѣ бѣгство. Каинъ, желая какъ можно скорѣе удалиться отъ Эдема, побѣжалъ изъ родительскаго дома не на сѣверъ и не на югъ, а прямо на востокъ, т. е., по тому направленію, по которому сами родители его удалились изъ рая. И это также указы-

васть на то, что прародители, поселившіеся „противъ рая сладости“ и вблизи его, жили къ востоку отъ него и что слѣдовательно самый рай находился въ восточной части Эдема.

Возвращаясь къ общему вопросу о томъ, дѣйствительно ли рай и Эдемъ находились въ горной Арменіи, мы находимъ для рѣшенія его въ положительномъ смыслѣ не лишены значенія еще слѣдующія историко-географическія данныя. Памятники самой древней культуры открыты въ Передней Азіи, въ частности въ Тигро-Евфратской долинѣ. По этимъ памятникамъ болѣе или менѣе достовѣрная исторія уходитъ въ такую глубину вѣковъ, до какой она не доходитъ нигдѣ, не исключая и Египта <sup>1)</sup>. По всѣмъ даннымъ воды, которыми утоляли свою жажду древнѣйшія поколѣнія человѣческаго рода, которыми они орошали свои первыя насажденія и на которыхъ, можетъ быть, построили свои первыя ладьи, были именно воды Тигра и Евфрата, оплодотворяющія обширную равнину между сухими пустынями на западѣ и маловоднымъ Иранскимъ плоскогоріемъ на востокѣ. Вообще корни исторіи рода человѣческаго лежатъ въ Передней Азіи и въ сопредѣльныхъ съ нею земляхъ южной Азіи, сѣверо-восточной Африкѣ и нѣкоторой части Европы. Древность культуры въ какомъ-либо мѣстѣ естественно предполагаетъ древность поселенія людей на этомъ мѣстѣ и продолжительность ихъ пребыванія тамъ, пока не явилась потребность искать новыхъ мѣстъ для поселенія. Гдѣ же люди должны были жить всего ранѣе

<sup>1)</sup> Вопросъ о томъ, гдѣ исторія проникаетъ въ большую глубину древности — въ Ассиро-Вавилоніи или въ Египтѣ, Ленорманъ считаетъ пока не разрѣшеннымъ, хотя и склоненъ приписать большую древность ассиро-вавилонской исторіи. Руководство къ древней исторіи Востока. Киевъ. 1879 г. Т. 1, стр. 26 и 215. Во всякомъ случаѣ древность ассиро-вавилонской исторіи наиболѣе достовѣрна, такъ какъ хронологія ея покоится на болѣе твердыхъ основаніяхъ, чѣмъ сомнительная египетская хронологія.



и оставить древнѣйшіе слѣды своей культуры, какъ не вблизи своей колыбели, какъ не тамъ, гдѣ жила первозданная чета, давшая начало всему роду человѣческому? Изъ Библии мы знаемъ, что ковчегъ второго родоначальника людей остановился на высотахъ Арарата, т. е., Арменіи <sup>1)</sup>. Это конечно произошло не безъ особаго промышленія Божія о будущихъ потребностяхъ имѣвшаго размножиться рода человѣческаго, какъ сейчасъ увидимъ. Но если тутъ имѣли значеніе и естественныя условія, то слѣдуетъ заключить отсюда, что Ной и до потопа жилъ недалеко отъ Арменіи, въ какой-либо странѣ, сопредѣльной съ ней. Ковчегъ по своему устройству не былъ предназначенъ для дальняго плаванія. Онъ долженъ былъ только имѣть большую подъемную силу и способность держаться на водѣ. Океанъ, вышедшій изъ береговъ и покрывшій всю сушу, не имѣлъ быстраго теченія, подобнаго рѣчному; вода, вѣроятно, двигалась, но слабо, отъ востока къ западу, подобно тому, какъ она нынѣ движется въ океанѣ подъ экваторомъ <sup>2)</sup>. Ковчегъ качался на волнахъ, и только слабо двигался, повинуваясь упомянутому теченію съ одной стороны и разностороннему дѣйствию вѣтра на его надводную часть съ другой. Такимъ образомъ онъ не уплылъ далеко отъ того мѣста, гдѣ былъ поднятъ водою. Выйдя изъ ковчега, Ной не

<sup>1)</sup> Араратъ (Urarti) есть древнѣйшее наименованіе Арменіи (Vigoucoux. Указ. соч., стр. 261). Нынѣ оно сохранилось въ наименованіи только двухъ горныхъ вершинъ этой страны. Если между словами *Араратъ* (Urarti) и *Argavarta* (святая земля), названіемъ горной страны на сѣверѣ Индостана, есть дѣйствительная филологическая связь, какъ думали Болэнъ и Ленорманъ, то мы, вопреки выводу, который дѣлаютъ изъ этого названные ученые, могли бы видѣть въ такомъ названіи Арменіи память о томъ, что она нѣкогда была мѣстомъ блаженной жизни первозданныхъ людей (Тамъ же, стр. 262).

<sup>2)</sup> Нынѣ общее экваторіальное теченіе по мѣстамъ развѣтвляется на нѣсколько частныхъ отъ встрѣчи съ материками. Тогда этого не могло быть.

имѣлъ надобности оставить ту страну, въ которой оказался послѣ потопа. Да едвали и возможно это было на первыхъ порахъ: горная страна, покрывшаяся водою позднѣе, чѣмъ низменности, и ранѣе отъ нея освободившаяся, наименѣе потерпѣла отъ разрушительнаго дѣйствія воды, земля здѣсь скорѣе возстановила свою производительность, необходимую для людей и животныхъ. Когда потомство Ноя размножилось, оно стало распространяться по всей землѣ. Нѣтъ на землѣ другой такой страны, какъ горная Армения, которая представляла бы такія удобства для расселенія людей по всѣмъ странамъ свѣта, не теряя первоначально связи съ своей прародиной. Извѣстно, что рѣки издревле служили путями для расселенія людей, какъ по удобству движенія по нимъ, такъ и по жизненнымъ средствамъ, доставляемымъ ими самими и ихъ окрестностями, наконецъ и потому, что, двигаясь по нимъ, нельзя было затеряться, и въ случаѣ необходимости всегда была возможность вернуться назадъ, къ знакомымъ мѣстамъ. Изъ Арменіи рѣки лучеобразно текутъ во всѣ стороны, доставляя избытку людей легкую возможность выселяться въ окрестныя страны. Когда эти близкія страны наполнялись или теряли почему-нибудь привлекательность для людей, послѣдніе свободно могли расселяться далѣе; потому что вся Передняя Азія въ данномъ случаѣ занимаетъ самое счастливое положеніе по отношенію ко всѣмъ частямъ великаго материка. Смотри на географическую карту, мы видимъ предъ собою какъ бы крестъ. Въ центрѣ его горная Армения съ ея узломъ водныхъ артерій, идущихъ во всѣ стороны; правая вѣтвь—Иранъ, открывающій дорогу во всю южную и центральную Азію; лѣвая вѣтвь—малая Азія, какъ бы мостъ, протянутый къ прекраснымъ странамъ южной Европы; верхній конецъ—широкій перешеекъ между Чернымъ и Каспійскимъ морями, ведущій въ обширныя страны восточной Европы и западной Азіи; нижній конецъ—громадный Аравійскій полуостровъ, и имѣющій въ

близкомъ сосѣдствѣ легко доступную съ нею Африку. Этими путями и расселялись люди по землѣ послѣ потопа. Условія, способствовавшія расселенію людей послѣ потопа, имѣли все свое значеніе и для перваго распространенія размножавшагося потомства Адамова. Богъ, имѣвшій попеченіе о человѣкѣ, предназначенномъ между прочимъ къ тому, чтобы размножаться, наполнять землю, владычествовать надъ нею и надъ всѣмъ, что на ней (Быт. 1, 28), избралъ для поселенія первоизданной четы такую точку на землѣ, изъ которой имѣвшее размножиться потомство ея безъ труда могло бы разлиться по всѣмъ странамъ свѣта. Какъ родоначальникъ послѣпотопнаго человѣчества имѣлъ свое жилище на высотахъ или подлѣ высотъ Арарата, т. е., Арменіи, такъ и праотецъ всего рода человѣческаго, очевидно, жилъ тамъ же.

Итакъ все ведетъ къ убѣжденію въ томъ, что Эдемъ долженъ былъ находиться въ теперешней горной Арменіи. Главнымъ же образомъ заставляеть принять эту мысль прямое свидѣтельство Библии, что Тигръ и Евфратъ нѣкогда брали свое начало отъ потока, выходящаго изъ Эдема. Намъ, какъ и другимъ, дѣлавшимъ попытку указать рай въ другомъ мѣстѣ, приходилось при рѣшеніи этого вопроса прибѣгать ко многимъ предположеніямъ и догадкамъ. Но наши предположенія нѣгдѣ не шли въ разрѣзъ съ прямымъ смысломъ Моисеева повѣствованія, а напротивъ коренились именно на немъ и направлены къ защитѣ его противъ тѣхъ, которые пренебрегали имъ.

Что такое рай былъ самъ по себѣ, безъ отношенія къ обитавшимъ въ немъ людямъ, какія были его особенности по сравненію, наприм., съ прекрасными по природѣ мѣстами на нынѣшней землѣ, — сказать объ этомъ что-либо опредѣленное (сверхъ того, что въ немъ находились древо жизни и древо познанія добра и зла) нельзя, потому что это не открыто. Моисей назвалъ его просто садомъ въ Эдемѣ, который насадилъ Богъ, произративъ въ немъ всякое дерево,

приятное на видъ и хорошее для пищи. Эдемъ, въ имени котораго заключается понятіе удовольствія, пріятности, очевидно самъ по себѣ, по своимъ физическимъ условіямъ былъ прекрасною страной. Отсюда можно заключать, что рай, какъ особенная часть его, предназначенная въ жилище высшему, совершеннѣйшему созданію на землѣ, долженъ былъ сосредоточивать въ себѣ все лучшее, что земля могла принести въ даръ своему обладателю. Св. Ефремъ Сиринъ краснорѣчиво и много говоритъ о неизъяснимыхъ красотахъ рая. „Кто, говоритъ онъ, исчислить красоты рая? Прекрасно устройство его, блистательна каждая часть его; пространенъ рай для обитающихъ въ немъ, свѣтлы чертоги его; источники его услаждаютъ своимъ благоуханіемъ... Украсилъ и уразнообразилъ красоты рая исткавшій ихъ Художникъ; степень степени украшеніе въ раю... Никакія уста не въ состояніи изобразить внутренность сего сада и привлекательныя красоты его наружности. Даже и простыхъ украшеній на оградѣ его не въ состояніи описать они, какъ должно. Блистательны краски его, дивны благоуханія, возжелѣнны красоты, многоцѣнны яства. У края ограды рая — послѣднія изъ сокровищъ его, но и они превосходятъ богатствомъ всѣ сокровища вселенной. Какъ ни малы сокровища низшихъ предѣловъ его въ сравненіи съ сокровищами страны горней, однако же блаженство у самой ограды его гораздо превосходнѣе и выше всѣхъ благъ этой обитаемой нами юдоли“<sup>1)</sup>. Нужно однако же замѣтить, что не все, что говоритъ св. Ефремъ о раѣ, приложимо къ раю, описанному Моисеемъ: онъ пользуется образомъ послѣдняго для изображенія нѣкотораго другого рая, духовнаго, какъ блаженнаго жилища душъ праведниковъ, и неизреченныя красоты, которыя онъ созерцалъ, скорѣе духовнаго характера,

<sup>1)</sup> Указ. изд. твореній ч. 7, стр. 63—4 и 70.

чѣмъ чувственнаго <sup>1)</sup>). Когда же онъ описываетъ внѣшнiя красоты земнаго Эдемскаго рая, онъ только соединяетъ въ одно мѣсто то, что есть наилучшаго въ окружающей насъ дѣйствительности. „Сокровенное лоно его (рая), говоритъ онъ, недоступно созерцанiю. Поэтому съ удивленiемъ буду взирать на одно видимое, на одно внѣшнее... Благорастворенъ воздухъ, окружающiй рай совнѣ... Самые угрюмые мѣсяцы цвѣтутъ тамъ роскошною прiятностию, потомучто прiятенъ воздухъ въ сосѣдствѣ съ Эдемомъ. Всякiй мѣсяцъ разсыпаетъ цвѣты вокругъ рая, чтобы во всякое время готовъ былъ вѣнецъ изъ цвѣтовъ... Бурнымъ мѣсяцамъ съ ихъ вѣтрами нѣтъ доступа въ рай, гдѣ господствуетъ миръ и тишина... Неизсякаемый льется тамъ потокъ произведенiй каждаго мѣсяца, и каждый изъ нихъ приноситъ плоды свои. Кипятъ тамъ усладительные источники вина, меда, млека и масла. Декабрь производитъ стебель, январь колосья, а февраль приноситъ уже снопы... Плодоносiе райскихъ деревьевъ подобно непрерывной цѣпи“ <sup>2)</sup>). Все это есть по частямъ и въ настоящее время на землѣ <sup>3)</sup>, и представ-

<sup>1)</sup> „Господь нашъ, говоритъ св. Ефремъ, пришелъ разыскать Адама и низшелъ, и обрѣлъ его въ шеолѣ (въ преисподней), извелъ оттуда и ввелъ въ рай—въ тѣ вождельнiя обители при райской оградѣ, гдѣ обитаютъ души праведниковъ и святыхъ, ожидая тамъ возлюбленныхъ тѣлъ своихъ“ (стр. 89). „Радуется тамъ юность, что одержала побѣду, видитъ въ раю Юсифа, который совлекъ съ себя и откинулъ сладострастiе“ (стр. 81). „На землѣ подвижъ, въ Эдемѣ вѣнецъ славы. И небо, и землю обновитъ Богъ при нашемъ воскресенiи“ (стр. 89). «По наименованiямъ рая можно подумать, что онъ земной; по силѣ своей онъ духовенъ и чистъ» (стр. 99). Наконецъ св. Ефремъ ставитъ вопросъ: „вмѣстительны ли будутъ рай для всѣхъ праведниковъ, которые должны обитать въ немъ?“ (стр. 79). Ясно, что онъ описываетъ не тотъ рай, о которомъ говорилъ Моисей, хотя точкою отправленiя для него и является именно послѣднiй.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Стр. 96—7.

<sup>3)</sup> Предполагаемъ, что „источники, кипящiе виномъ, медомъ, молокомъ и масломъ“ можно понимать не буквально,

лять внѣшній видъ земного рая какъ-нибудь иначе не уполномочиваетъ и библейское изображеніе его. Поэтому, не возбуждая ничьего сомнѣнія, можно сказать только, что это было мѣсто, обильно орошенное водою, украшенное разнообразною и роскошною растительностію, защищенное отъ зноя и не страдавшее отъ холода. Первый умѣрялся возвышеннымъ положеніемъ рая, обиліемъ воды и богатою растительностію; второго по всей вѣроятности тогда еще и не было нигдѣ на землѣ. Кромѣ того райскія предѣлы, вѣроятно, оживлялись разнообразными видами животнаго царства, которое тогда не только не угрожало человѣку, но даже и не беспокоило его <sup>1)</sup>. Позволительно думать, что съ внѣшней стороны рай не отличался какими-либо сверхъестественными богатствами и красотами, подобія которымъ не было бы по частямъ никогда и нигдѣ на землѣ (въ родѣ вѣчныхъ, неувядающихъ цвѣтовъ, непрерывнаго, никогда не смѣнявшагося ночнымъ мракомъ, свѣта, и проч.). Моисей сравнивалъ цвѣтущую іорданскую долину не только съ многоводнымъ и плодороднымъ Египтомъ, но и съ раемъ (Быт. 13, 10), что было бы немислимо, если бы между послѣднимъ и первыми не было никакой соизмѣримости, если бы рай отличался отъ нихъ, какъ небо отъ земли. Ошибочно было бы думать, что первоизданный человѣкъ въ состояніи первоначальнаго совершенства нуждался или находилъ удовольствіе въ тѣхъ дарахъ природы, которыми теперь прельщается человѣкъ, преданный чувственности: для него не нужны были ни золото, ни самоцвѣтные камни, ни изысканныя яства и ничто подобное, чему придаетъ цѣну и за чѣмъ гоняется грѣшнѣйшій человѣкъ, находящійся подъ игомъ плоти. Если мы

а только какъ образное выраженіе чрезвычайнаго обилія этихъ даровъ природы.

<sup>1)</sup> Существованіе животныхъ въ раю нѣкоторыми отрицается, о чемъ будетъ сказано при изображеніи жизни прародителей въ раю.

хотимъ имѣть правильное представленіе то земномъ райѣ, то должны очистить свое воображеніе отъ того, чѣмъ оно увлекается въ настоящее время, и помнить, что блаженство райской жизни зависѣло не столько отъ внѣшней обстановки ея, сколько отъ внутренняго, душевнаго состоянія чловѣка. Вотъ почему Божественное обитаніе первыхъ людей называетъ просто и кратко садомъ, безъ всякаго изображенія какихъ-либо сверхъестественныхъ красотъ его: „и насадилъ Господь Богъ садъ въ Эдемъ... И произрастилъ изъ земли всякое дерево, пріятное на видъ и хорошее для пищи... И поселилъ чловѣка въ саду Эдемскомъ, чтобы воздѣлывать и хранить его“ (Быт. 2, 8. 9. 15). Возложенная на чловѣка обязанность *воздѣлывать* рай показываетъ, что хотя природа, послушная велѣнію Творца, сосредоточила въ немъ все, что потребно для внѣшней жизни чловѣка, спокойной и пріятной, не обремененной излишнимъ напряженіемъ физическихъ силъ для ея поддержанія, но ему не было дано такого идеальнаго совершенства, которое исключало бы возможность для чловѣка возвысить его благоустройство собственными силами, по своему разумѣнію. При сопоставленіи земнаго рая съ роскошною природою нѣкоторыхъ мѣстъ на нынѣшней землѣ конечно слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ первомъ при наличности всего полезнаго, пріятнаго и прекраснаго не было ничего зловреднаго и разрушительнаго для жившихъ въ немъ людей; тогда какъ въ настоящее время на землѣ нѣтъ ни одного мѣста, въ которомъ не заключалось бы угрозы здоровью и жизни чловѣка, и даже повидимому, чѣмъ роскошнѣе природа какого-либо мѣста, тѣмъ бѣльшимъ опасностямъ онъ здѣсь подверженъ. Но и это не составляетъ существеннаго отличія рая; потому что разрушительное дѣйствіе силъ природы зависитъ не отъ нея самой, а отъ тяготящихся на чловѣкѣ и на его отношеніи къ природѣ слѣдовъ грѣха и проклятія, отъ которыхъ онъ былъ свободенъ во время райской жизни.—Несо-

миѣнно-отличительную, чрезвычайную и безпримѣрную особенность земного рая составляли „древо жизни“ и „древо познанія добра и зла“. Первое изъ нихъ, находясь посреди рая, съ внѣшней стороны было средоточіемъ всѣхъ жизненныхъ силъ природы, предуставленныхъ на службу человѣку, а съ внутренней—выраженіемъ и прообразомъ основаннаго на безконечной любви Божіей къ человѣку промысленія о немъ. Такъ какъ оно, равно и древо познанія добра и зла имѣли существеннѣйшее значеніе для жизни людей не только тѣлесной, но и духовной; то и вопросы, возбуждаемые ими, а также вопросъ о томъ, что такое былъ рай земной не совнѣ, а по существу, могутъ быть посильно разрѣшены только въ связи съ изображеніемъ жизни первозданныхъ людей въ раю.



## ЖИЗНЬ ПЕРВОЗДАННЫХЪ ЛЮДЕЙ ВЪ РАЮ.

Въ исторіи происхожденія человѣка мы видѣли, какова его природа, какое мѣсто онъ занялъ въ ряду другихъ твореній и какое назначеніе дано ему Творцомъ всего сущаго. Естественно, что жизнь человѣка должна была соответствовать и его природѣ, и его предназначенію. Такъ это и было первоначально, въ раю. Но только первоначально. Хотя природа человѣка въ своей основѣ осталась та же и во всѣ послѣдующія времена, и міровое предназначеніе его по существу не измѣнилось; однако же жизнь его далеко уклонилась отъ присущаго душѣ его идеала, она не отвѣчаетъ, или отвѣчаетъ весьма мало, самымъ чистымъ, самымъ законнымъ его желаніямъ и стремленіямъ и вообще глубоко отличается отъ той, какою должна бы быть и какою она была несомнѣнно въ началѣ. Причина этого различія лежитъ въ обстоятельствахъ, которыя раскроются въ дальнѣйшей исторіи человѣка. Теперь же у насъ на очереди вопросы: какова была райская жизнь человѣка сама по себѣ, какія были ея существенныя черты и особенности; въ чемъ именно состояло отличіе ея отъ послѣдующей жизни человѣка?

Человѣкъ есть созданіе Божіе, которое по суду Самого Бога „добро зѣло“. Поэтому и первоначальная жизнь его была прекрасна во всѣхъ отношеніяхъ, чужда тѣхъ несовершенствъ, которыми она страдала во всѣ послѣдующія времена, того разлада между идеа-

ломъ и дѣйствительностью, который превращаетъ жизнь въ печаль и воздыханіе. Сознаніе человѣка, что онъ нѣкогда обладалъ совершенствомъ, которое затѣмъ утратилъ, что жизнь его когда-то протекала при условіяхъ безконечно лучшихъ,—сознаніе это лежитъ глубоко въ его душѣ и выразилось въ многочисленныхъ сказаніяхъ о счастливой и безпечальной жизни первыхъ людей. У всѣхъ болѣе или менѣе культурныхъ народовъ сохранилось воспоминаніе о свѣтломъ періодѣ человѣческой жизни, имѣвшемъ мѣсто на самыхъ первыхъ порахъ существованія человѣка на землѣ<sup>1)</sup>. Легкомысленно разсуждаютъ тѣ, которые утверждаютъ, что представленіе о свѣтломъ началѣ человѣческой жизни на землѣ есть созданіе воображенія, произвольная идеализація старины, что люди, угнетенные бѣдствіями своей дѣйствительной жизни, создали въ своемъ воображеніи счастливую жизнь первобытныхъ людей. Создали для чего? Въ утѣшеніе себѣ?.. Разсуждающіе такъ не подозреваютъ, что они утверждаютъ психологическую нелѣпость. То правда, что человѣкъ, *дѣйствительно* пережившій періодъ благополучія и лишившійся послѣдняго, находитъ иногда удовольствіе (довольно слабое) въ воспоминаніяхъ о прожитомъ счастіи; эти воспоминанія скрашиваютъ его настоящую печальную жизнь; воображеніе уноситъ его отъ скорбной дѣйствительности и даетъ возможность какъ бы снова пережить моменты былого благополучія. Но пусть укажутъ намъ человѣка, который, испытывая бѣдствія въ настоящемъ, вообразилъ бы *никогда не бывшій* въ его жизни періодъ счастія и утѣшался бы этимъ. Такого человѣка нѣтъ и быть не можетъ среди психически здоровыхъ людей. Человѣкъ, никогда не испытывшій счастія, можетъ утѣшать себя возможнымъ *будущимъ* благополучіемъ; но чтобы онъ утѣшалъ себя

1) Сводъ сказаній о „золотомъ вѣкѣ“ у Lücken a въ Die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Urföhenbarung Gottes unter den Heiden. Münster, 1869. S. 80—143.

никогда *не бывшимъ* въ его жизни благополучіемъ, какъ бы на самомъ дѣлѣ бывшимъ, — это психологически невозможно. Не скажутъ ли намъ поэтому отрицатели первобытнаго совершенства, что идея о золотомъ вѣкѣ зародилась въ головѣ душевно-больного? Въ такомъ случаѣ, если фантазія сумасшедшаго могла овладѣть умомъ всего человѣчества, необходимо послѣднее въ его цѣломъ признать не въ здоровомъ умѣ. Но тогда какъ же и откуда могли появиться мудрецы, которые удостовѣрили это повальное сумасшествіе человѣческаго рода?... Мы несомнѣнно ближе будемъ къ истинѣ, если всему человѣчеству не откажемъ въ здоровомъ умѣ, а откажемъ въ немъ тѣмъ, которые страдаютъ маніей отрицанія ради отрицанія и уже не замѣчаютъ, что они отрицаютъ тотъ самый разумъ, во имя котораго будто бы ратуютъ, т. е., подрубаютъ стволъ дерева, на вѣтвяхъ котораго хотѣли бы жить. Бѣдствующему человѣку свойственно ждаты улучшенія своей участи въ будущемъ, какъ вознагражденія за свои страданія, и онъ можетъ воображать въ томъ или другомъ видѣ свое будущее благополучіе. Но позволительно ли думать, что образъ будущаго воображаемаго благополучія подалъ ему поводъ вообразить счастливый періодъ жизни людей и въ прошедшемъ? Это прямо абсурдъ. Да и нѣтъ ничего утѣшительнаго для бѣдствующаго человѣка въ томъ, чтобы вообразить небывалое блаженство отдаленныхъ предковъ, жившихъ многія тысячи лѣтъ назадъ. Какая ему польза, что неизвѣстные ему люди жили когда-то счастливо? Если уже все дѣло сводить къ одному воображенію, то психологически было бы болѣе понятно, если бы человѣкъ, недовольный настоящимъ, въ утѣшеніе себѣ вообразилъ въ прошедшемъ еще большія бѣдствія. И дѣйствительно, матеріалистическій эволюціонизмъ, въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи міра и человѣка не располагающій ничѣмъ, кромѣ воображенія, пришелъ какъ разъ къ такому заключенію о первобытномъ состояніи человѣка. Смотри на человѣка, какъ на слу-

чайное произведеніе механическихъ силъ природы, въ началѣ какъ бы неудачное, полное несовершенства, матеріалистъ въ представленіи о первоначальной жизни людей пришелъ къ тому, что пригрезилось, помимо всякихъ теорій, древнему сатирическому поэту: „люди въ началѣ, какъ стада безсловесныхъ животныхъ, бродили по землѣ; то за темныя норы, то за горсть желудей кулаками, ногтями дралися, послѣ—оружіемъ“<sup>1)</sup>. Почему же однако народныя сказанія единогласно говорятъ о первобытномъ совершенствѣ и блаженствѣ людей? Почему эти сказанія хранятся, какъ святыня, изъ рода въ родъ, изъ вѣка въ вѣкъ? Если приписывать созданіе ихъ воображенію не позволяетъ психологическій законъ, то откуда они? Отвѣтъ ясенъ. Люди говорятъ о первобытномъ блаженствѣ не какъ о воображаемомъ, не въ утѣшеніе себѣ, а потому, что оно *было*, что воспоминаніе о немъ неизгладимо хранится въ душѣ человѣка, какъ отголосокъ первобытнаго преданія. Воображенію принадлежатъ только различные образы живописанія первобытнаго блаженства, а само блаженство—фактъ. Немыслимо, чтобы люди, не имѣя въ своей первоначальной жизни ничего, кромѣ жалкаго полуживотнаго состоянія, выдумали какъ разъ противоположное бывшей дѣйствительности. Вѣдь, мы здѣсь имѣемъ дѣло съ человѣчествомъ въ его цѣломъ, а не съ какимъ-нибудь шутникомъ или злонамѣреннымъ лжецомъ, изъ которыхъ первый выдумываетъ небылицы для забавы, а второй для своихъ своекорыстныхъ цѣлей. И это человѣчество громко свидѣтельствуетъ, что первоначальная жизнь человѣка была несравненно выше, совершеннѣе и радостнѣе той, которую велъ человѣкъ впоследствии. Позволительно ли, возстановляя исторію человѣка, пренебречь свидѣтельствомъ самого человѣка? Всего менѣе. Пренебрегающій въ этомъ случаѣ преданіемъ человѣческимъ похожъ на того чудака, который, найдя брошеннаго ребенка

<sup>1)</sup> Гораций. 3-я сатира.

3—4 лѣтъ, по сохранившимся на немъ обрывкамъ платя и по нѣкоторымъ другимъ внѣшнимъ признакамъ (анатомическимъ, антропометрическимъ и проч.) составилъ бы гипотезу о его происхожденіи и первоначальной жизни и упорно держался бы этой гипотезы, несмотря на то, что разсказъ самого ребенка, хотя бы и безсвязный и неясный, явно противорѣчилъ гипотезѣ. Человѣкъ говоритъ о себѣ: я всегда былъ человѣкомъ и не помню, чтобы когда-нибудь былъ чѣмъ-нибудь инымъ; я даже когда-то былъ въ состояніи, несравненно лучшемъ того, въ какомъ нахожусь теперь. Нѣтъ, говорить ученый фантазеръ, у тебя на нѣкоторыхъ частяхъ тѣла растутъ волосы; слѣдовательно, ты прежде весь былъ покрытъ волосами. Окочечность твоего позвоночника, скрытая теперь въ толщѣ твоего тѣла, нѣкогда выдавалась наружу, и у тебя былъ хвостъ. Ты и нынѣ иногда взбираешься на дерево, чтобы воспользоваться его плодами; слѣдовательно, прежде ты постоянно лазилъ по деревьямъ и былъ то же, что и обезьяна... Такія и подобныя этимъ основанія приводятся противъ глубоко коренящейся въ сознаніи человѣчества идеи „золотого вѣка“. Было время, когда къ народнымъ сказаніямъ относились слишкомъ легковѣрно, безъ всякой критики. Это была крайность. Наступило другое время, когда надъ преданіями сѣдой старины стали только глумиться. И это крайность. Истина лежитъ въ срединѣ. Многое въ частностяхъ и подробностяхъ народныхъ сказаній составляетъ плодъ поэтического воображенія; но основа ихъ историческая.

Мы обладаемъ и неповрежденнымъ, чистымъ преданіемъ о первоначальномъ состояніи человѣка; оно записано на страницахъ Библіи.

Что же намъ повѣствуетъ Библія о первоначальной райской жизни человѣка? Въ противоположность нѣкоторымъ народно-языческимъ сказаніямъ, многорѣчивымъ и наивнымъ, то обрисовывающимъ жизнь человѣка слишкомъ чувственными чертами, то представляю-

щимъ его какимъ-то полубогомъ, отрѣшеннымъ отъ условій тѣлесности <sup>1)</sup>), библейское повѣствованіе кратко, но глубоко-содержательно, заключаетъ въ себѣ данныя къ опредѣленію состоянія человѣка, именно какъ человѣка, въ условіяхъ его тѣлесно-духовной природы. Со стороны своей тѣлесной природы люди находились въ наилучшихъ условіяхъ, какія только возможны на обитаемой нами планетѣ, а также въ нѣкоторыхъ другихъ, какихъ нѣтъ теперь на землѣ. „Отъ всякаго древа въ (райскомъ) саду ты будешь ѣсть“. Богатая растительность избавляла людей отъ труда добывать себѣ пищу, собирать ее и хранить. Жажду свою они утоляли изъ многочисленныхъ источниковъ, орошавшихъ рай. Они были „наги“, не нуждались въ одеждѣ для защиты отъ дѣйствія окружающихъ стихій, потому что въ этихъ дѣйствіяхъ не было ничего разрушительнаго для ихъ тѣла. Постелью имъ служила земля, покрытая травой или листьями, а покровомъ— сѣнь древесная. Весь рай былъ ихъ домомъ, а вся окружающая природа съ ея богатствами и красотами— его обстановкой. Тѣло ихъ по общему виду, несомнѣнно, такое же, какъ и наше, не испытывшее никакихъ разрушительныхъ вліяній, которыя впоследствии болѣе или менѣе искажали его видъ, вполне осуществляло собою тотъ образъ человѣческой красоты, который вложилъ въ него Создатель. Объ этомъ Библия не говоритъ, но это подразумевается само собою <sup>2)</sup>). Но самымъ высшимъ преимуществомъ тѣлесной жизни первыхъ людей въ раю (и только въ раю) было то, что тѣло ихъ было нерасторжимо съ духомъ, слѣдо-

<sup>1)</sup> Изображенія золотого вѣка у грековъ, иранцевъ и индусовъ. Н. Lûken. Указ. соч., стр. 86. 88—9. 102. Хрисановъ. Религія древняго міра... Т. 1. Стр. 279 и 340.

<sup>2)</sup> Митр. Филаретъ, говоря объ отсутствіи одежды у прародителей, замѣчаетъ, что „тѣло ихъ по красотѣ (своей) не требовало никакихъ постороннихъ украшеній“. Записки, руков. къ основ. разум, кн. Бытія. Москва. 1867 г. Ч. 1. Стр. 49.

вательно неразруσιμο; люди были безсмертны не по душѣ только, но и по тѣлу. Отсюда впрочемъ не слѣдуетъ, что тѣло ихъ по самой природѣ своей было иное сравнительно съ нашимъ. Оно было неразруσιμο не по природѣ своей, не потому, что не могло подлежать тлѣнію ни въ какомъ случаѣ. „Богъ, говорилъ св. Теофилъ Антіохійскій, сотворилъ человѣка среднимъ, ни совершенно смертнымъ, ни безсмертнымъ, но способнымъ къ тому и другому“<sup>1)</sup>). Неразрушимость своего тѣла райскіе обитатели поддерживали вкушеніемъ отъ плодовъ „древа жизни“. Если бы и мы, обрѣченные на смерть, вкусили этихъ чудесныхъ плодовъ, то не умерли бы. Когда человѣкъ осужденъ былъ на смерть, то былъ удаленъ изъ райскихъ предѣловъ, „чтобы не простеръ руки своей и не взялъ бы отъ древа жизни, и не вкусилъ бы, и не сталъ бы жить вѣчно“ (Быт. 3, 22, 23). Такъ какъ всякая болѣзнь, хотя бы и не смертельная, есть частичное разрушеніе тѣла, слѣдовательно начало смерти; то безсмертное тѣло райскихъ обитателей не знало болѣзней, отравляющихъ, а иногда и превращающихъ въ сплошное страданіе нашу жизнь даже при наличности самыхъ счастливыхъ, почти райскихъ условій внѣшняго быта.

Вопросъ о томъ, что такое было древо жизни само по себѣ, принадлежитъ къ числу неразрѣшимыхъ. Митр. Филаретъ справедливо замѣтилъ, что мы удалены отъ существеннаго познанія древа жизни столько же, сколько и отъ вкушенія плодовъ его<sup>2)</sup>). По разсужденію св. Іоанна Дамаскина, древо жизни имѣло свойство, или силу сообщать жизнь; или же это было такое древо, плодами котораго могли питаться только достойные жизни и не подлежащіе смерти<sup>3)</sup>). Вторая часть этого сужденія, вѣроятно, относится не къ су-

<sup>1)</sup> Памятники древн. христ. письменности. Москва. 1865 г. Стр. 52. <sup>2)</sup> Указ. соч. Стр. 40.

<sup>3)</sup> Точное изложеніе правосл. вѣры. Спб. 1894 г. Стр. 76.

ществу древа, а къ его исторіи, т. е., здѣсь указывается на то, что плодами древа жизни люди пользовались только въ состояніи первоначальнаго совершенства, а по паденіи уже не могли пользоваться. Въ противномъ случаѣ, вторая часть сужденія о дрѣвѣ отрицала бы первую, наводя на мысль, что безсмертіе людей не зависѣло отъ вкушенія плодовъ древа жизни. Но тогда оно было бы не древомъ жизни, а древомъ безсмертныхъ, и цѣль дарованія его райскимъ обитателямъ, равно и значеніе его для ихъ жизни были бы совсѣмъ непостижимы. Значеніе древа жизни для человѣка ясно опредѣляется его особеннымъ положеніемъ въ раю, его наименованіемъ и его исторіей. Его положеніе „среди рая“ указываетъ на его преимущественное значеніе и достоинство среди всѣхъ другихъ предметовъ видимой природы, окружавшихъ человѣка. „Можно полагать, говорить св. Ефремъ Сиринъ, что благословенное древо жизни по своей лучезарности есть солнце рая; свѣтоносны листья его, на нихъ отчетлѣны духовныя красоты рая“<sup>1)</sup>. Въ такомъ же духѣ выражается о немъ митр. Филаретъ: „оно было, говоритъ онъ, между древами райскими то же, что человѣкъ между животными, что солнце между планетами“<sup>2)</sup>. Можно сказать, что въ немъ было средоточіе всего рая. Когда человѣкъ сталъ недостойнъ рая, херувимъ былъ поставленъ у входа въ рай для прегражденія человѣку доступа именно къ древу жизни. Когда послѣдняго не стало, не стало и херувима, преграждавшаго путь въ рай; слѣдовательно не стало и рая. Какъ древо *жизни*, оно было во всякомъ случаѣ особенное, чудесное древо. Для своего питанія, понимаемаго въ обыкновенномъ смыслѣ, т. е., для замѣны отживающихъ и утрачиваемыхъ частицъ вещества, составляющаго тѣло, человѣкъ пользовался обыкновенными плодами, обильно произраставшими въ раю. Можетъ быть, и плоды древа жизни между прочимъ имѣли

<sup>1)</sup> Творенія. Ч. 7, стр. 65. <sup>2)</sup> Указ. соч., стр. 40.



то же значеніе. Но они обладали еще какимъ-то необъяснимымъ физическимъ свойствомъ предохранять тѣло человѣка отъ обветшанія; они какъ-то препятствовали стремленію сложнаго вещества, образующаго тѣло, разложиться на свои составныя части и перестать служить орудіемъ духа для проявленія его дѣятельности въ чувственно-осязательной формѣ. Въ этомъ таинственномъ и сверхъестественномъ свойствѣ древа жизни и заключается непостижимость его природы. Оно въ этомъ отношеніи предызображало собою новозавѣтную тайну, заключающуюся въ словахъ Спасителя: „Я есмь хлѣбъ жизни... спешій съ небесъ. Ядущій хлѣбъ сей живъ будетъ во вѣкъ“ (Іоан. 6, 48. 51). Существованіе древа жизни неразрывно связано было съ положеніемъ человѣка. Пока человѣкъ достоинъ быть безсмертія, оно цвѣло и приносило плоды; когда же человѣкъ былъ осужденъ на смерть, и оно исчезло съ лица земли. Однако же оно продолжало существовать нѣкоторое время и по паденіи человѣка, но сколько именно времени — неизвѣстно. Оно продолжало существовать очевидно для живѣйшаго напоминанія человѣку о томъ, что онъ потерялъ, для утвержденія въ его сознаніи важности содѣяннаго имъ преступленія воли Божіей и для возбужденія его духа къ покаянію. Когда же въ человѣкѣ утвердилось соответственное его новому положенію настроеніе, когда онъ убѣдился, что возвращеніе потеряннаго блага возможно только тѣми средствами, какія остались у него въ распоряженіи — борьбою съ темною силою, которая овладѣла имъ, и устремленіемъ своего духа къ Богу; тогда древо жизни, какъ исполнившее свое назначеніе, перестало существовать. Можетъ быть, это случилось уже къ концу жизни Адама и Евы.

Выше было упомянуто объ обыкновенномъ питаніи райскихъ обитателей плодами различныхъ произрастеній, не имѣвшихъ чудеснаго свойства древа жизни. Необходимость въ обыкновенныхъ питательныхъ веществахъ для райскихъ обитателей показы-

ваетъ, что тѣло ихъ было во всемъ подобно нашему, кромѣ болѣзненныхъ разстройствъ и старческаго обветшанія. Правда, нѣкоторыя выраженія св. І. Златоуста, употребленныя имъ при изображеніи блаженной жизни первыхъ людей, какъ бы даютъ основаніе къ заключенію, что люди эти обходились безъ обыкновенной пищи. „Видите, какая чудная жизнь! Человѣкъ жилъ на землѣ, какъ ангелъ какой, — былъ въ тѣлѣ, но не имѣлъ тѣлесныхъ нуждъ“<sup>1)</sup>. По выраженіе: „не имѣлъ тѣлесныхъ нуждъ“, очевидно слѣдуетъ понимать не въ томъ смыслѣ, что тѣло человека не имѣло свойственныхъ ему потребностей, а въ томъ, что человекъ не имѣлъ ни въ чемъ недостатка для удовлетворенія этихъ потребностей; потому что дальше проповѣдникъ прибавляетъ: „какъ царь... свободно наслаждался онъ райскимъ жилищемъ, имѣя во всемъ изобиліе“. Если бы человекъ по тѣлу не имѣлъ никакихъ потребностей, то зачѣмъ ему было бы изобиліе во всемъ, и какъ онъ сталъ бы наслаждаться имъ? Въ такомъ же смыслѣ позволительно понимать и слѣдующее мѣсто изъ XVI бесѣды св. отца: „и бѣста оба нага, Адамъ же и жена его, и не стыдятся“. Подумай о великомъ блаженствѣ (Адама и Евы), какъ они были выше всего тѣлеснаго, какъ жили на землѣ, будто на небѣ, и будучи въ тѣлѣ, не терпѣли нуждъ тѣлесныхъ: не нуждались ни въ кровѣ, ни въ домѣ, ни въ одеждѣ и ни въ чемъ другомъ подобномъ“<sup>2)</sup>. — потому что и здѣсь чрезъ нѣсколько строкъ ниже говорится о „великомъ обиліи“, изъ котораго прародители „ниспали въ самую крайнюю бѣдность“. Упоминаемое здѣсь обиліе, очевидно, заключалось не въ домахъ и не въ одеждѣ, которыхъ въ дѣйствительности не было, а въ средствахъ питанія, которыми не безцѣльно изобиловалъ рай и лишеніе которыхъ было однимъ изъ

1) Собраніе твореній. Спб. 1898 г. Т. 4, стр. 107.

2) Тамъ же. Стр. 127.

тяжкихъ послѣдствій паденія: „въ потѣ лица будешь ѣсть хлѣбъ“. Что касается въ частности выраженія: „выше всего тѣлеснаго“, то здѣсь подѣ „тѣлеснымъ“ разумѣется не тѣлесное вообще, а именно тѣлесное— грѣховное; такъ какъ выраженіе это стоитъ въ ближайшей связи съ указаніемъ на наготу Адама и Евы, которой они не стыдились. Отрицаніе потребности питанія для тѣла райскихъ обитателей прямо противорѣчило бы словамъ Господа Бога: „отъ всякаго дерева въ саду ты будешь ѣсть“ (Быт. 2, 10). Мы знаемъ, что второй Адамъ, Господь Иисусъ Христосъ, имѣвшій во всемъ подобное нашему тѣлу, какъ и первый Адамъ, вкушалъ обыкновенную земную пищу.

Слова бытописателя: „и взялъ Господь Богъ чело-вѣка и поселилъ его въ саду Эдемскомъ, чтобы *воздѣлывать и хранить* его“, заключаютъ въ себѣ основаніе къ заключительной характеристикѣ тѣлеснаго состоянія райскихъ обитателей и переходъ къ изображенію ихъ духовной жизни. Человѣкъ въ раю былъ окруженъ всеми благами, дававшими возможность вести жизнь счастливую и безпечальную. Но истинное блаженство заключается не въ одномъ обиліи внѣшнихъ благъ, пассивно воспринимаемыхъ чело-вѣкомъ, безъ всякой внутренней самодѣтельности. Обусловленное благами и совнѣ, оно еще въ болѣшей степени заключается въ свободной дѣятельности, направленной къ сохраненію и возвышенію этихъ благъ. И тѣло, и духъ подвергаются расслабленію отъ праздности, которое ведетъ къ утратѣ самой способности воспринимать и чувствовать окружающія блага <sup>1)</sup>. Вотъ почему возложенный на людей трудъ былъ не обремененіемъ, не умаленіемъ ихъ благополучія, а благомъ, приложившимся ко все-мъ другимъ благамъ, которыми они пользовались. Въ чемъ же могъ заключаться этотъ трудъ? Воздѣлывать и охра-

<sup>1)</sup> „Богъ, говоритъ св. І. Златоустъ, повелѣлъ чело-вѣку воздѣлывать и хранить рай, чтобы онъ (чело-вѣкъ) отъ чрезмѣрнаго покоя не развратился“. Тамъ же. Стр. 111.

нять садъ значитъ поддерживать въ немъ то благоустройство, въ какомъ онъ находится, и кромѣ того, по мѣрѣ возможности, возвышать это благоустройство. А это возможно только чрезъ изученіе силъ, дѣйствующихъ въ природѣ, дающее средство подчинить ихъ себѣ, направляя ихъ безознательную дѣятельность по своему разумѣнію и по своей волѣ. Въ такой дѣятельности человѣка фактически проявлялись съ одной стороны его господство надъ природой, съ другой—то духовное творчество въ области послѣдней, для котораго человѣкъ поставленъ Богомъ среди нея. А все это вмѣстѣ составляло упражненіе въ исполненіи воли Божіей и вело человѣка къ самовозвышенію и самосовершенствованію. — Едва ли можно думать, что созидательная и охранительная <sup>1)</sup> дѣятельность человѣка въ раю простиралась только на одно растительное царство; вѣроятно же всего, она касалась и земли, и воды, и въ особенности животнаго царства. Уходъ за растеніемъ немислимъ безъ нѣкоторой (хотя бы самой легкой) обработки земли и безъ орошенія. Люди воздѣлывали землю и въ раю, только не „со скорбію“, не „въ потѣ лица“, и она тамъ не произрашала имъ терніе и волчцы. Что касается животныхъ, то въ древнеотеческой письменности мы встрѣчаемся съ мыслию, повидимому не совпадающею съ нашимъ общимъ воззрѣніемъ на внѣшнюю сторону рая и на внѣшнее положеніе человѣка въ немъ. „Повелѣвъ быть раю, говорить св. І. Златоустъ, Господь благоволилъ поселить тамъ человѣка отдѣльно отъ безсловенныхъ животныхъ“ <sup>2)</sup>. Можно впрочемъ думать, что здѣсь нѣтъ рѣшительнаго отрицанія присутствія животныхъ въ

<sup>1)</sup> Слово „хранить“ (рай) не заключаетъ въ себѣ указанія на что-нибудь особенное сверхъ того, что заключается въ повелѣніи „воздѣлывать“ рай: то, что воздѣлано, усовершенствовано, естественно требуетъ предохраненія отъ порчи, отъ возвращенія въ прежнее, невоздѣланное состояніе.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Стр. 124.

раю. Такъ какъ и выше приведенныхъ словъ говорится: „прежде его (человѣка) созданія создалъ для него весь тварный мѣръ и потомъ уже сотворилъ его, чтобы онъ явившись могъ пользоваться всѣмъ видимымъ“ (слѣдовательно и животными), и ниже сказано: „далъ ему (человѣку) власть надъ всѣми животными“ (которая конечно могла осуществляться только въ присутствіи послѣднихъ); то позволительно выраженіе: „поселилъ человѣка отдѣльно отъ безсловесныхъ животныхъ“ — понимать только въ такомъ смыслѣ, что, тогда какъ человѣку опредѣлено особое мѣсто на землѣ, рай, для животныхъ этого не сдѣлано. При такомъ пониманіи не исключается возможность ни животнымъ проникать въ предѣлы рая, ни человѣку встрѣчаться съ ними внѣ его предѣловъ. Гораздо рѣшительнѣе мысль объ отсутствіи животныхъ въ раю выражена у св. Ефрема Сирина. „Змію, говоритъ онъ, невозможно было войти въ рай, потому что и животнымъ (т. е., четвероногимъ и пресмыкающимся), и птицамъ не позволялось приближаться къ окрестностямъ рая“<sup>1)</sup>. Столь же рѣшительно говорится объ этомъ и у св. Іоанна Дамаскина: „въ немъ (въ раю) не пребывало ни одно изъ безсловесныхъ существъ, но одинъ только человѣкъ — созданіе рукъ Божіихъ“<sup>2)</sup>. Это — частное богословское мнѣніе, въ основѣ котораго лежитъ не прямое какое-либо свидѣтельство библейскаго текста, а особенное воззрѣніе названныхъ св. отцовъ на природу рая, описаннаго Моисеемъ. Выше мы видѣли<sup>3)</sup>, что св. Ефремъ Сиринъ рай, изображенный въ кн. Бытія, созерцалъ совместно съ раемъ, въ который восхищенъ былъ ап. Павелъ: рай, видѣнный апостоломъ, изображалъ отчасти чертами перваго, а первый описывалъ примѣнительно къ послѣднему. Подобнаго воззрѣнія на рай не чужды были и св. Іоаннъ Дамаскинъ. Митр. Филаретъ причисляетъ его

<sup>1)</sup> Творенія. Стр. 65. <sup>2)</sup> Указ. изданіе твор. Стр. 75.

<sup>3)</sup> Въ трактатѣ о мѣстонахожденіи земного рая.

къ тѣмъ, которые при опредѣленіи мѣстонахожденія рая „давали болѣе свободы своимъ догадкамъ, то возносили его на третіе небо, какъ Оригенъ, или по крайней мѣрѣ въ вышнія страны воздуха, какъ Дамаскинъ, то, сошедъ на землю“... и проч.<sup>1)</sup>). Притомъ смыслъ вышеприведенныхъ словъ І. Дамаскина ограничивается его же собственнымъ разсужденіемъ въ предыдущей главѣ: „прежде нарушенія (заповѣди) все было послушно человѣку. Ибо Богъ поставилъ его начальникомъ надъ всѣмъ, что на землѣ и въ водахъ. А также и змій былъ дружественъ къ человѣку больше остальныхъ животныхъ, приходя къ нему и своими пріятными движеніями бесѣдуя съ нимъ“<sup>2)</sup>). Такимъ образомъ слова: ни одно изъ безсловесныхъ существъ не пребывало въ раю — можно понимать въ такомъ смыслѣ, что ни одно животное не имѣло въ раю *постояннаго* пребыванія, а временно приходитъ или залетать сюда они могли, и человѣкъ не былъ лишенъ общенія съ ними. Полное разобщеніе райскихъ обитателей съ животнымъ царствомъ трудно допустить потому, что въ такомъ случаѣ пришлось бы унижить его предъ царствомъ растительнымъ: какъ будто первое не было такъ же „добро зѣло“, какъ и послѣднее, и могло нарушить или красоту рая, или спокойствіе человѣка въ немъ. Присутствіе животныхъ въ раю никоимъ образомъ не могло нарушать ни красоту, ни святость этого мѣста. Присутствіе ихъ здѣсь нельзя отрицать и на томъ основаніи, что они, — какъ, можетъ быть, думали или могутъ подумать нѣкоторые, — недостойны были пользоваться тѣми преимуществами, какія предоставлены были человѣку въ раю, — по той причинѣ, что животныя по природѣ своей неспособны чувствовать эти преимущества. Истинное блаженство человѣка въ раю обуславливалось не столько внѣшнею, матеріальною обстановкой самой по себѣ, сколько духовной

<sup>1)</sup> Начертаніе церк.-библ. исторіи. Мѣстопребываніе первобытной церкви. <sup>2)</sup> Указ. соч. Стр. 73.

способностью человѣка чувствовать и цѣнить достоинство этой обстановки, и тѣми чисто духовными благами, которыя для животнаго не существуютъ. И такъ нѣтъ достаточнаго основанія предполагать, что райское жилище человѣка было совершенно недоступно для одного изъ видовъ тварнаго бытія, который, наряду съ другими, возвѣщаль человѣку славу Божию и на который должно было по слову Божию простирается его господство, а слѣдовательно и его разумно-созидательная дѣятельность. Нужно ли говорить, что послушный велѣнію Божию животный міръ не только ничѣмъ не вредилъ человѣку въ раю, но содѣйствовалъ въ мѣру своихъ силъ его благополучію, какъ и все въ раю содѣйствовало благополучію человѣка: горы и долины, ручьи и рѣки, дождь, роса, деревья и злаки, вѣтеръ и солнце, и все прочее „творящее, по выраженію псалмопѣвца, слово (т. е. велѣніе) Божіе“<sup>1)</sup>.

Основаніе для изображенія внутренняго міра райскихъ обитателей, ихъ душевнаго состоянія и нравственнаго настроенія мы имѣемъ въ свидѣтельствѣ бытописанія, что они „были наги и не стыдились“. Это краткое свидѣтельство, въ связи съ другимъ—что люди по нарушеніи заповѣди Божіей уразумѣли свою наготу и прикрыли ее,—говоритъ очень многое. Бытописаніе, ограничившись при изображеніи нравственнаго настроенія первозданныхъ людей указаніемъ только на то, что они не стыдились взаимной наготы, не имѣло въ виду сказать одно то, что непосредственно заключается въ вышеприведенныхъ словахъ библейскаго текста. Раскрывая глубокія истины языкомъ, понятнымъ даже для младенчествующаго ума, бытописаніе указало здѣсь поразительный фактъ, принудительно возводящій мысль къ идеѣ нравственной закономѣрности, характеризовавшей жизнь первозданныхъ людей во всѣхъ ея проявленіяхъ. Существенное здѣсь составляетъ не то, что люди не стыдились именно наготы, а то, что они во-

1) Псал. 148, 8.

обще не стыдились (даже наготы). Что такое стыдъ? Стыдъ есть волненіе чувства отъ сознанія нарушенія какой-либо нормы (закономѣрности). Онъ есть сама совѣсть въ ея наиболѣе дѣятельномъ, проступающемъ даже вовнѣ и замѣтномъ со стороны, проявленіи. Если люди въ раю не испытывали волненія чувства, осуждаемаго совѣстью, даже при такихъ условіяхъ, при которыхъ падшій человѣкъ, — кто бы онъ ни былъ, праведникъ, или великій грѣшникъ, — неизбежно смущается; то это значитъ, что они вообще, во всей своей жизни ни дѣломъ, ни мыслию не нарушали никакой нормы, ни разу не поступили противно тому идеалу, который былъ присущъ ихъ душѣ. Такая гармонія поведенія съ голосомъ совѣсти, сознаніе законмѣрности во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и помыслахъ раждали постоянный душевный миръ, спокойное, ровное и свѣтлое состояніе духа. Въ этомъ болѣе, чѣмъ въ пользованіи внѣшними благами, и заключалось истинное блаженство первозданныхъ людей. „Меня усладилъ Эдемъ, говорить св. Ефремъ Сиринъ, болѣе покоемъ своимъ, нежели красотою. Въ немъ обитаетъ чистота, и нѣтъ тамъ мѣста сквернѣ; въ немъ живетъ покой, и нѣтъ тамъ мѣста смущенію“<sup>1)</sup>). Такъ какъ это состояніе нарушилось впоследствии грѣхомъ, который есть вина предъ Богомъ, то и называется оно обыкновенно состояніемъ невинности, или невиннымъ состояніемъ людей. Величайшимъ же духовнымъ преимуществомъ райскаго состоянія людей было ихъ общеніе съ міромъ духовъ и съ Самимъ Богомъ. Черезъ это общеніе они исполняли свое міровое предназначеніе быть посредниками между духомъ и матеріей, дѣлать послѣднюю участницею въ высшемъ, разумномъ бытіи. Дѣятельность общенія людей съ міромъ ангельскимъ не подлежитъ сомнѣнію потому, что, если уже послѣ паденія они могли *видѣть* грознаго херувима съ его оружіемъ, преграждавшаго имъ путь къ древу жизни, то нельзя допустить, чтобы въ раю, въ состояніи совер-

1) Твор. ч. 7, стр. 72.



шенства они не видѣли сорадующихся и содѣйствующихъ имъ духовъ. Еще менѣе можно сомнѣваться въ томъ, что райскіе обитатели постоянно и живо ощущали присутствіе Высочайшаго Существа, царящаго надъ всѣмъ міромъ. Когда они были уже подъ тяжестію грѣха, они „услышали голосъ Господа Бога, ходящаго въ раю въ предвечернее время“ (*τὸ δειλινὸν* по LXX. Быт. 3, 8). Это указываетъ не только на то, что духовное общеніе людей съ Богомъ въ раю было обычнымъ, но и на то, что были повидимому нѣкоторыя опредѣленные времена особеннаго, явственнаго откровенія Богомъ Своей силы и Своей славы въ раю для того, чтобы человѣкъ созерцалъ Его и молитвенно собесѣдовалъ съ Нимъ. Одно изъ нихъ падало на конецъ дня, который поэтому можно разсматривать, какъ время вечерняго райскаго богослуженія. — Съ тѣхъ поръ, какъ природа человѣка повреждена грѣхомъ, и чувственное ослѣпило его духовныя очи для прозрѣнія въ сверхчувственное, Бога, „обитающаго въ неприступномъ свѣтѣ, никто изъ человѣковъ не видѣлъ и видѣть не можетъ“ (1 Тим. 6, 16). Откуда же исконная всеобщая вѣра въ Бога и большее или меньшее познаніе нѣкоторыхъ свойствъ Его существа даже у людей, не знавшихъ и не знающихъ ни Христа, ни пророковъ, ни другихъ служителей слова Божія? Очевидно, это есть наслѣдіе того боговѣденія, того лицезрѣнія Бога, которое принадлежало райскимъ обитателямъ. Какого объема было это боговѣдѣніе, какой ясности достигало лицезрѣніе и какимъ способомъ или въ какомъ видѣ происходило общеніе человѣка съ духовнымъ міромъ — это для насъ тайна. Но несомнѣнно, что боговѣдѣніе было болѣе полное и общеніе болѣе живое и непрерывное, чѣмъ тѣ, къ какимъ способенъ сталъ человѣкъ послѣ паденія, и что въ нихъ заключался и высшій двигатель жизни, и высшій источникъ блаженства первозданныхъ людей.

Воздѣлываніе и храненіе рая, возложенное Богомъ на человѣка, можетъ быть понимаемо не только какъ

внѣшняя дѣятельность по отношенію къ окружающей природѣ, но и какъ нѣкоторое внутреннее дѣланіе, направленное къ поддержанію и возвышенію того духовнаго совершенства, въ которомъ пребывалъ человѣкъ и въ зависимости отъ котораго находилось его блаженство. Св. Григорій Богословъ въ словѣ 38-мъ на рождество Спасителя, въ краткомъ по объему, но глубокомъ по мысли изображеніи происхожденія человѣка и его первоначальной жизни, замѣчаетъ: „сего человѣка... Богъ поставилъ въ рай (что бы ни означалъ рай) дѣлательемъ безсмертныхъ растений—можетъ быть божественныхъ помысловъ, какъ простыхъ, такъ и болѣе совершенныхъ“<sup>1)</sup>. Св. Теофилъ Антиохійскій „воздѣлываніе“ рая понимаетъ исключительно, какъ „соблюденіе заповѣди Божіей, чтобы преступленіемъ (человѣкъ) не погубилъ самого себя“<sup>2)</sup>. Чтобы духовныя силы человѣка возбуждались къ дѣятельности и чтобы дѣятельность эта укрѣплялась въ томъ направленіи, которое соотвѣтствовало предустановленному назначенію человѣка и обезпечивало ему нескончаемое блаженство<sup>3)</sup>, Богъ насадилъ въ рай нѣкоторое особенное дерево и далъ заповѣдь человѣку не вкушать отъ плодовъ этого дерева. Нарушеніе заповѣди должно было повлечь за собою смерть, т. е., разрушеніе блага жизни, которое человѣкъ сознавалъ и не могъ не цѣнить. Дерево это названо деревомъ познанія добра и зла. — На что указываетъ такое названіе дерева? Что такое было оно по своей природѣ? Безразлично ли оно было само по себѣ, и значеніе его для человѣка обусловливалось ли только связанною съ нимъ заповѣдію, или же въ самой природѣ его было нѣчто такое, что могло воздѣйствовать извѣстнымъ образомъ на суще-

<sup>1)</sup> Творенія. Москва. 1844 г. Ч. 3, стр. 243.

<sup>2)</sup> Памяти древн. христ. письменности, Стр. 52.

<sup>3)</sup> Блаженство (отъ „благо“) — жизнь благами, или въ благѣ, свѣтлая, безпечальная жизнь въ царствѣ добра, не потрясенномъ борьбою со зломъ.

ство человѣка? — рѣшеніе этихъ вопросовъ еще болѣе трудно, чѣмъ рѣшеніе подобныхъ вопросовъ относительно древа жизни. Обычное богословское рѣшеніе ихъ предполагаетъ чисто условное значеніе древа, опредѣлявшееся только тѣмъ, что съ нимъ была связана заповѣдь послушанія. „Это древо, говоритъ пресвящ. Макарій, названо древомъ познанія добра и зла не потому, будто бы имѣло силу сообщить нашимъ прародителямъ познаніе о добрѣ и злѣ, котораго прежде они не имѣли, а потому, что чрезъ вкушеніе отъ запрещеннаго древа они опытно имѣли познать и познали все различіе между добромъ и зломъ, — „между добромъ, замѣчаетъ блаж. Августинъ, отъ котораго ниспали, и зломъ, въ которое впали“<sup>1)</sup>.... Св. Златоустъ, прибавляетъ преосв. Макарій, сильно вооружается противъ мысли, будто древо это по природѣ имѣло способность сообщить нашимъ прародителямъ познаніе добра и зла, и доказываетъ, что Адамъ и до вкушенія отъ древа понималъ уже умомъ своимъ, что — добро и что — зло“<sup>2)</sup>. Блаж. Теодоритъ, въ своихъ сужденіяхъ по разнымъ богословскимъ вопросамъ являющійся вѣрнымъ выразителемъ воззрѣній, принятыхъ въ древне-христіанскомъ богословіи, рѣшаетъ вопросъ въ томъ же смыслѣ: древо познанія добра и зла, говоритъ онъ, названо такъ потому, что „при немъ произошло ощущеніе грѣха, и его касался предложенный Адаму подвигъ“ (т. е. подвигъ воздержанія)<sup>3)</sup>. При такомъ воззрѣніи на древо познанія ясно только то, какимъ образомъ человѣкъ узналъ зло. Что же касается добра, то предполагается, что онъ зналъ его уже раньше; при вкушеніи же запрещеннаго плода онъ не узналъ добро, а только, такъ сказать, опѣнилъ его чрезъ сравненіе со зломъ, котораго раньше не зналъ.

<sup>1)</sup> Догмач. богословіе Спб., 1851 г. Т. 2, стр. 169.

<sup>2)</sup> Тамъ же. Стр. 70. Примѣчаніе.

<sup>3)</sup> Творенія, Москва, 1855 г. Ч. 1, стр. 34.

Кромѣ того, съ чисто условнымъ значеніемъ древа познанія какъ бы не мирится нарочитое повѣствованіе Моисея о томъ, что Богъ насадилъ въ раю два особенныхъ древа: древо жизни и древо познанія добра и зла. Митроп. Филаретъ тоже считаетъ древо познанія „только средствомъ и случаемъ къ опытному познанію или дѣйствительному ощущенію различія между добромъ и зломъ“; но въ то же время допускаетъ, что оно въ самой природѣ своей заключало нѣчто особенное, и пытается объяснить дѣйствіе его на человѣка примѣнительно къ дѣйствію древа жизни: „сіе дѣйствіе, говоритъ онъ, могло зависѣть и отъ свойства древа... если вообразимъ, что оно по естеству своему противоположно древу жизни; что сколько живоносной силы заключено было въ дрѣвѣ жизни, столько сродной веществу мертвенности скрывалось въ дрѣвѣ познанія; что сколько совершенно вліянія перваго соотвѣтствовали устроенію человѣческаго тѣла, столько дѣйствія послѣдняго были не сообразны съ онымъ и потому разрушительны“<sup>1)</sup>. Но въ такомъ случаѣ наименованіе его древомъ познанія не только зла, но и добра находилось бы въ несоотвѣтствіи съ его природою. Притомъ же присутствіе разрушительнаго начала въ видимой природѣ (хотя бы въ одномъ только дрѣвѣ познанія), пока грѣхъ разумно-свободной твари не нарушилъ гармонію между послѣднею и первою, не мирится съ общимъ воззрѣніемъ на міръ, который вышелъ изъ рукъ Создателя „добрымъ зѣломъ“. Наименованіе древа, остающееся неяснымъ при обычномъ пониманіи его, даетъ основаніе къ заключенію, что древо это могло сообщить познаніе нѣкотораго особеннаго добра, еще не извѣданнаго человѣкомъ, а не было только поводомъ къ оцѣнкѣ утраченнаго добра. Во всякомъ случаѣ нѣкоторые св. отцы старались глубже проникнуть въ тайну этого древа, ключъ къ которой повидимому лежитъ въ его наименованіи и въ отнѣ-

<sup>1)</sup> Записки, руков. къ оснв. разум. кн. Бытія. Стр. 41.

ченномъ бытописателемъ непосредственномъ дѣйствиі вкупенія плодовъ его на духовно-тѣлесную природу человѣка („и открылись глаза у нихъ, и узнали, что они наги“). У св. Теофила Антиохійскаго мы встрѣчаемъ такое разсужденіе: „прекрасно было само по себѣ древо познанія, прекрасенъ былъ и плодъ его. Ибо не оно, какъ думаютъ нѣкоторые, было смертносно, но нарушеніе заповѣди. Въ плодѣ его ничего другого не было, кромѣ только познанія. Познаніе же прекрасно, если кто имъ хорошо пользуется. По возрасту Адамъ былъ еще младенецъ, почему и не могъ принять надлежащимъ образомъ познанія“<sup>1)</sup>. И по разсужденію св. Ефрема Сирина, древо познанія не заключало въ себѣ самомъ ничего погибельнаго, скорѣе—напротивъ. „Змій, говоритъ онъ, склонилъ къ преступленію, обольстилъ дѣлателя, чтобы прежде времени сорвалъ онъ плодъ, котораго пріятность въ свое время стала бы инаковою, но для сорвавшаго его прежде времени заключала въ себѣ горечь. Хитрецъ прикрылъ истину обманомъ; ибо зналъ, что дерзновенныхъ постигнетъ совершенно иное, потомучто благо, пріобрѣтаемое чрезъ грѣхъ, обращается въ проклятіе пріобрѣтающему“<sup>2)</sup>. Ту же мысль проводятъ Григорій Богословъ и Іоаннъ Дамаскинъ. Первый изъ нихъ (понимая впрочемъ древо познанія аллегорически, какъ созерцаніе) говоритъ: „оно было хорошо для употребляющихъ благовременно, но не хорошо для простыхъ и еще неумѣренныхъ въ своемъ желаніи, подобно какъ и совершенная пища не полезна для слабыхъ и требующихъ молока“<sup>3)</sup>. Іоаннъ Дамаскинъ въ общемъ выражаетъ тѣ же мысли, но при этомъ старается ближе вникнуть въ свойство знанія, сообщавшагося деревомъ, равно и самаго дерева. „Древо познанія (Богъ наса-

<sup>1)</sup> Указан. изданіе. Стр. 52.

<sup>2)</sup> Творенія. Ч. 7, стр. 101—2.

<sup>3)</sup> Указан. твореніе. Ч. 3, стр. 243.

диль), какъ нѣкоторое испытаніе и пробу, и упражненіе послушанія и непослушанія человѣка. Посему оно и названо древомъ разумѣнія добраго и лукаваго; или (оно такъ названо) потому, что вкушавшимъ отъ него давало способность къ познанію ихъ собственной природы, что именно — прекрасно для людей совершенныхъ, но худо — для очень несовершенныхъ и для тѣхъ, которые въ очень большой степени обладаютъ сластолюбивымъ жалаіемъ, подобно тому, какъ твердая пища — для тѣхъ, которые еще нѣжны (по возрасту) и нуждаются въ молокѣ“<sup>1)</sup>. Нѣсколько ниже онъ говоритъ о томъ же болѣе подробно. „Древо познанія добра и зла есть разсмотрѣніе многообразнаго зрѣлища“<sup>2)</sup>, т. е., познаніе собственной природы, которое — прекрасно для людей совершенныхъ и твердо стоящихъ въ божественномъ созерцаніи, обнаруживая собою великолѣпіе Творца, — для людей, не боящихся перехода въ другое (т. е., худшее) состояніе вслѣдствіе того, что въ силу продолжительнаго упражненія они дошли до нѣкотораго навыка къ такого рода созерцанію; но не прекрасно для людей еще юныхъ и въ очень большой степени обладающихъ сластолюбивымъ желаніемъ, которыхъ обыкновенно влечетъ къ себѣ и отвлекаетъ попеченіе о собственномъ тѣлѣ, вслѣдствіе нетвердости пребыванія ихъ въ томъ, что — болѣе превосходно, и вслѣдствіе того, что они еще некрѣпко утвердились въ привязанности къ одному только прекрасному“<sup>3)</sup> (т. е. прекрасному — духовному). Наконецъ заслуживаетъ вниманія еще слѣдующее краткое замѣчаніе св. отца: „древо же познанія добраго и лукаваго можно понять, какъ чувственную и доставляющую удовольствіе пищу, которая хотя повидимому и является при-

1) Указан. изд. твор., стр. 75.

2) Этимъ выраженіемъ св. отецъ повидимому имѣлъ въ виду указать на многообразіе и сложность чувственной природы въ сравненіи съ простотою духа.

3) Тамъ же. Стр. 77.

ятною, однако на самомъ дѣлѣ того, кто ее принимаетъ, поставляетъ въ общеніе со зломъ“<sup>1)</sup>). Обзоръ-вая общее содержаніе вышеприведенныхъ святоотеческихъ разсужденій, мы видимъ, что, по мнѣнію св. отцовъ, древо познанія само по себѣ, по своей природѣ, было прекрасно или по меньшей мѣрѣ безразлично и ни въ какомъ случаѣ не зловредно, не разрушительно, и что гибельнымъ оказалось только *преждевременное*, вопреки заповѣди Божіей, вкушеніе плодовъ его. Проводится даже мысль, что, по достиженіи человѣкомъ извѣстной степени совершенства, онъ могъ бы овладѣть тѣмъ знаніемъ, которое давало древо, безъ вреда для себя, безъ гибельныхъ послѣдствій. Въ частности разсужденія св. Іоанна Дамаскина, какъ намъ кажется, даютъ основаніе къ слѣдующимъ предположеніямъ касательно существа древа познанія. Человѣкъ, какъ мы знаемъ, по природѣ своей духовенъ и вмѣстѣ тѣлесенъ. Соединеніе въ немъ духовнаго съ тѣлеснымъ имѣло ту цѣль, чтобы грубую матерію постепенно возводить въ болѣе тонкое, болѣе соотвѣтственное дѣятельности духа состояніе — сначала въ собственномъ тѣлѣ, а потомъ и во всей окружающей природѣ. Отношеніе между духомъ и тѣломъ (и вообще матеріею) опредѣлялось первоначально (до возникновенія грѣховнаго начала) только природою того и другого: духъ, какъ начало свободное и способное къ саморазвитію и совершенствованію, воздѣйствовалъ на тѣло: послѣднее, будучи по природѣ коснымъ, хотя и не оказывало положительнаго противодѣйствія, но именно по причинѣ своей косности требовало со стороны духа соотвѣтственной напряженности и силы. Чтобы имѣть эту силу, духъ человѣка долженъ былъ постоянно прилѣпляться къ Богу, источнику всякой силы, для чего и дана была заповѣдь послушанія волѣ Божіей. Но чтобы онъ развивалъ эту силу также и самъ изъ себя, эта заповѣдь была облечена въ форму воздержанія

1) Тамъ же, Стр. 78.

(самоограниченія), — чтобы чрезъ упражненіе въ господствѣ надъ самимъ собою духъ утверждался въ господствѣ надъ матеріей. Господство же человѣка надъ природою (какъ мы объясняли въ своемъ мѣстѣ) обусловлено познаніемъ ея. Познаніе прекрасно, если кто имъ хорошо пользуется, сказалъ св. Теофилъ Антіохійскій. Духъ, утвердившійся въ самомъ себѣ, познаетъ природу правильно, и это познаніе ведетъ къ господству. Въ противномъ случаѣ онъ увлекается призраками, видитъ въ природѣ не то, что она есть, создаетъ изъ нея кумирь себѣ, и изъ господина ея превращается въ раба. Плъненный чувственностью, онъ изъ горняго ниспадаетъ долу, и вся исторія человѣка показала, что это есть путь удаленія его отъ Бога. — Если вышеизложенное мы сопоставимъ съ тѣмъ, что кратко и прикровенно говорятъ о древѣ познанія добра и зла св. отцы, и въ особенности Іоаннъ Дамаскинъ, то, можетъ быть, яснѣе уразумѣемъ ихъ мысль и сдѣлаемъ небезосновательную догадку о существѣ таинственнаго древа. Древо познанія добра и зла, говоритъ Іоаннъ Дамаскинъ, есть познаніе *собственной природы*, которое прекрасно для людей совершенныхъ и твердо стоящихъ въ божественномъ созерцаніи. Какъ видно изъ дальнѣйшаго разсужденія, гдѣ говорится о „сластолюбивомъ желаніи“ и „попеченіи о собственномъ тѣлѣ“, подъ природою здѣсь разумѣется именно тѣлесная природа, чувственная сторона человѣка. Въ другомъ мѣстѣ Іоаннъ Дамаскинъ замѣчаетъ, что древо познанія добраго и лукаваго можно понять, какъ *чувственную* и доставляющую удовольствіе *пищу*, которая хотя и пріятна, но принимающаго ее поставляетъ въ общеніе со зломъ. Отсюда можно вывести такое заключеніе: древо познанія и своимъ общимъ видомъ и своими плодами могло доставить человѣку нѣкоторую особенную чувственную усладу (Быт. 3, 6), и кромѣ того вкушеніе плодовъ его обращало сознание человѣка исключительно въ сторону его тѣлесности, при чемъ открывшіяся свойства послѣдней дѣйствовали на не-



утвердившійся въ „божественномъ созерцаніи“ духъ подавляющимъ образомъ, разрушая закономѣрное отношеніе между нимъ и чувственною природою, низводитъ его изъ господственнаго положенія по отношенію къ послѣдней въ рабское. Какимъ образомъ плоды древа познанія оказывали такое дѣйствіе на существо чловѣка—это столь же непостижимо, какъ и дѣйствіе плодовъ древа жизни. Ясно только одно, что въ немъ были какъ бы двѣ силы: познавательная (т. е., дающая познаніе) и разрушительная. Первая изъ нихъ дѣйствовала безусловно, а вторая—только при извѣстномъ условіи. По ученію св. отцовъ, разрушительное дѣйствіе плодовъ древа, или знанія, имъ сообщаемого, зависѣло исключительно отъ преждевременности вкушенія ихъ. Допустимо предположеніе, что тѣло чловѣка подъ воздѣйствіемъ духа по истеченіи нѣкотораго времени могло достигнуть такого преобразованія и усовершенствованія, что для поддержанія его неразрушимости (безсмертія) не оказалось бы необходимости въ вещественномъ воздѣйствіи плодовъ древа жизни (подобно тому, какъ свѣтоносныя тѣла праведниковъ послѣ всеобщаго воскресенія не будутъ нуждаться въ какомъ-либо внѣшнемъ воздѣйствіи для поддержанія ихъ безсмертія). Тѣмъ болѣе допустима мысль, ясно выраженная св. отцами, что могло наступить время, когда вкушеніе плодовъ древа познанія не было бы гибельнымъ для чловѣка. Когда чловѣкъ, подъ влияніемъ заповѣди послушанія (или воздержанія) дошелъ бы, какъ говоритъ Іоаннъ Дамаскинъ, до „нѣкотораго навыка“ въ „божественномъ созерцаніи“ и „крѣпко утвердился бы въ привязанности къ одному только прекрасному“ въ духовномъ смыслѣ, Господь Богъ могъ снять запрещеніе съ плодовъ древа познанія; чловѣкъ вкусилъ бы отъ нихъ и уразумѣлъ бы, какъ добро, заключавшееся въ познаніи свойствъ своего чувственного состава, такъ и зло, которое могло постигнуть его въ случаѣ нарушенія заповѣди, но которое подъ условіемъ исполненной заповѣди послушанія

не имѣло бы теперь силы надъ нимъ, не подѣйствовало бы губительно на его существо. Возможность и образъ этого, такъ сказать, безвреднаго соприкосновенія со зломъ, или его источникомъ, можно усматривать въ слѣдующихъ словахъ ап. Павла: „все мнѣ позволено, но не все полезно; все мнѣ позволено, но ничто не должно обладать мною“ (1 Кор. 6, 12). Человѣкъ по достиженіи имъ извѣстной степени духовнаго совершенства могъ, по разсужденію св. отцовъ, вкусить отъ плодовъ таинственнаго древа и получить сообщавшееся имъ знаніе; но то, что въ этомъ знаніи составляло зло, не возобладало бы имъ. Произошло, какъ извѣстно, не такъ: человѣкъ, вопреки волѣ Божіей, поспѣшилъ воспользоваться благомъ знанія; но оно оказалось невмѣстимымъ для него и внесло губительный разладъ въ его двойственную природу: его духъ сталъ рабомъ чувственнаго начала.

Не нарушалось ли блаженство первозданныхъ людей тѣмъ, что въ раю находилось таинственное древо, плодами котораго пользоваться было запрещено подъ страшную угрозою смерти? Вопросъ этотъ, очевидно, возникалъ еще во времена св. Григорія Богослова, и превратное рѣшеніе его сопровождалось такими нечестивыми умствованіями, которыя возбуждали гнѣвъ св. отца. „Закономъ, говоритъ онъ, была заповѣдь: какими растеніями человѣку пользоваться и какого растенія не касаться. А послѣднимъ было древо познанія, насажденное въ началѣ не злонамѣренно и запрещенное не по зависти (да не отверзають при семь уста богоборцы и да не подражають змію)<sup>1)</sup>“. Правильное рѣшеніе поставленнаго выше вопроса находится въ связи съ правильнымъ взглядомъ на существо человѣка и на степень его блаженства въ раю, которая не могла не быть въ соответствіи съ существомъ человѣка. Если бы кто-нибудь подумалъ, что

<sup>1)</sup> Творенія. Ч. 3, стр. 243.

бодою и безграничнымъ блаженствомъ, то ему пришлось бы допустить, что самома́лѣйшее ограниченіе свободы подрывало бы блаженство человѣка въ самомъ корнѣ. Но думать такъ значило бы подражать змію, который и первозданнымъ людямъ внушилъ эту превратную, богоборную мысль, и потомкамъ ихъ продолжаетъ внушать доселѣ. Человѣкъ при всемъ своемъ высококомъ достоинствѣ и необычайныхъ свойствахъ, какими надѣлилъ его Создатель, есть тварь, и, какъ таковой, ограниченъ. Всѣ безконечные и безплодные споры о свободѣ человѣческой вытекаютъ изъ смѣшенія (ненамѣреннаго и преднамѣреннаго) свободы абсолютной (божественной) съ свободою тварною, ограниче́нною. Тѣ, которые не могутъ или не хотятъ понять свободу иначе, какъ абсолютно, не находя ея у человѣка, видя многія и значительныя ограниченія ея, предпочитаютъ отвергнуть наличность какой бы то ни было свободы у человѣка. Другіе, не обращая вниманія на несомнѣнные факты, удостовѣряющіе ограниченность человѣческой свободы, хотятъ расширить ея предѣлы до безконечности и требуютъ для человѣка права дѣлать все, что ему нравится. Тѣ и другіе переходятъ подъ давленіемъ предзанятыхъ мыслей: первые, принявъ механическое воззрѣніе на міръ, желаютъ доказать, что человѣкъ, какъ и всякій другой предметъ природы, наравнѣ съ животными, подчиненъ механическимъ законамъ природы, и потому усиливаются отвергнуть свободу, какъ противорѣчащую этому подчиненію. Вторые, желая предоставить себѣ свободу предаваться всѣмъ своимъ страстямъ, устраняютъ Бога изъ міра и ставятъ на Его мѣсто человѣка, которому будто бы все дозволено, чего ему хочется... Всѣ эти блужданія человѣческой мысли устраняются слѣдующею безспорною истиною и логически-неизбѣжными выводами изъ нея. Абсолютно свободенъ только Единный, не ограниченный не только чѣмъ-либо высшимъ, но и не имѣющій рядомъ съ Собою равнаго Себѣ, обладающій всемогуществомъ для осуществленія Сво-

ихъ хотѣній, всесовершеннымъ разумомъ и безконечною благодію, которыя проявляются во всякомъ свободномъ хотѣніи и дѣйствіи Его. Отсюда слѣдуетъ, что свобода человѣка, какъ и всякаго другого существа въ мірѣ, кромѣ Бога, можетъ быть только относительною, и, какъ таковая, она не уничтожается отъ какого-либо ограниченія ея, какъ уничтожилась бы свобода абсолютная, а только опредѣляется въ своемъ отношеніи къ послѣдней, обозначается въ своихъ границахъ <sup>1)</sup>. Образъ Своей свободы Богъ благоволилъ отпечатлѣть и на Своихъ разумныхъ созданіяхъ въ той мѣрѣ, какая соотвѣтствовала остальнымъ дарованнымъ имъ духовнымъ способностямъ. Поэтому и человѣкъ обладаетъ свободою, но въ тѣхъ предѣлахъ, которые соотвѣтствуютъ его тварной природѣ. Богъ предоставилъ ему свободу дѣлать все, чтѣ ему по силамъ и чтѣ относилось къ его благу, не призрачному, а дѣйствительному. Но Онъ воспретилъ ему одно дѣйствіе, которое разрушало его собственное благо, вопреки волѣ создавшаго его. Здѣсь и обозначилась предѣльность тварной свободы: абсолютно-свободная воля Божія всегда и непремѣнно ведетъ къ благу; тварная же свобода, въ связи съ несовершеннымъ разумомъ, можетъ вести къ нему только подъ условіемъ подчиненія вышей волѣ, при ея руководствѣ. Такимъ образомъ предѣлы свободы человѣка — въ волѣ Создавшаго его,

<sup>1)</sup> Для тѣхъ, кому показалось бы, что свобода можетъ быть только абсолютною, ограниченная же свобода невозможна, такъ какъ самыя понятія: свобода и ограниченіе взаимно исключаютъ другъ друга, логически несомѣстимы, — замѣтимъ, что ограниченная свобода и дѣйствительно существуетъ, о чемъ каждому человѣку свидѣтельствуетъ его сознаніе, и логически удобопредставима. Свобода человѣка ограничена уже тѣмъ однимъ, что онъ не обладаетъ всемогуществомъ, чтобы исполнить все, что хочетъ. И однако же онъ обладаетъ силами въ извѣстной мѣрѣ, и у него есть кругъ дѣятельности, соотвѣтствующій этой мѣрѣ. И вотъ въ этомъ-то кругу онъ свободно или дѣлаетъ, чтѣ хочетъ, или не дѣлаетъ, чего не хочетъ.

Который одинъ знаетъ, въ чемъ заключается истинное благо человѣка, и хочетъ его. Нарушеніе этого предѣла, выступленіе изъ него есть посягательство ограниченнаго существа на неограниченную свободу, т. е., на то, что принадлежитъ одному Богу и что невмѣстимо для твари, — невмѣстимо до такой степени, что покушеніе на это не только не расширило человѣческую свободу, а напротивъ сократило, наложило на нее новыя узы: до этого чувственная природа была послушнымъ орудіемъ человѣческаго духа, послѣ же этого она стала дѣйствовать на него подавляющимъ образомъ <sup>1)</sup>. „Сотворившій человѣка въ началѣ, говорить св. Григорій Богословъ, сдѣлалъ его свободнымъ, ограничивъ только закономъ заповѣди“. Законъ же былъ данъ по его разсужденію „для упражненія свободы“ <sup>2)</sup>. Какъ понимать это упражненіе свободы, въ чемъ оно могло состоять? Свобода не то, что умъ или память, или иная душевная способность, которыя отъ упражненія ихъ развиваются, а при отсутствіи его ослабѣваютъ. Она есть свойство духа, само въ себѣ остающееся всегда одинаковымъ. Поэтому „упражненіе“ свободы можетъ быть понимаемо только, какъ вѣдреніе въ сознаніе человѣка вышеобъясненной предѣльности ея, раскрытіе разумнія ея дѣйствительнаго объема и значенія въ дѣлѣ сохраненія и усовершенія имъ своего блаженства. Вышеобъясненная точка зрѣнія на свободу человѣка даетъ опредѣленное основаніе къ рѣшенію вопроса: не нарушала ли блаженство человѣка въ раю заповѣдь воздержанія? Получивши заповѣдь, человѣкъ зналъ предѣлъ своей свободы. Онъ узналъ также, что пользование свободой до указаннаго

— Оубе тѣло то тѣлесное и тѣлесное оубе тѣло тѣлесное  
 1) „Тѣло тѣлесное отягощаетъ душу“, сказалъ Премудрый (Прем. Солом. 9, 15). „Въ членахъ моихъ, говоритъ ап. Павелъ, вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго. Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“ (Римл. 7, 23—4). 2) Творенія. Ч. 3, стр. 243.

предѣла обезпечиваетъ ему блаженную жизнь, а расширение ея за этотъ предѣлъ ведетъ къ гибели. Можно ли представить себѣ разумное существо, которое полагало бы увеличеніе своего блаженства въ устраненіи препятствія итти къ своей гибели? Безусловно невозможно; и человѣкъ, если бы его разумъ остался не помраченнымъ, никогда не почувствовалъ бы неполноты своего блаженства отъ того, что его удерживаютъ отъ разрушенія этого блаженства. Если же тѣмъ не менѣе это случилось, то только потому, что могущественный духъ-искуситель поколебаль у человѣка вѣру въ благодѣ Божію и извратилъ его мысли такъ, что зло показалось ему добромъ. Безъ этого сторонняго вмѣшательства, при живой вѣрѣ въ Бога, при ясномъ сознаніи своего тварнаго положенія, установленнаго премудростію и благодію Бога, человѣкъ никогда не почувствовалъ бы стремленія къ какому-то новому, невѣдомому блаженству, а вполне удовлетворялся бы тѣмъ, какое имѣеть. Обусловленное природою человѣка и степенью его совершенства, райское блаженство вполне соответствовало мѣрѣ человѣческихъ силъ къ его воспріятію, — большая степень его была бы для нихъ пока невмѣстима. Правда, по установленію Божію человѣкъ долженъ былъ возрастать духовно, вмѣстѣ съ тѣмъ и границы его свободы имѣли расширяться (но не безъ конца), и мѣра блаженства увеличиваться; но все это должно было совершаться путемъ, указаннымъ промысленіемъ Божіимъ, а не вопреки ему. Человѣкъ, какъ богословствуютъ св. отцы, могъ возвыситься до того, что и запрещенные въ началѣ плоды древа познанія не произвели бы на него губительнаго дѣйствія; но пока не наступилъ этотъ моментъ, древо познанія и связанная съ нимъ заповѣдь являлись для него спасительнымъ кормиломъ, удерживающимъ его на правильномъ пути къ усовершенствованію, т. е., и показателями его тварной ограниченности, и возбуждателями его духовныхъ силъ къ

закономѣрной дѣятельности<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ древо познанія добра и зла и связанная съ нимъ заповѣдь воздержанія не нарушали блаженства человѣка, она напротивъ, будучи выраженіемъ промысленія Божія о благѣ человѣка, содѣйствовали послѣднему, и насажденіе этого древа въ раю имѣло то же основаніе, какъ и насажденіе древа жизни.

Изъ всего сказаннаго о жизни первозданныхъ людей въ раю видно, что эта жизнь была особенная, глубоко отличная отъ послѣдующей жизни людей и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ совсѣмъ противоположная послѣдней. Это была чистая, святая, безгрѣшная, исполненная свѣтлой радости и нескончаемая жизнь. Такая жизнь была сообразна съ природою человѣка и его достоинствомъ. Но она не была бездѣятельная. Давши человѣку все, что нужно было для такой жизни, Творецъ предоставилъ ему самому и охранять дарованныя ему блага, и увеличивать ихъ. Дѣятельность, направленная на это, не только не нарушала блаженство человѣка, но и увеличивала его—сознаніемъ собственной заслуги въ созиданіи своего блага, сознаніемъ того, что онъ свободно избираетъ наилучшее для себя, предугазанное ему волею создавшаго его, но не вложенное въ него, какъ роковая необходимость. „Богъ, говоритъ св. Григорій Богословъ, почтилъ человѣка свободою, чтобы добро принадлежало не менѣе избирающему, чѣмъ вложившему сѣмена вога“<sup>2)</sup>. При сравненіи райскаго совершенства людей съ послѣдующимъ ихъ состояніемъ на землѣ оно представляется на недостигаемой высотѣ. И однако же это совершен-

<sup>1)</sup> Человѣкъ въ виду древа познанія и связанной съ нимъ заповѣди не могъ не сознавать, что есть нѣчто такое, чего онъ еще недостойнъ, что ему еще не по силамъ. Стремленіе его возвыситься до этого было законно, но незаконенъ былъ путь, который онъ по наущенію духа-искусителя избралъ для достиженія этого.

<sup>2)</sup> Творенія, Ч. 3, стр. 243.

ство было относительное, стояло на нѣкоторой опредѣленной степени. Если состояніе первозданныхъ людей въ раю, опредѣлявшееся степенью ихъ первоначальнаго совершенства, мы сравнимъ съ будущимъ состояніемъ воскресшихъ праведниковъ, насколько послѣднее намъ открыто въ словѣ Божіемъ, то увидимъ, что первое уступало по своей высотѣ послѣднему. Въ самомъ дѣлѣ, райскіе обитатели для поддержанія своего безсмертія нуждались въ плодахъ „древа жизни“, которое повидимому чувственнымъ образомъ сообщало ихъ тѣлу жизненную силу, способность къ нескончаемой жизни, и слѣдовательно эта способность не коренилась въ ихъ тѣлѣ такъ существенно и независимо отъ всего внѣшняго, какъ существенно она будетъ принадлежать свѣтоноснымъ тѣламъ праведниковъ по воскресеніи. Затѣмъ заповѣдь воздержанія отъ плодовъ древа познанія добра и зла ясно указываетъ на то, что люди еще нуждались въ укрѣпленіи и развитіи своихъ нравственныхъ силъ. Кромѣ того, самое свойство заповѣди, облеченной въ чувственную форму воздержанія отъ яства, показываетъ, что въ духѣ человѣка не было еще настолько внутренней силы саморазвитія, чтобы онъ не нуждался въ вещественномъ выраженіи побужденій къ своему усовершенствованію, связанномъ съ тѣлесною стороною природы человѣка. Наконецъ относительная степень совершенства первозданныхъ людей всего рѣшительнѣе открылась въ фактѣ грѣхопаденія, которое уже немислимо у обитателей рая, уготованнаго Христомъ для своихъ вѣрныхъ послѣдователей. Сказанное объ отношеніи совершенства первозданныхъ людей къ совершенству праведниковъ по воскресеніи не противорѣчитъ тому богословскому воззрѣнію, по которому спасеніе человѣка, совершенное Христомъ, есть возстановленіе его первоначальной райской чистоты и невинности; потому что это возстановленіе нужно понимать только въ отношеніи *состоянія* невинности и святости, блаженства и безсмертія первозданныхъ людей, а не въ отношеніи *той степени*, въ какой были



присущи имъ эти свойства и преимущества, и той *духовной устойчивости*, какою они обладали для сохранения своего состоянія. Въ послѣднемъ отношеніи нашъ идеаль—второй Адамъ, Иисусъ Христосъ, выдержавшій послушаніе волѣ Отца небеснаго до конца, устоявшій противъ искушенія діавола и Своимъ воскресеніемъ даровавшій прославленному человѣческому тѣлу неуничтожимую способность къ вѣчной жизни. Преимущество спасеннаго Христомъ челоѣка надъ челоѣкомъ въ его первоначальномъ безгрѣшномъ состояніи есть тайна Божественнаго домостроительства, въ которой челоѣческому уму доступно только то одно, что величіе Божественнаго снисхожденія въ дѣлѣ искупленія, прославившее Бога болѣе, чѣмъ самое твореніе, требовало соотвѣтственнаго величія и плодовъ его. Однако же первозданные безгрѣшные люди обладали всѣми средствами къ тому, чтобы степень своего совершенства возвышать болѣе и болѣе. Они были и предназначены къ тому, чтобы восходить отъ силы въ силу (Псал. 8, 8). „Богъ, говоритъ св. Григорій Богословъ, создалъ челоѣка съ тѣмъ, чтобы онъ приобрѣлъ новую славу и, измѣнивъ въ себѣ земное, шествовалъ отсюда къ Богу“<sup>1)</sup>. И могли ли духовныя силы челоѣка оставаться неподвижными, когда онъ съ одной стороны созерцалъ безмѣрное разнообразіе явленій въ окружающей видимой природѣ, а съ другой стороны находился въ живомъ общеніи съ міромъ духовъ и съ Самимъ Богомъ, приближеніе къ Которому устремляетъ всѣ силы тварнаго существа къ достиженію возможной для него высоты? Предѣлъ совершенства, до котораго предназначено было дойти первозданнымъ людямъ,—если бы они устояли въ своей первоначальной святости,—и ихъ безгрѣшнымъ потомкамъ, былъ бы безъ сомнѣнія тотъ же, который въ новозавѣтномъ откровеніи указанъ для людей, облагодатствованныхъ искупительною жертвою Христа, а именно: „преображеніе“

<sup>1)</sup> Твор. Ч. 4, стр. 244.

тѣла „сообразно славному (т. е., прославленному по воскресеніи) тѣлу Христа“ (Филип. 3, 21); наступленіе совершеннаго познанія, не гадательнаго, а „лицемъ къ лицу“ (1 Кор. 13, 10. 12); достиженіе „мѣры возраста исполненія Христова“ (Ефес. 4, 13); созерцаніе Бога „яко же есть“ (1 Иоан. 3, 2); „причастіе божественнаго естества“ (2 Петр. 1, 4) и наконецъ состояніе, когда „будетъ Богъ всяческая во всѣхъ“ (1 Кор. 15, 28). Въ этомъ же смыслѣ разсуждали и отцы церкви. Св. Ефремъ Сиринъ: „при концѣ плоть облечется въ лѣпоту души, душа—въ лѣпоту духа, и духъ уподобится Божию величію“<sup>1)</sup>. Св. Иоаннъ Дамаскинъ, перечисляя отличительныя свойства созданнаго Богомъ чловѣка, изумляется „высшей степени таинства“—его конечному предназначенію (въ будущемъ вѣкѣ) „сдѣлаться Богомъ, хотя и не въ смыслѣ перехода въ божественную сущность, а только въ смыслѣ участія въ божественномъ свѣтѣ“<sup>2)</sup>.

Въ числѣ вопросовъ, естественно возникающихъ при разсмотрѣннн первоначальной жизни людей въ раю, является между прочимъ вопросъ о продолжительности этой жизни. Нѣкоторые ученые вопросъ этотъ и попытки рѣшить его считаютъ „безплоднымъ уметвоаніемъ“<sup>3)</sup>. Для утвержденія той простой мысли, что при отсутствіи опредѣленныхъ данныхъ вопросъ этотъ не можетъ быть рѣшенъ вполне удовлетворительно, вышеприведенное выраженіе представляется слишкомъ сильнымъ, и можно подозрѣвать, что подъ нимъ скрывается равнодушіе вообще къ вопросу о первоначальной блаженной жизни людей. Вѣрующіе въ откровенное слово Божіе не считали празднымъ этотъ вопросъ и не уклонялись отъ обсужденія его по мѣрѣ своихъ силъ. Св. Елифаній Кипрскій полагалъ, что блаженная жизнь людей была очень непродолжительна. „Скоро,

<sup>1)</sup> Твор. Ч. 7, стр. 93—4. <sup>2)</sup> Указ. соч., стр. 80.

<sup>3)</sup> Unfruchtbare Spielerei (безплодная игра, т. е., мыслямп). Winer. Biblisch. Realwörterbuch. B. I, S. 291.

говорить онъ, послѣ заповѣди они были изгнаны, очень краткое время проведши въ раю<sup>1)</sup>. То же убѣжденіе высказалъ и митр. Филаретъ<sup>2)</sup>, хотя и сомнительно, чтобы въ приведенныхъ имъ словахъ Спасителя, назвавшаго діавола *человѣкоубійцею искони*, заключалось дѣйствительное основаніе къ такому убѣжденію. Перечисливъ кратко различныя мнѣнія (о шестидневномъ, семидневномъ, тринадцатидневномъ и тридцатилѣтнемъ пребываніи въ раю), онъ считаетъ „достойнымъ вниманія“ только мнѣніе, что „искушеніе Адама въ раю было четырехдесятидневное, такъ какъ четырехдесятидневнымъ же искушеніемъ въ пустыни заплатилъ за сіе Искушитель“<sup>3)</sup>. Но въ этомъ разсужденіи странно смѣшиваются два факта: блаженная, безгрѣшная жизнь прародителей въ раю и искушеніе, которому они тамъ подверглись отъ діавола. Трудно (и даже невозможно) допустить, чтобы все время пребыванія прародителей въ раю — время сіянія неомраченнаго грѣхомъ существа человѣка, время блаженства его — было и временемъ искушенія ихъ. Искушеніе непременно предполагаетъ борьбу, и чѣмъ оно сильнѣе, тѣмъ тяжелѣе и борьба. При такомъ условіи блаженство человѣка въ раю представлялось бы сомнительнымъ. И кромѣ того, такъ какъ люди въ концѣ концовъ пали, то выходило бы, что все пребываніе ихъ въ раю было только непрерывнымъ процессомъ паденія, постепеннымъ приближеніемъ къ нему. Въ этомъ есть видимая несообразность. Если же искушеніе послѣдовало при концѣ райской жизни людей, то между пребываніемъ людей въ раю и 40-дневнымъ искушеніемъ Спасителя въ пустынь не остается никакой аналогіи. Мы склоняемся къ предположенію, что райская жизнь людей была хотя и непродолжительна, но и не столь мимолетна, чтобы воспоминаніе

<sup>1)</sup> Творенія. Москва. 1872 г. Ч. 3, стр. 166.

<sup>2)</sup> Начертаніе Церк.-библ. исторіи. Стр. 12—13.

<sup>3)</sup> Тамъ же. Стр. 13.

о ней уподоблялось воспоминанію о пріятномъ снѣ, и потому отдаемъ предпочтеніе мнѣнію о 30-лѣтней ея продолжительности. Въ пользу этого мнѣнія, какъ намъ кажется, говорятъ даже нѣкоторыя числовыя данныя, заключающіяся въ библейскомъ повѣствованіи. Сноѣ родился у Адама чрезъ 230 лѣтъ его жизни (Быт. 4, 25). За время отъ изгнанія изъ рая до рожденія Сноѣа родился Каинъ и затѣмъ потомство послѣдняго размножилось до седьмого поколѣнія (Каинъ, Енохъ, Гаидадъ, Малелеиль, Маѹсаль, Ламехъ и дѣти Ламеха Быт. 4, 17—21). Если рожденіе каждаго первенца въ указанномъ родословіи Каина приходилось на возрастъ ихъ родителей въ 25—30 лѣтъ, то, помножая среднее изъ этихъ чиселъ на 7, мы будемъ имѣть число, очень близкое къ 200. Такимъ образомъ изъ 230 лѣтъ жизни Адама, протекшихъ до рожденія Сноѣа, 30 лѣтъ являются какъ бы ничѣмъ не заполненными. Они-то, можетъ быть, и падали на его райскую жизнь<sup>1)</sup>. Если аналогія съ событіями, касавшимися божественнаго лица Искупителя, какъ „второго Адама“, имѣетъ значеніе при рѣшеніи вопроса о продолжительности невиннаго состоянія людей; то и она всего больше говоритъ за 30-лѣтнее пребываніе прародителей въ раю. 30 лѣтъ первый Адамъ возвѣщалъ славу Божию въ твореніи своимъ богоподобіемъ, не поврежденный заразою грѣха; 30 лѣтъ второй Адамъ, Іисусъ Христосъ, проводилъ безгрѣшную, истинно-богоподобную

<sup>1)</sup> Любопытное совпаденіе: по религіознымъ преданіямъ персовъ,—въ нѣкоторыхъ частностяхъ поразительно совпадающимъ съ библейскимъ откровеніемъ о временахъ первобытныхъ—, первочеловѣкъ Кайомортъ (имя это означаетъ: смертная жизнь), изъ сѣмени котораго произошелъ родъ человѣческой, жилъ на землѣ, утверждая на ней господство Ормузда, 30 лѣтъ. Онъ былъ убитъ Ариманомъ, врагомъ Ормузда. Это можетъ напоминать грѣхопаденіе Адама, лишившее его безсмертія. Исторія религій и тайныхъ религіозныхъ обществъ. Сибѣ, 1870 г. Т. 3, стр. 166. Хрисанеъ. Религіи древняго міра. Т. 1, стр. 558—9.

жизнь на землѣ. Чрезъ 30 лѣтъ первый Адамъ подвергся искушенію отъ діавола и палъ; чрезъ 30 же лѣтъ Иисусъ Христосъ подвергся искушенію того же духа и побѣдоносно выдержалъ искушеніе.

Пребываніе прародителей въ раю представляло столь важный и столь исключительный періодъ въ жизни человѣчества, что созерцаніе его по даннымъ библейскаго откровенія неизбѣжно вызываетъ въ умѣ разные вопросы, вытекающіе изъ сравненія райской жизни людей съ послѣдующею ихъ жизнію на землѣ. Богослововъ, ограничивавшихъ райскую жизнь людей нѣсколькими днями, могло побудить къ тому то обстоятельство, что прародители, не смотря на данное Богомъ благословеніе чадородія, не имѣли дѣтей въ раю. Вопросъ: почему прародители не имѣли дѣтей въ раю, конечно требуетъ такого или иного рѣшенія; но мы не думаемъ, что единственный путь къ рѣшенію его заключается въ предположеніи паразитической кратковременности райской жизни. Ключъ къ разрѣшенію этого вопроса заключается въ возможности паденія прародителей, которое и произошло на самомъ дѣлѣ. Паденіе ихъ во всякомъ случаѣ указывало на то, что они не успѣли пріобрѣсти такую нравственную устойчивость, чтобы противостоять могущественному искушенію, конечно не по винѣ создавшаго ихъ Бога, а потому, что, пользуясь дарованною имъ свободою, они не напрягли все свои силы къ пріобрѣтенію этой устойчивости. До пріобрѣтенія послѣдней они, по особому устроенію Божію, не могли раждать себѣ подобныхъ. Но безъ сомнѣнія они стали бы раждать дѣтей въ положенное Богомъ время, и именно тогда, когда достигли бы извѣстной степени совершенства, когда безъ нарушенія воли Божіей и своей святости они узнали бы, что такое добро и что такое зло. Ранѣе же этого—какъ они могли бы утвердить своихъ дѣтей въ добрѣ и предохранить отъ зла <sup>1)</sup>, когда и сами

<sup>1)</sup> Хотя послѣ паденія, когда люди стали раждать, они еще менѣе были способны къ тому; но необходимость немед-

еще не обладали достаточною силою для борьбы съ искушеніемъ?

Вопросъ о размноженіи человѣческаго рода въ состояніи первоначальной святости естественно вызываетъ другой вопросъ: какъ люди стали бы жить на землѣ, если бы не послѣдовало грѣхопаденія, и ни одинъ изъ рожденныхъ не умиралъ бы? Вопросъ этотъ не праздный, между прочимъ потому, что освѣщеніе его съ богословской точки зрѣнія отниметъ у врага Библии почву для глумливаго разсужденія: Моисей, допускаящій размноженіе безсмертныхъ людей, очевидно не зналъ, что поверхность земли не безпредѣльна... Затѣмъ такое или иное рѣшеніе его освѣщаетъ другіе вопросы, тѣснящіяся въ душу человѣка при взглядѣ на дѣло рукъ Божіихъ — на необъятную вселенную, которую нельзя же мыслить внѣ связи съ тѣмъ промышленіемъ Творца, которое Онъ имѣлъ объ одной изъ частей ея — нашей землѣ, создавъ на ней человѣка, это посредствующее звѣно между міромъ вещества и міромъ духовнымъ <sup>1)</sup>. Итакъ люди стали бы размножаться и наполнять землю. Если и нынѣ, когда законъ смерти оставляетъ людей на землѣ только на короткое время, земля все же прогрессивно заплот-

леннаго размноженія людей обусловливалась теперь необходимостью сохраненія рода человѣческаго отъ уничтоженія, — погибель рода человѣческаго не входила въ планъ міро-зданія.

<sup>1)</sup> Натуралистъ Уоллесъ, на основаніи новѣйшихъ данныхъ довольно положительнаго научнаго характера выводитъ заключеніе, что „наше солнце занимаетъ положеніе, весьма близкое къ центру, если не самый центръ видимой вселенной, и поэтому по всей вѣроятности находится въ центрѣ всей вещественной вселенной“, и что „всѣ находящіяся въ нашемъ распоряженіи данныя приводятъ къ увѣренности въ томъ, что только наша земля въ солнечной системѣ (да и во всей видимой вселенной) съ самаго своего происхожденія и была приспособлена сдѣлаться мѣстомъ для развитія органической и разумной жизни“. Стр. н. 1903 г. ноябрь. „Мѣсто земли и человѣка во вселенной“. Стр. 678 и 683.

няется; то при отсутствіи смерти она давно перестала бы вмѣщать на себѣ всѣхъ живущихъ. Нѣкоторое основаніе къ рѣшенію вопроса заключается въ слѣдующемъ размышленіи св. Ефрема Сирина: „спрашиваль я потомъ, вмѣстителенъ ли будетъ рай для всѣхъ праведниковъ, которые должны обитать въ немъ?.. Посмотри на этого человѣка: въ немъ жилъ легионъ бѣсовъ; въ человѣкѣ были они, и однако же не были примѣтны, потому что это полчище и проща и утонченнѣе самой души... Но сто кратъ чище и утонченнѣе будетъ тѣло праведниковъ, когда они возстанутъ и будутъ воскрешены. Тѣло праведниковъ будетъ подобно духу, который можетъ, когда хочетъ, расширяться и увеличиваться и, когда хочетъ, сокращаться и умаляться“<sup>1)</sup>. Если въ этихъ словахъ св. отца еще нѣтъ полного рѣшенія вопроса, то это потому, что онъ земной рай, въ которомъ жили прародители, мысленно объединялъ съ небеснымъ раемъ, въ которомъ будутъ жить праведники съ ихъ прославленными, преобразованными, одухотворенными тѣлами. Между тѣмъ тѣло первозданныхъ людей (а, слѣдовательно, и ихъ предполагаемыхъ ближайшихъ безгрѣшныхъ потомковъ) еще не было таковымъ. Мы видѣли, что оно нуждалось въ питаніи и въ физическомъ упражненіи; можно думать, что оно было такое же, или почти такое же, какъ и наше тѣло. Весьма возможно, что было и нѣкоторое различіе: нынѣ тѣлесность очень груба, обременительна для духа, связываетъ его (достаточно указать на несвязанный ни пространствомъ, ни временемъ полетъ мысли въ сравненіи съ движеніемъ человѣческаго тѣла въ пространствѣ); тогда было больше гармоніи между тѣломъ и духомъ; тѣло, чтобы быть послушнымъ орудіемъ духа, должно было быть утонченнѣе, менѣе подчинено условіямъ чистой матеріи, съ ея инертностью, тяжестью, непроницаемостью и другими подобными свойствами, которыя противоположны свойствамъ духа. Но и это

<sup>1)</sup> Твор. Ч. 7, стр. 72—3.

тѣло, вмѣстѣ съ духомъ, или вслѣдъ за нимъ, подлежало усовершенствованію. Согласно конечной цѣли своего бытія, которая и послѣ грѣхопаденія осталась та же, т. е., возможное для твари приближеніе къ Богу, — безгрѣшные люди постепенно, не испытывая смерти тѣлесной, достигали бы того одухотвореннаго состоянія, въ какомъ они явятся, преобразованные смертію, по воскресеніи съ тѣлами. „Если бы мы, говорить св. Григорій Богословъ, пребыли тѣмъ, чѣмъ были, и сохранили заповѣдь, то сдѣлались бы тѣмъ, чѣмъ не были, и пришли бы къ древу жизни отъ древа познанія. Чѣмъ же мы сдѣлались бы? Безсмертными и близкими Богу“<sup>1)</sup>. По мѣрѣ достиженія живущими на землѣ безгрѣшными людьми цѣли своего бытія, тѣло ихъ болѣе или менѣе длительнымъ процессомъ достигло бы преобразованія, которое по слову Апостола произойдетъ „во мгновеніе ока“ съ тѣлами людей, имѣющихъ остаться живыми въ моментъ всеобщаго воскресенія (1 Кор. 15, 52), или какое, вѣроятно, произошло съ тѣлами Еноха и Іліи въ моментъ взятія ихъ на небо. На этомъ основаніи жизнь размножающихся на землѣ и не умирающихъ людей позволительно представить въ такомъ видѣ. Возвышая постепенно свое тѣло надъ условіями грубо - матеріальнаго существованія, человекъ сначала получилъ бы возможность жить на всякой точкѣ земной суши, независимо отъ климата и другихъ условій, дѣлающихъ нѣкоторыя части земной поверхности необитаемыми для нашего брэннаго тѣла. Затѣмъ человекъ получилъ бы возможность свободно вращаться на всей земной поверхности—на сушѣ и на морѣ. Далѣе областью его пребыванія могла сдѣлаться и воздушная стихія (безъ какихъ-либо искусственныхъ приспособленій). Наконецъ, при дальнѣйшемъ одухотвореніи для него сдѣлалось бы доступно и все междупланетное и междузвѣздное пространство. „Въ свѣтломъ вѣнцѣ, какой видимъ около луны, говорить св. Ефремъ

<sup>1)</sup> Твор. Ч. 4, стр. 144.



Сиринъ, представляй себѣ рай; и онъ такъ же окружаетъ и море и сушу“<sup>1)</sup>. Св. Ефремъ, какъ мы видѣли, созерцалъ рай, въ которомъ жили Адамъ и Ева, въ связи съ раемъ, какъ мѣстомъ обитанія всѣхъ праведниковъ. Переносясь мыслію отъ второго рая, уготованнаго для праведниковъ послѣ всеобщаго воскресенія, который св. отецъ не исключалъ изъ своего созерцанія, къ первому раю въ томъ его состояніи или положеніи, въ какомъ онъ оказался бы, если бы первозданные люди сохранили свою святость, и ихъ безгрѣшное потомство размножилось бы, мы можемъ въ словахъ св. отца о раѣ, окружающемъ и море и сушу, подобно свѣтлому сіянію, окружающему луну, усматривать указаніе на то предположенное нами выше время и состояніе, когда тѣмъ темъ святыхъ потомковъ Адама, уже отрѣшившихся отъ узъ, привязывавшихъ ихъ къ землѣ, витали бы въ мировомъ пространствѣ, окружающемъ послѣднюю. Такимъ образомъ рай, какъ блаженное жилище святыхъ людей, изъ одной точки на земной поверхности сначала распространился бы по всей землѣ, а потомъ и на весь видимый міръ. Но человѣкъ не пересталъ бы „воздѣлывать и хранить“ свой рай. Вѣрный своему предназначенію—соединять духовное съ вещественнымъ, возводитъ послѣднее къ высшему, разумному бытію,—онъ продолжалъ бы свое усовершенительное воздѣйствіе и на землю, и на весь чувственный міръ, пока все вещество не сдѣлалось бы послушнымъ орудіемъ его, не „покорилось бы подъ ноги его“ (Псал. 8, 7). Преобразование чувственнаго міра произойдетъ во всякомъ случаѣ, несмотря на паденіе человѣка, потому что оно, очевидно, предустановлено Богомъ при самомъ созданіи его. „Новаго небесе и новыя земли чаемъ, въ нихъ же правда живетъ“ (2 Петр. 3, 13; Апок. 21, 1). Но образъ его будетъ иной сравнительно съ тѣмъ, какъ оно, вѣроятно, совершилось бы безъ временнаго вторженія зла въ міръ.

<sup>1)</sup> Твор. Ч. 7, стр. 59.

„Солнце померкнетъ, луна не дастъ свѣта и звѣзды спадутъ съ небесе“ (Матв. 24, 29). „Небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же разгорѣвшись разрушатся. Земля же и всѣ дѣла на ней сгорятъ“ (2 Петр. 3, 10). Это будущее преобразование міра чрезъ разрушеніе его, чрезъ огненную смерть обусловилося тѣмъ, что человѣкъ сошелъ съ прямого предназначеннаго ему пути, разстроилъ свою природу, почему и достиженіе конечнаго своего предназначенія сдѣлалъ возможнымъ для себя только чрезъ смерть. Паденіе человѣка отразилось разстройствомъ во всей видимой природѣ (Римл. 8, 19—20), а потому и обновленіе неба и земли стало возможно только чрезъ временное разрушеніе ихъ, чрезъ процессъ, подобный смерти человѣческой. Если бы первозданный человѣкъ съ самаго начала не сдѣлался причастнымъ злу, онъ свободно вопарился бы надъ землею и небомъ, т. е., надъ вселенной, и постепенно возвелъ бы ихъ въ то состояніе, какое нужно, чтобы въ нихъ „жила правда“, та духовная, божественная красота, которую предначерталъ для міра Создатель.

Возвращаясь къ первоначальному состоянію рая и къ жизни первозданныхъ людей въ немъ, намъ остается сказать въ заключеніе, что здѣсь мы имѣемъ первообразъ церкви Божіей на землѣ. „Богъ, говоритъ св. Ефремъ Саринъ, насадилъ прекрасный садъ и создалъ чистую церковь“<sup>1)</sup>. „Идѣ же еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ“ (Матѣ. 18, 20), сказалъ Спаситель міра, опредѣляя общій составъ и внутреннее основаніе церкви. Съ того момента, какъ явились на землѣ два разумныхъ творенія, которыя знали своего Создателя, началось бытіе земной церкви. Зная своего Создателя, они естественно должны были имѣть духовное стремленіе къ Нему, „единими устами и единымъ сердцемъ“ исповѣдывать и прославлять Его и взаимно помогать другъ другу сдѣлаться достойными приближенія къ Нему. Райское слу-

1) Тамъ же, Стр. 76.

женіе Богу вѣроятно слагалось въ общемъ изъ того же, изъ чего сложилось и послѣдующее истинное богослуженіе, за исключеніемъ покаяннаго элемента, опредѣлившагося грѣховнымъ состояніемъ челоѡка. Можетъ быть, на составъ и характеръ его указываютъ существующія въ насѣмъ богослуженіи ангельскія пѣснопѣнія (серафимская пѣснь и пѣснь ангеловъ при рожденіи Христа): прародители хвалили Творца, благословляли, кланялись, славословили и благодарили „великія ради славы Его“. Если прародители составляли собою церковь, то ихъ святая жизнь и дѣятельность во всѣхъ ея проявленіяхъ была непрерывнымъ богослуженіемъ, а рай былъ храмомъ Божиимъ на землѣ. Св. Ефремъ Сиринъ, разрѣшая частный вопросъ о положеніи праведниковъ въ раю сообразно съ степенью ихъ достоинства, сравниваетъ рай съ Синаемъ, гдѣ „народъ стоялъ у подошвы горы, священники на скатѣ ея, Ааронъ на срединѣ и Моисей на высотѣ“; рай же, заключенный для Адама, сравнивалъ со скиніей Моисея, въ которой святое святыхъ было доступно для одного первосвященника однажды въ годъ<sup>1)</sup>. Идея сопоставленія рая съ Синаемъ и со скиніей вѣрна и поучительна и въ томъ случаѣ, если имѣть въ виду только рай, въ которомъ жили Адамъ и Ева: храмы, ветхозавѣтный и христіанскій, какъ священныя мѣста, какъ видимыя средоточія и источники духовной жизни челоѡка, могутъ быть разсматриваемы, какъ воспоминаніе о земномъ раѣ, въ которомъ челоѡкъ былъ близокъ къ Богу, источнику жизни и святости. Отражая въ своемъ устройствѣ и совершаемыми въ нихъ священнодѣйствіями ходъ домостроительства Божія о спасеніи челоѡка, храмы напоминаютъ рай, потерянный челоѡкомъ и вновь милосердіемъ Божиимъ возвращаемый ему. Когда челоѡкъ былъ удаленъ изъ рая, и входъ въ него былъ прегражденъ ему грознымъ херувимомъ, онъ поселился у райскихъ высотъ и обращалъ къ

<sup>1)</sup> Тамъ же. Стр. 64 и 68.

нимъ свои взоры со скорбію и надеждою, какъ къ утраченному сокровищу жизни и мѣсту своего обитанія съ Богомъ. Когда же Богъ благоволилъ дать людямъ средства общенія съ Собою, большія тѣхъ, какими обладали согрѣшившіе прародители и ихъ ближайшіе потомки. Богъ сошелъ на Синайскія высоты въ грозномъ величіи. Народъ съ трепетомъ предстоялъ у подножія высотъ; но избранный изъ всѣхъ людей уже имѣлъ дерзновеніе взойти въ срѣтеніе Бога и не былъ пораженъ мечомъ херувима. Затѣмъ Моисей устроилъ святилище Богу среди народа по подобію Синая. Въ святѣйшей части этого храма положены были скрижали закона, принесеннаго Моисеемъ съ Синая. Здѣсь Богъ открывалъ народу Свою волю. Мѣсто это было ограждено изображеніями того херувима, который преграждалъ путь въ рай согрѣшившимъ прародителямъ. Изображенія херувимовъ украшали и всю внутренность храма. Народъ могъ стоять только предъ входомъ въ святилище, во дворѣ его; избранная часть его—священники входили въ самое святилище, а первый между ними—и во святое святыхъ. Въ христіанскій храмъ, замѣнившій собою ветхозавѣтный, имѣютъ доступъ все вѣрующіе. Въ священнѣйшемъ его мѣстѣ, соответствующемъ святому святыхъ ветхозавѣтнаго храма, навсегда закрытому отъ взоровъ народа, приносится искупительная жертва за грѣхи людей; оно раскрывается предъ молящимися, и изъ него износятся „хлѣбъ небесный и чаша жизни“, которые освобождаютъ вкушающихъ отъ „второй смерти“ (Апок. 21, 8), т. е., духовной, подобно тому, какъ райское древо жизни предохраняло прародителей отъ смерти тѣлесной. Такимъ образомъ храмы, какъ мѣста преимущественнаго общенія челоуѣка съ Богомъ, удовлетворяющія его стремленію возратить потерянную святость, какъ преддверіе, ведущее въ обитель вѣчной жизни и блаженства (Іоан. 14, 2; Апок. 21, 3), даютъ основаніе обозначить райское жилище первозданныхъ людей, какъ храмъ Божій на землѣ, устроенный Самимъ Богомъ,

но для дальнѣйшаго благоуукрашенія и охраненія его предоставленный человѣку. Человѣкъ не сохранилъ святость, необходимую для пребыванія въ немъ и для дѣятельности по благоустроенію и охраненію его, и онъ, какъ ненужный Богу безъ человѣка, и недоступный человѣку безъ тѣснаго общенія съ Богомъ, вскорѣ пересталъ существовать на землѣ. Воспоминаніе о немъ осталось въ храмахъ Божіихъ, устрояемыхъ руками человѣческими. Не оно ли звучитъ въ исполненныхъ высокаго одушевленія словахъ псалмопѣвца: „сколь возлюбленны селенія Твои, Господи силь!.. Желаетъ и томится душа моя о дворахъ Господнихъ; сердце и плоть моя возрадовались о Богѣ живомъ. Ибо и птичка находитъ себѣ жилище, и ласточка гнѣздо себѣ, гдѣ положить птенцовъ своихъ, у алтарей твоихъ (т. е., въ храмовыхъ постройкахъ), Господи силь, царь мой и Богъ мой. Блаженны живущіе въ домѣ Твоемъ... Одинъ день во дворахъ Твоихъ лучше тысячи. Желаю лучше быть у порога въ домѣ Божіемъ, нежели жить (со всеми удобствами) въ шатрахъ, наполненныхъ грѣхомъ“ (Псал. 83, 1—5. 11).

## ПАДЕНИЕ ЧЕЛОВѢКА

## И ЕГО ПОСЛѢДСТВІЯ.

Первозданные люди, проводившіе въ раю блаженную и во всемъ богоугодную жизнь, не устояли на томъ прямомъ и свѣтломъ пути, на который поставилъ ихъ Богъ; они самовольно измѣнили путь своей жизни, отъ чего измѣнился и способъ достиженія ими своего предназначенія. Какимъ образомъ это произошло? Произошло это по винѣ самихъ людей; но былъ поводъ и со стороны, — и это послѣднее обстоятельство имѣло существенное значеніе, какъ для опредѣленія степени отвѣтственности людей за ихъ самовольный поступокъ, такъ и для установленія особеннаго пути достиженія человѣкомъ его конечнаго предназначенія (Разумѣемъ тайну спасенія человѣка чрезъ воплощеніе Сына Божія).

Въ то время, когда люди жили въ раю, а, можетъ быть, еще и ранѣе, въ мірѣ уже зародилось зло. Какъ оно произошло? Это одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ въ богословіи. „Зло, говоритъ св. Григорій Богословъ, ни безначально, ни самобытно, ниже сотворено Богомъ... Божество, по естеству благое, нимало не виновно во злѣ, и злыя дѣла принадлежатъ произвольно избирающему злое“<sup>1)</sup>. Кто же первый избралъ злое?

<sup>1)</sup> Творенія. Москва. 1844 г. Ч. 3, стр. 320 и ч. 1, стр. 112.

По глубокому учению христіанскаго богословія, зло зародилось въ сферѣ высшихъ духовъ и уже отсюда чрезъ прираженіе проникло въ духовно-чувственную природу человѣка. *Денница*, одинъ изъ высшихъ ангеловъ, а по мнѣнію св. Григорія Богослова, самый высшій „первѣйшій изъ небесныхъ свѣтовъ“<sup>1)</sup>, воспротивился Богу, и изъ свѣтлаго, добраго духа сталъ духомъ тьмы и зла. Такое ужасное превращеніе обусловливалось конечно свободою твари. Но причина паденія одного изъ высшихъ существъ, созданныхъ Богомъ, есть глубокая тайна. Обыкновенное мнѣніе православныхъ богослововъ по этому предмету состоитъ въ томъ, что могущественный ангелъ „паль гордостію“. Мнѣніе это утверждается отчасти на Свящ. Писаніи; главнымъ же образомъ—на разсужденіяхъ нѣкоторыхъ древнихъ отцовъ и учителей церковныхъ объ этомъ предметѣ<sup>2)</sup>. Въ Свящ. Писаніи указываются два мѣста, въ которыхъ говорится о гордости діавола. „Взойду на небо, выше звѣздъ Вожіихъ вознесу престолъ мой, и сяду на горѣ въ сонмѣ боговъ, на краю сѣвера. Взойду на высоты облачныя, буду подобенъ Всевышнему“ (Иса. 14, 13, 14). Слова эти прор. Исаія влагаеть въ уста вавилонскаго царя, гордаго язычника, покорителя и утѣснителя многихъ народовъ. Въ словахъ этихъ выражается не человѣческая, а уже чисто діавольская гордыня. Выше (въ стихѣ 12) пророкъ приравнялъ вавилонскаго царя къ „денницѣ, сыну зари“, сверженному съ неба. Поэтому есть полное основаніе думать, что пророкъ приписалъ вавилонскому царю ту именно гордыню, которую проявилъ падшій ангелъ. Ап. Павелъ, воспрещая возводить въ санъ епископа новообращеннаго, еще не утвердившагося въ вѣрѣ, замѣчаетъ: „чтобы не возгордился и не подпалъ осужденію съ діаволомъ“ (1 Тим. 3, 6). Отсюда можно заключать, что

1) Ч. 4, стр. 228.

2) Макарій. Догмат. Богословіе. Спб. 1851 г. Т. 2, стр. 79.

дiаволь осужденъ Богомъ за гордость. Однако же приведенныя мѣста только удостовѣряють гордость дiавола; но нѣкоторое изъ нихъ не говоритъ прямо, что первымъ грѣховнымъ движенiемъ въ чистомъ, безгрѣшномъ существѣ ангела была именно гордость. Для доказательства послѣдняго ссылаются на изреченiе въ книгѣ Премудрости сына Сирахова: „начало грѣха гордость“ (10, 15), предполагая, что здѣсь говорится о гордости дiавола, какъ первомъ грѣхѣ въ мiрѣ. Но на основанiи всего содержанiя и характера книги, въ которой говорится только о Богѣ въ Его отношенiяхъ къ человѣку и о разнообразныхъ видахъ человѣческаго дѣйствованiя, трудно допустить, чтобы въ этомъ единственномъ мѣстѣ, и такъ прикровенно, былъ указанъ фактъ, относящiйся къ мiру ангельскому и имѣвшiй мѣсто еще до сотворенiя человѣка, или во всякомъ случаѣ до паденiя послѣдняго. Имѣя въ виду параллельное мѣсто этой книги (3, 27, 28): „грѣшникъ приложитъ грѣхи ко грѣхамъ. Испытанiя не служатъ врачевствомъ для гордаго, потому что злое растенiе укоренилось въ немъ“, — можно предположить, что выраженiемъ: „начало грѣха гордость“, указывается только корень, или, такъ сказать, психологическая основа грѣховныхъ наклонностей человѣка. Въ непосредственно предшествующемъ этому выраженiю стихѣ указано начало и самой гордости—въ „удаленiи человѣка отъ Господа и отступленiи сердца его отъ Творца его“. Поэтому самое большее, что можно видѣть въ выраженiи: „начало грѣха гордость“, это указанiе на происхожденiе грѣха именно въ родѣ человѣческомъ, — когда первозданные люди, повѣривъ дiаволу, что они будутъ подобны Богу, воспламенились горделивымъ чувствомъ и „отступили сердцемъ своимъ отъ Творца своего“. Многiе изъ древнихъ отцовъ и учителей церковныхъ, разсуждая о паденiи ангела, говорили о его гордости, превознесенiи и желанiи сравняться съ Богомъ, какъ о причинѣ его гибели<sup>1)</sup>. Но

<sup>1)</sup> Тамъ же. Стр. 80—1.



при этомъ остается неяснымъ, что послужило поводомъ или толчкомъ къ возникновенію столь грѣховнаго и столь безумнаго желанія въ существѣ, первоначально святомъ и нацѣленномъ высокимъ разумомъ. Замѣчаніе св. Амвросія, что диаволь „обольстился своимъ могуществомъ и достоинствомъ, даннымъ ему Создателемъ, и возмнилъ быть равнымъ славою своему Виновнику“<sup>1)</sup>, и подобное же замѣчаніе св. Іоанна Дамаскина, что ангель „не перенесъ, какъ свѣта, такъ и чести, которую ему даровалъ Творецъ“<sup>2)</sup>, не разрѣшаютъ труднаго вопроса. Одною наличностью тварнаго могущества и достоинства нельзя объяснить возникновенія столь богохульной гордости. Разумный духъ, обладавшій несравненно большимъ познаніемъ божественнаго существа, чѣмъ наше познаніе, не могъ не сознать несоизмѣримости тварнаго достоинства съ величіемъ Творца<sup>3)</sup>. Необходимо поэтому предположить, что свѣтлый умъ ангела предварительно чѣмъ-то помрачился, и слѣдовательно въ процессѣ его паденія гордость была не первымъ моментомъ, а имѣла предъ собой нѣкоторый предшествующій. По мнѣнію св. Григорія Великаго, диаволь, когда еще былъ ангеломъ, прозрѣвши, что Сынъ Божій имѣеть пострадать и умереть по человечеству, по гордости своей усомнился въ Его божественномъ достоинствѣ<sup>4)</sup>. Если бы это предположеніе соотвѣтствовало дѣйствительности, то было бы достаточное основаніе признать, что для „первѣйшаго изъ свѣтовъ“, какъ называетъ надшаго ангела Григорій Бого-

<sup>1)</sup> Тамъ же.

<sup>2)</sup> Точное излож. вѣры. Спб. 1894 г. Стр. 49.

<sup>3)</sup> Это не противорѣчитъ тому, что сказано выше о возможности возникновенія горделиваго чувства у первозданныхъ людей; потому что умъ человѣка ниже ума ангельскаго и потому что люди находились подъ вліяніемъ могущественнаго обольщенія со стороны.

<sup>4)</sup> *Moralium liber II*, стр. 24. Migne. *Patrolog.* T. 75, col. 577.

словъ <sup>1)</sup>), былъ поводъ къ преткновенію, къ преувеличенному мнѣнію о своемъ достоинствѣ, превосходящемъ, какъ ему показалось, достоинство Сына Божія. Но дѣло въ томъ, что самое это предположеніе коренится только на предварительномъ убѣжденіи, что именно гордость была первою причиною паденія ангела, и на желаніи указать возможный поводъ къ обнаруженію этого грѣховнаго чувства. По поводу этой попытки объяснить паденіе ангела можно замѣтить слѣдующее: если ангель былъ въ состояніи прозрѣть будущее уничтоженіе Сына Божія, то почему онъ не могъ прозрѣть и будущее Его прославленіе? Если же онъ прозрѣвалъ и послѣднее, то не исчезалъ ли поводъ къ горделивому сомнѣнію въ Его Божествѣ?.. Предполагаютъ еще, что денница „не восхотѣлъ поклониться Сыну Божію, позавидовавъ Его преимуществамъ“ <sup>2)</sup>. Предположеніе о невозданіи чести Сыну Божію поклоненіемъ имѣетъ какъ бы нѣкоторое основаніе въ Свящ. Писаніи. Ап. Павелъ свидѣтельствуетъ, что „когда Богъ вводилъ Первороднаго во вселенную, сказалъ: да поклонятся Ему всѣ ангелы Божіи“ (Евр. 1, 6). Ангелы конечно поклонились. Но всѣ ли? Этого никто не знаетъ, и что „денница“ тогда не воздалъ чести Сыну Божію—это одно предположеніе. Но здѣсь заслуживаетъ вниманія новый моментъ, вводимый въ процессъ паденія ангела—*зависть*, которая представляется предшествующею гордости. Падшій духъ есть вмѣстилище всѣхъ пороковъ. Но исторически, по засвидѣтельствованію слова Божія, въ немъ въ особенности проявились: зависть (Прем. Сол. 2, 24), гордость (Иса. 14, 13. 14) и ложь, или клевета, лукавство (Іоан. 8, 44), отъ чего онъ получилъ и свое имя, *дiаволъ* <sup>3)</sup>. Въ нихъ заключается основа всѣхъ другихъ

<sup>1)</sup> Твор. Ч. 4, стр. 228 и 237.

<sup>2)</sup> Макарій. Указ. соч., стр. 81.

<sup>3)</sup> *diabolos*—клеветникъ, обноситель, злословъ, лжецъ, обманщикъ.

его злыхъ качествъ. „Завистию діавола вошла смерть<sup>1)</sup> въ міръ“, говоритъ премудрый Соломонъ. Хотя здѣсь указывается начало зла въ чувственно-духовномъ мірѣ чрезъ паденіе человѣка, но не позволительно ли думать, что та же зависть была началомъ зла и въ чисто духовномъ мірѣ? Если діаволь свое отношеніе къ новому виду духовнаго бытія, къ человѣку, началъ именно съ зависти; то не значить ли, что здѣсь проявился болѣе первичный порокъ его, чѣмъ гордость,—порокъ, послужившій началомъ паденія его самого? Во всякомъ случаѣ мнѣніе о зависти, какъ первомъ грѣховномъ движеніи въ чистомъ существѣ ставшаго на путь гибели ангела, отмѣчаетъ и преосв. Макарій, хотя и не раздѣляетъ его<sup>2)</sup>. Св. Иринеѣ Лионскій говоритъ: „съ того времени ангель Божій сталъ отступникъ и врагъ, когда онъ позавидовалъ созданію Божію и попытался сдѣлать его враждебнымъ Богу“<sup>3)</sup>. Хотя и нельзя согласиться, что обольщеніе человѣка и было собственно паденіемъ ангела, однако же не лишено значенія то, что по мнѣнію св. отца первымъ грѣховнымъ чувствомъ, зародившимся въ ангелѣ, была зависть. По разсужденію Лактанція, высшій изъ сотворенныхъ духовъ, „развиившись самъ по себѣ (suapte) завистию, какъ бы ядомъ, перешелъ отъ добра къ злу“. Позавидовалъ же онъ рожденному прежде созданія всякой твари Сыну Божію. На этомъ основаніи Лактанцій полагаетъ, что „источникъ всѣхъ золъ есть зависть“<sup>4)</sup>. Отсюда видно, что мысль о зависти, какъ о первомъ темномъ пятнѣ, омрачившемъ свѣтлую природу ангела, вообще не была

<sup>1)</sup> Слово «смерть» здѣсь равносильно слову «грѣхъ», такъ какъ смерть тѣлесная отъ грѣха, а самый грѣхъ есть смерть духовная.

<sup>2)</sup> Указ. соч., стр. 79.

<sup>3)</sup> Противъ ересей. Кн. IV, гл. 40. 3. Твор. въ русск. переводѣ. Москва. 1871. Стр. 570.

<sup>4)</sup> Migne. Patrolog. T. VI. Divinarum institutionum lib II, cap. 9.

чужда древнимъ христіанскимъ мыслителямъ. Что касается предположенія Лактанція, что ангель позавидовалъ именно Сыну Божию, то мы не считаемъ возможнымъ допустить его. Позавидовать Сыну Божию значитъ позавидовать Самому Богу. То, что мы сказали выше о невозможности для твари проникнуться чувствомъ гордости по отношенію къ Творцу безъ предварительнаго помраченія разума, имѣетъ значеніе и по отношенію къ чувству зависти. Въ такомъ случаѣ, что же могло послужить поводомъ къ возникновенію чувства зависти въ одномъ изъ высшихъ ангеловъ?

Мы знаемъ, что ангеловъ безчисленное множество и что они различаются между собою и по свойствамъ своего служенія, и по сравнительному достоинству, опредѣляющемуся различными степенями ихъ близости къ Богу. Необходимо допустить и то, что каждый ангель, созданный Творцомъ съ извѣстной степенью тварнаго совершенства, не долженъ былъ оставаться неподвижно на этой степени, безъ дѣятельнаго устремленія къ самоусовершенствованію. Все тварное—разумное, предстоящее предъ Богомъ, влечется къ Нему и возвышается, хотя и безъ нарушенія дарованной ему свободы. Быть дѣятельнымъ и бездѣятельнымъ, стремиться къ высшему, къ лучшему, или оставаться въ самодовольномъ покоѣ—лежитъ совершенно во власти свободного существа. Нужно при этомъ замѣтить, что бездѣятельное состояніе духовныхъ силъ, какъ объ этомъ можно судить по нѣкоторымъ явленіямъ въ жизни человѣческой, ведетъ за собою ослабленіе ихъ... Можетъ быть, одинъ изъ высшихъ ангеловъ обнаружилъ слабое стремленіе (или же совсѣмъ не обнаружилъ его) къ самоусовершенствованію; между тѣмъ какъ другіе ангелы, первоначально обладавшіе меньшимъ сравнительно съ нимъ совершенствомъ, дѣятельно стремились къ самовозвышенію, успѣли стать ближе его къ престолу Царя царствующихъ, т. е., къ безконечному совершенству Его,

и получили за то выраженіе Его благоволенія <sup>1)</sup>. Когда обнаружились для него послѣдствія его косности, въ немъ зародилась зависть къ возвысившимся надъ нимъ ангеламъ. Это нечистое и мучительное чувство <sup>2)</sup> толкнуло его въ другую крайность: чтобы заглушить въ себѣ чувство приниженности, онъ сталъ усиленно сосредоточивать свое вниманіе на своихъ преимуществахъ и на своемъ положеніи въ ангельскомъ мірѣ, продолжавшемъ пока оставаться очень высокимъ. Это явилось почвой, на которой возросла гордость. Вѣроятно, она сначала не шла дальше превознесенія надъ ангелами. Двѣ страсти, овладѣвшія существомъ ангела, питая другъ друга и разгораясь (гордость, безсильная уничтожить сознаніе наличности чужихъ преимуществующихъ достоинствъ, въ свою очередь дѣлала приступы зависти острѣе и ядовитѣе), помрачили его свѣтлый разумъ: онъ отринувъ свою тварную зависимость отъ Создателя, какъ бы позабылъ про нее, и рѣшилъ силою добиться всего, чего онъ не имѣлъ, чего ему хотѣлось, даже равенства съ Владыкою твари (Иса. 14, 14). Онъ увлекъ за собою множество подчиненныхъ ему ангеловъ и вступилъ въ борьбу со всѣмъ остальнымъ ангельскимъ міромъ. „И бысть брань на небеси: Михаилъ и ангели его брань сотвориша со змїемъ, и змїй брася и и ангели его“ (Апок. 12, 7). Но Богъ уже отвергнулъ отъ Себя беззаконника и силою покорныхъ Ему ангеловъ низринувъ его и его сообщниковъ изъ сферы обитанія чистыхъ духовъ въ область нѣкоторой невѣдомой духовной тьмы <sup>3)</sup>. Съ тѣхъ поръ онъ живетъ съ непри-

<sup>1)</sup> Нѣчто подобное случилось въ послѣдствіи въ мірѣ чловѣческомъ, какъ показала исторія Каина и Авеля.

<sup>2)</sup> Св. Григорій Богословъ зависть называетъ „язвою для одержимыхъ ею и ядомъ для страждущихъ отъ нея“. Она по его словамъ „сушитъ питающихъ ее“. Твор. Ч. 3, стр. 204.

<sup>3)</sup> Богъ низринувъ могущественнаго мятежника не непосредственно своею силою, а силою ангеловъ Своихъ для того, чтобы показать послѣднимъ, что тварь сильна покорностію своему Творцу.

миримую вѣчною ненавистію ко всему доброму, чистому, святому и къ Самому Богу, источнику блага; изъ добраго служебнаго духа онъ сталъ противникомъ Бога, сатаною <sup>1)</sup>).

Такимъ путемъ, по нашимъ предположеніямъ, совершилось паденіе одного изъ высшихъ ангеловъ и произошло зло въ мірѣ. Считаая первымъ моментомъ паденія зависть, — такъ какъ для возникновенія этого чувства нетрудно представить себѣ случай и поводъ, — и полагая, что гордость овладѣла ангеломъ уже тогда, когда его свѣтлое существо было омрачено первымъ нечистымъ чувствомъ, и что она только углубила паденіе ангела, сдѣлала примиреніе его съ Богомъ невозможнымъ, мы однако же далеки отъ мысли, что такимъ представленіемъ дѣла раскрывается вся тайна паденія добраго ангела. Мы высказали, какъ вѣроятное предположеніе, что одинъ изъ ангеловъ обнаружилъ слабое стремленіе къ самоусовершенствованію, послужившее исходнымъ пунктомъ для послѣдующихъ явленій, которыми обусловливалось совершенное превращеніе добраго ангела въ злого духа. Допустимъ, что это дѣйствительно такъ и было. Но какая же причина различнаго употребленія ангелами дарованныхъ имъ силъ? Свобода? Но свобода не причина, а только условіе возможности такого явленія. Нельзя видѣть эту причину и въ тварной ограниченности ангела, удостовѣряемой словами кн. Іова: „и въ ангелахъ Своихъ (Богъ) усматриваетъ недостатки“ (4, 18); потому что и ограниченность есть только условіе. Человѣкъ ограниченнѣе ангела, и однако же причина его паденія не ограниченность, а искушеніе со стороны. Блаж. Августинъ, пытавшійся раскрыть тайну происхожденія зла, подошелъ повидимому близко къ ней, но остановился, сознавшись въ невозможности проникнуть далѣе. Признавая за несомнѣн-

<sup>1)</sup> Еврейское слово שָׂטָן, сатана, значитъ врагъ, противникъ, ненавистникъ.

ное, что отпаденіе злыхъ ангеловъ отъ Всевышняго есть дѣло воли, онъ спрашиваетъ: гдѣ же причина естественнаго направленія воли злыхъ духовъ?—и отвѣчаетъ: дѣйствующей причины этого явленія нѣтъ; воля, будучи причиной дурныхъ дѣйствій, сама не есть дѣйствіе, и не имѣетъ причины. „Итакъ, заключаетъ онъ, никто пусть не спрашиваетъ о дѣйствующей причинѣ злой воли,—такой причины нѣтъ; злая воля не есть воля дѣйствующая, но недомогающая,—причиною ея служить не напряженіе, но ослабленіе энергіи <sup>1)</sup>, и искать причины этого ослабленія то же, что желать видѣть тьму или слышать безмолвіе“ <sup>2)</sup>. Къ этому Августинъ добавляетъ: „пустъ никто не требуетъ отъ меня знанія того, относительно чего я убѣжденъ, что не знаю этого“ <sup>3)</sup>... И современному богослову по данному вопросу приходится остановиться на томъ же.

Сатана, отвергнутый, но по непостижимому для насъ усмотрѣнію Божію не уничтоженный, не стерпѣль красоты, которою сиялъ сотворенный Богомъ видимый міръ. Особенно же онъ не могъ переносить совершеннѣйшее созданіе въ этомъ мірѣ, человѣка, его высокое предназначеніе и его блаженство. Онъ рѣшилъ погубить его и вмѣстѣ съ нимъ возложенное на него и уже исполняемое имъ дѣло Божіе, и успѣлъ привести въ исполненіе свой замыселъ, хотя и не со всѣми тѣми послѣдствіями, какихъ желалъ и ожидалъ (несомнѣнно онъ желалъ безвозвратной гибели человѣка). Вотъ какъ вдохновенный бытописатель изображаетъ это роковое въ жизни человѣка событіе. Изъ всѣхъ звѣрей, которыхъ Богъ создалъ на пространствѣ земли, змѣи отличался наибольшею хитростію (Быт. 3, 1), т. е., тою

<sup>1)</sup> Это въ сущности то же, что высказанное нами выше предположеніе объ обнаруженномъ со стороны «денницы» слабобомъ стремленіи къ самоусовершенствованію.

<sup>2)</sup> De civitate Dei. Lib. XII, cap. 6.

<sup>3)</sup> Nemo ex me scire quaerat, quod me nescire scio. Тамъ же, гл. 7.

животную смышленностию, которая выражается въ умѣннн приспособляться къ мѣсту, избѣгать опасности и наносить вредъ другому животному, хотя бы и сильнѣйшему. Изъ имени животнаго и сопоставленія его характеристики съ тѣмъ, что о немъ сказано въ 14 и 15 стихахъ той же главы, видно, что это животное и по внѣшнему виду, и по свойствамъ принадлежало къ тому виду пресмыкающихся, который существуетъ доселѣ. Но несомнѣнно, оно обладало и нѣкоторыми особенностями, которыхъ не имѣетъ теперешнее соименное ему животное. Отобразая на себѣ внѣшнимъ образомъ униженіе, которое постигло сатану-искусителя, животное осуждено было „ходить на чревѣ“ по землѣ. Слѣдовательно первоначально оно не было пресмыкающимся<sup>1)</sup>. Св. Василій Великій допускаетъ мысль, что змѣй тогда не былъ вредоноснымъ животнымъ и не пресмыкался по землѣ, а ходилъ на ногахъ съ поднятою вверхъ головою<sup>2)</sup>. Въ силу рѣзкой противоположности между животнымъ пресмыкающимся, вѣчно влачащимъ свое тѣло по землѣ, и животнымъ, свободно летающимъ по воздуху, можно предположить даже, что змѣй первоначально былъ крылатымъ животнымъ<sup>3)</sup>. Въ такомъ случаѣ превращеніе его въ пресмыкающееся животное полнѣе отобразило бы участь дѣйствовавшаго чрезъ него падшаго ангела, низверженнаго изъ области горняго свѣта въ тьму преисподней... Вѣроятно, это животное обращало на себя особенное вниманіе первозданныхъ людей и своимъ внушительнымъ видомъ, и любопытными особенностями своего поведенія. Св. Еф-

<sup>1)</sup> Это видно и изъ его названія: звѣрь полевой, אַרְבֵּי הָאָרֶץ, а не гадъ, или пресмыкающееся, אַרְבָּעִי. Срав. Быт. 1, 25.

<sup>2)</sup> De paradiso. Oratio III. 7. Migne. Patrolog. Curs. compl. t. 30, col. 67.

<sup>3)</sup> Очень распространенное представленіе у древнихъ и нѣкоторыхъ новыхъ народовъ о драконѣ (страшномъ крылатомъ змѣѣ), можетъ быть, составляетъ отголосокъ первобытнаго преданія о томъ видѣ змѣя, какой онъ имѣлъ до паденія чловѣка.



ремъ Сиринъ между прочимъ замѣтилъ: „Богъ поставилъ человѣка начальникомъ надъ всѣмъ, что на землѣ и въ водахъ. А также и змій былъ дружественъ къ человѣку больше остальныхъ животныхъ, приходя къ нему и своими пріятными движеніями бесѣдая съ нимъ“<sup>1)</sup>. Это-то животное сатана и избралъ орудіемъ для исполненія своего губительнаго замысла. Движимый злымъ духомъ, овладѣвшимъ всѣмъ его существомъ, змій явился предъ первозданной женой и неожиданно заговорилъ съ нею человѣческимъ языкомъ. Величавая, но еще юная душою, праматерь рода человѣческаго сначала была поражена; потомъ въ ней пробудилось любопытство. А рѣчь змія дѣйствительно была чрезвычайно любопытна. Во-первыхъ, она, вѣроятно, отвѣчала размышленіямъ жены, которымъ она иногда предавалась: что это за таинственное древо познанія, зачѣмъ оно въ раю и почему вкушеніе плодовъ его гибельно? Во-вторыхъ, она поражала полнымъ противорѣчіемъ тому, что она слышала или отъ мужа, или отъ Самого Бога-Создателя. Змій—дѣволъ сначала притворился, что онъ не знаетъ подлинной заповѣди запрещенія, и вмѣстѣ съ этимъ выразилъ сомнѣніе въ томъ, что жена слышала эту заповѣдь отъ Самого Бога, а не отъ мужа<sup>2)</sup>. „Богъ ли дѣйствительно сказалъ: не вкушайте плодовъ ни съ какого дерева въ раю?“—спросилъ онъ жену. Она въ отвѣтъ изложила подлинную заповѣдь запрещенія, какъ слышанную отъ Самого Бога: „только плодовъ съ древа, которое посреди рая, сказалъ Богъ, не вкушайте и не прикасайтесь къ нему, чтобы не умереть“. Вопросъ искуителя былъ хитрымъ подступомъ, чтобы завязать разговоръ и заинтересовать собою, какъ существомъ какого-то высшаго порядка, знающимъ Бога и промышленіе Его о человѣкѣ и принимающимъ благожелательное участіе въ судьбѣ рай-

1) Твор. Ч. 7, стр. 73.

2) Филаретъ. Записки на кн. Быт. Стр. 56.

скихъ обитателей. Когда искуситель убѣдился, что жена твердо помнитъ заповѣдь и увѣрена въ ея божественномъ происхожденіи, онъ рѣшилъ смутить ея умъ и чувство чудовищной ложью и клеветой. Извѣстно, что дерзкая, наглая ложь способна поколебать, хотя бы только на нѣсколько мгновений, самое твердое убѣжденіе въ истинѣ, противоположной ей, и „сыны діавола, творящіе его похоти“ (Іоан. 8, 44), знаютъ, что чѣмъ беззащѣннѣе ложь, тѣмъ больше можно рассчитывать, что ее примутъ за правду. „Отець лжи“ сказалъ: „не умрете вы, если вкусите запрещенныхъ плодовъ. Совершенно напротивъ—Богъ знаетъ, что какъ только вы вкусите этихъ плодовъ, откроются очи ваши, и вы будете подобны Богу<sup>1)</sup>), зная и доброе, и злое... Если

<sup>1)</sup> Въ русскомъ переводѣ Библии—какъ Боги, въ славянскомъ—яко бози. По существующему еврейскому тексту, гдѣ и въ началѣ 5 ст. 3 гл. Быт., и въ концѣ его стоитъ одинаковое начертаніе имени Божія—*elohim*, нѣтъ основанія второе *elohim* относить къ какому-либо другому существу, кромѣ Бога. Однако же LXX толковниковъ второе *elohim* перевели множественнымъ числомъ—*θεοι*. Нѣкоторые полагаютъ, что второе *elohim* относится не къ Богу, а къ ангеламъ, что искуситель общалъ людямъ только достоинство ангеловъ (А. Глаголевъ. Ветхозав. ученіе объ ангелахъ. Кіевъ. 1900. стр. 186). Но кромѣ того, что для такого мнѣнія нѣтъ достаточнаго основанія въ библ. текстѣ, сомнительно, чтобы искуситель «умаленнаго малымъ чѣмъ отъ ангелъ» рассчитывалъ соблазнить на нарушеніе заповѣди Божіей надеждою сравняться только съ ангелами. «Гордость сотвореннаго по образу Божію, говоритъ митр. Филаретъ, не могла состоять въ желаніи уподобиться ангеламъ» (Указ. соч., стр. 74). Тѣмъ не менѣе мы полагаемъ, что LXX толковниковъ имѣли какое-нибудь основаніе второе *elohim* мыслить во множ. числѣ. Можетъ быть по древнему тексту, которымъ пользовались LXX толк., это слово въ устахъ змія дѣйствительно какъ-нибудь отображало идею множественности; потому что цѣлю искусителя было унижить Бога, поколебать вѣру людей въ Его абсолютное единство и тѣмъ укрѣпить ихъ въ мысли, что и сами они могутъ сравняться съ Нимъ. Св. Ефесійскій говоритъ: „Богъ предвидѣлъ и зналъ, что заблужденіе дѣйствіемъ змія введетъ множество боговъ несуществующихъ (ибо одинъ есть Богъ, но уже съ того времени обманъ тщился по-

жена была поражена человѣческой рѣчью змія, то она еще болѣе была изумлена содержаниемъ рѣчи. Что это за существо, которое знаетъ не только дѣла Высочайшаго Существа, но и Его намѣренія, тайные помыслы? Очевидно, это существо равно Богу, а, можетъ быть, и выше Его. Стало быть, Онъ не единый, не всесовершенный, не всеблагій... Умъ ея былъ подавленъ, и вѣра ея въ абсолютное единство Бога, въ Его правду и благодать поколебалась<sup>1)</sup>. Когда духъ ея такимъ образомъ ослабѣлъ, тотчасъ проявила свое дѣйствіе чувственность и обнаружилось безумное стремленіе удовлетворить свое любопытство. И увидѣла жена, что плоды древа красивы и кажутся пріятными на вкусъ, и соблазнительны своими свойствами сообщить человѣку нѣчто новое, до сихъ поръ неизвѣданное. Она взяла запрещенный плодъ и съѣла его; потомъ дала и мужу своему, и онъ ѣлъ.—Бытописаніе не сообщаетъ, гдѣ былъ Адамъ въ то время, когда змій искушалъ Еву, и—когда онъ палъ: тотчасъ ли по паденіи Евы въ присутствіи змія, или спустя нѣкоторое время. „Изъ порядка и связи повѣствованія, говоритъ митр. Филаретъ, видно, что онъ не былъ свидѣтелемъ разговора жены со зміемъ“<sup>2)</sup>. Краткое библейское повѣствованіе позволяетъ предполагать и то, что паденіе жены и мужа было почти одновременно: „взяла она плодъ и ѣла, потомъ дала мужу своему, и онъ ѣлъ“. Нужно думать, что паденіе совершилось быстро, подъ первымъ впе-

сѣять множество боговъ и говорилъ: вы будете какъ боги)“ . Три книги къ Автолику. Кн. II, 28. Памятники древн. христ. письменности. Москва. 1865 г. Стр. 55.

<sup>1)</sup> «Умъ въ Адамѣ, говоритъ св. Григорій Богословъ, первый былъ пораженъ» (при паденіи). Твор. Ч. 4, стр. 203. Процессъ паденія жены и мужа по существу былъ одинаковъ. «Сатана дѣлалъ человѣка неблагодарнымъ къ своему Творцу, помрачалъ любовь, которую Богъ имѣлъ къ человѣку, и ослѣплялъ его умъ, чтобы онъ мыслить о Богѣ недостойно». Св. Ириней. Прот. ересей. Кн. 3, гл. 20. 1.

<sup>2)</sup> Указ. соч., стр. 58.

чатлѣніемъ дерзкихъ словъ искусителя; потому что, если бы было время для размысленія, для обсужденія этихъ словъ, паденіе могло бы и не совершиться. Адамъ, вѣроятно, отсутствовалъ только на нѣсколько мгновеній при самомъ началѣ разговора змія съ женою, а затѣмъ былъ тутъ же (на это указываетъ и форма обращенія змія: не *умрете*, какъ только *вы вкусите*, открываются очи *ваши*) и одновременно съ Евою испытывалъ смущеніе мысли и волненіе чувства отъ соблазнительныхъ словъ искусителя. Только, какъ болѣе сильный сравнительно съ женою, онъ долѣе колебался и не протянулъ первый руку къ плоду. Конечно, слова Бога, обращенныя къ падшему Адаму: „за то, что ты послушалъ голоса жены своей и ѣлъ отъ древа...“, указываютъ на участіе жены въ паденіи мужа; но они, вѣроятно, относятся только къ послѣднему моменту паденія, уже подготовленнаго непосредственно діаволомъ<sup>1)</sup>. Жена, только что вкусившая запрещеннаго плода, но уже объятая грѣхомъ, могла сказать мужу: возьми и ѣшь; ты видишь, что я не умерла; змій сказалъ правду... Это столкнуло Адама съ его спасительнаго раздумья: онъ взялъ и ѣлъ. Представляетъ дѣло такъ, что именно жена, и она одна, своимъ убѣжденіемъ вовлекла мужа въ грѣхъ, невозможно потому, что въ такомъ случаѣ пришлось бы признать падшую жену болѣе сильною во злѣ, чѣмъ самъ виновникъ грѣха, который не рѣшился приступить прямо къ Адаму, очевидно опасаясь потерпѣть неудачу. Правильнѣе будетъ судить такъ, что оба, мужъ и жена, обольщены непосредственно діаволомъ, и только жена пала первая и содѣйствовала окончательному паденію продолжавшаго бороться съ искушеніемъ мужа.

<sup>1)</sup> Глубоко-грѣховныя и оскорбительныя для Бога слова Адама, пытавшагося оправдаться: «жена, которую Ты мнѣ далъ, она дала мнѣ отъ древа, и я ѣлъ», чужды искренности и не заключаютъ въ себѣ полного изображенія всего происшествія.

Послѣдствія нарушенія людьми воли Божіей, или, что то же, отпаденія ихъ отъ Бога, не замедлили обнаружиться. „Открылись очи у нихъ, и они усмотрѣли, что они наги“. Они устыдились своей наготы и поспѣшили прикрыть ее, чѣмъ и какъ могли—широкими листьями смоковницы. До этого они не замѣчали своей наготы; тѣлесная нагота не обращала на себя ихъ вниманія; потому что ихъ мысли, ихъ вниманіе были направлены главнымъ образомъ на явленія и движенія духовной жизни. Когда Адамъ обозрѣвалъ животныхъ, онъ не нашелъ себѣ подобныхъ (хотя организація нѣкоторыхъ животныхъ, если не одинакова, то во всякомъ случаѣ подобна тѣлесной организаціи человѣка); потому что онъ искалъ подобнаго себѣ не столько по тѣлу, сколько по духу. Таковою явилась для него только Ева. Чего же устыдились прародители? Чѣмъ обратило на себя вниманіе ихъ тѣло по паденіи? Чувство стыда вообще проявляется при сознаніи какого-либо безобразія, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго. То и другое люди обыкновенно скрываютъ. До паденія тѣло человѣка сіяло тою возвышенною и неувядающею красотою, которая сообщалась ему святостію и способностію къ безсмертію. По паденіи въ немъ очевидно произошла почти мгновенная и рѣзкая перемѣна къ худшему. Оно какимъ-то трудно постижимымъ для насъ образомъ (потому что мы не видали красоты первозданнаго безгрѣшнаго тѣла) отразило на себѣ происшедшій разладъ между нимъ и духомъ. Послѣдній сталъ какимъ-то таинственнымъ его обитателемъ, а само оно приняло видъ грубаго вещества, съ печатью тлѣнія и неминуемой смерти. „Человѣкъ вкусилъ преждевременно сладкаго плода, говоритъ св. Григорій Богословъ, и облекся въ кожаныя ризы—тяжелую плоть, и сталъ трупоносцемъ“<sup>1)</sup>. Извѣстно, какое тяжелое впечатлѣніе производитъ на насъ видъ умершаго. Это какое-то особенное впечатлѣніе, совершенно не похожее на то, которое мы испы-

<sup>1)</sup> Твор. Ч. 4, стр. 245.

тываемъ при видѣ перемѣны съ веществомъ, никогда не одухотворявшемся жизнію, напр., съ камнемъ, металломъ, деревомъ, и проч. Въ погребальной церковной пѣсни оно такъ выражено: „вижу во гробѣ лежащую по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну“. Мы думаемъ, что когда тѣло нашихъ прародителей вдругъ утратило свою живоносную красоту и явно отразило на себѣ мертвенность вещества, они испытали впечатлѣніе, аналогичное съ этимъ; ихъ тѣло тоже могло показаться имъ безобразнымъ, безславнымъ, и они устыдились этого безславія 1)...

4) Прародители, какъ извѣстно, прикрыли не все свое тѣло, а только отъ груди до колѣнъ («сдѣлали себѣ опоясанія»), т. е., то, что люди всегда и вездѣ прикрывали и прикрываютъ,—даже тамъ, гдѣ нѣтъ культурныхъ условностей и гдѣ одежда составляетъ не пріятную защиту тѣла отъ холода, а прямое обремененіе при высокой температурѣ. Прикрытіе того, что осталось не прикрытымъ, для прародителей частью было физически неудобно-исполнимо, частью не вызывалось настойчиво. Голова, грудь и руки—это тѣ части человеческого организма, которыми они по внѣшнему виду всего болѣе отличается отъ организма безсловесныхъ животныхъ. Въ остальныхъ частяхъ онъ наименѣе отличенъ. Въ этихъ-то послѣднихъ частяхъ для человѣка болѣе и открылась грубость и тлѣнность (трупоносность) вещества, которымъ онъ облаченъ наравнѣ съ безсловесными животными. (Что Адамъ и Ева усматривали ихъ въ нѣкоторой мѣрѣ и въ тѣхъ частяхъ тѣла, которыя остались не прикрытыми, видно изъ того, что они, услышавъ голосъ Бога, скрылись *совсѣмъ* въ густой зелени райскихъ деревьевъ). Если не таково происхожденіе человеческой одежды, то пусть естествовѣды объяснятъ намъ, почему даже самый грубый дикарь въ жаркомъ климатѣ считаетъ необходимымъ прикрывать свое тѣло такъ, какъ прикрыли его согрѣшившіе прародители. Если скажутъ, что это требуется для защиты важныхъ органовъ питанія и размноженія отъ разрушительныхъ вліяній извнѣ, то развѣ органы дыханія, кровообращенія и центръ нервной системы въ головѣ менѣе важны для жизни? Если скажутъ, что эти органы защищены самою природою—грудною кльѣткою и черепными костями, то мы опять спросимъ: если эти органы ограждены отъ грубого насилія извнѣ такою надежною охраною, то почему же другіе важные органы люди не охраняютъ такъ же прочно—какими-нибудь панцирями изъ кости или металла,—а ограничиваются или древеснымъ листомъ,

Стыдъ вишняго естественно соединился со стыдомъ внутренняго безславія, т. е., того помраченія мыслей и смятенія чувствъ, которыя смѣнили прежнее свѣтлое и ровное состояніе душевныхъ силъ. Должно впрочемъ замѣтить, что пробужденіе стыда у прародителей было сколько указаніемъ мѣры ихъ грѣха, столько же и указаніемъ на то, что сѣмя добра въ нихъ сохранилось, что совѣсть въ нихъ не умерла. Уже это одно показывало, что паденіе человѣка не было безнадежнымъ, что для него возможно возстаніе.

Дальнѣйшія послѣдствія грѣха обнаружилась въ послѣдующемъ поведеніи грѣшниковъ и указаны въ судѣ Божіемъ надъ ними. Послѣ того какъ они порвали связь съ источникомъ своей жизни, Богомъ Создателемъ, ихъ духовныя силы пришли въ смятеніе, ослабѣли и помрачились. Вотъ почему, когда пришло обычное время ближайшаго собесѣдованія ихъ съ Богомъ, и они ощутили приближеніе силы и славы Его, они подумали, что можно скрыться отъ всевидящаго повсюду. Однако же фактъ этотъ, свидѣтельствуя о помраченіи яснаго ума, въ то же время удостовѣряетъ наличность сознанія у людей ихъ недостойнства предъ лицомъ Бога. Гораздо болѣе обнаружилась ихъ нравственная немощь въ слѣдующій моментъ. Когда Богъ обличилъ Адама въ нарушеніи заповѣди, онъ, вмѣсто поверженія въ прахъ предъ Нимъ и чистосердечнаго раскаянія, сдѣлалъ неразумную попытку ослабить свою вину, слагая часть ея на жену и даже на Самого Бога: „жена, говорилъ онъ, которую Ты мнѣ далъ, она дала мнѣ плодъ дерева, и я ѣлъ“. Жена тоже въ свое оправданіе сослалась на обольщеніе змія. Чтобы люди не оставались въ состояніи такого неполнаго сознанія своей вины, чтобы уяснить всю важ-

или легкой тканью, неспособными противостоять грубому насилию извѣтъ? Не ясно ли, что люди прикрываютъ извѣстныя части тѣла не отъ разрушительнаго вліянія извѣтъ, а *только отъ глазъ себя подобныхъ?*

ность содѣяннаго ими преступленія, чтобы дать имъ понять, какъ глубоко они ниспали съ высоты, на которой находились, какъ измѣнили весь ходъ своей жизни и достиженія своего предназначенія, — Богъ изрекъ надъ ними Свой судъ, утвердилъ словомъ Своимъ, какъ непреложный законъ ихъ жизни, тѣ бѣдственныя послѣдствія, которыя они навлекли на себя грѣхомъ. Однако же первое слово суда Богъ обратилъ на перваго виновника грѣха, на искушителя. Чтобы судъ надъ духомъ, который сталъ невидимъ для человѣка, былъ нагляденъ для послѣдняго, Богъ выразилъ его въ видѣ „проклятiя“ змiя, т. е. творческаго превращенiя его изъ величественнаго летающаго животнаго, изъ красоты животнаго царства въ презрѣнное, вредоносное, ядовитое пресмыкающееся, ненавидимое всею животною тварiю<sup>1)</sup>. Объ отношенiи между человѣкомъ и змiемъ Богъ особенно постановляетъ: „вражду положу между тобою (змiемъ) и между женою, между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ ея; оно будетъ поражать тебя въ голову, а ты будешь жалить его въ пятю“. Подъ враждою между хитрымъ и ядовитымъ животнымъ и человѣкомъ здѣсь предудказана Богомъ борьба падшаго человѣка съ диаволомъ, который будетъ полагать препятствiя (жалить въ пятю) первому на его пути къ возстановленiю утраченной святости. Борьба эта по предопредѣленiю Бога и съ Его помощью должна кончиться побѣдою надъ врагомъ рода человѣческаго, потому что „сѣмя жены“ будетъ поражать его въ голову, т. е. наносить смертоносныя удары, пока не истребитъ его совсѣмъ. По ученiю церкви, раскрытому св. отцами и вселенскими учителями, подъ „сѣменемъ жены“, кромѣ естественнаго

— донен отодет мнротос аз змѣлввтос аз поди мотт<sup>1)</sup>  
— жва оза дтнзку мотт дшннъ пзоза кдвнзоз оти

1) Само по себѣ животное, какъ дѣйствовавшее безсознательно, не заслуживало наказанiя. Но такъ какъ вмѣстѣ съ человѣкомъ по причинѣ его грѣха вся видимая природа потерпѣла измѣненiе къ худшему (Рим. 8, 20, о чемъ рѣчь будетъ ниже), то превращенiе змiя являлось только частнымъ случаемъ этого общаго измѣненiя.



потомства нашей праматери, въ особенности подразумѣвается здѣсь родившійся отъ Приснодѣвы Богочеловѣкъ, изгладившій силу прародительскаго грѣха и разрушившій власть діавола надъ человѣкомъ, предоставленную ему послѣ грѣхопаденія.—Судъ надъ падшимъ человѣкомъ состоялъ въ указаніи и утверженіи словомъ Божиимъ тѣхъ бѣдственныхъ послѣдствій, которыя повлекло за собою нарушеніе границъ, положенныхъ Творцомъ для его тварной свободы. Общій характеръ этихъ послѣдствій состоялъ въ томъ, что вмѣсто наслажденія блаженствомъ онъ осужденъ на тяготы и скорби, изъ высокаго господственнаго положенія онъ низведенъ въ приниженное, зависимое состояніе. Для жены самое исполненіе ея предназначенія—распространять родъ человѣческій должно было теперь неизбѣжно сопровождаться страданіями. А вслѣдствіе того, что созданная быть помощницей мужа въ его дѣятельности, согласной съ волей Божіей, она при нарушеніи этой воли возобладала надъ нимъ и явилась отчасти руководительницей его, судъ Божій низвелъ ее изъ положенія равноправной сотрудницы въ подчиненное мужу положеніе. Въ словахъ Творца, обращенныхъ къ женѣ указаны тяжкія послѣдствія грѣха, относящіяся въ частности къ женской половинѣ рода человѣческаго. Въ словахъ, обращенныхъ къ мужу, предназначена земная участь человѣка вообще. Ради высокаго, господственнаго положенія человѣка въ чувственномъ мірѣ Богъ благословилъ землю роскошнымъ и неистощимымъ плодородіемъ въ мѣстѣ его жительства, въ Эдемѣ. Это плодородіе, по мѣрѣ распространенія потомства первою четою, имѣло распространиться и по всей землѣ. Теперь въ знакъ лишенія человѣка той власти, которая была ему дана по отношенію къ вещественному міру, Богъ „проклялъ“ землю, т. е. лишилъ ее исключительнаго райскаго плодородія. Прежде она на всякомъ мѣстѣ, гдѣ бы ни случился человѣкъ, или сама по себѣ, или при самомъ легкомъ приложеніи труда могла обильно износить изъ себя пріятныя на вкусъ и

питательные плоды. Теперь же, предоставленная одним своимъ слѣпымъ физико-химическимъ силамъ, она имѣла или оставаться совершенно безплодною на большихъ пространствахъ, или, даже при усилии человѣка извлечь изъ нея что-нибудь полезное для себя, произращать однѣ сорныя травы (тернъ и волчець). Вообще человѣку предстояло добывать пропитаніе себѣ съ тяжкими трудами, въ потѣ лица. Но и при усиленномъ трудѣ онъ еще осуждался на необходимость прибѣгать къ „полевой травѣ“, предназначенной первоначально въ пищу животнымъ <sup>1)</sup>—знакъ глубочайшаго униженія его царственнаго достоинства на землѣ <sup>2)</sup>. Наконецъ Богъ подтвердилъ человѣку то, что сказали при дарованіи ему заповѣди: онъ подлежалъ теперь закону смерти; тѣло его въ томъ видѣ, какой приняло, должно было по истеченіи нѣкотораго періода времени распадаться и смѣшиваться съ землею, т. е., съ тѣмъ веществомъ, изъ котораго образовано, и оставаться въ этомъ состояніи какъ бы небытія до тѣхъ поръ, пока духъ, который въ немъ пребывалъ, не соединится съ нимъ снова въ установленное Богомъ время, но уже въ преобразованномъ видѣ вещества и навсегда <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Быт. 3, 18; 1, 30. Снесеніе 3, 18 съ 2, 20, гдѣ говорится о звѣряхъ «полевыхъ», т. е., дикихъ животныхъ, даетъ основаніе подъ «полевою травою» разумѣть не злаки и не овощи, а дикую, невоздѣланную траву, ту «зелень травную», о которой говорится въ 1, 30, какъ о пищѣ для животныхъ.

<sup>2)</sup> Здѣсь, мы думаемъ, предугазаны или исключительные случаи ниспаденія человѣка до животнаго состоянія, подобно Навуходоносору, или бѣдствія голода, поражающія цѣлыя заселенныя области и заставляющія людей прибѣгать къ самымъ грубымъ питательнымъ веществамъ.

<sup>3)</sup> Такова истинная причина смерти, составляющая для естественной науки неразрѣшимую загадку. Наука знаетъ только явленія, которыми обуславливается смерть организма; но причины возникновенія этихъ явленій не знаетъ. Почему жизненная энергія при однихъ и тѣхъ же высшихъ условіяхъ въ продолженіе нѣкотораго времени возрастаетъ, потомъ какъ будто ни возрастаетъ, ни падаетъ, а затѣмъ всегда и неизбѣжно начинается

Рай, насажденный Богомъ въ Эдемъ для блаженной жизни въ немъ и святой дѣятельности человѣка въ состояніи первоначальнаго совершенства, не соотвѣтствовалъ теперешнему его состоянію. Съ своими поврежденными силами онъ не могъ уже „воздѣлывать и хранить“ его такъ, какъ могъ и долженъ былъ дѣлать это прежде. При такихъ условіяхъ Эдемъ могъ превратиться (и дѣйствительно превратился) въ обыкновенную лѣсную дебрь. Но пока онъ еще сіялъ своими, первоначальными красотами и богатствомъ. Притомъ по особому промыслу Божію о человѣкѣ (педагогическому) древо жизни не уничтожилось, а осталось на нѣкоторое время тамъ, гдѣ было, и съ тою же силою, которою обладало. Сколь ни бѣдственною должна была представляться человѣку его новая жизнь, но смерть казалась еще ужаснѣе, желаніе избавиться отъ нея должно было сдѣлаться неодолимымъ. Поэтому Богъ сказалъ: „вотъ Адамъ (человѣкъ) сдѣлался, какъ одинъ изъ насъ, чтобы знать доброе и злое<sup>1)</sup>“. Теперь какъ бы не про-

ослабѣвать? По опредѣленію одного изъ представителей естественной науки (Мечниковъ. «Нов. путь». 1903 г. май, стр. 214) одряхлѣніе и смерть организма происходятъ отъ возобладанія низшихъ клѣтокъ надъ высшими. Но это не разрѣшеніе вопроса, а только повтореніе его другими словами. Отъ чего же начнется возобладаніе низшихъ клѣтокъ надъ высшими? Отъ случайныхъ причинъ? Но тогда и смерть была бы случайнымъ явленіемъ, или по крайней мѣрѣ имѣла бы случайныя исключенія.: «Смерть есть оброкъ грѣха», говоритъ ап. Павелъ (Рим. 6, 23).

<sup>1)</sup> Употребленный нами оборотъ рѣчи соотвѣтствуетъ славянскому: «еже разумѣти доброе и лукавое», греческому: τὸ εὖ καὶ τὸ κακόν καὶ πονηρόν, и еврейскому: לַדַעַת טוֹב ורָע, и дѣлаетъ понятною связь между словами Бога: «вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ насъ», и ожиданіемъ, что человѣкъ, вопреки осужденію его на смерть, воспользуется плодами древа жизни. При оборотѣ же, употребленномъ въ русской библіи и у митр. Филарета: «зная добро и зло», слова эти являются не дополнительными при словѣ «сталъ» (сдѣлался), а предикатомъ или при имени Адамъ, или при имени Божіемъ, и потому первая половина словъ Господа является изолированою, не имѣющею внут-

стереть онъ руки своей (или возможно, что онъ простретъ руку свою) и не взялъ бы отъ древа жизни, и не вкусилъ бы, и не сталъ бы жить вѣчно“. Т. е., человѣкъ посягнулъ на безграничную, принадлежащую одному Богу свободу, чтобы удовлетворить своему желанію узнать то, что ему пока воспрещено было знать. И теперь онъ, пытаясь избавить себя отъ смерти, можетъ впасть въ новое преступленіе воли Божіей о немъ. Чтобы онъ не могъ этого сдѣлать, Богъ заставилъ его уйти изъ предѣловъ сада Эдемскаго на востокъ и преградилъ обратный входъ къ древу жизни, поставивъ херувима и движущееся пламенное оружіе <sup>1)</sup>.

ренней связи со второй половиной: «теперь возможно, что онъ простретъ руку свою... и т. д. Пониманіе словъ: «свотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ насъ» вишь указанной нами связи ихъ съ послѣдующими очень затрудняло толкователей. Что они могли значить? Зачѣмъ сказаны? Отсюда предположеніе въ нихъ произвольнаго и, какъ намъ кажется, недопустимаго смысла. Св. Епифаній Кипрскій видитъ въ этихъ словахъ обличительную укоризну и понимаетъ ихъ въ отрицательномъ смыслѣ, т. е., что Адамъ не достигъ того, чего хотѣлъ достигнуть (Твор. Ч. 3, стр. 199). Но въ такомъ случаѣ какая же связь ихъ съ необходимостью преградить Адаму доступъ къ древу жизни?.. Митр. Филаретъ не считаетъ возможнымъ видѣть въ словахъ Бога «простую уязвляющую укоризну», но и онъ допускаетъ здѣсь «образъ глумленія (иронію), подъ которымъ должно искать истину чистую и безстрастную». Онъ допускаетъ положительный смыслъ въ словахъ Бога, полагая, что «человѣкъ не только внутренно возжелалъ быть Богомъ, но и самымъ дѣломъ исполнилъ сіе желаніе, сколько могъ»; но связь между этимъ фактомъ, удовлетворяемымъ словомъ Божіимъ, и необходимостью изгнать Адама изъ рая объясняетъ крайне искусственно и темно, совсѣмъ недобопонятно (Указ. соч., стр. 74).

<sup>1)</sup> Быт. 3, 24. «И пламенный мечъ, обращающійся»; «и пламенное оружіе, обращаемое», den Cherubim mit einem blossen hauenden Schwert; et flammeum gladium atque versatilem; καὶ τὴν φλόγινον ρομφαίαν στρεφόμενην; וְאֵת לְהַטֵּ הַחֶרֶב הַתְּלֻפְכָּת. Во всѣхъ текстахъ, кромѣ нѣмецкаго, говорится объ оружіи (мечѣ), какъ о явленіи, отдѣльномъ отъ Херувима, независимомъ отъ него и только стоящемъ рядомъ съ нимъ. Мечъ, не управляемый чьею-либо рукою, но угрожающій своими движеніями, предста-

Такимъ образомъ человѣкъ, не устоявшій добровольно въ границахъ своей тварной свободы и преступившій ихъ, узналъ теперь, что Богъ можетъ, если захочетъ, сдѣлать невозможнымъ нарушеніе Его воли, и что заповѣдь, данная ему въ раю съ предоставленіемъ свободы исполнять ее или не исполнять, не клонилась къ униженію его тварнаго достоинства, а напротивъ коренилась именно на признаніи этого достоинства, на доврѣніи къ его разуму и чувству сыновней благодарности къ Создателю.

Такъ кончилась первоначальная совершенная жизнь первозданныхъ людей, заключавшая въ себѣ всѣ условія, при которыхъ они могли свободно и успѣшно направлять свою дѣятельность къ выполненію своего мірового предназначенія. Имъ предлежали два пути: путь нескончаемой блаженной жизни, полной свободы самосовершенствованія, приближающаго къ Богу, и одухотворяющей дѣятельности въ области чувственного міра и путь духовной смерти, рабскаго приниженія подъ власть врага Божія и подчиненія своего духовнаго начала слѣпымъ силамъ матеріи. Они свободно избрали послѣдній путь, и потому должны были подвергнуться всѣмъ страшнымъ послѣдствіямъ своего рокового шага. Казалось, все погибло; впереди бѣдственная жизнь, а за нею смерть. Но, во-первыхъ, изначальное міровое

является явленіемъ загадочнымъ, неудобопонятнымъ. Мы думаемъ, что это былъ не мечъ въ собственномъ смыслѣ, а сверкающее пламя, видомъ своимъ напоминающее мечъ или копье, или стрѣлу—вообще какое-либо поражающее, истребительное оружіе. Псалмопѣвецъ говоритъ, что Господь «творитъ ангелами Своими духовъ и слугами Своими (т. е., употребляетъ для исполненія Своей воли) огонь пылающій» (103, 4). Можно думать, что это мѣсто псалма имѣетъ отношеніе и къ разсматриваемому здѣсь событію. Богъ поставилъ одного изъ духовъ (херувима) для возвышенія (*ἀγγέλω*) человѣку воли Своей. Если бы человѣкъ попытался проникнуть въ рай, херувимъ сказалъ бы ему, что на то нѣтъ воли Божіей. А если бы онъ осмѣлился не послушать словъ херувима, его устрасило бы сверкающее на пути и движущееся изъ стороны въ сторонѣ, подобно разящему мечу, пламя.

предназначеніе челоуѣка не должно было остаться втунѣ,—какъ установленное Самимъ Богомъ, оно должно было прійти въ исполненіе такъ или иначе, такимъ или инымъ путемъ. Черезъ грѣхопаденіе челоуѣкъ только измѣнилъ путь къ достиженію своего предназначенія: вмѣсто ровнаго и свѣтлаго пути онъ избралъ путь борьбы и страданій. Онъ много потерялъ и создалъ себѣ горькую участь; но въ Божественномъ разумѣ сокрыто, какой будетъ конечный результатъ этого въ общеміровой жизни. Во-вторыхъ, въ исторіи паденія челоуѣка есть моменты, отнимающіе у него характеръ безнадежности. Паденіе, будучи въ своемъ послѣднемъ основаніи дѣломъ свободы, все же было обусловлено толчкомъ извнѣ, и поскольку толчокъ этотъ былъ силенъ, постольку смягчалась вина злоупотребленія свободою. Хотя челоуѣкъ искажилъ свою природу—умъ его помрачился, вѣра въ Бога и любовь къ нему поколебались, страсти овладѣли его существомъ,—однако же страхъ Божій, голосъ совѣсти и свѣтлый идеаль добра остались въ его душѣ. Это видно изъ того, что прародители, совершивъ преступленіе, тотчасъ почувствовали стыдъ и страхъ и пожелали укрыться отъ лица Божія. Вотъ почему еще до изреченія суда надъ ними Богъ ободрилъ ихъ надеждою на продолженіе ихъ земной жизни въ потомствѣ, на полную побѣду надъ самимъ начальникомъ грѣха, а слѣдовательно и на восстановление утраченнаго совершенства. Выраженіемъ милосердія Божія и удостовѣреніемъ не прекратившагося попечительнаго промысленія о грѣшныхъ, но не обреченныхъ на погибель людяхъ было дарованіе имъ кожаныхъ одеждъ для защиты ихъ тѣла, подверженнаго теперь разрушительному дѣйствию стихій<sup>1)</sup>. Что

<sup>1)</sup> Св. Епифаній Кипрскій, отстраняя всякія умствованія о происхожденіи кожаныхъ одеждъ, говоритъ: «Богу угодно, и Онъ безъ дивотныхъ, безъ всякаго челоуѣческаго искусства и многоразличной работы устроилъ Адаму и Евѣ одежды кожаныя тотчасъ же, какъ восхотѣлъ; такъ же, какъ и въ началѣ, только что восхотѣлъ, и явилось небо и все». Твор. Москва. 1872 г. Ч. 3, стр. 201—2.

смысль ободряющаго обѣтованія о „сѣмени жены“ не остался недоступнымъ человѣку и возбудилъ въ немъ соотвѣтствующія надежды на будущее, видно изъ того, что Адамъ, только что услышавшій приговоръ къ смерти, далъ женѣ своей имя: „жизнь“ (Ева). Это не „погрѣшность“ Адама, не „надменность“ его, не „укореніе“, т. е., не насмѣшка надъ женой, какъ по словамъ митр. Филарета полагали нѣкоторые толкователи <sup>1)</sup>, разсматривавшіе нареченіе имени женѣ очевидно не въ общей связи, а только въ связи съ стихомъ 19, гдѣ находится осужденіе на смерть, а — именно выраженіе надежды его на „сѣмя жены“, на то, что при господствѣ смерти чрезъ жену главнымъ образомъ сохранится жизнь рода человѣческаго на землѣ и исполнится обѣтованіе о побѣдѣ надъ первымъ виновникомъ грѣха и смерти.

Но какъ бы то ни было, жизнь человѣка измѣнилась теперь кореннымъ образомъ, пошла совсѣмъ по иному пути. Прежде, въ близкомъ общеніи съ Богомъ, въ согласіи съ Его волею, дѣятельность человѣка, при полномъ обладаніи дарованными ему силами, была направлена съ одной стороны къ дальнѣйшему его самовозвышенію и съ другой — къ господственному руководству и усовершенію природы (неразумной и неодушевленной, и совершалась ровно, спокойно, безъ колебаній и препятствій, безъ ошибокъ и разочарованій. Теперь, съ разстроеными духовными и тѣлесными силами, дѣятельность человѣка должна была направляться пока только къ возвращенію утраченнаго. То состояніе его, которое прежде было исходною точкою для достиженія еще высшаго положенія и предъ лицомъ Бога, и въ отношеніи къ міру, теперь стало далекимъ идеаломъ, достиженіе котораго требуетъ напряженія всѣхъ силъ, борьбы, страданія, самоотреченія — иногда до пожертвованія жизнію. Борются человѣку пришлось прежде всего съ самимъ собою, съ неодолимымъ влеченіемъ къ злымъ дѣламъ, которое онъ получилъ съ того момента,

<sup>1)</sup> Указ. соч., стр. 71.

какъ отринуть себя отъ общенія съ Богомъ, источникомъ добра. „Помышленіе сердца человѣческаго — зло отъ юности его“ (Быт. 8, 21). Яркое изображеніе влеченія къ злу и тяжелой борьбы съ нимъ даетъ ап. Павелъ: „не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю... Желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добра, котораго хочу, не дѣлаю, а зло, котораго не хочу, дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего не хочу — уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ... Въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго. Бѣдный я человѣкъ! Кто меня избавитъ отъ сего тѣла смерти?“ (Рим. 7, 15—24). Изъ этого видно, что человѣкъ какъ бы раздвоился; два начала, изъ которыхъ онъ составленъ, стали противоборствовать одно другому. Трудною задачею его жизни стало возстановленіе первоначальной гармоніи въ своемъ собственномъ существѣ. Борьба съ самимъ собою осложнилась для человѣка борьбою съ безплотнымъ врагомъ его, діаволомъ, который послѣ перваго соблазна не оставилъ своихъ козней противъ него, но какъ „левъ рыкающій ходить, ища кого поглотить“ (1 Петр. 5, 8). Эта духовная брань такъ трудна, что ап. Павелъ для успѣшнаго веденія ея приглашаетъ человѣка вооружиться всеми средствами борьбы, какія дарованы ему Богомъ (Ефес. 6, 11—19). Вмѣстѣ съ этимъ человѣка стало удручать зло физическое. Смертное тѣло его подверглось множеству болѣзней — предвѣстниковъ конечнаго его разрушенія. Бѣдствіямъ, страданіямъ и насильственной смерти онъ сталъ подвергаться также отъ разныхъ разрушительныхъ явленій природы и отъ животнаго царства. Природа, прежде покорная ему, стала теперь враждебна. Правда, власть надъ нею онъ отчасти сохранилъ, поскольку сохранились его нравственныя силы. Но проявленіе ея, отчасти напоминающее прежнюю, утраченную власть, стало удѣломъ только немногихъ подвижниковъ — чудотворцевъ, благодаря почти сверхчеловѣческой борьбѣ



ихъ съ чувственнымъ началомъ. Изучать природу, пользоваться нѣкоторыми ея силами, заставлять ихъ служить себѣ сохранили способность и обыкновенные смертные. Но этотъ видъ господства надъ природою большею частію велъ не къ благу, а совершенно въ противоположную сторону: чаще всего такое господство влекло и влечетъ за собою развитіе суетности, жадности, корыстолюбія, сластолюбія, даетъ средства къ мести, къ истребленію себѣ подобныхъ; наконецъ превращается въ рабство самой покоренной природѣ, въ преклоненіе предъ ней, въ то „суетное умствование и омраченіе несмысленнаго сердца“ людей, вслѣдствіе котораго, по слову ап. Павла, они „измѣнили славу нетлѣннаго Бога въ образъ подобный тлѣнному человѣку и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся“ (Рим. 1, 21—23), и наконецъ многіе совѣмъ отвергли Его, какъ личное Высочайшее Существо, поставивъ на мѣсто Его природу съ ея слѣдными силами, отвергли и нравственный законъ Его и свой безсмертный духъ, признавъ себя случайнымъ сплѣніемъ атомовъ, подчиненнымъ одному закону необходимости, не допускающему различія между добромъ и зломъ, и такимъ образомъ „приложились къ скотамъ несмысленнымъ и уподобились имъ“ (Псал. 43, 13).

Такъ какъ грѣхъ человѣка разстроилъ его собственную природу, ослабилъ господство его духа надъ чувственнымъ началомъ, заключающимся въ его тѣлесности: то это разстройство природы человѣка отразилось и во всемъ чувственномъ мірѣ, во главѣ котораго поставленъ человѣкъ. „Проклята земля за дѣла твои“, сказалъ Богъ Адаму. Это относилось не къ одному ослабленію плодородія земли,—послѣднее было только однимъ изъ проявленій всеобщаго разстройства окружающей природы, имѣвшимъ ближайшее отношеніе къ бѣдственнымъ для человѣка послѣдствіямъ грѣха. „Весь міръ лежитъ во злѣ“, свидѣтельствуетъ прозорливѣйшій изъ апостоловъ Христовыхъ (11 Іоан. 5, 19). „Вся тварь вмѣстѣ съ нами стенаетъ и мучится донынѣ“, говоритъ

ап. Павелъ, при чемъ объясняетъ, что она впала въ разстройство не волею, т. е. не по своей волѣ, а ради того, кому покорствовалась (Рим. 8, 20. 22). Что же это за стenanіе твари? Чѣмъ она мучится? Достаточно бросить общій взглядъ на жизнь неразумной природы, (а также на человѣческую, поскольку послѣдняя чрезъ грѣхъ слилась съ первою), чтобы видѣть, что здѣсь царитъ вѣчная неустанная борьба, взаимное истребленіе, война всѣхъ противъ всѣхъ. Все живое, раждаясь или поддерживая свое существованіе, почти всегда такъ или иначе подрываетъ или уничтожаетъ что нибудь другое, живое же; одна жизнь оплачивается цѣною разрушенія другой жизни. Все слабѣйшее уничтожается сильнѣйшимъ. Большіе организмы пожираютъ меньшіе; самые малые, сильные своею численностію и неуловимостію, разрушаютъ большіе организмы. Смерть стремится уничтожить жизнь, жизнь борется со смертію. Радость бытія тонетъ въ океанѣ страданій. Почему или зачѣмъ это?.. Если мы отъ одушевленной твари обратимся къ неодушевленной природѣ, то и здѣсь не найдемъ вполнѣ спокойнаго, мирнаго существованія. Правильныя воздушныя теченія часто переходятъ въ страшныя возмущенія атмосферы; кора земная сотрясается и ломается отъ дѣйствія заключающихся внутри ея силъ; вода океана, оплодотворяющая сушу, разрушаетъ ее и по частямъ совсѣмъ поглощаетъ, и проч. Все это большею частію сопровождается истребленіемъ части животнаго и растительнаго царства. Если это нужно для какихъ—нибудь созидательныхъ цѣлей природы, то зачѣмъ же при этомъ разрушеніе?.. А что дѣлается за предѣлами земли, въ необъятномъ просторѣ вселенной? Мы объ этомъ мало знаемъ. Но едвали можно утверждать, что механическія силы, управляющія жизнью міровыхъ тѣлъ, дѣйствуютъ только въ созидательномъ и усовершенствующемъ направленіи. Ни одно послѣдующее круговращеніе небснаго тѣла не повторяетъ съ математической точностію предъидущее; часто замѣтны уклоненія, называемыя „возмущеніями“. Причина ихъ указывается иногда съ

достоверностью, чаще предположительно; но къ чему они въ концѣ концовъ приведутъ—никто не знаетъ. Рой мелкихъ тѣлъ, которыя обращаются въ опредѣленномъ мѣстѣ вокругъ нашего солнца, и которыя можно принять за мелкіе куски разбившейся большой планеты, и временное появленіе такъ называемыхъ „новыхъ звѣздъ“ даютъ основаніе къ догадкѣ, къ чему можетъ повести не совершенно правильное и однообразное движеніе тѣлъ небесныхъ. Нѣкоторые астрономы предполагаютъ, что временная новая звѣзда есть не что иное, какъ воспламенившееся и сгорающее темное мировое тѣло. Отъ чего темное, т. е. остывшее и твердое тѣло можетъ воспламениться? Не отъ столкновенія ли съ другимъ твердымъ тѣломъ, которое рядомъ послѣдовательныхъ уклоненій отъ своего первоначальнаго пути приведено было къ этому столкновенію? И не намекаетъ ли этотъ грандіозный, хотя и частичный, пожаръ во вселенной на тотъ всеобщій пожаръ, на то катастрофальное преобразованіе вселенной которое должно повести къ предугазанному въ словѣ Божіемъ образованію „новаго неба и новой земли“ (2 Петр. 3, 10. 13; Апок. 21, 1; Матѳ. 24, 29)?.. Отъ чего же эти страданія одушевленной неразумной твари, эти разрушительныя дѣйствія слѣпыхъ силъ природы, эти уклоненія отъ строгой законмѣрности, грозящія разрушеніемъ всей вселенной? Такъ ли это должно было быть съ самаго начала и во всякомъ случаѣ? Соотвѣтствуетъ ли это тому состоянію твари (доброму зѣло), въ какомъ она вышла изъ рукъ Создателя? Думаемъ, что нѣтъ<sup>1)</sup>. Такъ

1) Здѣсь возможенъ вопросъ: если по первоначальному устроенію природы ничто живое не истреблялось насильственно, то какъ могли существовать плотоядныя животныя, и были ли они созданы? На этотъ вопросъ возможенъ такой отвѣтъ: плотоядныя животныя были, но они питались только плотію, уже отжившею, безъ насильственнаго прекращенія жизни животныхъ, какъ нынѣшнія плотоядныя—стервятники. Подобное этому происходитъ въ растительномъ царствѣ: растенія какого-либо вида живутъ на счетъ растеній другого вида или своего же собствен-

что же это значить? Это и есть „стенаніе и мученіе твари“, — то разстройство ея, которое она потерпѣла „ради того, кому покоретвовала“. Въ исторіи происхожденія человѣка и его первоначальнаго безгрѣшнаго состоянія мы видѣли, что Богъ поставилъ его во главѣ всей видимой природы и повелѣлъ ему „воздѣлывать и хранить рай“. Эта разумная, одухотворяющая дѣятельность съ размноженіемъ людей должна была распространиться на всю землю, а потомъ и на весь видимый міръ. Подъ руководствомъ своего властелина, постепенно самовозвышающагося и приближающагося къ Богу, вся неразумная и неодушевленная тварь спокойно, безъ стенаній, безъ уклоненій и потрясеній имѣла прійти къ тому завершенію своего бытія, которое положено для нея Творцомъ. Когда же человѣкъ нарушеніемъ воли Божіей разстроилъ и унизилъ свою природу, и въ ней сталъ дѣйствовать „законъ грѣха“ (Рим. 7, 23), борьба съ послѣднимъ и необходимость уничтожить его сдѣлали необходимыми страданія и смерть тѣлесную. Соотвѣтственно этому и по этому самому и во всей чувственной природѣ возникло нестроеніе. Человѣкъ, подавленный грѣхомъ и обратившій весь остатокъ своихъ ослабленныхъ духовныхъ силъ на одно возстановленіе утраченнаго достоинства, сталъ неспособенъ осуществлять свое первоначальное господство надъ природою и лишился его. Механическія силы природы безъ своего разумнаго руководителя стали дѣйствовать слѣпо: при согласномъ дѣйствіи сохранили способность созидать; сталкиваясь же между собою, производятъ разрушеніе, и все, способное чувствовать

наго, завершившихъ свой жизненный кругъ и удобившихъ своими остатками почву (хотя мрачный законъ разрушенія одной жизни другою имѣетъ и здѣсь свое проявленіе въ существованіи паразитныхъ растений). Когда же въ природу вошелъ законъ насильственнаго разрушенія, часть безобидныхъ плотоядныхъ превратилась въ хищниковъ, проливающихъ кровь живыхъ животныхъ.

страданіе, стало страдать<sup>1)</sup>... Но человѣкъ, уже получившій отъ Бога обѣтованіе избавленія чрезъ Сѣмя жены, имѣя „начатокъ духа“, не напрасно ожидаетъ „усыновленія, искупленія тѣла“ своего, т. е. возстановленія прежней близости къ Богу и прежняго достоинства. Поэтому и „тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ и освобожденія отъ рабства тлѣннѣю въ свободу славы чадъ Божіихъ“ (Рим. 8, 19. 21. 23).

<sup>1)</sup> Здѣсь заключается основаніе (резонъ, разумъ) *чуда*, т. е., сверхъестественнаго воздѣйствія на слѣпя силы природы для достиженія какой-либо разумной цѣли.

## НАЧАЛЬНЫЯ ЧЕРТЫ

### ИСТОРИИ РОДА ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ПОСЛѢ ГРѢХОПАДЕНІЯ.

Первое потомство Адама, его характеръ и судьба.

---

Какъ только человѣкъ уклонился съ того пути жизни, который былъ назначенъ ему Богомъ при самомъ его созданіи, предъ нами раскрылась первая страница исторіи его земной жизни, глубоко, почти до противоположности различной отъ свѣтлаго періода первоначальной райской жизни. Священное бытописаніе развертываетъ предъ нами картину, въ которой съ поразительной точностью обозначаются общія начальныя черты всей послѣдующей жизни подпавшаго подъ власть грѣха человѣчества на протяженіи многихъ тысячелѣтій. Общій характеръ этой жизни состоитъ въ борьбѣ: борьба за возвращеніе утраченныхъ благъ, борьба человѣка съ невидимымъ врагомъ и съ самимъ собою, съ своими нечистыми, грѣховными помыслами и стремленіями, борьба людей между собою—отдѣльныхъ лицъ, племенъ и цѣлыхъ народовъ, борьба съ природою за самое существованіе; вообще добра со зломъ, жизни со смертію. И вся эта борьба сопровождается безчисленными и разнообразными видами страданія и только рѣдкими проблесками радости, какъ бы отголосками того радостнаго бытія, которое человѣкъ когда-то испыталъ и надолго утратилъ<sup>1)</sup>.

---

1) Мы разумѣемъ здѣсь чистыя, идеальныя радости, а не тѣ низменныя, скоропреходящія и отравленныя грѣхомъ, кото-

Библия не сообщает намъ подробностей относительно вѣшняго состоянія людей въ періодъ, непосредственно послѣдовавшій за потерю ими райскаго блаженства. Но приговоръ, изреченный Богомъ падшему человѣку, даетъ основаніе съ несомнѣнностію полагать, что состояніе это было бѣдственное, тяжкое, такое именно, какимъ мы можемъ представлять себѣ состояніе первыхъ насельниковъ на цѣлой планетѣ, заброшенныхъ среди необъятныхъ пространствъ, окруженныхъ могучими и отчасти враждебными силами природы и еще не умѣвшихъ приспособиться къ нимъ и бороться съ ними, удрученныхъ первоначальнымъ тяжкимъ трудомъ безъ искусственныхъ орудій, однѣми личными силами, безъ помощи себѣ подобныхъ. Они не имѣли времени отереть потъ съ лица своего; потому что самое ничтожное приобрѣтеніе, равно и сохраненіе приобрѣтеннаго требовали неимовѣрныхъ усилій. Приходилось конечно бороться съ царствомъ животных, не чувствовавшихъ теперь въ человѣкѣ своего властелина. Жилищемъ людей была или пещера съ приваливаемымъ ко входу въ нее тяжелымъ камнемъ для защиты отъ кровожадныхъ животныхъ, или высокое дерево, дававшее на своихъ вѣтвяхъ, хотя и мало удобное, но сравнительно безопасное убѣжище. Одеждою ихъ была ксжа животного или, за неимѣніемъ ея, древесные листья; орудіемъ и оружіемъ—камень и палка... Конечно съ теченіемъ времени люди стали размножаться, трудъ ихъ облегчился взаимопомощью, они изобрѣли орудія и оружіе, выучились строить болѣе удобныя и крѣпкія жилища, и проч.; жизнь ихъ съ вѣшной стороны облегчалась и улучшалась. Но корень человѣческихъ бѣдствій лежалъ въ злѣ нравственномъ, которое не только не ослабѣвало съ улучшеніемъ вѣшняго

---

рыя испытываетъ человѣкъ отъ удовлетворенія однихъ грубо-чувственныхъ потребностей, и даже злодѣй, успѣшно совершившій свое зло дѣло.

быта людей, но и усиливалось. Чѣмъ болѣе люди заботились о матеріальныхъ благахъ, прилѣпляясь душою къ чувственной природѣ, забывая Бога и свою духовную природу, тѣмъ съ большею силою дѣйствовало зло нравственное и разрушало ихъ благополучіе. Одною рукою человѣкъ создавалъ свое земное благополучіе, а другою уничтожалъ его. Эта истина ясно открывается въ краткихъ повѣствованіяхъ свящ. бытописателя о дѣтяхъ Адама и ихъ ближайшихъ потомкахъ. Она именно, вмѣстѣ съ указаніемъ нѣкоторыхъ руководительныхъ дѣйствій Промысла Божія, направленныхъ къ ограниченію зла, составляетъ внутренній смыслъ и всѣхъ дальнѣйшихъ библейскихъ повѣствованій, касающихся древнѣйшаго періода человѣческой исторіи.

Какъ только законъ смерти вошелъ въ жизнь человѣческую, въ ней началъ свое дѣйствіе законъ размноженія себѣ подобныхъ, законъ рожденія преемственныхъ поколѣній. „Адамъ позналъ Еву, жену свою, и она зачала и родила (сына) Каина, говоря <sup>1)</sup>: я приобрѣла человѣка отъ Господа“ (т. е., согласно обѣтованію Бога о сѣмени жены). Имя *Каинъ*, т. е., приобретеніе, какъ нельзя болѣе соответствовало обстоятельствамъ рожденія первенца Адамова. Когда первая мать увидала новое живое существо, изъ нея изшедшее и во всемъ ей подобное, она воскликнула: вотъ я приобрѣла человѣка!—подобно тому, какъ нѣкогда Адамъ при видѣ появившейся предъ нимъ жены воскликнулъ: вотъ плоть отъ плоти моей! Радость ея понятна. Что могло быть для одинокой первозданной четы дороже и желаннѣе новаго человѣка, друга, собесѣдника, помощника въ трудахъ и соратника въ борьбѣ? Потерявшіе столь много, лишенные теперь близкаго общенія съ Богомъ и съ ангелами, окруженные одними

<sup>1)</sup> Дѣепричастная форма этого слова, употребленная въ Вульгатѣ, выразительнѣе указываетъ на связь имени сына съ возгласомъ обрадованной матери.



безсловесными животными, Адамъ и Ева не могли смотрѣть на рожденіе существа, во всемъ имъ подобнаго, иначе, какъ на величайшее пріобрѣтеніе. Естественно, что въ рожденіи сына они увидѣли также залогъ исполненія божественнаго обѣтованія о будущей побѣдѣ надъ тѣмъ таинственнымъ врагомъ, который въ образѣ змія такъ коварно разрушилъ ихъ тѣсный союзъ съ Богомъ, разбилъ въ прахъ ихъ первоначальное величіе и блаженство. Спустя нѣкоторое время, Ева родила другого сына, *Авеля*. Не такъ легко объяснить происхожденіе этого имени, какъ происхожденіе имени первенца Адамова. „Авель“, по первоначальному значенію этого еврейскаго слова, значитъ паръ дыханія, мгновенно исчезающій, т. е., нѣчто не прочное, скоропреходящее. Древнее (принадлежащее іудейскимъ раввинамъ) объясненіе этого имени, предполагающее въ немъ указаніе на кратковременную жизнь Авеля, на его насильственную смерть, совершенно неудовлетворительно. Имя человѣку обыкновенно дается при его рожденіи, а не послѣ смерти. Въ данномъ мѣстѣ библейскій текстъ нисколько не уполномочиваетъ думать, что второй сынъ Адама, какъ и первый, получилъ имя не тотчасъ по рожденіи. Имя первенца Адамова, столь соответствовавшее настроенію родителей при его рожденіи, на самомъ дѣлѣ мало соответствовало существу этого человѣка: онъ былъ, какъ показала жизнь его, не столько добрымъ, сколько худымъ пріобрѣтеніемъ. Напротивъ Авель по своей нравственной природѣ былъ истиннымъ пріобрѣтеніемъ для родителей. Слѣдовательно его имя, какъ и имя Каина, соответствовало не природѣ его, а тоже только настроенію родителей при его рожденіи. Возможны два предположенія для объясненія его имени. Превозданная чета при появленіи Каина въ первый разъ видѣла рожденіе человѣка и, позволительно думать, совершенно не знала условій его возрастанія. При видѣ медленнаго роста ребенка, при его продолжительной слабости и безпомощности, при необходимости заботливаго ухода

за нимъ, отнимавшаго дорогое время для добыванія хлѣба насущнаго, первая радость и оживившіяся надежды родителей могли смѣниться временнымъ разочарованіемъ. Между тѣмъ, прежде чѣмъ первый ребенокъ пересталъ требовать заботливаго ухода за собою, появилось на свѣтъ новое слабое созданіе, потребовавшее новыхъ заботъ и трудовъ. Не отразилось ли въ скорбно звучащемъ имени второго Адамова сына временное разочарованіе еще не обогащенныхъ опытомъ жизни первыхъ родителей? Могло быть и то, что Авель, въ противоположность Каину, родился ребенкомъ слабымъ, болѣзненнымъ, не подававшимъ никакой надежды на сохраненіе его жизни. И въ этомъ случаѣ, даже еще съ болѣею выразительностью, имя его указывало бы на грустное настроеніе его родителей <sup>1)</sup>.—Послѣ Каина

<sup>1)</sup> Общепринятый смыслъ именъ: Каинъ и Авель, выводимый изъ евр. языка, мы считаемъ безусловно истиннымъ и отрицательно относимся къ попыткѣ Вигуру дать имъ другое объясненіе, заимствованное изъ языка клинообразныхъ письменъ. Имя: Каинъ онъ сопоставляетъ съ ассирійскимъ словомъ *кин*, заключающимъ въ себѣ понятіе *раба*, а имя: Авель отождествляетъ съ ассирійскимъ же *кабал*, значащимъ *сынъ*. Не говоря уже о томъ, что, если слово *сынъ* могло сдѣлаться собственнымъ именемъ кого-либо, то всего естественнѣе—перворожденнаго на землѣ, для котораго и нарицательное имя: сынъ могло имѣть значеніе собственного, пока не родились другіе сыновья,—предположеніе Вигуру, что Каинъ названъ рабомъ въ силу проклятія, которому онъ подвергся отъ Бога, равносильно предположенію раввиновъ, что Авель названъ такъ потому, что рано умеръ. Но раввинское предположеніе онъ самъ признаетъ неосновательнымъ, потому что Авелю дано имя не по смерти, а при рожденіи. (La bible et les decouvertes modernes... Т. 1, стр. 249). А Каинъ получилъ имя развѣ не при рожденіи? А при рожденіи Адамъ и Ева одинаково не знали, какъ объ убійствѣ Авеля, такъ и о проклятій Каина.—Объясняя значеніе именъ первобытныхъ людей съ евр. языка, мы этимъ самымъ не предполагаемъ за достовѣрное, что языкомъ первыхъ людей былъ именно еврейскій языкъ. То правда, что логическое значеніе этихъ именъ, произносимыхъ по-еврейски, совпадаетъ съ обстоятельствами, въ силу которыхъ эти имена даны людямъ.

и Авеля безъ сомнѣнія рождались и другія дѣти, сыновья и дочери. Бытописатель объ этомъ не упоминаетъ; но онъ останавливаетъ вниманіе на событіи, которое показало, что зло, проникшее въ природу человѣческую, очень рано обнаружило свое дѣйствіе — въ первой же человѣческой семьѣ. Старшія дѣти выросли и стали помощниками въ трудахъ отцу и матери. Мы не знаемъ, какъ воспитывались дѣти въ семьѣ первозданнаго. Но несомнѣнно, что, вмѣстѣ съ заботами о физическомъ здоровьи дѣтей и охраненіемъ ихъ отъ внѣшнихъ опасностей, родители сообщили имъ все, что сами знали о Богѣ, Творцѣ всего сущаго, объ Его отношеніи къ человѣку, о духовномъ мірѣ, о невидимомъ врагѣ Бога и человѣка, о своей прежней блаженной жизни, объ истинѣ и лжи, о добрѣ и злѣ, и проч. Они же очевидно научили дѣтей выражать благоговѣйное чувство къ Богу внѣшнимъ образомъ, посредствомъ жертвенныхъ даровъ. Это начальное религіозное ученіе перешло во все потомство Адама до отдаленнѣйшихъ вѣковъ, сохраняясь то въ чистомъ, то въ болѣе или менѣе искаженномъ видѣ, смотря по почвѣ, на которую падали сѣмена его. Не одинаковую почву нашло оно и въ самой семьѣ первозданнаго. Первенецъ Каинъ тупо воспринималъ святыя истины религіознаго ученія; умомъ своимъ онъ, можетъ быть, усвоялъ ихъ, но сердце его осталось холодно. Невидимый врагъ человѣка посѣялъ въ его сердце свои злыя сѣмена, которыя, разросшись могучимъ терніемъ грѣха, заглушили всходы добрыхъ сѣмянъ (Матѳ. 13, 7). Это случилось вѣроятно по недостатку бдительности со стороны родителей (Мат. 13, 25), чрезмѣрная любовь которыхъ къ первенцу переходила въ слабость и потворство (какъ это

Но это еще не дѣлаетъ несомнѣннымъ, что звуковое построение ихъ въ языкѣ первобытныхъ людей было то же, что и въ еврейскомъ языкѣ. Моисею могла быть открыта только идея этихъ именъ; звуковое же построеніе онъ могъ дать имъ самъ, примѣнительно къ языку, на которомъ онъ говорилъ и писалъ.

случалось и послѣ, случается и доселѣ). Авель по своему духовному складу оказался противоположностью своему брату. Уже по одному этому между первыми братьями не было той естественной близости, которая обыкновенно связываетъ братьевъ. Братьевъ раздѣлялъ между собою и самый родъ ихъ занятій: Каинъ взялъ на себя земледѣльческій трудъ, а Авель добывалъ пропитаніе отъ прирученныхъ животныхъ. Можетъ быть, самъ Адамъ такъ распредѣлилъ между ними трудъ, поручивъ болѣе тяжелый сильному Каину, а болѣе легкій, пастушескій—младшему и повидимому не отличавшемуся физической силой <sup>1)</sup> Авелю. А можетъ быть, это раздѣленіе произошло само собою, въ силу особенностей ихъ личныхъ свойствъ. Когда человѣкъ утратилъ свое высокое достоинство, окружающая природа перестала служить ему. Земля внѣ райскихъ предѣловъ еще не производила сама собою плодовъ, необходимыхъ для питанія человѣка; онъ долженъ былъ извлекать изъ нея эти плоды искусственно и съ тяжелымъ трудомъ. Слабыя и кроткія животныя стали бояться человѣка и убѣгать отъ него, а сильныя и кровожадныя стали угрожать ему. Адамъ покорно подчинялся своей судьбѣ и въ потѣ лица трудился надъ землею. Каинъ, не могшій придумать ничего новаго, тоже трудился, но, можетъ быть, уже съ ропотомъ и раздраженіемъ, — такъ думается, судя по его, несомнѣнно суровому, непокорному и раздражительному нраву. Кроткій же и благодушный Авель нашелъ другой способъ добывать средства къ жизни. Смирныя по природѣ животныя менѣе боялись его, и ему удалось мало-по-малу приручить ихъ. Такимъ образомъ онъ сдѣлался первымъ на землѣ пастыремъ безсловесныхъ животныхъ. Природа по отношенію къ нему, благодаря его нравственному превосходству, явилась какъ бы послушнѣе, и

<sup>1)</sup> Такъ думается на томъ основаніи, что Авель очевидно не могъ дать отпоръ напавшему на него Каину, а также на основаніи значенія его имени.

трудъ его вознаграждался вѣрнѣе и обильнѣе... Невидимый врагъ челоуѣка воспользовался этимъ обстоятельствомъ и посѣялъ въ сердцѣ Каина свой начальный порокъ — зависть, которая усилила раздраженіе его противъ собственнаго неблагодарнаго труда и породила враждебное чувство къ брату. Вотъ почему, когда онъ, исполняя отеческій завѣтъ, принесъ Богу даръ отъ плодовъ труда своего, онъ принесъ его съ нечистымъ сердцемъ<sup>1)</sup>. Повѣствованіе бытописателя о жертвоприношеніи Каина и Авеля удостовѣряетъ насъ, что въ сердцѣ Каина уже гнѣздился порокъ, что онъ развивался неудержимо и довелъ Каина до послѣдней степени ожесточенія, до изступленія. Когда Богъ какимъ-то неизвѣстнымъ для насъ знаменіемъ показалъ, что только жертву Авеля Онъ принимаетъ съ благоволеніемъ, Каинъ „сильно опечалился и поникло лицо его“. Но это не была печаль о своемъ недостойнствѣ, благотворная для грѣшника, ведущая къ раскаянію и самоулучшенію; это было озлобленіе, носившее въ себѣ зародышъ тяжкаго преступленія<sup>2)</sup>. Богъ напередъ

1) Мы не раздѣляемъ догадки митр. Филарета, будто самое занятіе земледѣліемъ имѣло неблагоприятное вліяніе на нравственное настроеніе Каина. «Земледѣліе привязываетъ къ землѣ», говоритъ онъ (Записки на кн. Бытія, стр. 80. Церковная Ист. В. Завѣта, стр. 17), несправедливо отождествляя землю, буквально понимаемую, т. е., какъ участокъ почвы, къ которому привязанъ земледѣлецъ, съ землею, понимаемою въ метафорическомъ смыслѣ, какъ нѣчто чувственное и низменное, въ противоположность духовному, небесному. На самомъ же дѣлѣ, какъ кочевникъ, постоянно мѣняющій мѣсто своего жительства, можетъ быть привязанъ къ «землѣ», т. е., преданъ чувственности, такъ и земледѣлецъ, привязанный къ опредѣленному участку воздѣланной имъ земли, можетъ помышлять болѣе о небесномъ, чѣмъ о земномъ, считая себя «странникомъ и пришельцемъ на землѣ» (Евр. 11, 13).

2) Это подтверждается какъ еврейскимъ текстомъ, гдѣ глаголь נִחַם (по переводу LXX и по славян. библии: опечалился, по русской: огорчился) значитъ собственно: пылать, воспламеняться гнѣвомъ; такъ и нѣкоторыми переводами его. По Вуль-

знать, къ чему приведетъ Каина его озлобленіе. Желая показать Каину, что человѣкъ не остается одинокимъ въ борьбѣ съ своимъ невидимымъ врагомъ, что онъ находится подъ попеченіемъ Промысла Божія, указывающаго ему путь добра, что, если онъ избираетъ злое, то дѣлаетъ это свободно и потому не имѣетъ оправданія, Богъ благоволилъ открыть ему, что Онъ знаетъ его злые помыслы, осуждаетъ ихъ, и что онъ (Каинъ), если захочетъ, можетъ побороть ихъ („грѣхъ влечетъ тебя къ себѣ, но ты возобладай надъ нимъ“). Это обращеніе Бога къ Каину есть только урокъ изъ его исторіи, данный всему человѣчеству, а не „обличеніе“, оставшееся для Каина безплоднымъ, не „тщетная“ попытка удержать его отъ преступленія. Безплодно обличать и тщетно пытаться удержать человѣка отъ преступленія можетъ только человѣкъ же, который, не зная, что преступленіе должно совершиться неизбежно, усиливается и надѣется предотвратить его<sup>1)</sup>.

Ненависть Каина къ брату достигла такихъ размѣровъ, что ему казалось мало причинить брату только какое-либо страданіе, нравственное или физическое, — онъ рѣшилъ уничтожить его. Соединяя злобу съ коварствомъ, онъ увлекъ добродушнаго, чуждаго подозрѣній Авеля въ отдаленное отъ родительскаго дома мѣсто и здѣсь убилъ его. Такъ совершилось первое пролитіе крови человѣческой, первое братоубійство. Человѣкоубійца Каинъ нашелъ многихъ подражателей себѣ съ древнѣйшихъ временъ человѣческой исторіи, находить

---

гати; и разгнѣвался (*iratus est*) Каинъ сильно, и опало (осунулось) лицо его. Еще съ большею силою выражено это у Лютера: тогда Каинъ сильно ожесточился (*erggrimmete*—пришелъ въ ярость), и исказились черты (лица) его (*seine Geberde verstellerten sich*).

1) Антропоморфическое выраженіе митр. Филарета: «тщетно Богъ внушалъ Каину, что онъ самъ...» и проч., (Серк. исторія В. Зав., стр. 18) принадлежитъ къ числу рѣдкихъ выраженій, которыя не прошли чрезъ горнило его мудрой богословской осторожности.

и доселѣ. Съ тѣхъ поръ, какъ „голосъ крови Авеловой“ дошелъ до неба, земля не перестаетъ дымиться человѣческой кровью. Нужно ли еще какое-либо иное доказательство глубокой порчи человѣческой природы, помраченія ума и извращенія чувства какимъ-то постороннимъ ей разрушительнымъ духовнымъ ядомъ, кромѣ того, которое представляетъ собою это истребленіе человѣкомъ себѣ подобныхъ, это увеличеніе собственными руками торжества смерти, и безъ того торжествующей надъ нимъ?.. Впечатлѣніе отъ первой человѣческой смерти на первозданныхъ людей, въ первый разъ увидавшихъ ее, было потрясающее. Отзвукъ его прошелъ во все ихъ потомство и не заглохнетъ, пока оно будетъ жить и умирать на землѣ. Мы, твердо убѣжденные, что смерть есть всеобщій и неотвратимый удѣлъ всего живущаго на землѣ, знающіе, что съ каждой секундой одинъ человѣкъ на землѣ испускаетъ послѣдній вздохъ<sup>1)</sup>, содрогаемся всякій разъ, какъ намъ приходится наблюдать вблизи смерть человѣка. Отъ чего же это? Отъ того безъ сомнѣнія, что въ насъ живетъ впечатлѣніе отъ смерти, полученное прародителями, жившими нѣкоторое время съ сознаниемъ своего безсмертія и потому пораженными видомъ первой человѣческой смерти, какъ чѣмъ-то неестественнымъ, чуждымъ природѣ человѣка, созданнаго для безсмертія. Впечатлѣніе это лежитъ въ нашей душѣ такъ глубоко и прочно, что его не можетъ изгладить никакая философія міра. Вотъ почему церковь Христова, не устающая внушать, что смерть есть только освобожденіе духа отъ матеріальной оболочки тѣла, переходъ изъ временной, исполненной скорбей жизни въ вѣчную, въ которой нѣтъ ни болѣзни, ни печали, ни воздыханія, — церковь эта,

1) Изъ сопоставленія общаго количества населенія всей земли (около 1,500,000,000) съ статистическими данными смертности на 1,000,000 людей въ извѣстную единицу времени выходитъ, что на всей землѣ въ каждую минуту умираетъ до 70 человѣкъ.

зная въ совершенствѣ душу человѣческую, вмѣстѣ съ христіанами, окружающими гробъ, плачетъ и рыдаетъ, восклицая: „о чудесе! Что сіе, еже о насъ бысть, таинство? Како, предахомся тлѣнію, како сопрягохомся смерти?“ Она не противорѣчитъ себѣ, ибо знаетъ, что чувство, внушаемое намъ смертію, унаслѣдовано нами отъ прародителей, извѣдавшихъ на опытъ блаженное сознаніе безсмертія, что въ слезахъ нашихъ кроется сознаніе грѣха, какъ причины смерти тѣлесной, и что въ изумленіи и ужасѣ предъ этой смертію лежитъ зерно вѣры въ сохранившееся безсмертіе человѣка по духу.. Замѣчательно, что первая человѣческая смерть была насильственная, отъ руки человѣка же, — какъ бы въ подтвержденіе того, что человѣкъ есть самъ виновникъ своей смерти. Когда тлѣніе, коснувшееся тѣла убитаго Авеля обнаружило во всей силѣ и въ полной ясности безобразіе смерти, слѣды котораго прародители прозрѣли уже тотчасъ послѣ паденія въ собственномъ тѣлѣ, утратившемъ красоту безсмертія, тогда они, вѣроятно, долго не терявшіе надежды на пробужденіе Авеля, наконецъ утратили ее и поспѣшили скрыть печальные останки его въ нѣдрѣ земли. Виновникъ же преждевременной смерти Авеля продолжалъ оставаться въ прежнемъ ожесточеніи. Когда Богъ, чтобы показать прародителямъ и ихъ потомству, что такое нераскаянный грѣшникъ и какого наказанія заслуживаетъ братоубійство, чувственно-осязаемымъ для человѣка образомъ спросилъ Каина: гдѣ братъ его Абель? — „не знаю“, солгалъ онъ, и дерзко прибавилъ: „развѣ я сторожъ брату своему?“ Тогда Богъ обличилъ его и изрекъ надъ нимъ Свой праведный судъ. Судъ этотъ состоялъ, во первыхъ, въ томъ, что земля, которую Каинъ обагривъ кровію брата, велѣніемъ Божиимъ отвергнетъ (проклянетъ) его, не будетъ *совѣмъ* вознаграждать его трудъ надъ нею. Каинъ лично подвергся тому бѣдствію, которое навлекъ на себя весь родъ человѣческій въ лицѣ Адама, но въ наивысшей мѣрѣ. Адамъ обреченъ былъ на трудъ тяжелый, но не *совѣмъ*



бесплодный. Хотя и въ потѣ лица, въ утомительной борьбѣ съ сорными травами, заглушавшими хлѣбные злаки, но онъ могъ „ѣсть хлѣбъ“. Для Каина же всякій трудъ надъ землею долженъ былъ оставаться совершенно напраснымъ („земля не станетъ болѣе давать силы своей для тебя“), и ему предстояло питаться, на ряду съ безсловесными животными, одною „полевою травой“ (Быт. 1, 30; 3, 18). Вовторыхъ, Каинъ осужденъ на изгнаніе изъ родительскаго дома, надъ которымъ бодрствовала сила Божія, охраняющая человѣка (4, 12, 14), и на скитальческую, исполненную опасностей жизнь<sup>1)</sup> (пока не найдетъ себѣ пристанища. 4, 17). На этотъ судъ Божій Каинъ отвѣтилъ ропотомъ: „наказаніе мое, сказалъ онъ, больше, нежели снести можно... Вотъ ты изгоняешь меня съ лица земли (т. е., съ земли

1) Кажущееся рѣзкое различіе между русскимъ: «будешь изгнаникомъ и скитальцемъ на землѣ», и славянскимъ: «стѣня и трясыйся будешь на земли», происходитъ отъ того, что какъ славянскій переводъ не совсѣмъ точно воспроизводитъ смыслъ греческаго текста, такъ и русскій переводъ съ еврейскаго сдѣланъ поверхностно, безъ обращенія вниманія на внутренній смыслъ соотвѣтствующихъ еврейскихъ словъ, который близокъ къ идеѣ, выраженной въ греческомъ переводѣ. Греческое στενωβω по своему первоначальному смыслу не значить стонать, глубоко вздыхать, а соотвѣтствуетъ латинскимъ arcto, angusto, заключающимъ въ себѣ идею тѣсноты, затруднительнаго положенія, напр., отъ окружающихъ опасностей. Такимъ образомъ греческое: στενωβω καὶ τρέμων ἔσθι ἐπὶ τῆς γῆς собственнo значить: будешь ты на землѣ стѣсненъ, или преслѣдуемъ опасностями и въ постоянномъ трепетѣ (отъ страха). Съ другой стороны и первоначальное значеніе евр. глагола נוו не изгнаніе и странствованіе, а движеніе вообще, колебаніе, волненіе, трепеть (отъ страха или чего-либо другого), какъ видно изъ 1 Цар. 1, 13; Наум. 3, 12; 4 Цар. 19, 21; Иса. 7, 2; Исх. 20, 18. Этотъ же смыслъ не чуждъ и глаголу נוו, скитаться (3 Цар. 14, 15; Иер. 18, 16). Греческіе переводчики обратили главное вниманіе на этотъ именно смыслъ еврейскихъ словъ, а русскіе переводчики не обратили на него никакого вниманія. Отсюда и вышло кажущееся глубокое различіе. Порусски съ еврейскаго это мѣсто можно бы выразить такъ: не зная покоя отъ страха, будешь ты скитаться по землѣ.

родительской) и отъ лица Твоего я скроюсь (т. е., лишусь Твоей защиты). Всякій, кто встрѣтитъ меня, убьетъ меня“. Онъ чувствовалъ, что къ нему, какъ убійцѣ, люди будутъ безпощадны; а смерти онъ, какъ человѣкъ, совершенно преданный земному, чувственному, боялся. Желаніе Каина сохранить свою жизнь совпало съ намѣреніемъ Бога, Который не хочетъ смерти грѣшника (Лезек. 33, 11), оставляя ему время для раскаянія. Богъ и не скрылъ этого отъ Каина, указавъ обезпеченіе его жизни въ наказаніи убійцѣ его, болѣе тяжкомъ, чѣмъ то, которое онъ самъ понесъ<sup>1)</sup>. Онъ удостоивилъ Каина нѣкоторымъ знаменіемъ<sup>2)</sup>, что его не убьетъ „всякій, встрѣтившій его“. Это не значило, что Каина никто не могъ убить, а только то, что онъ, какъ и всякій другой человѣкъ, не подвергался опасности быть убитымъ отъ перваго встрѣчнаго<sup>3)</sup>.

Тотчасъ послѣ этого Каинъ оставилъ родительскій домъ близъ Эдема (удалился отъ „лица Господня“, т. е., изъ мѣста, гдѣ явно ощущалось присутствіе Бога) и пошелъ скитаться на востокъ отъ Эдема<sup>4)</sup>. Его скитаніе раздѣлила одна изъ сестеръ его, вѣроятно, по складу своего нрава наиболѣе соотвѣтствовавшая ему. Приступая къ исторіи ближайшихъ потомковъ

1) «Всемеро». Семеричное число здѣсь нужно понимать не математически, а символически (Филаретъ. Записки на кн. Быт., стр. 90). Здѣсь мы должны видѣть опредѣленіе наказанія и вообще за человѣкоубійство.

2) Тамъ же. Стр. 91.

3) Русскій переводъ: «чтобы никто, встрѣтившись съ нимъ, не убилъ его», не имѣетъ основанія ни въ еврейскомъ, ни въ греческомъ, ни въ латинскомъ текстѣ бібліи; онъ совпадаетъ только съ нѣмецкимъ переводомъ, воспроизводя его буквально.

4) Вульгата: habitavit profugus in terra ad orientalem plagam Eden. Евр. слово *nodz* принимается не за собственное имя, какъ у LXX, а за нарицательное. Глаголь נָשַׁב, поселиться, начать жить, употребляется также и для обозначенія кочевой, скитальческой жизни. Быт. 13, 12; 4, 20.

Адама, бытописатель знаменательно останавливаетъ вниманіе прежде всего на Каинѣ съ его потомствомъ. Такимъ образомъ мы узнаемъ, что у Каина во время его скитанія родился сынъ Енохъ. Затѣмъ конечно послѣдовало рожденіе другихъ дѣтей, потомъ внуковъ и правнуковъ. Бытописатель сообщаетъ родословіе потомковъ Каина до шестого поколѣнія: преемникомъ Еноха былъ Гаидадъ, Гаидада—Малелеиль, Малелеила—Маусайль, Маусайла—Ламехъ. Скитаніе Каина, согласно суду Божию надъ нимъ, должно было продолжаться всю, или почти всю, его жизнь. Поэтому мы думаемъ, что только при концѣ своей жизни онъ сдѣлалъ попытку найти себѣ постоянное пристанище и построилъ „городъ“, названный имъ въ честь сына-первенца Енохомъ. Городъ Каина представлялъ собою какое-нибудь защищенное, частію природою, частію искусственными приспособленіями, жилище для него самого и для болѣе или менѣе значительнаго числа близкихъ ему людей,—вѣроятно, Еноха съ его потомствомъ. Побужденіемъ къ построенію укрѣпленнаго жилища послужила для Каина, можетъ быть, необходимость безопаснаго убѣжища для него отъ своего же размножившагося потомства, обнаружившаго жестокія наклонности родоначальника. Эти наклонности несомнѣнно проявились въ послѣднемъ изъ названныхъ потомковъ Каина, Ламехъ. Въ подробностяхъ, сообщаемыхъ бытописателемъ о Ламехъ, характеризуется все потомство Каина съ бытовой и нравственной стороны. Одному изъ сыновей его, Ювалу, удалось первому въ потомствѣ отверженнаго Каина замѣнить тяжелый земледѣльческій трудъ скотоводствомъ. Это конечно увеличило матеріальное благополучіе и довольство въ семьѣ Ламеха. Другой сынъ, натолкнувшійся на средство добывать и обрабатывать мѣдь и желѣзо, еще болѣе увеличилъ это благосостояніе. Прочныя орудія изъ металла облегчили земледѣльческій трудъ, а смертоносное оружіе увеличило средства защищаться отъ враговъ. Наконецъ третій сынъ изобрѣтеніемъ му-

зыкальныхъ инструментовъ къ сытой и безопасной жизни прибавилъ пріятное развлеченіе. Отецъ этихъ изобрѣтательныхъ дѣтей представляется первымъ изъ тѣхъ, которые прилѣпляются всею душою къ внѣшнимъ благамъ и ищутъ въ жизни прежде всего чувственныхъ удовольствій. Онъ повидимому первый подалъ примѣръ многоженства. Въ противность установленному Богомъ закону онъ имѣлъ двухъ женъ, имена которыхъ бытописатель сохранилъ не даромъ. Значеніе ихъ характеризуетъ быть каинитовъ: первая изъ женъ называлась Ада, что значитъ украшеніе, другая—Цилла, что значитъ или тѣнь, пріятная прохлада, или же—пѣсня. На красоту женщинъ въ потомствѣ Каина, какъ на характерную бытовую черту, указываетъ и имя дочери Ламеховой, Ноема—красивая, пріятная. Красота каинитскихъ женщинъ въ первобытной (допотопной) исторіи рода человѣческаго имѣла, какъ увидимъ ниже, очень важное и очень прискорбное значеніе. Ламехъ былъ типичнымъ представителемъ Каинова потомства и съ другой стороны. Бытописатель закончилъ сказаніе о Ламехѣ описаніемъ нѣкотораго происшествія, которое на первый взглядъ кажется только какъ бы частнымъ, семейнымъ, а на самомъ дѣлѣ имѣетъ широкое бытовое значеніе. Однажды Ламехъ обратился къ своимъ женамъ съ такою рѣчью: Ада и Цилла! послушайте голоса моего; жены Ламеховы! внимайте словамъ моимъ: я убилъ мужа въ язву мнѣ и юношу <sup>1)</sup> въ рану мнѣ.

<sup>1)</sup> По славянскому тексту. Въ русскомъ переводѣ библіи: отрока. На какомъ основаніи? Еврейское נָעָם означаетъ и новорожденнаго (Исх. 1, 17), и юношу (Быт. 37, 30), и чловѣка молодыхъ лѣтъ по сравненію съ старцемъ (3 Цар. 12, 8), и вообще дѣтей безъ отношенія къ возрасту (2 Цар. 6, 23). Возрастъ обозначаемого этимъ словомъ лица опредѣляется или контекстомъ, или соотвѣтственнымъ толкованіемъ. Если въ данномъ случаѣ рѣчь шла о простомъ убійствѣ, то могъ быть убитъ и отрокъ; а если, какъ и нужно думать, о настоящемъ сраженіи, о битвѣ съ неприятелемъ, то могъ быть убитъ только молодой воинъ, юноша.

Если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха въ семьдесятъ разъ всемеро<sup>4</sup>. Описанное происшествіе можетъ быть уяснено только въ связи со всѣмъ, что сообщилъ бытописатель о Каинѣ и его потомствѣ, и съ общимъ характеромъ первобытной (допотопной) исторіи человѣчества, обреченнаго на погибель за нечестіе. Потомство Каина несомнѣнно унаслѣдовало нравственныя черты своего родоначальника. При общемъ наклонѣ въ сторону чувственности, при исключительномъ стремленіи къ матеріальнымъ благамъ въ немъ господствовали зависть, взаимная вражда, ожесточеніе, непоштеніе къ Богу, переходившее въ забвеніе Его и даже въ оскорбленіе. Взаимныя отношенія между людьми опредѣлялись правомъ сильного. Кровопролитныя столкновенія между отдѣльными лицами и цѣлыми родами были явленіемъ обычнымъ. Одно изъ такихъ столкновеній по всей вѣроятности и послужило поводомъ къ бесѣдѣ Ламеха съ своими женами. Послѣ кровавой схватки съ какимъ-нибудь враждебнымъ родомъ, въ которой Ламехъ лично поразилъ двухъ важныхъ непріятелей (можетъ быть, самого начальника рода и его сына), онъ возвратился домой и сообщилъ женамъ о своемъ подвигѣ. Рѣчь его звучитъ торжественно и отличаетъ въ говорившемъ сильное волненіе. Онъ и хвалится предъ женами своимъ подвигомъ, и предупреждаетъ ихъ объ опасности для него при новомъ неминуемомъ столкновеніи съ врагами, и успокоиваетъ ихъ тѣмъ страхомъ, какой по его мнѣнію должны питать къ нему враги его. Рѣчь Ламеха съ соответствующими поясненіями въ ней можетъ быть изложена въ такомъ видѣ: жены мои возлюбленныя! обратите все ваше вниманіе на то, что я вамъ скажу: я убилъ въ сраженіи двухъ важныхъ непріятелей, и для меня неизбежно имѣть новое столкновеніе съ тѣми, которые будутъ мстить за кровь ихъ. Но горе врагамъ, которые бы пролили кровь мою! Отмщеніе, опредѣленное за убійство Каина ничтожно въ сравненіи съ тою местию, которой подвергнутся посягнувшіе на мою жизнь отъ

меня самого или, въ случаѣ моей смерти, отъ моихъ соратниковъ... Вторая половина рѣчи Ламеха имѣетъ даже богохульный характеръ. Онъ зналъ исторію своего предка и опредѣленное Богомъ наказаніе за чело­вѣкоубійство. Обуреваемый гордостью и поставляя свою силу выше всякой возможной силы, онъ презрительно отнесся къ установленному Богомъ наказанію за убійство Каина, какъ къ слишкомъ ничтожному для своихъ предполагаемыхъ убійцъ <sup>1)</sup>. Такъ въ потомствѣ преступнаго Каина, вмѣстѣ съ развитіемъ внѣшняго благополучія и матеріальной культуры, не одухотворенной высшими, идеальными побужденіями, развивалось нравственное зло, разрушавшее это благополучіе новыми бѣдствіями, которыя создавались самими людьми, ихъ

1) Изложенное нами объясненіе рѣчи Ламеха представляется наиболѣе простымъ и естественнымъ по сравненію съ другими пониманіями этого библейскаго мѣста. Митр. Филаретъ, справедливо отвергая іудейскія басни, придуманныя для объясненія рѣчи Ламеха, даетъ нѣсколько предположительныхъ изъяснительныхъ чтеній загадочнаго текста и предпочтительно останавливается на одномъ изъ нихъ, которое мы въ свою очередь не находимъ удовлетворительнымъ. На томъ единственно основаніи, что рѣчь Ламеха обращена къ женамъ его, онъ предполагаетъ, что Ламеха кто-то осуждалъ за многоженство (Записки на кн. Бытія. Стр. 96—8). Ламехъ будто бы успокоивалъ себя и женъ тѣмъ соображеніемъ, что его преступленіе ничтожно въ сравненіи съ преступленіемъ Каина и что поэтому обличители его должны будто бы понести наказаніе несравненно большее, чѣмъ тотъ, кто поднималъ бы руку на братоубійцу Каина... Трудно представить, кто бы могъ тогда осудить Ламеха за многоженство. Судя же по тому, что мѣриломъ наказанія для своихъ обличителей Ламехъ полагаетъ отмщеніе за *смерть* Каина, нужно думать, что кто-то не только обличалъ Ламеха, но и грозилъ ему смертію за многоженство. Это уже совсѣмъ невѣроятно. Наконецъ, чтобы отвергнуть фактъ совершеннаго Ламехомъ убійства, толкователь вынуждается положительную форму рѣчи Ламеха превратить въ отрицательно-вопросительную: развѣ я убилъ мужа и юношу?—при чемъ отрицаніе Ламехомъ не просто чело­вѣкоубійства, а именно двойного убійства является совершенно непонятнымъ.

порочными наклонностями. Развиваясь неудержимо, это зло привело наконецъ къ гибели все первоначальное населеніе земли, кромѣ одного благочестиваго семейства, спасеннаго Богомъ для продолженія рода человеческого.

Въ то время, когда нечестивое потомство Каина уже сильно размножилось, у Адама родился сынъ, сдѣлавшійся главою рода, который бытописатель видимо противопоставляетъ роду Каина. Ева назвала этого сына *Синомъ*, въ томъ убѣжденіи, что дарованіемъ его Богъ возмѣстилъ<sup>1)</sup> потерю Авеля. На чемъ было основано убѣжденіе ея, что только что родившійся сынъ будетъ подобенъ праведному Авелю? Нѣтъ никакого твердаго основанія думать, что у Адама до рожденія Синоа были только два сына, Каинъ и Абель. Что еще до смерти Авеля Ева рождала дочерей—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія (въ противномъ случаѣ у Каина не было бы жены). Нѣтъ основанія сомнѣваться и въ томъ, что она рождала также сыновей, по крайней мѣрѣ до смерти Авеля. Преступный Каинъ выражалъ опасеніе, что его убьетъ всякій, встрѣтившій его. Это опасеніе его могло бы показаться преждевременнымъ, если бы въ то время, кромѣ Адама съ Евой и нѣсколькихъ дочерей ихъ, никого не было на землѣ. Нужно думать, что сыновья были, но не было только между ними такого, какимъ былъ Абель. Но если трудно допустить, что между рожденіемъ Авеля и его смертью Ева совсѣмъ не рождала сыновей, то легко предположить, что съ того страшнаго момента, когда она въ первый разъ взглянула въ лицо смерти, когда она лишилась сына, который по одушевлявшимъ его святымъ, истинно-сыновнимъ чувствамъ могъ почитаться единственнымъ у родителей,—легко, говоримъ, предположить, что съ того момента Ева сдѣлалась неплодной, нѣкоторое время совсѣмъ не рождала ни сыновей, ни

1) Глаголь *שׁוּת*, отъ котораго происходитъ имя Синоъ, значитъ полагать, устанавливать и возстановлять.

дочерей. Не плодіе это было очень продолжительно. Сноѣ родился на 231-мъ году жизни Адамовой. О рожденіи его бытописатель сообщилъ послѣ того, какъ коснулся исторіи 6-го поколѣнія въ родѣ Каина. Слѣдовательно время, протекшее отъ смерти Авеля до рожденія Сноа, могло простираться до 150 лѣтъ. Каково было нравственное настроеніе Евы во время ея безплодія? Изъ исторіи библейскихъ женщинъ мы знаемъ, что время не плодія ихъ было для нихъ временемъ скорби, сознанія божественнаго неблаговоленія къ нимъ и усиленной молитвы о прощеніи грѣховъ и разрѣшеніи не плодія. Настроеніе Евы могло быть то же самое. Изъ той же исторіи мы знаемъ, что разрѣшеніе не плодія доставляло безмѣрную радость женщинамъ, что онѣ видѣли въ этомъ свое примиреніе съ Богомъ, возвращеніе къ нимъ Его благоволенія и что дѣти, которыми разрѣшалось не плодіе, являлись обыкновенно людьми особенными, выдававшимися изъ ряда обыкновенныхъ смертныхъ. Вспомнимъ Рахиль, родившую Иосифа. Анну, родившую Самуила, Елисавету, мать Иоанна Предтечи. Такими же чувствами и мыслями могла исполниться и Ева при рожденіи Сноа. Вотъ почему, мы думаемъ, она не усомнилась, что теперь Богъ далъ ей сына въ замѣну погибшаго Авеля. И сынъ этотъ оправдалъ ея увѣренность. Праведный Абель былъ первымъ борцомъ въ „сѣмени жены“ противъ воцарившагося въ мірѣ зла, подававшимъ надежду на пораженіе послѣдняго. Но начальникъ зла, безсильный порвать тѣсный союзъ души его съ Богомъ, рукою слуги своего, Каина, разрушилъ его тѣло, и онъ первый изъ людей украсился вѣнцомъ мученика за чистую вѣру, выраженную имъ въ жертвоприношеніи. Сноѣ явился тѣмъ изъ сыновей Адама, въ родѣ котораго чрезъ длинный рядъ поколѣній шла наиболѣе дѣятельная борьба „сѣмени жены“ съ „сѣменемъ змія“, пока послѣдній не получалъ смертельный ударъ въ голову. Онъ былъ третьимъ звеномъ въ родословной цѣпи, которая шла отъ Бога до Богочеловѣка (Лук. 3, 23—38).—



Когда Сноу исполнилось 205 лѣтъ, у него родился сынъ, котораго онъ назвалъ *Эносъ*. Имя это (если на языкѣ бытописателя удержана его идея) значить: просто человѣкъ, обыкновенный смертный, со всеми его достоинствами и слабостями <sup>1)</sup>. Повидимому Сноу не могъ или не хотѣлъ обозначить въ имени своего сына ни какой-либо надежды или предвидѣнія относительно его, ни какихъ-либо обстоятельствъ, сопровождавшихъ рожденіе его. Можетъ быть, этимъ именемъ онъ хотѣлъ выразить только идею подобія рожденного родившему. Эту идею по отношенію къ нему самому выразилъ самъ бытописатель, когда сказалъ: „Адамъ жилъ 230 лѣтъ и родилъ сына (Сноа) по подобію своему, по образу своему“. Однако же этотъ сынъ Сноа, носившій скромное, повидимому, ничего особеннаго не обозначающее имя, „имѣлъ чаяніе <sup>2)</sup> называться во имя Бога (или возвѣщать имя Божіе)“. Потомки его, — неизвѣстно, съ какого именно поколѣнія; можетъ быть, со времени

<sup>1)</sup> Таково значеніе слова שֵׁנֹא въ Пс. 8, 5; 9, 21; 55, 2.

<sup>2)</sup> Такъ у LXX и въ славянской Библии: οὗτος ἤλπισεν ἐπιχαλῆσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ. «Сей упова призывати имя Господа Бога». Въ русской Библии: «тогда начали призывать имя Господа». У митр. Филарета, который основывается здѣсь на переводѣ Акилы (хотя и не съ полной увѣренностью): «тогда начали называться по имени Господа» (Записки на кн. Быт., стр. 99 и 100). Мѣсто это въ Библии вообще темное, и переводы его догадочные. Но мы не раздѣляемъ увѣренности митр. Филарета, что LXX толковниковъ здѣсь впали въ ошибку. Если они могли ошибиться (будто бы) въ значеніи слова לָקַח, произведя его отъ לָקַח — уповать, надѣяться, вмѣсто לָקַח — начать; то какъ они могли смѣшать לָקַח — тогда съ לָקַח — сей, οὗτος? Не имѣли ли они предъ собой въ томъ текстѣ, съ котораго переводили, последнее слово вмѣсто перваго? Мы скорѣе склонны думать, что оригиналь, съ котораго они переводили, во многомъ отличался отъ теперешняго еврейскаго текста, чѣмъ предполагать, что они ошибались или намѣренно отступали отъ оригинала вездѣ, гдѣ ихъ переводъ не совпадаетъ съ буквой теперешняго еврейскаго текста.

Эноха, — назывались „сынами Божиими“ въ отличіе отъ „сыновъ человѣческихъ“, т. е., потомковъ Каина — Ламеха. Называясь такъ, они этимъ самымъ возвѣщали имя Божіе на землѣ, прославляли его. Самъ Эносъ и его дѣти еще не дерзали усвоить себѣ это высокое наименованіе; но его религиозно-нравственное настроеніе, сообщенное имъ и потомкамъ своимъ, было таково, что сознанію его предносилась возможность такого наименованія для истинныхъ чтителей Господа.

Исторію потомковъ Адамовыхъ по линіи Сива бытописатель ограничиваетъ однимъ родословіемъ, т. е., обозначеніемъ именъ лицъ, послѣдовательно бывшихъ главами рода (патріархами) въ поколѣнн Сива, съ указаніемъ лѣтъ всей ихъ жизни и того возраста, который они имѣли при рожденіи своего преемника. Преемникомъ Эноса былъ *Каинанъ*, имя котораго повидимому однозначаше съ именемъ: Каинъ, но который не былъ для родителей такимъ печальнымъ приобрѣтеніемъ, какимъ явился Каинъ. Преемникомъ Каинана былъ *Малелеилъ*. Имя это значитъ: прославленіе, восхваленіе Бога. За Малелеиломъ слѣдоваль *Гаредъ*. Значеніе этого имени неясно; буквально оно значитъ: сходящій, нисходящій. Вѣроятно, въ немъ заключается указаніе на какое-нибудь случайное обстоятельство, сопровождавшее рожденіе Гареда. Можетъ быть, онъ родился въ то время, когда родители его перекочевываль съ горнаго пространства въ низменность<sup>1)</sup>. Когда Гареду исполнилось 70 лѣтъ, умеръ Адамъ первозданный, прожившій на землѣ со времени своего созданія (а можетъ быть, и со времени паденія) 930 лѣтъ. Бытописатель ничего не сообщаетъ намъ о жизни Адама съ того момента, какъ онъ лишился райскаго блаженства, кромѣ того, что онъ „родилъ сыновъ и дочерей“.

<sup>1)</sup> Когда Моисей говорилъ о чьемъ-либо путешествіи изъ Хаанаана (горной страны) въ Египетъ (низменную, долинную страну), онъ всегда употребляль глаголь *jarad* — сходить сверху внизъ.

О немъ, равно какъ и о Сиѣ и многихъ другихъ знаменитыхъ библейскихъ лицахъ, существуетъ немало сказаній не-библейскаго происхожденія. По этимъ сказаніямъ онъ представляется человѣкомъ самымъ просвѣщеннымъ, какой когда-либо былъ на свѣтѣ, изобрѣтателемъ всѣхъ искусствъ, какъ изящныхъ, такъ и механическихъ, между прочимъ искусства писать. Ему приписывается пророческій даръ, и его именемъ обозначены различныя апокрифическія сочиненія. Въ одномъ изъ нихъ („Покаяніе Адама“) сообщается, что Адамъ чрезъ архангела Уріила узналъ о паденіи ангеловъ, о потопѣ, о воплощеніи Сына Божія, и проч. Тутъ же говорится, что у него было 33 сына и 27 дочерей. Иудеи приписывали ему составленіе псалма 91-го (Благо есть исповѣдаться Господеви...).—Все это болѣе или менѣе благочестивыя мечтанія, которыми старались восполнить исторію Адама. Происхожденіе ихъ таково: Библия о многихъ изъ упоминаемыхъ ею лицъ сообщаетъ свѣдѣнія очень краткія, хотя и существенно-важныя. Люди, дѣлавшіе исторію этихъ лицъ предметомъ своего размышленія, чувствовали и понимали великое значеніе ихъ въ исторіи рода человѣческаго, и ихъ какъ бы не удовлетворяли краткія библейскія свѣдѣнія о нихъ. Особенно повидимому имъ было трудно помириться съ этого краткостію относительно такихъ лицъ, какъ Адамъ, Сиѣ и ихъ благочестивые потомки, на ряду съ нѣкоторыми подробностями касательно нечестиваго Каина и его потомства. Апокрифическія сказанія, связанныя съ именами этихъ лицъ, и являются попыткой наглядно представить ихъ уопределяемое величіе. Вѣрнымъ въ исторіи Адама, кромѣ того, что о немъ прямо сказано въ Библии, можно почестъ то, что онъ съ вѣрою взиралъ на будущаго Избавителя, выражалъ эту вѣру въ жертвоприношеніяхъ, распространилъ на землѣ родъ человѣческой, передалъ свѣтъ истиннаго боговѣдѣнія и богочтенія лучшимъ изъ своихъ потомковъ и умеръ праведникомъ. Это былъ первый грѣшникъ и первый праведникъ, или точнѣе:

первый изъ согрѣшившихъ предъ Богомъ и первый покаившійся, очистившій себя раскаяніемъ. Къ послѣднему у него было болѣе побужденій, чѣмъ у кого бы то ни было; никто болѣе его не чувствовалъ и не понималъ, что человѣкъ потерялъ чрезъ грѣхъ и какъ гибельны его послѣдствія <sup>1)</sup>. О праматери Евѣ (которая, вѣроятно была не менѣе Адама долговѣчна) нужно думать то же самое.—Преемникомъ Іареда былъ *Энохъ*. Имя это значить: посвященный. Не даромъ было дано ему такое имя. Это былъ одинъ изъ знаменитѣйшихъ праведниковъ на землѣ. Онъ „ходилъ предъ Богомъ“, какъ бытописатель дважды выразился, говоря о его жизни, т. е., жилъ во всемъ согласно съ волею Бога, съ Его святымъ закономъ. Онъ обладалъ даромъ пророчества, какъ видно изъ свидѣтельства ап. Іуды: „о нихъ (т. е., объ идущихъ путемъ Каиновымъ) пророчествовалъ и Энохъ, седьмой отъ Адама, говоря: се идетъ Господь...“ и проч. (ст. 14 и 11) <sup>2)</sup>. Богу угодно было совершить надъ нимъ одно изъ величайшихъ чудесъ, какія когда-либо совершались на землѣ предъ глазами людей. Прежде чѣмъ онъ достигъ половины лѣтъ жизни, обычной въ его время, Богъ „взялъ его“ къ Себѣ необычайнымъ, сверхъестественнымъ образомъ (подобно тому, какъ впоследствии Онъ взялъ прор. Ілію). Какимъ именно образомъ произошло взятіе Эноха, неизвѣстно. У LXX толковниковъ, переводившихъ (какъ это мы не разъ замѣчали) съ еврейскаго

<sup>1)</sup> Писатель книги «Премудрости Соломоновой» противопоставляетъ его нераскаянному грѣшнику, Каину, говоря: «премудрость сохраняла первозданнаго отца міра... и спасала его отъ собственнаго его паденія (т. е., отъ послѣдствій паденія, отъ безнадежнаго рабства грѣху). А отступившій отъ нея неправедный во гнѣвѣ своемъ погибъ отъ братоубійственной ярости» (10, 1. 3).

<sup>2)</sup> Апокрифическое сочиненіе, извѣстное подъ именемъ «Книги Эноха», не имѣетъ никакого отношенія къ этому патриарху, кромѣ того, что именемъ его обозначена книга. Оно составлено около времени Рождества Христова.

оригинала, имѣвшаго нѣкоторое отличие отъ теперешней еврейской редакціи библіи, вмѣсто выраженія: „взялъ его Богъ“, стоитъ: „предложилъ его Богъ“. На этомъ основаніи можно догадываться, что тѣло праведнаго Эноха, не испытавъ обычной смерти, предъ глазами людей мгновенно преобразилось въ нѣкоторое особенное состояніе, которое сдѣлало его невидимымъ для людей и способнымъ обитать, вмѣстѣ съ духомъ, тамъ, гдѣ обитаютъ души праведниковъ по разлученіи съ тѣломъ до всеобщаго воскресенія. То же произошло впослѣдствіи съ прор. Іліею для вразумленія его нечестивыхъ современниковъ. Въ подобномъ вразумленіи, какъ увидимъ ниже, еще болѣе нуждались современники Эноха. Сынъ и преемникъ Эноха былъ *Маусалъ*. Имя это по нашему мнѣнію значить: человекъ, посланный на какое-либо дѣло, опредѣленный на какое-нибудь особое служеніе, или же: человекъ молитвы, т. е., испрошенный молитвою <sup>1)</sup>. Послѣ Маусала, который жилъ дольше всѣхъ на землѣ (кромѣ, можетъ быть,

<sup>1)</sup> Въ евр. словарѣ Sander'a и Trenel'a имени этому усвоено значеніе *воина*, отъ  $\text{מַן}$  — человекъ и  $\text{שֶׁלַח}$  — оружіе. Но есть слово того же корня,  $\text{שֶׁלַח}$ , означающее *посольство, полученіе порученія*, и мы думаемъ, что сынъ взятаго на небо пророка предназначался быть не военнымъ человекомъ, а продолжателемъ, по мѣрѣ своихъ силъ, дѣла своего отца.  $\text{שֶׁלַחְנִי יְיָ אֵלֵיכֶם}$  — послалъ меня Господь къ вамъ (сказать всѣ тѣ слова въ уши ваши), говорилъ прор. Іеремія іудеямъ (26, 15).—Возможно, что послѣдняя буква имени Маусала  $\text{ל}$  въ теперешнемъ евр. текстѣ появилась вмѣсто  $\text{ן}$ , потому что ихъ очень легко смѣшать по сходству ихъ начертанія. Въ такомъ случаѣ второю половиною имени Маусала могло быть  $\text{שֶׁלַח}$  — прошеніе, молитва. Илій говорилъ Аннѣ, матери Самуила, молившейся о разрѣшеніи ея неплодія: «иди съ миромъ; Богъ исполнитъ прошеніе твое— $\text{שֶׁלַחְנִי}$ ». На возможность порчи въ начертаніи имени указываетъ то обстоятельство, что у LXX въ Быт. 4. 18 и 5, 21 стоитъ одно и то же имя; между тѣмъ какъ въ теперешнемъ еврейскомъ текстѣ въ указанныхъ мѣстахъ два различныя по своему окончанію (и смыслу) имени.

Адама)<sup>1)</sup> главою рода былъ сынъ его, *Ламехъ*. Имя это въ его настоящемъ начертаніи не имѣетъ никакого значенія. Предполагая случающуюся въ еврейскомъ языкѣ (какъ и въ другихъ) перестановку рядомъ стоящихъ согласныхъ звуковъ и читая *melech* вмѣсто *le-mesh*<sup>2)</sup>, можно думать, что имя это значитъ: господинъ, владыка, царь. Рядъ выдающихся мужей въ потомствѣ Сіоа, послѣдовательно главенствовавшихъ надъ родомъ, постепенно такъ возвысилъ значеніе главы рода, что Маѹсаль, вѣроятно, нашель приличнымъ въ имени своего преемника выразить его будущее высокое положеніе. Преемникомъ Ламеха былъ *Ной*. Достоинство этого патріарха не приходится опредѣлять догадочно; оно ясно изображено самимъ бытописателемъ: это „былъ человекъ праведный и непорочный, ходилъ предъ Богомъ (подобно Эноху) и обрѣлъ благодать предъ очами Господа“. Значеніе и особенное призваніе его указано въ его имени, смыслъ котораго уясняется словами его отца, давшего ему это имя: „онъ, говорилъ Ламехъ, успокоить, облегчить насъ (людей) отъ работы нашей и отъ утомленія рукъ нашихъ (зависящаго) отъ земли, которую проклялъ Господъ“ (т. е. отъ того тяжкаго труда, который обусловливался проклятіемъ, постигшимъ землю). Въ словахъ этихъ нужно видѣть не что иное, какъ прозрѣніе будущаго участія Ноя въ обновленіи рода человѣческаго въ связи съ обновленіемъ всего лица земли потокомъ, послѣдствіемъ которыхъ было обѣтованіе Бога: „не буду больше проклинать землю за человека“ (Быт. 8, 21; 9, 11). Хотя это обѣтованіе относилось въ частности къ недопущенію повторенія такого чрезвычайнаго послѣдствія

<sup>1)</sup> 969 лѣтъ. Адамъ жилъ 930 лѣтъ. Неизвѣстно, входятъ ли въ это число годы его райской жизни, продолжительность которой хотя и указана нами въ своемъ мѣстѣ, но конечно только предположительно.

<sup>2)</sup> Примѣры подобной перестановки представляютъ слова *שלמה* и *שומלה* — одѣяніе, *כבש* и *כשב* — агнецъ.

проклятія земли, какъ всемірній потопъ; однако же имъ, если не уничтожались, то ослаблялись и нѣкоторыя другія послѣдствія проклятія земли, вызваннаго грѣхомъ Адама. Первымъ послѣдствіемъ проклятія земли, имѣвшимъ ближайшее отношеніе къ человѣку, было ея упорное неплодородіе, требовавшее отъ человѣка тяжкихъ трудовъ для добыванія себѣ хлѣба насущнаго. Съ развитіемъ силы грѣха, съ увеличеніемъ развращенія людей въ допотопное время увеличивалось и нестроеніе въ чувственной природѣ, пока не разрѣшилось всеобщей катастрофой на поверхности земли, погубившей почти все жившее на ней. Богъ зналъ, что обновленное въ религіозно-нравственномъ отношеніи послѣпотопное человѣчество, хотя и будетъ склонно къ грѣху, потому что „помышленіе сердца человѣческаго—зло отъ юности его“; однако же оно не только не дойдетъ до безнадежнаго паденія, какъ это случилось до потопа, но въ немъ уже никогда не заглохнетъ жажда духовнаго просвѣтленія. Поэтому, освободивъ его навсегда отъ такихъ послѣдствій проклятія земли, какъ всемірній потопъ, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ ослабилъ силу проклятія вообще, возвративъ землѣ часть того благословенія плодородія, которое ей дано первоначально; и это для того, чтобы трудъ человѣка облегчился и чтобы онъ получилъ возможность и время удовлетворять своимъ духовнымъ нуждамъ и стремленіямъ. Такъ какъ орудіемъ обновленія рода человѣческаго Богъ избралъ Ноя и такъ какъ улучшенное религіозно-нравственное состояніе человѣчества, имѣвшее послѣдствіемъ облегченіе проклятія, лежавшаго на землѣ, было въ зависимости отъ того, что Ной былъ „праведенъ и непороченъ“; то Ламехъ, прозрѣвая такое значеніе сына, и сказалъ о немъ, что онъ облегчитъ людей отъ тяжкаго труда надъ землею, пораженною неплодіемъ за грѣхъ Адама. Что земля дѣйствительно стала щедрѣе для Ноева потомства, это обнаружилось уже при самомъ Ное, потому что вскорѣ же послѣ потопа на ней прозябали не только трава для скота и хлѣбный злакъ.

на службу человѣкамъ, но появилась и виноградная лоза.

Изложенное родословіе потомковъ Адама чрезъ Сиеа показываетъ, что истинное боговѣдѣніе и богопочтеніе, переданныя прародителями, хранились во все допотопное время по крайней мѣрѣ въ той линіи поколѣній, которая прямо шла отъ Сиеа до Ноя. Это видно какъ изъ нѣсколькихъ прямыхъ указаній свящ. бытописателя, такъ отчасти изъ значенія именъ <sup>1)</sup> патріарховъ. Сиеъ оправдалъ увѣренность Евы, нарекшей ему имя, что онъ замѣнитъ собою праведнаго Авеля. Эносъ сознавалъ особенную близость къ Богу, свою и своихъ потомковъ, которые и стали называться „сынами Божиими“ въ отличіе отъ нечестивыхъ потомковъ Каина и, можетъ быть, самого же Сиеа въ другихъ линіяхъ. Жизнію Малелеила прославлялся Богъ среди людей. Энохъ показалъ примѣръ высшей праведности, возможной для человѣка, жившаго вѣрою въ грядущаго Христа. Онъ былъ первый пророкъ, и Промысль Божій избралъ его исключительнымъ орудіемъ для вразумленія людей, забывшихъ Бога и свою духовную природу. Маѹсалъ повидимому продолжалъ отчасти дѣло своего отца. Ной явился единственнымъ избранникомъ изъ всѣхъ тогдашнихъ людей для сохраненія и обновленія рода человѣческаго, обреченнаго на истребленіе потопомъ. Священное преданіе, какъ источникъ наученія истинному боговѣдѣнію и богопочтенію, получившій начало изъ близкаго общенія прародителей съ Богомъ въ раю, легко сохранялось безъ помощи письменъ, благодаря необыкновенному долготлѣтію людей того времени: Іаредъ могъ слышать его

<sup>1)</sup> Имена людей, сдѣлавшіяся впослѣдствіи большею частию простыми звуковыми обозначеніями отдѣльныхъ личностей, въ глубокой древности указывали или на какое-либо особое обстоятельство, сопровождавшее рожденіе человѣка, или на его нравственный обликъ, или на то и другое вмѣстѣ. Примѣръ послѣдняго представляетъ имя: Іаковъ (Быт. 25, 26; Иса. 48, 8).



еще отъ самого Адама, а Ной отъ Гарета. Но общее религіозно-правственное состояніе первыхъ поколѣній рода человѣческаго въ ихъ совокупности было до крайности мрачное; люди въ этомъ отношеніи быстро падали и упали такъ низко, какъ никогда послѣ того не падали. Потомство нечестиваго Каина сильно размножилось еще прежде, чѣмъ Синоъ, хранитель благочестія, появился на свѣтъ, и внесло свою гибельную закваску во все допотопное человѣчество. Терніе грѣха могучимъ лѣсомъ разрослось на оскверненной братоубійствомъ человѣческой нивѣ, и немногочисленные сѣятели добра въ потомствѣ Синоовомъ безсильны были расчистить ее. Повидимому они изнемогали въ борьбѣ со зломъ и склонились бы передъ нимъ, если бы Промысль Божій не воздвигъ между ними такого могучаго духомъ мужа, какъ Энохъ, и не совершилъ бы надъ послѣднимъ поразительнаго чуда, удостовѣрившаго ихъ, что „живъ Господь“ (Иезек. 33, 11) и что Онъ „создалъ человѣка для нетлѣнія и содѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего“ (Прем. Сол 2, 23). Въ сильныхъ выраженіяхъ бытописатель изображаетъ бездну нечестія, въ которую погрузились люди. „И увидѣлъ Господь, что велико развращеніе человѣковъ на землѣ и что всѣ мысли и пожеланія сердца ихъ были зло во всякое время... Земля растлилась предъ лицомъ Божіимъ, и наполнилась земля злодѣяніями. И возрѣлъ Богъ на землю, и вотъ она растлѣнна, ибо всякая плоть извратила путь свой на землѣ... И раскаялся Господь, что создалъ человѣка на землѣ, и возскорбѣлъ въ сердце Своемъ... Да не будетъ Духъ Мой оскорбляемъ<sup>1)</sup> этими людьми на вѣчное время (т. е., ими самими и родами родовъ ихъ), потому что они стано-

<sup>1)</sup> Мѣсто это переводится различно; но ни одинъ переводъ не представляется удовлетворительнымъ, потому что ни одно изъ извѣстныхъ значеній глагола ׀׀׀ къ этому мѣсту не подходитъ. Мы перевели его примѣнительно къ смыслу 6-го стиха, который представляется параллельнымъ 3-му стиху.

вятся одною плотію“ (Быт. 6, 5. 11. 12. 6. 3). Это было за 120 лѣтъ до потопа. Но начало и усиленіе такой развращенности имѣли мѣсто очевидно много ранѣе. Какая же была тому причина? Выше мы указали общую причину въ численномъ преобладаніи нечестиваго Каинова потомства. Были и другія обстоятельства, которыя содѣйствовали распространенію зла. „Сыны Божіи, говоритъ бытописатель, увидѣли дочерей человеческихъ, что онѣ красивы, и брали ихъ себѣ въ жены, какую кто выбралъ“. Вслѣдъ за этимъ бытописатель говоритъ о крайней развращенности всего допотопнаго человечества. Это можно понимать только такимъ образомъ: когда люди размножились, и кругъ поселеній потомковъ Каина и потомковъ Сіаа, жившихъ сначала въ удаленіи другъ отъ друга, расширился, то они пришли въ соприкосновеніе. Соприкосновеніе перешло затѣмъ въ сближеніе посредствомъ браковъ. Починъ къ сближенію сдѣлали потомки Сіаа, соблазненные красотою каинитскихъ женщинъ. Повидимому всѣ (или почти всѣ) потомки Сіаа были преемниками Авелева рода жизни, были пастухами и вели жизнь простую, безыскусственную. Потомки же Каина были по преимуществу земледѣльцами, вели жизнь осыдлую. Уже Каинъ построилъ „городъ“. Позднѣе могли появиться другіе города, болѣе многолюдные и благоустроенные. Изобрѣтенія сыновей Ламеха могли улучшить земледѣліе и дать толчекъ къ развитію ремесель и промышленности. Это повело къ накопленію богатства, дающаго возможность вести жизнь спокойную и въ пріятной обстановкѣ. Извѣстно, что сытая жизнь, вмѣстѣ съ уходомъ за своимъ тѣломъ, выработываетъ особенный типъ породистыхъ людей, выгодно отличающихся съ внѣшней стороны отъ людей, ведущихъ тяжелую трудовую жизнь, и что въ городахъ, какъ центрахъ наибольшаго скопленія богатствъ, встрѣчается больше красивыхъ женщинъ, чѣмъ въ деревняхъ. Въ домѣ каинита Ламеха было три женщины, и всѣ онѣ были несомнѣнно красивы, какъ показываютъ ихъ имена. Такихъ-то каинит-

скихъ женщинъ сиюиты-кочевники и стали предпочитать женщинамъ изъ своего племени <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ произошло сближеніе между „сынами Божиими“ и „сынами человеческими“, и Каиново нечестіе проникло во всѣ линіи потомства Сиеова, за исключеніемъ главной вышеописанной. Бытописатель указываетъ и на другое обстоятельство, содѣйствовавшее усиленію зла до послѣдняго его предѣла, сдѣлавшаго невозможнымъ дальнѣйшее существованіе допотопнаго человечества. „Въ то время, говоритъ онъ, были на землѣ исполины... Это сильные, искони извѣстные <sup>2)</sup> люди“. Кто такіе были исполины? Прежде всего очевидно, что это были великорослые, сильнаго тѣлосложенія люди. Ниоткуда не видно, чтобы въ допотопное время всѣ люди были исполинскаго роста; скорѣе нужно думать (отчасти и на основаніи Быт. 6, 4), что исполины нарождались случайно, какъ между сиюитами, такъ и между каинитами. Въ какомъ отношеніи они находились къ обыкновеннымъ людямъ, не-исполинамъ? Извѣстно, что въ глубокой древности, при отсутствіи правильно организованнаго общественнаго порядка, физическая сила замѣняла и доставляла человѣку все: и богатство, и почетъ, и властное положеніе. Въ то время—время господства права сильнаго—исполинъ никого не боялся и могъ обижать всѣхъ. Онъ могъ брать у слабыхъ все, что ему нужно, и заставить ихъ сдѣлать все, что для него желательно. Необычайная

1) Подобное этому произошло впоследствии, когда евреи послѣ продолжительнаго кочеванья по пустынѣ заняли Палестину и здѣсь столкнулись съ осѣдлыми хананеями (Суд. 3, 5—7).

2) По другимъ переводамъ: славные, знаменитые. Эти эпитеты умѣстны тамъ, гдѣ предполагается добрая слава, каковая не принадлежитъ библейскимъ исполинамъ. Нашъ переводъ сообразенъ и съ значеніемъ еврейскаго слова אַרְיֵל, и съ существомъ дѣла. По нашему убѣжденію Моисей хотѣлъ сказать только, что исполины всѣмъ памяты, что память о нихъ живетъ въ народныхъ преданіяхъ.

сила исполиновъ производила такое впечатлѣніе на обыкновенныхъ смертныхъ, что послѣдніе стали видѣть въ нихъ существа высшаго порядка. Такъ, нужно думать, возникло представленіе о плотскомъ родствѣ исполиновъ съ высшими невидимыми существами, съ такъ называемыми богами <sup>1)</sup>. Такое представленіе о нихъ, вмѣстѣ съ страхомъ, который внушала ихъ сила, дало имъ возможность возобладать надъ массами обыкновенныхъ людей <sup>2)</sup>. Погруженные всецѣло въ чувственность, отстранившіеся совершенно отъ Бога, который есть любовь, они угнетали слабыхъ съ самою животною жестокостью. По свидѣтельству бытописателя исполины стали появляться „особенно съ того времени, какъ сыны Божіи стали входить къ дочерямъ человѣческимъ, и онѣ стали рождать имъ“. Отсюда можно заключать, что наиболѣе тѣсное сближеніе потомковъ Сіоа съ потомками Каина произошло именно чрезъ исполиновъ. Сильный и своевольный сивитскій исполинъ соблазнялся

<sup>1)</sup> Это представленіе въ древности было широко распространено. Нѣкоторые думали (и продолжают думать), что его раздѣляли и LXX толковниковъ, замѣнившіе въ Быт. 6, 2 выраженіе: «сыны Божіи» выраженіемъ: «ангелы Божіи». Но всего вѣроятнѣе, что замѣна эта сдѣлана ими совѣмъ по другой причинѣ. Имъ казалось, что наименованіе: *сыны* Божіи, слишкомъ высоко для смертнаго человѣка и какъ бы принижаетъ Бога. Поэтому благочестивыхъ потомковъ Сіоа они назвали ангелами, видя въ нихъ вѣрныхъ *слугъ* Божіихъ на землѣ, подобныхъ ангеламъ, слугамъ Божіимъ на небѣ. Тѣмъ не менѣе мысль, что именно ангелы смѣсились съ дочерьми человѣческими имѣла въ древности многихъ сторонниковъ. Ея держались: Филонъ, I. Флавій, многіе раввины и даже нѣкоторые отцы и учителя церковные, какъ Климентъ Александрійскій, Тертуліанъ, Іустинъ Философъ, Лактанцій и нѣкоторые другіе. Противъ нея справедливо и съ силою возстали св. I. Златоустъ (Бесѣды на кн. Быт. XXII. 2), блаж. Августинъ (О градѣ Божіемъ, Lib. XV, сар. 22) и блаж. Теодоритъ (Толков. на кн. Быт. Вопросъ 48). Послѣ этого уже ни одинъ серьезный богословъ не возвращался къ ней.

<sup>2)</sup> Еврейское названіе ихъ значитъ: насильники, *Віаи* по переводу Симмаха.

взять себѣ жену изъ дома каинитскаго владыки—исполина. Понятно, что отъ такихъ союзовъ стало нарождаться и размножаться исполинское потомство. Умножаясь такимъ образомъ, исполины распространяли на землѣ насиліе, развратъ и безбожіе. Ихъ своеволие и богохульство достигали такихъ размѣровъ, что въ сравненіи съ ними кровавые подвиги и гордая рѣчь Ламеха могутъ показаться скромными, почти невинными,—во всякомъ случаѣ послѣдніе не были настолько грѣховными, чтобы Богъ, по образному выраженію бытописателя „раскаялся, что сотворилъ человѣка и возскорбѣлъ въ сердцѣ Своемъ“. Какъ прямые и непрямые потомки Каина, исполины-насилъники обратили свое оружіе противъ всѣхъ и потомъ другъ противъ друга. Борьба на смерть загорѣлась на всей землѣ. Всѣ люди пришли въ ожесточеніе; вѣянія духа Божія не стало въ душѣ; человѣкъ сталъ одною плотію, ниспалъ въ состояніе какъ бы безсловеснаго животнаго. Въ такомъ состояніи люди не могли уже оказывать никакого противодѣйствія духу зла, который привелъ ихъ въ изступленіе, несвойственное и природѣ безсловеснаго животнаго. Родъ человѣческій сталъ истреблять самъ себя, и конецъ его безъ участія Промысла Божія могъ быть таковъ: на землѣ остался бы одинъ какой-нибудь Каинъ, истребившій послѣдній остатокъ своихъ ближнихъ, не исключая жены и дѣтей. Тогда въ отчаяніи онъ убилъ бы самого себя, и существованіе рода человѣческаго прекратилось бы. Это было бы величайшимъ торжествомъ для начальника зла, который цѣль свою по отношенію къ людямъ могъ бы почесть достигнутою... Самоистребленіе рода человѣческаго было предупреждено всемірнымъ потопомъ: отъ котораго однако спаслось одно благочестивое семейство, давшее начало новымъ человѣческимъ поколѣніямъ на землѣ. Въ этомъ отношеніи потопъ представляется не истребленіемъ рода человѣческаго, а его сохраненіемъ.

*Ueber die Geschichte des Alten Bundes. Berlin 1833. T. I. стр. 73.*

Въ древнѣйшей исторіи человѣчества обращаетъ на себя вниманіе необыкновенная продолжительность жизни людей въ допотопное и отчасти въ послѣпотопное время. Бытописатель съ нарочитою точностію обозначилъ продолжительность жизни каждаго патріарха, вошедшаго въ составъ родословія отъ Адама чрезъ Сива и отъ Ноя чрезъ Сима. Вотъ рядъ чиселъ, въ которомъ наглядно представляется общая продолжительность жизни до потопа, значительный упадокъ ея послѣ потопа и моментъ, съ котораго начинается почти обыкновенная продолжительность человѣческой жизни, т. е., такая, какая возможна въ исключительныхъ случаяхъ и въ настоящее время. Адамъ жилъ 930 лѣтъ, Сивъ 912, Эношъ 905, Каинанъ 910, Малелеиль 895, Іаредъ 962, Энохъ 365, Маусаль 969, Ламехъ 777, Ной 955, Симъ 600, Арфаксадъ 338, Салà 433, Эверъ 469, Фалекъ 239, Рагавъ 239, Серухъ 230, Нахоръ 148, Тара 205, Авраамъ 175, Исаакъ 180, Іаковъ 147, Іосифъ 110 и Моисей 120. Послѣднимъ представителемъ 900-лѣтней допотопной жизни былъ Ной. У первыхъ потомковъ Сима продолжительность жизни упала вдвое и втрое. Жизнь Авраама и его ближайшихъ потомковъ превышала только вдвое возможную и нынѣ продолжительность ея. Какъ исключеніе, такая продолжительность жизни встрѣчалась и въ новѣйшія времена. Хотя бытописатель, обозначая лѣта патріарховъ, выражался ясно и опредѣленно, но многимъ казалось невѣроятною, а можетъ быть, и невозможною такая продолжительность человѣческой жизни. Прибѣгали къ разнымъ замысловатымъ предположеніямъ, чтобы, оставляя внѣ подозрѣнія вѣрность сообщаемыхъ бытописателемъ числовыхъ данныхъ, ввести продолжительность допотопной жизни въ болѣе узкія границы. Такъ, одни полагали, что подъ годами у бытописателя разумѣются мѣсяцы <sup>1)</sup>. По этой гипотезѣ Адамъ, жившій 930 лѣтъ,

<sup>1)</sup> См. объ этомъ у Kurtz'a *Geschichte des Alten Bundes*. Berlin. 1853. Т. I, стр. 73.

долженъ былъ жить 930 мѣсяцевъ, т. е.  $77\frac{1}{2}$  лѣтъ. Но эта гипотеза разрушается свидѣтельствомъ Моисея о возрастѣ нѣкоторыхъ патриарховъ при рожденіи у нихъ дѣтей. У Каинана родился сынъ въ то время, когда ему было 170 лѣтъ. Переведя эти годы на мѣсяцы, мы будемъ имѣть только 14 лѣтъ и 2 мѣсяца. По тому же расчету Іаредъ долженъ былъ сдѣлаться отцомъ, имѣя отъ роду только  $13\frac{1}{2}$  лѣтъ. Другіе обращали вниманіе на существовавшее у нѣкоторыхъ древнихъ народовъ особое счисленіе времени, полагавшее годъ въ 10 лунныхъ мѣсяцевъ, или въ 273 дня съ нѣсколькими часами <sup>1)</sup>. Но большія числа, устрашающія скептиковъ, не очень много уменьшаются при предположеніи такого счисленія у Моисея: Адамъ жилъ бы въ такомъ случаѣ вмѣсто 930 лѣтъ 695, Сиовъ 682 года, и т. д. О необыкновенной продолжительности жизни людей въ древнѣйшее время свидѣтельствуется не одна Библия. І. Флавій называетъ имена многихъ древнихъ, извѣстныхъ ему, писателей, которые утверждали, что древніе люди жили до 1000 лѣтъ <sup>2)</sup>. Свидѣтельство о многостолѣтней жизни допотопныхъ людей не идетъ въ разрѣзъ ни съ какимъ научнымъ положеніемъ, имѣющимъ характеръ бесспорной истины, и самый фактъ такой продолжительности жизни не принадлежитъ къ числу такихъ, которые не поддаются никакому объясненію. Ни анатомія, ни физиологія, ни химическій составъ человѣческаго тѣла не даютъ никакого основанія къ заключенію о какомъ-либо опредѣленномъ срокѣ его жизненныхъ отправленій. Если и въ позднѣйшія времена жизнь нѣкоторыхъ людей, какъ это достовѣрно извѣстно, превышала вдвое и даже почти втрое обыкновенную ея продолжительность, то допущеніе возможности еще большей ея продолжительности во времена

<sup>1)</sup> Такое счисленіе было у вавилонянъ, также у этрусковъ и римлянъ. Mutzl. Die Urgeschichte der Erde und des Menschengeschlechtes. Стр. 78.

<sup>2)</sup> Древности іудейскія. Кн. 1, глава III. 9.

древнѣйшія, при какихъ-нибудь исключительно благоприятныхъ для того условіяхъ, имѣть больше за себя оснований, чѣмъ безусловное отрицаніе ея. Во всякомъ случаѣ этотъ фактъ отрицаетъ наличность закона, не дозволяющаго жизни человѣческой выступить изъ предѣловъ не только одного, но даже и двухъ столѣтій. Въ фактахъ выдающагося долголѣтія отдѣльныхъ людей во времена сравнительно новыя и новѣйшія нѣтъ недостатка. Еще Плиній Старшій въ свое время въ одной итальянской области насчиталъ 54 столѣтнихъ старца, 14—дожившихъ до 110 лѣтъ, 2—до 125 лѣтъ, 4—до 130, столько же—до 135 и 4 же—до 140 лѣтъ. Въ XVIII вѣкѣ физиологъ Галлеръ насчитывалъ не менѣе 1000 человѣкъ, дожившихъ до 100—110 лѣтъ, 60—прожившихъ 110—120, 29—отъ 120 до 130, 15—отъ 130 до 140, и 6—отъ 140 до 150 лѣтъ <sup>1)</sup>. Жили и болѣе 150 лѣтъ. Норвежецъ Сервингтонъ жилъ 160 лѣтъ, рыбакъ Дженкинсъ изъ Йоркшайра дожилъ до 169 лѣтъ. Одинъ монахъ въ Люцернѣ жилъ 186 лѣтъ. До 185 лѣтъ дожили: одинъ шотландскій аббатъ, мадьярскій епископъ Сподисъ Вода и два крестьянина—хорватъ и мадьяръ. Въ англійскомъ медицинскомъ журналѣ *Lancet* отмѣченъ случай 180-лѣтней жизни <sup>2)</sup>. Встрѣчаются примѣры замѣчательнаго долголѣтія и въ нашемъ отечествѣ. Въ селеніи Петровкѣ Херсонской губерніи Ананьевскаго уѣзда скончался 22 декабря 1882 года крестьянинъ Яковъ Жигаловъ 147 лѣтъ <sup>3)</sup>. Въ казанскомъ женскомъ монастырѣ Новохоперскаго уѣзда Воронежской губерніи инокиня Стефанида въ 1901 году имѣла 140 лѣтъ отъ роду <sup>4)</sup>. Въ Тобольской губерніи, въ Тарскомъ округѣ въ 1891 году проживалъ киргизъ Нурмухамедъ Муреповъ 153 лѣтъ. Въ осетин-

<sup>1)</sup> «Вѣстникъ иностранной литературы» за 1894 г. январь. Стр. 222.

<sup>2)</sup> «Странникъ». 1903 г. Сентябрь. Стр. 455—6.

<sup>3)</sup> Газета «Свѣтъ». 1883 г. № 3.

<sup>4)</sup> Тамъ же. 1901 г. № 103.



скомъ аулѣ Ардокъ въ 1892 году скончался осетинъ 164 лѣтъ <sup>1)</sup>. Но самый поразительный (изъ извѣстныхъ намъ) примѣръ долголѣтія въ сравнительно новое время былъ въ Англии въ XVI вѣкѣ. Въ городѣ Шордишѣ изъ метрическихъ книгъ прихода св. Леонгарда въ 1882 году была взята справка, что 28 января 1588 года умеръ тамъ отставной солдатъ Джорджъ Сэджерсъ, который по даннымъ церковныхъ записей жилъ 207 лѣтъ <sup>2)</sup>. На что указываютъ намъ эти примѣры выдающагося долголѣтія, далеко превышающаго обычную теперь продолжительность человѣческой жизни? Сказать, что это дѣло слѣпотаго случая, результатъ счастливаго стеченія разныхъ благопріятныхъ обстоятельствъ, ненаучно,— это значить ничего не сказать. Что же такое представляютъ собою эти случаи долголѣтія—приближеніе къ закону человѣческой жизни, къ ея нормѣ, или нарушение ихъ? По своей рѣдкости и исключительности они представляются какъ бы нарушеніемъ нормы. Но не всегда законъ заключается въ томъ, что кажется общимъ правиломъ; иногда онъ лежитъ въ исключеніяхъ изъ него. Все живое рождается не для того, чтобы тотчасъ же сдѣлаться добычею смерти, а для того, чтобы жить, и чѣмъ долѣе оно живетъ, тѣмъ болѣе исполняетъ свое предназначеніе—поддерживать и распространять начало жизни среди мертвой въ извѣстномъ смыслѣ природы. „Раститесь и множитесь и наполняйте землю“. Въ этихъ словахъ Творца заключается законъ жизни и основаніе возможно большей ея продолжительности. Поэтому въ приведенныхъ примѣрахъ вы-

<sup>1)</sup> Тамъ же. 1892 г. № 32.

<sup>2)</sup> Тамъ же. 1883 г. № 68. Ж. Пино, основываясь на свидѣтельствахъ Плинія и нѣкоторыхъ другихъ римскихъ писателей, приводитъ случаи и болѣе поразительнаго долголѣтія: въ 300 лѣтъ (Эпименидъ Критскій), въ 500, въ 600 и даже въ 800 лѣтъ. «Вѣстникъ и Библиот. самообразования». 1903 г. № 1. Долговѣчность. Стр. 13—14. Но свидѣтельства эти, при извѣстной склонности древнихъ писателей смѣшивать исторію съ баснословіемъ, мало заслуживаютъ довѣрія.

дающагося долголѣтія мы должны видѣть не непонятную случайность, а указаніе на возможность еще большаго долголѣтія въ глубокой древности, и свидѣтельства о послѣднемъ не должны быть отрицаемы, а обязываютъ насъ только искать объясненія, какимъ образомъ была возможна такая продолжительность жизни, и почему она такъ сократилась впоследствии. Хотя удовлетворительнаго рѣшенія этихъ вопросовъ, не оставляющаго никакого сомнѣнія, пока не найдено, однако же это не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ къ отрицанію самаго факта допотопнаго долголѣтія; потомучто только невѣжда можетъ думать, что теперь мы уже все знаемъ, все можемъ объяснить, и что все ускользающее отъ нашего пониманія по этому самому не реально. Въ объясненіе поразительнаго долголѣтія людей въ древнѣйшее время могутъ быть приведены слѣдующія соображенія. Памятники органической жизни на землѣ, свидѣтельствующіе о необыкновенной жизненной энергіи, свойственной живымъ царствамъ допотопнаго міра, заставляють предполагать въ исполинскихъ растеніяхъ и животныхъ соотвѣтствующую долговѣчность. Человѣкъ, если и не былъ исполиномъ, то по крѣпости и долговѣчности своего организма долженъ былъ гармонировать съ окружающимъ міромъ. Въ борьбѣ человѣка съ могучимъ животнымъ царствомъ и съ разрушительными стихійными силами крѣпость и долговѣчность были необходимыми условіями для обезпеченія его существованія и размноженія на землѣ. Нѣкоторые натуралисты полагали, что потопъ, уничтожившій многія породы растеній и животныхъ, имѣлъ еще громадное вліяніе на составъ воздуха, воды, на питательность растеній, а чрезъ это и на развитіе животной жизни, на уменьшеніе ея энергіи<sup>1)</sup>. Митр. Филаретъ, объясняя причины долголѣтія допотопныхъ патриарховъ, а вмѣстѣ и сокращенія человѣческой жизни

<sup>1)</sup> Властовъ. Свящ. лѣтопись первыхъ временъ міра и чело-  
вѣчества. Спб. 1875. Ч. I. Книга Бытія. Стр. 65.

въ позднѣйшее время, говоритъ: „причины долголѣтія, не исключая особеннаго промысла Божія, могли быть естественныя... Имѣя немногихъ еще предковъ, они (патріархи) не успѣли обогатиться различными родами наслѣдственной порчи столько, сколько мы, которымъ сотни и тысячи предковъ оставляли каждый свою новую долю сего несчастнаго наслѣдства; образъ ихъ жизни былъ простѣе и ближе къ природѣ“<sup>1)</sup>... Вполнѣ удовлетворительному объясненію долголѣтія препятствуетъ наше полное незнаніе *особенныхъ* условій жизни на землѣ въ допотопное время. Для насъ яснѣе причины, сокращающія жизнь человѣка въ настоящее время, чѣмъ условія, содѣйствовавшія ея продолжительности въ древнее время. Масса наслѣдственныхъ и случайно приражающихся болѣзней, разрушительные для здоровья виды труда, разныя излишества и злоупотребленія силами и дарами природы, заботы и огорченія, порождаемыя осложнившимися жизненными отношеніями, страсти, бурно волнующія или иссушающія и многое другое—или прекращаютъ жизнь въ раннемъ возрастѣ, или истощаютъ организмъ, приводя его къ преждевременной дряхлости. И несмотря на то жизнь человѣка намного превышаетъ жизнь многихъ животныхъ, организмъ которыхъ или равенъ по величинѣ и силѣ организму человѣка, или превосходитъ его, и жизнь которыхъ свободна отъ многаго изъ того, что подтачиваетъ жизнь человѣка. Отсюда можно заключать, что въ человѣческомъ организмѣ заложены какіе-то особенные, исключительные задатки долголѣтія и что теперешній предѣлъ жизни человѣка есть явленіе неестественное, насильственное и позднѣйшее<sup>2)</sup>. Но разъ

<sup>1)</sup> Начертаніе церк.-библ. исторіи. Причины долголѣтія.

<sup>2)</sup> «Парадоксъ, что человѣкъ не умираетъ, а самъ себя медленно убиваетъ, имѣетъ во многихъ случаяхъ глубокій смыслъ, говоритъ Ж. Пино, ибо мы въ дѣйствительности живемъ лишь треть или половину того количества лѣтъ, которое въ состояніи вынести нашъ организмъ». Вѣстн. и Библ. Самообраз. 1903 г. № 11, стр. 485.

мы допустимъ существованіе причинъ, насильственно сократившихъ жизнь человѣка, мы ничего уже не можемъ по существу возразить противъ того, что продолжительность жизни человѣческой во времена первобытныя могла исчисляться не десятками, а сотнями лѣтъ. Вообще не столько трудно намъ представить 900-лѣтнюю жизнь допотопныхъ людей, сколько трудно понять свидѣтельство бытописателя о поразительно долгомъ повидимому нерожденіи ими дѣтей. Если считать преемниковъ каждаго патриарха въ поколѣнїи Сїоа первенцами (хотя примѣръ самого Сїоа, а можетъ быть, и Сима<sup>1)</sup> показываетъ, что преемство въ родословіи можетъ быть и не связано съ перворожденіемъ), то выходитъ, что періодъ зрѣлости допотопныхъ людей наступалъ не ранѣе 160—200 лѣтъ. Однако же это обстоятельство, представляющееся съ перваго взгляда какъ бы невѣроятнымъ, при ближайшемъ разсмотрѣнїи не только не кажется такимъ, а напротивъ лишній разъ убѣждаетъ въ согласїи библейскихъ свидѣтельствъ съ тѣмъ, къ чему ведетъ изученіе природы. Французскій фізіологъ Флурансъ, основываясь на мнѣнїи, высказанномъ впервые Аристотелемъ, утверждалъ, что нормальная продолжительность человѣческой жизни въ настоящее время должна быть не менѣе 100 лѣтъ. Въ доказательство этого онъ ссылался на одинъ законъ, подмѣченный въ жизни животныхъ. Оказывается, что періодъ возрастанія животнаго находится въ опредѣленномъ отношенїи къ продолжительности цѣлой жизни. Корова растетъ 4 года и живетъ въ общемъ 20 лѣтъ; лошадь растетъ 5 лѣтъ, живетъ 25; верблюдъ—8 лѣтъ, живетъ 40; слонъ растетъ 30 лѣтъ, живетъ до 150 лѣтъ. Такимъ образомъ періодъ возрастанія относится къ цѣлой жизни, какъ 1 къ 5. По этому закону человѣкъ, ростъ котораго продолжается до 20 лѣтъ, долженъ жить 100 лѣтъ<sup>2)</sup>. Если онъ рѣдко доживаетъ до этого пре-

1) Филаретъ, Зап. на кн. Быт. Стр. 32.

2) Вѣстн. и Библ. Самообр. 1903 г. № 11. Стр. 489.

дѣла, то уже по своей винѣ, — потому что уклонился отъ простой природы, оставилъ жизнь искусственными, часто крайне ненормальными и разрушительными для здоровья условіями. Можетъ быть, и періодъ возрастанія его былъ нѣкогда продолжительнѣе, но онъ сократилъ его тѣми же искусственными условіями, подобно тому, какъ садовникъ ускоряетъ ростъ тепличнаго растенія, которое поэтому и менѣе долговѣчно сравнительно съ растеніемъ, выросшимъ безъ искусственнаго ухода <sup>1)</sup>. Обращая вниманіе на свидѣтельство бытописателя, что преемники у допотопныхъ патріарховъ родились тогда, когда послѣдніе достигали возраста отъ 160 до 200 лѣтъ, и полагая, что именно въ эти годы у нихъ наступалъ періодъ полной зрѣлости, мы съ удивленіемъ видимъ, что цифры эти, помноженные на 5, даютъ числа, близкія къ 800 и 900, т. е., къ общему количеству лѣтъ жизни допотопныхъ людей, такъ что вышеуказанный законъ, подмѣченный Флурансомъ, является выдержаннымъ. Допустимъ, что намъ теперь очень трудно представить періодъ возрастанія, продолжающійся 160—200 лѣтъ. Но указанное совпаденіе во всякомъ случаѣ показываетъ, что источникомъ сомнѣнія въ достовѣрности библейскихъ свидѣтельствъ можетъ служить не накопленіе знаній, а ограниченность ихъ. Для того, кто нашелъ бы невѣроятнымъ, что въ жизни человѣка господствуетъ та же соразмѣрность между періодомъ возрастанія и цѣлою жизнію, какая замѣчена у безсловесныхъ животныхъ, объясненіе позднаго рожденія преемниковъ у патріарховъ можетъ заключаться только въ слѣдующихъ предположеніяхъ. Можно допустить, что лица, названныя въ родословіи Сіеа, были не старшими сыновьями патріарховъ. Преемство въ родѣ не чрезъ старшихъ сыновей, кажущееся какъ бы мало вѣроятнымъ, могло обуславливаться частью долготѣіемъ допотопныхъ людей, частью потребностями нравственнаго характера. Долготѣіе и физи-

1) Тамъ же.

ческая крѣпость людей, обусловливавшія сильное размноженіе ихъ, вызывали потребность отселенія, отхода дѣтей отъ отца для образованія новыхъ, самостоятельныхъ родовыхъ группъ на новыхъ мѣстахъ. Отходить могли конечно прежде всего старшіе сыновья съ своимъ уже успѣвшимъ размножиться потомствомъ. При отцѣ до самой его смерти оставался, какъ наслѣдникъ его имущества и его достоинства, одинъ изъ послѣдующихъ сыновей, который самъ этого желалъ и котораго избиралъ для этого отецъ. При избраніи отецъ несомнѣнно руководствовался и нравственнымъ достоинствомъ избираемаго. Нѣкоторыя черты позднѣйшаго послѣпотопнаго патріархальнаго быта несомнѣнно были унаслѣдованы отъ болѣе ранняго быта, а чрезъ Ноя, можетъ быть, и отъ допотопнаго. Въ исторіи патріарховъ, праотцевъ еврейскаго народа, мы встрѣчаемся съ слѣдующимъ замѣчательнымъ явленіемъ: начиная съ самого Авраама, какъ продолжателя благословеннаго рода отъ Сима, преемники его собственнаго рода въ теченіе нѣсколькихъ поколѣній были не первенцы, не старшіе сыновья. Самъ Авраамъ, его преемникъ, Исаакъ, не были первенцами; Иаковъ тоже не считался перворожденнымъ; затѣмъ благословіе первородства перешло къ Іудѣ, четвертому сыну Іакова; наконецъ и преемникъ Іуды, Фаресъ, не былъ его старшимъ сыномъ. Исавъ, три старшіе сына Іакова (Быт. 49, 3—7) и старшіе сыновья Іуды (38, 7—10) не получили благословія первородства за ихъ нравственное недостоинство. Не имѣло ли мѣста что-нибудь подобное и въ преемствѣ допотопныхъ патріарховъ? Примѣръ этого во всякомъ случаѣ мы видимъ въ сыновьяхъ Адама, Каинъ и Сифъ. Если при этомъ допустить, что и у послѣдняго допотопнаго патріарха, Ноя, старшимъ сыномъ былъ не Симъ, а Хамъ<sup>1)</sup>, то мы и въ началѣ, и въ концѣ допотопнаго

<sup>1)</sup> При исчисленіи сыновъ Ноя Симъ обыкновенно стоитъ первымъ (Быт. 5, 32; 7, 13; 9, 18; 10, 1); но это еще не можетъ служить рѣшительнымъ удостовѣреніемъ, что онъ былъ

периода исторіи имѣли бы два факта, которые позволяли бы сдѣлать заключеніе, что устраненіе старшихъ сыновей отъ преемства въ благословенномъ родѣ было какъ бы общимъ правиломъ, какъ въ допотопное, такъ отчасти и въ послѣпотопное время. Примѣръ Каина, Хама и другихъ вышеназванныхъ первенцевъ показываетъ, что какъ будто наслѣдственная грѣховная порча наиболѣе обнаруживалась въ старшихъ дѣтяхъ патриарховъ, почему они и признавались недостойными быть главами того рода, который долженъ былъ хранить на землѣ истинную вѣру и истинное благочестіе. Выказанному нами и посильно обоснованному предположенію, что названные Моисеемъ преемники допотопныхъ патриарховъ не были первенцами, какъ будто не благоприятствуетъ образъ выраженія, употребляемый бытописателемъ при изложеніи родословія. Онъ говоритъ такъ: „Сиѡѣ жилъ 205 лѣтъ и родилъ Эноса. По рожденіи Эноса Сиѡѣ жилъ восемь сотъ семь лѣтъ, *и родилъ сыновъ и дочерей*. Всѣхъ же дней Сиѡѡвыхъ было 912 лѣтъ, и онъ умеръ“. Этотъ образъ выраженія неизмѣнно проходитъ чрезъ всю родословную. Онъ какъ

старшимъ сыномъ. При перечисленіи сыновей Фары Авраамъ тоже поставленъ первымъ, хотя онъ не былъ старшимъ (у Фары начали рождаться сыновья за 135 лѣтъ до его смерти; когда же онъ умеръ, Аврааму было только 75 лѣтъ. Снеси: Быт. 11, 27, 32 и 12, 4). Авраамъ поставленъ первымъ не по физическому, а по нравственному старшинству. По тому же самому, вѣроятно, и Симъ называется впереди своихъ братьевъ. Словами: «были дѣти и у Сима... старшаго брата Іафетова» (10, 21), удостоверяется только то, что Симъ былъ старше Іафета; видѣть же въ нихъ удостовѣреніе Симова старшинства вообще значило бы навязывать имъ произвольный смыслъ. Порядокъ старшинства у сыновей Ноя былъ повидимому такой: Хамъ, Симъ, Іафетъ. Іафетъ, какъ младшій, всюду называется послѣднимъ. Хама, какъ непочтительнаго сына, какъ лицо, ставшее въ послѣпотопномъ мѣрѣ почти тѣмъ же, чѣмъ былъ Каинъ въ допотопномъ мѣрѣ, бытописатель нигдѣ не назвалъ первымъ. Кого нужно разумѣть подъ «меньшимъ сыномъ» въ Быт. 9, 24, будетъ объяснено впоследствии въ своемъ мѣстѣ.

бы наводитъ на мысль, что у каждаго патриарха рождались дѣти уже послѣ того, какъ родился сынъ—первенецъ. Но противъ такого пониманія есть вѣскія основанія. Впервыхъ, оно ведетъ къ очень невѣроятному предположенію, что у каждаго допотопнаго патриарха *обязательно* родился первымъ сынъ, и *ни разу* не случилось, чтобы рожденіе сына было предупреждено рожденіемъ дочери. Вовторыхъ—и это главное,—относительно Адама бытописатель выражается точно такъ же: „дней Адама по рожденіи имъ Сиеа было 800 лѣтъ, и родиль онъ сыновъ и дочерей“. Но объ Адамѣ мы знаемъ, что у него до Сиеа были сыновья и дочери. Слѣдовательно выраженіе родословной: „и родиль сыновъ и дочерей“, указываетъ не на то, что сыновья и дочери начинали рождаться у патриарховъ послѣ рожденія ими названнаго по имени сына, а *только* на то, что у нихъ были и другія дѣти, кромѣ названнаго. Возрастъ патриарховъ въ 160—200 лѣтъ при рожденіи ими сына-преемника, объясняемый съ помощью предположенія, что названные преемники не были старшими сыновьями, можетъ быть объясняемъ еще и тѣмъ, что будущіе главы рода вступали въ бракъ не рано, а по достиженіи очень зрѣлаго возраста. Обращаясь опять къ семейному быту позднѣйшихъ патриарховъ, мы видимъ, что Исаакъ при вступленіи въ бракъ имѣлъ 40 лѣтъ, а Іаковъ 77 лѣтъ (нѣсколько болѣе половины всей его жизни). Причина такого поздняго вступленія въ бракъ заключалась въ томъ особомъ попеченіи, которое патриархи-родители имѣли о воспитаніи своихъ сыновей-наслѣдниковъ, въ той особой заботливости, съ которою они рѣшали вопросъ о женитьбѣ ихъ. Попеченіе и заботливость ихъ въ этомъ отношеніи заключались, впервыхъ, въ томъ, чтобы возможно дольше сохранить свое личное вліяніе на сына-наслѣдника, свое воспитательное воздѣйствіе на него (которыя, какъ извѣстно, ослабѣваютъ послѣ женитьбы сыновей, когда они сами дѣлаются отцами семействъ); вовторыхъ, въ неторопливомъ и разборчивомъ выборѣ для него не-



вѣсты. Исавъ былъ „человѣкомъ полей“, о вель жизнь бродячую; Иаковъ напротивъ не оставлялъ родительскаго патра (Быт. 25, 27). Первый женился на много лѣтъ раньше второго, по всѣмъ признакамъ безъ позволенія родителей, на хананеянкахъ (26, 34. 35). Иаковъ, прожившій при родителяхъ 77 лѣтъ, долженъ былъ по настоянію ихъ взять себѣ жену единоплеменную, изъ родственнаго дома Нахорова (27, 46; 28, 1. 2). И самъ Исаакъ по усмотрѣнію своего отца, взялъ себѣ жену оттуда же. Можетъ быть, и допотопные патриархи при воспитаніи своихъ сыновей-наслѣдниковъ обнаруживали такую же заботливость: тоже не позволяли имъ жениться рано и не торопясь выбирали имъ наиболѣе надежную подругу жизни <sup>1)</sup>. Относительно Ноя, у котораго родились дѣти тогда, когда ему исполнилось 500 лѣтъ, во всякомъ случаѣ необходимо думать, что онъ или очень поздно вступилъ въ бракъ, подобно Иакову, или жена его очень долго оставалась неплодною, подобно Саррѣ. Сколь ни продолжительнымъ кажется предполагаемый періодъ безбрачія Ноя, или періодъ неплодія его жены, но отношеніе этихъ періодовъ къ общей продолжительности ихъ жизни (свыше 900 лѣтъ) приблизительно такое же, какъ и между періодомъ безбрачія Иакова или неплодія Сарры и общею продолжительностью жизни послѣднихъ (147 и 127 лѣтъ).

Предположенія и аналогіи, сдѣланныя нами при объясненіи продолжительнаго (дѣйствительнаго или кажущагося) нерожденія дѣтей въ допотопное время, составляютъ единственное, что можно сказать о семейныхъ отношеніяхъ въ древнѣйшую эпоху человѣческой исторіи. Можно догадочно полагать, что значеніе главы въ родѣ было тогда очень высоко, что оно имѣлось въ виду еще при воспитаніи наслѣдника. что обезпе-

<sup>1)</sup> Отступленіе отъ этой предосторожности въ боковыхъ линіяхъ потомства Сиеова повлекло, какъ мы видѣли, къ смѣшенію сиеитовъ съ каинитами и къ всеобщему развращенію въ допотопное время.

чение благополучія, спокойствія и нравственной добропорядочности видѣли въ крѣпости семейныхъ узъ, что бракъ считался актомъ высокой важности и что многоженство въ благочестивой линіи потомковъ Сіоа по видимому не имѣло мѣста (у Ноя очевидно была только одна жена Быт. 7, 7)... Однако же въ заключение допотопной исторіи должно сказать, что трудно приподнять завѣсу, скрывающую отъ насъ міръ, обреченный на погибель, память о которомъ смыта водою съ лица земли.

## ВСЕМІРНЫЙ ПОТОПЪ.

Всемирный потопъ есть чрезвычайное проявленіе воли Божіей по отношенію къ человѣку и къ окружающей его природѣ. Событіе это со стороны его основной (первой) причины имѣетъ надлежащее освѣщеніе только на страницахъ Библии. Дѣйствительность его, кромѣ библейскаго свидѣтельства, удостовѣряется нѣкоторыми слѣдами на поверхности земного шара, но всего болѣе — воспоминаніемъ о немъ, сохранившимся почти у всѣхъ народовъ и племенъ земли. Временное стояніе воды надъ сушею не могло не оставить слѣдовъ на ней. Прежніе геологи не отвергали потопа, вслѣдствіе чего за однимъ изъ періодовъ въ исторіи образованія земной коры утвердилось въ геологіи названіе: дилювіальная эпоха (отъ *diluvium* — потопъ). Новѣйшіе геологи (хотя и не всѣ) отвергають всеобщее наводненіе; наносные же и осадочные пласты земли и нѣкоторыя другія явленія, несомнѣнно удостовѣряющія, что части земной коры, послѣ того какъ долгое время были сушею, снова находились подъ водою, они объясняютъ гипотезою временнаго (и даже не однократнаго) опусканія различныхъ частей суши и новаго поднятія ихъ, такъ что вода океана то покрывала ихъ, то снова отступала <sup>1)</sup>. Въ своемъ отрицаніи всеобщаго и внезапнаго наводненія они выходятъ изъ того теоретическаго положенія,

1) А. Иностранцевъ. Геологія. Спб. 1885 — 7 г. т. 2-й, стр. 437 и 439.

что всѣ образованія и измѣненія въ земной корѣ происходили медленно и постепенно, въ теченіе многихъ тысячелѣтій, а не обязаны своимъ происхожденіемъ какой-нибудь внезапной и всеобщей катастрофѣ. Теорія эта въ свою очередь основывается на томъ, что на памяти человѣческой не произошло будто бы ни одной катастрофы, подобной всемірному потопу, и оправдывается тѣмъ, что ею просто и удовлетворительно объясняются очень многія геологическія явленія. Но, съ одной стороны, частичныя, мѣстныя явленія катастрофальнаго характера (иногда въ очень внушительныхъ размѣрахъ) происходили и теперь происходят на землѣ, и это наводитъ на сомнѣнія, что въ отдаленномъ прошедшемъ не могли происходить еще болѣе грандіозныя перевороты на землѣ; съ другой стороны—есть геологическіе факты, совершенно необъяснимые съ точки зрѣнія всегда спокойнаго и равномернаго образовательнаго дѣйствія силъ природы на поверхности нашей планеты. Поэтому и между новѣйшими геологами есть такіе, которые не отвергаютъ всемірный потопъ и считаютъ предположеніе его необходимымъ для объясненія многихъ геологическихъ явленій. Напр., англійскій геологъ Howorth<sup>1)</sup> обращаетъ вниманіе на рѣзкій перерывъ между нынѣшнимъ растительнымъ и животнымъ міромъ и тѣмъ, который ему предшествовалъ и погребенъ подъ пластами земли. Эти два міра глубоко различны, но переходныхъ формъ между ними, которыя могли бы свидѣтельствовать о постепенномъ и спокойномъ переходѣ отъ прежнихъ видовъ растений и животныхъ къ нынѣшнимъ, нѣтъ. Ясно, что прежній міръ погибъ насильственно и быстро, а нынѣшнія растения и животныя получили свое начало отъ какого-то, какъ выражается Howorth, таинственнаго остатка и въ своемъ развитіи съ самаго начала пошли нѣсколько инымъ путемъ, можетъ быть, благодаря измѣнившимся

<sup>1)</sup> О библейскомъ потопѣ. Прав. Обзоръ. 1890 г. май—іюнь. Стр. 59.

на земной поверхности условіямъ растительнаго и животнаго существованія. Къ числу несомнѣнныхъ слѣдовъ потопа принадлежатъ большія собранія костей погибшихъ животныхъ. Такія собранія встрѣчаются въ трещинахъ и разсѣлинахъ скаль. На Сантенейской горѣ во Франціи (въ департаментѣ Soâne-et-Loire), на одиноко стоящей утесистой плоской возвышенности, поднимающейся надъ равниною на нѣсколько сотъ метровъ, найдено было въ семидесятихъ годахъ прошлаго столѣтія въ разсѣлинѣ скалы громадное скопленіе костей, залитое отвердѣвшимъ мѣловымъ растворомъ. Тутъ нашли кости тигра, рыси, волка, лисицы, барсука, зайца, носорога, кабана, лошади, быка и оленя. Эти кости находятся въ безпорядкѣ. Они не обязаны своимъ происхожденіемъ эпизоотіи, потому что принадлежатъ различнымъ породамъ животныхъ; а эпизоотіи никогда не поражаютъ одновременно различные виды животныхъ. Животныя не были сюда натасканы другими, хищными животными, потому что кости не обгрызены. Онѣ не носятъ также слѣдовъ прикосновенія руки человѣка. Что могло занести эти останки на вершину уединенной горы? По мнѣнію одного геолога, участвовавшаго при осмотрѣ костей, только наводненіе могло собрать животныхъ на Сантенейскую высоту. Причину этого наводненія онъ предполагалъ въ разлитіи Роны, запруженной обрушившимся въ нее ледникомъ съ близъ лежащихъ горъ. Но Howorth справедливо замѣчаетъ, что наводненіе, произведенное этою причиною, могло совершаться только медленно, между тѣмъ какъ должно было произойти внезапное наводненіе, чтобы соединить и согнать столько животныхъ на тѣсной поверхности горы, гдѣ они не могли жить заранѣе и постоянно, потому что не могли найти здѣсь пищи себѣ. Мы добавимъ отъ себя: наводненіе это должно было быть не частичное, подходившее съ одной стороны, а разомъ нахлынувшее со всѣхъ сторонъ, охватившее громадное пространство; потому что оно согнало вмѣстѣ самыхъ разнородныхъ животныхъ, никогда не живущихъ сов-

мѣстно на ограниченномъ пространствѣ земли. Такого наводненія не могли произвести воды одной Роны. Другой геологъ, также присутствовавшій при изслѣдованіи вышеописанныхъ костей, признавая, что однѣ только воды могли произвести наполненіе Сантенейской разсѣлины костями, полагалъ, что объемъ, происхождение и природа этихъ водъ еще неизвѣстны. Но третій присутствовавшій здѣсь ученый, Роземонъ, прибавилъ, что только теорія потопа представляетъ въ данномъ случаѣ удовлетворительное объясненіе... И въ самомъ дѣлѣ, мысль эта напрашивается сама собою. Циммерманъ, говоря о такихъ же собраніяхъ костей и приходя къ той же мысли, помогаетъ воображенію нарисовать самую картину того, что должно было произойти съ животными при наступленіи потопа. „При степныхъ пожарахъ въ Америкѣ, говоритъ онъ, утраченные животныя несутся тѣснымъ стадомъ. Волки, лисицы и медвѣди бѣгутъ среди козулъ, оленей, кроликовъ и буйволовъ, не обнаруживая никакихъ признаковъ вражды. Общая опасность отъ огня заставляетъ ихъ бѣжать въ долины, орошаемыя рѣками, ущелья, небольшіе лѣса, пещеры и трещины. Кто видѣлъ однажды такую сцену, тотъ пойметъ, что животныя, гонимыя потоками воды, по нѣсколькимъ тысячамъ тѣснились въ пещеры и задыхались здѣсь въ водѣ, а затѣмъ покрывались осѣдающею глиной“ <sup>1)</sup>. Собранія костей, подобныя, Сантенейскому встрѣчаются и въ другихъ мѣстахъ стараго и новаго свѣта. Для всѣхъ подобныхъ явленій стараго свѣта Howorth представляетъ одно общее объясненіе: одновременно произошли великія колебанія почвы, сопровождавшіяся образованіемъ разсѣлинъ, проваловъ и наводненіями, которыя погубили всѣ живущіе на землѣ организмы и снесли ихъ трупы въ гроты, разсѣлины скалъ, и т. д. Эта страшная катастрофа уничтожила и человѣка палеолитической эпохи (первой эпохи каменнаго вѣка)“ <sup>2)</sup>. — Къ памятникамъ

<sup>1)</sup> Миръ до сотворенія человѣка. Спб. 1863 г. стр. 335—6.

<sup>2)</sup> Прав. Обзор. 1890 г. Май—іюнь. Стр. 89 и д.

потопа на земной поверхности могутъ быть отнесены и такъ называемые блуждающіе камни (эратическіе валуны геологовъ). Это разной величины камни — отъ очень мелкихъ до самыхъ крупныхъ (вѣсомъ иногда отъ нѣсколькихъ сотъ до нѣсколькихъ тысячъ пудовъ) — по своему составу однородные съ тѣми, которые скатываются съ гранитныхъ горъ къ подножію ихъ, и отличающіеся отъ нихъ тѣмъ, что у послѣднихъ углы заостренные и поверхность шероховата, а у первыхъ углы сглажены, закруглены, и поверхность какъ бы отполирована. Происхожденіе камней, лежащихъ близъ высокихъ горъ, не возбуждаетъ никакого недоумѣнія; блуждающіе же камни, разбѣянные въ громадномъ количествѣ и на большихъ пространствахъ нѣкоторыхъ низменныхъ равнинныхъ странъ, въ разстояніи отъ нѣсколькихъ сотъ до полуторы тысячи верстъ отъ горъ, которымъ они принадлежатъ по своему составу, <sup>1)</sup>—такіе камни всегда возбуждали изумленіе относительно своего мѣстонахожденія и происхожденія. Отсюда они получили свое названіе: блуждающіе камни. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ихъ называли подкидышами. Такъ какъ они своимъ гладкимъ, обточеннымъ видомъ напоминаютъ собою тѣ изъ камней, лежащихъ близъ подножія высокихъ горъ, которые не скатились сами по себѣ, а сташены съ нихъ ледниками, своею тяжестью обточившими и округлившими ихъ; то современные геологи происхожденіе всѣхъ блуждающихъ камней приписываютъ движенію льдовъ съ горъ на равнины. Что камни эти когда-то двигались вмѣстѣ со льдами и ими обточены — это весьма вѣроятно. Но очень мало вѣроятности, чтобы камни Нижегородской и Кіевской губерній, по своему составу принадлежащіе Скандинавскимъ горамъ, принесены были ледникомъ, продвинувшимся сюда со Скандинавскаго полуострова <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Камни со Скандинавскихъ горъ распространены по Россіи до Нижегородской и Кіевской губерній. Неймайръ. Исторія земли. Спб. 1898. Т. 2, стр. 500.

<sup>2)</sup> Предполагается, что ледъ, двигавшійся со Скандинавскихъ горъ съ вкрапленными въ него камнями, заполнилъ всю глубину Балтій-

Гораздо правдоподобнѣе поэтому предположеніе геолога Мурчисона, спеціально изучавшаго область распространенія блуждающихъ камней въ Россіи, что большая часть европейской Россіи и сѣверная Германія въ ледниковую эпоху были покрыты водою, представляли собою море. Ледники, спускавшіеся съ скандинавскихъ и финляндскихъ высотъ, вдвигались въ воду, поднимались ею и расплывались. Плавающая по водѣ, они таяли и роняли на дно заключенные въ нихъ камни <sup>1)</sup>. Но если не считать за вѣрное, что европейская Россія въ ледниковую эпоху была моремъ,—потому что это во всякомъ случаѣ только гипотеза <sup>2)</sup>,—то остается предпо-

скаго моря, передвинулся чрезъ него и наполнилъ собою все пространство до средней и южной Россіи и всю сѣверную Германію. Неймаръ, вполне принимающій эту гипотезу, замѣчаетъ: „на первый взглядъ можетъ показаться даже невѣроятнымъ, что всѣ эти обломки разнесены глетчерами, которые расходились во всѣ стороны отъ Швеціи и Норвегіи и переползали Нѣмецкое и Балтійское моря“ (Указ. соч. Т. 2, стр. 500). Невѣроятнымъ это остается во всякомъ случаѣ, несмотря на остроумную гипотезу „самостоятельнаго“ движенія льда не только внизъ по горной покатости, но и по горизонтальной поверхности. Если въ Европѣ дѣйствительно господствовалъ нѣкогда такой же холодъ, какой господствуетъ теперь въ Гренландіи, то самое большее, что можно предположить—это то, что ледъ и камни со Скандинавскихъ горъ могли заполнить глубину Балтійскаго моря. Россія же и сѣверная половина Германіи должны были покрыться самостоятельнымъ „материковымъ“ льдомъ, въ которомъ не могло быть камней со Скандинавскихъ горъ.

1) Иностранцевъ. Геологія. Т. 2. стр. 446.

2) Какъ сомнительно достоинство многихъ геологическихъ гипотезъ, претендующихъ на освѣщеніе истинной исторіи земли, видно, напр., изъ слѣдующаго факта. Раскопками проф. Амалицкаго въ 1899 и 1900 гг. на высокомъ берегу Сѣверной Двины, въ древнемъ засыпанномъ руслѣ рѣки обнаружено громадное скопленіе окаменѣлыхъ животныхъ, представителей древнѣйшей прѣсноводной фауны. Нахожденіе этихъ животныхъ въ пластѣ такъ называемой пермской эпохи было неожиданностью для геологовъ, которые до тѣхъ поръ были убѣждены, что въ пермскую эпоху еще не было прѣсноводныхъ животныхъ на землѣ. Такимъ образомъ одинъ ударъ заступа можетъ опрокинуть любую геологическую теорію. Историч. Вѣстникъ. 1901 г. Февр. Историческій моментъ въ области современной геологіи. Стр. 665—78.



ложить одно, что именно вода потопа подняла ледники съ Скандинавскаго полуострова и горъ Финляндіи и разнесла на далекія пространства заключенные въ нихъ гранитные камни.

Дѣйствительность всемірнаго потопа, кромѣ библейскаго повѣствованія о немъ, всего болѣе удостовѣряется преданіемъ, сохранившимся почти у всѣхъ народовъ и племенъ земли. Память о потопѣ мы находимъ въ многочисленныхъ сказаніяхъ о немъ, въ общемъ и во многихъ частностяхъ сходныхъ съ библейскимъ повѣствованіемъ, но независимыхъ отъ послѣдняго, не заимствованныхъ изъ него. Такія сказанія имѣются у индусовъ, китайцевъ, вавилонянъ, персовъ, сиро-финикянъ, арабовъ, армянъ, фригійянъ, грековъ, египтянъ, кельтовъ, лапландцевъ, камчадаловъ, германцевъ, славянъ, литовцевъ, нѣкоторыхъ негритянскихъ племенъ, почти у всѣхъ аборигеновъ Америки: эскимосовъ, ирокезовъ, жителей Флориды, адтековъ, мицтековъ, цапотекъ, тласкаллесовъ, туземцевъ Юкатана, Антильскихъ острововъ, Венецуэлы, Боливии, Перу и Чили, наконецъ у нѣкоторыхъ островитянъ Тихаго океана <sup>1)</sup>. Всѣ они говорятъ о потопѣ, и притомъ потопѣ всеобщемъ, какимъ изображаетъ его библія; вездѣ говорится о возобновленіи рода человѣческаго чрезъ немногихъ спасшихся отъ потопа милостію всемогущаго существа; почти всюду причиною гибели человѣчества представляется его развращенность. Тутъ мы видимъ и ковчегъ, какъ средство спасенія отъ гибели, и животныхъ, спасшихся вмѣстѣ съ людьми, и гору, на которой остановился ковчегъ, и птицъ, какъ вѣстниковъ окончанія потопа, иногда и жертву благодаренія за спасеніе, и радугу, какъ знакъ примиренія разгнѣваннаго божества съ человѣ-

<sup>1)</sup> Обширное собраніе этихъ сказаній въ *Die Traditionen des Menschengeschlechtes* — von H. Lüken. Münster. 1869. Стр. 189—263. Также—въ *Die Urgerschichte der Erde und des Menschengeschlechtes*—von Seb. Mutzl. Стр. 107—119. Нѣкоторыя изъ нихъ изложены въ книгѣ С. Глаголева „О происхожденіи и первобытн. состояніи рода человѣческаго“. Москва. 1894. Стр. 556—576.

комъ. Совокупность этихъ сказаній производитъ на всякаго мыслящаго человѣка очень опредѣленное и очень сильное впечатлѣніе. „Разсмотрѣніе народныхъ преданій, говоритъ извѣстный богословъ Деличъ, удостовѣряетъ насъ, что потопъ есть историческое событіе, которое глубоко запало въ память народовъ, что воспоминаніе о немъ проходитъ отъ Арменіи до Британіи и Китая и чрезъ восточную Азію до Америки, и что библейское повѣствованіе, въ своей чистотѣ отъ всѣхъ мифологическихъ и индивидуально-національных элементовъ, есть вѣрнѣйшее историческое зеркало первобытнаго преданія, проходящаго чрезъ всѣ племена міра“<sup>1)</sup>. А вотъ слова ученаго не вѣрующаго въ Библию, какъ книгу откровенія: „въ преданіи человѣческомъ нужно принять одинъ фактъ, истина котораго была бы всѣми признана. Какой именно? Въ числѣ ихъ я не вижу ни одного такого, памятники котораго были бы такъ всеобще засвидѣтельствованы, какъ засвидѣтельствованы памятники, передающіе о знаменитомъ физическомъ переворотѣ, который, говорятъ, нѣкогда измѣнилъ лицо нашей земли и послужилъ причиною обновленія человѣческихъ обществъ, — словомъ, потопъ кажется мнѣ настоящею эпохою въ исторіи народовъ. Фактъ этотъ можетъ оправдываться и подтверждаться всеобщимъ голосомъ, потому что преданіе о немъ находится у всѣхъ народовъ и во всѣхъ странахъ міра“<sup>2)</sup>. Невѣрующіе вообще и въ частности геологи хотятъ увѣрить, что многочисленныя сказанія о потопѣ или составляютъ заимствованіе изъ одного какого-либо древняго сказанія, поводомъ къ которому послужило какое-нибудь мѣстное большое наводненіе, или основаны на воспоминаніи о многихъ мѣстныхъ наводненіяхъ, утравившихъ людей. Геологъ Неймайръ признаетъ фактъ потопа, но только мѣстнаго, въ Тигро-Евфратской долинѣ. Основываясь на при-

<sup>1)</sup> Kurtz. Geschichte des Alten Bundes. B. 1, S. 81.

<sup>2)</sup> Boulanger. Antiquité dévoilée. Цит. у Aug. Nicolas. Etudes philosophiques sur le christianisme. Paris. 1856. T. 1, p. 386.

мѣрахъ бывшихъ наводненій въ дельтахъ Ганга и Брампутры, онъ полагаетъ, что землетрясеніе или сильный циклонъ (буря) подняли воду Персидскаго залива, которая устремилась въ Тигро-Евфратскую долину и затопила значительную часть ея. При этомъ онъ, согласно съ гипотезой Зюсса и съ вавилонской поэмой объ Издубарѣ, допускаетъ, что какой-нибудь предусмотрительный человѣкъ (Хасисъ-Адра поэмы), обезпеченный частыми землетрясеніями, которыя де и ранѣ производили наводненія въ низменности Евфрата, построилъ себѣ судно и переселился въ него съ своей семьей. Когда дѣйствительно наступило наводненіе, онъ и спасся отъ гибели <sup>1)</sup>. Подразумѣвается выводъ отсюда: вавилонское преданіе о потопѣ распространилось по всему свѣту, но уже не какъ о мѣстномъ явленіи, а какъ о всемірномъ. Не легко объяснить, какъ мѣстное вавилонское сказаніе могло распространиться по всему свѣту, и какъ фактъ мѣстнаго наводненія могъ превратиться въ представленіе о всемірномъ потопѣ. Геологъ этого вопроса не разрѣшаетъ и даже не ставитъ. Но для историка именно онъ и имѣетъ первостепенную важность. Если бы во времена Хасисъ-Адры весь родъ человѣческій жилъ въ одной долинѣ нижняго Евфрата, и отъ предполагаемаго здѣсь наводненія спасся бы только Хасисъ Адра съ своимъ семействомъ, то было бы понятно, почему объ этомъ наводненіи помнятъ и лапландецъ, и китаецъ, и кельтъ, и ирокезь; потому что всѣ они были бы потомками тѣхъ расселившихся по землѣ колонистовъ, ближайшимъ родоначальникомъ которыхъ былъ Хасисъ-Адра. Но при тѣхъ условіяхъ, при которыхъ Неймайръ предполагаетъ наводненіе, въ высшей степени сомнительно, чтобы всѣ люди, жившіе тогда на землѣ, были сосредоточены въ одной долинѣ нижняго Евфрата. Въ сѣзмическій періодъ (періодъ наиболѣе частыхъ и наиболѣе сильныхъ землетрясеній), когда по словамъ Неймайра происходили частыя на-

1) Указ. соч. Т. 1, стр. 341—4.

водненія въ низменныхъ странахъ, прилегающихъ къ морю часть людей, привлекаемая плодородіемъ почвы, хотя и могла жить въ нижней Месопотаміи, но еще большая часть, устрашаемая наводненіями, конечно, отодвинулась возможно дальше отъ этого опаснаго мѣста. Потомки послѣднихъ, разсѣявшіеся по землѣ, могли ничего не слыхать ни объ осторожномъ Хасисъ-Адрѣ, ни объ наводненіи въ Месопотаміи (въ противоположность потомкамъ Ноя, которые не могли не слышать о томъ, что было при немъ и съ нимъ самимъ). Но, можетъ быть, рассказы потомковъ Хасисъ-Адры о страшномъ происшествіи распространились по всей землѣ, даже между племенами, никогда не жившими въ Месопотаміи и не имѣвшими своимъ родоначальникомъ Хасисъ-Адру, и приняли у нихъ форму сказанія о всемірномъ потопѣ? Нѣкогда въ долинѣ Сиддимъ, цвѣтущей, какъ рай, и густо заселенной, произошла еще болѣе потрясающая катастрофа: на нее упалъ огненный дождь <sup>1)</sup>, и въ то же время вся окрестность съ четырьмя расположенными на ней городами рухнула внизъ и навѣки покрылась молчаливыми водами Мертваго моря. Изъ всѣхъ жившихъ тамъ людей спаслась только часть одного семейства: отецъ съ двумя дочерьми (Быт. 19, 24—31). И однако же воспоминаніе объ этой страшной катастрофѣ такъ и осталось мѣстнымъ воспоминаніемъ, и хотя оно, какъ и преданіе о потопѣ, занесено на страницы Библии, но оно не дошло ни до древнихъ германцевъ, ни до калмыковъ, ни до мицтековъ и цапотековъ, ни до тихо-океанскихъ островитянъ, и проч. Хотя дочери Лота (какъ, можетъ быть, и дочери Хасисъ-Адры) и думали, что всѣ люди на землѣ погибли, кромѣ ихъ и ихъ отца, однако же всѣ племена земли не повѣрили имъ и не стали въ одинъ голосъ повторять, что нѣкогда весь родъ человѣческій погибъ отъ огня съ неба, спаслись немногіе и проч. Если

---

<sup>1)</sup> Можетъ быть, это были раскаленные камни, въ громадномъ количествѣ выброшенные изъ внезапно образовавшагося и потомъ исчезнувшаго вулкана, или же масса упавшихъ сюда аэролитовъ.

же говорятъ, что первоначальные насельники земли погибли отъ воды, и весь наличный родъ человѣческой произошелъ отъ немногихъ спасшихся отъ потопленія, то это не потому, что когда-то и гдѣ-то случилось мѣстное наводненіе, и разсказъ о немъ какимъ-то неопостижимымъ образомъ разошелся по всему свѣту, а потому что бывшій (библейскій) потопъ былъ всеобщимъ, и всѣ эти—китайскій Гао, индійскій Ману, вавилонскій Хасисъ-Адра (онъ же Ксизутру), греческіе Огигъ и Девкаліонъ, кельтскій Двиванъ, мексиканскіе Кокскоксъ и Вотанъ, и прочіе.—всѣ они тотъ же библейскій Ной, второй праотецъ рода человѣческаго. Всѣ племена человѣческія помнятъ о немъ, и только каждое наименовало его по своему <sup>1)</sup>. Другіе геологи (и не-геологи) полагаютъ, что повсемѣстныя сказанія о потопѣ относятся не къ одному какому-нибудь наводненію, случившемуся гдѣ-либо на землѣ, а ко многимъ мѣстнымъ наводненіямъ. Такое предположеніе было бы, можетъ быть, позволительно, если бы сходство между библейскимъ повѣствованіемъ и народными преданіями выражалось только въ самыхъ общихъ чертахъ, напр.: спасеніе на какомъ-либо пловучемъ сооруженіи, продолжительный дождь, сильный подъемъ воды, гибель людей и животныхъ и, пожалуй, остановка ковчега на горѣ. Но какъ въ самостоятельныхъ сказаніяхъ о мѣстныхъ наводненіяхъ могли оказаться на лицо и идея наказанія за нечестіе, и такія подробности библейскаго повѣствованія, какъ выпусканіе птицъ для удостовѣренія въ прекращеніи наводненія, жертва благодаренія за спасеніе и даже радуга, какъ знакъ примиренія Бога съ человѣкомъ? Кромѣ того мѣстныя грандіозныя наводненія (какими они должны быть, чтобы память о нихъ сохранилась на тысячи лѣтъ) не приходятъ одновременно; ихъ должны

<sup>1)</sup> Имя его разнообразилось вслѣдствіе извѣстнаго стремленія націонализировать общее преданіе, связать его съ именемъ какого-нибудь своего древняго героя. Можетъ быть также, что идея, заключающаяся въ имени Ноя или его особенное значеніе въ исторіи выражались каждымъ народомъ примѣнительно къ своему языку.

раздѣлять многія сотни и даже тысячи лѣтъ. А между тѣмъ по тщательному изслѣдованію Lücken'a всѣ важнѣйшіе народы, сохранившіе болѣе или менѣе опредѣленное воспоминаніе о потопѣ, начинаютъ свою исторію съ эпохи потопа, и начало это падаетъ приблизительно на одно и тоже время. Согласно съ свидѣтельствомъ древняго римскаго историка, Варрона, греческій, такъ называемый Огиговъ потопъ приходится приблизительно на 2300 годъ до Р. X. Изъ сопоставленія различныхъ свидѣтельствъ, относящихся къ исторіи вавилонянъ, ассиріянъ, финикіянъ, выходитъ, что общій родоначальникъ этихъ народовъ, Бэль, называемый также Бэль-Хамъ, что сблизаетъ его съ однимъ изъ сыновей Ноя, былъ первымъ царемъ послѣ потопа, около 2316 года до Р. X. По воспоминаніямъ египтянъ начало ихъ исторіи, т. е. начало эпохи, непосредственно слѣдовавшей за потопомъ, связывается съ именемъ Менеса, который, согласно анналамъ Эратосеена, жилъ около 2600 года до Р. X. Китайцы время жизни своего Iao, съ именемъ котораго связано у нихъ воспоминаніе о потопѣ, относятъ къ 2357 году до Р. X. По хронологическимъ даннымъ, заключающимся въ преданіяхъ мексиканцевъ, ихъ Кокскокъ, герой потопа, жилъ около 2658 г. до Р. X. Преданія кельтскихъ племенъ тоже даютъ основаніе полагать, что потопъ ими мыслился не менѣе какъ за 2000 лѣтъ до Р. X.<sup>1)</sup> Хотя между перечисленными датами и есть разница, простирающаяся до 600 лѣтъ; но, принимая во вниманіе, что хронологія древнѣйшихъ временъ, т. е., хронологія, касающаяся самаго начала исторіи народовъ, основывается не на точныхъ данныхъ, а на воспоминаніяхъ, никогда не записанныхъ, — здѣсь обращаетъ на себя вниманіе не столько разница между датами, сколько ихъ относительная близость, заставляющая думать, что народныя преданія о потопѣ относятся къ какой-нибудь одной катастрофѣ на земномъ шарѣ, а не ко многимъ и разновре-

<sup>1)</sup> Lücken. Указ. соч. Стр. 268. 270. 271. 275. 276 и 277.

меннымъ. Не могли же на протяженіи 600 лѣтъ и у грековъ, и у вавилонянъ, и у финикіанъ, и у египтянъ, и у китайцевъ, и у мексиканцевъ, и въ западной Европѣ произойти такія самостоятельныя грандіозныя наводненія, память о которыхъ сохранилась на тысячи лѣтъ. Что такія катастрофы не могутъ происходить такъ часто на землѣ, это видно изъ того, что на протяженіи послѣдующихъ 4000 лѣтъ ни исторія, ни преданія не отмѣчаютъ ничего подобнаго.

Итакъ дѣйствительность всемірнаго потопа удостоверяется частію нѣкоторыми матеріальными слѣдами на земной поверхности, а главнымъ образомъ общечеловѣческой памятью о немъ. Послѣдняя свидѣтельствуемъ о немъ настолько убѣдительно, что скорѣе можно усомниться въ дѣйствительности многихъ фактовъ, сообщаемыхъ древними историками въ родѣ Манеона, Геродота и другихъ, чѣмъ въ дѣйствительности всемірнаго потопа. Если естествоиспытатели, не вѣрующіе въ Библию, какъ въ книгу божественнаго откровенія, отвергаютъ фактъ всемірнаго потопа, то это потому главнымъ образомъ, что они не могутъ подвести его подъ свои геологическія теоріи <sup>1)</sup> и найти соответствующую

---

<sup>1)</sup> Мы видѣли выше, что геологи отрицаютъ всемірный потопъ потому между прочимъ, что такая всеобщая катастрофа на землѣ противорѣчитъ принимаемой ими теоріи медленнаго и спокойнаго (не катастрофальнаго) происхожденія всѣхъ перемѣнъ и образованій на земной поверхности, не сопровождавшаго повсемѣстнымъ разрушеніемъ и приостановкой развивающейся на ней жизни. Однако же для объясненія такого явленія, какъ ледниковый періодъ на землѣ, они допускаютъ, что „послѣ образованія могучихъ Андскихъ горъ съ ихъ вулканами въ верхніе слои воздуха попала такая масса вулканической пыли, что большое количество солнечной теплоты поглощалось атмосферой и не доходило до поверхности земли“ (Вѣстникъ знанія. 1905 г., № 8. Геологическая загадка. Стр. 36). Страшное изверженіе многочисленныхъ вулкановъ, засорившее пылью всю атмосферу земную, задержавшее притокъ тепла отъ солнца на землю, сковавшее льдомъ почти всю поверхность земли и приостановившее развитие всякой жизни на этой замороженной части земли—развѣ это не катастрофа?..

причину, которая могла бы произвести это явление. А не могутъ они найти ее потому, что хотя потопъ непосредственно произведенъ и естественными силами природы, но основная причина дѣйствія ихъ лежитъ внѣ круга естественно-научныхъ наблюденій и изслѣдованій. Эту причину открываетъ только Библия—въ проклятїи земли за дѣла человѣческія.

„И увидѣлъ Господь Богъ, что велико развращеніе человѣковъ на землѣ и что всѣ мысли и помышленія (т. е. пожеланія) сердца ихъ были злы во всякое время. И раскаялся Господь, что создалъ человѣка на землѣ, и возскорбѣлъ въ сердцѣ своемъ. И сказалъ Господь: истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я сотворилъ“. Такъ начинается бытописатель свое повѣствованіе о потопѣ. LXX переводчиковъ, желая сгладить антропоморфическую образность древняго языка (обусловленную отчасти его бѣдностію), еврейскія слова „раскаялся“ и „возскорбѣлъ“ передали словами: помыслилъ и размыслилъ <sup>1)</sup>. Зная, что Богъ „не человѣкъ, чтобы Ему раскаться“ (1 Цар, 15, 29), мудрые переводчики—толкователи словами этими, болѣе отвѣчающими понятію о существѣ Божіемъ, хотѣли выразить то движеніе воли Божіей, послѣдствіемъ котораго было обновленіе рода человѣческаго чрезъ истребленіе всѣхъ безнадежныхъ грѣшниковъ (уже начавшихъ самоистребленіе) и чрезъ новое размноженіе его отъ одного чудесно спасеннаго праведника. Богъ создалъ тварный міръ Своею любовью, по побужденію Своей благодати. Этою же только любовью поддерживается и продолженіе существованія твари, пока она сама, по своей волѣ, порвали связь съ Творцомъ своимъ, не перестанетъ быть достойною любви Его. Она живетъ до тѣхъ поръ, пока въ ней есть хотя бы малѣйшій залогъ исполненія даннаго ей предназначенія, хотя бы малѣйшее зерно, способное принести

<sup>1)</sup> ἐρεθνισθήναι καὶ διενοήθην. Слова эти порусски могутъ быть переданы: подумаль (или обдумаль) и приняль рѣшеніе.



плодь добра. Когда исчезаетъ и это зерно, она становится внѣ закона жизни и сама собой погибаетъ. „Конецъ всякой плоти пришелъ предъ лице Мое“, сказалъ Богъ Ною. Когда все допотопное человѣчество развратилось въ конецъ, превратилось въ „плоть“, промыслительное попеченіе Божіе о его жизни прекратилось и обратилось на одного праведнаго Ноя съ его семействомъ и на тотъ будущій родъ человѣческой, который имѣлъ произойти отъ него. Это-то обращеніе животворящей любви Божіей, вмѣсто всего наличнаго рода человѣческаго, на одного праведника и его потомство и обусловленное этимъ движеніе воли Божіей на осуществленіе средства обновить родъ человѣческой („погублю землю отъ человѣка до скота“) и обозначили LXX толковниковъ какъ размышленіе Бога о сотвореніи человѣка, какъ принятіе Имъ нѣкотораго особеннаго рѣшенія относительно Своего созданія.— Выше, при разсмотрѣніи послѣдствій грѣхопаденія, мы видѣли, что закономѣрное дѣйствіе силъ природы волею Творца поставлено въ связь съ закономѣрнымъ движеніемъ нравственной жизни человѣка. Когда человѣчество, превратилось въ плоть, предало себя во власть стихій, установившееся правильное соотношеніе между послѣдними, дѣлавшее возможнымъ существованіе человѣка и великаго множества другихъ живыхъ тварей на землѣ, нарушилось, и „все, что имѣло дыханіе жизни въ ноздряхъ своихъ на сушѣ“, должно было умереть (7, 22). Богъ владычествующій, надъ всею вселенною, надъ всѣми силами, дѣйствующими въ ней, не хотѣлъ нарушить установленное Имъ Самимъ такое отношеніе нравственнаго состоянія человѣка къ окружающей его природѣ. Но совершенное истребленіе рода человѣческаго не согласовалось съ Его волею. Поэтому Онъ открылъ праведному Ною, какое бѣдствіе постигнетъ землю, и какъ онъ можетъ спастись отъ него. Согласно этому откровенію Ной сталъ строить

такъ называемый ковчегъ <sup>1)</sup>. Размѣры этого сооруже-  
 нія, употребленный на него матеріалъ и отчасти внут-  
 реннее устройство указаны въ Быт. 6, 14-16. По сво-  
 имъ размѣрамъ это плавучее сооруженіе равнялось са-  
 мымъ большимъ современнымъ морскимъ судамъ. Об-  
 щая форма его неизвѣстна; но она несомнѣнно уклон-  
 ялась отъ общаго типа обыкновенныхъ судовъ, пото-  
 му что ковчегъ предназначался не для дальняго пла-  
 ванія и не для быстрого движенія по водѣ, а только  
 для того, чтобы держаться на поверхности воды, вмѣ-  
 щая въ себѣ весьма значительный грузъ. Можно пред-  
 полагать, что это было плоскодонное и круглое соору-  
 женіе <sup>2)</sup>; которое ни одною стороною не представляло  
 сильнаго сопротивленія вѣтру и которое, занимая всю  
 ширину гребня морской волны и глубоко погружаясь  
 въ него, не испытывало сильной качки при переходѣ  
 съ одной волны на другую. Ковчегъ сдѣланъ былъ изъ  
 крѣпкаго смолистаго дерева, какъ полагаютъ изъ кипариса <sup>3)</sup>, и обильно покрытъ снаружи и внутри непро-  
 ницаемою для воды смолою. Сверху онъ былъ закрытъ  
 наглухо, имѣя только два отверстія съ плотными за-  
 творами—одно для освѣженія воздуха, другое для вхо-  
 да въ него,—и гребни волнъ могли свободно перека-  
 тываться чрезъ него, не попадая внутрь его. Внутрен-  
 ность его была раздѣлена на соотвѣтственные помѣ-  
 щенія для людей, для многочисленныхъ животныхъ,  
 которыхъ Ной долженъ былъ спасти съ собою, и для  
 продовольствія. Построеніе такого ковчега указывало  
 на очень высокое развитіе строительнаго искусства  
 вообще, и въ частности судостроительнаго, въ дотопное

<sup>1)</sup> תֵּבַחַת, κιβωτός, арса. Слово это значитъ вообще крѣпкое, плот-  
 ное вмѣстилище для храненія чего-либо (ящикъ, сундукъ, ларь, по-  
 ставецъ, и проч.).

<sup>2)</sup> На одной изъ найденныхъ въ Мексикѣ древнихъ картинъ,  
 изображающихъ первобытную исторію людей, ковчегъ имѣетъ видъ  
 чана. Mutzl. Указ. соч., стр. 116.

<sup>3)</sup> Филаретъ. Записки на кн. Бытія. Стр. 114.

время. Вѣроятно обиліе рѣчной и озерной воды въ допотопное время и какое-то особенное расположеніе древнихъ людей жить подлѣ воды и даже на самой водѣ, какъ показываютъ такъ называемыя свайныя постройки, были причинами ранняго и значительнаго развитія судостроительнаго искусства. И въ послѣпотопное время это искусство развилось такъ рано, что исторія и не помнитъ, когда люди переплыли черезъ морскія пучины, чтобы заселить отдаленные острова и заокеанскіе материки. Поэтому мы думаемъ, что, когда вода потопа подняла ковчегъ Ноя, по водѣ первоначально носились и многія другія плавучія постройки; но, малыя, не приспособленныя къ плаванію въ открытомъ океанѣ, переполненныя людьми, онѣ вскорѣ же всѣ погибли въ волнахъ <sup>1)</sup>. Многіе годы потребовались Ноею, чтобы соорудить свой ковчегъ. Строился онъ на какой-нибудь одиноко стоящей возвышенности, покрытой лѣсомъ и окруженной со всѣхъ сторонъ обширной низменностью. Лѣсъ служилъ матеріаломъ для постройки, а положеніе на одиноко стоящей возвышенности обезпечивало ковчегу спокойное поднятіе на водѣ потопа: вода, бурно стремившаяся въ началѣ потопа съ возвышенныхъ частей суши въ низменности, не могла подхватить его преждевременно, быстро понести и разбить о какую-нибудь скалу; когда же океанъ поднялся и затопилъ всѣ низменности, теченіе вокругъ ковчега прекратилось, вода спокойно дошла до вершины высоты, на которой стоялъ ковчегъ, и подняла его. Окрестные жители, вѣроятно, видѣли работу Ноя, приходили, смотрѣли, дивились и спрашивали о значеніи ея. Ной проповѣдывалъ имъ о развращеніи ихъ, о предстоящемъ гнѣвѣ Божіемъ и о необходимости покаянiя; но

---

<sup>1)</sup> Художникъ, можетъ быть, изобразилъ бы потопъ полнѣе и правильнѣе, если бы не ограничился изображеніемъ только людей, карабкающихся на горы, а въ виду спокойно плавающего Ноева ковчега нарисовалъ бы и нѣсколько малыхъ суденышекъ, опрокидывающихся и гибнущихъ въ волнахъ.

они не вѣрили ему, смѣялись и продолжали „пить, ѣсть, жениться и посягать<sup>1)</sup>. Когда ковчегъ былъ готовъ, Ной въ указанное Откровеніемъ Божиимъ время вошелъ въ него съ своимъ семействомъ, состоявшимъ изъ его жены и трехъ сыновей съ ихъ женами. Онъ далъ также пріютъ въ ковчегѣ представителямъ всѣхъ видовъ животныхъ, которые иначе не могли бы сохраниться на землѣ, и снабдилъ ковчегъ возможнымъ количествомъ продовольствія для людей и для животныхъ. Въ объясненіе вопроса, какимъ образомъ животныя могли собраться къ Ною, преосв. Филаретъ говоритъ: „не могло ли сіе быть произведено нѣкоторымъ тайнымъ внушеніемъ природы и предощущеніемъ, подобнымъ тому, по которому нѣкоторыя животныя и нынѣ ежегодно совершаютъ отдаленныя путешествія“<sup>2)</sup>? Къ этому можно прибавить, что животныя своимъ тонкимъ инстинктомъ заранѣе почувствовали то особенное состояніе атмосферы, въ которое она пришла отъ приближающейся космической катастрофы, и стали пугливо собираться въ нѣкоторыя опредѣленныя мѣста, гдѣ испытываемое ими тягостное безпокойство, можетъ быть, менѣе ощущалось. Извѣстно, что предъ сокрушительными ураганами и землетрясеніями животныя выражаютъ нѣкоторое безпокойство тогда, когда чловѣкъ еще ничего не предчувствуетъ. Когда Ной устроилъ все, что было нужно, и окончательно поселился въ ковчегѣ, Богъ, говоритъ бытописаніе, „затворилъ за нимъ“. Мы склонны думать, что здѣсь разумѣется не дверь ковчега, а нѣкоторое чудесное огражденіе его отъ опасности со стороны испуганныхъ началомъ потопа людей. Употребленное здѣсь еврейское слово אָרָב можетъ имѣть здѣсь тотъ же смыслъ, какъ и въ словахъ Давида: „обнажи мечъ и *прегради* путь преслѣдующимъ меня“ (Псал. 34, 3).

<sup>1)</sup> 1 Петр. 3, 20; 2 Петр. 2, 5; Матѳ. 24, 38. Филаретъ. Начертаніе Церк. исторіи. Доказательство упованія Ноева. I. Златоустъ. Творенія. Спб. 1898 г. Т. 4, кн. 1, стр. 242—3.

<sup>2)</sup> Записки на кн. Бытія. Стр. 117.

„Въ шестисотый годъ жизни Ноевой, во второй мѣсяцъ (года), въ 17 день мѣсяца разверзлись всѣ источники великой бездны, и окна небесныя отворились; и лился на землю дождь сорокъ дней и сорокъ ночей.. И усилилась вода на землѣ чрезвычайно, такъ что покрылись всѣ высокія горы, какія есть подъ небомъ на землѣ“. Если даже предположить, что горы въ допотопное время далеко не достигали той высоты, какой онѣ достигли впослѣдствіи <sup>1)</sup>, то и при этомъ предположеніи для произведенія потопа потребовался бы слой воды, облежавшей весь шаръ земной, толщиною въ 2—3 версты. Откуда взялась такая необъятная масса воды? Источникомъ ея полагають, во-первыхъ, воду, заключающуюся въ пустотахъ земной коры, которая будто бы устремилась на поверхность земли. Предположеніе это основываютъ на выраженіи бытописанія: „разверзлись всѣ источники великой бездны“ Никто не знаетъ, какъ велико количество воды, заключающейся въ пустотахъ земной коры. Всего вѣроятнѣе, что въ общемъ оно не очень велико, и во всякомъ случаѣ по сравненію съ количествомъ воды, потребовавшимся для всемірнаго потопа, оно ничтожно. Но если бы оно было и очень велико, то выходъ ея изъ подземныхъ хранилищъ былъ бы только перемѣщеніемъ ея, не могшимъ поднять уровень океана. Истеченіе ея изъ внутреннихъ пустотъ могло обуславливаться провалами въ земной корѣ, и она въ этомъ случаѣ размѣстилась бы только по новымъ углубленіямъ, образовавшимся на земной поверхности. Вторымъ источникомъ воды потопа представляется 40-дневный дождь. Намъ думается, что этотъ дождь былъ единственнымъ источникомъ воды, зато-

<sup>1)</sup> Умноженіе количества горъ на землѣ и увеличеніе ихъ высоты могли быть слѣдствіемъ самаго потопа. Быстрое охлажденіе суши съ поверхности и усиленное проникновеніе воды въ раскаленную внутренность земли вслѣдствіе увеличившагося давленія могли возбудить чрезвычайную энергію вулканическихъ силъ, выразившуюся въ сильныхъ изломахъ земной коры и въ образованіи на ней большихъ горныхъ высотъ.

пившей всю сушу. Сопоставляя стихъ 4-й главы 7-й, гдѣ говорится: „Я буду изливать дождь (только дождь) на землю сорокъ дней и сорокъ ночей, и истреблю все существующее съ лица земли“, со стихомъ 11 и 12-мъ той же главы, гдѣ изображается самое наступленіе потопа: „разверзлись всѣ источники великой бездны, и окна небесныя отворились; и лился на землю дождь (только дождь, а не вода, устремившаяся изъ-подъ земли) со дней и сорокъ ночей“, и со стихомъ 2-мъ главы 8-й, гдѣ прекращеніе дождя поставлено въ связь съ одновременнымъ закрытіемъ и источниковъ бездны, и оконъ небесныхъ, — сопоставляя эти мѣста, мы думаемъ, что подъ „великою бездною“ разумѣются не земныя пропасти и не морская глубина, а то необъятное пространство, которое окружаетъ нашу землю. Это то же пространство, которое при созданіи міра заполнялось хаосомъ, какъ матеріаломъ для образованія всѣхъ тѣлъ вселенной, надъ которымъ „носился Духъ Божій“, и которое во 2-мъ стихѣ 1-й главы, какъ и здѣсь, названо по-еврейски *tehom* и по-гречески *ἄβυσσος*. Изъ этой-то бездны чрезъ „отворившіяся окна небесныя“ и лилась вода на землю. Это былъ не обыкновенный (хотя бы и очень сильный) дождь, имѣющій своимъ источникомъ насыщеніе атмосферы испареніями изъ океана. Такой дождь есть только круговращеніе одной и той же воды, которая находится на нашей планетѣ. Если бы онъ шелъ безпрерывно не сорокъ дней, а сорокъ лѣтъ, то и тогда онъ не поднялъ бы поверхности океана ни на одинъ вершокъ, и вода его не покрыла бы сушу, а вся стекла бы въ океанъ. Необходимо поэтому предположить, что вода потопа есть космическая вода, что она обрушилась на землю совнѣ, изъ мірового пространства. Есть ли тамъ, въ міровомъ пространствѣ, вода, и какъ она могла попасть на землю? Если наукѣ неизвѣстны всѣ матеріальные элементы, которые наполняютъ вселенную, то она знаетъ, что многіе изъ элементовъ, составляющихъ нашу землю, находятся и въ міровомъ пространствѣ. Если изъ мірового пространства иногда

падаетъ на землю желѣзо (въ аэролитахъ), то отчего не могла бы упасть когда-нибудь и вода? Комета Біэлы принесла въ нашу солнечную систему громадный потокъ метеоритныхъ камней, изъ котораго масса перелетаетъ по временамъ чрезъ верхній слой земной атмосферы, отъ чего такъ называемыя „падающія звѣзды“ сыплются буквально дождемъ. Если бы путь этихъ камней придвинулся ближе къ землѣ, то большая часть ихъ подѣ влияніемъ притяженія земли попадала бы на ея поверхность. Не могло ли, на подобіе этого, случиться, что какое-либо кометообразное скопленіе водяныхъ паровъ, встрѣтившись съ землею, насытило ея атмосферу цѣлымъ океаномъ воды, который и упалъ на землю въ видѣ дождя, подобнаго которому никто никогда, ни прежде того, ни послѣ, не видалъ?.. Само собою понятно, что это обусловилось не слѣпой случайностью, а тѣмъ нарушеніемъ безусловной правильности дѣйствія силъ природы, которое стало проявляться въ большей или меньшей мѣрѣ вслѣдъ за уклоненіемъ отъ закона Божія царя природы, человѣка, и которое не только лишило землю райскихъ красотъ, но и превращаетъ ее по мѣстамъ въ царство разрушенія и смерти. Никакое воображеніе не въ состояніи нарисовать ту ужасную картину, которую представляла земля, заливаемая водами потопа. Нѣкоторое представленіе, можетъ быть, даютъ о ней только рассказы мореплавателей, имѣвшихъ случай наблюдать въ открытомъ океанѣ страшный ураганъ съ грозою и ливнемъ. Небо, говорятъ они, какъ бы опускается на поверхность океана; все смѣшивается. Сверху не каплями, а какъ бы цѣлыми потоками льется вода; кипящія волны летятъ вверхъ, навстрѣчу имъ, и сливаются съ ними въ одну бѣшеную пляску воды. Глазъ не проникаетъ въ даль, ее безсильна освѣтить и молнія. Вверху, внизу и по сторонамъ ничего не видно, кромѣ сѣрой мглы и яростно крутящейся воды. Человѣку кажется, что онъ какъ будто и на днѣ океана, и среди облаковъ, несущихся надъ океаномъ. Все это сопровождается страшнымъ ни на минуту не прерывающимся

шумомъ воды и вѣтра, заглушающимъ раскаты грома. Человѣкъ совершенно теряетъ сознание, что онъ что-то такое есть, что онъ, вмѣстѣ съ своимъ кораблемъ, какая-то величина... Св. І. Златоустъ, говоря о томъ какъ усиливалась вода на землѣ, и какъ на ней плавали ковчегъ, замѣчаетъ: „премудро устроилъ человѣколюбецъ Господь, заключивъ ковчегъ, чтобы праведникъ не видѣлъ, что дѣлается“. По его мнѣнію, если бы Ной увидѣлъ картину потопа, хотя на короткое время, то онъ не вынесъ бы этого страшнаго зрѣлища и могъ умереть отъ одного страха <sup>1)</sup>. Съ начала потопа до поднятія воды на высшую точку и отъ этого момента до начала убыли воды прошло 150 дней <sup>2)</sup>. Тогда „Богъ навелъ духъ“ (пνεῦμα по LXX, spiritus по

<sup>1)</sup> Творенія. Указ. изд. Т. 4, кн. 1, стр. 250—1.

<sup>2)</sup> Быт. 7, 24 и 8, 1. Русскій переводъ производитъ здѣсь путаницу въ представленіи дѣла. Въ 7, 24 говорится: „вода же усиливалась (т. е., прибывала) на землѣ 150 дней“. Откуда же она прибывала, когда дождь шелъ только 40 дней? Въ 8, 1 сказано: „навелъ Богъ вѣтеръ на землю, и воды остановились“ (т. е., перестали прибывать). Но онѣ перестали прибывать уже тогда, когда прекратился дождь. Правильный переводъ находимъ въ Вулгатѣ и у Лютера. Первое мѣсто въ Вулгатѣ переведено такъ: „одержали (obtinuerunt) воды землю 150 дней“, т. е. наводненіе во всей силѣ, до ослабленія его, держалось 150 дней. А второе такъ: „навелъ Богъ духъ на землю, и воды уменьшились (imminutae sunt)“, а не остановились, какъ въ русскомъ переводѣ. У Лютера первое мѣсто: „вода стояла на землѣ (а не усиливалась) 150 дней“. Второе мѣсто: „навелъ (Богъ) вѣтеръ на землю, и воды пошли на убыль (fielen)“, а не „остановились“, не перестали прибывать. Эти переводы вполнѣ согласны съ 8, 3, гдѣ говорится: „и стала убывать вода по окончаніи 150 дней“. Митр. Филаретъ, принимающій „источники бездны“ за подземныя водохранилища, не замѣтивъ, что противорѣчіе кроется въ неправильномъ переводѣ, полагаетъ, что вода продолжала прибывать до 150 дней отъ истеченія изъ этихъ водохранилищъ; 2-й же стихъ 8-й главы, удостоверяющій, что и „источники бездны“, и „окна небесныя“ закрылись одновременно, онъ истолковываетъ съ помощью гипотезы, крайне искусственной и невѣроятной, предполагаая два дождя: одинъ 40-дневный, а другой 110-дневный, обусловленный „необычайными туманами и облаками отъ множества водъ на земной поверхности“ Зап. на кн. Бат., стр. 127.



Вульгатѣ) на землю, и вода пошла на убыль“ (или другими словами: суша стала освобождаться отъ воды). По другимъ переводамъ еврейское слово *ruach* передано здѣсь словомъ *вътеръ*. Совершенно нельзя понять, при чемъ былъ тутъ *вътеръ*, и куда онъ могъ согнать воду, когда она равномернымъ слоемъ покрывала весь шаръ земной. Ужели тѣ, которые причиною удаленія воды съ суши считаютъ *вътеръ*, думаютъ, что вода, вопреки гидростатическимъ законамъ, стояла горою надъ сушею? Вопросъ о томъ, куда дѣвалась вода потопа, не менѣе труденъ, чѣмъ вопросъ, откуда взялась такая масса новой воды на землѣ. Мы глубоко убѣждены, что LXX толковниковъ не даромъ слово *ruach* перевели словомъ *πνεῦμα*, какъ и во 2-мъ стихѣ 1-й главы. Словомъ этимъ въ свящ. Писаніи обозначается не только Духъ Божій, Второе Лице Св. Троицы, но и *omnia effecta virtutis divinae. ut miracula, et caetera*. Мы думаемъ поэтому, что освобожденіе суши отъ воды потопа произошло не безъ особеннаго воздѣйствія силы Божіей на физическіе законы, управляющие жизнію земного шара. Это воздѣйствіе могло быть подобнымъ тому, которымъ произведено было появленіе суши въ третій день міротворенія. Какъ тогда на правильно-сферической поверхности земли, одѣтой равномернымъ слоемъ воды, часть земной коры по слову Божію продвинулась къ верху, выступила изъ воды и стала сушею; такъ, вѣроятно, и теперь та же самая, или приблизительно та же часть земной поверхности снова продвинулась къ верху, вода отступила съ нея и помѣстилась въ новыхъ глубинахъ океана, образовавшихся отъ новаго, еще большаго нарушенія правильной сферичности твердой оболочки земного шара. Это единственное, что можно представить въ объясненіе отступленія воды потопа, кромѣ предположенія, что излишекъ воды былъ просто и непосредственно уничтоженъ дѣйствіемъ всемогущества Божія. Что касается выраженія: „и стала *убывать* вода по прошествіи 150 дней“ (8, 3), которое какъ будто противорѣчитъ представленному нами объясненію осво-

божденія суши отъ воды потопа, то его можно понимать, какъ простое наглядное изображеніе кажущагося явленія, подобное тому, которое мы имѣемъ въ выраженіяхъ: луна *убываетъ* (хотя на самомъ дѣлѣ она остается цѣлою), или: солнце *идетъ* отъ востока къ западу (хотя на самомъ дѣлѣ, поверхность земли движется съ запада на востокъ). Вскорѣ послѣ того, какъ глубина воды надъ сушей стала уменьшаться, ковчегъ Ноевъ остановился „на горахъ Араратскихъ“, т. е., на высотахъ Арменіи <sup>1)</sup>. На какой именно изъ отдѣльныхъ высотъ Арменіи остановился ковчегъ, въ точности неизвѣстно. По общераспространенному преданію эта остановка произошла на самой высокой изъ горъ Арменіи, сохранившей за собою древнее наименованіе страны, Арарать. Въ основаніи этого преданія лежитъ, очевидно, фактъ, что ковчегъ остановился ровно чрезъ 5 мѣсяцевъ послѣ начала потопа, т. е., чрезъ 150 дней, когда вода только что начала отступать съ суши (или, согласно съ нашимъ предположеніемъ: суша начала выдвигаться изъ воды). Такъ какъ по сказанію Моисея вода потопа поднялась надъ самыми высокими горами на 15 локтей, и такъ какъ ковчегъ при высотѣ въ 30 локтей долженъ былъ имѣть осадку не менѣе 15 локтей, то естественно заключить, что въ первый же моментъ убыли воды онъ могъ остановиться только на самой высокой горѣ. А такая гора въ Арменіи—Арарать. Послѣ остановки ковчега суша медленно освобождалась отъ воды. Еще долго на необозримомъ пространствѣ волнующейся воды виднѣлся лишь одинокій небольшой

1) Въ глубокой древности Арменія называлась *Араратомъ*. Въ клинообразной письменности обыкновенное названіе Арменіи *Urarti*, или *Ararti*. Названіе „Арменія“ очень рано замѣнило собою древнее названіе „Арарать“. Еще Берозъ (вавилонскій историкъ, жившій въ III в. до Р. Х.) въ своемъ повѣствованіи о потопѣ сказалъ, что корабль Ксизутру остановился въ Арменіи. Блаж. Иеронимъ, знающій восточныхъ преданій, выраженіе еврейскаго текста: „на горахъ Арарата“, перевелъ не буквально, а словами: *super montes Armeniae*. Vigouroux. La bible et les decouv. mod. T. I, стр. 261—2.

островокъ, а на немъ—величественное зданіе ковчега, вмѣщавшее въ себѣ все, что осталось на землѣ изъ „имѣющаго дыханіе духа жизни въ ноздряхъ своихъ“. Черезъ два съ половиной мѣсяца показались только верхи окрестныхъ менѣе высокихъ горъ. Естественное желаніе узнать, въ какомъ положеніи земля въ отдаленіи отъ ковчега, побуждало Ноя выпускать отъ времени до времени птицъ. Птицы, полетавши и не найдя для себя безопаснаго пристанища, снова возвращались къ ковчегу. Только черезъ 54 дня <sup>1)</sup> послѣ того, какъ показались верхи горъ, вторично выпущенный голубь порадовалъ Ноя тѣмъ, что отсутствовалъ до вечера и возвратясь принесъ во рту свѣжій масличный листъ <sup>2)</sup>. Это значило, что вода освободила уже и предгорія, покрытыя масличными деревьями, и послѣднія уже успѣли развернуть свои почки. Голубь, выпущенный въ третій разъ, не возвратился; суша совсѣмъ освободилась отъ воды, но поверхность земли была еще влажной. Ной, промедливши еще два мѣсяца, пока земля не обсохла, вышелъ изъ ковчега, ровно черезъ годъ, какъ вошелъ въ него.

Исторія рода человѣческаго послѣ потопа началась богослуженіемъ. Первымъ дѣйствіемъ второго праотца людей по выходѣ изъ заключенія въ ковчегѣ было принесеніе Господу Богу молитвеннаго благодаренія за чудесное спасеніе. Выраженіемъ его была торжественная жертва всесожженія. Это было очень дорогое жертвоприношеніе и соотвѣтствовало силѣ вѣры и глубинѣ благодарности Ноя. Еще не зная, какъ онъ будетъ жить на опустошенной землѣ, чѣмъ она будетъ питать его, онъ сжегъ на алтарѣ значительную часть

1) Выраженіе 8, 10: „и помедлилъ еще семь дней“, указываетъ на то, что послѣ ворона первый голубь былъ выпущенъ черезъ 7 же дней.

2) Это было, вѣроятно, инстинктивнымъ дѣйствіемъ птицы, собирающей свить для себя гвѣздо. Но оно могло служить и символомъ примиренія и удостовѣреніемъ, что земля не опустошена въ конецъ.

тѣхъ немногихъ животныхъ, которыхъ спасъ съ собою въ ковчегѣ и которыя пригодны въ пищу человѣку<sup>1)</sup>. Во внутренней связи съ этимъ благочестивымъ дѣйствіемъ новаго родоначальника людей стоитъ особенное откровеніе Божіе, опредѣлившее въ общихъ чертахъ будущее отношеніе Бога къ людямъ, ихъ положеніе на землѣ, отношеніе между собою и къ окружающей природѣ. Прежде всего Богъ открылъ людямъ, что Онъ не будетъ больше проклинать землю за человѣка, — за то<sup>2)</sup>, что помысленіе сердца человѣческаго зло отъ юности его; не будетъ больше поражать всего живущаго, какъ Онъ сдѣлалъ“ Это божественное откровеніе, выраженное въ формѣ обѣтованія, по существу своему есть указаніе на будущее нравственное достоинство людей, какъ на обезпеченіе ихъ существованія на землѣ, выраженіе предвѣденія Божія о томъ, что, хотя люди и впредь будутъ грѣшить, какъ грѣшили они до потопа, но никогда уже не дойдутъ до тогдашней степени грѣховности, не исказятъ свою природу до полного подавленія духовной стороны, не превратятся до такой степени въ плотъ, чтобы сдѣлаться совершенно нечувстви-

1) Животныя эти, примѣнительно къ послѣдующему обозначенію ихъ въ законѣ Моисеевомъ, названы *чистыми*. Это именно тѣ животныя, употребленіе которыхъ въ пищу дозволялось закономъ и предписывалось, очевидно на основаніи примѣра, показаннаго Ноемъ, приводить въ жертву Богу.

2) Въ русскомъ переводѣ Библии грамматическое построеніе этого предложенія крайне неудачно. Союзъ „потому что“, не сопровождаемый никакимъ пояснительнымъ знакомъ, указывающимъ на связь мыслей, можетъ читателя неопытнаго, чуждаго правильныхъ богословскихъ воззрѣній, навести на ни съ чѣмъ несообразную мысль, что причиною рѣшенія Божія не проклинать землю была несправильная грѣховность человѣка, будто въ силу этой грѣховности Богъ призналъ теперь свое прежнее дѣйствіе (проклятiе земли) бесполезнымъ. На самомъ дѣлѣ, какъ это мы объясняемъ ниже, обѣтованіе Божіе не проклинать землю имѣетъ совсѣмъ иное основаніе; несправильная же грѣховность здѣсь упомянута въ объясненіе только того, *за что* Богъ проклялъ землю прежде, до потопа, а не въ объясненіе того, *почему* Онъ не станетъ проклинать ее теперь, послѣ потопа.

тельными къ вѣянiямъ духа и погибнуть отъ мертвой матерiи, во власть которой предались, какъ это случилось предъ потопомъ. Затѣмъ, удостовѣривши, что „впредь во всѣ дни земли“ законѣрная дѣятельность силъ природы не нарушится такъ, какъ она нарушилась при всемирномъ потопѣ, Господь Богъ повторилъ новымъ родоначальникамъ челоѳчества благословенiе чадородiя и размноженiя, данное первозданной четѣ. Чтобы понять причину этого повторенiя, нужно имѣть въ виду, что общiй составъ откровенiя, послѣдовавшаго за жертвоприношенiемъ Ноя, представляетъ собою возстановленiе нормъ челоѳческой жизни, нарушенныхъ въ допотопное время. Нужно думать, что начавшееся предъ потопомъ самоистребленiе людей состояло не только въ кровавой борьбѣ между ними, но и въ извращенiи ими законовъ, обуславливающихъ у живыхъ созданиѣ рожденiе себѣ подобныхъ. Повторенное благословенiе чадородiя есть вмѣстѣ и повелѣнiе не оскорблять закона природы, который также есть и законъ Божiй. Такимъ же возстановленiемъ нарушеннаго является и благословенiе „обладать землею“. Подъ обладанiемъ землею здѣсь нужно разумѣть ту мѣру господства челоѳка надъ чувственною природою, которая осталась у него послѣ грѣхопаденiя. Допотопные люди лишили себя и этой доли господства. Они такъ принизили свою духовную природу, такъ умалили слѣды образа Божiя въ себѣ, что изъ властелиновъ природы сгали рабами ея. Это рабство чувственной природѣ завершилось гибелью людей отъ слѣпыхъ стихiйныхъ силъ. Такимъ образомъ возстановленiе господства надъ землею стоитъ во внутренней, тѣснѣйшей связи съ обѣтованiемъ не проклинать больше землю за дѣла челоѳка, т. е., съ указанiемъ на способность Ноева потомства навсегда удержаться на такой нравственной высотѣ, чтобы земля не проклиналась ради него, а благословлялась, служила ему, а не казнила его. Возстановленное господство челоѳка надъ природою конечно далеко отстояло отъ господства, дарованнаго первоначально, въ раю, какъ

по размѣрамъ, такъ и по духу. Первоначальное господство было полное и безъ принужденія; возстановленное же характеризуется такъ: „да страшатся и да трепещутъ васъ всѣ звѣри земные и всѣ птицы небесныя, все, что движется на землѣ, и всѣ рыбы морскія; въ ваши руки отданы они“. Господство человѣка представляется, какъ невольное подчиненіе животнаго міра человѣку изъ страха, конечно, предъ силою и умомъ его. Утвержденное относительно животныхъ, какъ высшихъ видовъ тварнаго бытія въ окружающей человѣка чувственной природѣ, оно естественно должно было распространиться и на неодушевленную тварь въ мѣрѣ, соответствующей нравственной силѣ человѣка. Сообразно съ новымъ характеромъ господства человѣка надъ природою ему дается теперь дозволеніе употреблять животныхъ въ пищу себѣ. Этого дозволенія не было дано первозданнымъ людямъ въ раю, потому что оно не соответствовало характеру ихъ отношенія къ природѣ. Но огрубѣвшіе въ грѣхѣхъ допотопные люди несомнѣнно не стѣснялись отсутствіемъ дозволенія, ѣли животныхъ и дошли въ этомъ, какъ и во всемъ, до безчеловѣчія. Это видно изъ воспрещенія кровожадности, непосредственно слѣдующаго за дозволеніемъ ѣсть животную пищу. „Только плоти, сказано, съ душею ея, съ кровію ея не ѣшьте“. Что такое „плоть съ душею ея, съ кровію ея“? Это можно понимать, какъ живое животное, пожираемое въ то время, когда оно еще не умерло, какъ это дѣлаютъ хищныя животныя. Приходится допустить, что допотопные нечестивцы доходили и до такого звѣрства <sup>1)</sup>, и Господь Богъ даетъ послѣпотопнымъ людямъ нарочитый законъ, воспрещающій это звѣрство. Подтвержденіемъ высказаннаго предполо-

<sup>1)</sup> До озвѣрѣнія, напоминающаго это, люди доходили иногда и впослѣдствіи. Разсказываютъ, что въ нѣкоторые праздники Бахуса пришедшіе въ изступленіе поклонники его вырывали насильственно члены изъ живыхъ животныхъ и тотчасъ пожирали ихъ сырые и облитые кровію. Aug. Calmet. Histoire de l'ancien et du nouveau Testament. et des juifs. Paris. 1742. T. 1, p. 225.

женія можетъ служить непосредственно слѣдующее за воспрещеніемъ опредѣленіе воли Божіей не оставить безнаказаннымъ за кровь человѣческую даже „всякаго звѣря“<sup>1)</sup>. Если хищный звѣрь, пожирающій человѣка своимъ звѣрскимъ способомъ, повиненъ предъ Богомъ, то тѣмъ болѣе человѣкъ, пожирающій животное такимъ же способомъ<sup>2)</sup>. Дальнѣйшее запрещеніе убивать человѣка, нашедшее себѣ нарочитое выраженіе въ откровеніи, данномъ Ною, помимо общихъ нравственныхъ основаній, тоже, очевидно, обусловлено полнымъ забвеніемъ въ допотопное время осужденія Каина за чело-вѣкоубійство. Запрещеніе это высказано въ связи съ выраженіемъ воли Божіей покарать за кровь человѣческую всякаго звѣря потому, что ничто такъ не приближаетъ человѣка къ звѣрю, какъ чело-вѣкоубійство. Богъ какъ бы такъ говорилъ человѣку: убивая себѣ подобнаго, ты являешься звѣремъ. Но и звѣрь понесетъ наказаніе за убійство, а ты не звѣрь... Вотъ почему заповѣдь, воспрещающая чело-вѣкоубійство, заканчивается напомниманіемъ человѣку, что онъ созданъ по образу Божію, т. е., что природа его совсѣмъ иная, чѣмъ природа безсловеснаго животнаго.

1) Можетъ быть, здѣсь разумѣется то естественное и неизбѣжное возмездіе, которому подвергаются со стороны людей хищные звѣри, нападающіе на человѣка и потому съ особой настойчивостью преслѣдуемые и истребляемые. Закономъ Моисея предписывалось убивать и домашнее животное, причинившее смерть человѣку. Исх. 21, 28. 29.

2) Мы думаемъ, что какъ мѣсто въ откровеніи Ною, воспрещающее кровожадность, такъ и остальное содержаніе этого откровенія находятъ вполне естественное и достаточное объясненіе себѣ въ мрачныхъ чертахъ допотопной исторіи чело-вѣчества, и нѣтъ надобности въ 9, 4 видѣть воспрещеніе употреблять въ пищу именно кровь животнаго, ссылаясь на воспрещеніе этого въ законѣ Моисеевомъ; потому что, во-первыхъ, въ 9, 4 говорится о мясѣ съ кровію, а не объ одной крови, во-вторыхъ, воспрещеніе крови въ законѣ Моисеевомъ имѣетъ особое, обрядово-символическое основаніе, какъ это видно изъ снесенія Лев. 7, 23—6; 4, 7. 25; 3, 15. 17, и не могло быть понято людьми, еще не знавшими подробностей жертвеннаго культа въ законѣ Моисеевомъ.

Всемирный потопъ произвелъ на людей, спасшихся отъ него, подавляющее впечатлѣніе. Не только люди, видѣвшіе его своими глазами, но и потомки ихъ, подъ вліяніемъ живого преданія о катастрофѣ, могли быть въ постоянномъ страхѣ отъ мысли, что онъ можетъ повториться <sup>1)</sup>. Каждый сильный дождь могъ приводить людей въ ужасъ. Недаромъ изъ всѣхъ преданій человѣческихъ преданіе о потопѣ всего глубже оцѣло въ памяти людей и наиболѣе распространено. Хотя Богъ и далъ обѣтованіе людямъ, что не будетъ болѣе потопа на землѣ, однако же одно это обѣтованіе, передаваемое словесно изъ рода въ родъ, по не оживляемое въ воспоминаніи постоянно какимъ-либо нагляднымъ способомъ, при возможномъ ослабленіи или искаженіи вѣры въ незримаго Виновника его, могло утратить свое успокоительное дѣйствіе; между тѣмъ какъ тревожное воспоминаніе о потопѣ могло оживляться всякій разъ при какомъ-либо грозномъ или загадочномъ атмосферномъ явленіи. Поэтому Богъ указалъ людямъ на радугу, какъ на напоминаніе о Своемъ обѣтованіи, какъ на удостовѣреніе того, что потопа на землѣ не будетъ. Причина, почему изъ всѣхъ повторяющихся явленій окружающей природы Богъ избралъ для этой цѣли именно радугу, понятна: явленіе радуги связано съ явленіемъ дождя, и потому съ оживленіемъ воспоминанія о потопѣ связано напоминаніе о томъ, что его болѣе не будетъ. Но какимъ образомъ радуга, явленіе которой обуславливается именно дождемъ, могла выражать собою самую идею, заключающуюся въ обѣтованіи Божіемъ? Извѣстно, что радуга появляется только тогда, когда одна часть горизонта покрыта облакомъ, изъ котораго идетъ дождь, а другая часть свободна отъ облака, и на ней сіяетъ солнце. Когда весь горизонтъ

<sup>1)</sup> Этотъ страхъ пережилъ тысячелѣтія. Не далѣе, какъ въ 1529 году, въ Тулузѣ построили даже ковчегъ въ ожиданіи потопа. И. Мухометовъ. Сказанія о потопахъ. Горный журналъ. 1895 г. Т. IV, стр. 486



бываетъ покрытъ облакомъ, и солнце нигдѣ не просвѣчиваетъ, радуги не бываетъ. Такимъ образомъ явленіемъ радуги вызывается представленіе о томъ, что облако не безконечно, не беспросвѣтно, дождь не безпрерывенъ. Такое представленіе естественно приводило на память обѣтованіе Божіе о неповторяемости потопа, произведеннаго непрерывнымъ 40-дневнымъ дождемъ изъ облака, одѣвшаго беспросвѣтною пеленою весь шаръ земной <sup>1)</sup>. Радуга могла служить еще болѣе нагляднымъ знакомъ обѣтованія о неповторяемости потопа, если она была явленіемъ только послѣпотопнаго времени, не имѣвшимъ мѣста въ допотопное время. Мы допускаемъ возможность послѣдняго. Случается и нынѣ, что пары въ атмосферѣ начинаютъ сгущаться разомъ на громадномъ пространствѣ. Солнце скрывается еще прежде, чѣмъ начинается дождь. Образуется облако на пространствѣ многихъ десятковъ, а иногда и сотенъ верстъ, и затѣмъ начинаетъ идти дождь, непрерывный, продолжающійся сутки, двое и трое (ненастный, обложной дождь). Наконецъ дождь прекращается, а небо еще долго остается покрытое облакомъ, пока послѣднее не пройдетъ и не появится солнце. При такихъ условіяхъ радуги не бываетъ. Предположимъ, что въ допотопное время, при нѣкоторыхъ особенностяхъ тогдашняго состоянія нашей планеты (напр., меньшее пространство суши, большая влажность атмосферы, нѣсколько иная температура, и проч.) такой процессъ орошенія земли дождемъ былъ обычнымъ, и что тогда совсѣмъ не было такихъ сравнительно малыхъ, сконцентрированныхъ облаковъ, которыя, покрывая только часть видимаго горизонта и роняя на ограниченномъ участкѣ земли дождь, другую часть горизонта оставляютъ открытою съ сія-

<sup>1)</sup> Въ радугѣ, какъ знакѣ неповторяемости потопа, мы видимъ новое подтвержденіе нашей мысли, что причиною потопа былъ только дождь, и что подъ „источниками бездны“ подразумѣваются не подземныя водохранилища, а скопленія воды въ міровомъ пространствѣ. Между радугою и истеченіемъ водъ изъ подземныхъ водохранилищъ нѣтъ никакого соотношенія.

ющимъ на ней солнцемъ, — тогда мы можемъ допустить, что допотопные люди совсѣмъ не видали радуги. Подтверженіемъ этому предположенію можетъ служить самый текстъ Библии, согласно которому Богъ сказалъ: „Я полагаю дугу Мою въ облакъ“. Это можно понимать такъ, что Богъ, Своимъ особымъ устройствомъ вводя землю въ новый періодъ существованія, положилъ начало тому соотношенію силъ природы, дѣйствующихъ на землѣ, которое сдѣлало возможнымъ появленіе радуги.

## НАЧАЛЬНЫЯ ЧЕРТЫ

### ИСТОРИИ РОДА ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ПОСЛѢ ПОТОПА.

Ной и его сыновья. Вавилонское столпотвореніе и смѣшеніе языка.  
Хамиты, семиты и іафетиды въ разбѣяніи.

---

Отъ Ноя, чудесно спасагося съ своимъ небольшимъ семействомъ отъ всеобщаго истребленія потопомъ, произошли новыя поколѣнія людей, болѣе или менѣе чуждыя той особенной, безнадежной нравственной порчи, которая сдѣлала для допотопнаго человечества невозможнымъ дальнѣйшее участіе его въ изначальномъ планѣ божественнаго міроустроенія. Правда, грѣховная порча осталась въ природѣ человѣка; помышленіе сердца человѣческаго и теперь продолжало быть „зло отъ юности его“, первые моменты послѣпотопной человѣческой исторіи удивительнымъ образомъ напоминаютъ общія черты исторіи Адама и его ближайшаго потомства, какъ это видно изъ дальнѣйшаго библейскаго повѣствованія о Ноѣ, его сыновьяхъ и ихъ ближайшемъ потомствѣ; однако же, всматриваясь въ самое существо сообщенныхъ Бытописателемъ фактовъ, мы видимъ и глубокое различіе между начальными чертами той и другой исторіи, дѣлающее понятными для насъ, такъ сказать, оправдывающее, какъ всеобщую погибель первыхъ человѣческихъ поколѣній, такъ и обѣтованіе о неповтореніи подобной гибели во всѣ послѣдующія времена.

Ной, перенесшій въ новый человѣческой міръ со-  
кровище священнаго преданія, насадившій въ немъ  
сѣмена истиннаго боговѣдѣнія, богопочтенія и нрав-  
ственнаго закона, унаслѣдованныя отъ первозданной  
четы и ея благочестивыхъ потомковъ, удостоившихся  
наименованія „сынами Божиими“, былъ въ то же время  
посредникомъ, чрезъ котораго перешли въ послѣпотоп-  
ный міръ пріобрѣтенія внѣшней житейской культуры.  
Въ первое время на опустошенной землѣ не къ чему  
было приложить всѣ эти пріобрѣтенія, и Ной огра-  
ничился самымъ необходимымъ—обработкой земли для  
пріобрѣтенія хлѣба насущнаго. Земля благодарно отвѣ-  
чала на его трудъ, и онъ обратилъ вниманіе на расте-  
ніе, плоды котораго, утоляя отчасти голодь, утоляли  
еще и жажду. Сокъ, выжатый изъ виноградныхъ ягодъ,  
составляетъ пріятное и здоровое питье. Особенно онъ  
драгоцѣненъ тамъ, гдѣ вода естественныхъ водоемовъ,  
заключая въ себѣ примѣси разныхъ растворившихся  
въ ней веществъ, непріятна на вкусъ и не безвредна  
для здоровья <sup>1)</sup>. Подвергшись броженію, онъ превра-  
щается въ вино, которое возбуждаетъ жизнедѣятель-  
ность человѣческаго организма, а принятое въ излиш-  
немъ количествѣ подавляетъ ее. Все это пришлось  
Ною извѣдать на опытѣ. Здѣсь случилось съ правед-  
никомъ преткновеніе, какъ это вообще бывало съ  
людьми и прежде, и послѣ, когда они, увлекшись  
какимъ-либо пріобрѣтеніемъ внѣшней культуры, по-  
лезнымъ для одного тѣла, незамѣтно становятся на  
путь, ведущій къ подчиненію духа чувственному на-  
чалу. „Ной, говоритъ бытописатель, выпилъ вина и  
опьянѣлъ, и лежалъ обнаженнымъ въ шатръ своемъ“.  
Толкователи объясняютъ это тѣмъ, что Ной не зналъ  
силы вина, и ему первому пришлось испытать ее. Но  
этимъ объясняется только печальный результатъ, не-

<sup>1)</sup> Позвоительно предположить, что послѣ переворота, испы-  
таннаго поверхностью земли отъ страшнаго наводненія, она на пер-  
выхъ порахъ была очень бѣдна совершенно чистою прѣсною водою.

ожиданный для самого Ноя, и оставляется открытымъ вопросъ: что же побудило Ноя выпить вина въ количествѣ, очевидно большемъ того, какое потребно для простаго утоленія жажды? Объяснить послѣднее можно не иначе, какъ предположеніемъ, что, испытавъ пріятное состояніе послѣ умѣреннаго принятія вина, онъ увлекся, пожелалъ увеличить удовольствіе и незамѣтно переступилъ мѣру<sup>1)</sup>. Это было во всякомъ случаѣ паденіе праведника, возможность (и дѣйствительность) котораго обуславливалась тѣмъ, что Ной, хотя былъ и праведникъ, но человѣкъ, носившій въ себѣ наслѣдіе первороднаго грѣха, и потому не свободный отъ человѣческихъ слабостей. Но велико различіе между паденіемъ перваго праотца людей и паденіемъ втораго праотца, какъ по существу того и другаго, такъ и по ихъ послѣдствіямъ. Адамъ, вышедшій совершенно чистымъ изъ рукъ Создателя, нарушилъ прямую заповѣдь Божию, поставилъ свою волю выше воли Божіей, вступилъ въ союзъ съ противникомъ Бога (сатаню); Ной не нарушилъ никакой прямой заповѣди, онъ только обнаружилъ моральную слабость на почвѣ уже поврежденной грѣхомъ природы человѣческой. Послѣдствія перваго паденія, какъ мы видѣли, измѣнили всю судьбу рода человѣческаго, и устраненіе ихъ требовало, кромѣ непримѣрнаго снисхожденія любви Божіей къ человѣку, борьбы и страданій во всѣ прошедшія и будущія тысячелѣтія земной жизни человѣка. Паденіе Ноя отразилось только на немъ самомъ—угры-

<sup>1)</sup> I. Златоустъ по поводу опьяненія Ноя говоритъ между прочимъ, что „праведникъ этотъ находился въ печали и уныніи, вида себя въ такой пустынѣ и имѣя предъ своими глазами поверженные трупы и людей, и скотовъ, и звѣрей, и землю, содѣлавшуюся общимъ для всѣхъ гробомъ“, и что „чувствуя великую скорбь, хотѣлъ получить отъ того утѣшеніе“ (Указ. изд. твор. Т. 4, стр. 299). Этимъ въ сущности подтверждается наше предположеніе о томъ, что Ной употребилъ вино въ излишнемъ количествѣ не для утоленія жажды, а увлекаемый тѣмъ пріятнымъ (утѣшительнымъ) дѣйствіемъ, какое оно оказывало на него.

зєніями совѣсти, мучительнымъ чувствомъ стыда и раскаянія; оно же открыло ему глаза на мятежный нравъ одного изъ его сыновей и на печальное положєніе потомковъ послѣдняго среди потомства его братьевъ. И увидѣлъ Хамъ, отецъ Ханаана, наготу отца своего и вышедши (изъ шатра) разсказалъ двумъ братьямъ своимъ. Симъ же и Іафетъ, взявши одежду и положивъ ее на плеча свои, пошли задомъ и покрыли наготу отца своего; лица ихъ были обращены назадъ, и они не видали наготы отца своего. Ной проспался отъ вина своего и узналъ, что сдѣлалъ надъ нимъ *меньшій* сынъ его. И сказалъ: проклятъ *Ханаанъ*; рабъ рабовъ<sup>1)</sup> будетъ онъ у братьевъ своихъ“. Повѣствованіе это, наглядно раскрывающее грубую нескромность, легкомысліе и непочтительность Хама (что препятствовало ему самому прикрыть наготу отца или по крайней мѣрѣ промолчать объ его положеніи?) и по истинѣ трогательную, цѣломудренную почтительность къ отцу со стороны Сима и Іафета, оставляетъ въ то же время многое догадкѣ читателя. Кто здѣсь разумѣется подъ „меньшимъ сыномъ“ Ноя: Хамъ ли, поступокъ котораго выше описанъ, но который какъ будто остался безнаказаннымъ, или Ханаанъ, который тотчасъ за симъ проклинается, какъ бы совершившій тяжкое преступленіе? Нужно замѣтить, что на библейскомъ языкѣ слово *сынъ* имѣетъ широкое значеніе и иногда прилагается къ внуку<sup>2)</sup>, даже вообще къ потомкамъ. Нѣтъ никакихъ твердыхъ основаній считать Хама младшимъ сыномъ Ноя. Сыновья Ноя нѣсколько разъ перечисляются Бытописателемъ, и нигдѣ Хамъ не поставленъ на послѣднемъ мѣстѣ. Въ распложеніи родословія въ 10 главѣ Быт. Мойсей отступилъ

1) Выраженіе: рабъ рабовъ, указываетъ на самый тягостный видъ рабства: быть непосредственнымъ рабомъ господина и рабомъ слуги его—далеко не одно и то же.

2) Лаванъ, внукъ Нахора, названъ его сыномъ. Быт. 29, 5; 24, 15; 27, 43.

отъ обычнаго у него порядка въ перечисленіи, но и здѣсь Хамъ поставленъ въ срединѣ между Іафетомъ и Симомъ. Если, какъ мы видѣли <sup>1)</sup>, братья иногда перечисляются не по старшинству, а по достоинству, и если Хамъ былъ старшимъ сыномъ, а Симъ среднимъ, то понятно, почему при перечисленіи братьевъ Симъ всегда стоитъ впереди Хама. Но если бы Хамъ былъ младшимъ сыномъ, то было бы совершенно непонятнымъ оказываемое ему предпочтеніе предъ Іафетомъ. Приходится думать, что подъ „меньшимъ сыномъ“ разумѣется не Хамъ, а сынъ его Ханаанъ <sup>2)</sup>. Не менѣе труденъ для рѣшенія вопросъ, почему проклятію подвергся не Хамъ, а Ханаанъ, хотя по прямому смыслу текста виновность перваго несомнѣнна. Въ объясненіе этого приводятъ то, что Хамъ въ числѣ прочихъ получилъ благословеніе Божіе по выходѣ изъ ковчега, и человѣкъ не могъ проклинать того, кого благословилъ Богъ. Но проклятіе Ноя было, очевидно, не обыкновенное человѣческое проклятіе, а пророческое, т. е. Божіе; устами Ноя проклялъ Самъ Богъ, почему все и сбылось такъ, какъ сказано Ноемъ <sup>3)</sup>. Самъ же Богъ можетъ дать благословеніе и затѣмъ лишить его и даже подвергнуть проклятію. Въ началѣ Богъ благоволиительно возрѣлъ на все Свое твореніе, т. е., благословилъ (Быт. 1, 31); а потомъ онъ проклялъ землю за грѣхъ Адама. Говорятъ еще, что наказаніе обращено на сына для того, чтобы усугубить его силу для отца. Можетъ быть, для иного отца это и было бы такъ, но по отношенію къ Хаму сомнительно: у кого

1) Стр. 354—5. Примѣч.

2) Это допускалъ Оригенъ. *Selecta in Genesim.* 33. *Migne. Patrolog.* Т. XII, col. 107—110.

3) Митр. Филаретъ замѣчаетъ: „содержаніе словъ Ноя и послѣдовавшій опытъ показываютъ, что въ нихъ заключаются судъ не столько человѣческой, сколько Божій, и не простыя желанія, но силою Духа Божія облеченныя предсказанія“. *Записки на кн. Бытія.* Стр. 17 (2-й счетъ).

сердце черство по отношенію къ родителямъ, оно черство и по отношенію къ дѣтямъ. Притомъ же было бы согласнѣе съ идеей правды увеличить наказаніе для виновнаго само по себѣ, а не усиливать его перенесеніемъ на лицо, не участвовавшее въ преступленіи. Св. Іоаннъ Златоустъ, который приводитъ оба разсмотренныя нами объясненія проклятія Ханаана, самъ находитъ ихъ какъ бы недостаточными и допускаетъ предположеніе, что Ханаанъ „понесъ наказаніе за собственные грѣхи“<sup>1)</sup>. За какіе грѣхи — за прошедшіе или за будущіе? По толкованію митр. Филарета выходитъ, что Ной осудилъ Хама за совершенный имъ грѣхъ, а Ханаана за будущіе грѣхи его потомковъ<sup>2)</sup>. Но немислимо, чтобы кто-либо могъ быть наказанъ за преступленіе, котораго еще не совершилъ<sup>3)</sup>. Потомки Ханаана сами понесли наказаніе тогда, когда „мѣра беззаконій ихъ исполнилась“ (Быт. 15, 16). Если, какъ мы видѣли, подъ „меньшимъ сыномъ“ Ноя нельзя разумѣть Хама, а приходится думать, что тутъ подразумѣвается младшій въ то время потомокъ Ноя, т. е., Ханаанъ, младшій сынъ Хама; то объ немъ ясно сказано, что онъ понесъ наказаніе за совершенный имъ самимъ грѣхъ: „Ной, сказано, проспался отъ вина и узналъ, что съдѣлалъ надъ нимъ меньшій сынъ его“. Оригенъ со словъ одного іудея сообщаетъ преданіе (*παραδοσις*), что Ханаанъ первый увидалъ обнаженіе дѣда и сообщилъ объ этомъ отцу своему<sup>4)</sup>. Имѣя въ виду невозможность удовлетворительно объяснить, почему вмѣсто виновнаго отца наказаніе обращено на сына, повидимому ни въ чемъ невиннаго, мы склонны думать, что это не „истолковательная выдумка“<sup>5)</sup>, а

1) Указ. твор., стр. 307.

2) Указ. соч., стр. 18.

3) Если бы это было возможно, то кто больше Адама до грѣхопаденія заслуживалъ бы наказанія?

4) Указ. соч. Тамъ же.

5) Midrasisher Einfall. Fr. Delitzsch. Commentar üb. die Genesis. Leipzig. 1860. S. 280. Оригену хотя и казалось іудейское преданіе тоже



именно преданіе, и, можетъ быть, очень древнее, восполняющее то, что почему-то отсутствуетъ въ священномъ библейскомъ текстѣ. Если же не такъ, то при объясненіи проклятія Ханаана нужно совсѣмъ устранить идею наказанія и видѣть въ немъ *только пророческое предвидѣніе* Ноя относительно будущей судьбы своихъ потомковъ. Когда Ной проснувшись догадался, въ какомъ прискорбномъ положеніи онъ находился, благодаря слабости, въ которую впалъ, имъ овладѣлъ стыдъ, а потомъ муки раскаянія. Сознаніе высоты своего положенія, какъ единственнаго человѣка, избраннаго Богомъ для сохраненія своего вышшаго созданія на землѣ, и сопоставленіе его съ тѣмъ униженіемъ, которому подвергло его увлеченіе ласкающимъ чувственностью напиткомъ, сдѣлали для него и чувство стыда, и чувство раскаянія особенно жгучими. Но зато въ горнилѣ этихъ чувствъ и очистился духъ праведника <sup>1)</sup>; такъ что, когда онъ узналъ все, что произошло во время его безсознательнаго состоянія, умъ его тотчасъ озарился пророческой прозорливостью, которая дала ему возможность не только глубоко проникнуть въ душевную настроенность и оцѣнить нравственныя качества своихъ наличныхъ потомковъ (сыновей и внуковъ), но и пророчески указать основныя черты исторіи позднѣйшаго потомства, опредѣлившіяся особенностями духовной природы отдѣльныхъ родоначальникомъ этого потомства. Пораженный такъ ясно обнаружившейся нравственной несостоятельностью Хама, которая повидимому еще въ большей мѣрѣ успѣла открыться въ сынѣ его, Ханаанѣ, Ной прежде всего и гнѣвно предсказалъ будущее приниженное, рабское положеніе потомковъ этого

---

„баснословнымъ“, однако же въ вышеприведенныхъ словахъ библейскаго текста онъ видитъ подтвержденіе его и считаетъ первымъ виновникомъ оскорбленія, нанесеннаго Ною, именно Ханаана.

1) „Ной, говоритъ митр. Филаретъ, конечно призналъ и сто­кратно загладилъ свою погрѣшность“. Указ. соч. Ч. 2, стр. 17.

послѣдняго между потомками Сима и Іафета <sup>1)</sup>. Затѣмъ съ утѣшеніемъ прозрѣлъ, что потомство богобоязненнаго Сима будетъ хранителемъ истиннаго боговѣдѣнія и богопочтенія (до времени). Прозрѣніе свое онъ выразилъ славословіемъ („благословенъ Господь Богъ Симовъ“) истинному Богу, въ Котораго крѣпко вѣровала Симъ, и при этомъ предсказалъ потомству его господство надъ потомствомъ Ханаана. Потомству почтительнаго Іафета онъ предсказалъ, во первыхъ, широкое распространеніе его по лицу земли, давшее ему возможность использовать разнообразныя дары природы и развить въ себѣ способность прионовленія ко всякимъ условіямъ жизни на землѣ, во вторыхъ — преимущество истиннаго боговѣденія, когда оно перестанетъ быть удѣломъ потомства Симова (такъ нужно понимать „вселеніе Іафета въ шатрахъ Симовыхъ“), и наконецъ, какъ и Симу, господство надъ Ханааномъ.

Итакъ уже въ самомъ семействѣ Ноя, какъ и въ семьѣ Адама, обозначились два теченія будущей человѣческой исторіи: одно по пути добра, другое въ сторону зла. Но теперешнее распаденіе человечества существенно различалось отъ допотопнаго какъ по своимъ основаніямъ, такъ и по послѣдствіямъ. Вратоубійца Каинъ сообщилъ своему потомству такое направленіе, которое въ своемъ послѣдовательномъ развитіи повело къ полному подавленію сохранившихся въ человѣческой природѣ зачатковъ добра, къ рѣшительному отпаденію отъ Бога, къ отрицанію и забвенію Его, къ чисто-животной жизни подъ властію слѣпыхъ стихійныхъ силъ природы. Нравственно неуравновѣщенный, чуждый благородныхъ движеній души человѣческой, Хамъ сообщилъ своему потомству не рѣшительно злое и безбожное направленіе, способное подавить въ человѣкѣ всякую склонность къ добру, а простую кичливость и легкомысліе, съ которыми оно забывало законы Божіи, увле-

<sup>1)</sup> Судьбу эту отчасти раздѣлили и всѣ остальные потомки Хама поскольку на нихъ отразилась та же нравственная порча.

калось чувственностью, вдавалось во всякаго рода крайности, искажало религіозныя истины, но не забывало ихъ совсѣмъ и ни въ какомъ случаѣ не отрицало ихъ. Каиниты пришли къ безбожію, потомки Хама только къ суевѣрію. Когда же потомки Іафета и большая часть потомковъ Сима сдѣлались подражателями Хамова нечестія, на землѣ воспреобладало нечестіе суевѣрія, получившее названіе язычества. Язычники не шли по прямому пути немногихъ хранителей истиннаго благочестія, но и не устремились въ совершенно противоположную сторону. Если путь послѣднихъ есть прямая линія, то путь первыхъ—не другая прямая, идущая въ противоположную сторону, а кривая, которая рано или поздно должна была встрѣтиться съ прямой. Поэтому-то люди, предавшіеся языческому нечестію, и не обрѣчены на всеобщую гибель потопомъ или какъ-нибудь иначе, подобно допотопнымъ безбожникамъ, а остались до „исполненія времени“ особаго рода дѣятелями всемірной исторіи и участниками въ планахъ Божественнаго домостроительства, имѣющаго цѣлю всеобщее <sup>1)</sup> спасеніе, какъ это мы видимъ изъ глубокаго прозрѣнія въ пути Промысла Божія у апостола Павла, который писалъ римскимъ христіанамъ изъ язычниковъ: „какъ вы нѣкогда противились Богу, а нынѣ спасены по причинѣ противленія израильтянъ; такъ и израильтяне нынѣ оказываютъ упорство по причинѣ вашего спасенія, чтобы и они спаслись. Ибо Богъ затворилъ всѣхъ въ противленіе, чтобы всѣхъ помиловать“. (Рим. 11, 30. 31).

Ной жилъ послѣ потопа 350 лѣтъ, доживъ до дней праправнука своего, Салы, въ потомствѣ Сима. Такимъ образомъ онъ закрылъ свои глаза уже тогда, когда увидѣлъ значительное размноженіе людей на землѣ, дававшее увѣренность не только въ сохраненіи рода человеческого, но и въ дальнѣйшемъ его размноженіи <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Т. е., не ограниченное какимъ-либо однимъ племенемъ или нѣсколькими.

<sup>2)</sup> Полагая, что въ трехъ поколѣвіяхъ у каждой супружеской

Всей жизни его было 950 лѣтъ. На внѣшнемъ бытѣ его сыновей съ ихъ потомствомъ отразилось вліяніе допотопной культуры. Каждый изъ нихъ перенесъ изъ нея въ послѣпотопный міръ то, что соотвѣтствовало способностямъ его и особенному душевному складу. Благочестивый Симъ, какъ объ этомъ можно судить по исторіи его потомковъ и отчасти по метафорѣ, употребленной Ноемъ въ благословіи Іафета (да вселится онъ въ шатрахъ Симовыхъ), предпочелъ родъ жизни, избрѣтенный праведнымъ Авелемъ и продолженный, какъ нужно думать, Сиоомъ. Этотъ родъ жизни, поставляющій человѣка въ ближайшее отношеніе не съ мертвою, а съ живою, одушевленной природою, съ наиболѣе сложными и высшими проявленіями ея силъ, съ одной стороны возбуждалъ духовную энергію, давалъ пищу уму и сердцу и съ другой—поддерживалъ въ человѣкѣ сознаніе его высшаго, господственнаго положенія въ чувственномъ мірѣ болѣе, чѣмъ примитивная дѣятельность земледѣльца, обращенная на предметы безвольные, не чувствующие и неподвижные. Кромѣ того пастушескій бытъ, не прикрѣпляющій къ одному мѣсту, а напротивъ требующій передвиженій и не представляющій къ тому затрудненій, благопріятствовалъ сохраненію мирныхъ, братскихъ и свободныхъ отношеній между людьми и предохранялъ отъ многихъ пороковъ, скоро развивавшихся въ примитивныхъ осѣдлыхъ обществахъ. Необходимость для небольшого общества людей имѣть большія стада животныхъ, требующія обширныхъ пастбищъ, заставляла пастуховъ жить разсѣянно, отдѣльными семьями. Члены этихъ семействъ, связанные близкимъ кровнымъ родствомъ, имѣя общую собственность и одинаковый для всѣхъ кровъ подъ скромными шатрами, вели мирную, братскую жизнь подъ

---

пары оставались въ живыхъ и доживали до старости 15—20 дѣтей обоаго пола (и это очень немного при тогдашнемъ долготіи), мы можемъ быть увѣрены, что Ной предъ смертію видѣлъ свое потомство въ количествѣ, отъ трехъ до четырехъ тысячъ человѣкъ.

главенствомъ старшаго въ родѣ (патріарха), власть котораго основывалась не на физической силѣ, а на уваженіи къ его отеческому старшинству и житейской опытности. Когда при нѣкоторой разнородности семьи возникало разногласіе, они не вступали въ кровавую борьбу, а предпочитали разойтись въ разныя стороны. Когда возникли раздоры между пастухами скота Аврамова и пастухами скота Лотова, Авраамъ сказалъ Лоту: „не вся ли земля предъ тобою? Отдѣлись отъ меня. Если ты налево, то я направо; а если ты направо, то я налево“ (Быт. 13, 8. 9). И разошлись. Дѣйствительно, если осѣдлые люди враждовали и бились до смерти изъ-за обладанія прочными жилищами, обработанными полями и благоустроенными садами, то стоило ли пастухамъ вступать въ борьбу изъ-за того только, чтобы пробыть лишнюю недѣлю или двѣ на пастбищѣ, хотя бы и хорошемъ, но которое, все одно, будетъ вытравлено своимъ же скотомъ, и съ него придется уходить въ другое мѣсто? Такимъ образомъ пастушеская жизнь устраняла кровавыя распри, ожесточающія сердце человѣка. Та же подвижность обезпечивала свободу пастуховъ, спасала ихъ отъ порабощенія воинственными иноплеменниками. Лоть, жившій въ Содомѣ и превратившійся въ полуосѣдлаго, взятъ былъ въ плѣнъ восточными завоевателями (Быт. 14, 12); а Исаакъ спокойно откочевалъ изъ земли филистимской, когда увидалъ враждебное къ нему настроеніе воинственныхъ филистимлянъ (26, 15—23). Моисей убѣждалъ изъ Египта къ мадіанитянъ, кочевавшимъ близъ границы египетской, и былъ среди нихъ въ полной безопасности отъ могущественныхъ египтянъ, заставлявшихъ иногда подчиняться своей волѣ даже отдаленныя осѣдлыя племена Азіи <sup>1)</sup>). Вообще кочевая жизнь потомковъ Сима, долго предохранявшая ихъ отъ растлѣвающаго вліянія темныхъ сторонъ культуры, развивавшейся въ первичныхъ общественныхъ организа-

<sup>1)</sup> Бругшъ. Исторія фараоновъ. Перев. Властова. Стр. 493.

ціяхъ на началахъ корысти и насилія, благопріятствовала сохраненію у нихъ въ наиболѣе чистомъ видѣ священнаго преданія, истинной религіи и возвышенной нравственности. Тафеть, тоже сохранившій въ душѣ своей добрыя начала, отличавшія допотопныхъ „сыновъ Божіихъ“ отъ „сыновъ человѣческихъ“, воспринялъ всѣ виды культуры, какіе успѣли создать самыя первые насельники земли. Потомки его были и пастухами, и земледѣльцами, и строителями городовъ, и изобрѣтателями во всѣхъ родахъ искусства. Въ частности они заимствовали отъ своего родоначальника искусство кораблестроенія и вскорѣ довели его до такого совершенства, что, когда вавилонская катастрофа заставила человѣческое скопище разсѣяться, они свободно поплыли по морю къ островамъ и отдаленнымъ приморскимъ странамъ. Они далеко уклонились отъ колыбели рода человѣческаго и долго жили безъ близкаго соприкосновенія съ потомками Сима и Хама, развиваясь сами по себѣ и преуспѣвая въ матеріальномъ и духовномъ (но не религіозномъ) отношеніи. Хамъ, въ природѣ котораго наиболѣе проявила свое дѣйствіе неунничтожимая одними человѣческими силами грѣховная порча, который поэтому напоминалъ собою Каина, усвоилъ и передалъ своимъ потомкамъ по преимуществу культуру каинитовъ—земледѣліе, промышленность и военное ремесло. Въ этомъ удостовѣряють древнѣйшія данныя исторіи его потомковъ. Нельзя не обратить вниманія на какое-то загадочное, но едва ли случайное, сходство между родословіями каинитовъ и хамитовъ, какъ бы намекающее на внутреннее родство между послѣдними. Какъ въ родословіи каинитовъ, состоящемъ въ перечисленіи однихъ именъ, Бытописатель остановилъ особенное вниманіе на одномъ лицѣ (Ламехѣ), сообщивъ нѣкоторыя характерныя подробности о немъ самомъ и его семьѣ; такъ и въ родословіи хамитовъ мы видимъ то же самое по отношенію къ Нимроду. Мы видѣли, что данныя, сообщенныя объ Ламехѣ, его женахъ и изобрѣтательныхъ сыновьяхъ,

указывали тотъ путь, которымъ пошла культура каинитовъ. Очевидно, и то, что сказано въ особенности о Нимродѣ, указываетъ на направленіе, которое съ самаго начала приняла матеріальная и духовная жизнь хамитовъ. „Нимродъ, говоритъ Бытописатель, былъ сильный звѣроловъ предъ Господомъ<sup>1)</sup>, потому и говорится: сильный звѣроловъ предъ Господомъ, какъ Нимродъ. Царство его въ началѣ составляли: Вавилонъ, Эрехъ, Аккадъ и Халне въ землѣ Сennaаръ“ (10, 9. 10). Раннее (уже при внукѣ Хама) появленіе городовъ и царства удостовѣряетъ въ томъ, что потомки Хама съ самаго начала сдѣлались земледѣльцами и вели жизнь осѣдлую, большими сплоченными массами. Найдя болѣе или менѣе значительное пространство годной для воздѣлыванія земли, они останавливались, обстраивались, и жили въ такомъ количествѣ, какое могла пропитать площадь плодородной земли. Построеніе городовъ, т. е., укрѣпленныхъ мѣстъ, обусловленное необходимостью защищать собственность и жизнь, указываетъ на возникновеніе хищничества и враждебныхъ столкновеній между людьми, и прежде всего именно между хамитами, какъ первыми организаторами воинствующихъ дружинъ на землѣ послѣ потопа. Древнѣйшія царства на землѣ, если не всѣ, то большая часть, обязаны своимъ происхожденіемъ насильственному объединенію нѣсколькихъ отдѣльныхъ родовъ или племенъ какимъ-нибудь однимъ воинственнымъ родомъ подъ предводительствомъ его сильного и отважнаго главы. Такимъ главою несомнѣнно былъ Нимродъ, основатель перваго царства на землѣ послѣ потопа. О славѣ его, какъ „сильнаго звѣролова предъ Господомъ“, упомянуто не для опредѣленія постояннаго рода его жизни, а только въ удостовѣреніе его силы и отваги, развитыхъ, вѣроятно, въ молодости борьбою

---

1) Выраженіе, свойственное библейскому языку; оно значитъ: сильный безъ примѣра между человѣками\*. Филаретъ. Указ. соч., стр. 28.

съ хищными животными <sup>1)</sup>. Другое древнѣйшее царство на землѣ было египетское. Оно было основано, если не самимъ Мипраимомъ <sup>2)</sup>, сыномъ Хама, то ближайшими потомками перваго. Такимъ образомъ первый шумъ оружія и кровавую борьбу для подчиненія людей своему господству внесли въ послѣпотопный міръ хамиты. Война создала рабство побѣжденныхъ побѣдителямъ. Не Симъ и Лафетъ, имѣвшіе господствовать надъ Ханааномъ, внесли въ міръ рабское состояніе состояніе людей, а сами хамиты создали его для себя на будущее время. Рабы грѣха по духу, они не сознавали, что насиліемъ надъ подобными себѣ они выковыываютъ и для себя цѣпи матеріальнаго рабства. Уклонъ въ сторону преимущественно матеріальной жизни сдѣлалъ хамитовъ (какъ и каинитовъ) изобрѣтательными въ области житейскаго обихода, въ области предметовъ не только полезныхъ, но и ласкающихъ чувственность. Южная Месопотамія, — мѣсто, гдѣ развилась первоначальная характерная культура хамитовъ — кушитовъ, — сохранила много памятниковъ, свидѣтельствующихъ объ этомъ. Предметы, найденные въ тамошнихъ древнѣйшихъ могилахъ, показываютъ, что потомки Хама не только были знакомы съ изобрѣтеніемъ Овела, но и расширили свои познанія въ металлургіи, научившись обрабатывать, кромѣ желѣза и мѣди, свинець, золото и бронзу <sup>3)</sup>. Другіе памятники свидѣлствуютъ о про-

<sup>1)</sup> Охотиться на звѣрей Нимродъ могъ и въ зрѣломъ возрастѣ, даже будучи уже царемъ. Охота была однимъ изъ любимыхъ развлеченій у древнихъ царей и героевъ. Барельефы, украшавшіе дворцы ассирійскихъ царей, нерѣдко изображаютъ сцены, относящіяся къ охотѣ послѣднихъ на львовъ. Vigouroux Dictionnaire de la bible. Paris. 1895. T. I, p. 898. 1195. 1163. Его же. La bible et les decouvertes modernes... T. I, p. 267. Объ этомъ же свидѣлствуетъ и живопись, украшавшая дворцы вавилонскіе и изображавшая сцены войны и охоты. Fr. Lenormant. Manuel d'histoire ancienne de l'orient. T. 2, p. 270.

<sup>2)</sup> Еврейское названіе Египта и египтянъ *Мипраимъ*. Быт. 39, 1; 45, 20.

<sup>3)</sup> Lenormant. Указ. соч. т. 2, стр. 35.



цвѣтаніи строительнаго искусства, отчасти скульптуры и особенно искусства рѣзбы по твердому камню (цилиндры съ надписями и печати) <sup>1)</sup>. Древніе писатели упоминають о тканяхъ изъ льна и шерсти и о знаменитыхъ изяществомъ работы и живостью цвѣтовъ коврахъ вавилонскихъ. Въ этомъ же родѣ проявили свою дѣятельность въ самое раннее время потомки Хама и въ другихъ мѣстахъ—въ Египтѣ и въ Финикіи. Какъ подражатели Каина въ безбожномъ и безчеловѣчномъ отношеніи къ своему ближнему, предавшіеся исключительнымъ заботамъ объ удовлетвореніи только чувственныхъ потребностей, хамиты раньше всѣхъ утратили чистоту религіозныхъ представленій и нравственной жизни. Первый, названный въ библии хамитскій городъ, Вавилонъ, былъ колыбелью язычества. Что былъ Іерусалимъ въ дѣлѣ сохраненія истинной вѣры въ Бога и распространенія ея по всей землѣ, то былъ Вавилонъ относительно распространенія языческаго суевѣрія. Соответственно грубой природѣ хамитовъ въ основѣ вавилонскаго язычества лежалъ „самый разнузданный и самый безстыдный натурализмъ“ <sup>2)</sup>. Начавши съ поклоненія Богу подъ образомъ свѣтилъ небесныхъ, котормъ почему-то приписали вліяніе на судьбу человѣка, счастливую и несчастную, хамиты вскорѣ перешли къ обоготворенію самыхъ предметовъ и силъ природы, къ грубому идолопоклонству, и кончили безобразнымъ, кровавымъ культомъ Молоха и религіознымъ освященіемъ разврата въ культѣ Билитъ, или Милитты (вавилонская Венера)... Но все же это только суевѣріе, жалкое, постыдное, оскорбляющее Бога и унижающее достоинство человѣческое, но суевѣріе, а не допотопное безбожіе. Въ „посланіи Іереміи“ къ іудеямъ, отводимымъ въ вавилонскій плѣнъ, идолопоклонство съ точки зрѣнія правовѣрнаго іудея представляется главнымъ образомъ какъ нѣчто жалкое и достойное посмѣянія. „Теперь вы

1) Тамъ же.

2) Тамъ же. Стр. 258.

увидите въ Вавилонѣ боговъ серебряныхъ, золотыхъ и деревянныхъ, внушающихъ страхъ язычникамъ. Языкъ ихъ выстроганъ художникомъ, но они не могутъ говорить. Какъ будто для дѣвицы, любящей принарядиться, берутъ золото и готовятъ вѣнцы на головы боговъ своихъ. Бываетъ, что жрецы похищаютъ у боговъ своихъ золото и серебро и употребляютъ на себя самихъ; удѣляютъ изъ того и блудницамъ подъ ихъ кровомъ. Они (боги) не спасаются отъ ржавчины и моли, хотя облечены въ пурпуровую одежду. Они какъ бревно въ домѣ; сердце ихъ, говорятъ, точатъ черви и съѣдаютъ ихъ самихъ и одежду ихъ, а они не чувствуютъ. Тѣ, которые готовятъ ихъ, не бываютъ долговѣчны; какъ же произведенія ихъ могутъ быть богами? Они оставили по себѣ ложь и срамъ своимъ потомкамъ. Боги, какъ вороны между небомъ и землею; ибо и въ томъ случаѣ, когда бы загорѣлось капище боговъ деревянныхъ или оправленныхъ въ золото и серебро, жрецы ихъ убѣгутъ и спасутся, а они сами, какъ бревно въ срединѣ, сгорятъ. Ни отъ воровъ, ни отъ грабителей не могутъ охранить себя эти боги. Звѣри лучше ихъ; они скрываясь могутъ помочь себѣ. Какъ пугало въ огородѣ ничего не сбережетъ, такъ и ихъ боги. Равнымъ образомъ ихъ боги подобны терновому кусту въ саду, на которой садятся всякія птицы". (Ст. 4, 7-11. 19, 46. 47. 54. 56. 67-70)... Въ силу такого существеннаго различія между нечестіемъ допотопнымъ и нечестіемъ послѣпотопнымъ послѣднее не довело людей до такого безнадежнаго состоянія; до какого довело ихъ первое. Хотя были моменты, когда весь родъ человѣческій готовъ былъ идти и даже прямо шель вслѣдъ за Хамомъ (какъ онъ до потопа пошелъ за Каиномъ); однако же послѣпотопные грѣшники не умирали духовно, не сдѣлались совершенно нечувствительными къ внушеніямъ свыше, къ знаменіямъ промыслительнаго дѣйствія Божія въ мірѣ и къ голосу своей собственной духовной природы, какъ сдѣлались нечувствительны каиниты и прочіе допотопные безбожники. Поэтому

они, не смотря ни на что, и сохранили въ себѣ способность къ воспринятію спасающей силы Божіей чрезъ „Сѣмя жены“ и къ восстановленію себя, по окончаніи земного времени, въ то состояніе, изъ котораго человѣкъ ниспалъ чрезъ грѣхъ Адама и въ которомъ онъ снова получитъ возможность выполнить свое первоначальное предназначеніе при сотвореніи міра.

Первый моментъ всеобщаго уклоненія послѣпотопнаго человѣчества на путь нечестія, вызвавшаго особенное воздѣйствіе Промысла Божія для вразумленія людей, имѣлъ мѣсто вскорѣ по размноженіи потомства Ноева до значительныхъ размѣровъ и извѣстенъ въ исторіи подъ именемъ *столпотворенія вавилонскаго*. Сообщивъ родословія сыновъ Ноя въ низходящей линіи,—въ родѣ Іафета до третьяго поколѣнія, въ родѣ Хама до четвертаго и въ родѣ Сима до седьмого (Быт. 10, 2. 3. 6. 7. 22. 24—26), — и замѣтивъ, что отъ этихъ потомковъ Ноевыхъ произошли всѣ племена и народы, населившіе землю послѣ потопа <sup>1)</sup>, Бытописатель повѣствуетъ: „на всей землѣ былъ одинъ языкъ и одно нарѣчіе. Двинувшись съ востока, люди нашли въ землѣ Сennaаръ равнину и поселились здѣсь. И сказали другъ другу: надѣлаемъ кирпичей и обожжемъ ихъ огнемъ. И стали у нихъ кирпичи въ замѣну каменной и земляная смола въ качествѣ извести. И сказали они: построимъ себѣ городъ и башню высоту до небесъ, и сдѣлаемъ себѣ имя, прежде нежели разсѣмься по лицу всей земли. И сошелъ Господь посмотрѣть

<sup>1)</sup> Замѣчаніе при имени Фалека, потомка Симова, что „во дни его раздѣлилась земля“ (ст. 15), т. е., произошло разсѣяніе людей, и то обстоятельство, что въ данномъ мѣстѣ родословіе Сима по главной линіи, т. е., по линіи, Фалека, далѣе не продолжено, даютъ основаніе къ заключенію, что родословія и другихъ сыновъ Ноевыхъ доведены до тѣхъ именно лицъ, при жизни которыхъ произошло разсѣяніе людей.

городъ и башню, которые строили сыны человѣческіе. И сказалъ Господь: вотъ одинъ народъ, и одинъ у всѣхъ языкъ; и вотъ что они начали дѣлать. И не останутъ они отъ того, что задумали дѣлать. Пойдемъ же и смѣшаемъ тамъ языкъ ихъ, такъ чтобы одинъ не понималъ рѣчи другого. И разсѣялъ ихъ Господь оттуда по всей землѣ, и они перестали строить городъ и башню. Посему дано имя городу: Вавилонъ; ибо тамъ смѣшалъ Господь языкъ всей земли“ (Быт. 11. 1—9). Въ этомъ сжатомъ библейскомъ повѣствованіи изображено событіе очень сложное и настолько важное, что послѣдствія его отразились на всей послѣдующей исторіи рода человѣческаго.

Послѣ того, какъ вода потопа перестала „усиливаться“ на землѣ, наиболѣе возвышенныя части суши выступили изъ-подъ нея довольно скоро. Но затѣмъ освобожденіе суши отъ воды происходило медленнѣе; болѣе низменныя части ея, особенно же долины большихъ рѣкъ еще довольно долго оставались подъ водою. Прошли десятки, можетъ быть, сотни лѣтъ, пока вода сошла и съ нихъ, и они обсохли. Поэтому размножающееся потомство Ноя потянулось съ армянской возвышенности сначала на юго-востокъ, на обширное плоскогоріе Ирана<sup>1)</sup>. Черезъ нѣкоторое время, неизвѣстно, по какому побужденію<sup>2)</sup>, вся масса людей двинулась на западъ и встрѣтила обширную рѣчную

<sup>1)</sup> Этимъ простымъ и естественнымъ предположеніемъ устраняется недоумѣніе, какимъ образомъ люди, начавшіе размножаться послѣ потопа въ Арменіи, попали въ Тигро-Евфратскую долину не съ сѣвера, а съ востока. Съ устраненіемъ этого недоумѣнія падаетъ и основаніе гипотезы Ленормана, доказывающаго, что Араратъ, гдѣ остановился ковчегъ Ноя, нужно искать не въ Арменіи, а въ горной цѣпи Гинду-Куша или среди высотъ, гдѣ Индъ беретъ свое начало. Указ. соч. т. 1, стр. 31—6.

<sup>2)</sup> Можетъ быть, продолжавшееся поднятіе суши сопровождалось частыми землетрясеніями, особенно сильными въ странахъ, близкихъ къ выдвигавшимся тогда громадамъ Гималайскихъ горъ. Прав. Соб. 1906 г. май. Всемирный потопъ. Стр. 9.

долину, сравнительно недавно освободившуюся отъ воды, съ обильнымъ напластованіемъ осадочныхъ породъ, и потому необыкновенно плодородную и удобную какъ для земледѣлія, такъ и для скотоводства. Всѣ люди, сколько ихъ было тогда, остановились здѣсь и стали жить, продолжая размножаться и устраивая свой внѣшній бытъ примѣнительно къ мѣстнымъ условіямъ. Земледѣльцы, стремившіеся къ устойчивой осѣдности, т. е., главнымъ образомъ хамиты <sup>1)</sup>, тотчасъ сдѣлали важное изобрѣтеніе — дѣлать кирпичи вмѣсто камней, которыхъ не было въ намывной почвѣ долины, и научились строить себѣ прочныя жилища. Семиты раскинули свои шатры по тучнымъ пастбищамъ; а потомки Іафета, приспособляясь къ тому и другому роду жизни, вѣроятно, сдѣлали еще поприщемъ своей дѣятельности двѣ многоводныя рѣки, плавая по нимъ изъ конца въ конецъ и извлекая изъ нихъ себѣ пропитаніе. Всѣ люди представляли изъ себя какъ бы одну большую семью, говорили однимъ языкомъ, жили одними преданіями, говорившими имъ объ ихъ братствѣ плотскомъ и духовномъ, имѣли одинаковыя, повидимому, стремленія къ устроенію своего земного благополучія. Живя вмѣстѣ, они представляли собою силу, завладѣвшую землею. Могучіе и кровожадные представители животнаго царства, напуганные сильными звѣроловами, подобными Нимроду, почтительно отступали въ окрестныя пустыни. Люди могли бы жить здѣсь благополучно и долго, пока не наполнили бы страну. Тогда избытокъ населенія сталъ бы спокойно и мирно переселяться на новыя мѣста. Но грѣхъ, живущій въ природѣ человѣка, не замедлилъ проявить свое губительное дѣйствіе. Тутъ съ поразительной ясностью обнаружилъ свою силу грѣховный законъ человѣческой жизни, указанный нами при опредѣленіи общаго характера библейскихъ фактовъ, изъ которыхъ слагалась

<sup>1)</sup> Во всякомъ случаѣ не пастухи-семиты, которымъ не нужны были каменные постройки.

начальная исторія человѣчества послѣ грѣхопаденія, именно: корень человѣческихъ бѣдствій лежитъ въ злѣ нравственномъ, которое не только не ослабѣваетъ съ улучшеніемъ внѣшняго быта людей, но и усиливается; такъ что, чѣмъ болѣе люди прилѣпляются душою къ чувственной природѣ, забывая Бога и свою духовную природу, тѣмъ съ большею силою дѣйствуетъ зло нравственное и разрушаетъ ихъ благополучіе <sup>1)</sup>). Люди обосновавшіеся въ землѣ Сennaаръ, (Тигро-Ефратская долина), рѣшили: давайте, построимъ городъ и башню высоту до неба, и сдѣлаемъ имя наше славнымъ, прежде нежели разсѣемя по землѣ (вѣрнѣе, по переводу Филарета: чтобы намъ не разсѣяться по землѣ).. И стали строить. Богъ воспрепятствовалъ этому предпріятію „смѣшеніемъ“ языка людей, и они стали поспѣшно расходиться изъ Сennaара по всѣмъ странамъ свѣта.

Что такое въ сущности тутъ произошло? Что за странную постройку предприняли люди? И противъ чего собственно Промыслъ Божій употребилъ такую чрезвычайную мѣру, какъ смѣшеніе языка и разсѣяніе людей? Къ рѣшенію этихъ вопросовъ можетъ приблизить насъ только сопоставленіе того, что извѣстно намъ относительно потомковъ Ноя раньше разсматриваемаго событія, съ тѣмъ, что извѣстно изъ исторіи человѣчества послѣ этого событія. Одинъ изъ сыновей Ноя, какъ мы видѣли, оказался мятежнымъ. Изъ оскорбителя отца Хамъ въ своемъ потомствѣ, унаслѣдовавшемъ его нравъ, сдѣлался оскорбителемъ Бога, какъ объ этомъ засвидѣтельствовала вся послѣдующая исторія хамитовъ. Особенное вниманіе обращаетъ на себя одинъ изъ ближайшихъ потомковъ Хама, Нимродъ. Личность его отчасти уже обрисована выше, и сама собою возникаетъ мысль, что онъ былъ главнымъ дѣйствующимъ лицомъ въ Сennaарской исторіи. „Сей, говорится о немъ, началъ быть силенъ на землѣ“ (10, 8). Это значить,

Соб. 1890 г. изд. Библич. общ. Стр. 9.  
 ил.) Начальная черта исторіи рода человѣческаго послѣ грѣхопаденія. Стр. 316.

что послѣ потопа онъ былъ первымъ властелиномъ, утвердившимъ свое господство надъ людьми. Иначе это и понять нельзя; потому что, послѣ упоминанія о его славі, какъ знаменитаго звѣролова, говорится объ его царствѣ, основанномъ очевидно имъ самимъ. Царство его обнимало весь наличный родъ человѣческой, который былъ сгруппированъ тогда на небольшомъ сравнительно пространствѣ. Предполагая съ вѣроятностью, что онъ унаслѣдовалъ нравственныя черты своего дѣда, Хама<sup>1)</sup>, и принимая во вниманіе послѣдующую мрачную культуру хамитовъ, культуру крови и желѣза, — мы можемъ видѣть въ Нимродѣ какъ бы послѣпотопнаго Ламеха, представителя гордой человѣческой силы, безумно дерзающей соизмѣрять себя съ необъятной силой Божіей (4, 24). Онъ былъ первымъ въ ряду тѣхъ царей, одинъ изъ которыхъ впослѣдствіи богохульствовалъ: „взойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ воздвигну престолъ мой, и сяду на горѣ въ сонмѣ боговъ. Взойду на высоты облачныя, буду подобенъ Всевышнему“ (Иса. 14, 13. 14). I. Флавій, распространяющій библейское повѣствованіе о столпотвореніи, можетъ быть, на основаніи сохранившагося у іудеевъ древняго преданія, если не передаетъ дѣйствительные факты, то во всякомъ случаѣ ярко характеризуетъ личность Нимрода и его значеніе въ сеннаарскомъ событіи, когда говоритъ: „Нимродъ, внукъ Хама, былъ тотъ человѣкъ, который научилъ людей презирать Бога. Этотъ человѣкъ, сколько храбрый, столько же и дерзкій, убѣдилъ ихъ, что они обязаны всѣмъ своимъ счастьемъ собственнымъ силамъ, а не Богу<sup>2)</sup>. И такъ какъ онъ желалъ власти и хотѣлъ

<sup>1)</sup> Духъ Хама выраженъ въ его (Нимрода) имени. По убѣжденію Вигуру слово „нимродъ“ ассирійскаго образованія, изначить „мятежный“. Указ. соч. т. 1, стр. 305.

<sup>2)</sup> Характерное воззрѣніе для всѣхъ потомковъ Хама, плотскихъ и духовныхъ, т. е., всѣхъ матеріалистовъ, древнихъ и новыхъ, подавляющихъ въ себѣ духовное, идеально-человѣческое начало плотскимъ, животнымъ.

побудить ихъ избрать его своимъ царемъ и оставить Бога, онъ предлагалъ имъ свое покровительство противъ Бога, если бы Онъ сталъ угрожать имъ новымъ потопомъ. Онъ предложилъ имъ для этой цѣли построить башню, столь высокую, чтобы не только воды потопа не могли возвыситься до нея, но и чтобы можно было отомстить (Богу) за смерть своихъ стцовъ“<sup>1)</sup>. Оставляя въ сторонѣ невѣроятное и наивное предположеніе, что громадная масса людей могла рассчитывать чрезъ построеніе одной башни предохранить себя отъ потопа<sup>2)</sup> и даже какимъ-то образомъ отомстить Богу, нельзя не обратить вниманія на то, что іудейскій историкъ, несомнѣнно знакомый съ преданіями своего народа и имѣвшій въ рукахъ сочиненія (для насъ утраченныя) многихъ древнихъ писателей, заключавшія въ себѣ, можетъ быть, преданія всего востока, положительно считаетъ Нимрода строителемъ башни вавилонской и поставляетъ это событіе въ связь съ основаніемъ перваго государства на землѣ послѣ потопа<sup>3)</sup>. — Оказавшись въ богатомъ дарами природы Сенаарѣ, хамиты, по свойственной имъ преимущественно наклонности, со всею жадностію устремились къ устроенію своего матеріальнаго благополучія. Наиболѣе сильный родъ ихъ съ способнымъ и отважнымъ начальникомъ во главѣ, каковымъ могъ быть именно Нимродъ, не довольствуясь тѣмъ, что можно было добывать личнымъ трудомъ, пожелалъ увеличить свое благополучіе на счетъ чужого труда. Зародившееся такимъ образомъ хищническое настроеніе повело къ насильственному подчиненію однимъ родомъ многихъ другихъ родовъ, а затѣмъ и всѣхъ, жившихъ осѣдло и кочевав-

<sup>1)</sup> Древности іудейскія. Кн. 1, гл. VI. 2.

<sup>2)</sup> Въ основѣ этой идеи лежитъ, вѣроятно, тотъ фактъ, что прѣчные жители въ огражденіе своихъ жилищъ отъ потопленія разливами большой рѣки строили свои капитальныя зданія на искусственныхъ возвышеніяхъ.

<sup>3)</sup> Блаж. Августинъ виновникомъ грѣховнаго предпріятія прямо называетъ Нимрода. De civitate Dei. Lib. XVI. 4.



шихъ на ограниченномъ пространствѣ междурѣчя. Такъ образовалось примитивное государство, заключавшее въ себѣ всѣ зловредные зародыши будущей мрачной культуры хамитовъ. Семиты и іафетиды, жившіе раздробленно, не могли воспротивиться силѣ хамитовъ и поневолѣ привлекались къ участию въ ихъ суетныхъ замыслахъ и предпріятіяхъ. Можно думать однако, что чрезъ нѣкоторое время у нихъ явилось желаніе вырваться изъ тисковъ хамитской тиранніи, и мысль о возможности „разсѣянія“, т. е. ухода изъ Сеннаара въ какую-нибудь другую отдаленную страну, уже начала бродить между ними. Можетъ быть, были уже признаки обособленія и сосредоточенія семитовъ въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ средоточія хамитовъ, въ сѣверовосточномъ углу Месопотаміи, гдѣ Тигръ, оставляя горы, выходитъ на равнину. На это есть намекъ въ сообщеніи Бытописателя, что изъ царства Нимродова „вышелъ Ассуръ и построилъ Ниневію“<sup>1)</sup>. (10, 11). Подъ Ассуромъ здѣсь разумѣется или самъ сынъ Симовъ, или его потомки (10, 22. Сн. Иса. 19 23). Очень вѣроятно, что Бытописатель упомянулъ здѣсь о томъ, что случилось уже послѣ вавилонской катастрофы; но нѣкоторые признаки такого движенія семитовъ могли быть замѣтны и ранѣе. Нимродъ и воспребладавшіе вмѣстѣ съ нимъ его единоплеменники, чтобы упрочить свое господство надъ всѣми людьми, рѣшили создать средоточіе и опорный пунктъ своей силы—построить городъ, т. е., каменную твердыню. Отсюда они могли предпринимать походы противъ непокорныхъ имъ родовъ и племенъ, желавшихъ порвать всякую связь съ ними, оставивъ старыя мѣста поселенія и удалившись на новыя (такъ можно понимать слова: „чтобы намъ не разсѣяться“); здѣсь же они могли собирать и хранить свои богатства, оружіе, военные припасы и защищаться въ случаѣ враждебнаго нападенія на нихъ самихъ<sup>2)</sup>. Но замыслы

1) Ниневія впоследствии стала соперницей Вавилона.

2) Выраженіе: „и сказали они (люди): построимъ себѣ городъ“, нѣтъ необходимости понимать въ томъ смыслѣ, что *все* люди, жившіе

гордаго Нимрода и его сподвижниковъ не ограничивались этимъ. Въ упоеніи своей силы и обольщаемые возможностью посредствомъ массы покорныхъ имъ людей созидать не только то, что практически-полезно, но и то, что удовлетворяетъ только грубому тщеславію, они вздумали еще построить „башню высоту до небесъ“<sup>1)</sup>, чтобы сдѣлать себѣ имя“. Сколь ни страннымъ представляется замыселъ построить какую-то чудовищную башню, но подобная фантазія не безпримѣрна въ человѣческой исторіи, или, говоря точнѣе—она явилась первымъ примѣромъ, которому люди подражали въ послѣдствіи и, можно сказать, подражаютъ доселѣ. Ниже будетъ упомянуто объ особенныхъ памятникахъ вавилоно-ассирійскаго строительства, наводящихъ на мысль объ ихъ историческомъ родствѣ съ замысломъ первыхъ сеннаарскихъ строителей. Здѣсь же обратимъ

въ Сеннаарѣ, пожелали построить городъ; его можно относить и къ части людей, жившихъ тамъ. Какъ мысль дѣлать кирпичи („и скавали люди другъ другу: надѣлаемъ кирпичей“) принадлежала конечно не семитамъ-кочевникамъ, жившимъ въ шатрахъ, а главнымъ образомъ, если не исключительно земледѣльцамъ-хамитамъ; такъ и рѣшеніе построить городъ могло принадлежать только имъ же.

<sup>1)</sup> „Это есть напряженное (усиленное) выраженіе огромности не безпримѣрное у евреевъ“, поясняетъ митр. Филаретъ (Указ. соч., стр. 39). Юліанъ-отступникъ, чтобы осмѣять библейскую исторію столпотворенія, принималъ слова: „высоту до неба“ въ буквальный смыслъ и говорилъ, пуская стрѣлы своего остроумія въ пустое пространство, что, еслибы весь родъ человѣческій принялся строить такое зданіе, если бы онъ истощилъ всѣ камни и превратилъ въ кирпичи всю глину земли, онъ никогда бы не воздвигъ башню высоту до неба, даже если бы сдѣлалъ ее тонкою, какъ нитка... На это св. Кириллъ Александрійскій отвѣчалъ ему, что Моисей употребилъ выраженіе обыденной рѣчи, и что въ другихъ мѣстахъ свящ. Писанія это выраженіе просто означаетъ *чрезвычайную высоту*. Въ подтвержденіе послѣдняго онъ приводитъ Псал. 106, 26 (Contra Julianum. Lib. IV. 135: и 137). Еще болѣе подходитъ въ данномъ случаѣ слѣдующее мѣсто изъ кн. Второзаконія. Соглядатаи, посланные Моисеемъ осмотрѣть землю Ханаанскую, которую евреямъ предстояло завоевать, трусливо говорили: „народъ тамъ многочисленнѣе и выше насъ ростомъ, города большіе и съ укрѣпленіями (т. е., съ башнями) до небесъ“. (1, 28).

вниманіе на аналогичное явленіе въ другомъ древнѣйшемъ хамитскомъ государствѣ, въ Египтѣ. Что такое представляютъ собою знаменитыя пирамиды, эти зданія, поражающія сколько своею изумительною величиною, столько же и загадочнымъ происхожденіемъ и значеніемъ? Какое впечатлѣніе онѣ производятъ на современнаго просвѣщеннаго человѣка, видно изъ словъ русскаго путешественника, д-ра Елисеева, который при взглядѣ на чудовищныя памятники Египта невольно припоминалъ „башню вавилонскую“ и поражался „необъятной пучиной человѣческой гордыни, которая даже во времена электричества и пара не такъ велика, какъ въ первые вѣка примитивныхъ культуръ древняго міра“. Отъ этихъ построекъ по его словамъ „вѣетъ тиранніей власти и гордостью тиранновъ“<sup>1)</sup>. Ключъ къ загадкѣ основнаго побужденія, которому обязаны своимъ происхожденіемъ такія сооруженія, какъ пирамиды, даетъ Геродотъ, живописно изображающій до безумія страстное стремленіе египетскихъ владыкъ оставить памятники своего могущества. Самую большую пирамиду, какъ извѣстно, построилъ Хеопсъ. Трудно было превзойти его какимъ-либо памятникомъ, а хотѣлось. И вотъ одинъ изъ послѣдующихъ фараоновъ, котораго Геродотъ называетъ Азихисомъ, какъ бы говоря себѣ: не великое дѣло построить громадную пирамиду, ломая готовые камни изъ горъ, — рѣшился построить пирамиду изъ илу, залегавашаго на днѣ озера. Для этого опускали въ воду шесты, приставшія къ концамъ ихъ иль собирали, дѣлали изъ него кирпичи и строили пирамиду. На пирамидѣ гордая надпись: „не сравнивай меня съ каменными пирамидами, ибо я превосхожу ихъ столько же, сколько верховный Богъ превосходитъ прочихъ боговъ. Опускали шестъ въ озеро...“ и проч., — передается вышеизложенная исторія постройки пирамиды<sup>2)</sup>. Очевидно, этотъ позднѣйшій „Нимродъ“ полагалъ удов-

<sup>1)</sup> Русскій Вѣстн. 1886 г. сент. На берегахъ Нила. Стр. 223—4.

<sup>2)</sup> Повѣствованія. Кн. II. 128. Перев. Нартова. Т. 1, стр. 225.

летвореніе своего тщеславія не въ томъ, чтобы построить башню до небесъ, а въ томъ, что онъ извлекъ ее на поверхность земли, такъ сказать, изъ преисподней (со дна озера)... Можетъ быть, Богъ и не оставлялъ безъ наказанія подобныхъ честолюбцевъ за такое злоупотребленіе находящимися въ ихъ распоряженіи силами и средствами. И если исторія ничего не знаетъ объ этомъ, то, вѣроятно, потому, что то, что совершалось въ Египтѣ или въ Индіи, или въ иномъ мѣстѣ, было явленіемъ частнымъ и по своимъ послѣдствіямъ для всего рода человѣческаго не могло равняться съ тѣмъ, что совершалось въ Сennaарѣ. Сennaарскіе строители говорили: „сдѣлаемъ себѣ имя“ (извѣстность, славу) <sup>1)</sup>. Объ этомъ заботились и позднѣйшіе вавилонскіе строители. Они снабжали построенныя ими зданія горделивыми надписями, въ которыхъ широкоувѣщательно перечисляли свои заслуги и подвиги. Въ надписи Навуходоносора, описывающей построеніе имъ колоссальнаго храма, между прочимъ значится, что онъ „написалъ славу своего имени“ на фризахъ сводовъ храма. <sup>2)</sup> Такимъ образомъ сennaарская „башня до небесъ“, равно какъ и подражанія ей — позднѣйшія ассировавилонскія постройки, пирамиды египетскія, колоссъ Родосскій и даже нѣкоторыя сооруженія новѣйшаго времени <sup>3)</sup>, суть истинныя зданія тщеславія,

<sup>1)</sup> „Строить городъ и столпъ понуждали ихъ гордость и высокомеріе“, говоритъ св. Ефремъ Сиринъ. Твор. 7. 8. стр. 325.

<sup>2)</sup> Vigouroux. Указ. соч. т. I, стр. 345.

<sup>3)</sup> Съ успѣхами современной внѣшней культуры, въ основаніи своемъ глубоко матеріалистической, направленной къ собиранію сокровищъ исключительно на землѣ (вопреки заповѣди Христа Матѣ. 6, 19—21), люди опять начали проникаться горделивымъ чувствомъ своей силы, стремясь проявить ее въ предпріятіяхъ, не имѣющихъ ничего общаго съ истиннымъ человѣческимъ благомъ. Съ развитіемъ техники вообще и въ частности искусства строить изъ желѣза люди какъ бы обрадовались возможности возводить колоссальныя постройки и стали, изъ одного тщеславія, на удивленіе самимъ себѣ, строить фантастическія зданія. Не одному ли хамитскому тщеславію обязаны своимъ

обязанныя своимъ происхожденіемъ сошедшей съ разумнаго пути человѣческой дѣятельности. Въ дѣйствительности они, — если сравнить ихъ съ дѣломъ рукъ Божіихъ, которое у всѣхъ предъ глазами: съ звѣзднымъ небомъ, съ самой землей, даже только съ ея горными высотами, и проч., — ничтожны до смѣшного. Но тѣмъ неизвинительнѣе, тѣмъ грѣховнѣе суетность, породившая ихъ. Грѣховность сennaарскаго предпріятія заключалась въ томъ, что въ строителяхъ необычайной башни проявлялось стремленіе поставить свое „имя“ рядомъ съ тѣмъ Именемъ, предъ которымъ единственно должны преклоняться и небо, и земля, и преисподняя (Филип. 2, 10). Здѣсь въ начальномъ видѣ, но съ задатками къ дальнѣйшему развитію, открылось то заблужденіе, которое состоитъ въ исканіи иного бога, кромѣ Бога, и которое впоследствии составило душу всѣхъ видовъ язычества. — И такъ сущность сennaарской исторіи, нужно думать, заключалась въ томъ, что значительно уже размножившееся послѣ потопа чело-вѣчество подпало подъ исключительное вліяніе хамитовъ, своихъ худшихъ представителей. Послѣдніе, пользуясь своимъ матеріальнымъ преобладаніемъ, образовали изъ всего человѣческаго рода примитивное государство со всѣми задатками послѣдующей нечестивой хамитской культуры, грозившей на самыхъ же первыхъ порахъ изгнать изъ жизни людей все идеальное и святое, извратить религіозное и нравственное чувство, исказить вѣру въ Бога и уничтожить память объ обѣтованномъ „Сѣмени жены“, какъ единственномъ залогѣ спасенія людей отъ вѣчной гибели. Нужно было дать иное теченіе жизни человѣческой; нужно было сдержать, ограничить развитіе дурнаго начала въ человѣческой природѣ подъ хамитской тиранніей и дать возможность и время проявиться лучшимъ стремленіямъ, таившимся

---

происхожденіемъ такіа сооруженія, какъ поражающія своего величиною—статуя свободы, (отъ кого и отъ чего?) въ Нью-Йоркѣ и башня Эйфеля въ Парижѣ?

въ душѣ потомковъ Сима и Иафета. Наступилъ опять моментъ сверхъестественнаго воздѣйствія Промысла Божія на жизнь человѣка, тотъ моментъ, когда силы послѣдняго оказываются недостаточными для противо-дѣйствія могущественному злу. Это воздѣйствіе (какъ и всегда) не нарушало свободы человѣческой (пони-маемой въ надлежащемъ, не сатанинскомъ смыслѣ) <sup>1)</sup>; потому что, отвѣчая законному желанію однихъ, оно только поставило преграду насилію со стороны другихъ: поработителей Богъ оставилъ безъ поработенныхъ, а пора-ботенныхъ избавилъ отъ поработителей. Когда люди съ усиліемъ, достойнымъ лучшаго дѣла, трудились надъ сооруже-ніемъ гигантскаго столба,—одни добровольно, поощряемые чувствомъ тщеславія, другіе подневольно и съ ропотомъ,—и уже довели постройку до весьма значительной высоты (какъ говорить преданіе), Богъ „смѣшалъ ихъ языкъ“, люди заговорили на разныхъ языкахъ и перестали понимать другъ друга. Вѣроятно, процессъ распаденія языка не былъ длительнымъ; оно произошло мгновенно, и не во время перерыва работы, а въ самый разгаръ ея, почему и произвело потрясаю-щее впечатлѣніе. Нѣтъ необходимости думать, что каж-дый отдѣльный человѣкъ заговорилъ своимъ особымъ языкомъ. Достаточно предположить, что въ первый мо-ментъ проявились только три вѣтви языка, сообразно тремъ главнымъ группамъ людей, семитовъ, хамитовъ и іафетидовъ <sup>2)</sup>. Когда распорядители—хамиты пере-стали понимать своихъ работниковъ, а послѣдніе сво-ихъ распорядителей, въ работѣ должно было произойти

<sup>1)</sup> Свобода въ сатанинскомъ смыслѣ та, которою падшій духъ соблазнилъ прародителей и подобіе которой проповѣдуется современ-ными безбожниками, философами и не-философами.

<sup>2)</sup> Но очевидно, въ это же самое время и по той же именно причинѣ люди получили способность и склонность разнообразить звуковое выраженіе своихъ мыслей и далѣе, почему первыя три вѣтви подверглись дальнѣйшему распаденію. Поэтому-то въ послѣдствіи обра-зовалось такое множество языковъ и нарѣчій. Даже близко-родствен-ныя племена стали обособляться въ языкѣ.

полное замѣшательство. Пораженные не столько, можетъ быть, затрудненіемъ продолжать работу, сколько необычайнымъ, таинственнымъ, и потому страшнымъ, явленіемъ разноязычія, люди бросили работу и, собравшись въ одноязычныя группы, разошлись къ своимъ домашнимъ очагамъ. Это было первымъ послѣдствіемъ удара, нанесеннаго насильственной сплоченности людей подѣ властію хамитовъ. За нимъ не замедлило произойти другое, важнѣйшее—полное разсѣяніе людей по всей землѣ.

Надѣляя каждую группу людей особымъ языкомъ, Богъ не механически вложилъ въ уста людей различныя звуки для образованія словъ и различныя сочетанія словъ для выраженія мыслей, а соотвѣтственно духовнымъ особенностямъ этихъ группъ. Особность языка не только создала средостѣніе между различными племенами, но и яснѣе обнаружила предъ ихъ сознаніемъ различіе ихъ внутреннихъ настроеній и влеченій. Не даромъ на библейскомъ языкѣ „народъ“ и „языкъ“ синонимы. Поэтому раздѣленіе языка не только затруднило для хамитовъ возможность попрежнему господствовать надъ всѣми людьми, но и побудило отдѣльныя племена разойтись какъ можно дальше другъ отъ друга, ища мѣста, наиболѣе соотвѣтствовавшія ихъ природнымъ особенностямъ и наклонностямъ. По смыслу библейскаго повѣствованія непосредственною причиною разсѣянія племенъ на землѣ было именно *раздѣленіе* языка, а не что-либо другое. „И сказалъ Господь: сойдемъ и смѣшаемъ языкъ ихъ такъ, чтобы одинъ не понималъ рѣчи другого. И разсѣялъ ихъ Господь оттуда по всей землѣ“. Это значитъ, что Онъ разсѣялъ ихъ посредствомъ раздѣленія языка; потому что, если бы Онъ захотѣлъ просто разсѣять ихъ, Онъ могъ бы сдѣлать это и безъ предварительнаго раздѣленія языка. Поэтому мысль, что Богъ на раздѣлялъ языка, а только разстроилъ рѣчь людей, временно лишилъ ихъ способности произносить слова внятно, разборчиво, и что раздѣленіе языка произошло само собою впо-

лѣдствіи, по разсѣяніи племень<sup>1)</sup>, — мысль эту нужно признать не-библейскою и совершенно праздною. Контекстъ рѣчи не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Моисей подь „смѣшеніемъ“ языка разумѣлъ не что иное, какъ наступившее мгновенно разноязычіе въ массѣ людей, говорившихъ до того момента однимъ языкомъ. Все повѣствованіе о происшествіи въ Сennaарѣ онъ начинаетъ удостовѣреніемъ, что „у всѣхъ людей былъ одинъ языкъ и одно нарѣчіе“ (11, 1). Затѣмъ, какъ значитъ въ 6-мъ стихѣ, Богъ предъ тѣмъ моментомъ, какъ „смѣшать языкъ“, сказалъ: „вотъ одинъ народъ и *одинъ* языкъ у всѣхъ... и они не отстанутъ отъ того, что задумали дѣлать“. Ясно, что для разрушенія людскаго предпріятія нужно было нарушить *единство* языка, о чемъ и говорится въ слѣдующемъ, 7-мъ стихѣ: „сойдемъ и смѣшаемъ языкъ ихъ такъ, чтобы одинъ не понималъ рѣчи другого“. Если бы дѣйствіе Божіе состояло только въ поражении органа рѣчи, только въ томъ, что люди стали произносить невнятно слова того же языка, на которомъ говорили до этого момента, то какой бы смыслъ былъ говорить предварительно о *единствѣ* языка? Словомъ „смѣшалъ“ Моисей одновременно выразилъ и мгновенное распаденіе одного языка, и непосредственное слѣдствіе его — смѣшанный говоръ разноязычной толпы<sup>2)</sup>. — Отрицающіе происхождение

<sup>1)</sup> С. Глаголевъ. О происхожденіи и первобытн. состояніи рода человѣческаго. Москва. 1896 г. Стр. 105—7.

<sup>2)</sup> С. Глаголевъ говоритъ: „если бы дѣло шло о раздачѣ людямъ въ даръ различныхъ языковъ, то богодухов. авторъ говорилъ бы не о смѣшеніи (языковъ), а раздѣленіи языковъ“ (тамъ же. Стр. 105). На это нужно скзвать, что Моисей зналъ логику языка вообще и въ частности языка еврейскаго лучше, чѣмъ г. Глаголевъ. Если бы Моисей говорилъ порусски, то рассказывая о томъ разстройствѣ рѣчи, которое происходитъ отъ сильнаго испуга или при параличѣ и которое г. Глаголевъ предполагаетъ у строителей башни, онъ сказалъ бы: люди лишились языка, или: у людей повредилась рѣчь. Но онъ употребилъ слово „смѣшалъ“, — на томъ же, очевидно, основаніи, на какомъ мы, слушая какого-либо человѣка, постоянно вставляющаго въ свою родную рѣчь слова и цѣлыя фразы другого языка, говоримъ



различныхъ языковъ при вавилонскомъ столпотвореніи полагаютъ, что распадѣніе одного первобытнаго языка на различныя произошло постепенно, естественнымъ путемъ, безъ какого-либо особеннаго воздѣйствія силы Божіей. Они думаютъ, что вопросъ о различіи языковъ — одномъ изъ поразительнѣйшихъ явленій человѣческой исторіи, — уже имѣетъ для себя вполнѣ удовлетворительное разрѣшеніе, устраняющее всякую мысль о чемъ либо сверхъестественномъ. Это болѣе, нежели сомнительно. Наука о языкѣ открыла родство многихъ языковъ, на первый взглядъ совершенно непохожихъ другъ на друга; но она этимъ доказала только единство первобытнаго языка. Исторія (внѣ-библейская) не знаетъ образованія какого-либо новаго языка; она указываетъ только образованіе нарѣчій, которыя со-

о немъ: онъ говоритъ *смѣшаннымъ* языкомъ; т. е. Моисей употребилъ слово, указывающее не на *косноязычіе*, а на *разноязычіе*. Обращаясь же къ еврейскому языку, на которомъ писалъ, Моисей, необходимо принять къ свѣдѣнію слѣдующее. Смущеніе, смятеніе, разстройство, смѣшеніе того, что было въ порядкѣ (напр., воинскаго строя) по еврейски обозначается глаголами  $\text{הָמַם}$  или  $\text{הָמַם}$  и именами, отъ нихъ происходящими. Когда египетское войско вошло въ море. Господь „воззрѣлъ на станъ египтянъ... и привелъ его въ замѣшательство  $\text{וַיִּהְיֶה}$ “ (Исх. 15, 24). „Пусти стрѣлы Твои и *разстрой* ихъ  $\text{וַיִּהְיֶה־הֶמָּה}$ “ (Псал. 143, 6). „И смятеніе  $\text{וַיִּהְיֶה־הַמָּוֶן}$  въ станѣ филистимскомъ увеличивалось“ (1 Цар. 14, 19). См. также Іер. 11, 16; 2 Цар. 15, 6; Псал. 45, 4. Если бы Богъ поразилъ людей болѣзненнымъ разстройствомъ рѣчи, какъ хочетъ думать г. Глаголевъ, то Моисей по всей вѣроятности употребилъ бы одинъ изъ вышеозначенныхъ глаголовъ. Но онъ употребилъ глаголь  $\text{בָּלַל}$ , что значить: смѣшивать въ собственномъ смыслѣ, т. е., не приводить въ беспорядокъ что-либо однородное, а дѣлать *смѣсь* изъ *разнородныхъ* предметовъ, какъ это видно, напр., изъ Ос. 7, 8: „Ефремъ смѣшался ( $\text{יִתְבַּלֵּל}$ ) съ народами“ (т. е., съ иноплеменными) и изъ Лев. 2, 5: „мука, смѣшанная ( $\text{בְּלוּלָה}$ ) съ елеемъ“. Ясно, что Моисей хотѣлъ указать не на разстроенную (трудную для пониманія) рѣчь на одномъ и томъ же языкѣ, а на возникновеніе *смѣси* изъ *разныхъ* языковъ, что и соответствуетъ контексту всей его рѣчи о сениарскомъ происшествіи.

ставляютъ искаженія или помѣси древнихъ идиомовъ (напр., романскіе языки изъ латинскаго, смѣшанный англійскій языкъ, и проч.). Образование же идиомовъ произошло въ такъ называемыя доисторическія времена и составляетъ для науки неразрѣшимую загадку. Люди жили вмѣстѣ и говорили однимъ языкомъ, потомъ разошлись. Разошлись не безъязычными, не нѣмыми, а съ болѣе или менѣе установившимся способомъ выражать свои мысли членораздѣльными звуками. Что же заставило ихъ уже установившееся и привычное выраженіе понятій звуками измѣнять, передѣлывать, изобрѣтая новыя звуковыя построенія? Какимъ образомъ произошло, что при одинаковой природѣ чело-вѣка, при однородныхъ впечатлѣніяхъ отъ одинаковыхъ предметовъ или явленій душевные образы облечлись не въ одинаковые звуки,—хотя послѣдніе самымъ строеніемъ своимъ обязательно отвѣчаютъ характеру первыхъ <sup>1)</sup>. Допустимъ, что внѣшніе (чувственные) предметы, производящіе впечатлѣніе на различныхъ людей различными своими сторонами, могли быть обозначены неодинаковыми звуками <sup>2)</sup>. Но этого ни какъ нельзя сказать относительно отвлеченныхъ понятій, не имѣющихъ ни формы, ни величины, ни цвѣта, и проч. Не смотря на то, и они въ различныхъ языкахъ выражены совершенно различными звуками, не имѣющими ничего общаго между собою. Никакая фонетика не можетъ открыть родство звуковъ между еврейскимъ *col* и латин. *omnis* или *totus*; евр. *lo*, греч. *λο* или *μῶ*, лат. *non*; евр. *min*, лат. *ab* или *ex*, и проч., а слѣдовательно и доказать возможность естественнаго преобразованія ихъ изъ какого-либо одного

<sup>1)</sup> Это соотвѣтствіе замѣтно для насъ теперь только въ немногихъ случаяхъ; но въ древнѣйшій, *изобразительный* періодъ языка оно сознавалось чело-вѣкомъ относительно каждаго слова.

<sup>2)</sup> Напр., при созданіи слова для обозначенія неба одни люди могли выразить впечатлѣніе отъ его высоты, другіе отъ его особеннаго цвѣта, третьи отъ его кажущейся сферичности, и проч.

основного типа въ первобытномъ языкѣ. Анатомія и психологія тоже не даютъ ничего для объясненія разноречиваго выраженія одинаковыхъ понятій. Несомнѣнное сходство словъ, явно звукоподражательныхъ во всѣхъ языкахъ, показываетъ, что анатомія и психологія въ процессѣ языкообразованія являются началомъ не разъединяющимъ, а объединяющимъ. Совершенная однородность вѣшнихъ органовъ рѣчи и тожество основныхъ свойствъ духовной природы у всѣхъ людей должны бы были обусловить собою одинаковыя звуковыя построенія для выраженія мыслей и чувствъ. Радость, удовольствіе у всѣхъ людей выражается на лицѣ одинаково, — улыбкою; печаль, страданіе тоже имѣютъ свое собственное выраженіе, у всѣхъ одинаковое. Но словесное выраженіе понятій о каждомъ изъ этихъ ощущеній въ различныхъ языкахъ глубоко различно <sup>1)</sup>. Отъ чего же одинъ и тотъ же зодчій изъ одного и того же матеріала, имѣя одну и ту же цѣль, въ первомъ случаѣ сдѣлалъ одинаковыя построенія, а въ послѣднемъ разныя? Безъ внимательства чего-то особеннаго, принудительнаго объяснить это невозможно. Не даромъ одинъ изъ изслѣдователей по вопросу о происхожденіи и развитіи языковъ, послѣ многочисленныхъ сравненій и тонкихъ изысканій, пришелъ къ заключенію, что „если мы допускаемъ первоначальное единство языка, то въ нѣкогда случившемся раздѣленіи его едвали можемъ дать себѣ отчетъ помимо того событія“ (т. е., вавилонскаго смѣшенія <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ и контекстъ библейскаго повѣствованія, и подлинное значеніе употребленнаго Моисеемъ еврейскаго слова (*balal*), и сомнительность теоріи „естественнаго“ происхожденія различныхъ языковъ убѣдительно говорятъ въ пользу общепринятаго пониманія словъ Быто-

<sup>1)</sup> Русск.: радость, веселіе; евр. *gil, simchah*; греч.: *εὐφρασία, γῆθος, εὐθυμία* лат.: *laetitia, gaudium*. Русск.: печаль, скорбь; евр.: *ebel, zarah, izbon*; греч.: *χλίη, θλίψις, πένθος*; лат.: *luctus, tristitia*.

<sup>1)</sup> Wiseman. *У Mutszl'a*, указ. соч., стр. 215.

писателя: „смѣшалъ Богъ языкъ всей земли“. Въ поразительномъ же явленіи различія языковъ, не подающемся никакому естественному объясненію, мы имѣемъ неизгладимый и выразительный памятникъ, удостоверяющій дѣйствительность сennaарскаго событія, рассказаннаго Бытописателемъ.

Время отъ прихода людей въ землю Сennaаръ до разсѣянія ихъ оттуда можетъ быть приблизительно опредѣлено слѣдующимъ образомъ. Одному изъ сыновей Евера, праправнука Симова, дано было имя *Фалекъ*, потому что „въ его дни земля раздѣлена“ (10, 25). Это не значитъ, что выселеніе людей изъ Сennaара началось при его жизни, — потому что, родившись до начала разсѣянія, онъ не получилъ бы такого имени, — а значитъ, что, когда онъ родился, выселеніе уже совершилось, въ память чего Еверъ и далъ своему сыну имя, означающее *разсѣяніе*. По даннымъ родословія Симова (11, 10—16) Фалекъ родился въ 532 году послѣ потопа. Слѣдовательно, если Фалекъ родился уже послѣ того, какъ Еверъ ушелъ изъ Сennaара и обосновался въ какомъ-либо новомъ мѣстѣ, гдѣ онъ чувствовалъ себя отрѣзаннымъ и отъ хамитовъ, и отъ іафетидовъ, то начало расселенія людей изъ Сennaара можно полагать около 500-го года послѣ потопа. Гораздо труднѣе опредѣлить время прихода людей съ Иранскаго плоскогорія въ Сennaаръ. Такъ какъ имена библейскихъ лицъ нерѣдко заключаютъ въ себѣ указаніе на какія-либо особенныя событія, имѣвшія значеніе или для всѣхъ людей, или для родителей новорожденнаго, или для него самого, то и въ данномъ случаѣ ключъ къ разрѣшенію вопроса, можетъ быть, находится въ имени отца Фалекова, Евера. Имя это происходитъ отъ глагола *abar*, что значитъ: идти, переходить (рѣку или вообще какое-либо пространство), выходить, уходить откуды-нибудь, и проч. Возможно, что Еверъ родился или во время самаго движенія людей съ востока въ землю Сennaаръ, или тотчасъ по приходѣ въ послѣднюю, послѣ нелегкой переправы черезъ рѣку Тигръ.

Еверъ, какъ видно изъ Симова родословія, родился въ 398 году послѣ потопа; слѣдовательно и приходъ людей въ Сеннааръ можно полагать около этого же времени. То обстоятельство, что Еверъ былъ праправнукъ Сима, а Нимродъ, который представляется главнымъ дѣйствующимъ лицомъ въ сеннаарскихъ событіяхъ, былъ только внукъ Хамовъ, не вынуждаетъ сосредоточеніе людей въ Сеннаарѣ относить къ болѣе раннему времени. Полагая, что и общая продолжительность жизни, и время рожденія преемниковъ у потомковъ Хама мало разнились отъ того, что обозначено относительно потомковъ Сима, можно допустить, что Хушъ, родившійся вскорѣ послѣ потопа и жившій болѣе 400 лѣтъ (подобно Арфаксату), родилъ Нимрода (который не былъ первенцемъ), имѣя отъ роду около 200 лѣтъ. Если и жизнь Нимрода была не менѣе продолжительна, чѣмъ жизнь внука Симова, Каинана (460 л.), то по приходѣ въ Сеннааръ въ концѣ 4-го столѣтія послѣ потопа, будучи 250-ти лѣтъ отъ роду или около того, онъ имѣлъ впереди еще 200 лѣтъ жизни<sup>1)</sup>. Не думаемъ, что предполагаемый нами 100-лѣтній періодъ совмѣстнаго жительства всѣхъ потомковъ Ноя въ Сеннаарѣ былъ малъ для развитія всѣхъ тѣхъ событій, которыя тамъ совершились. Сосредоточеніе хамитовъ въ плодороднѣйшей части равнины, построеніе ими крѣпкихъ каменныхъ жилищъ, послужившихъ прототипомъ послѣдующихъ обширныхъ крѣпостей, захватъ

<sup>1)</sup> Если Хамъ былъ столь же долговѣченъ, какъ Симъ (11, 10, 14), то и онъ былъ еще свидѣтелемъ сеннаарскихъ событій, доживая послѣднюю сотню лѣтъ своей жизни. Можетъ быть, по сухлости своей онъ уже и не принималъ дѣятельнаго участія въ подвигахъ своихъ потомковъ; но, вѣроятно, воодушевлялъ ихъ и руководилъ своими совѣтами. Митр. Филаретъ высказалъ предположеніе, что племя Хамово „поспѣшало ко всеобщему владычеству, дабы ускользнуть отъ возвѣщеннаго ему проклятія рабства“ (указ. соч., стр. 39). Такое стремленіе могло возникнуть первоначально у самого Хама, и ему суждено было, увидавши на короткое время какъ бы осуществленіе своихъ надеждъ, увидѣть и крушеніе ихъ.

власти надъ разрозненными кочевыми и полукочевыми родами семитовъ и іафетидовъ, распространеніе началъ нечестивой хамитской культуры—любостыжанія, плотоугодія, господства силы надъ правомъ, языческаго по-мраченія религіозной мысли, и проч.,—и наконецъ начатіе работъ по возведенію обширнаго города—крѣпости и башни тщеславія,—все это легко могло совершиться въ теченіе одного столѣтія. Исторія позднѣйшихъ временъ представляетъ не одинъ примѣръ того, что въ такой же приблизительно періодъ времени происходилъ рядъ событій не менѣе сложныхъ и очень важныхъ для одного или для многихъ народовъ <sup>1)</sup>.

Когда чудесное раздѣленіе языка нанесло ударъ насильственному объединенію людей подъ господствомъ хамитскихъ властелиновъ и сами хамиты, склонные забывать о высшей Силѣ, господствующей надъ міромъ, приведены были въ страхъ, главныя группы племенъ и даже отдѣльные роды ихъ охвачены были стремленіемъ отыскать себѣ новыя мѣста для жительства, гдѣ, живя въ обществѣ одноязычныхъ и одномыслящихъ людей, они могли бы свободно, безъ какого-либо давленія извнѣ, жить согласно съ своими матеріальными и духовными потребностями. Пастухи-семиты, вѣроятно по трудности передвиженія со стадами животныхъ по бесплоднымъ пространствамъ, встрѣчавшимся на пути, не распространились по отдаленнымъ странамъ. Часть ихъ отодвинулась только къ сѣверо-восточному углу Месопотаміи, гдѣ положила основаніе ассирійскому государству (10, 11, 12), соперничествовавшему впослѣдствіи съ хамитскимъ Вавилономъ. Другая часть ихъ продвинулась къ западу, разсѣявшись колоніями между Евфратомъ и Средиземнымъ моремъ и выше, къ сѣверу, по направленію къ М. Азіи. Третья часть спустилась немного къ югу и расположилась близъ Персидскаго за-

<sup>1)</sup> Напр., событія въ жизни евреевъ за время отъ рожденія Моисея до смерти его, или событія въ Греціи и другихъ сопредѣльныхъ странахъ отъ Перикла до Александра Македонскаго.

лива и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Аравійскаго полуострова. У нихъ, вѣроятно, сохранился въ существенныхъ чертахъ языкъ, на которомъ говорилъ Ной и который былъ общимъ у его потомковъ до раздѣленія, — языкъ священнаго Преданія. Заключение въ простыя, но строгія формы этого языка, въ видѣ краткихъ сказаній, изреченій, монологовъ и діалоговъ, родословій съ ихъ знаменательными именами, преданіе переходило у нихъ отъ поколѣнія къ поколѣнію, пока не получило окончательнаго закрѣпленія въ свящ. Писаніи, очищенное отъ примѣси человѣческаго суетумудрія богопросвѣщеннымъ духомъ пророковъ. Іафетиды, имѣя какое-то влеченіе къ водѣ, (какъ бы по сродству ея съ ихъ подвижной природой), устремились по протяженію морскихъ береговъ — главнымъ образомъ Средиземнаго моря, которое тогда чрезъ соединеніе Чернаго моря съ Каспійскимъ и послѣдняго съ Аральскимъ простиралось въ глубь Азіи, — переплыли на острова и по большимъ рѣкамъ проникли, внутрь материковъ умѣренно — теплаго, обильнаго водою пояса земли. Поселенія ихъ раскинулись отъ Памира до западныхъ береговъ Европы. Они унесли съ собою сокровищницу богатыхъ индо-европейскихъ языковъ. Хамиты, если не всѣ, то большая часть ихъ, подъ вліяніемъ ли страха, или можетъ быть, не желая сносить суровое иго своего единоплеменника, тоже устремились на новыя мѣста. Въ противоположность Іафетидамъ они распространились по странамъ знойнаго юга съ его раскошною, ласкающею чувственность, природой. Они заняли южную окраину Аравійскаго полуострова; перебравшись въ Африку, которая сдѣлалась ихъ настоящимъ отечествомъ <sup>1)</sup>. Здѣсь они нашли долину еще болѣе плодородную, чѣмъ Тигро-Евфратская, — долину Нила, и основали въ ней другое древнѣйшее хамитское государство. Вѣроятно, уже отсюда они распространились частію на западъ, по сѣ-

<sup>1)</sup> Евреи, называвшіе Египетъ именемъ второго сына Хамова, Мипраимъ, называли его также „землею Хама“. Псал. 77, 51; 105, 22.

верной окраинѣ Африки (потомки Фута), частью по сѣверо—восточному побережью Средиземнаго моря, преимущественно потомки Ханаана. Здѣсь они вскорѣ встрѣтились съ частью семитовъ и жили въ соприкосновеніи съ ними, частью мирномъ, частью враждебномъ. Другая значительная часть хамитовъ двинулась на востокъ по самой южной окраинѣ Азіи. Черныя туземныя племена Индіи и острововъ великаго индійскаго архипелага, покоренныя іафетидами—арійцами, по всѣмъ признакамъ потомки Хама <sup>1)</sup>. Языкъ хамитовъ, какъ наиболѣе виновныхъ въ извращеніи законовъ истинно-человѣческой жизни, начертанныхъ въ душѣ каждаго человѣка, не только потерпѣлъ измѣненіе въ своемъ составѣ, но и пониженъ въ качественномъ отношеніи. Это былъ бѣдный языкъ, который остался въ наслѣдіе чернымъ африканскимъ племенамъ. Можетъ быть, и наименѣе совершенные изъ языковъ, моносиллабическіе, которыми говорятъ желтыя азіатскія племена, тоже составляютъ наслѣдіе хамитскаго языка; такъ какъ и самыя желтыя племена, столь упорныя въ грубомъ язычествѣ, вѣроятно, имѣютъ своимъ праотцемъ Хама (черезъ ту часть хамитовъ, которая двинулась на востокъ), и только подъ вліяніемъ мѣстной природы и чрезъ смѣшеніе съ какими-нибудь одичавшими племенами Іафетова корня измѣнили свою наружность <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Болѣе подробно о разселеніи племенъ у Ленормана, указ. соч. Т. 1, стр. 96—110.

<sup>2)</sup> Ученые, съ полнымъ произволомъ толкующіе библейскій текстъ или же совсѣмъ не обращающіе никакого вниманія на свѣдѣтельства Библии, основываясь на антропологическихъ и лингвистическихъ признакахъ, ставятъ черную (негры), желтую и красную (туземцы Америки) расы вѣвъ всякой связи съ библейскими группами рода человѣческаго. Отвергающіе всеобщность потопа видятъ въ нихъ сохранившіяся допотопныя племена. Ленорманъ полагаетъ, что у Ноя, кромѣ упомянутыхъ въ Библии, были другіе сыновья, отъ которыхъ и произошли всѣ названныя расы. (Ук. соч. Т. I, стр. 110). Это, конечно, совсѣмъ не библейское воззрѣніе. Всеобщность потопа утверждается въ Быт. 7, 21—23. Въ 9, 19 говорится: „сіи трое были сыновья Ноевы, и отъ нихъ населилась *вся земля*“. Въ родословіяхъ и до Ноя,



Хамиты же, рано столкнувшіеся съ семитами, напр., въ Хаанаанѣ, въ Месопотаміи и даже въ Египтѣ, охотно усвоили себѣ болѣе совершенный языкъ послѣднихъ или вполне (Хананеи), или отчасти (египтяне) <sup>1)</sup>.

и послѣ него относительно каждого патріарха говорится, что онъ послѣ рожденія такого-то сына жилъ столько-то лѣтъ и *родилъ сыновъ и дочерей*. Объ одномъ Ноеъ сказано: „Ной родилъ трехъ сыновъ: Сима, Хама и Іафета“ (6, 10). „Сыновья Ноя, вышедшіе изъ ковчега, были Симъ, Хамъ и Іафетъ“ (9, 18). „И жилъ Ной послѣ потопа 350 лѣтъ“ (ст. 28), и только. Что касается расовыхъ особенностей, которыя будто бы препятствуютъ видѣть первобытное родство, напр., между кушитами или хананеями и неграми, то на это нужно замѣтить, что самоѣды, остяки и другія сѣверныя полудикія племена, причисляемыя Ленорманомъ къ іафетидамъ (Указ. соч. т. 1, стр. 106—7 116), едва ли менѣе отличаются отъ чистыхъ представителей кавказскаго типа, итальянцевъ или грековъ, чѣмъ негры отъ египтянъ или финиціанъ. При томъ же въ негритянскихъ племенахъ есть разновидности, которыя и по цвѣту кожи, и по волосамъ (курчавость, а не шерстистость), и по формѣ черепа (менѣе продолговатой), и по овалу лица приближаются къ типу несомнѣнныхъ азиатскихъ и африканскихъ хамитовъ и даже нѣкоторыхъ семитовъ. Оставаясь на библейской точкѣ зрѣнія, можно полагать, что культурные, историческіе хамиты по отношенію къ остальной, одичавшей массѣ ихъ представляли собою приблизительно то же, чѣмъ являютъ высшіе представители бѣлой расы по отношенію къ пасынкамъ ея, оторвавшимся отъ культурнаго центра, одичавшимъ и физически изуродованнымъ среди суровыхъ условій сѣверной природы.

<sup>1)</sup> Ленорманъ, полагая, что древній языкъ африканскихъ хамитовъ (египтянъ, абиссинцевъ и др.) былъ семитическій, ссылается между прочимъ на то обстоятельство, что добрая половина корней въ ихъ языкѣ тождественна съ корнями семитическихъ языковъ. Но такъ какъ по его же словамъ другая половина корней принадлежитъ языкамъ негритянскимъ (Указ. соч., стр. 124—5); то съ одинаковымъ (если не съ болѣшимъ) основаніемъ можно заключать, что первоначальнымъ языкомъ африканскихъ (ровно какъ и остальныхъ) хамитовъ былъ именно тотъ, который остался у негровъ. Извѣстно, что не болѣе совершенные и развитые языки наводняются словами языковъ менѣе совершенныхъ, а наоборотъ. Въ языкѣ французовъ осталось самое ничтожное количество словъ того языка, которымъ говорили ихъ предки. Они сполна усвоили себѣ и переработали латинскій языкъ. Когда у нѣмцевъ только что выработывался научно-литературный языкъ, страницы ихъ книгъ буквально пестрѣли французскими

Преданіе о столпотвореніи и связанномъ съ нимъ происхожденіи различныхъ языковъ сохранилось у народовъ земли, какъ и преданіе о потопѣ, частію самостоятельно, частію въ связи съ сказаніями о потопѣ. Прежде всего оно не могло не сохраниться на самомъ мѣстѣ происшествія, въ Вавилонѣ. Навуходносоръ въ своей надписи (о которой будетъ рѣчь ниже) упоминаетъ о зданіи, построенномъ нѣкоторымъ древнимъ царемъ, но не доведенномъ до вершины. Землетрясеніе и громъ опрокинули его, и люди оставили его отъ временъ потопа, произнося въ безпорядкѣ свои слова<sup>1)</sup>. Въ отрывкахъ изъ сочиненій древнихъ греческихъ историковъ, Абидена и Александра Полигистора, заимствовавшихъ свѣдѣнія изъ сочиненія вавилонскаго историка, Бероза, происшествіе описывается въ существенномъ одинаково съ библейскимъ изображеніемъ его, только съ нѣкоторыми особенностями въ частности. Абиденъ записалъ слѣдующее: „нѣкоторые передаютъ, что первые люди, происшедшіе изъ земли, гордые своимъ ростомъ и силою, презирая боговъ и считая себя выше ихъ, задумали построить высокую башню на томъ мѣстѣ, гдѣ теперь Вавилонъ. Они уже приближались къ небу, когда вѣтеръ, которымъ воспользовались боги, опрокинулъ на нихъ ихъ постройку. Развалины ея названы Вавилономъ. До этого люди говорили однимъ языкомъ; теперь же по волѣ боговъ они получили различные языки. Послѣ этого между Кроносомъ и Титаномъ возгорѣлась война“. Подобное этому записано и у Пилигистора: „когда всѣ люди имѣли одинъ языкъ, они построили башню, чтобы достигнуть неба. Но боги, возбудившіе вѣтеръ, опрокинули башню и дали каждому особенный языкъ, почему городъ былъ названъ Вавилономъ. Послѣ потопа жили Титанъ и Прометей, и тогда-то Титанъ на-

словами. То же явленіе по нашему мнѣнію имѣло мѣсто и тогда, когда обездоленные въ языкѣ хамиты соприкасались съ семитическими племенами.

1) Vigouroux. Указ. соч. Т. I, стр. 345.

чалъ войну противъ Кроноса<sup>1)</sup>. Упомянутое о войнѣ, начавшейся между Титаномъ и Кроносомъ, указываетъ на то, что греческіе историки къ вавилонскому преданію присоединили свое, греческое воспроизведение (и искаженіе) того же преданія въ сказаніи о гигантахъ, или титанахъ, которые громоздили горы на горы, чтобы взять приступомъ небо, и которыхъ Зевсъ поразилъ своими громовыми стрѣлами. Гордые своею силою и дерзкіе по отношенію къ богамъ, эти „сыны земли“, какъ изображаетъ ихъ греческая міѳологія, напоминаютъ съ одной стороны библейскіхъ допотопныхъ исполиновъ, названныхъ „сынами человеческими“, что указываетъ на преобладаніе въ нихъ земного, чувственнаго начала, съ другой—сennaарскихъ строителей башни, которыхъ Бытописатель тоже назвалъ „сынами человеческими“ въ знакъ грѣховнаго, противобожественнаго направленія ихъ дѣятельности. Кромѣ того у грековъ есть сказаніе о Фороносѣ „первомъ царѣ у людей“ и „строителѣ перваго города.“ Это сказаніе, хотя и уклоняется отъ порядка событій въ библейскомъ повѣствованіи о построеніи города, смѣшеніи языковъ и разсѣяніи людей, однако же въ немъ упоминается и о первоначальномъ единствѣ языка, и о раздѣленіи его (Гермесомъ), и о гнѣвѣ Зевса на людей<sup>2)</sup>. Слѣды преданія о единствѣ языка и раздѣленіи его сохранились у персовъ, индусовъ, китайцевъ, у нѣкоторыхъ племенъ

<sup>1)</sup> Lüken. Указ. соч., стр. 311. I. Флавій передаетъ то же самое сказаніе, какъ заимствованное изъ такъ называемыхъ Сивиллинныхъ книгъ. Древности. Кн. 1, гл. IV. 3. Св. Теофилъ Антиохійскій передаетъ это сказаніе въ такомъ видѣ: „Сивилла, возвѣщая гнѣвъ, имѣющій постигнуть міръ, говорила: „когда совершились угрозы великаго Бога, которыми Онъ грозилъ смертнымъ, строившимъ башню въ странѣ Ассирійской, тогда всѣ они были одного языка и хотѣли взойти на звѣздное небо. Тотчасъ же безсмертный повелѣлъ вѣтрамъ, и вѣтры низринули съ высоты великую башню, и между смертными сдѣлался раздоръ. Тогда башня упала, и языки смертныхъ людей раздѣлились на многія нарѣчія“. Памятники древней христ. письменности. Москва, 1895 г. Стр. 59.

<sup>2)</sup> Lüken. Тамъ же. Стр. 316—17.

западной Европы, Америки и острововъ Полинезіи. Не излагая сказаній поименованныхъ народовъ и племенъ, мы приведемъ только сказаніе жителей Маріанскихъ острововъ въ примѣръ того, какъ, несмотря на всевозможныя сокращенія и искаженія первобытнаго преданія наивной фантазіей, существенныя черты его все-таки сохраняются и легко узнаются. По представленію упомянутаго племени первый человѣкъ, созданный изъ земляной глыбы, превратился въ камень. Камень этотъ разсыпался, и отъ того произошло распаденіе (*Zersplitterung*) людей и смѣшеніе языковъ <sup>1)</sup>. Въ этомъ сжатомъ, поэтически—образномъ сказаніи превращеніе перваго человѣка въ камень напоминаетъ каменную постройку перваго сплоченнаго общества людей въ Сennaарѣ. Распаденіе камня и связанное съ нимъ смѣшеніе языковъ соотвѣтствуетъ тому, что говорятъ народныя преданія, болѣе близкія къ библейскому повѣствованію, о разрушеніи башни и раздѣленіи одного языка на многіе. — Можно думать, что основаніе удивительнаго вавилонскаго сооруженія сохранилось и донинѣ подъ обломками позднѣйшей постройки, какъ вѣщественный памятникъ сennaарскаго событія. На разстояніи около 12 верствъ отъ мѣста Вавилона Навуходоносорова времени, на западъ отъ Евфрата высится громадная масса безформенной развалины, состоящей изъ кирпичей, частію остекловавшихся отъ дѣйствія огня. Это — *Birs-Nimrud*, какъ называютъ развалину мѣстные жители, башня Нимрода, древняя *Борситта*. Будучи и самъ по себѣ очень внушительныхъ размѣровъ — около 25 сажень вышины и около 320 сажень въ окружности — холмъ этотъ производитъ тѣмъ большее впечатлѣніе, что выдается на совершенно гладкой обширной равнинѣ, лишенной всякихъ природныхъ возвышеній, и что онъ составляетъ остатки человѣческаго сооруженія. Когда путешественникъ идетъ съ восточной стороны Евфрата, то уже на половинѣ пути отъ Багдада до

<sup>1)</sup> Тамъ же. Стр. 322—3.

мѣста древняго Вавилона онъ замѣчаетъ этотъ холмъ; а по переходѣ чрезъ Евфратъ предъ нимъ возникаетъ гора какъ бы на разстояніи одной версты, а между тѣмъ до нея еще почтенное разстояніе въ 12 верстъ. Въ самомъ дѣлѣ, холмъ этотъ такъ великъ, что онъ, если не выотою, то массою превосходитъ самую большую египетскую пирамиду. Что же это было за зданіе, оставившее послѣ себя такую грандіозную развалину? Тутъ было сооруженіе извѣстнаго вавилонскаго царя, Навуходоносора, какъ удостовѣряетъ въ этомъ найденная здѣсь надпись самого строителя. Вотъ существенная часть этой надписи. „Мы говоримъ, пишетъ Навуходоносоръ, объ этомъ зданіи, храмъ 7-ми свѣтовъ земли, съ которымъ связано весьма древнее воспоминаніе о Борсиппѣ; оно построено древнимъ царемъ 42 человѣческихъ жизни назадъ; но онъ не довель его до вершины. Люди оставили его отъ времени потопа (т. е., въ отдаленнѣйшей древности), въ безпорядкѣ произнося свои слова <sup>1)</sup>). Землетрясеніе и громъ опрокинули сырой кирпичъ, раскололи обожженный кирпичъ наружной обкладки; толща кладки изъ сырого кирпича обрушилась, образовавъ холмы. Великій богъ Меродахъ вложилъ мнѣ въ сердце возстановить его. Я не тронулъ его основанія. Въ мѣсяцъ благополучія, въ счастливый день я прорѣзалъ аркадами толщу сырого кирпича и обожженнаго кирпича наружной обкладки. Я написалъ славу моего имени на фразакъ аркадъ. Я приложилъ руку для возстановленія башни и для возведенія ея вершины. Какъ нѣкогда она должна была быть, такъ я ее возобновилъ и отстроилъ; какъ она должна была быть во времена отдаленныя, такъ я возвелъ ея вершину“ <sup>2)</sup>). Постройка Навуходоносора раз-

<sup>1)</sup> Последнюю фразу ассиріологи переводятъ и иначе, при чемъ не оказывается никакого намека на смѣшеніе языковъ. Но какой изъ переводовъ вѣрнѣе, рѣшить невозможно, какъ это основательно объяснилъ Vigouroux. Указ. соч. Т. 1, стр. 346—52.

<sup>2)</sup> Lüken. Указ. соч., стр. 309. Vigouroux. Ук. соч. Т. I, стр. 345.

рушена повидимому пожаромъ. Внутренность ея была обдѣлана кипарисовымъ и кедровымъ деревомъ <sup>1)</sup>). Горѣла, вѣроятно, и смола, которая употреблялась при кладкѣ, какъ цементъ. Жаръ былъ такъ великъ, что большія массы кирпича сплавились какъ бы въ стекло. Уцѣлѣла не разрушеною только часть стѣны около 6 сажень вышины и 3 сажени длины и толщины. Но Геродотъ еще видѣлъ это зданіе цѣлымъ. Онъ говоритъ, что оно состояло изъ 8 этажей <sup>2)</sup>); между тѣмъ какъ самъ Навуходоносоръ говоритъ только о 7 этажахъ („храмъ 7 свѣтовъ земли“. Каждый этажъ представлялъ храмъ которому-нибудь изъ 7 планетныхъ божествъ). Очевидно, Геродотъ принялъ за особый этажъ громадную платформу, представлявшую какъ бы высокій пьедесталь для башни и образовавшуюся изъ остатковъ древняго зданія, подобіе котораго Навуходоносоръ вздумалъ возстановить. И дѣйствительно, онъ замѣчаетъ въ надписи, что онъ не тронулъ основаній древняго зданія. Слѣдовательно можно считать за несомнѣнное, что подъ обломками рухнувшей Навуходоносоровой постройки продолжаютъ оставаться въ цѣлости основанія древнѣйшаго сооруженія или по крайней мѣрѣ часть ихъ. Какое же это было сооруженіе, чье? Навуходоносоръ приписываетъ его просто „древнему царю“, не называя его по имени. Значитъ, сооруженіе было столь древнее что исторія его происхожденія изгладилась изъ памяти даже во время Навуходоносора. Но народное названіе развалины „Башня Нимрода“ очевидно основано на преданіи, которое вмѣстѣ съ надписью Навуходоносора настойчиво ведетъ къ мысли, что подъ наружнымъ слоемъ развалины сохранились кирпичи первыхъ сennaарскихъ строителей, не докончившихъ своей работы. Припомнимъ еще, что Навухо-

<sup>1)</sup> Объ этомъ упоминается въ полномъ текстѣ Навуходоносоровой надписи у Lüken'a.

<sup>2)</sup> Книга I. 170. Повѣствованія Иродота. Перев. Нартова. Т. I. стр. 130.

доносоръ въ своей надписи сооруженіе свое (храмъ 7-ми свѣтовъ) связываемъ съ „воспоминаніемъ о Борсиппѣ“. Борсиппа же значить „башня языковъ“<sup>1)</sup>. Руина Birs-Nimrud, говоритъ изучавшій ее М Oppert, наиважнѣйшая въ Вавилонѣ. Мало остатковъ древности—скажемъ, всего міра—могутъ спорить съ нею въ строгомъ величіи и возбуждать подобный интересъ, по причинѣ преданій, которыя она приводитъ на память“<sup>2)</sup>. Памятникомъ сennaарскаго событія является самое имя древнѣйшаго города на землѣ, *Вавилонъ*. „И разсѣяль, говоритъ Бытописатель, Господь людей оттуда по всей землѣ, и они перестали строить городъ и башню. Посему дано имя городу: Вавилонъ, ибо тамъ смѣшалъ Господь языкъ всей земли“. Со времени открытія многочисленныхъ ассиро-вавилонскихъ памятниковъ и изученія языка клинообразныхъ письменъ (относительнаго, далекаго отъ совершенства) стали отвергать объясненіе имени: Вавилонъ, данное Моисеемъ, утверждая, что оно состоитъ изъ двухъ словъ: *bab* и *ila*, и значить: ворота Илу, т. е., бога. Не странно ли, что современные ученые позволяютъ себѣ думать, будто, исторію древняго Вавилона они знаютъ лучше, чѣмъ зналъ ее Моисей, жившій въ древнемъ Египтѣ, среди соплеменниковъ вавилонянъ, изучившій „всю мудрость египетскую“, т. е. культуру, находившуюся въ древнѣйшее время въ несомнѣнной связи съ вавилонскою культурою? Допустимъ, что дѣйствительно имя „Вавилонъ“ когда-нибудь повималось, какъ „ворота Илу.“ Но когда именно: въ началѣ существованія города или въ болѣе позднее время? Извѣстно, что имена нѣкоторыхъ историческихъ городовъ мѣнялись; напр., Вифлеемъ, *Bethlehem* (домъ хлѣба) превращенъ арабами въ *Bethlaham* (домъ мяса); Веѳиль до времени Іакова назывался Луза; Сигоръ до поселенія въ немъ Лота назывался Бела; Константинополь турки превратили въ Стамбуль.

1) Vigououx. Тамъ же, стр. 364.

2) Тамъ же, стр. 342.

Точно такъ же и *bab-ilu* могъ быть когда-нибудь *babel*. Предполагають, что вавилоняне, гордившіеся своимъ городомъ, не могли называть его именемъ, напоминавшимъ печальное для нихъ событіе (гнѣвъ Божій и смѣшеніе языковъ). Допустимъ и это. Но кто же выдумалъ для города видоизмѣненное имя — Моисей (*babel* вмѣсто *bab-ilu*) или вавилоняне (*bab-ilu* вмѣсто *babel*)? Невозможно представить причину, которая побудила бы Моисея сдѣлать это, и Библия не такой памятникъ, въ которомъ можно бы было подозрѣвать историческія подтасовки <sup>1)</sup>. Что же касается вавилонскихъ царей, то, когда ихъ городъ расширился и украсился и когда въ него свезены были во множествѣ боги покоренныхъ народовъ, какъ подчиненные главному богу, чтимому въ Вавилонѣ, то какому—нибудь царю и могла прийти въ голову мысль *babel*—смѣшеніе передѣлать въ *bab-ilu*, ворота (т. е., городъ) бога. Но они не могли заставить этимъ заглухнуть преданіе, жившее въ народѣ вавилонскомъ и у окрестныхъ народовъ, которые продолжали видѣть въ имени Вавилона напоминаніе о сennaарскомъ событіи. Искусственно придуманное имя забыто, а естественно создавшееся въ въ народномъ сознаніи пережило вѣка <sup>2)</sup>. Поэтому толкованіе имени „Вавилонъ“, давнее Моисеемъ, не одинокое; такое же толкованіе ему даютъ, какъ мы видѣли,

<sup>1)</sup> Нельзя того же сказать, напр., объ ассиро-вавилонскихъ памятникахъ. Ассирійскіе цари въ своихъ широковѣщательныхъ описаніяхъ военныхъ походовъ говорятъ только о потеряхъ враговъ и о своей богатой добычѣ и никогда не упоминаютъ о своихъ потеряхъ.

<sup>2)</sup> Въ объясненіе и подтвержденіе возможности предполагаемаго нами случая мы можемъ привести дѣйствительный фактъ, мелкій самъ по себѣ, но характерный. Около ста лѣтъ тому назадъ одному русскому помѣщику не понравилось имя одной изъ его деревень—Голодаева. Онъ приказалъ называть ее: Борисовская. Такъ она и стала значиться въ документахъ. Но народъ до сихъ поръ зоветъ ее по старому—Голодаева. Та же повидимому судьба постигла и одно изъ гордыхъ, несомнѣнно искусственныхъ, наименованій Вавилона, *tintir*—средоточіе жизни.



древніе историки, Абиденъ и Александръ Полигисторъ<sup>1)</sup>, пользовавшіеся сочиненіемъ Бероза.

Обширная и плодородная Тигро-Евфратская долина была послѣднимъ пунктомъ совмѣстнаго обитанія племенъ рода человѣческаго, произшедшихъ отъ Ноя. Приведенные въ смущеніе внезапнымъ смѣшеніемъ языка, какъ выраженіемъ гнѣва Божія на людей, и въ то же время обрадованные ослабленіемъ узъ, въ которыхъ держало ихъ насиліе хамитскихъ властелиновъ, наибольшая часть людей, или въ составѣ цѣлаго племени, или отдѣльными родами, устремились на поиски новыхъ мѣстъ для поселенія. Не скоро они могли найти такія мѣста, которыя по своимъ удобствамъ отвѣчали бы покинутой странѣ и не побуждали бы идти дальше и дальше въ надеждѣ встрѣтить лучшее. Многимъ изъ нихъ пришлось поскитаться немалое время по невѣдомымъ пространствамъ, прежде чѣмъ примириться съ тѣмъ, что нашли, и спокойно приступить къ созиданію самостоятельной культуры, матеріальной и духовной. Лучшія племена и роды во время этого странствованія, свободные отъ гнетущаго вліянія и соблазнительныхъ приманокъ развернувшейся въ Сennaарѣ хамитской культуры, въ большей или меньшей мѣрѣ очистились отъ грѣховной накипи этой своеобразной культуры и возвратились къ простой богобоязненной жизни, которую велъ праведный Ной и его ближайшіе, вѣрные его завѣтамъ, потомки. Книга откровеній, изъ которой

<sup>1)</sup> С. Глаголевъ утверждаетъ, что преданія о столпотвореніи, записанныя у Бероза, Абидена и Полигистора, носятъ на себѣ слѣды вліянія Библии (Ук. соч. стр. 575—6),—на томъ повидимому единственномъ основаніи, что они очень близки къ библейскому повѣствованію. Сомнительно, чтобы языческіе писатели (Берози и Абиденъ) еще до перевода Библии на греческій языкъ находились подъ ея вліяніемъ. Если же вліяніе на нихъ этой, чуждой имъ по духу, книги дѣйствительно было, то единственно въ силу согласія ея съ общечеловѣческимъ преданіемъ.

мы черпаемъ свѣдѣнія о древнѣйшихъ событіяхъ чело-  
вѣческой исторіи, удостовѣряетъ, что невольныя пере-  
селенія и скитанія людей не одинъ разъ являлись сред-  
ствомъ и наказанія за грѣхъ, и предохраненія отъ нрав-  
ственной заразы, и очищенія отъ нея. Преступный  
Каинъ осужденъ былъ на скитаніе, какъ челоуѣконе-  
навистникъ и насильникъ, котораго нельзя было оста-  
вить въ общеніи съ кроткими и богобоязненными людьми.  
Продолжительное скитаніе и вынужденное одиночество  
не могли не пробудить въ немъ сознанія своей пре-  
ступности противъ закона Божія и закона природы,  
влекушаго челоуѣка къ жизни въ обществѣ себѣ по-  
добныхъ. Авраамъ для предохраненія себя и своего  
будущаго потомства отъ укоренявшагося на мѣстѣ его  
родины, и даже въ семействѣ его отца, хамитскаго  
язычества долженъ былъ выселиться оттуда. Странство-  
валъ онъ и послѣ этого по землѣ Ханаанской и за  
предѣлами ея, отъ Дамаска до Египта, и въ этомъ стран-  
ствованіи укрѣплялась его вѣра въ истиннаго Бога. Его  
потомки для сверженія съ себя „египетской нечистоты“  
должны были странствовать по пустынѣ 40 лѣтъ. Плѣ-  
ненія ассирійское и вавилонское, разсѣянія іудеевъ  
по Египту и затѣмъ по областямъ обширной римской  
имперіи были сколько наказаніемъ ихъ строптивости,  
столько же и средствомъ очищенія и обособленія по-  
томковъ Авраама по духу отъ другихъ его потомковъ,  
плотскихъ, впавшихъ въ хамитское нечестіе. Подобное  
же очищающее, обособляющее и возбуждающее духов-  
ную энергію вліяніе имѣло и первоначальное разсѣяніе  
людей по лицу земли послѣ вавилонскаго столпотворе-  
нія.

Разматривая начало послѣпотопной исторіи рода  
челоуѣческаго въ связи съ ея продолженіемъ, мы ви-  
димъ, что она въ своихъ важнѣйшихъ моментахъ сла-  
галась изъ отношеній между главными группами лю-  
дей, произшедшими отъ сыновъ Ноя, и опредѣлялась  
пророчествомъ послѣдняго. Черезъ нѣкоторое время по  
разсѣяніи эти группы, свободно раскрывая въ своей

жизни племенные особенности своей природы, настолько разошлись и обособились другъ отъ друга, что не могли уже составить изъ себя такое же цѣлое, какое представляли собою до разсѣянiя изъ Сennaара, и при встрѣчѣ не могли обойтись безъ борьбы между собою. Размножаясь и продолжая занимать наиболѣе удобныя мѣста для поселенiя, они дѣйствительно стали сталкиваться между собою. Хамиты опять первые сплотились въ сильныя, болѣе или менѣе организованныя государства, съ стремленiемъ къ захвату чужого достоянiя и къ подавленiю свободы слабѣйшихъ племенъ. Тѣ изъ нихъ, которые остались въ передней Азiи и въ сосѣдствѣ съ нею Египтъ, прежде всего столкнулись съ семитами, которые разсыпались только по этому же, сравнительно ограниченному пространству. Первое столкновение произошло между хамитами, оставшимися въ Вавилонiи, и семитами, основавшими ассирiйское царство. Оно отразилось въ многовѣковомъ соперничествѣ между Ниневiею и Вавилономъ изъ-за преобладанiя въ Месопотамiи и во всей передней Азiи. Борьба сопровождалась и мирнымъ взаимнымъ влiянiемъ въ бытовомъ отношенiи; такъ что въ концѣ концовъ образовался какъ бы одинъ смѣшанный народъ съ нѣкоторыми слѣдами семитическаго влiянiя (въ области искусства), но съ преобладающимъ хамитскимъ духовнымъ складомъ—съ религiей глубоко языческой и съ нравами грубыми, жестокими и развратными. Въ столь же раннее время произошло столкновение и въ Египтѣ. Семитическое племя, извѣстное надъ именемъ *иксовъ*, овладѣло значительной частью Египта и господствовало надъ нею въ теченiе нѣсколькихъ столѣтiй. Здѣсь происходила ожесточенная борьба между племенами, далеко разошедшимися другъ отъ друга по складу жизни. Семиты не могли ни слиться съ хамитами, ни подавить ихъ окончательно; и, когда послѣднiе оправились отъ пораженiя и усилились, гиксы принуждены были удалиться обратно, въ Азiю. Только въ землѣ ханаанской семиты въ лицѣ еврейскаго племени одер-

жали рѣшительный верхъ надъ хамитами, и здѣсь „Ханаанъ сталъ рабомъ Симу“. Но не имъ, пока они оставались болѣе плотскими, чѣмъ духовными потомками Сима—Авраама, суждено было окончательно сломить внѣшнюю силу Хама. Когда евреи, увлеченные чувственными соблазнами хамитской культуры, нравственно ослабѣли и сдѣлались недостойными особенной божественной помощи, и когда два могущественныя хамитскія государства, вавилонское и египетское, вступили, подобно допотопнымъ исполинамъ, въ кровавую борьбу уже между собою изъ-за обладанія пограничными землями; тогда они (евреи) сами стали дѣлаться рабами то египетскихъ, то вавилонскихъ хамитовъ. Конецъ хамитскому господству положили потомки Іафета. Задержавшіяся въ сѣверо-восточномъ углу передней Азіи два родственныя племени Іафетова корня, мидяне и персы, усилились и сокрушили могущество важнѣйшихъ хамитскихъ государствъ — вавилонскаго, египетскаго и финикійскаго. Послѣ паденія основанной ими монархіи хамиты не получили свободы и подпали подъ власть другихъ іафетовыхъ племенъ, сначала грековъ, потомъ римлянъ. Исполинская сила римлянъ положила трагическій конецъ послѣднему историческому<sup>1)</sup> убъжищу хамитовъ, Карфагену. Карфагенъ былъ основанъ финикіянами, потомками одного изъ сыновей Ханаана. Поселившись на восточномъ берегу Средиземнаго моря и сдѣлавшись отважными мореплавателями, они явились соперниками іафетидовъ, основывали колоніи по берегамъ моря и грозили сдѣлать свою мрачную культуру всесвѣтнымъ достояніемъ. А мы знаемъ, что эта чисто хамитская культура состояла въ ненасытномъ приумноженіи матеріальныхъ благъ (какъ отчасти и нынѣшняя анти-христіанская европейско-американская цивилизація), въ обиліи чувствен-

<sup>1)</sup> Хамитскія племена, удалившіяся на востокъ, до Индіи и южно-азиатскихъ острововъ, были подчинены іафетидами, пришедшими съ сѣвера, во времена, неизвѣстныя исторіи.

ныхъ наслажденій и въ подавленіи духовной личности въ человѣкѣ. Кароагенъ въ періодъ своего могущества и процвѣтанія былъ послѣднимъ средоточіемъ ея. Нигдѣ языческая религія не требовала столько человѣческой крови, нигдѣ она не подавляла такъ священнѣйшаго чувства человѣка, какъ у кароагенянъ; нигдѣ рабство не доходило до такого отрицанія человѣческой личности, нигдѣ страсть къ матеріальному обогащенію и жажда наслажденій не доходили до такихъ размѣровъ, какъ у нихъ же. И это, особенно отличенное въ проклятіи Ноя, потомство Хама (черезъ Ханаана), эта *лѣвая* сторона (Матѳ. 25, 33. 41) въ послѣпотопномъ человѣчествѣ стремилась къ всесвѣтному владычеству. Но хамиты столкнулись здѣсь съ римлянами. Завязалась упорная столѣтняя борьба, въ которой долженъ былъ рѣшиться вопросъ: какой культурѣ будетъ принадлежать первенство на землѣ, кто поведетъ за собою лучшую часть человѣчества—потомство ли Хама, вносившее въ міръ насиліе и рабство, животную чувственность и кровавую религію Молоха, или потомки благороднаго Іафета, хотя тоже язычествовавшіе, но имѣвшіе усвоить себѣ духовное наслѣдіе „сыновъ Божіихъ“, т. е. христіанство? Борьба кончилась и вопросъ разрѣшился совершеннымъ разрушеніемъ Кароагена въ 146-мъ году до Р. Х. <sup>1)</sup>. Послѣ этого на исторической сценѣ не осталось ни одного значительнаго чисто-хамитскаго государства. Хамиты, первые послѣ потопа „взявшіе мечъ, отъ меча и погибли“ (Матѳ. 26, 58).—Войны, торговые интересы и другія причины передвиженія и общенія людей перемѣшали главныя группы племенъ, произшедшихъ отъ сыновей Ноя; такъ что чистыми хамитами по крови остались, можетъ быть

<sup>1)</sup> Римляне на первыхъ порахъ положили закліятіе не возстановлять его изъ развалинъ и не селиться на его мѣстѣ. Однако же въ послѣдствіи они основали новый Кароагенъ на небольшомъ разстояніи отъ развалинъ стараго. Онъ скоро расширился, разбогатѣлъ; но это былъ не хамитскій Кароагенъ, и въ немъ чрезъ 300 лѣтъ процвѣтало уже христіанство.

только уединенныя племена въ глубинахъ Африки и въ нѣкоторыхъ другихъ, удаленныхъ отъ историческаго движенія, мѣстахъ земнаго шара. Но духовно Хамъ продолжалъ и продолжаетъ жить и враждовать съ своими братьями, превознесенными надъ нимъ въ пророческомъ благословеніи Ноя и оправдавшими это благословеніе. Богъ устами послѣдняго ветхозавѣтнаго пророка и предтечи Христова возвѣстилъ, что Онъ „можетъ изъ камней воздвигнуть дѣтей Аврааму“ (Матѳ. 3, 9).—и воздвигъ. Эти камни—все язычники, обратившіеся ко Христу, все семиты, іафетиды и самые хамиты по плоти, ставшіе духовнымъ „сѣменемъ Авраама, наслѣдниками его по обѣтованію“ (Галат. 3, 29)<sup>1)</sup>. Все же оставшіеся коснѣть въ язычествѣ и суевѣрїи (хотя бы и не языческомъ), все противники Христа, распяшіе и распинающіе Его, все христіане по имени, но язычники и безбожники по духу, все оскорбители отцовъ, ругающіеся надъ священными завѣтами старины, отрицающіе авторитетъ закона и установленной закономъ Божіимъ и закономъ природы власти, все хищники и мятежники, обогрязавшіе руки свои въ человѣческой крови,—къ какому бы племени по плоти они ни принадлежали,—все они духовные потомки мятежнаго Хама (Рим. 9, 6—8). Борьба между тѣми и другими продолжится до тѣхъ поръ, пока сила послѣднихъ не сосредоточится въ „человѣкѣ беззаконіа“ и пока Христосъ не „истребитъ его духомъ устъ Своихъ“ (т. е., словомъ истины) и явленіемъ пришествія Своего“ (2 Сол. 2, 3. 8).

<sup>1)</sup> Обѣтованіе Аврааму потомства, многочисленнаго, какъ песокъ морской (Быт. 13, 16), относилось именно къ этимъ его духовнымъ потомкамъ; потому что его плотское потомство всегда составляло и составляетъ одно изъ наименьшихъ по численности историческихъ племенъ.

## ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
Предисловіе . . . . .	I—VIII.
Происхожденіе міра . . . . .	1—120.
Отношеніе науки къ вопросу . . . . .	1—19.
Языческія космогоніи . . . . .	19—79.
Откровенное библейское ученіе . . . . .	79—120.
Происхожденіе человѣка, его природа, достоинство и назначеніе . . . . .	121—129.
Церковно-библейское ученіе . . . . .	121—139.
Лже-научное воззрѣніе . . . . .	140—192.
Первоначальное жилище человѣка на землѣ—рай въ Эдемѣ . . . . .	193—236.
Жизнь первозданныхъ людей въ раю . . . . .	237—281.
Паденіе человѣка и его послѣдствія . . . . .	282—313.
Начальныя черты исторіи рода человѣческаго послѣ грѣхопаденія . . . . .	314—390.
Первое потомство Алама, его характеръ и судьба . . . . .	314—358.
Всемирный потопъ . . . . .	359—390.

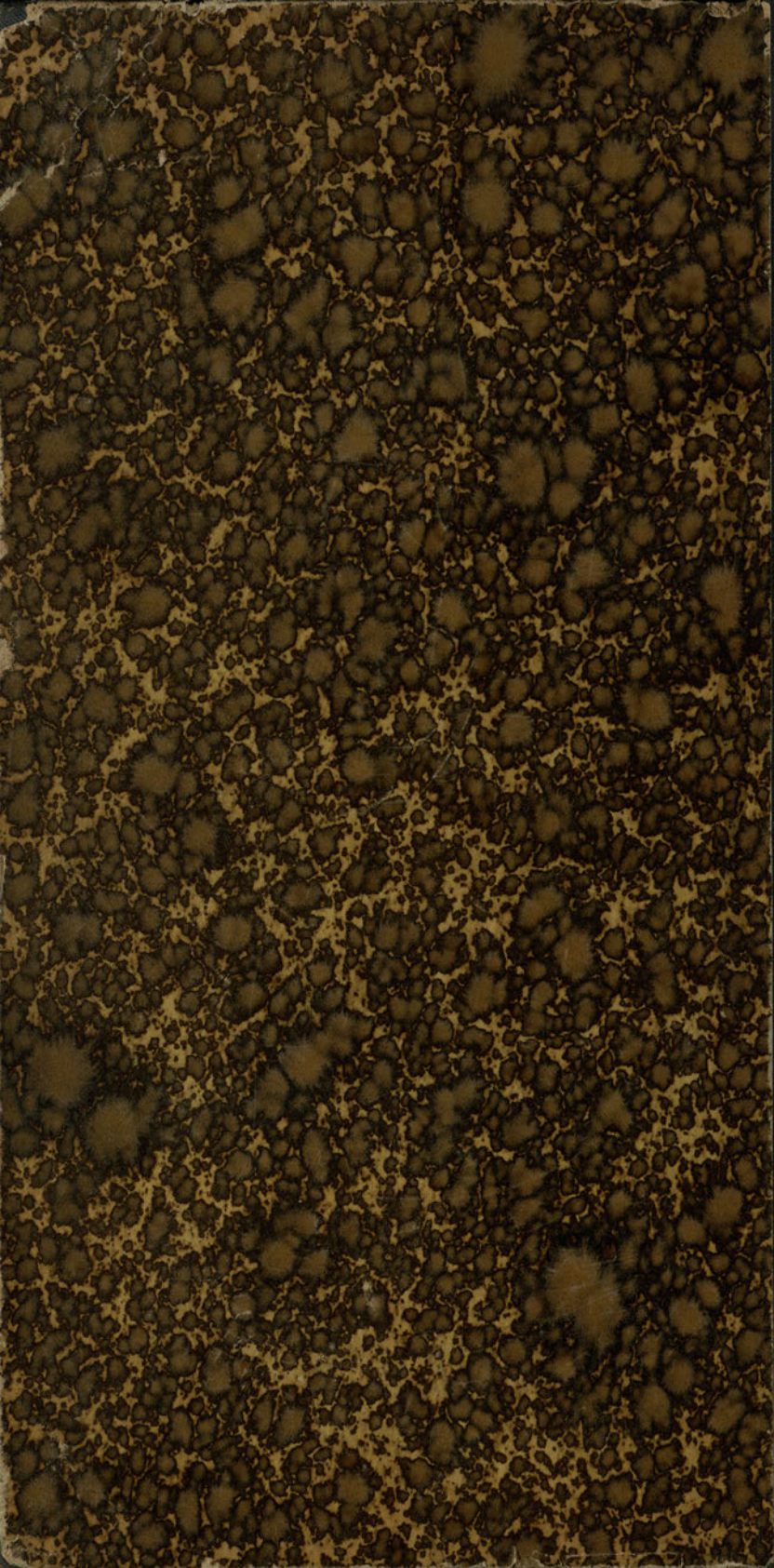
Начальныя черты исторіи рода человѣческаго послѣ потопа . . . . .	391—442.
Ной и его сыновья . . . . .	391— 407.
Вавилонское столпотвореніе и смѣшеніе языка . . . . .	407—437.
Хамиты, семиты и іафетиды въ разсѣяніи . . . . .	437— 442.











2