

состоятельно мнѣніе о заимствованіи Библейскаго воззрѣнія на твореніе отъ того или другаго изъ древнихъ народовъ. Ибо, не говоря уже о томъ, что приэтомъ указываютъ на сходство лишь во второстепенныхъ предметахъ сказаній, во внѣшнихъ моментахъ, а существенное различіе въ идеѣ, которая однакожь составляетъ сущность дѣла, опускаютъ изъ вниманія или перетолковываютъ, это мнѣніе представляется уже и потому несостоятельнымъ, что Моисеево описаніе не содержитъ въ себѣ никакого слѣда заимствованія.

Наконецъ 4) сказаніе о твореніи міра Моисеево и можетъ быть разсматриваемо только какъ исторія, а не какъ поэзія или философема. Въ ней нѣтъ никакого философскаго объясненія, раскрывается не процессъ мірообразования генетически, но все сказаніе ограничивается краткимъ историческимъ описаніемъ того, что небо и земля со всѣмъ, что есть на нихъ, вызваны изъ небытія въ бытіе Божественнымъ словомъ, и образовались въ продолженіи шести дней, при чемъ сказаніе держится въ сторонѣ—вдали отъ всякой философской спекуляціи о самомъ процессѣ возникновенія частныхъ твореній. Поэтому же самому оно не можетъ быть произведеніемъ собственнымъ писателя (напримѣръ, Моисея), или произведеніемъ религіознаго народнаго духа, одушевлявшаго теократію и ея представителей. Это преданіе чистое, откровенное, записанное Богодухновеннымъ писателемъ во всей его простотѣ и чистотѣ, какъ исторія.

По этимъ причинамъ космогонію Пятокнижія нельзя считать мифомъ и поставлять въ одинъ рядъ съ космогоніями языческими.

Сказаніе о первыхъ людяхъ.

То, что сказали мы о твореніи міра, какъ тайнѣ, постигаемой лишь вѣрою, характеризующей частію и самый внѣшній покровъ этой тайны—сказаніе Пятокнижія объ этомъ непостижимомъ актѣ Божества, относится и къ первоначальной жизни человѣка, а равно и къ сказанію объ этомъ Пятокнижія. Если твореніе есть первое чудо, и величайшее чудо, то чудно также и явленіе и развитіе новаго начала въ жизни человѣка и природы, явленіе, которое видимо во всѣ времена, явленіе начала зла въ чистомъ, прекрасномъ твореніи Бога, омраченіе свѣтлаго, добраго созданія Божія грѣхомъ. Человѣчество привыкло анализировать падшій духъ человѣка и, утративъ по-

нате о чистой жизни чистаго человѣка, утративъ возможность представить ее, считаетъ грѣхъ дѣломъ необходимости, дѣломъ совершенно неизбѣжнымъ и естественнымъ и—трактуетъ генесисъ грѣха въ человѣчествѣ, какъ ему угодно, а равно и сказаніе Пятюкнижія о первоначальной жизни человѣка въ раю, о его паденіи, изгнаніи изъ рая и началѣ новой его жизни. Опять мнѣ, опять иносказанія, вопреки исторической дѣйствительности факта, описаннаго въ Библии.

Но какъ исторія творенія только тамъ можетъ имѣть и имѣеть свою полную совершенную истину, гдѣ истинно понятіе о Творцѣ и твореніи и ихъ взаимномъ отношеніи (какъ это въ Библии), такъ и исторія грѣхопаденія только тамъ истинна, гдѣ понятіе о добрѣ и злѣ истинно, гдѣ исторія сохранена истинною по своей внутренней, основной идеѣ. Въ Библейскомъ повѣствованіи о происхожденіи грѣха рѣзко выступаетъ противоположность добра и зла, святое существо Божества и выраженіе его въ твореніи—какъ добро въ противоположность привзошедшему злу—отпаденію первоначальной жизни въ Богѣ отъ Бога, какъ историческому факту. Въ Библейскаго сказанія, какъ въ древности, такъ и въ новыя времена, грѣхъ, по его происхожденію, представляли или вѣчнымъ или не произвольнымъ; историческаго основанія ни въ томъ ни въ другомъ случаѣ нѣтъ. Только тамъ, гдѣ понятіе о твореніи міра имѣетъ истинность, и конечная индивидуальная жизнь человѣка понимается такъ, какъ въ повѣствованіи Моисея (2, 7), только тамъ возможно правильное представленіе о возможности грѣха; только тамъ, гдѣ грѣхъ представляется совнѣ привзошедшимъ въ человѣка, а не въ существѣ его заключеннымъ, можно понять сущность грѣха и зла. Другія представленія объ этомъ не могутъ быть удовлетворительны, а равно и видѣть иносказаніе въ сказаніи Пятюкнижія объ этомъ нельзя, какъ это видно и изъ самой исторіи иносказательныхъ объясненій. Возьмемъ главнѣйшія изъ нихъ.

Важнѣйшія изъ аллегорическихъ объясненій сказанія Моисеева о грѣхопадении Адама и Евы—слѣдующія:

1) Самое аллегорическое изъ аллегорическихъ объясненій—то, которое изъ событія паденія вовсе устраняетъ змія—искусителя съ его лстивыми рѣчами и—все дѣло паденія объясняетъ дѣйствіемъ самихъ первыхъ людей. Зміи, поэтому объясненію, есть олицетвореніе чувственнаго вождельнія, которое есть начало грѣха, разговоръ змія съ женою—олицетвореніе ряда тѣхъ сомнѣній, которыя возникли въ умѣ Евы,

какъ слѣдствіе этого сознанныго чувственнаго вождельнія, сомнѣній, почему Богъ запретилъ ѣсть отъ плодовъ дерева познанія добра и зла, не кроется ли въ нихъ тайная сила, которая ядущаго можетъ содѣлать Богомъ или подобнымъ Богу — сомнѣній, за которыми слѣдуетъ самое преступное дѣйствіе — яденіе запрещенныхъ плодовъ. Отецъ этого объясненія Филонъ, за которымъ послѣдовали многіе изъ ученыхъ Евреевъ, изъ христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ его держался и защищалъ особенно Оригенъ; въ новѣйшее время это объясненіе видимъ у многихъ протестантскихъ толкователей и богослововъ, даже философовъ. Чудобоязнь, лежащая скрытно въ основаніи этого объясненія, какъ и всѣхъ другихъ подобныхъ, прикрывается съ внѣшней стороны слѣдующими соображеніями, которыя и составляютъ quasi основанія именно такого объясненія. Зміи естественный не могъ говорить и разсуждать съ Евою и притомъ такъ лукаво, а видѣть въ змѣѣ діавола произвольно, потому что Моисей объ этомъ ничего не говоритъ. Если же такъ: то причины грѣха нужно искать въ самомъ человѣкѣ, а не внѣ его; эта причина или начало грѣха въ человѣкѣ и есть его чувственность, плотское вождельніе или похотѣніе. Знакомые съ христіанствомъ защитники этого мнѣнія подтверждаютъ его и словомъ Апостольскимъ: *похоть заченши рождаетъ грѣхъ, кійждо искушается отъ своя похоти влекомъ и прельщаемъ* (Іак. 1, 14 — 15). И другой великій Апостольскій языкъ, представляя нравственный законъ, какъ норму человѣческой дѣятельности, начало противодѣйствующее этому закону вазываетъ *σάρξ*, чловѣка, въ которомъ преобладаетъ это начало, *σαρκικός*, то *τῆς σαρκός φρονῶν*, это начало полагаетъ какъ законъ *во удыхъ*, который противодѣйствуетъ закону ума или духа, а тѣло вазываетъ *сѣдалищемъ грѣха σῶμα τῆς ἀμαρτίας, σῶμα τῆς σαρκός* (Рим. 6, 6. Кол. 2, 11 и др.). Поэтому естественно, и при паденіи первыхъ людей, искать въ нихъ самихъ начало грѣха, именно въ ихъ чувственности, которая начала противодѣйствовать духу и довела до преступленія; сказаніе же Моисея есть олицетвореніе этого процесса преступленія въ образѣ змія и разговора его съ Евою; иначе сказаніе Моисея слишкомъ чувственно.

Что зміи естественный самъ по себѣ не могъ вести такого лукаваго разговора съ Евою, въ этомъ вѣтъ сомнѣнія; но основательно ли, на основаніи одного лишь внѣшняго молчанія Моисея, отрицать присутствіе въ змѣѣ этомъ другаго выс-

шаго разумнаго существа, это еще вопросъ, который нельзя рѣшать такъ легко; объ немъ впрочемъ рѣчь впереди. Основывающееся же на отрицательномъ рѣшеніи его положеніе, что въ самомъ человѣкѣ, именно въ его чувственности — начало грѣха, ложно, и приводимыя въ подкрѣпленіе его слова Апостольскія ложно поняты. Чистое понятіе чувственности, какъ второй половины человѣческаго существа, вовсе не предполагаетъ само по себѣ противоположности духу или нравственному началу добра; такое пониманіе дѣла ведетъ къ нелѣпымъ, противорѣчающимъ разуму и Откровенію слѣдствіямъ. Если плоть сама по себѣ есть начало зла, если чувственность въ себѣ и для себя — начало грѣха: то изъ этого необходимо заключить, что зло всюду, гдѣ матерія; а это значить, что Божество нужно почестъ источникомъ зла; значить, нѣтъ въ человѣкѣ отвѣтственности за грѣхъ, онъ невиненъ, когда дѣлаетъ зло, потому что въ такомъ случаѣ онъ поступаетъ сообразно природѣ, которую далъ ему Творецъ; значить, наконецъ, нѣтъ различія между добромъ и зломъ, и — нравственный законъ не долженъ имѣть и не имѣеть значенія. А кто согласится принять такіе результаты? Если же такъ; то чувственность сама въ себѣ не должна быть и не есть начало зла, противодѣйствующее началу добра. Потому первозданная чувственность первыхъ людей не могла сама по себѣ породить побужденія ко грѣху; она была — не что иное, какъ чистое орудіе сообщенія духа съ міромъ вещественнымъ, и — находилась въ столь тѣсномъ и согласномъ союзѣ съ духомъ, что, составляя съ нимъ одно цѣлое, въ немъ имѣла главное начало всѣхъ своихъ движеній и своей дѣятельности. Это очевидно изъ самаго понятія чистой чувственности, какъ матеріи, свободной отъ ощущенія духовной жизни. Начало зла нужно искать и полагать въ томъ же духѣ, въ которомъ и начало добра, чувственность есть только органъ сильнѣйшаго и яснѣйшаго обнаруженія этого зла духовнаго. Это начало зла есть свободное отдѣленіе и отпаденіе духа человѣческаго отъ нравственнаго закона, какъ истинной нормы его дѣятельности, положенной въ немъ же самомъ, и въ слѣдствіе этого отпаденія — сосредоточеніе его, то есть, духа въ себѣ самомъ, въ поставленіи себя — а не Бога — цѣлю всѣхъ своихъ стремленій, интересовъ и дѣйствій, а это — то, что обыкновенно называется эгоизмомъ. И только въ слѣдствіе этой сосредоточенности всѣхъ интересовъ въ себѣ самомъ, въ слѣдствіе этой самозаключенности духа, онъ сооб-

щаетъ силу чувственности, какъ ближайшему, въ разумно-чувственномъ существѣ, орудію для выраженія себя въ ней, поставляетъ ее въ противоположность нравственному закону и тѣмъ дѣлаетъ ее какъ бы началомъ противодѣйствующимъ духу, между тѣмъ какъ само въ себѣ оно есть только орудіе эгоизма въ противодѣйствіи его нравственному закону. Значить, начало зла въ самомъ духѣ, въ эгоизмѣ, а не въ чувственности, и значить чувственное вождельніе Евы, а потомъ Адама считать первой причиной ихъ паденія совершенно не справедливо, и въ змій видѣть олицетвореніе этой чувственности тоже не справедливо; змій начало грѣха, а чувственность таковымъ быть не можетъ. Напрасно ссылаются на слова Апостольскія, въ которыхъ похотѣніе чувственное и плоть будтобы считаются пачаломъ грѣха и зла; въ этихъ словахъ изображается процессъ паденія или грѣха въ состояніи чловѣка уже падшаго, — status in quo, а не первоначальный образъ паденія, не генесіологія паденія, а эти двѣ вещи совершенно разныя; чловѣкъ въ настоящемъ состояніи уже рождается съ раздвоеннымъ направленіемъ духа; эгоизмъ — зло уже прирожденное, а потому и чувственность, какъ органъ проявленія этого эгоизма, есть уже какъ бы первоначальное зло, "противодѣйствующее закону добра, будучи сама въ себѣ лишь орудіемъ эгоизма-первоначальнаго зла; объ этомъ-то состояніи чувственности и говорится въ приведенныхъ словахъ Апостольскихъ, объ обнаруженіи эгоизма въ чувственности, а не о самомъ эгоизмѣ въ духѣ, и не о самой чувственности, какъ чистой, первообразной. Напротивъ, когда тотъ же великій Апостольскій языковъ имѣлъ въ виду показать источникъ заблужденій и нечестія язычниковъ (Рим. 1): то начало этого состоянія полагаетъ онъ вовсе не въ чувственности, но въ свободномъ отпаденіи духа отъ Бога, то есть, въ эгоизмѣ, который отразился въ чувственности и довелъ язычниковъ до странныхъ грѣховныхъ дѣйствій этой чувственности: *зане разумѣше Бога, не яко Бога прославиша и благодариша, но осуетишася помысленми своими и — обзюродѣша, и измѣниша славу нетлѣннаго Бога, тѣмъ же и предаде ихъ Богъ въ похотѣхъ сердецъ ихъ въ нечистоту* и пр. (21—24). Если же начало зла и паденія въ духѣ, а не въ чувственности самой въ себѣ: то, значить, самое основаніе аллегоризированія толкованія паденія первыхъ людей ложно и — разумѣть подъ именемъ змія чувственное вождельніе, какъ начало паденія, нельзя. Скорѣе же подъ этимъ

зміємъ можно разумѣть эгоизмъ, породившій рядъ сомнѣній въ умѣ Евы на счетъ причинъ запрещенія ѣсть плоды дерева познанія добра и зла; эгоизмъ, высшее проявленіе котораго составляетъ желаніе быть—*яко бози* и отсюда—прельщеніе плодами и преступное яденіе ихъ; это сообразнѣе съ психологическимъ процессомъ явленія зла или грѣха. Но въ такомъ случаѣ страшно и—психологически невозможно первое обнаруженіе этого эгоизма въ формѣ сомнѣнія: подлинно ли сказалъ Богъ—не ѣшьте плодовъ ни съ какого дерева въ саду и—противодѣйствующая этому сомнѣнію мысль: намъ можно ѣсть плоды съ деревъ въ саду, кромѣ древа познанія добра и зла. Такое начало, такой исходный пунктъ проявленія эгоизма не естественъ и не возможенъ; вопросъ или первое сомнѣніе не имѣетъ ни основанія, ни цѣли. Исходнымъ пунктомъ должно быть сомнѣніе, почему Богъ запретилъ ѣсть плоды дерева, которое посреди рая. Притомъ, если подъ зміемъ разумѣть олицетвореніе эгоизма: то нужно предположить еще паденіе, предшествовавшее этому описанному Моисеемъ паденію: потому что явленіе или мгновеніе явленія эгоизма въ духѣ есть уже паденіе, и притомъ чувственное проявленіе его предполагаетъ необходимо болѣе или менѣе продолжительное развитіе и укорененіе его въ самомъ духѣ, скрываемое, не выражающееся вовнѣ. Но такого предшествующаго паденія не возможно предполагать по самому началу сказанія Моисеева,—какъ ни аллегоризируйте его, Ева была чиста при первомъ вопросѣ змія или эгоизма; сомнѣніе, порожденіе эгоизма явилось въ послѣдствіи. Порядокъ исторіи требовалъ бы, чтобы прежде, нежели будутъ показаны дѣйствія эгоизма или чувственности, если подъ зміемъ разумѣть ихъ, было показано ихъ начало въ сердцѣ человѣка, а начало паденія, описанное Моисеемъ, представляетъ совершенное отсутствіе въ умѣ и сердцѣ Евы и того и другаго, и эгоизма и чувственнаго вождельнія. Аллегорія падаетъ въ самомъ своемъ основаніи.

Еще болѣе не состоятельнымъ оказывается это толкованіе при приложеніи его къ дальнѣйшему сказанію Моисея объ обстоятельствахъ грѣхопаденія: змій представляется въ немъ нарядѣ съ прочими животными и звѣрями въ полѣ (1); вмѣстѣ съ прочими онъ называется сотвореннымъ отъ Бога; слѣдовательно, не есть олицетвореніе страсти или эгоизма; но существо дѣйствительное, отдѣльное отъ человѣка. Полагается вражда между женою и зміемъ (15); что значила бы эта

вражда между чувственностію или эгоизмомъ и женою? Змій наказывается особеннымъ образомъ; что бы значила эта особенность наказанія, если подъ змиемъ разумѣть олицетвореніе чувственности или эгоизма? Вообще, видно, что змій — искушитель есть существо совершенно отдѣльное отъ человѣка, а не олицетвореніе извѣстныхъ состояній его духа; соотвѣтственно сему и разговоръ змія съ женою нельзя и не слѣдуетъ принимать, какъ олицетвореніе внутренняго процесса сомѣнной самой Евы, а какъ разговоръ съ дѣйствительно отдѣльнымъ существомъ.

Далѣе, это аллегорическое объясненіе противорѣчитъ всѣмъ тѣмъ мѣстамъ Новаго Завѣта, въ которыхъ говорится, что первые люди были прельщены чуждымъ вліяніемъ, и именно змиемъ. Если бы это сказаніе было аллегоріею, олицетвореніемъ: то эта аллегорія была бы объяснена писателями Ново-завѣтныхъ книгъ, снимающихъ покрывало таинственности съ Ветхаго Завѣта; между тѣмъ это сказаніе Моисеево вездѣ принимается въ буквальномъ смыслѣ. Апостолъ Павелъ, снявшій завѣсу со многихъ иносказаній Ветхо-завѣтныхъ и влагавшій во многія буквальныя сказанія смыслъ иносказательный, сказаніе Моисея о грѣхопаденіи принимаетъ въ буквальномъ смыслѣ. Такъ, предостерегая своихъ Коринѣскихъ учениковъ отъ самомечтательности и обольщенія лживыхъ учителей, говорить: *боюсь, да не како, якоже змій Еву прельсти лукавствомъ своимъ, тако истлѣютъ и разумы ваша отъ простоты, яже о Христѣ* (2 Кор. 11, 3); означая виновницу преступленія Адамова именемъ Евы, которую Моисей, до времени рѣшенія Божественнаго суда, называетъ женою просто, и которую именемъ Евы назвалъ Адамъ уже послѣ паденія, Апостолъ называетъ, что и до паденія и во время паденія дѣйствовала жена Адама, какъ отдѣльная въ отношеніи къ чуждому вліянію существа, какъ тоже отдѣльнаго и дѣйствительнаго, а не олицетворенное внутреннее дѣйствіе чувственности или эгоизма. И это возрѣніе, что змій прельстилъ Еву, существо постороннее, отдѣльное отъ нея, проникаетъ всѣ книги не только Новаго, но и Ветхаго Завѣта и — нигдѣ не говорится, чтобы это была аллегорія. Притомъ Иисусъ Христосъ во всемъ Новомъ Завѣтѣ представляется какъ Возстановитель человѣка въ прежнее состояніе, противодѣйствующимъ не человѣку, или извѣстному состоянію его духа, но врагу, постороннему, отдѣльному отъ него и имѣющему только вліяніе на него, величайшее, представляется стершимъ главу

змія, по первоначальному Божественному предопредѣленію; что бы значило это противодѣйствіе, это сотрєніе главы змія, врага Бога и человѣковъ, если подъ нимъ разумѣть олицетворенное состояніе извѣстнаго расположенія духа или чувственности? По яснымъ указаніямъ всѣхъ Ново-Завѣтныхъ книгъ, это противодѣйствіе Великаго Ходатая относится не къ человѣку, а къ другому личному, отдѣльному отъ человѣка существу, имѣющему или имѣвшему на него такое страшное вліяніе. Видѣть ли во всѣхъ этихъ мѣстахъ аллегорію? Но въ такомъ случаѣ—гдѣ же не аллегорія-то? Въ произволь? Не иначе. Если же все аллегоризировать: то лучше ничего и—держаться прямо буквального смысла, чтобы не дойти еще до большей нелѣпости аллегорической.

2) Другое изъ аллегорическихъ объясненій сказанія Моисеева о паденіи первыхъ людей, менѣе аллегорическое, чѣмъ предшествующее, допускаетъ въ грѣхопадєніи Евы участіе или вліяніе посторонняго, особеннаго существа, и именно змія, и—только змія естественнаго, безъ всякаго участія въ этомъ дѣлѣ духа злобы. Весь ходъ грѣхопадєнія представляется такъ: Ева, можетъ быть, не разъ видѣла, что змій взлѣзалъ на запрещенное дерево познанія добра и зла и кушалъ безвредно плоды его; въ умѣ Евы блеснула мысль: *что яко рече Богъ смертію умрете?* Змій ѣсть и не умираетъ, а кто знаетъ, можетъ быть, отъ вкушенія этихъ плодовъ отверзутся очи наши, и мы будемъ, какъ Боги, знающіе добро и зло? подумала, взяла плодъ и съѣла. Это самое и представляетъ Моисей, по обычаю всѣхъ восточныхъ писателей, любившихъ олицетворять явленіе видимой природы, не только одушевленные, но и не одушевленные, въ поэтической формѣ разговора Евы со зміемъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ этотъ разговоръ есть разговоръ Евы съ собою, по поводу яденія зміемъ плодовъ запрещеннаго дерева.

Это объясненіе имѣетъ еще менѣе, чѣмъ предшествующее, за себя и еще болѣе противъ себя. Чудобоязнь, лежащая въ основаніи и этого объясненія, прикрывается въ немъ ссылкою на невозможность естественному змію вести разговоръ съ женою, онъ могъ дѣйствовать только примѣромъ,—на обновеніе Восточныхъ писателей олицетворять явленія природы и на слова въ 6-мъ ст. 3 гл. и *видѣ* жена, а не *слыша* жена. Вопросъ, о возможности змію говорить подъ вліяніемъ духа тьмы, опять впереди; встаемъ на точку зрѣнія этого самаго объясненія.

Что касается до обыкновенія Восточныхъ писателей олицетворять явленія природы: то изъ этого слѣдуетъ только то, что Моисей имѣлъ возможность внѣшнюю со стороны языка описать и это явленіе поэтически, въ олицетвореніи. Но описаль ли, это—другой вопросъ, на который обычай Восточныхъ писателей не даетъ отвѣта. Если принять въ соображеніе то, что Моисей пишетъ не поэму, а исторію, пишетъ по преданію—извѣстному, пишетъ съ цѣлю—передать и сохранить истину, пишетъ не объясняя аллегоріи, а поставляя наряду съ нею исторію и пр.: то выходитъ, что Моисей не могъ слѣдовать въ этомъ описаніи обычаю Восточныхъ писателей и не допускаетъ поэтическаго олицетворенія. А о женѣ говорится — *и видѣ* жена, а не *слыша* просто потому, что дерево, о которомъ была рѣчь, стояло у нея предъ глазами; а послѣдующія слова — *и красно еже разумѣти*, свидѣтельствуя не о видѣніи, а о слышаніи отвѣта, потому что безъ этого она не знала бы еще красно ли оно, еже разумѣти. Такимъ образомъ, основанія этого мнѣнія слабы и принужденны и не могутъ держать основывающейся на нихъ теоріи.

Но неосновательность ея особенно видна изъ положительныхъ основаній противъ нея. а) Представлять виною зла въ мірѣ существо, не имѣющее свободы и дѣйствующее инстинктивно по законамъ природы, на это не согласится философствующій разумъ по отвлеченному началу—что подобное бываетъ только отъ подобнаго, а богословствующій—потому, что это значило бы представлять Бога искушающимъ, вопреки собственному слову Его (Іак. 1, 13). б) При этомъ объясненіи опять исходный пунктъ сомнѣнія Евы при видѣ змія—подлинно ли сказалъ Богъ—не ѣшьте плодовъ ни съ какого дерева въ саду и—первый отвѣтъ на него, что со всякаго дерева, кромѣ одного, ѣсть позволено, психологически не вѣренъ; при видѣ змія, ядущаго запрещенный плодъ, могъ родиться только вопросъ, въ самомъ ли дѣлѣ эти плоды приносятъ смерть? змій ѣсть и не умираетъ и проч. в) Далѣе, Моисей, приступая къ описанію исторіи паденія, говоритъ: „змѣй былъ хитрѣйшій изъ всѣхъ звѣрей въ полѣ, которыхъ создалъ Іегова.—Богъ“! Что же будетъ означать его хитрость или мудрость, если онъ только ѣлъ плоды запрещеннаго дерева по естественному, инстинктивному побужденію? Кажется, хитрости или мудрости особенной тутъ нѣтъ и не можетъ быть никакой. г) Потомъ, если принять за справедливое, что слова змія суть только рядъ представлений и сомнѣній самой

Евы по поводу воззрѣнія на змія, ѣвшаго запрещенные плоды: то нельзя согласиться, чтобы слова—*вѣдѣше бо Богъ, яко въ онѣже аще день снѣсте отъ него отверзутся очи ваши и будете яко Бози, вѣдѣше доброе и лукавое*, слова, дышашія одной клеветой на существо Святѣйшее, выражали естественное недоумѣніе Евы; это слова ума, уже искусившагося во злѣ, которыхъ нельзя ожидать отъ души невинной. Поэтому нужно допустить, что такого представленія или вовсе не было въ душѣ Евы, или оно слишкомъ усилено повѣствователемъ этого событія. Но ни то, ни другое заключеніе не согласно съ достоинствомъ писателя этого сказанія. д) Далѣе—Ева говоритъ: *змій прельсти мя*. Еврейское слово (*hischioni*), употребленное здѣсь, по свидѣтельству знающихъ этотъ языкъ, означаетъ—обманывать кого-либо не по невѣдѣнію, но коварному намѣренію. Значить, словами—*прельсти мя* доказывается намѣренное участіе змія въ обманѣ. е) Еще, при такомъ объясненіи несправедливымъ представляется тяжелое наказаніе змію и проклятіе. Если змій не совѣтовалъ Евѣ преступить заповѣдь, а просто, по естественному побужденію ѣлъ плоды съ дерева запрещеннаго: то онъ невиненъ и, значить, наказывается напрасно. Тяжесть наказанія, простирающагося на все продолженіе сѣмени какъ жены, такъ и змія, показываетъ въ этомъ послѣднемъ сильнѣйшаго и опаснѣйшаго врага, нежели змій естественный.

Иначе для обманувшихся праотцевъ все наказаніе змія составляетъ весьма бѣдное утѣшеніе, скажемъ болѣе—утѣшеніе чисто ложное, потому что блюдуцій главу змія часто падаетъ самъ уязвленнымъ, хотя и въ пяту. Наконецъ, этообъясненіе противорѣчитъ всѣмъ мѣстамъ Писанія, въ которыхъ Богочеловѣкъ представляется уничтожившимъ власть діавола и—тѣмъ прямымъ указаніямъ на діавола, какъ виновника паденія, которыхъ также много въ Ново-Завѣтныхъ книгахъ и которыя мы приведемъ въ послѣдствіи. И такъ, не можетъ быть признано справедливымъ мнѣніе, будто змій подѣйствовалъ на Еву лишь примѣромъ, и будто разговоръ его съ Евою лишь олицетвореніе представленій Евы грѣховныхъ. Если же такъ: то въ этомъ змій было другое существо и именно злое, враждебное Богу и человѣку, такъ какъ прельщало человѣка къ паденію, и это существо—духъ падшій, какъ видно изъ хитраго его разговора съ Евою, невозможнаго для естественнаго змія и изъ свидѣтельствъ писанія.

Но недоумѣніе—какъ диаволь могъ вселиться въ невинное животное, и зачѣмъ ни за что ни прочто подвергъ это животное осужденію и проклятію, и другія тому подобныя породили новыя аллегорическія толкованія исторіи паденія, составленныя съ цѣлю избѣжать этихъ недоумѣній. Но напрасно старались избѣжать того, чего невозможно избѣжать, что прямо повѣствуется, какъ фактъ. Толкованія эти отличаются видимымъ произволомъ и--въ заключеніе ихъ--недоумѣнія эти возникаютъ сами собою; рѣшить ихъ такъ или иначе все таки нужно.

1) Первое изъ объясненій этого разряда состоитъ въ томъ, что искушитель, представленный Моисеемъ подъ образомъ змія, не былъ собственно змій, ни духъ зла въ образѣ змія, но одинъ духъ, который внутреннимъ образомъ чрезъ возбужденіе преступной мысли, или внѣшнимъ образомъ чрезъ слово дѣйствовалъ на Еву. Мнѣніе это хотя избѣгаетъ по видимому одной трудности—какъ змій могъ говорить, но за то заключаетъ въ себѣ другія труднѣйшія. Положительное основаніе этого мнѣнія—одно, что названіе змія на образномъ языкѣ Святаго Писанія часто усвоится духу тьмы, и что Моисей такъ назвалъ его, не имѣя въ виду змія естественнаго, а употребилъ образъ предмета вмѣсто самаго предмета. Основаніе—видимо слабое. Правда, духъ злобы часто въ Писаніи называется зміемъ; но если изслѣдовать начало и смыслъ этого названія: то мы необходимо дойдемъ и должны будемъ остановиться на буквальной разумнѣи сказанія Моисеева о виновникѣ паденія первыхъ людей, ибо съ тѣхъ только поръ змій, дотолѣ чистое созданіе, какъ и всѣ другія, могъ быть образомъ духа нечистаго; въ основаніи образа лежитъ фактъ; но не наоборотъ, чистая тварь не могла быть образомъ нечистаго духа; и потому Моисей не могъ взять этого образа въ значеніи изображаемаго. И такъ, если духъ искушалъ Еву внутреннимъ образомъ: то не понятно, откуда Моисей взял такое изображеніе? Почему не представилъ его въ видѣ какого либо другаго животнаго? Если же духъ дѣйствовалъ на Еву отвнѣ, посредствомъ слова: то онъ или не видимъ былъ самъ, а слышенъ былъ лишь одинъ голосъ его, или явился въ какомъ нибудь образѣ. Первое несправедливо—потому что Моисей упоминаетъ о внѣшнемъ явленіи, и нѣтъ препятствій явиться для удобства обольщенія именно во внѣшнемъ образѣ; второе также въ своей неопредѣленности не справедливо: ибо Моисей повѣствуетъ объ опредѣленномъ образѣ явленія

духа тьмы. Въмѣсто этого неопредѣленнаго образа всего естественнѣе держаться прямыхъ словъ Моисея, который представляетъ его въ образѣ змія. Далѣе, сравненіе змія съ прочими животными по мудрости и поставленіе его въ ряду со всѣми звѣрями, которыхъ Іегова Богъ создалъ, необходимо заставляеть видѣть въ немъ дѣйствительно живое существо, а не одинъ образъ, знакъ вмѣсто означаемаго. Потомъ, непонятно, за что естественный змій наказывается—ходить на персѣхъ и проч., если его не было при дѣлѣ искушенія. Наконецъ, произвольно думать, будто Моисей поэтическому украшенію рѣчи пожертвовалъ истиною исторіи. Столь важный предметъ, каково паденіе человѣка, въ описаніи своемъ не только не нуждается, но даже отвергаетъ всякую мысль о такомъ украшеніи. Онъ самъ по себѣ, въ собственномъ видѣ своемъ представленный, долженъ дѣйствовать на cadaго сильнѣе всякой поэзіи. Поэзія ослабила бы только силу впечатлѣнія, не говоря уже о томъ, что закрыла бы собою его голую истину, необходимую для познанія. Объясненіе оказывается произвольнымъ и не состоятельнымъ. Посему —

2) Другіе, видя, что змій изъ повѣствованія Моисеева устранить нельзя, что безъ него нельзя объяснить исторіи паденія, а между тѣмъ колеблемые высказанными недоумѣніями, прибѣгли для избѣжанія ихъ къ новому предположенію, что змій этотъ искушитель не былъ змій дѣйствительный и естественный, сотворенный Богомъ, а только образъ, *призракъ* естественнаго змія, въ которомъ представился духъ зла. Мнѣніе это близко подходитъ къ истинному, и имъ легко объясняется и то, какъ змій могъ говорить и разсуждать, и то, что побудило его къ искушенію, и то, что значитъ опредѣленное ему наказаніе; наконецъ, оно согласно съ ученіемъ Новаго Завѣта о грѣхопадении. Но при всей своей близости къ простому сказанію Моисея, мнѣніе это не согласно съ тѣмъ, что змій у Моисея ставится на ряду съ прочими скотами и звѣрями, а это очевидно показываетъ, что змій этотъ не былъ простой призракъ, а дѣйствительное животное. Потомъ, если дѣйствительнаго змія не было на самомъ дѣлѣ при искушеніи, а только одинъ призракъ его: то какъ пало на него проклятіе? На это обыкновенно говорятъ: змій у Моисея потому сравнивается съ прочими полевыми животными, что онъ былъ образъ змія дѣйствительнаго, и потому принадлежалъ къ роду дѣйствительныхъ животныхъ; и хотя это не былъ дѣйствительный, сотворенный Богомъ змій, впрочемъ имѣлъ на

себѣ всѣ признаки дѣйствительнаго змія, такъ что невозможно было его отличить отъ другихъ. Проклятіе же падаетъ на естественныхъ, сотворенныхъ змиевъ потому, что этотъ образъ служилъ духу зла орудіемъ искушенія, и что этотъ призракъ Ева приняла за дѣйствительное животное, и—для того, чтобы человѣкъ въ змѣѣ, въ образѣ котораго искушалъ его духъ, живѣе помнилъ свое паденіе. Но это объясненіе весьма близко къ простому смыслу сказанія Моисея. Только для чего не держаться еще простѣйшаго, прямого, буквальнаго? Для чего вводить въ исторію призракъ, о которомъ не говоритъ Моисей, и когда есть дѣйствительный змій? Желаніе разрѣшить недоумѣніе—за что страждетъ невинное животное, сдѣлавшееся невольнo орудіемъ духа злобы? Но оно рѣшается проще: Богъ попускаетъ это для того, чтобы человѣкъ въ самомъ орудіи искушенія видѣлъ побужденіе къ осторожности. И это животное должно было подвергнуться наказанію, какъ подверглись ему *всѣ* животныя и вся земля, въ слѣдствіе грѣхопаденія Адама; различіе только то, что оно подверглось ему прежде всѣхъ, но терпитъ равную участь съ другими. Мнѣніе, которое хочетъ избѣгать этого затрудненія аллегорическимъ толкованіемъ, оказывается лишнимъ и ненужнымъ.

Вотъ всѣ аллегорическія толкованія исторіи паденія, непринимающія буквальнаго смысла сказанія Моисеева объ этомъ событіи. Считаемо излишнимъ говорить о томъ странномъ толкованіи Офитовъ, которое въ змѣѣ—искусителѣ видѣло дѣйствіе не духа злобы, но Божественной Софіи, премудрости самаго будущаго Искупителя человѣка.

Что же сказать вообще объ этихъ аллегорическихъ толкованіяхъ? То, что они, устраняя истинный, буквальный смыслъ Моисеева сказанія изъ желанія избѣгать чудеснаго, несогласнаго съ разумомъ и всего, могущаго породить недоумѣніе, сами представляютъ, если не болѣе, то не менѣе чудеснаго; сами гораздо болѣе не согласны съ требованіями разума, не говоря уже о томъ, что не удовлетворяютъ ему; вмѣсто недоумѣній, рождающихся при чтеніи повѣствованій Моисея, сами подають поводъ еще къ большимъ недоумѣніямъ и затрудненіямъ; основываются на ложныхъ началахъ и, наконецъ, противорѣчатъ буквально яснымъ указаніямъ самого Писанія на обстоятельства паденія первыхъ людей.

Изъ разсмотрѣнія этихъ толкованій уже открывается вѣрность того, которое, слѣдуя буквальному смыслу Моисеева сказанія, въ змѣѣ, прельстившемъ первыхъ людей, видитъ

обыкновеннаго змія естественнаго, но не простое и чистое твореніе Божіе, а исполненное силою духа тьмы,—который употребилъ его орудіемъ для лишенія человѣка той невинности, которой самъ лишился. Сравненіе его съ полевыми звѣрями и наказаніе указываютъ въ немъ естественнаго змія; а его способность разсуждать и говорить лукавство и хитрость, и ясныя указанія другихъ Библейскихъ книгъ указываютъ въ немъ того, кого Христосъ назвалъ человѣкоубійцею искони. Чтобы это понятіе о змѣй—искусителѣ сдѣлать болѣе яснымъ и освободить его отъ сомнѣній, какія естественно поражаютъся при чтеніи сказанія Моисеева, нужно рѣшить нѣсколько вопросовъ, разрѣшеніемъ которыхъ разрѣшаются эти недоумѣнія, бывшія причиною различныхъ толкованій, и—потомъ показать *возможность* этого событія именно въ такомъ видѣ, въ какомъ описываетъ его Моисей.

1) Почему Моисей не говоритъ, что искуситель былъ не простой змій, а духъ зла во образѣ змія? Моисей представляетъ искусителя въ томъ видѣ, въ какомъ онъ приводилъ въ исполненіе свое намѣреніе; наряду съ прочими онъ описываетъ это событіе такъ, какъ оно совершалось видимымъ образомъ, будучи увѣренъ въ томъ, что его читатели или знаютъ (а они дѣйствительно не могли не знать по тому же преданію), или изъ самой исторіи могутъ видѣть, кто дѣйствовалъ въ змѣй; по первой причинѣ для Моисея не было нужды входить въ подробности; а для того, чтобы изъ самой исторіи было видно—простой ли былъ этотъ змій, онъ изобразилъ его такъ, что нельзя не видѣть въ немъ существа вышшаго рода, которое такъ хитро дѣйствовало, какъ не можетъ дѣйствовать простой змій. И также вѣроятно, что Моисей для того не показалъ собственнаго имени искусителя, чтобы представить, какъ легко узнать въ простомъ змѣй духа злобы, не смотря на всю его хитрость скрыть себя. Вообще, о началѣ и первобытномъ состояніи міра Моисей говоритъ кратко, ограничиваясь почти исключительнымъ описаніемъ лишь видимыхъ и внѣшнихъ явленій, не касаясь ихъ внутренняго существа, а лишь косвенно указывая на него. Это находимъ въ его сказаніи о міротвореніи: подробно описывая происхожденіе царства животнаго и растительнаго, онъ ничего не говоритъ о происхожденіи и раскрытіи царства ископаемаго, конечно, потому что ограничиваетъ взоръ свой тварями, только болѣе видимыми, явленіями только внѣшними. Тоже и въ исторіи паденія.

2) Какъ могъ духъ говорить языкомъ безсловеснаго животнаго? Но что въ томъ невозможнаго? Если духъ можетъ дѣйствовать на вещество, что не оспоримо—почему этотъ же духъ не можетъ облекать понятій и мыслей своихъ въ физическіе звуки? Если духъ можетъ являться въ тѣлѣ: то тѣмъ удобнѣе можетъ говорить. Слова не болѣе какъ понятія, облеченныя звукомъ, какъ бы тѣломъ; нѣтъ мысли и понятій, нѣтъ и словъ, нѣтъ членораздѣльнаго звука; какъ скоро есть первыя, могутъ быть и послѣднія, какъ отображеніе первыхъ. Сила жизни, содержащая тѣлесный составъ змія, не имѣла нужды и не могла являться, какъ сила разумѣнія, не могла имѣть и словъ. Но какъ скоро поущено духу зла вселиться въ змія: тогда орудіе само по себѣ и не способное для слова, лишенное разумѣнія, могло имѣть слово, какъ служащее орудіемъ разума существа, которое можетъ дѣйствовать во всякой силѣ хотя и ложной, которое могло дать слово и тѣни пророка Самуила къ довершенію гибели царя Саула.

3) Но если змій естественный говорить не могъ самъ по себѣ, и если искусивній Еву змій говорилъ по дѣйству духа зла: то рождается новый вопросъ: за кого приняла искусителя Ева? или, знала ли она, что говорилъ съ нею злой духъ, и если знала, почему не устранилась отъ него? Кажется, что не трудно было Евѣ примѣтить неестественное состояніе змія, и потому дѣйствительно трудно представить, какъ она рѣшилась вступить съ нимъ въ разговоръ. Но а) такъ обыкновенно кажется тогда, когда хитрость уже обнаружена; б) положимъ, что Ева была удивлена необычнымъ явленіемъ говорящаго змія; но какъ прежде грѣха и зла не было и не могло быть страха и подозрѣнія: то удивленіемъ могло еще изощряться ея вниманіе къ змію, и вскорѣ могла родиться мысль, что его необыкновенное состояніе есть дѣйствіе сокровенной силы вкушеннаго имъ запрещеннаго плода. Наконецъ, в) быть можетъ, это явленіе и не показалось особенно необыкновеннымъ. Тогда какъ видимый міръ еще чистый и тонкій свободнѣе и безпрепятственнѣе пронцаемъ былъ невидимымъ, можетъ быть, не было необычайно, чтобы невидимыя существа часто облекались въ образы видимыхъ тварей, дабы входить въ сношенія съ человѣкомъ, обитателемъ видимаго и невидимаго. Духъ является въ образѣ мудрѣйшаго изъ звѣрей земныхъ, которыхъ сотворилъ Іегова Богъ; она могла сначала принять его, по символическому образу мудраго животнаго, за Ангела или вообще за добраго

духа. Конечно, она скоро должна была разувѣриться въ этомъ, но въ томъ и хитрость и лукавство духа, что онъ заставилъ её продолжать начатый разговоръ и—хитро достигъ своей цѣли, такъ что она не могла уклониться.

4) Если діаволь есть искушитель первыхъ людей: то на него должно падать и осужденіе, относящееся, по видимому, къ змію естественному. Гдѣ же будетъ буквальное объясненіе сказанія Моисеева: говоримъ, что все сказаніе Моисея нужно принимать въ простомъ смыслѣ, а при объясненіи наказанія, наложеннаго на искушителя, прибѣгаемъ къ иносказательному объясненію? Но здѣсь вовсе не иносказаніе, а простая, прямая образность. Духъ не Моисеемъ представленъ въ образѣ змія, а самъ прикрылъ себя этимъ образомъ. Когда же искушитель предстоялъ предъ Богомъ въ образѣ змія: то и проклятiе получилъ подъ этимъ же образомъ. Слѣдовательно, какъ змій былъ образъ духа зла, такъ и проклятiе змія было образомъ проклятiя того же духа. Значить, здѣсь аллегоріи въ объясненіи нѣтъ. Иносказаніе заключалось въ самомъ проклятiи духа зла, явившагося въ чужомъ видѣ, которое и должно быть объясняемо приспособительно къ его природѣ.

Такимъ образомъ. рѣшаются затрудненія касательно возможности—случиться во вѣ въ этому событію такъ, какъ оно прямо описывается у Моисея, если принимать сказаніе его въ буквальномъ смыслѣ; внѣшнихъ препятствій ни со стороны духа зла, ни со стороны змія, ни со стороны Евы нѣтъ, чтобы событію совершаться такъ, какъ оно представлено у Моисея.

Но при томъ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ, какое было въ первыя времена, по сказанію Моисея, при такомъ состояніи человѣка, какимъ онъ представляется въ сказаніяхъ его, была ли внутренняя, психологическая возможность совершиться событію искушенія и грѣхопаденія такъ, какъ оно описано бытописателемъ?

Сотвореніе человѣка было послѣднее чудотвореніе, и смя сотворенный былъ чудо: является среди тварей вселенной существо, въ которомъ персть земная сочеталась съ дыханіемъ Божества, которое въ одно и то же время живетъ жизнью двухъ міровъ, которое владѣетъ временемъ и вѣчностію, владыка твари, служитель Творца, и—это человѣкъ. Онъ не предъ престоломъ Творца, не тамъ, гдѣ хвалятъ его высшія созданія Божіи; но его жилище есть также храмъ Божества; онъ самъ стоитъ на подножіи престола величества славы Божіей, стоитъ, какъ Священникъ, какъ Пророкъ, какъ Царь тварей ему покорныхъ и благодарныхъ Богу, но нѣмощствующихъ.

Премудрость Божія, по выраженію Книги Премудрости, веселилась, взирая на первороднаго Сына челоѣчества (8, 21). Но въ то же время, заботливый взоръ Творца провидитъ опасность, угрожающую новосозданному его творенію. Между горными его служителями уже явились не соблюдшіе своего начальства (Иуд. 6); вмѣстѣ съ своимъ отцемъ лжи возмечтавъ поставить престолъ свой выше звѣздъ небесныхъ, ниспали съ небесъ, какъ молніи. Относительно челоѣка, котораго земная природа, низводя въ кругъ тѣхъ же самыхъ тварей, надъ которыми онъ господствовалъ, весьма давала ему чувствовать свою ничтожность предъ Богомъ, можно было не опасаться подобнаго самопрельщенія; но она своимъ усиленіемъ могла вредить цѣлости и чистотѣ существа челоѣческаго, если бы что-нибудь ее усилило; челоѣкъ могъ пасть оттого, когда бы чувственная сторона пересилила въ немъ духовную, что было возможно по силѣ свободы, дарованной челоѣку; уклонившаяся съ пути истины свобода могла породить эгоизмъ и— онъ тотчасъ могъ отразиться въ чувственности и сдѣлать ее орудіемъ, противоборствующимъ началу добра. Творецъ не могъ не дать ему средствъ противъ этой опасной стороны. Вѣрнѣйшее же средство въ этомъ случаѣ было бы ограниченіе правъ чувственной природы надъ духовною. Итакъ какъ право ея состояло въ томъ, что она могла требовать отъ челоѣка, какъ владыки природы, того, что ему принадлежало при ея посредствѣ: то и ограничить ея права надлежало со стороны ея обладанія благами земли. Такимъ образомъ первый внѣшній положительный законъ долженъ былъ имѣть своимъ предметомъ ограниченіе правъ природы чувственной, которое, само собою разумѣется, должно имѣть основаніе въ законахъ нравственной природы челоѣка и—челоѣкъ, будучи огражденъ сими послѣдними, долженъ самъ хранить ихъ чистоту; а такъ какъ ни природа чувственная челоѣка, ни природа внѣшняя, по первобытной своей чистотѣ, не могли сами собою произвести того, что предотвращалось этимъ узаконеніемъ: то оно болѣе долженствовало указывать на то, чего челоѣку должно опасаться, нежели дѣйствительно воспящать его полное владычество надъ тварію. И челоѣкъ, при этихъ пособіяхъ, былъ бы безопасенъ отъ падевія, если бы не существовалъ еще одинъ камень преткнанія, духъ отпадшій. Этотъ духъ зла, по самому характеру зла, не могъ равнодушно смотрѣть на челоѣка, въ его благоденствіи и блаженной безопасности; онъ долженъ былъ терзаться завистію. Правда Божія, оправдавшая уже себя дарованіемъ челоѣку всѣхъ средствъ

безопасности отъ паденія, если бы только человѣкъ постоянно ими пользовался, и награждающая только за дознанную вѣрность *въ приставленіи домовнѣмъ* не находить не сообразнымъ съ своими законами, позволить этому духу подвергнута искушенію и свое возлюбленное твореніе—человѣка.

Какъ же будетъ дѣйствовать этотъ искушитель? Какъ свойственно врагу хитрому и завистнику злобному. Ему нужно начать свои нападенія на человѣка уже не съ той стороны, на которой онъ искушался самъ, т. е., не со стороны духовной, но со стороны чувственной, потому что инакова природа человѣка, чувственно духовная; а въ этомъ случаѣ всего вѣрнѣе возмутить его чувственную природу, противъ ограниченій, на нее наложенныхъ; тогда можно будетъ распространить свою власть и на все существо человѣка. Согласно съ этимъ планомъ дѣйствовать сперва чрезъ чувственное на духовное, чтобы потомъ чрезъ духовное на чувственное, ему во первыхъ естественно было скрыться въ одномъ изъ существъ чувственныхъ, впрочемъ такомъ, которое бы болѣе прочихъ существъ оказывало въ себѣ совершенства душевнаго, чтобы искуснѣе прикрыть свой обманъ, во вторыхъ—дѣйствовать на того изъ двухъ новосозданныхъ, котораго цѣлое устройство гораздо слабѣе, чтобы обманъ скорѣе и сильнѣе могъ поддѣйствовать, и въ третьихъ—не щадить ни лжи, ни клеветы, для того, чтобы возвысить въ глазахъ его достоинство воспрещенныхъ чувственныхъ благъ. Такимъ образомъ, можно было, уловивъ невинную, чистую и безподозрительную душу человѣка, склонить его къ преступленію даннаго закона. Такимъ то именно образомъ и совершилось паденіе человѣка, по сказанію Моисея. Духъ зла вселяется въ хитраго змія, приступаетъ съ оболъщеніемъ къ женѣ, которая не была при изслѣдованіи естества животныхъ, которая законъ о неяденіи отъ плодовъ древа познанія добра и зла слышала не изъ устъ самого Бога, которая, наконецъ, по самому существу своему, какъ плодъ желаній Адама, искавшаго и не находившаго себѣ помощницы, при обзорѣніи четообразнаго устройства міра чувственнаго, была болѣе чувствена и слаба, нежели самъ онъ, начинаетъ свое искушеніе выраженіемъ невѣдѣнія, продолжаетъ ложью, довершаетъ клеветою; жена съ перваго взгляда какъ бы заражается дыханіемъ духа зла, становится не чувствительна къ чувству любви къ Богу; ниспадаетъ къ страху (ст. 3); но и страхъ безъ любви не долго обдержитъ оболъстившуюся; она смотритъ на дерево запрещенное, срываетъ запрещенный плодъ и вкушаетъ; вкушаетъ и Адамъ, и — пред-

вѣщаніе змія исполняется; очи ихъ отверзаются, но для того только, чтобы видѣть свой грѣхъ. Преступниковъ осуждаетъ совѣсть, приходитъ судить самъ Богъ, и— первое осужденіе падаеть на оболстителя, осужденіе вѣчное, имѣющее вполнѣ открыться въ сотрєніи его владычества пятою имъ уязвленнаго, и— осужденіе временное на оболщенныхъ, ведущее ихъ только къ освобожденію отъ рабства духа зла въ свободу чадъ Божіихъ, силою Бога—Сына, имѣющаго родиться отъ сѣмени жены. И—это новое свидѣтельство того, что Адамъ не самъ палъ: ибо падшему по собственному прельщенію духу, хотя и совершеннѣйшему, Богъ не обѣщаетъ избавителя.

Такъ въ исторіи Моисея всѣ обстоятельства, предшествующія, сопутствующія и послѣдующія паденію первыхъ чело-вѣковъ, одно изъ другаго вытекаютъ, какъ слѣдствіе изъ своихъ причинъ, между собою связываются, и одни опираясь на другія, и одни другія поддерживая, обнаруживаютъ въ ней и по началамъ вѣроятности человѣческой такую истинность, которая нѣтъ нужды защищать никакими аллегорическими объясненіями.

Призывая историческую достовѣрность сказаній Моисея о главномъ событіи первоначальной жизни новосозданныхъ людей—падєніи ихъ, мы, вмѣстѣ съ тѣмъ, признаемъ историческую достовѣрность и прочихъ сказаній Пятюкнижія. Но не слѣдуетъ забывать того, что сказали мы, приступая къ разбору сказаній о твореніи и падєніи, что какъ то, такъ и другое, въ сущности своей—тайна, постигаемая только вѣрою, и что эта таинственность простирается и на самый внѣшній покровъ этой тайны, на сказанія Пятюкнижія о нихъ. Печать этой таинственности въ сказаніяхъ Пятюкнижія о раѣ лежатъ, кромѣ сказанія о самомъ падєніи, на сказаніяхъ о мѣстности райа, о древахъ—жизни и познанія добра и зла, о херувимѣ съ пламеннымъ оружіемъ. Само собою разумѣется, что эта таинственность нисколько не лишаетъ историческаго характера сказаній Пятюкнижія объ этихъ событіяхъ, какъ и вообще таинственное и не поддающееся объясненію въ жизни и исторіи частныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ не лишаетъ исторію ея историческаго характера. Сколько тайнъ въ области природы и духа, неразгаданныхъ, неразъясненныхъ и неразъяснимыхъ!

Бытія главн IV—IX-я.

Такимъ образомъ, самыми первыми повѣствованіями Пятюкнижія о твореніи міра и чело-вѣка, о первоначальной жизни

послѣдняго, о его паденіи и начавшейся вслѣдъ за тѣмъ новой его жизни, мы прямо поставлены на твердую и безопасную историческую почву, поколику здѣсь именно видимъ мы истину отношенія между Богомъ и человѣкомъ, основаніе всякой истинной исторіи, которая ни въ какомъ случаѣ не можетъ начинаться съ природы, а должна начинаться съ Бога. Сущности и генезиса этихъ фактовъ мы не понимаемъ, но ихъ не понимаетъ и не объясняетъ никакая философія, сколько ни перемѣняла она воззрѣній, это — тайна міра, постигаемая только вѣрой, внѣшняя же оболочка этой тайны — повѣствованіе Пятикнижія, въ его буквально-историческомъ смыслѣ, образно или человѣко-образно выражаетъ истинную идею — первоначальныхъ отношеній между Богомъ, міромъ и человѣкомъ, насколько можно познавать здѣсь истину сравнительно съ сказаніями объ этомъ посторонними, истинную идею, слѣдовательно истинную исторію. Съ тѣмъ вмѣстѣ дано намъ твердое основоположеніе для дальнѣйшей исторіи отношенія человека въ новомъ его положеніи къ Божеству и природѣ и себѣ, и, слѣдовательно, исторіи всей жизни человѣчества, во всѣхъ его отношеніяхъ. Всѣ эти отношенія рельефно отпечатлѣваются въ исторіи Каина и Авеля, въ первомъ жертвоприношеніи, характеристическомъ въ его двоякомъ образѣ и лежащей въ основаніи его идеѣ, въ различномъ образѣ жизни братьевъ, въ этомъ первомъ распаденіи человѣчества въ образѣ двухъ братьевъ, дошедшемъ до умерщвленія одного изъ нихъ, въ этой борьбѣ человека съ природой и вызванной этою борьбою культурѣ ея, въ этомъ постепенно усиливающимся отпаденіи отъ Бога и самозамкнутости — эгоизмъ жизни, въ этомъ погруженіи человека и человѣчества въ природный коварный элементъ жизни, въ противоположность простой жизни и служенію Иеговѣ, какъ все это описывается въ слѣдующихъ главахъ книги Бытія.

Серьезно-дѣльныхъ возраженій противъ исторической достоверности событій, описанныхъ въ 4-й и 5-й гл. книги Бытія, такихъ возраженій, которыя бы имѣли основаніе въ какомъ-либо фактѣ, нѣтъ, а потому отвѣчать на нихъ или нечего, или не стоитъ. Представимъ для образца: изъ-за чего, говорятъ, опасается Каинъ, что его убьютъ, когда, кромѣ его отца и матери, никого еще не было на землѣ? На это еще древніе весьма справедливо отвѣчали: *designat Adami familiam, quae ei infensa erat*. Изъ всего сказанія видно, что оно предполагаетъ довольно и довольно большую фамилію Адама (ст.

17), и съ этимъ вполне согласно указаніе 5-й гл. 4 ст. Потомъ, говорятъ, что исторія Каина и Авеля есть олицетвореніе борьбы земледѣльцевъ и пастуховъ. На какомъ основаніи? Да такъ, говорятъ, естественнѣе представлять и въ этомъ болѣе поэтической правды. Конечно, о такихъ и подобныхъ воззрѣніяхъ и сказать нечего, потому что можно говорить о такихъ только воззрѣніяхъ, которыя основываются на чемъ либо болѣе твердомъ, чѣмъ личное представленіе о большей или меньшей естественности того или того. Таково же, на примѣръ, указаніе — на одинаковость именъ въ родословіяхъ Каина и Сива, на долготѣіе въ жизни патриарховъ и нѣкоторыя другія. Съ большимъ съ перваго взгляда правомъ указываютъ на исторію преселенія Эноха, какъ на поэтической вымыселъ (5, 24); здѣсь ссылаются на подобныя саги другихъ народовъ, на примѣръ, о Ромулѣ, Ганимедѣ и пр. Но если мы разберемъ эти повѣствованія въ отношеніи а) къ источникамъ, въ которыхъ они заключаются: то увидимъ величайшее различіе между сказаніями объ Энохѣ и тѣми сказаніями о Ромулѣ, Ганимедѣ и др. Здѣсь простая, голая, сухая генеалогія, тамъ поэтическая сага, съ разнообразной, болѣе или менѣе сложной, обстановкой, которая еще болѣе изукрашена позднѣйшими поэтами, и которую поэтому историки отвергаютъ. Ходъ всего Библейскаго разсказа ни мало не указываетъ на поэтическую сагу или миѳъ; такъ голо о подобныхъ сагахъ и миѳахъ не повѣствуютъ. Если посмотримъ на эти сказанія въ отношеніи б) къ лежащей въ основаніи ихъ идее: то и здѣсь — огромное различіе: здѣсь простое благочестіе, хожденіе съ Богомъ, что означаетъ особенную близость къ Богу — чисто нравственный моментъ — основаніе особеннаго прославленія; тамъ таковымъ основаніемъ служитъ или физическая красота (— Ганимедъ) или физическая сила и могущество, какъ у основателя и перваго повелителя Рима; здѣсь простое изытіе изъ земли живыхъ, хотя и не постижимое; тамъ совершенно отличная отъ этого идея обожествленія. в) Помянутыя саги язычниковъ съ перваго взгляда представляются какъ національныя, въ народномъ духѣ образовавшіяся саги о древнихъ герояхъ, своихъ родныхъ, саги, которыя въ исторической періодъ народа уже не повторяются болѣе; здѣсь совсѣмъ не національная сага, такъ какъ Энохъ столь жеродственъ прочимъ народамъ Сивтянамъ, сколько и Евреямъ; потомъ, у Евреевъ, въ совершенно исторической періодъ ихъ жизни, видимъ подобное сказаніе объ одномъ изъ сильныхъ, энергиче-

скихъ дѣятелей во времена Ахааза—Или. По разсмотрѣннн этихъ обстоятельствъ, непонятнымъ становится, какъ можно совсѣмъ разнородныя сказанія, по видимому лишь сходныя, сопоставлять взаимно и трактовать какъ однородныя, и выводить такіе результаты.

Гораздо рѣшительнѣе утверждаютъ миѳологическій характеръ сказанія: 6, 1—8, и не безъ права, въ томъ случаѣ, если представлять, какъ представляютъ нѣкоторые даже изъ апологетовъ, что здѣсь рѣчь идетъ о половомъ смѣшеніи Ангеловъ съ дочерьми людей. Это была бы дѣйствительная миѳология—распространенный въ Политеизмѣ догматъ Теогоніи, догматъ о дѣтяхъ Боговъ; но это—говоримъ—только въ томъ случаѣ, если подъ сынами Божиими разумѣть здѣсь высшихъ духовъ или, по Библейскому наименованію, Ангеловъ. Но, если новая критика школьной философіи, которая не хочетъ различать язычества отъ теократіи, по понятнымъ причинамъ можетъ находить въ этомъ сказаніи миѳологическій характеръ: то трудно понять, какъ вѣрующіе въ Библию теологи, опуская изъ вниманія нравственную точку зрѣнія о характеристикѣ священнаго сказанія и принявъ за истину сказанія апокрифической книги Еноха, Александрійскихъ Гностиковъ и Кабалистовъ—Раввиновъ, считаютъ возможнымъ плотское смѣшеніе Ангеловъ съ дочерьми человѣческими, и тѣмъ налагаютъ на простое Библейское сказаніе дѣйствительно печатъ какого-то страннаго миѳа. Между тѣмъ разумѣть подъ сынами Божиими *benej haelohim* Ангеловъ никакъ не позволяетъ вся связь рѣчи. Въ ст. 1 прямо рѣчь идетъ объ умноженіи людей на землѣ вообще, точно также въ ст. 3-мъ, такъ что Ангелы, если ихъ разумѣть подъ сынами Божиими, являются вовсе не кстатн. Если далѣе мы обратимъ вниманіе на болѣе обширный контекстъ или связь частныхъ, болѣе обширныхъ повѣствованій: то найдемъ съ одной стороны, что гл. 4 и 5 изображаютъ все человѣчество въ раздѣленіи на два рода или поколѣнія, по отношенію ихъ къ Богу—родъ или поколѣніе отпадшихъ отъ Бога и проклятыхъ Богомъ Каинитовъ, и родъ Богобоязненныхъ и благочестивыхъ Сивитовъ, съ другой стороны, что *цѣлое человечество*, по смѣшеніи сыновъ Божіихъ съ дочерьми человѣческими, представляется подверженнымъ нравственному растлѣнію; явное, кажется, указаніе, что подъ смѣшеніемъ этимъ должно разумѣть смѣшеніе этихъ двухъ родовъ или поколѣній; этого требуетъ вся связь повѣствованій; и нѣтъ никакого историческаго основанія разумѣть подъ

сынами Божиими Ангеловъ; рѣчь идетъ значить о смѣшеніи благочестиваго и нечестиваго родовъ. „Но изъ смѣшенія ихъ, говорятъ, происходятъ гиганты—исполины; слѣдовательно, надобно видѣть въ сынахъ Божіихъ упоминаемыхъ здѣсь, не простыхъ людей, но высшія существа“. Совсѣмъ не слѣдуетъ. Въ ст. 4 не говорится, что изъ этого именно смѣшенія произошли исполины—великаны: они были уже тогда, когда сыны Божіи *пояли себѣ въ жены дочерей человеческихъ*; отъ этого смѣшенія рождались герои—мужи именитые. Наконецъ, и то положеніе, на которомъ основывается мнѣніе о сынахъ Божіихъ, какъ Ангелахъ, будто этимъ наименованіемъ въ Библии означаются именно Ангелы—не доказательно, потому что не вездѣ имъ означаются Ангелы, но означаются и люди. Весь Еврейскій народъ называется сыномъ Божиимъ и еще перво-рожденнымъ и возлюбленнымъ, частные члены этого народа суть сыны Божіи. Далѣе, въ слѣдствіе смѣшенія сыновъ Божіихъ съ дочерьми человѣческими является нравственное растлѣніе человѣчества. Неужели это—Ангелы? Можетъ быть падшіе? Но что же это за сыны Божіи? Они нигдѣ такъ не называются въ Библии. Если же совсѣмъ не основательно видѣть въ разсматриваемомъ повѣствованіи подъ сынами Божіими Ангеловъ—не падшихъ или падшихъ: то нѣтъ основанія видѣть здѣсь мифологическое сказаніе. Какой притомъ выйдетъ смыслъ этого сказанія, въ чемъ—идея мифа, это такой вопросъ, на который не отвѣчаютъ почти ничѣмъ сами видящіе здѣсь мифъ. Вотъ почему въ позднѣйшее время и въ области отрицательной критики утвердилось вполнѣ мнѣніе, что здѣсь разумѣется именно смѣшеніе двухъ поколѣній—Каинитовъ и Сяѳитовъ, изъ каковаго смѣшенія родились именитые властелины древности—по смыслу подлинника мужи гордые, которые своимъ вліяніемъ и силою такъ способствовали нравственному развращенію всего допотопнаго міра.

Сказаніе Пятюкнижія о потопѣ хотятъ лишить исторической достовѣрности на основаніи сказаній объ этомъ другихъ древнихъ народовъ. Почти у всѣхъ народовъ древности есть сказанія о какомъ-то необыкновенномъ переворотѣ на землѣ, совершившемся посредствомъ страшнаго наводненія. Въ основаніи этихъ сказаній долженъ лежать дѣйствительный историческій фактъ, но что это за фактъ? Сказанія не Библейскія, сказанія Восточныхъ народовъ и отчасти западныхъ облачаютъ это событіе въ форму поэзіи, въ форму мифа. Не то ли же и въ повѣствованіяхъ Пятюкнижія? Главное различіе

сказаній объ этомъ Библейскихъ и не Библейскихъ — въ томъ, что первыя повѣствуютъ о потопѣ всеобщемъ, послѣднія почти все о мѣстныхъ, и притомъ—эти сказанія особенно развиты у тѣхъ народовъ и въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ есть большія рѣки и моря. Въ чемъ здѣсь истина? Противъ историческаго значенія сказаній объ этомъ Пятюнкия оставляютъ доказательства, по истинѣ достойныя сожалѣнія: а) способъ, какъ при этомъ дѣйствуетъ Богъ. Это очевидно могъ сказать только не признающій, по догматическимъ предубѣжденіямъ, живаго Бога и не понимающій или лучше не хотящій понять Библейской образности и человѣкообразнаго представленія Божества во всей первоначальной исторіи, для котораго такая образность или человѣкообразность кажется соблазномъ. б) Выставляютъ то, что причиною потопа здѣсь поставяется нравственное растлѣніе человѣчества, слѣдовательно, нравственная чисто причина, тогда какъ ее нужно искать въ физическихъ законахъ природы; но сколько фактовъ не постижимаго соотношенія между нравственнымъ состояніемъ человѣчества или народовъ и физическими явленіями міра? Это замѣчено всѣми, хотя фактъ остается не объяснимъ, и сами высказывающіе это возраженіе въ другихъ случаяхъ совсѣмъ не прочь признать и развивать мысль объ этомъ соотношеніи между нравственными явленіями въ человѣчествѣ и физическими явленіями природы, напримѣръ предвѣстниками въ физической природѣ войнъ, мора и вообще бѣдствій человѣчества? Это, говоримъ, замѣчено изстари и доселѣ замѣчается. в) Выставляютъ круглыя числа хронологическихъ данныхъ событія и числа священныя: послѣ *семи* дней по откровеніи Ною о потопѣ настаетъ онъ (7, 10), *сорокъ* сутокъ продолжается дождь (ст. 12). Но какъ согласуются съ этимъ указанія, что, напримѣръ, въ 27-й день втораго мѣсяца 600 года жизни Ноя началось это наводненіе, что потопъ продолжался годъ и 11 дней? Гдѣ въ этомъ круглыя числа и священныя числа? Когда что случилось, то тогда и полагается. Спрашивается, неужели на этихъ основаніяхъ можно заподозрить Библейскія сказанія въ отсутствіи историческаго характера и поставять ихъ наряду съ сказаніями другихъ народовъ объ этомъ событіи? Напротивъ, если гдѣ, то именно здѣсь соединилось все, чтобы оправдать истину Библейскихъ сказаній объ этомъ событіи.

а) Точное описаніе ковчега, способа и вида и времени, какъ и когда онъ устроенъ, причемъ нѣтъ и малѣйшаго слѣ-

да поэтическихъ украшеній, какъ это въ другихъ сказаніяхъ, какъ утверждаютъ люди, слычавшіе эти сказанія съ этой точки зрѣнія. Простота устройства этого помѣстилища для людей и прочихъ сотворенныхъ существъ, какъ описывается это устройство въ 6 гл. ст. 14 и дал., вполнѣ соотвѣтствуетъ тому вѣку, въ которомъ происходило событіе, какъ вообще колоссальныя постройки гармонируютъ съ перводревностию и ея загадочной для насъ силой. Если бы не дошло до насъ нѣкоторыхъ развалинъ древнихъ памятниковъ: то сказаніямъ древнихъ объ этихъ памятникахъ едва ли бы теперь повѣрили, не останься до болѣе позднихъ временъ Фивскихъ развалинъ, несомнѣнно, сказанія о стовратныхъ городахъ отнесли бы къ области басенъ. Не удивительно, что помѣстилище Ноево было громадно, и—только легкомысленная насмѣшливость можетъ сомнѣваться въ исполненіи этого громаднаго предпріятія въ то время.

б) Точное обозначеніе естественныхъ, дѣйствовавшихъ при потоцѣ причинъ, не уничтожая чудесности цѣлаго факта, показываетъ, однако, какъ точно записано извѣстное по преданію наблюденіе надъ внѣшними событіями при потоцѣ.

в) О томъ же, наконецъ, свидѣлствуютъ тщательныя хронологическія обозначенія, что въ этомъ событіи, въ какой день, мѣсяцъ и годъ случилось. Особенно очевиднымъ представляется историческій характеръ Библейскаго сказанія о потоцѣ, при сравненіи съ сказаніями о немъ другихъ народовъ, которыя Деличъ, по ихъ относительному сродству, дѣлитъ на четыре класса: а) сказанія западно-азіатскихъ народовъ, б) восточно-азіатскихъ, в) Греческія сказанія и соплеменныхъ съ ними народовъ и, наконецъ, г) народовъ, неизвѣстныхъ въ древнемъ мірѣ, на примѣръ, Американскихъ. Распространеніе этого сказанія у всѣхъ народовъ, говоритъ онъ, неоспоримо и очевидно свидѣлствуетъ, что потоцъ есть событіе историческое, которое глубоко запало и держалось въ воспоминаніяхъ народныхъ, такъ что память о немъ сохранилась равно въ Арменіи и Британіи, въ Китаѣ и въ Восточной Азіи, даже въ Америкѣ, а безпристрастное сравненіе этихъ сказаній съ Библией приводитъ къ тому результату, что Библейское повѣствованіе, чистое и свободное отъ всякихъ міѳологическихъ и національныхъ элементовъ, имѣетъ на себѣ печать истинности первосказанія объ этомъ событіи. Это особенно видно изъ сказанія о радугѣ (9, 12 дал.). Она есть простой знакъ завѣта новаго между Иеговою и человѣкомъ. Но—это иначе,

напримѣръ, въ Греческихъ сагахъ объ Ирисѣ, гдѣ оно, не имѣя строго нравственнаго, опредѣленнаго значенія, какъ въ Библейскомъ сказаніи, обставлено поэтическими вымыслами и олицетворено, именно въ смыслѣ физической Теогоніи. Такимъ образомъ, лишать сказаніе Пятюкнижія о потопѣ исторической достовѣрности нѣтъ вѣрныхъ историческихъ основаній.

О сѣновности Моисеева культа.

Божественный Учитель истины говорилъ нѣкогда женѣ Самарянкѣ: *грядетъ часъ и нынѣ есть, егда истиннии поклонницы поклонятся Отцу духомъ и истиною.*—*Духъ есть Богъ, и уже кланяется Ему, духомъ и истиною достоинъ кланяться* (Іоан. 4, 23—24). Совершенно справедливо то объясненіе словъ—*духомъ и истиною*, что первое направлено противъ поклоненія Богу древняго Іудейства или религіозно-обрядовыхъ законовъ Моисеевыхъ, во всей ихъ подробности, и служить признакомъ обветшанія и замѣненія ихъ новыми законами, послѣднее—противъ культовъ языческихъ, лишенныхъ истины. Въ самомъ дѣлѣ, оставляя въ сторонѣ послѣдній, Моисеевы религіозно-обрядовыя учрежденія, въ ихъ совокупности, представляются совершенно противоположными поклоненію Богу въ духѣ,—не потому, чтобы въ нихъ не было духа, но потому, что эта внутренняя духовная сторона совершенно закрыта была внѣшностію, образностію, чувственнымъ покрываломъ. Слово, хотя оно само чувственное, служащее однакоже чистѣйшимъ непосредственнымъ орудіемъ выраженія внутренняго и духовнаго, какъ таковое стоитъ на заднемъ планѣ, и, кромѣ священническаго благословенія (Числ. 6, 24), законъ обрядовый не предписываетъ ни одной формы молитвы,—ближайшаго выраженія Богослуженія духовнаго въ духовно-чувственномъ существѣ. Все напротивъ здѣсь отъ великаго до малаго движется лишь въ одной чувственной формѣ; все Богопочтеніе заключено во внѣшности, образныхъ дѣйствійхъ, и—большею частію соединено съ пышностію и великолѣпіемъ; при этомъ вся эта внѣшность даже до малѣйшихъ подробностей опредѣлена съ большою тщательностію и точностію. Все и вездѣ—обрядъ, обрядъ и обрядъ. Всякій культъ есть внѣшнее, подлежащее чувствамъ и заключенное въ образы представленіе отношеній между Богомъ и человѣкомъ и ихъ взаимнаго посредства; это образное представленіе естественно указываетъ на то, какъ понимаемо было это отношеніе и это посредство; культъ поэтому есть вѣрное