



## Идея избавленія и Избавителя у древнихъ культурныхъ языческихъ народовъ.

*(Речь, произнесенная на годовице въ актѣ Киевской Духовной Академіи 26 сентября 1904 года).*

Религіозный индифферентизмъ,—преимущественно на почвѣ западнаго рационализма,—и въ наше время проявляетъ себя съ большой силой,—и естественно, если этотъ индифферентизмъ направляетъ свое оружіе противъ христіанства, противъ того ореола исключительности, сверхъестественности, какимъ запечатлѣна эта, исповѣдуемая нами религія. Увлечение язычествомъ,—его вѣроученіемъ и правоученіемъ, его философій, его культомъ, его социальными воззрѣніями и т. д.,—увлечение всѣмъ этимъ со стороны людей, официально причисляющихъ себя къ исповѣдникамъ христіанской религіи,—увлечение это продолжается и въ наши дни,—и естественно, если это увлечение создаетъ цѣлыя гинотезы о такъ называемомъ естественномъ происхожденіи христіанства, его догматовъ, его нравственныхъ началъ, его богослуженія, устройства христіанской церкви и т. д.; естественно, если на той же, совершенно индифферентной по отношенію къ христіанству почвѣ являлось и является не мало сочиненій по предмету, такъ сказать, всеобщей міѳологіи, гдѣ наряду съ міѳами о языческихъ богахъ, богиняхъ и герояхъ стоятъ и „міѳы“, какъ выражаются авторы такихъ произведешій, объ Адамѣ, Ноѣ, Авраамѣ, Моисеѣ и... о Христвѣ. Такого

Труды Киевск. дух. Акад. Т. III. 1904 г.

рода движеніе создаетъ въ рационалистической литературѣ какое-то особое христіанство, — какъ выражаются, „христіанство безъ Христа“, а если даже и со Христомъ, то совсѣмъ не съ тѣмъ Христомъ, какого почитаемъ и какому поклоняемся мы, всѣ вѣрующіе въ Евангеліе, какъ слово божественной истины. Мы не будемъ что-либо говорить по поводу такого отношенія къ христіанству: нѣтъ ничего яснѣе того, что христіанства безъ Христа, безъ такого Христа, образъ котораго начертанъ въ Евангеліяхъ, быть не можетъ: дѣло Иисуса Христа на землѣ, искушеніе Имъ человѣческаго рода — это, какъ каждому очевидно, есть единственная почва, на которой стоитъ все христіанство, какъ необходимая духовная сила; если отнять эту историческую основу христіанства, это искупительное дѣло Основателя его, въ такомъ случаѣ дѣйствительно все вѣроученіе и нравоученіе христіанское, вся жизнь христіанской церкви окажутся и непонятными и бесполезными, и для разума человѣческаго откроется полная возможность говорить въ духѣ чисто-рационалистическихъ произведеній и о естественномъ происхожденіи христіанства и о генетической зависимости его отъ другихъ религіозныхъ и философскихъ воззрѣній. Но дѣло въ томъ, что противъ такихъ либеральныхъ сужденій о христіанствѣ говорить многое изъ психологіи и исторіи религіозной жизни даже нехристіанскаго человѣчества: уже одно то, что человѣку присуща известная идея о высочайшемъ Существомъ, что въ человѣческой природѣ коренится известное влеченіе къ этому Существомъ, что человѣкъ сознаетъ, что это отношеніе его къ Божеству не можетъ ограничиваться предѣлами одной земной его жизни, — все это даетъ сильное подтвержденіе той, высказанной еще въ древнее время однимъ апологетомъ (Тертуліаномъ) истины, что „душа человѣка по самой природѣ своей христіанка“<sup>1)</sup>, что она, слѣдовательно.

<sup>1)</sup> Творенія Тертуліана, пер. Карнаева, ч. 1, СПб. 1847, стр. 42.

самимъ существомъ своимъ стремится къ тому совершеннѣйшему религіозному союзу съ Богомъ, къ той совершеннѣйшей религіозной жизни, какіе открыты намъ нашимъ Искупителемъ. Нельзя, разумѣется, и увлекаться этой идейной связью язычества съ христіанствомъ, отыскивая ее тамъ, гдѣ ея вовсе нѣтъ; такимъ недостаткомъ грѣшатъ въ особенности многіе католическіе богословы, съ большими натяжками и даже иногда неестественностію сближая вѣроученіе различныхъ языческихъ народовъ съ христіанскими догматами, нравоученіе ихъ—съ христіанскими нравственными истинами, языческой культъ и мистеріи—съ христіанскими таинствами и обрядами, образы или имена языческихъ боговъ—съ именемъ Іисуса Христа и т. д. Цѣль такого рода сближеній, безъ сомнѣнія, по существу своему добрая; цѣль эта—провести мысль, что христіанскія истины и даже выраженія ихъ во внѣшней формѣ какъ бы предчувствовались религіознымъ сознаніемъ язычниковъ, и что, слѣдовательно христіанство само по себѣ есть абсолютная истина, какъ бы вложенная въ природу разумнаго человѣческаго существа. Но дѣло въ томъ, что доброе желаніе не всегда приводитъ къ добрымъ результатамъ, а неестественныя сближенія, вмѣсто возвышенія истины христіанской, могутъ иногда даже уронить ее—именно тѣмъ самымъ сопоставленіемъ ея съ извращенными религіозно-нравственными представленіями язычества. Еще больше, разумѣется, грѣшатъ нѣкоторые даже наши русскіе современные либеральные писатели, утверждающіе, напр., что „язычество въ своихъ вершинахъ, преобразованное и просвѣтленное, *входитъ* въ христіанство“,—ставящіе для себя задачей, напр., „найти во Христѣ лицо древняго Діониса-Адониса, а въ Діонисѣ прозрѣть черты Христа и такимъ образомъ слить оба міра персонально и религіозно“,—преслѣдующіе ту цѣль, чтобы „примирить христіанство и язычество въ лицѣ Единопокланяемаго,

Христа-Діониса“<sup>1)</sup>. Не безъ причины это желаніе отождествитъ Христа Спасителя и греческаго Діониса: Діонисъ у грековъ былъ страждущимъ и умирающимъ богомъ, въ честь его совершались празднества—траурныя при воспоминаніи его страданій и смерти и торжественно-радостныя при воспоминаніи его оживленія. Но самое стремленіе „слить оба міра (языческой и христіанскій), какъ выражаются, персонально и религіозно“, „примиритъ христіанство и язычество въ лицѣ Единопоклоняемаго, Христа-Діониса“—это стремленіе уже слишкомъ и откровенно и смѣло. Разумѣется, добрая цѣль, достойная христіанскаго апологета, находятъ и въ язычествѣ, въ его основѣ, на его почвѣ, не одну только ложь; но—какъ религія, какъ своего рода систематизированное представленіе о верховномъ Существовѣ и объ отношеніяхъ Его къ міру и человѣку, язычество все-таки имѣетъ характеръ въ общемъ натуралистическій; прирожденное влеченіе человѣческое къ Божеству оно направляло все-таки къ одному чувственному, видимому, что находится внѣ человѣка; значитъ, и языческія сказанія, мифы, рѣчь имѣютъ тоже характеръ натуралистическій прежде всего. И въ этомъ натурализмѣ можно только подмѣчать своего рода зерно истины, объясняемое чисто-историческими или психологическими данными, но иногда несознаваемое и самими язычниками. Одно такое зерно истины, замѣтное въ религіозныхъ вѣрованіяхъ древнихъ культурныхъ языческихъ народовъ, я имѣю честь предложить вашему благосклонному вниманію; это—идея будущаго избавленія и будущаго Избавителя въ религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ язычества,—идея о томъ, что въ несравненно высшемъ и свѣтломъ образѣ живетъ въ основѣ богооткровенной религіи ветхозавѣтной и это, уже какъ фактъ совершившагося избавленія человѣчества, составляетъ основу христіанства.

<sup>1)</sup> Новый Путь, 1903 г., сентябрь, стр. 259; октябрь, стр. 229, 232.

Что ожиданіе будущаго избавленія и опредѣленнаго лица будущаго Избавителя было у ветхозавѣтныхъ іудеевъ,— это, конечно, общезвѣстно; вѣрою въ будущаго Избавителя-Мессію жилъ и дышалъ древній іудейскій народъ. Но имѣли ли хоть какую-нибудь идею будущаго избавленія язычники? была ли въ ихъ религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ для этой идеи какая-нибудь почва? нужна ли была она для нихъ? Если мы обратимся къ обыкновеннымъ систематическимъ пособиямъ, къ историко-систематическимъ изложеніямъ религіозныхъ вѣрованій и нравственныхъ воззрѣній языческихъ народовъ,—къ тому, что называется обыкновенно „исторіей религій“ языческихъ,—мы не найдемъ на поставленный нами вопросъ никакого отвѣта: исторія религій изложитъ предъ нами вѣрованія того или другаго языческаго народа иль извѣстныхъ натуральныхъ боговъ, представитъ намъ теогонію и космогонію извѣстнаго народа, воззрѣніе его на дальнѣйшую судьбу человѣка, нравственныя начала народа, его культъ—и только. Да это и понятно: языческія религіи—это религіи натурализма; значить, и въ содержаніи ихъ съ чисто-внѣшней стороны нѣтъ основаній искать чего-либо выходящаго изъ предѣловъ чистаго натурализма. Подъ этимъ впечатлѣніемъ авторы нѣкоторыхъ даже болѣе специальныхъ сочиненій богословскаго характера категорически утверждаютъ, что даже для самой идеи искупленія не было и не могло быть въ язычествѣ *никакой* основы, *никакой* почвы, что эта идея была въ язычествѣ не только непонятна, но и невозможна и лишняя<sup>1)</sup>. При всемъ этомъ тѣ же авторы не могутъ замолчать въ языческихъ религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ предположенія и даже самаго проблеска (а мы, со своей точки зрѣнія, скажемъ иначе—*остатковъ*) истины

<sup>1)</sup> См. напр., профессоръ Хржаньскій, *Цѣлиги древняго міра въ ихъ отношеніи къ вѣрованіямъ*, т. III, СПб 1878, стр. 500.

ни. томъ, что касается представленій языческихъ о Божествѣ и человѣкѣ и, конечно, о взаимныхъ отношеніяхъ между ними <sup>1)</sup>. И эти остатки истины въ древнемъ язычествѣ непрестанно все болѣе и болѣе становятся извѣстными образованному міру, по мѣрѣ вынесенія учеными археологами цѣлыхъ историческихъ сокровищъ изъ нѣдръ земли, и все болѣе и болѣе должны смягчать, повидимому, взглядъ на язычество, какъ на одинъ только натурализмъ, чуждый какой бы то ни было исторической религіозно-нравственной основы. Язычество есть „дикая маслина“, какъ назвалъ его апостоль Павелъ <sup>2)</sup>, но все-таки маслина, съ живымъ корнемъ, съ живымъ стволомъ и вѣтвями; это—„дико растущія религіи“, какъ охарактеризовалъ язычество, въ соотвѣтствіе словамъ апостола Павла, Шеллингъ, но все-таки религіи по своимъ психологическимъ основамъ, хотя бы и извращенныя. Какую бы изъ языческихъ религіозныхъ формъ мы ни взяли, мы непременно найдемъ въ ней и извѣстное (большую частію своеобразное, конечно) представленіе о Божествѣ, допускающемъ къ себѣ тѣ или иныя отношенія со стороны человѣка, и извѣстное представленіе о самомъ человѣкѣ, имѣющемъ своего рода нравственную возможность непосредственно относиться къ Божеству; вездѣ, значигь, предполагается *объективное* основаніе религіи,—въ тѣхъ естественныхъ метафизическихъ отношеніяхъ, какія существуютъ и должны существовать между высшей Силою, называемой Божествомъ, и человѣкомъ; вездѣ предполагается и самая цѣль религіи—нравственное единеніе человѣка съ Божествомъ, иначе самое естественное влеченіе человѣка къ Божеству являлось бы ни на чемъ не основаннымъ, ничѣмъ не объяснимымъ. Если эти религіозныя представленія язычниковъ были искажены,

<sup>1)</sup> Хрисаеъ, Религія древняго міра, т. III, стр. 500, 505—508.

<sup>2)</sup> Рим. 11, 17. 24.

если самая идея о Божествѣ проявлялась у нихъ въ уродливыхъ, неестественныхъ формахъ, то причина этого—въ самомъ происхожденіи и исторической жизни язычества: Богъ, какъ говоритъ апостолъ Павелъ, оставилъ язычниковъ „ходить своими путями“<sup>1)</sup>; а такіе пути, *внѣ* непосредственнаго единенія съ высочайшимъ Существомъ, хотя не изгладили въ душахъ язычниковъ самаго влеченія къ Божеству, но не могли и сохранить его столь чистымъ, какимъ оно было у другой части человечества, имѣвшей у себя *богооткровенную* религію, поддерживаемую и сохраняемую непосредственнымъ божественнымъ откровеніемъ. Но въ сознаніи самихъ язычниковъ религіозную идею ихъ проникалъ одинъ очень важный элементъ: Божество вездѣ представлялось только какъ *снисходящее* къ человѣку, только какъ *допускающее* къ себѣ извѣстныя религіозныя отношенія со стороны человѣка; человѣкъ же вездѣ былъ только *молящимъ* высочайшее Существо войти въ нравственныя отношенія къ нему, неумѣющему дерзновенія на непосредственное общеніе съ Божествомъ. На такомъ сознаніи коренились, конечно, все вышнія обнаруженія религіи въ язычествахъ: молитвы, иногда—разнаго рода упражненія аскетическаго рода; особенно же ярко характеризуютъ эту особенность религіознаго сознанія *язычниковъ жертвы, существованіи повсемѣстно въ язычествахъ*. Язычники удержали эту форму религіознахъ отношеній своихъ къ верховному Существомъ,—форму, существовавшую въ человечествѣ во все время *его исторической жизни*, начиная съ перваго мужа и жены, родоначальниковъ человеческого рода, —и, конечно, въ своемъ религіозномъ представленіи на основахъ ипостатическаго ирраціональнаго жертвоприношенія и вообще ирраціональному выраженію своихъ отношеній къ Божеству, ирраціональному культу,

*преимущественное* значеніе въ религіи Жертвоприношеніи въ язычествѣ были развиты и расширены до человѣческихъ жертвъ исключительно. Вопросъ только въ томъ, какой смыслъ придавали своимъ жертвамъ сами язычники. Нельзя, конечно согласиться съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ историковъ, будто жертвы приносились просто какъ пища, какъ обѣдъ богамъ и будто этимъ и объяснялось, напр., принесеніе въ жертву однихъ только такъ называемыхъ чистыхъ животныхъ и даже изъ чистыхъ—однихъ только избранныхъ, не имѣвшихъ никакихъ недостатковъ. Жертвы вовсе не оставались предъ идолами, а сожигались на жертвенникѣ или иногда съдались приносившими. Разумѣется, достоинство боговъ требовало, чтобы приносимыя для нихъ жертвы состояли изъ лучшихъ экземпляровъ животныхъ головъ или растительныхъ и всякаго рода другихъ пищевыхъ веществъ; но иногда приносилось въ жертву то, что, можетъ быть, и не было въ чисто-качественномъ отношеніи самымъ лучшимъ для боговъ, но что, однако, было самымъ дорогимъ для приносившихъ; разумѣемъ, напр., особенныя жертвы—принесеніе въ жертву богамъ собственныхъ сыновей и дочерей. А вѣдь были иногда въ язычествѣ и другія, совершенно уже не матеріальнаго рода жертвы,—жертвы, напр., женскою честью. Очевидно, въ жертвоприношеніяхъ языческихъ былъ и нравственный элементъ; язычники жертвовали божеству то, что для нихъ было дорого; многіе изъ нихъ, какъ будто не удовлетворяясь принесеніемъ для боговъ животныхъ или растительныхъ съѣдобныхъ веществъ, т. е. того, что можно назвать чисто-матеріальнымъ имуществомъ,—какъ будто сознавая недостаточность всего этого для боговъ, отдавали на сожженіе человѣческія существа, и что еще характернѣе—дорогихъ себѣ людей. Нельзя отрицать, что во всемъ этомъ имѣла свое мѣсто и известная благодарность богамъ за то или иное благополучіе человѣка. Но этотъ элементъ сравнительно былъ очень слабъ. Гораздо болѣе выдвигалось другое въ жертвахъ:



ими человекъ прежде всего и главнымъ образомъ *умилялъ* боговъ, умилялъ иногда для отдѣльныхъ частныхъ случаевъ, а затѣмъ вообще стремился сдѣлать боже-ство ближе, снисходительнѣе къ себѣ, стремился примирить его съ собою. Такое значеніе преимущественно должны были имѣть самыя страшныя жертвы, жертвы своими сыновьями и дочерьми, потому что цѣна такихъ жертвъ была слишкомъ велика для того, чтобы вымолить у боговъ для себя только временное благоволеніе, только помощь для извѣстнаго случая. Должна была быть психологическая причина такого религіознаго сознанія язычествующаго человечества; должно было быть въ самосознаніи язычниковъ нѣчто такое, что заставляло бы ихъ молить Божество о милости и мирѣ съ собою, молить даже цѣною самыхъ дорогихъ и страшныхъ жертвъ. Причина эта была: язычники чувствовали себя грѣховными, виновными предъ высочайшымъ Существомъ.

Это живое сознаніе человекомъ своей грѣховности, своей вины предъ высочайшимъ Существомъ мы видимъ у всѣхъ языческихъ народовъ, во всѣхъ религіозныхъ представленіяхъ; и что всего важнѣе, сознаніе это было въ язычествѣ сознаніемъ вины *всобщей* и *неизбѣжной* въ человекѣ, и притомъ вина, какъ *свободнаго* дѣланія самого человека. Если у китайцевъ эта идея *свободной* грѣховности человека недостаточна ярко выражена, если китайскіе мудрецы считали это естественнымъ необходимымъ несовершенствомъ человеческой природы, то, съ другой стороны, они же говорили и о *вильненіи* человеку тѣхъ или иныхъ дѣланій, объ отвѣтственности человека за нихъ, о грозномъ судѣ надъ человекомъ невидимаго Неба и т. д. Безъ прикровеннаго *свободнаго* участія человека въ тѣхъ или иныхъ *франциозно-несовершенныхъ* дѣланіяхъ, все эти религіозныя прививанія китайцевъ не сообразны понятны. Но китайскіе религіозныя воззрѣнія имѣютъ очень своеобразный отпечатокъ, въ немъ чисто практическій, нравственный элементъ,

понимаемый, притомъ, въ смыслѣ элемента, такъ сказать, общественнаго, государственнаго, какъ-то отдаляетъ, затѣмъ беретъ элементъ теоретическій, догматическій: самъ основатель китайской государственной религій Конфуцій какъ-то избѣгалъ говорить о Божествѣ, потусторонней жизни, природѣ человѣческаго существа и другихъ подобнаго рода матеріяхъ. Но въ религіозныхъ вѣрованіяхъ другихъ древнихъ языческихъ народовъ сознаніе человѣческой вины предъ Божествомъ проявляется въ гораздо болѣе реальной формѣ. Среди древнѣйшихъ религіозныхъ памятниковъ индійцевъ мы встрѣчаемъ много гимновъ-молитвъ о помилованіи, прощеніи за грѣхъ и преступленіе, обращенныхъ къ одному изъ главныхъ божествъ индійскихъ Варунѣ. Въ одномъ изъ такихъ гимновъ, напр., говорится: „какъ я могу достигнуть Варуны? Не погнушается ли онъ моею жертвою? Когда я увижу мой духъ спокойнымъ и примиреннымъ съ нимъ? Я вопрошаю тебя, Варуна, когда явится у меня желаніе признать свои грѣхи? Всѣ мудрецы говорятъ мнѣ одно и то же: Варуна прогнѣванъ тобою. Не за древній ли это грѣхъ, Варуна, хочешь ты погубить твоего друга, который всегда тебя прославляетъ? Возвѣсти мнѣ, всемогущій Господь, о моемъ освобожденіи отъ грѣха, и я скоро обращусь къ тебѣ съ славословіемъ. Изреки намъ освобожденіе отъ грѣховъ нашихъ отцовъ, равно какъ и отъ тѣхъ, которые мы совершили въ собственномъ тѣлѣ; освободи меня, о царь, какъ вора, который съѣлъ украденный скотъ; освободи меня, какъ освобождаютъ теленка отъ веревки. Это было не нашимъ собственнымъ дѣломъ, Варуна; это произошло невольно; это было отравленное ядомъ влеченіе; это была страсть, рокъ, отсутствіе размышленія. Старикъ имѣетъ наклонность развращать юношу; самый даже сонъ приводитъ къ преступленію. Помоги мнѣ безгрѣшно дѣлать удовлетвореніе тебѣ, нашему богу, помощнику, подобно тому, какъ поступалъ рабъ по отношенію къ давшему ему свободу госпо-

дину“<sup>1)</sup>). Въ этомъ гимнѣ, какъ видно, есть чрезвычайно характерныя мѣста, и для исторіи вопроса, напр., о единствѣ человѣческаго рода, о единствѣ религіи у первобытнаго человѣчества, о происхожденіи и психологіи самого язычества и т. д. мѣста эти имѣютъ необыкновенно важное значеніе: эти упоминанія о „древнемъ“ грѣхѣ, о грѣхѣ отцовъ, лежащемъ на ихъ потомкахъ независимо отъ ихъ личныхъ грѣховъ, о невольномъ, роковомъ влеченіи человѣческаго существа ко грѣху, о господствѣ грѣховнаго влеченія въ каждомъ дѣяніи человѣка и т. д.—все это сближаетъ древне-индійское представленіе о грѣхѣ, его причинѣ и сущности съ представленіемъ нашимъ о томъ, что мы называемъ „первороднымъ“ грѣхомъ. Въ другомъ гимнѣ тому же Варунѣ читаемъ: „хотя мы, какъ люди, божественный Варуна, ежедневно преступаемъ твои законы, но не допусти насъ подвергнуться смерти, ни ударамъ твоего гнѣва, ни злобѣ лукаваго; мы сильно просимъ твой духъ, о Варуна, о томъ, чтобы ты простилъ насъ,—подобно тому, какъ кучеръ крѣпко привязываетъ усталую лошадь; удали отъ меня твой поражающій бичъ; я желаю только найти отъ тебя спасеніе, какъ птицы желаютъ найти свои гнѣзда... Когда мы приносимъ прозорливому Варунѣ что-либо достойное его, чтобы онъ примирился съ нами? Это сдѣлаютъ совместно Митра и Варуна; они всегда готовы помочь тому, кто проситъ съ вѣрою“<sup>2)</sup>). Въ древнѣйшихъ святилищахъ гимнахъ индійцевъ, обращенныхъ къ различнымъ богамъ ихъ, очень часто сравнительно встрѣчаются молитвенныя воззванія къ тому или другому богу: „сними съ насъ содѣланный грѣхъ“, „сними бремя содѣланныхъ

<sup>1)</sup> Bibliothéque orientale, vol. I. Rig-Veda, trad. par Langlois. 2 ed. Paris, 1874, p. 386.—Der Rigveda, übers. von Ludwig. I. B. Prag, 1876, S. 109 108.

<sup>2)</sup> Bibliothéque orientale, vol. I. Rig-Veda, trad. par Langlois, p. 55.—Das Urausland abhand. von Ludwig I. B. S. 02—00

нами грѣховъ“, „какъ цѣль, снимя съ меня грѣхъ“, „заглядѣте грѣхи того, который васъ почитаетъ“, „если мы совершили какой-либо грѣхъ, соблаговоли простить его“, „простите намъ грѣхи, которые мы совершили“, „даруйте намъ помощь, освобождающую грѣшника отъ его грѣха“, „искорените злобу, зло, грѣхъ, которые со всѣхъ сторонъ окружаютъ насъ“ <sup>1)</sup> и пр. Встрѣчаются и характерныя признанія: „не можемъ мы каяться въ содѣланныхъ другими грѣхахъ“ <sup>2)</sup>,—ясно указывающія на представленіе о грѣхѣ, какъ дѣлѣ *личной* свободной воли челоуѣка. И другія данныя изъ области религіозныхъ вѣрованій индійцевъ служатъ только подтвержденіемъ того же представленія ихъ о грѣхѣ. Напр., одна изъ древнихъ молитвъ, заимствованныхъ изъ Ригъ-Веды, такъ называемая „Вайятри“, обращенная къ богу солнца, и донынѣ повторяется каждымъ индѣйцемъ утромъ и вечеромъ, какъ самая священная изъ молитвъ, имѣющая, по вѣрованію индѣйцевъ, таинственную силу прощенія грѣховъ <sup>3)</sup>. Были въ обычаѣ у древнихъ индѣйцевъ и разнаго рода самоистязанія, какъ средство получить прощеніе отдѣльныхъ нравственныхъ проступковъ <sup>4)</sup>. Буддѣйскія религіозныя книги называютъ всѣхъ людей чадами или „порожденіями грѣха“ <sup>5)</sup>, и потому покаяніе среди буддистовъ получило вообще большое распространеніе <sup>6)</sup>. А въ одномъ изъ гимновъ буддѣйскому богу Авалокитесварѣ, особенно чтимому въ Нипалѣ, Тибетѣ и Китаѣ, буддисты возвышаютъ, что каждый изъ нихъ „не уничтожилъ безслѣдно грѣха въ себѣ“, что въ каждомъ живетъ и дѣйствуетъ

<sup>1)</sup> Bibl. orientale, vol. I. Rig-Veda, trad. par Langlois, p. 181, 3 3 305 412, 441.—Der Rigveda, übers. von Ludwig, I. B., S. 98, 100, 132.

<sup>2)</sup> Der Rigveda, übers. von Ludwig, I. B., S. 133

<sup>3)</sup> Хрисановъ, Религіи древняго міра, т. I, СПб. 1873, стр. 301.

<sup>4)</sup> Ibid., стр. 324.

<sup>5)</sup> Ibid., стр. 462.

<sup>6)</sup> Ibid., стр. 448.

„плотской грѣхъ“, что въ каждомъ неизбежны не только грѣхы дѣломъ и словомъ, но силенъ даже „грѣхъ помысла“ (п т. д. <sup>1)</sup>). Всѣ эти приведенныя нами мѣста изъ религіозныхъ памятниковъ индійцевъ очень рельефно отбѣиваютъ и характеризуютъ сознание индійцами своей грѣховности предъ Божествомъ,—сознание, заключающее въ себѣ дѣйствительно очень характерныя черты. Персидская священная книга Зендъ - Авеста, вносящая дуализмъ въ представление о верховномъ Существовѣ, такой же дуализмъ вноситъ и въ свое учение о человѣкѣ: и въ немъ, въ его внутреннемъ существѣ, она видитъ борьбу двухъ началъ—добраго и злого, въ каждомъ человѣкѣ она усматриваетъ своего рода жилище зла, каждый, естественно, долженъ считать себя уклонившимся и уклоняющимся отъ своего пути. Но это уклонение отнюдь не необходимо: злое начало, по учению персидской религіи, не насильно влечетъ человѣка ко злу, а дѣйствуетъ на него посредствомъ искушеній <sup>2)</sup>. И понятно, почему, напр., культъ религіи Зороастра требовалъ отъ каждаго перса ежедневно вечеромъ припомнить всѣ свои дѣла и принести покаяніе <sup>3)</sup>. Да и вообще молитвенное исповѣданіе грѣховъ занимало очень замѣтное мѣсто среди даже обычныхъ молигвостовій персовъ. Каждое утро, напр., у персовъ читалась слѣдующая, покаяннаго характера, молитва: „къ тебѣ я взываю, твое я величіе прославляю, Ормуздъ, праведный судія, сияющій славою и свѣтомъ, все знающій и всегда дѣйствующій, господявъ господъ, царь, превознесенный надъ всѣми царями, творецъ, дающій тварямъ каждый день необходимую для нихъ пищу, царь великій и сильный, существующій изначала, милосердый, щедрый, благій, могуще-

<sup>1)</sup> Коршъ, Всеобщая исторія литературы, т I, ч. 1 СПб 1880, стр 135.

<sup>2)</sup> Bibliothèque orientale, vol V. Avesta, trad. par Haletz. 2 ed. Paris, 1881, p 370, 351, 368.

<sup>3)</sup> Avesta, ubers von Spiegel. II B Leipzig, 1859, S. LX—LXI.—Хри-

ственный, премудрый, истинный промыслитель тварей! Владика праведный, да будетъ господство твое невзмѣнно!... Каюсь я предъ тобою во всѣхъ моихъ грѣхахъ и отрекаюсь отъ нихъ; отрекаюсь отъ всего, что я подумалъ, или сказалъ, или сдѣлалъ, или даже только намѣревался сдѣлать худого. Отъ этихъ грѣховъ въ мысли, въ словѣ и въ дѣлѣ я отрекаюсь, я раскаиваюсь. Боже, будь милостивъ къ тѣлу моему и къ душѣ моей и въ этомъ мѣрѣ и въ будущемъ“<sup>1)</sup>. Каждую другую молитву у персовъ предваряло слѣдующее молитвенное исповѣданіе грѣховъ: „благословляю и прославляю тебя, Ормуздъ, творецъ, исполненный славы, величія и мудрости, совершитель твореній, господинъ господъ, царь царей, покровитель и наставникъ всего, что создано, раздатель пищи на каждый день, богъ всемогущій, милостивый, вѣчный, исполненный снисхожденія и прощенія, щедрый, непобѣдимый, мудрый, промыслитель о тваряхъ. Да будетъ господство твое во вѣки! Царь Ормуздъ, дающій силу, да приумножается слава твоя со дня на день!... Каюсь я во всѣхъ моихъ грѣхахъ, во всѣхъ дурныхъ мысляхъ, словахъ или дѣлахъ, которыя я имѣлъ, произнесъ или совершилъ въ мѣрѣ, которыя присущи моей природѣ, преступныя мысли, слова и дѣла, тѣлесныя ли то или душевныя, земныя или небесныя, прости мнѣ ихъ, молю тебя, Господи, каюсь я во нихъ“<sup>2)</sup>. Было въ обычаѣ у персовъ и устное покаяніе во грѣхахъ предъ жрецами<sup>3)</sup>. Дѣтя у персовъ въ теченіе первыхъ семи лѣтъ считалось совершенно чистымъ отъ всякаго грѣха,—конечно, какъ не имѣющее еще возможности грѣшить совершенно сознательно и свободно; вся вина за дѣтскіе проступки падала на родителей, на которыхъ лежалъ долгъ предохранять дѣтей отъ всякихъ дурныхъ увлеченій и

<sup>1)</sup> Bibliothèque orientale, tome II, Paris, 1872, p. 131.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 127.

<sup>3)</sup> Avesta, übers. von Spiegel. II B., S. LX.

порочныхъ склонностей; послѣ же семи лѣтъ дитя само считалось отвѣтственнымъ, виновнымъ именно въ грѣхъ, за всякое свое нравственно-недостойное дѣяніе <sup>1)</sup>. Всѣмъ этимъ опредѣлялся взглядъ послѣдователей Зороастра на грѣхъ, на вину, какъ на всеобщую въ человѣчествѣ, а главное— какъ на стоящую въ отношеніи своего развитія въ зависимости отъ личной свободы и личнаго влеченія челоѣка. И никоимъ образомъ нельзя отрицать положительнаго сознанія персами извѣстнаго нравственнаго качества того или иного поступка челоѣка, какъ дѣла собственной челоѣческой воли: „чрезъ каждое доброе дѣло, говорится въ одномъ изъ древнихъ гимновъ Ормузду, я надѣюсь получить прощеніе своихъ грѣховъ“ <sup>2)</sup>. Выраженіе достаточно рельефное для характеристики религіозно-нравственныхъ воззрѣній персовъ. Религіозные памятники египетской религіи изображаютъ челоѣка при появленіи его на свѣтъ „покрытымъ, какъ говорятъ они, нечистотою“ и потому нуждающимся въ своемъ рода очищеніяхъ. Очищенія эти у египтянъ были и нынѣ, конечно, чисто-внѣшній характеръ; но ограничивали и самую „нечистоту“, въ которую вѣрили египтяне, почитѣмъ одной только физической нечистоты или даже считали ее за нравственную нечистоту, по ил. смыслѣ просто несовершенства челоѣческаго существа, — на это у насъ нѣтъ никакихъ достаточныхъ основаній; напротивъ, въ ивѣстной египетской „Книгѣ мертвыхъ“ есть очев. много молитвъ, въ которыхъ отъ лица умершаго говорится не только о нечистотѣ, но и прямо о грѣхѣ; мало того въ молитвахъ видѣть умершаго устами живущихъ своихъ собратьевъ молить о прощеніи своихъ грѣховъ, своихъ, перочисленъ самыхъ своихъ

<sup>1)</sup> Herodotus, Hist., II, 101. <sup>2)</sup> Bibliotheca orientalis, vol. I, p. 117. <sup>3)</sup> Herodotus, Hist., II, 101. <sup>4)</sup> Bibliotheca orientalis, tome II, p. 117.

п्रावственныя проступки<sup>1)</sup>); несомнѣнно, значить, въ понятіе этой всеобщей, необходимой въ человѣчествѣ нечистоты входила идея *свободной* нечистоты, за которую человѣчество является отвѣтственнымъ предъ судомъ верховнаго Существа. Еще рельефнѣе было вѣрованіе въ грѣховность человѣческую ассиро-вавилонянь. Новѣйшія открытія на почвѣ древней Ассиріи и Вавилона дали ученому міру возможность познакомиться съ покаянными гимнами вавилонянь или, какъ они назывались у этого народа, „плачевными пѣснями для успокоенія сердца“. Въ гимнахъ этихъ, употреблявшихся у вавилонянь при богослуженіи, много разъ исповѣдуются „грѣхи, злодѣянія, скверна“ молящихся, говорится о преступности этихъ злодѣяній, о чрезвычайной многочисленности этихъ грѣховъ, употребляется извѣстная древняя числовая формула для обозначенія количества этихъ грѣховъ („седмиды семь“), упоминается о „безсознательномъ“ совершеніи людьми грѣховъ и беззаконій,—„безсознательномъ“ въ смыслѣ влеченія, похоти нечистаго сердца человѣческаго,— о „невѣдѣніи“ человѣкомъ совершеннаго имъ зла, говорится о „гнѣвѣ“ Божества, о „гнѣвѣ его сердца“, о „ярости его сердца“ на грѣшное человѣчество, о наказаніи Божествомъ человѣка за грѣхи и преступленія. Въ гимнахъ этихъ молящіеся исповѣдывали свои „вздохи“, свои „жалобные вопли“, свои „слезы“, свои „безутѣшныя рыданія“, свой „трепетъ“, съ какимъ они стояли предъ Божествомъ, свое „смирненіе“, съ какимъ они повергались предъ нимъ, многократно, съ „потокѣмъ слезъ“, моля его „призрѣть на ихъ вздохи“, на ихъ „вонли“, „очистить ихъ отъ грѣховъ“, „очистить отъ скверны“, „простить имъ грѣхи“ и „беззаконія“, простить ихъ „вину“, „спасти ихъ души“; молили „разгнѣвавшее

<sup>1)</sup> Хрисанъ, Религія древняго міра, т. II, СПб. 1875, стр. 126—129.— Коршъ, Всеобщая исторія литературы, т. I, ч. 1, стр. 208.



Божество“ „не отталкивать рабовъ своихъ“, „стать снова милостивымъ“, снова „образить лице свое“ къ молящимся, „поспѣшить имъ на помощь“, „превратить гнѣвъ въ благо-словеніе“ А что такія моленія могли и должны были быть приносимы не только *нѣкоторыми* лицами, знавшими за собою тѣ или иные проступки, но составляли, такъ сказать, обычную формулу исповѣданія своихъ грѣховъ со стороны *каждаго* вавилонянина, — доказательствомъ этого служатъ другія признанія въ тѣхъ же гимнахъ о томъ, что человѣчество вообще „превратно“, что оно вообще исполнено „скверны“<sup>1)</sup>. Нечего и добавлять, что съ вавилонскимъ представленіемъ о грѣхѣ, грѣхѣ всеобщемъ для всего чело-вѣчества, соединялась идея отвѣтственности челоѣка за эти грѣхи, какъ обнаруженія свободной воли челоѣка. Не была чужда идея челоѣческой грѣховности и греко-римскому міру. При всемъ яркомъ натурализмѣ въ представленіяхъ грековъ и римлянъ о Божествѣ и челоѣкѣ, на почвѣ и ихъ возрѣній на нравственную природу челоѣка существо-вали взглядъ о присутствіи въ челоѣкѣ злого начала, о проникновеніи природы челоѣческой не только просто чув-ственности, но и грѣхомъ, пристрастною почитаемою; на-стоицан жизни при такомъ возрѣніи считалась временемъ покаянія и очищенія<sup>2)</sup>. Присоединимъ къ этому нареченіи нѣкоторыхъ писателей древняго ислѣвическаго міра, выражающихъ въ своихъ сочиненіяхъ тѣ же самыя мысли:—Орраци: „бевъ пороковъ никто не родится и тотъ только лучший, что имъ меньше подверженъ“<sup>3)</sup>; Ювеналъ: „пачѣ вдобнѣхъ

1) Die hebräischen Gesänge und das Alte Testament, Leipzig, in Zimmer, Kallmüller und Engel, 1883, Denkmal der Hebr. u. aram. Sprachen, Leipzig, N. 202 - 1883, 1884, 1885, стр. 40—40.

2) История древняго міра, т II, стр 444.

3) Фаворъ, пер Фута, М 1884, стр 117

людей земли производить..., и богу, кого ни завидить, смѣшно и противно“<sup>1)</sup>; Сенеки: „всѣ мы безразсудны и неосторожны, всѣ невѣрны, недовольны, хвастливы; зачѣмъ я мягкими словами буду прикрывать всеобщую болѣзнь? всѣ мы злы; что одинъ порицаетъ въ другомъ, то самое каждый найдетъ въ своемъ собственномъ сердцѣ ..; злые мы живемъ среди злыхъ; одно только можетъ нѣсколько успокоить насъ,—это то, что таковы поступки всѣхъ людей“<sup>2)</sup>; „одно и то же мы всегда должны сказать о себѣ, что мы злы, и были злы, и—я долженъ присовокупить—и будемъ злы“<sup>3)</sup>; Овидія: „внушаетъ страсть мнѣ одно, а другое мой умъ; вижу лучшее, знаю, а за худшимъ иду“<sup>4)</sup> Правда, съ словами ἀμαρτία, ἀμαρτάνειν, peccatum, peccare греческіе и римскіе языческіе писатели соединяли нѣсколько иной смыслъ, чѣмъ какой усвоили имъ уже христіанскіе писатели; у язычниковъ слова аги означали погрѣшность, заблужденіе, происходящее отъ неразумія, значить—до извѣстной степени естественное. Но приведенныя нами мѣста изъ языческихъ писателей настолько ярко характеризуютъ вѣру древнихъ классическихъ народовъ въ нравственное именно развращеніе челоувческаго сердца, что подвергать какому либо сомнѣнію убѣжденіе греко-римскаго міра въ грѣховности рода челоувческаго въ нашемъ, специальномъ смыслѣ нѣтъ никакихъ основаній. Мы имѣемъ данныя сказать большее: греко-римскій міръ не только сознавалъ, что нравственная злоба, нравственное развращеніе составляетъ всеобщую и неизбѣжную болѣзнь челоувчества,—но не могъ не признавать даже того, что только къ такой нравственной порчѣ челоувчество въ сущности и

<sup>1)</sup> Юниа Ювенала сатиры, пер. Фета, М. 1885, стр. 234—235.

<sup>2)</sup> Annaei Senecae opera, vol. I, Lipsiae, 1893, p. 100—101.

<sup>3)</sup> Annaei Senecae opera, vol. II, Lipsiae, 1883, p. 10.

<sup>4)</sup> Публиа Овидія Назона XV кнѣзь Превращеній, пер. Фета, М. 1887, стр. 305. Сравни. Рим. 7, 18—19.

стремится, что только такое нравственное зло, иногда только прикрытое маскою показного добра, есть для человѣка и самое желательное, и что, слѣдовательно, корень грѣховности человѣчества лежитъ гораздо глубже простой невозможности для чувственной природы человѣческой дѣлать добро. Такое значеніе во всякомъ случаѣ нужно придавать извѣстнымъ словамъ знаменитаго философа Платона въ его „Политикѣ или государствѣ“: „что касается до сужденія о жизни, говорить Платонъ, то мы будемъ правильно судить о ней, если противоположимъ самаго справедливаго самому несправедливому“. Изображая далѣе человѣка самаго несправедливаго, такъ сказать „совершеннаго“ въ своей несправедливости, Платонъ продолжаетъ: „противоположимъ ему мысленно справедливаго, т. е. человѣка простосердечнаго и благороднаго, который, по словамъ Эсхила, хочетъ не казаться, а быть добрымъ. Показность надобно отвлечь отъ него: вѣдь если бы онъ казался справедливымъ, то ему, кажущемуся такимъ, воздавали бы почести и награды; а тогда было бы неизвѣстно, ради ли справедливости онъ таковъ, или ради награды и почестей. Итакъ, надобно отнять у него все, кромѣ справедливости...; но дѣлами никакой неправды, пусть онъ прославится въ высшей степени неправдыми; пусть онъ будетъ испытываемъ въ своей справедливости тѣмъ, что по чревету худою молвою и слѣдетніями; пусть онъ останется неизвѣстенъ до смерти, проводи, повидимому, жизнь несправедливую, а въ самомъ дѣлѣ будучи справедливымъ... Чѣмъ, которые предпочитаютъ несправедливости справедливости, полагаютъ, что такого праведника будутъ бить, пытать и держать въ оковахъ, что ему ваянуть и ваянать въ гавани и что, наконецъ, испытавъ все роды мученій, онъ причинодѣль будетъ ко преступу и умирать, что таковы надобно хотѣть не быть, а являться праведникомъ... Платонъ, напротивъ, предпочитаетъ Платону, несправедливому и отъ бѣдъ и отъ людей достоинъ жить лучше, говорить,

чѣмъ справедливому“<sup>1)</sup>. Это изображеніе Платономъ идеала совершеннаго праведника и особенно судьбы, ожидающей его среди нравственно-развращеннаго челоувѣчества, нѣкоторые считаютъ даже, такъ сказать, философскимъ предчувствіемъ совершеннѣйшаго нравственнаго образа Богочеловѣка и Его крестной смерти. Предчувствіе это или нѣтъ (Платонъ вообще, по словамъ древнихъ христіанскихъ учителей, „дошелъ до самаго храма истины“),—во всякомъ случаѣ начертываемый имъ нравственный образъ совершеннаго праведника принадлежитъ къ числу только нравственныхъ *идеаловъ* греческаго философа, отъ котораго не только вообще далеки были греки—современники Платона, но проведенію въ жизнь безусловнаго нравственнаго совершенства котораго они прямо противодѣйствовали. И причина этого, по признанію лучшихъ умовъ древности, коренится въ свободной волѣ челоувѣка. Философъ Кранторъ, сторонникъ платоновскаго ученія, прямо говоритъ о „нашей (т. е. челоувѣческой) винѣ, приведшей нравственную природу челоувѣка къ столь великой порчѣ“, замѣчая далѣе, что „мрачная судьба издавна и уже отъ самаго рожденія преслѣдуетъ челоувѣка, такъ что ни одного нѣтъ изъ людей здороваго нравственно; во всѣхъ, которые только родились на землѣ, примѣшивается извѣстная доля зла; челоувѣкъ, еще не родившійся на свѣтъ, уже участвуетъ въ этой винѣ, вслѣдствіе которой испорченность души преслѣдуетъ насъ съ самаго дня нашего рожденія“<sup>2)</sup>. И въ результатъ такихъ воззрѣній являются слѣдующія признанія древне-греческихъ философскихъ умовъ, въ томъ числѣ и знаменитаго Сократа: „имѣть въ этой жизни ясное познаніе или невозможно или очень трудно; однакожъ не изслѣдывать всѣми способами и отказываться отъ изысканій прежде, нежели внима-

<sup>1)</sup> Платонъ, Сочиненія, пер. Карпова, ч. III, СПб. 1863, стр. 102—104.

<sup>2)</sup> Plutarchi Chaeronensis scripta moralia tom I Parisiis 1868 n 124

нѣ будетъ совершенно утомлено, свойственно опять челоуѣку весьма слабому. Въ этомъ отношеніи надобно достигнуть, безъ сомнѣнія, чего-нибудь одного: либо узнать и открыть, какъ дѣло обстоитъ, либо, когда это невозможно, принять самое лучшее и неопровержимое челоуѣческое слово, и на немъ, будто на доскѣ, попытаться переплыть жизнь, если кто не можетъ переплыть ее безопасно и вѣрнѣе на твердѣйшемъ суднѣ, на какомъ - нибудь *словѣ Божіемъ*“<sup>1)</sup>. Конечно, такой же смыслъ имѣютъ и слова Сенеки, ожидавшаго близкой гибели грѣховнаго челоуѣчества и восстановленія новаго челоуѣка, безпорочнаго; и это новое, ожидаемое еще только челоуѣчество само по себѣ, при своихъ естественныхъ силахъ казалось ему ненадежнымъ въ нравственномъ отношеніи: „и для него, говоритъ философъ, для этого новаго челоуѣчества, невинность не будетъ продолжительна, развѣ только на первыхъ порахъ; скоро оно опять объято будетъ зломъ; добродѣтель трудно найти; для этого нуженъ наставникъ и руководитель, а безъ учителя можно научиться только пороку“<sup>2)</sup>. Сократъ, убѣждая одного изъ собесѣдниковъ своихъ воздерживаться отъ молитвы изъ опасенія, какъ бы, по невѣднію, не испросить себѣ у Божества зла, принимая его за добро, совѣтуетъ всего лучше молчать: „необходимо, говоритъ онъ своему собесѣднику, ждать, пока кто не научитъ, какъ должно располагаться въ отношеніи къ Божеству и къ людямъ... А этотъ будущій наставникъ есть горъ, который печется о тебѣ. Но мнѣ кажется, прибавляетъ Сократъ, что какъ, по сказанію Гомера, Аѳина прогнала зрячь отъ очей Діоміда, чтобъ хорошо могъ знатъ онъ и Бога и челоуѣка, такъ и у тебя сперва надобно прогнать зрячь отъ души, которымъ она покрыта, а потомъ уже подавать ей го, чрезъ что имѣешь познать зло и добро; ибо

<sup>1)</sup> Платонъ, Сочиненія, перъ Карпова, ч II, СПб 1863, стр 99

<sup>2)</sup> Аппіанъ Веспасае орета, vol II, p 238

теперь, мнѣ кажется, ты къ этому неспособенъ... Да и онъ (этотъ будущій наставникъ), говоритъ Сократъ собесѣднику, дивное какое-то имѣеть о тебѣ попеченіе..., и (послѣ просвѣщенія имъ) всего лучше будетъ и приносить жертву“<sup>1)</sup>. Не безъ основанія видятъ въ этихъ словахъ Сократа уже болѣе, чѣмъ одно философское предчувствіе о томъ Праведникѣ, идеально-совершенный образъ Котораго находятъ и у Платона. Слова Сократа, конечно, гораздо сильнѣе: онъ говоритъ не объ идеальномъ праведникѣ - человѣкѣ, а о наставникѣ вышечеловѣческой природы, имѣющемъ дивное попеченіе о людяхъ, имѣющемъ сдѣлать для ихъ духовной природы то, чего не въ состояніи сдѣлать ни одинъ человекъ. Живую нужду въ такомъ наставникѣ, который освободилъ бы человѣческую душу отъ окружающаго ее мрака, научилъ бы ее добру и злу, далъ бы ей возможность познать верховное Существо и человѣческую природу и установилъ бы надлежащія отношенія человека къ Божеству и съ другимъ людямъ,—живую нужду въ такомъ наставникѣ по крайней мѣрѣ лучше представители древне-языческаго міра, значить, чувствовали.

Мы ограничимся этими главнѣйшими культурными на-людями древне-языческаго міра. Не всѣ они въ одинаковой степени сознавали всю сумму коренящагося въ природѣ чело-вѣческой нравственнаго зла; можетъ быть, не всѣ они съ одною отчетливостью проникали въ самый источникъ происхожденія этого зла и въ условія его развитія въ индивидуальной и общественной жизни чело-вѣческой. Но если свети въ одно древне-языческія представленія о нравственной нечистотѣ человека, то получится очень рельефная и реальная картина: съ перваго момента зарожденія чело-вѣческаго существа живетъ уже въ образующейся природѣ его нрав-ственное зло, какъ слѣдствіе древняго грѣха, какъ настѣдце

<sup>1)</sup> Платонъ, Сочиненія, пер. Карлова, ч. II, стр. 480—481.

отцовъ его, не говоря уже о множествѣ личныхъ грѣховъ, совершаемыхъ человѣкомъ по естественному, сильному влеченію къ нему, не безъ участія, впрочемъ, свободной воли человѣка, его личнаго выбора и желанія; вся жизнь каждаго человѣка наполнена одними беззаконіями; не только дѣла, но и слова и мысли человѣка говорятъ о нравственномъ заблужденіи его; естественно, что человѣкъ возбуждаетъ только гнѣвъ высочайшаго Существа, да и не можетъ самъ собою примириться съ Нимъ, такъ какъ зло, подобно мраку, овладѣло и умомъ и сердцемъ человѣка; необходима для него божественная помощь, необходимъ божественный посланникъ, который бы научилъ людей, сообщилъ имъ званіе о Богѣ и человѣкѣ и извѣстнымъ образомъ примирилъ ихъ съ верховнымъ Существомъ. Нельзя, такимъ образомъ, не признать, что для идеи избавленія, для идеи будущаго Избавителя, даже въ ея возвышенномъ, нравственномъ смыслѣ, въ язычествѣ была почва; язычество, по крайней мѣрѣ, могло ждать Избавителя, какъ своего наставника въ дѣлѣ богопоклоненія, а отсюда—и какъ примирителя своего съ Божествомъ.

Но была для этой идеи въ язычествѣ и другая почва, уже иного рода. Это—мрачное, пессимистическое воззрѣніе язычниковъ на жизнь, очень выдающееся въ космологіяхъ языческихъ. Индійцы смотрѣли на жизнь человѣческую, какъ на печальную драму. „Что за удовольствіе, — говорится, — быть въ одномъ изъ древнихъ гимновъ индійскихъ, — **жизнь** **выходитъ** **изъ** **этомъ** **бронномъ** **тѣлѣ,** **полномъ** **почи-**  
**е,** **могучиномъ** **изъ** **костей,** **кожи,** **жиль,** **мускуловъ,** **к-**  
**овъ?** **Что** **за** **удовольствіе** **изъ** **тѣлѣ,** **гдѣ** **гнѣздится**  
**изъ** **жизни,** **страхъ,** **печальность,** **зависть?** **Что** **за**  
**жизнь** **въ** **жизни,** **гдѣ** **голодь** **и** **жажда,** **болѣзнь** **и** **страда-**  
**рваніе** **и** **умаленіе,** **и** **смерть?** **Что** **такое** **великіе**  
**суды** **жизни** **на** **землѣ,** **—цари,** **вожди,** **—гдѣ** **они?** **но** **исчезли**

ли съ своимъ безграничнымъ счастьемъ? Я — какъ жаба на иссохшемъ потоку“<sup>1)</sup> Среди гакнхъ мрачныхъ вопросовъ индйцы развивали взглядъ на жизнь, какъ на источникъ ала и мученй; круговоротъ бытйя, ничтожество всего суща слвующаго, поглощене всего временечъ—все это вызывалъ въ ннхъ скорбное чувство, заставляло ихъ жаловаться на законы бытйя; самая жизнь въ устахъ индйцевъ была однимъ страданемъ: „жизнь, говорили индйскйе брамины, есть только страдане: кто живетъ, тотъ не можегъ не страдать“<sup>2)</sup>. Не удивительно, что подь такимъ впечатлнмъ на почвѣ индйскаго браманнзма выродился аскетизмъ самыхъ дикихъ формъ, приводящй къ убйству въ себѣ, личной жизни. Въ буддизмъ это положене о жизни, какъ страданн, сдѣлалось первою основною истинною мировоззрѣнйя; кажется, никто никогда не былъ до такой степени и такъ безнадежно проник путь мыслию о страдающихъ жигейскихъ, какъ основатели буддизма, и только эта мысль и развивается во всей его проповѣди. „Всякое бытйе, говоритъ онъ, есть ничтожество всякое существоване имѣегъ конецъ, все, что сложено должно разложиться на части, все рожденное должно умереть все возникшее скорогечно, всякое рожене соединено съ страданнями, всѣ существа, всѣ предметы мира ничтожны. На что ни взглянемъ,—на небо ли или на землю, на горы или долины,—все одинаково напоминаетъ намъ о своей временности и о своемъ ничтожествѣ; жизнь необходимо и неизбежно связана съ смертйю, рожденное необходимо должно умереть, и ни море, ни горы, ни пещеры не скроютъ насъ отъ смерги. Безъ слѣда исчезаютъ наши дни и годы, какъ радуга или мочйя въ воздушныхъ высотахъ, какъ звукъ грома въ пространствахъ; всюду царитъ этотъ законъ разрушеня; утромъ

<sup>1)</sup> Vindischm В 1, р 1160 —Хрссавезъ, Релнги древняго мира, т I стр. 316

<sup>2)</sup> Хрссавезъ, Релнги древняго мира, т. I, стр 249



## ИДЕЯ ИЗБАВЛ. И ИЗБАВИТ. У ДРЕВН. КУЛЬТУР. НАРОДОВЪ.

мы видѣли цѣтокъ,—къ вечеру онъ уже исчезъ; тѣло напе—скудельный сосудъ, распадающийся на части; жизнь—то же, что созрѣвшій плодъ, готовый упасть при первомъ помывѣ вѣтра; при первомъ роковомъ случаѣ теченіе ея прерывается“<sup>1)</sup>). И успокоеніе отъ этихъ страданій бытія буддисты думаютъ найти только въ нирванѣ,—въ небытіи. Въ персидской религіозной системѣ, какъ извѣстно, господствуетъ дуализмъ: злое начало Ариманъ, по сказаніямъ персовъ, съ самыхъ первыхъ временъ существованія чело-вѣчества на землѣ не переставалъ и не перестаетъ дѣйствовать на него самымъ враждебнымъ образомъ, внося въ каждую индивидуальную чело-вѣческую жизнь всю возможную сумму зла, бѣдствій, несчастій; хотя каждому изъ послѣдователей своихъ религія Зороастра вмѣняла въ обязанность неустанную борьбу съ этимъ господствующимъ началомъ зла, хотя персы старались и вести эту борьбу очень оригинальнымъ способомъ,—но возможность хотя сколько-нибудь ослабить все постигающее чело-вѣка въ жизни зло этимъ вовсе и не предполагалась. Что касается классическихъ народовъ, то признаніе трудности и скорбности чело-вѣческой жизни было нерѣдкимъ предметомъ рѣчей древнихъ писателей и мудрецовъ. Еще у Гомера мы встрѣчаемъ замѣчаніе, что „земля ничего слабѣе чело-вѣка не питаетъ: онъ жалостнѣе всѣхъ тварей, дышущихъ и пресмыкающихся по лицу земному“<sup>2)</sup>). „Изъ тварей, говоритъ Гомеръ и въ другомъ мѣстѣ, которыя дышутъ и ползаютъ въ прахѣ, истинно въ цѣлой вселенной несчастнѣе нѣтъ чело-вѣка“<sup>3)</sup>). „Многіе и при-гоми. мудрые люди, говорилъ, по свидѣтельству Плутарха, философъ Кранторъ, не теперь только, но давно уже оплакиваютъ жизнь чело-вѣческую, считая эту земную жизнь за

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 395—396.

<sup>2)</sup> Гомеръ, Одиссея, пер. Маршкова, ч. III, СПб. 1828, стр. 281.

<sup>3)</sup> Гомеръ, Илада, пер. Глѣбова, ч. II, СПб. 1861, стр. 166.

наказаніе, а рожденіе на свѣтъ—за величайшее бѣдствіе. Всего лучше, говоритъ онъ, не родиться, а во всякомъ случаѣ лучше умереть, чѣмъ жить; первое изъ тѣхъ благъ, которыя человѣкъ можетъ получить, это—умереть какъ можно скорѣе“<sup>1)</sup>. „Самое лучшее для человѣка, писалъ и Цицеронъ, совсѣмъ не родиться, а затѣмъ самое лучшее послѣ того—умереть“<sup>2)</sup>. „Наилучшій для человѣка жребій, писалъ Софокль, совсѣмъ не родиться на свѣтъ, а ближайшій къ нему учшій жребій—показаться на свѣтъ и, откуда пришелъ, возвратиться туда же скорѣе“<sup>3)</sup>. „Жизнь людей, замѣчаетъ Еврипидъ, это безконечная цѣпь бѣдствій; ихъ горю нѣтъ конца...; страданіе—неизбѣжный удѣлъ для человѣка“<sup>4)</sup>. Но на однихъ такого рода признанійхъ еще не останавливалось мнужденіе языческаго міра о скорбяхъ житейскихъ; должна была проникать въ его сознаніе мысль, что эти скорби имѣютъ связь съ общою грѣховностію, съ нравственнымъ ломъ въ самомъ человечествѣ. Основаніе для такого заключенія даютъ намъ прежде всего слова того же философа Кранора: „если мы, говоритъ онъ, не можемъ принять того или того изъ положеній всей древней философіи, то остается о всякомъ случаѣ то совершенно очевиднымъ, что жизнь о многихъ отношеніяхъ исполнена труда и тягостей; если о природѣ своей все это не такъ должно бы быть, то столь еликая порча произошла благодаря нашей винѣ; мрачная удѣба издавна и уже отъ самаго рожденія преслѣдуетъ человѣка, такъ что ни одного нѣтъ изъ людей здороваго равственно; во всѣхъ, которые только родились на землѣ, римѣшивается известная доля зла; человѣкъ, еще не родившійся на свѣтъ, уже участвуетъ въ этой винѣ, вслѣдствіе

<sup>1)</sup> Plutarchi Chaeronensis scripta moralia, tom. I, p. 137, 138.

<sup>2)</sup> M. T. Ciceronis scripta, pars IV, vol. I, Lipsiae, 1876, p. 283

<sup>3)</sup> Софокль, Эдилъ Колокнейскій, пер. Котелова, СПб. 1894, стр. 79.

<sup>4)</sup> Еврипидъ, Ипполитъ, пер. Алексѣева, СПб. 1889, стр. 7.

которой испорченность души, болѣзни, заботы и вообще судьба смертныхъ преслѣдуютъ насъ съ самаго дня нашего рожденія“<sup>1)</sup>). Таково было не только философское соображеніе древняго язычества, но и положительное вѣрованіе его, основанное на религіозно-миѳологическихъ сказаніяхъ. Во всѣхъ странахъ земли, у всѣхъ языческихъ племенъ и древняго и новаго времени можно найти воспоминанія и миѳы о бывшемъ въ началѣ блаженномъ состояніи людей и о потерѣ ими этого блаженнаго состоянія чрезъ грѣхъ. Разумѣется, воспоминанія эти принимаютъ иногда очень своеобразную форму, только кое-чѣмъ дающую возможность видѣть въ нихъ идею, напоминающую библейское повѣствованіе о грѣхопадѣніи прародителей въ рай; но вѣдь язычество вообще жило ишло „своими путями“, и чистоты религіозныхъ вѣрованій въ немъ нельзя и искать. Между тѣмъ самая идея о бывшемъ некогда блаженномъ состояніи людей и о потерѣ ими его чрезъ грѣхъ принадлежитъ къ числу самыхъ яркихъ, наиболее выразительныхъ идей всѣхъ религіозныхъ представленій языческихъ народовъ всѣхъ мѣстъ и временъ. Язычество разработало даже свое особое нечисленіе исторической жизни человечества отдельными періодами или эпохами, характеризуемое постепеннымъ паденіемъ и нравственнымъ состояніемъ человечества и его нѣшнимъ благополучіемъ. Пифагорскія Веда говорятъ о трехъ эпохахъ предшествовавшей жизни человечества: въ первую эпоху онѣ изображаютъ человека совершеннѣйшимъ и по душѣ и по тѣлу, человека второй эпохи представляютъ уже съ испорченными нравами, эпоху считаютъ подготовившимъ царствомъ грѣха<sup>2)</sup>. Въ Мѳу изображаютъ продолжительность жизни эпохами: первый періодъ изображается, какъ гранда ходила на пѣвѣхъ четырехъ ногахъ,

<sup>1)</sup> Pindarusi-epicra moralia, tom. I, p. 184.

<sup>2)</sup> Адж.Уача — Древняя, Религія древняго міра, т. I, стр. 279—280.

когда истина царила вполне и строго охранялась людьми; тогда и люди жили до 400 лѣтъ, и періодъ этотъ, по индійскому предположенію, продолжался 1728000 лѣтъ. Во второй періодъ люди сохраняли еще божественное знаніе, но неповрежденность нравовъ ихъ уже ослабѣла; жизнь человѣческая стала на 100 лѣтъ короче, а самая эта эпоха продолжалась 1296000 лѣтъ. Въ третью эпоху люди еще приносили богамъ жертвы, но правда и истина, по оригинальному выраженію индійцевъ, постепенно теряла свои ноги; жизнь человѣческая тогда могла продолжаться только до 200 лѣтъ, а періодъ этотъ заключалъ въ себѣ 864000 лѣтъ. Четвертый же періодъ изображается, какъ время одной свободы и распущенности нравовъ, какъ время сокращенія жизни человѣческой до 100 лѣтъ; это—время, начавшееся, по исчисленію индійцевъ, за три слишкомъ тысячелѣтія до нашей эры <sup>1)</sup>. Гезіодъ насчитываетъ такихъ эпохъ или вѣковъ пять. Первый вѣкъ онъ называетъ золотымъ; жизнь человѣческую въ эту эпоху характеризуетъ, какъ жизнь, подобную жизни боговъ, исполненную наслажденія, веселія и радости, спокойную, свободную отъ заботъ и груда, печалей и бѣдствій, болѣзней и старости; земля въ то время сама производила для людей изобильные плоды безъ всякихъ съ ихъ стороны усилій; умирали тогда люди какъ бы въ сонѣ погружаясь; а по смерти люди этого вѣка обращены были въ добрыхъ геніевъ, хранителей человѣческаго рода. Второй вѣкъ Гезіодъ называетъ серебрянымъ: вѣкъ этотъ производилъ людей уже слабѣйшихъ по силамъ какъ физическимъ, такъ и духовнымъ,—людей, не умѣвшихъ наслаждаться своею долговременною жизнью, отвращавшихся отъ боговъ, враждовавшихъ между собою, по тѣлу же своему—уже болѣзненныхъ; по смерти люди эти все же обращаются во второсте-

<sup>1)</sup> *Lois de Manou*, I, 81, 83, 85—86.—Хрисансъ Розалия древ. мира, т. I, стр. 280—281

венныхъ, подземныхъ духовъ. Третій вѣкъ называется у Гезіода мѣднымъ вѣкомъ; это—вѣкъ сильныхъ физически людей, но грубыхъ и безчувственныхъ, жившихъ въ мѣдныхъ домахъ, постоянно враждовавшихъ и воевавшихъ между собою и среди этой взаимной борьбы и вымиравшихъ. Четвертымъ вѣкомъ Гезіодъ считаетъ вѣкъ людей правосудныхъ, мужественныхъ героевъ, такъ называемыхъ полубоговъ, и между прочимъ тѣхъ, какихъ изображаетъ Илиада; а пятый вѣкъ называетъ желѣзнымъ,—вѣкъ трудовъ, бѣдъ и работъ, вѣкъ взаимной вражды, ненависти, зависти, грабительства, развращенія, клятвопреступничества,—вѣкъ, въ который „стыдливая невинность и правосудное возмездіе, оставивъ пространнѣйшій паръ земной, покинувъ людей, переселились къ богамъ“. „Смертные, продолжаетъ поэтъ, получили въ удѣлъ тяжкія скорби“; „развратные люди днемъ и ночью несутъ бремя трудовъ и бѣдствий; боги удручаютъ ихъ тяжкими заботами“; и самое зло на землѣ „сдѣлалось неисцѣляемымъ“. „Всего больше, заключаетъ поэтъ, желалъ бы я не жить съ пылымъ покровомъ людей; но или прежде ихъ скончаться, или получить бѣдъ посылъ“<sup>1)</sup>. Что эти идеи неслучайны жизни человечества никакими принадлежатъ не одному Гезіоду, а явятся мнѣсто вообще въ космологическихъ поврътіяхъ древнихъ грековъ,—это видно и изъ словъ Платона въ его „Полиѣтикѣ“, гдѣ онъ называетъ золотой, серебряный, вѣшній и желѣзный вѣкъ не только гезіодовскими, но и „личими“, т. е., вообще греческими<sup>2)</sup>. На римской почвѣ то же вѣроподобіе космическихъ народовъ въ различные періоды или эпохи (вн) исторической жизни человечества имло свою выразительную форму въ произвѣденіяхъ Овидія; въ нихъ вѣка въ вѣкахъ человечества изображены такъ: золотой, серебряный, желѣзный и бронзовый. Въ вѣкахъ вѣка въ вѣкахъ человечества изображены такъ: золотой, серебряный, желѣзный и бронзовый.

<sup>1)</sup> Гезіодъ, Труды, перев. Миллеромъ, СПб., 1820, стр. 7

<sup>2)</sup> Платонъ, Труды, перев. Миллеромъ, ч. III, стр. 400



## ТРУДЫ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

Первый вѣкъ — золотой — характеризуется у него, какъ вѣкъ вѣрности и правды, соблюдавшихся человѣчествомъ безъ всякихъ законовъ, безъ всякихъ судей, безъ всякихъ наказаній, — какъ вѣкъ мирной, спокойной жизни человѣчества на одной только („своей“) части земного шара; въ природѣ, по изображенію поэта, была въ то время вѣчная весна; земля безъ обработки, безъ труда со стороны человѣка давала ему и тяжелые колосы и цвѣты; текли рѣки молока и рѣки нектара; золотистый медъ самъ собою струился изъ дуба. За этимъ пѣкомъ насталъ другой вѣкъ, серебряный, худшій перваго; вмѣсто вѣчной весны явилось четыре различныхъ времени года, появился и душный жаръ и леденящій холодъ; люди вынуждены были укрываться въ пещерахъ и кустахъ, вынуждены были обрабатывать землю, чтобы получить изъ нея необходимые плоды. Третій вѣкъ былъ мѣдный, вѣкъ людей суровыхъ, склонныхъ къ страшнымъ кровопролитіямъ, но еще не преступныхъ. Наконецъ, въ четвертый, желѣзный вѣкъ стыдъ, правда и вѣрность исчезли съ земли, всѣ злодѣянія — обманъ, коварство, козни, насиліе, алчность къ наживѣ — выявились наружу; алчность заставляетъ людей передѣлывать моря и вторгаться въ чужія страны; она заставляетъ проводить границы между своими и чужими владѣніями; она требуетъ у земли не одной насущной пищи, а извлекаетъ изъ нѣдръ земныхъ всѣ ея скрытыя богатства; она возбуждаетъ въ человѣкѣ злобу противъ ближняго; она заставляетъ вести кровавыя войны и заниматься грабежемъ; и это — вѣкъ всеобщей злобы, всеобщаго недовѣрія, всеобщаго коварства и нечестія<sup>1)</sup>. Ювеналъ характеризуетъ золотой вѣкъ, какъ вѣкъ всеобщаго цѣломудрія и честности, какъ время простой, естественной жизни человѣчества на концѣ природы; постепенно эта чистота и простота стала извра-

<sup>1</sup> Цубли Омиди Назола XV книга Превращеній, пер. Фета, стр. 9—13

паться и вслѣдъ за нравственнымъ развращеніемъ человѣчества въ такъ называемый желѣзный вѣкъ появились среди него всякаго рода пороки и преступленія<sup>1)</sup>. Почти то же говоритъ о золотомъ вѣкѣ Виргилій, изображая его, какъ время самой простой жизни человѣчества, чуждой взаимнаго грабительства и алчности, чуждой тяжелаго труда для чело- вѣка, чуждой даже законодательства и государственнаго устройства человѣческихъ обществъ; все это изображаетъ Виргилій явившимся въ исторіи человѣчества впоследствии, по минованіи уже блаженнаго золотого вѣка первобытной жизни человѣческой<sup>2)</sup>. Какъ видно, языческій міръ имѣлъ представленіе по крайней мѣрѣ о той исторической связи, какая существуетъ между горечью вѣшной судьбы чело- вѣка и его нравственнымъ состояніемъ. И разумѣется, разо- чаровавшійся въ жизни язычникъ въ глубинѣ души своей не могъ не желать возвращенія на землю того блаженнаго, дѣйствительно „золотого“ времени, когда, по описаніямъ классическихъ поэтовъ, на землѣ была вѣчная весна, текли молочныя рѣки и рѣки нектара, съ зеленыхъ дубовъ струил- ся золотистый медъ, цвѣты, сѣмена, плоды росли на не- щепашной землѣ, никѣмъ не посаженные, когда люди жили долго, мирною, счастливою, блаженною жизнью, не зная ни горя, ни заботы, ни труда, ни болящей, ни старости, всегда бодрые, сильные, веселые, всегда честные и справедливые, когда и боги были благосклонны къ людямъ и имѣли съ ними дру- жеское общеніе. Въ такомъ описаніи золотого вѣка нѣтъ, конечно, ничего такого, что дѣлало бы для язычника самое желаніе что-нибудь осуществимымъ въ дѣйствительности: чело- вѣкъ не могъ и желать и надѣяться на облегченіе своей скорбной жизни, на улучшеніе нѣкото-рыхъ условій сво-

<sup>1)</sup> Описаніе Виргилія *Энеиды*, пер. Фота, стр. 81—82.

<sup>2)</sup> *Историческія Вѣдѣнія*, пер. Фота, ч. П, М. 1888, стр. 48—49.

его матеріального бытія; всегда человекъ надѣется на лучшее и этою надеждою онъ и питается, ею онъ и живеть. И если мы признаемъ, что такая надежда на лучшее будущее среди тяжелаго и скорбнаго настоящаго была тоже почвою, на которой, естественно, могла возникнуть въ языческомъ мірѣ идея будущаго Избавителя, избавителя отъ золъ житейскихъ,—то никто, конечно, не скажетъ, чтобы такая идея была для язычника непонятною, или ненужною, или излишнею. Насколько идея эта близка была религіозному сознанію языческаго міра,—показываетъ исторія буддизма, представляющая собою очень характерное и во всякомъ случаѣ исключительное въ древнемъ мірѣ явленіе: зародившисѣ приблизительно въ VI—V вв. до Р. Хр. въ Индіи, эта „религія спасенія“, какъ называютъ ее историки, вышла изъ предѣловъ своей родины и съ теченіемъ времени распространилась въ Китаѣ, Японіи, Корей, Тибетѣ, Монголіи, Манчжуріи, Аннамѣ, Сіамѣ, Бирманѣ, на Цейлонѣ, на Малайскихъ островахъ, въ нашей Сибири, даже въ восточныхъ предѣлахъ Россіи; и распространеніе ея совершалось всегда мирнымъ путемъ (а не насильственнымъ, какъ, напр., исламъ). Буддизмъ—это религія, проповѣдующая человеку, что такое есть зло, откуда происходитъ это зло и какъ освободиться отъ него; это—своеобразная религія искупленія. Значитъ, очень сильно чувствовало языческое человечество эту жажду избавленія своего отъ зла, если явившееся за пять вѣковъ до Р. Хр. ученіе о возможности такого избавленія нашло себѣ очень много послѣдователей въ различныхъ государствахъ, среди различныхъ націй. Недаромъ и у самихъ буддистовъ выработалась идея всемірности ихъ религіи: религія искупленія или избавленія человека отъ зла настолько, значитъ, удовлетворяла жаждѣ языческаго человечества къ этому избавленію, что она—эта религія—тѣмъ самымъ могла стать дѣйствительно всемірною.



Но все это есть еще только часть тѣхъ выводовъ, на которые даютъ намъ право историческія данныя о религиозныхъ вѣрованіяхъ различныхъ языческихъ народовъ. Эти данныя позволяютъ намъ признать гораздо большее,—признать, что язычество дѣйствительно имѣло идею и будущаго избавителя. Разумѣется, нельзя ожидать здѣсь чего-нибудь соотвѣтствующаго іудейской ветхозавѣтной мессіанской идеѣ въ ея чистомъ видѣ, въ ея возвышенномъ значеніи,—и это потому, что тамъ мессіанская идея и по своему происхожденію и, главное, по своему раскрытію была плодомъ непосредственнаго *Божественнаго* откровенія;—въ языческихъ религіяхъ, религіяхъ естественныхъ, религіяхъ натурализма, и самая идея избавителя должна была и могла развиваться и раскрываться естественнымъ, натуральнымъ образомъ: язычники въ своихъ религіозно-нравственныхъ возрѣніяхъ шли „своими путями“; конечно, такимъ „своимъ“, своеобразнымъ путемъ шли они и въ развитіи идеи будущаго избавленія; а насколько эта идея могла принять своеобразную, извращенную форму, это видно вообще изъ религіозно-нравственныхъ возрѣній языческихъ народовъ, въ которыхъ нерѣдко самая чистая, возвышенная идея въ развитіи своемъ приводитъ къ совершенно другимъ, если даже не противоположнымъ, результатамъ. Наконецъ, какъ имѣющая своего рода историческую связь со *всею* религіозною системою того или иного народа, идея будущаго избавителя у *каждаго* языческаго народа должна была принять тоже особенную форму.

Въ какихъ же формахъ выражалась идея избавленія у главнѣйшихъ древнихъ языческихъ народовъ?

Обратимся къ религіознымъ возрѣніямъ индійцевъ, какъ они выразились въ браманизмѣ. Эта религіозная система представляетъ собою міровозрѣніе акосмистическаго пантеизма: существуетъ, истинно существуетъ одно только божество; для отдѣльнаго же существованія міра, какъ отличнаго

отъ божества, вовсе не находится мѣста. Въ браманизмѣ истинно и дѣйствительно существуетъ только Брама; міръ же есть только раскрытіе, проявленіе, своего рода жизнь самого Брамъ; каждое явленіе въ мірѣ есть особая форма раскрытія сущности Брамъ; каждый человѣкъ есть проявленіе или обнаруженіе себя вовнѣ того же Брамъ; значитъ, человѣкъ, по ученію браманизма, не есть въ сущности что-либо отличное отъ божества; все ихъ отношеніе можно уподобить, напр., отношенію между солнечнымъ лучемъ и самимъ солнцемъ. При такихъ воззрѣніяхъ не должно бы быть въ индійской браманистической религіи ученія о какихъ-либо особенныхъ, чрезвычайныхъ дѣйствіяхъ божества для міра и человѣка.—такихъ дѣйствіяхъ, въ когорыхъ бы божество являлось отличнымъ, отдѣльною отъ человѣка сущностью. И однако въ индійскомъ браманистическомъ религіозномъ ученіи такія чрезвычайныя дѣйствія божества существуютъ:—это воплощенія или нисхожденія (аватары) второго изъ божествъ индійскихъ Вишну, бога воздуха и воды (т. е. самаго существеннаго въ природѣ), бога самой жизни (и физической и нравственной), бога, такъ сказать, исторіи, бога нравственнаго міропорядка, ведущаго жизнь міра и человѣка къ извѣстнымъ цѣлямъ и на этомъ пути, конечно, содѣйствующаго осуществленію этихъ цѣлей. Мы обращаемъ вниманіе, во-первыхъ, на самую исключительность этого пункта браманистическаго міровоззрѣнія, слишкомъ мало сравнительно имѣющаго логической связи съ основнымъ міросозерцаніемъ браманистовъ; а во-вторыхъ—на самую форму воплощеній: все, что ни дѣлается въ исторіи съ міромъ и человѣкомъ, все это есть, по общему вѣроученію браманизма, просто жизнь самого Брамъ, можно сказать—и воплощеніе Брамъ въ смыслѣ проявленія его сущности вовнѣ; тѣмъ не менѣе другое божество, Вишну, воплощается въ реальности, принимаетъ на себя тѣло животнаго или человѣка, рождается и живетъ на землѣ, какъ конечное

существо, какъ отдѣльный индивидуумъ животнаго царства или членъ человѣческаго рода, чтобы осуществить для людей извѣстныя матеріальныя или нравственныя цѣли. Апологеты и историки религіи, имѣющіе въ виду апологетическую цѣль, останавливаясь на этомъ ученіи индійцевъ о воплощеніяхъ Вишну, прежде всего на его логической связи съ общей системой браманистическаго вѣроученія, обыкновенно указываютъ, что эти воплощенія (аватары) Вишну есть просто только *частичное* воплощеніе индійскаго божества чисто пантеистическаго рода, что это только *новый видъ* или *одно изъ многихъ* воплощеній индійскихъ божествъ, что по существу своему эти воплощенія только *призрачныя*, только кажущіяся (докетизмъ), что они таковы же, какъ и воплощенія или, правильнѣе сказать, проявленія, раскрытія Брамъ въ различныхъ міровыхъ предметахъ и явленіяхъ,—что эти воплощенія вовсе не представляютъ собою чего-либо сверхъестественнаго, какого-либо соединенія конечнаго съ безконечнымъ, потому что и безъ того, по общему смыслу индійскаго вѣроученія, конечное всегда соединено съ безконечнымъ или, вѣрнѣе, есть одно и то же съ нимъ, какъ его раскрытіе и проявленіе; а сопоставляя эти воплощенія Вишну съ воплощеніемъ и вочеловѣченіемъ едиnorodнаго Сына Божія, нашего Спасителя, указываютъ, что Вишну воплощается много разъ, воплощается не только въ образъ человека, но и въ образахъ животныхъ, воплощается не только ради спасенія человѣка, не только ради нравственныхъ цѣлей, ради возсозданія новой жизни въ человѣкѣ, но и для устройства и образованія міра<sup>1)</sup>. Конечно, мы слишкомъ близки отъ того, чтобы сблизать индійское ученіе объ аватарахъ Вишну съ христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи

<sup>1)</sup> Рождественскій, Христіанская апологетика, ч. II, СПб., 1884, стр. III + III. — Хрисановъ, Религіи древняго міра, т. I, стр. 368—369. — Введенскій, Религіозное сознание общества, т. I, М. 1902, стр. 704—705, и др.

Сына Божия со стороны его внутреннего смысла и существенного значенія; сблизать ихъ нельзя, точно такъ же, какъ нельзя, напр., проводить параллель между языческимъ политеизмомъ и абсолютнымъ, совершеннѣйшимъ монотеизмомъ ветхозавѣтно-іудейской или христіанской религіи; но—если имѣть въ виду ту общую почву, на которой развился въ язычествѣ политеизмъ, и именно натурадистическій политеизмъ, то почвой этой будетъ все же одна и та же религіозная идея, одно и то же влеченіе челоуѣка къ Божеству. И въ индійскомъ ученіи о воплощеніяхъ Вишну, мы думаемъ, нельзя не видѣть особеннаго зерна; для такого заключенія даетъ намъ основаніе именно то логическое мѣсто, какое занимаетъ пунктъ объ аватарахъ Вишну въ общей системѣ браминистическаго вѣроученія. Вотъ что говоритъ индійская теологія о сущности этихъ аватаръ Вишну, о существѣ самого воплотившагося Вишну: „это не есть переходящее проявленіе божества, но полное существованіе бога въ ягомъ живомъ существѣ: онъ есть истинно богъ и истинно челоуѣкъ (или животное) въ тѣснѣйшемъ ихъ единеніи“<sup>1)</sup>. Конечно, нельзя совершенно и обособлять такое представленіе индійцевъ отъ общей ихъ религіозно-пантеистической почвы, отрѣшиться отъ которой и въ частныхъ пунктахъ своего вѣроученія они не могли. Тѣмъ не менѣе явственно сильное стремленіе индійцевъ обособить, выдѣлить воплощенія Вишну изъ ряда обыкновенныхъ, пантеистическихъ проявленій божества въ видимомъ мірѣ, въ его предметахъ и явленіяхъ. Брама, напр., судя по духу браминистическаго вѣроученія, никогда бы не могъ воплотиться, подобно Вишну, такъ какъ такое воплощеніе несогласно было бы съ сущностью и съ жизнью Брамъ, какъ виновника

<sup>1)</sup> Шантэн-де-ля-Соссеб, Иллюстрированная исторія религій, т II, М., 1899, стр. 133.—Бартъ, Религія Индія, пер. Трубецкова, М. 1897, стр. 166, 190, 202—203.

бытія міра,—несогласно было бы и съ представленіемъ о мірѣ, какъ проявленіи самаго существа Брами <sup>1)</sup>. Въ этомъ отношеніи ученіе индійцевъ о воплощеніяхъ Вишну дѣйствительно выдѣляется въ ряду общихъ позрѣній браминистической религіозной системы, и, думаемъ, есть основаніе видѣть въ основѣ этого ученія особенное зерно. Всѣхъ воплощеній Вишну индійцы насчитываютъ десять; изъ нихъ девять воплощеній уже было, а десятое еще будетъ. Изъ девяти бывшихъ уже воплощеній восемь можно отнести ко временамъ еще доисторическимъ, мифическимъ. Кажется, и въ этомъ можно видѣть не простую случайность; индійцы вѣрили, что въ эти, доисторическія времена были особенныя обстоятельства, при которыхъ воплощенія Вишну должны были имѣть преимущественное значеніе. По сказаніямъ индійцевъ, Вишну воплощался въ образѣ черепахи, чтобы добыть для боговъ воду безсмертія; въ другой разъ въ образѣ вепря, чтобы разогнать злыхъ духовъ, желавшихъ низвергнуть вселенную; въ третій разъ въ образѣ льва, чтобы растерзать злого ведикана, губившаго живыхъ существъ; въ четвертый разъ въ образѣ карлика, чтобы прогнать великана, овладѣвшаго міромъ, и низвергнуть его въ преисподнюю; въ пятый разъ въ образѣ рыбы, чтобы спасти людей отъ имѣвшаго постигнуть ихъ всемірнаго потопа; въ шестой и седьмой разъ въ образѣ мифическаго царя Рамы, чтобы побѣдить злыхъ великановъ (духовъ), производившихъ свои нападенія на людей; въ восьмой разъ въ образѣ Кришны, царскаго сына, съ дѣтства преслѣдуемаго своими врагами, но потомъ умертвившаго всѣхъ ихъ, побѣдившаго

<sup>1)</sup> Есть у индійцевъ сказанія и о воплощеніяхъ самаго Брами; но эти воплощенія представляются, какъ слѣдствіе паденія самаго Брами, и имѣютъ въ виду его собственное очищеніе. Брама въ этомъ случаѣ представляетъ собою олимпетвореніе челоуѣка въ моментъ его паденія. Къ жизни же міра и рода челоуѣческаго эти воплощенія Брами никакого отношенія не имѣютъ.

тысячеголоваго змѣя, заражяшаго своимъ дыханіемъ воды и воздухъ, помогавшаго плавнинымъ и угнетеннымъ въ борьбѣ ихъ съ сильными земли и даже учившаго людей мудрости, добрымъ нравамъ и пути къ соединенію съ божествомъ. Какъ видимъ, въ этихъ сказаніяхъ индійцевъ о воплощеніяхъ Вишну идея этого божества, какъ избавителя отъ бѣдъ и золь житейскихъ, выражена очень рельефно: Вишну побѣждаетъ великаго, злыхъ духовъ, словомъ—носителей зла и смерти для живыхъ существъ, спасаетъ людей отъ гибели, даруетъ имъ безсмертіе<sup>1)</sup>; но онъ является и нравственнымъ избавителемъ.—защитникомъ нещипности, учителемъ мудрости, доброй нравственности и божественной истины<sup>2)</sup>. Въ девятый разъ Вишну, по сказаніямъ индійцевъ, воплотился въ образѣ уже историческаго лица, извѣстнаго Будды Сакья-Муни, основателя буддизма. Для буддизма это уже избавитель исключительно въ нравственномъ смыслѣ,—избавитель, правда, отъ зла и бѣдствій житейскихъ, но путь и средства къ этому избавленію указавшій исключительно нравственнаго рода. Личности и этого избавителя была окружена буддистами необыкновеннымъ ореоломъ: совершенство Будды было признано превышающимъ всякое во-

<sup>1)</sup> Первое воплощеніе Вишну имѣло цѣлю добыть воду безсмертія для боговъ; впрочемъ, различіе между богами и первыми людьми у индійцевъ не сознавалось строго. Брама является у нихъ и первоначальной міра и иногда человекомъ, Яма, богъ смерти, представляется и первымъ смертнымъ человекомъ и т. д. Это, впрочемъ, общая черта азыческаго миропозрѣнія.

<sup>2)</sup> Культъ одного изъ этихъ воплощеній Вишну, именно Кришны, развился въ Индіи не раньше V вѣка до Р. Хр., когда въ эту страну занесены были уже христіанскія идеи. Легенды о Кришиѣ, всѣ мнѣологическіе рассказы о его жизни—позднѣйшаго происхожденія, и на развитіи и обрисовкѣ ихъ нельзя не видѣть подражанія евангельскимъ рассказамъ о жизни І Христа и грубаго искаженія ихъ, совершенно естественнаго при столкновеніи древне индійскихъ и цовакъ, христіанскихъ идей. Но самый типъ Кришны, какъ эпическаго героя индійцевъ, принадлежать дохристіанскимъ временамъ, а Вишну—это богъ еще такъ называемаго ведійскаго (до-брамамыстическаго) періода.

ображеніе, несравненно вышшимъ совершенства какого бы то ни было бога; Будду называли индійцы „богомъ боговъ“, „Брамою bramъ“ и т. д., считали свойства его безграничными, безмѣрными<sup>1)</sup>, относили существованіе Будды, какъ „владыки міра“, къ незапамятнымъ еще временамъ и проч. Эти девять воплощеній Вишну, по воззрѣніямъ индійцевъ, очевидно, привела жизнь міра и человѣка въ то состояніе, въ какомъ она находится теперь. Но этимъ однимъ удовле-твориться индійскій народъ не могъ; общій взглядъ его на жизнь былъ самый безнадежный: жизнь есть страданіе; самая продолжительность человѣческой жизни, по воззрѣніямъ буддистовъ, прогрессивно уменьшается и къ концу времени имѣетъ упасть только до 10 лѣтъ. Повидимому, такое сокращеніе должно было бы успокоивать буддистовъ, коль скоро самое избавленіе отъ скорбей житейскихъ они хотятъ находить въ нирванѣ, въ небытіи. Однако была у нихъ идея и чисто-виѣшняго избавленія, коль скоро на почвѣ буддизма образовалось вѣрованіе, что по истеченіи владычества пацѣ міромъ Будды Сакья-Муни и его религіознаго закона явится новый избавитель, Майтрея, т. е. милость, любовь,—который устроить для людей болѣе радостное существованіе, увеличить жизнь ихъ до того предѣла, до какого она простира-лась въ первыя времена,—до 80000 лѣтъ,—и научить людей давно забытымъ ими истинамъ<sup>2)</sup>. Такимъ образомъ на индійской почвѣ представленіе объ избавителѣ человѣчества распалось: индїецъ вообще жилъ по преимуществу фантазіей, искалъ иного, идеальнаго міра, создавалъ раз-

<sup>1)</sup> Занято рожденіе, дѣтство, юность и вообще жизнь Будды Сакья-Муни многими обстоятельствами была тоже легендарными подробностями исключительно чуждаго рода. Въ этомъ опять естественно видѣть вліяніе христіанства.

<sup>2)</sup> Самъ Будда Сакья-Муни, основатель буддизма, не могъ, очевидно, учить объ этомъ будущемъ избавителѣ Майтрее, вмѣстоже являлся по истеченіи владычества надъ міромъ самого Сакья-Муни и его религіознаго закона; гдѣ же мѣсто учено о будущемъ избавителѣ явилось среди послѣдователей Сакья-

наго рода поэтические образы<sup>1)</sup>; и эта особенность мысли и чувства индійцевъ создала сказанія не только о будущемъ избавителѣ, но и о бывшихъ уже въ прежнія времена; впрочемъ, все это только различные *образы*; живущимъ же и дѣйствующимъ въ этихъ образахъ индійцы представляли *одно* существо, существо божественное, чего и естественно было бы ожидать при общемъ, мрачномъ взглядѣ индійцевъ на человеческую жизнь, на общій круговоротъ бытія, измѣнить который, естественно, человекъ, по представленію индійцевъ, не въ силахъ. Но въ самомъ рельефномъ видѣ индійская идея избавленія выразилась въ созданіи образа *будущаго* избавителя, Майтрея; это, съ одной стороны, возстановитель для людей золотого вѣка со всеми его *манерами* благами, а съ другой—руководитель ихъ по пути той правды и истины, идея которой соединяется у индійцевъ съ представленіемъ того же золотого вѣка;—образъ, логически вытекающій изъ тѣхъ возрѣній, какія имѣли индійцы и на внѣшній міръ и на внутреннюю природу человека и на самую ихъ исторію

Религія древнихъ персовъ представляетъ собою дуализмъ, сведеніе всей жизни міра къ двумъ противоположнымъ началамъ,—божеству добра Ормузду и божеству зла Ариману. Дуализмъ этотъ, впрочемъ, выработался постепенно: было такое время, когда иранцы признавали одно только все-

Муни очень рано. И это ученіе о будущемъ новомъ Буддѣ, избавителѣ Майтрея, несмотря на множество позитивныхъ равнообразныхъ религиозныхъ развитій буддизма, на множество различныхъ сектъ и школъ, выросшихъ на почвѣ религиознаго ученія буддизма, сохранилось во всей своей силѣ во всѣхъ этихъ развитіяхъ, во всѣхъ сектахъ и школахъ

<sup>1)</sup> На той же индійской почвѣ, напр., представленіе объ исторической личности Сакья-Муни повело къ образованію сказаній о вѣчномъ существованіи этого Будды, о цѣлѣхъ 550 ранѣ бывшихъ воплощеніяхъ его, о множествѣ будущихъ еще буддъ и т. д., словомъ, представленіе о Буддѣ расширилось до безконечности.



могущее божество міра—именно бога добра Ормузда; въ древнѣйшихъ памятникахъ персидской религіи совсѣмъ не оказывается бога зла, какъ могущественнаго владыки міра, равносильнаго богу добра; Ормуздъ представляется единственнымъ началомъ, творцомъ и владыкой міра, единственною повсемѣстною властію въ мірѣ<sup>1)</sup>. Это—въ такъ называемыхъ Гатахъ, древнѣйшей части персидской Зендавесты, написанной (части) самимъ Зороастромъ и содержащей въ себѣ, конечно, чистое его ученіе<sup>2)</sup>. Не говоримъ уже о томъ, что религія *первобытныхъ* арійцевъ, какъ она изложена въ индійской Ригъ - Ведѣ, сильно проникнута монотеистическимъ характеромъ и отличается представленіями о божествѣ, близкимъ къ ученію о единомъ Богѣ библейскому. Но древнѣйшее монотеистическое воззрѣніе очень рано потеряло свою чистоту, стало отодвигаться назадъ подъ вліяніемъ натуралистическихъ воззрѣній жителей Ирана,—и то, что мы знаемъ теперь подъ именемъ религіи Зороастровой, является уже какъ дуалистическая система; такую, впрочемъ, знали эту религію еще древніе писатели. Иранцы говорили о двухъ могучихъ, равносильныхъ владыкахъ міра—божествѣ добромъ и божествѣ зломъ: первое считалось богомъ добра и физическаго и нравственнаго, богомъ всего вообще добраго, свѣтлаго; а Ариманъ—это божество зла физическаго и нравственнаго, божество всего мрачнаго и въ природѣ и въ человѣкѣ. Каждый изъ этихъ двухъ боговъ, по воззрѣніямъ персовъ, имѣетъ своихъ служителей, свою особенную область бытія, свое, такъ сказать, царство, въ которомъ и владычествуетъ нераздѣльно. Правда, имѣя въ виду древнѣйшій монотеизмъ персовъ, можно было бы предпо- лагать, что только этотъ единый богъ міра Ормуздъ дол-

<sup>1)</sup> Bibliothèque orientale, vol. V. Avesta, trad. par Harlez, p 323, 324

<sup>2)</sup> См. специальное изслѣдованіе Исгоичиковъ, Минималъ зависимость библейскаго върученія отъ религіи Зороастра, Казань, 1897, стр 97—116.

жесть царствовать въ немъ вѣчно, владычеству же другого бога Аримана, какъ явившемуся во времени, долженъ быть положенъ когда-нибудь конецъ. Но дѣло въ томъ, что оба эти бога въ теоріи признавались персами равносильными, имѣющими каждый свою особенную область бытія, надъ которою онъ и владычествуеть. И при такого рода общихъ воззрѣніяхъ не было, повидимому, никакого основанія для персовъ ожидать какого бы то ни было превращенія установившагося устройства міра физическаго и нравственнаго, въ которомъ уживаются рядомъ и добро и зло; все отношеніе человѣка къ двумъ противоположнымъ по своей природѣ божествамъ естественно было свести лишь къ тому, чтобы по возможности извѣстными путями осуществлять царство добра и противиться развитію царства зла; эта мысль и проходитъ чрезъ все нравственное ученіе Зороастровой религіи. Однако еще въ древнѣйшихъ памятникахъ этой религіи есть ученіе объ имѣющей быть нѣкогда побѣдѣ добра надъ зломъ; называется и опредѣленное лицо, имѣющее нѣкогда разрушить царство бога зла и утвердить въ мірѣ господство одного царства добра. Мы воспользуемся, для характеристики персидскаго ученія о будущемъ избавленіи человѣчества и о лицѣ самаго избавителя, конечно, только тѣми чертами, какія находятся въ персидской Авестѣ, происхожденіе которой относится во всякомъ случаѣ ко временамъ дохристіанскимъ. Избавителемъ этимъ персидскія религіозныя книги называютъ особаго посланника добраго божества Ормузда <sup>1)</sup>, пророка Сосіоша (т. е. побѣдоносный, имѣющій принести помощь) <sup>2)</sup>. Имя это часто упоминается въ древнихъ персидскихъ религіозныхъ книгахъ и самый образъ будущаго пророка, какъ чрезвычайнаго посланника, чрезвычайнаго дѣятеля въ исторіи

<sup>1)</sup> Bibliotheque orientale. vol. V. Avesta, trad. par Harlez, p 574.

<sup>2)</sup> Такъ переводится имя Сосіоша въ самой Авестѣ (ibid., p. 192, 314, 360, 502, 503, 554, 555).

міра, начертывается съ сравнительно-большою обстоятельностью. Этотъ „побѣдоносный“ пророкъ, по выраженію самой персидской Авесты, будетъ столь богатъ своею благодѣтельной силою, что спасетъ весь міръ, всѣ одаренныя тѣлесною природою существа <sup>1)</sup>). Прийти этотъ пророкъ, по вѣрованію персовъ, долженъ съ востока <sup>2)</sup>). Называется онъ потомкомъ и даже порожденіемъ Зороастра <sup>3)</sup>). — человекомъ, живущимъ по обыкновеннымъ жизненнымъ законамъ, надѣленнымъ обыкновенной человѣческой тѣлесной природой <sup>4)</sup>), но только „святѣйшій“, „святѣйшій и по мыслямъ и по словамъ и по дѣламъ своимъ“ <sup>5)</sup>). Человѣческая природа Сосіюша выдвигается, такимъ образомъ, въ персидскомъ вѣроученіи со всею рельефностью. Но если принять во вниманіе, что самъ Зороастръ считается у персовъ не только господствующимъ надъ человѣческимъ родомъ, но владыкою даже духовъ, дѣйствующихъ на землѣ, владыкою всѣхъ земныхъ созданій, подобно тому, какъ Ормуздъ есть владыка небесныхъ духовъ <sup>6)</sup>), если имѣть въ виду, что рожденіе, дѣтство и вообще жизнь Зороастра обставлялись у персовъ разнаго рода легендарными сказаніями сверхъестественнаго характера, если обратить вниманіе на то, что въ молитвахъ у персовъ Зороастръ призывается непосредственно послѣ Ормузда <sup>7)</sup>), — наконецъ, что Сосіюшъ считается побѣдителемъ бога зла, Аримана, уничтожить царство котораго не могъ и самъ Зороастръ, несмотря на то, что вся жизнь его, по персидскимъ сказаніямъ, была посвящена истребленію созданій бога зла, — то нужно при-

<sup>1)</sup> Ibid., p. 502.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 192.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 490.

<sup>4)</sup> Ibid., p. 502.

<sup>5)</sup> Ibid., p. 555.

<sup>6)</sup> Ibid., p. 229.

<sup>7)</sup> Ibid., p. 251.

знать, что послѣдній пророкъ, Сосіошъ, представляется въ религіозной мысли персовъ хотя и человѣкомъ, но обладающимъ свѣшечеловѣческими качествами и могуществомъ. Родился Сосіошъ, по вѣрованію персовъ, отъ чистой дѣвы Eredatfedhri<sup>1)</sup> и родится послѣ того, какъ эта дѣва выкупается въ водѣ одного источника (Капзоуа)<sup>2)</sup>; и пророчески объ этомъ древніе персы влагали въ уста самому Зороастру<sup>3)</sup>. Время явленія на землю Сосіоша персы должны представлять, очевидно, какъ время особеннаго усиленія и чрезвычайнаго напряженія въ мірѣ и добра и зла. Это совершенно естественно: разъ персы допускали существованіе двухъ равносильныхъ владыкъ міра—Ормузда и Аримана, разъ отводили каждому изъ нихъ свою особенную область бытія, свое особенное царство, разъ считали того и другого расироостраняющимъ, разливающимъ свои творенія, свои дѣяствія въ мірѣ.—то, конечно, несмотря на усилія людей помогать Ормузду и противиться Ариману, несмотря на борьбу со зломъ даже такихъ пророковъ, какимъ представляется Зороастръ,—борьбу, не имѣвшую существеннаго значенія для человѣчества,—каждый извѣстный моментъ времени долженъ быть извѣстнымъ моментомъ и усиленія и развитія царства и Ормузда и Аримана; а конецъ нынѣшняго бытія міра и вещей долженъ быть, естественно, предѣломъ, до какого только можетъ дойти въ мірѣ и добро и зло, дѣятельность и Ормузда и Аримана: какъ Ормуздъ будетъ стараться излить все добро на мірѣ и на людей, такъ и Ариманъ долженъ

<sup>1)</sup> Мать Сосіоша Eredatfedhri называется въ Авестѣ еще другимъ именемъ, Ustra tanvatrī, т. е. все уничтожающая. „такъ какъ отъ нея нѣбось родится тотъ, который уничтожитъ все зло въ божествахъ и людяхъ“ (Ibid., p. 505, 554).

<sup>2)</sup> Ibid., p. 192, 551, 554, CXIV. Новѣйшая легенда о Сосіошѣ переноситъ этотъ источникъ Капзоуа въ Мидію.

<sup>3)</sup> Hyde, Historia religionis veterum persarum eorumque magorum, Oxon 1700, p. 382.

проявить свою дѣятельность свойственнымъ ему образомъ,— долженъ послать всѣ бѣды, все горе на родъ человѣческій. Естественнымъ образомъ какой-либо поворотъ для чело-вѣчества и жизни человѣческой къ лучшему, при такомъ чрезвычайномъ развитіи не только добра, но и зла въ мірѣ, долженъ быть въ то время совершенно невозможенъ. Измѣнить это положеніе вещей, по изображенію персидскихъ священныхъ книгъ, будущій избавитель Сосіошъ (Coshyant или Actvategeto, т. е. „возвышенный между тѣлесными существами“) <sup>1)</sup>, который побѣдитъ „врага всѣхъ одаренныхъ тѣлесной природой существъ“—Армана и все воинство его, порази́тъ всѣ злыя, мрачныя существа, порожденія этого бога зла и тьмы <sup>2)</sup>, разрушитъ его царство и лишитъ его всякой власти въ мірѣ <sup>3)</sup>. Въ качествѣ основной силы, основной причины этой побѣды Авеста называетъ вѣдѣніе, мудрость, которою будетъ преисполненъ Сосіошъ <sup>4)</sup>; очами этой мудрости онъ будетъ проникать во всѣ творенія, во все существующее; ими онъ будетъ поражать порожденія злого начала <sup>5)</sup>. Если, такимъ образомъ, дѣятельность Сосіоша, по представленію персовъ, направлена будетъ на уничтоженіе всего того, что называется зломъ, бѣдствіемъ въ жизни міра и человѣческаго рода, то самое время господства Сосіоша должно быть, по мысли персовъ, временемъ возвращенія на землю золотого вѣка, какъ представляютъ его персы <sup>6)</sup>; а самъ Сосіошъ, этотъ

<sup>1)</sup> Bibliothèque orientale, vol. V. Avesta, trad par Harlez, p. 502.

<sup>2)</sup> Ibid, p. 555.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 502, 554, 555

<sup>4)</sup> Ibid, p. 554

<sup>5)</sup> Ibid, p. 555.

<sup>6)</sup> Этотъ золотой вѣкъ, по изображенію персидскихъ священныхъ книгъ, былъ въ царствованіе Іини (перваго человека, по древнѣйшимъ персидскимъ священнымъ книгамъ); люди тогда всѣ были въ юношескомъ возрастѣ, не знали ни труда, ни холода, ни жара, ни старости, ни смерти (ibid, p. 16, 281); смерть, какъ слѣдствіе грѣха, явилась въ первомъ человѣкѣ уже впоследствии (ibid., p. 326, 545).

будущій избавитель, является въ представленіи персовъ возстановителемъ золотого вѣка,—вѣка прежде всего блаженнаго для людей въ чисто-матеріальномъ отношеніи, а съ другой стороны—возстановителемъ царства одного добра и во внѣшнемъ мірѣ и добра во внутреннемъ существѣ чловѣка, служенія людей одной только высшей сторонѣ своего существа. Избавитель этотъ понимается, какъ избавитель не только отъ внѣшнихъ бѣдствій, посылаемыхъ божествомъ зла, но и какъ возстановитель въ чловѣческой природѣ нравственной чистоты и ненорочности<sup>1)</sup>. Въ полномъ смыслѣ Сосіошъ, по вѣрованію персовъ, имѣетъ „обновить міръ, уничтожить въ немъ и старость, и смерть, и порчу, и разложеніе, сдѣлать его вѣчно живымъ, вѣчно процвѣтающимъ, преуспѣвающимъ въ самую лучшую сторону“; живымъ существамъ Сосіошъ долженъ даровать и несомнѣнно даруетъ въ удѣлъ безсмертіе, даруетъ имъ новое, лучшее бытіе<sup>2)</sup>. Какъ видно, возстановителемъ золотого вѣка считается у персовъ *чловѣческое* существо, потомокъ Зороастра, а чрезъ него, значить, потомокъ и первыхъ людей, жившихъ въ бывшій уже нѣкогда на землѣ золотой вѣкъ; но этотъ будущій избавитель—чловѣкъ сверхъестественнаго могущества, чловѣкъ, подобнаго которому не было еще на землѣ; онъ побѣдитъ Аричана, существо божественное, и побѣдитъ въ то время, когда этотъ Ариманъ и царство его должны, повидимому, достигнуть тоже чрезвычайнаго, необыкновеннаго могущества въ мірѣ. Это—избавитель въ самомъ широкомъ смыслѣ, избавитель отъ зла внѣшняго и внутренняго, обновитель, преобразователь и внѣшней природы и самаго существа и природы чловѣческой.

Въ религіяхъ другихъ культурныхъ языческихъ народовъ присущая языческому чловѣчеству идея избавленія

<sup>1)</sup> Ibid, p. 502.

<sup>2)</sup> Ibid, p. 554, 555.

принимаетъ нѣсколько другую форму, форму поэтическую, подобную индійскимъ рассказамъ о бывшихъ уже доселѣ воплощеніяхъ Вишну. Такова, напр., египетская идея избавленія, проведенная въ миѣѣ объ Озирисѣ и Изидѣ,—миѣѣ, принадлежащемъ, нужно замѣтить, глубокой древности. Египетская религія вообще выдается тѣмъ, что въ ней монотеистическая идея, бывшая нѣкогда общимъ достояніемъ религіозныхъ вѣрованій всего человѣчества, видна яснѣе всего: всѣ многочисленные боги и богини египетскія тяготеютъ къ одному центру, имѣютъ надъ собою одного верховнаго бога, въ которомъ и объединяются. Мы обращаемъ вниманіе на это обстоятельство потому, что оно служитъ очень рельефнымъ даннымъ въ исторіи происхожденія язычества вообще и египетской политеистической религіи въ частности: единое божество натурализовалось язычниками и потому распалось въ ихъ сознаніи на множество отдѣльныхъ натуральныхъ боговъ. Естественно, въ миѣяхъ о египетскихъ богахъ слѣдуетъ ожидать такого же сильнаго натурализованія и другихъ религіозныхъ идей, связанныхъ съ вопросами теологическаго и космологическаго рода. Въ частности, тѣмъ же общимъ внѣшнимъ характеромъ должна отличаться и отмѣчаемая нами спеціальная идея, лежащая въ основѣ египетскаго миѣа объ Озирисѣ и Изидѣ. Миѣѣ эготъ дошелъ до насъ вполнѣ только чрезъ греческихъ писателей—Плутарха, написавшаго особое сочиненіе „Объ Изидѣ и Озирисѣ“<sup>1)</sup>, и Діодора Сицилійскаго<sup>2)</sup>; но нельзя сказать, чтобы онъ неизвѣстенъ былъ намъ и изъ чисто-египетскихъ памятниковъ: въ дошедшихъ до насъ „заклинаніяхъ“ египтянами много божества Сета и въ поэтическихъ произведеніяхъ египтянъ, изображающихъ плачь богинь Изиды и Нефтисъ по

<sup>1)</sup> Plutarchi scripta moralia, tom. I, p. 435—437, 456.

<sup>2)</sup> Діодора Сицилійскаго, Историческая бібліотека, пер. Алексѣева, ч. СІІВ, 1774, стр. 22—31.

случаю смерти Озириса<sup>1)</sup>, если не въ связной логической передачѣ, то въ поэтическихъ выраженіяхъ содержатся указанія на всѣ существенныя черты міѳа объ Озирисѣ и Изидѣ, какъ онѣ передается и греческими писателями. Мы не будемъ приводить содержаніе этого міѳа цѣликомъ, такъ какъ не содержанію этому во всѣхъ его частностяхъ можно придавать особенное значеніе. Суть міѳа заключается въ слѣдующемъ. Озирисъ,—богъ жизни міра въ самомъ широкомъ смыслѣ, богъ самаго жизненнаго процесса вселенной и преимущественно богъ человѣка и человѣческой жизни (Озирисъ является у египтянъ и судьей человѣка по смерти его),—изображается въ міѳѣ, какъ царь и цивилизаторъ Египта, по выраженію Діодора Сицилійскаго, „изобрѣвшій много полезнаго для общей жизни всего человѣчества“, выведшій человѣчество изъ состоянія дикости и варварства, нашедшій способъ возвращать плоды земные, строившій города, храмы, дома, покровительствовавшій искусствамъ и промышленности, упорядочившій и обогатившій всю страну египетскую, всѣмъ благотворившій и благодѣтельствовавшій, обогатившій весь свѣтъ. научившій всѣхъ садоводству и полеводству, упорядочившій всѣ царства и т. д.<sup>2)</sup>. Этому Озирису старается погубить братъ его Сеть, божество змѣй, драконовъ, всего злого, враждебнаго въ природѣ и вообще зла и бѣдствій въ жизни міра и человѣка; хитростью онъ овладѣваетъ Озирисомъ и убиваетъ его; жена Озириса Изида погребаетъ убитое и разсѣченное на части тѣло его; по самъ Озирисъ оказывается живымъ, только находящимся въ преисподней и царствующимъ тамъ; изъ преисподней онъ является сыну своему Гору и поручаетъ отмстить за

<sup>1)</sup> *Bibliothèque orientale*, tom II, p 184, 195—197 — Wiedemann, *Die Religion der alten Aegypten*, Münster, 1890, S 147—148.

<sup>2)</sup> Діодора Сицилійскаго, Историческая библиотека, пер Алексѣева, т. 22—31.



него врагу его Сету. Горъ вступаетъ въ борьбу съ Сетомъ и побѣждаетъ его. Мифъ этотъ еще съ древнихъ временъ обращалъ на себя вниманіе историковъ, философовъ и другихъ писателей различныхъ временъ, старавшихся разгадать истинный его смыслъ и указать истинную для него основу; и попытокъ комментировать и уяснить значеніе его и въ древнія и въ новѣйшія времена было много: отождествляли, напр., Озириса съ р. Ниломъ, Изиду съ Египтомъ, Сета съ моремъ; другіе считали Озириса образомъ водной стихіи, а Сета—образомъ иссушающаго зноя; третьи находили въ мифѣ астрономическій смыслъ, считая Озириса солнцемъ, а Изиду—луною, или Озириса луною, а Сета—иссушающими лучами солнца, Гора же—солнечнымъ дискомъ; иные видѣли въ мифѣ объ Озирисѣ и Изидѣ поэтическое изображеніе солнечнаго года, благотворнаго для природы дѣйствія солнца и засухи; хотѣли находить въ этомъ мифѣ и объясненіе того, какимъ образомъ смерть явилась на свѣтѣ; усматривали даже въ мифѣ объ Озирисѣ своего рода указаніе на значеніе и смыслъ бальзамированія тѣлъ умершихъ и т. д. <sup>1)</sup> Все это только показываетъ, какъ трудно дать мифу объ Озирисѣ и Изидѣ одно только чисто-натуральное объясненіе и какъ мало, повидимому, основная идея его вяжется съ общимъ египетскимъ натуральнымъ политеизмомъ. Намъ кажется, что гораздо естественнѣе искать объясненія этого мифа въ его отношеніи къ человѣческой исторіи. Дѣло въ томъ, что у греческихъ писателей, передающихъ мифъ объ Озирисѣ и Изидѣ, Озирисъ является вовсе не богомъ, а человѣкомъ-царемъ, царемъ золотого вѣка, учившимъ людей истинному почитанію боговъ. Въ позднѣйшей египетской мифологіи самъ Озирисъ является богомъ; но, во-пер-

<sup>1)</sup> Хрисановъ, Религія древняго міра, т II, стр. 69—74.—Шантлен-де-ла-Соссеи, Иллюстрированная исторія религій, т I, М. 1899, стр. 128, 147.

выхъ, въ язычествѣ очень нерѣдко различія между первыми людьми, родоначальниками или представителями человѣческаго рода, и самими богами вовсе не проводится; тѣ же самыя, напр., египетскія сказанія о первобытныхъ временахъ передають, что нѣкогда земля была населена богами, что затѣмъ на ней началась борьба боговъ<sup>1)</sup> и т. д.; все это говоритъ только о постепенномъ историческомъ развитіи языческаго и, въ частности, египетскаго политеизма; а во-вторыхъ, для уясненія причинъ такого умноженія языческихъ боговъ, воспользуемся словами того же Діодора Сицилійскаго, что древнихъ „изобрѣтателей“ и цивилизаторовъ своихъ „не только жившіе въ ихъ время люди, но и все попомство за первѣйшихъ боговъ почитало“<sup>2)</sup>; и объ Озирисѣ, въ частности, тотъ же Діодоръ (Сицилійскій замѣчаетъ, что за все свои благодѣянія эготъ царь-цивилизаторъ Египта „общимъ согласіемъ всѣхъ получилъ награжденіе бессмертіемъ и честь, равную богамъ небеснымъ“, такъ что по смерти его сама жена его Изиды удостоила его жертвоприношеній и другихъ особенныхъ почестей между богами, сама составила обряды служенія и культъ ему, „дабы увеличить могущество сего бога“<sup>3)</sup>. Аналогичные этому примѣры обожествленія людей, чѣмъ-либо выдававшихся среди своихъ современниковъ, мы видимъ и въ исторіи другихъ языческихъ народовъ, преимущественно народовъ классическихъ. Все это заставляетъ насъ смотрѣть на египетскій мифъ объ Озирисѣ и Изидѣ съ другой стороны; въ Озирисѣ естественно видѣть не только *бога* чловѣка и чловѣческой жизни, но и *прототипа* чловѣка и его жизни; что совершается съ Озирисомъ въ борьбѣ съ врагами, то самое пред-

<sup>1)</sup> Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter, S 28

<sup>2)</sup> Діодора Сицилійскаго, Историческая библиотечка, пер Алексѣева, ч 1, стр. 26.

<sup>3)</sup> Ibid., стр 31.

стоит и человечеству вообще; а Сетъ есть божество зла въ самомъ широкомъ смыслѣ, зла и *нравственнаго*, божество лжи и злословія: по выраженію египетскихъ надписей, онъ „приходитъ, чтобы овладѣть свѣтомъ божества“, дѣйствуетъ обманомъ, хитростію, уподобляется злему, ядоносному аспиду, т. е. олицетворяетъ въ себѣ все, что есть въ мірѣ вреднаго и враждебнаго и для божества и для человѣка <sup>1)</sup>. Если такъ, то и борьбу Озириса и Сета можно объяснить въ смыслѣ предстоящей вообще человечеству въ жизни борьбы съ враждебнымъ, злымъ началомъ; это злое начало, если не насиліемъ, то другими свойственными ему, какъ началу коварному, живому, путями побѣждаетъ человѣка, причиняетъ ему нравственную смерть; не будетъ натяжкой видѣть подъ всеми поэтическими прикрасами мифа даже своеобразное указаніе на опредѣленный историческій фактъ,—на побѣду злого начала именно надъ первымъ человѣкомъ (Озирисъ—виновникъ упорядоченной жизни человечества, жизни, характеризуемой развитіемъ ихъ ума и воли и чувства); но у человѣка есть и избавитель, имѣющій силу побѣдить, въ свою очередь, враждебное начало и освободить человѣка изъ-подъ его власти. А если еще принять во вниманіе, что Сетъ изображается вообще въ религиозномъ міровоззрѣніи египтянъ ведущимъ борьбу съ другими богами, что онъ имѣетъ и пользуется при этой борьбѣ особыми подчиненными ему духами, то нельзя не замѣтить, что идея такихъ враждующихъ между собою началъ тождественна съ идеей борьбы добра и зла, проводимой въ персидской религіи, и что конечный смыслъ мифическаго разсказа о побѣдѣ Гора надъ Сетомъ сближается этотъ разсказъ по идеѣ его съ вѣрованіемъ персовъ объ имѣющей быть нѣкогда окончательной побѣдѣ представителя добра надъ зломъ.

<sup>1)</sup> Bibliothèque orientale, tom. II, p 184.

Подобнаго рода мифическое сказаніе, но уже съ болѣе опредѣленнымъ историческимъ значеніемъ, мы встрѣчаемъ у грековъ, въ ихъ мифѣ о Прометѣѣ. И это мифическое лицо является представителемъ человѣческаго рода <sup>1)</sup>, въ заботахъ о пользѣ смертныхъ принесшимъ на землю къ людямъ искру божественнаго огня, научившимъ человѣчество всякимъ наукамъ и искусствамъ, уяснившимъ для нихъ законы природы, давшимъ имъ возможность обладанія всѣми сокровищами земными, сообщившимъ имъ силу предвѣдѣнія будущаго, уничтожившимъ силу болѣзни въ человѣчествѣ, освободившимъ его отъ предчувствія и страха смерти, даже отъ самыхъ думъ о смерти, и вообще доставившимъ людямъ прекрасную, счастливую жизнь. За это похищеніе божественнаго огня Зевсъ, по словамъ мифа, сковалъ Прометея цѣпями, приковалъ его къ скалѣ и наслалъ на него орла, который ежедневно выклевывалъ у Прометея печень, ночью выраставшую снова. Только спустя много времени явился избавитель для Прометея—сынъ Зевса Гераклъ, который убилъ орла и прекратилъ страданія Прометея. Греческая мифологія сообщаетъ далѣе, что Зевсъ оставилъ людямъ божественный огонь, но за похищеніе его наказалъ не одного Прометея, а опредѣлилъ гибель и для всѣхъ человѣческихъ племенъ, и жившихъ въ то время и будущихъ; всему человѣчеству послалъ онъ за это великое горе: боги создали дѣву Пандору и дали ее въ жены брату Прометея—Эпиметею; эта Пандора и стала праматерью всѣхъ женъ на землѣ. До тѣхъ поръ, сообщаетъ мифъ, люди, свободные отъ страданій, заботъ, трудовъ и смертоносныхъ болѣзней, жили блаженною жизнію; но Пандора сняла съ сосуда горя

<sup>1)</sup> Прометей—изъ рода божественныхъ титановъ; но и греческая теогонія говоритъ, что въ первобытныхъ времена боги и люди, происшедшіе отъ одной матери-земли, дружно жили вмѣстѣ, не сознавая даже, есть ли между ними какое-либо разлічіе.

крышку и освободила изъ него всѣ бѣдствія,—и распростра-  
нились они между людьми по землѣ; съ тѣхъ поръ горе,  
скорбь, бѣды, болѣзни и скорая смерть овладѣли людьми;  
одна только надежда осталась на краю сосуда, раскрытаго  
Пандорой <sup>1)</sup>. И этотъ греческій мифъ въ разные времена  
подвергался различнымъ комментирова́нїямъ, истолкованїямъ,  
не со стороны только своей идеи, а со стороны различныхъ  
своихъ варіацій, различныхъ воспроизведеній въ древней по-  
этической литературѣ <sup>2)</sup>. Наряду съ самымъ естественнымъ  
значенїемъ, какое ближе всего можно придать ему, пытались  
отыскивать въ немъ какой-то особенный смыслъ, имѣю-  
щій приложеніе спеціально къ Греціи, къ греческой куль-  
турѣ и т. д. Между тѣмъ въ самомъ мифѣ, особенно о  
Пандорѣ, есть такія слова, которыя заставляютъ объяснять  
его самымъ простымъ, безыскусственнымъ способомъ. Подъ  
этой Пандорой поэтически представлена дѣйствительная пра-  
матерь всего живущаго на землѣ человѣчества, а подъ исто-  
ріей ея таинственнаго сосуда—дѣйствительная исторія окон-  
чанія золотого, блаженнаго вѣка для человѣчества и наступ-  
ленія времени горя и бѣдствій на землѣ, дѣйствительно  
имѣвшаго виновницей своей первую жену; а Прометей—это  
типъ дѣйствительнаго представителя человѣчества, перваго  
мужа, съ котораго началась было для человѣчества пре-  
красная, счастливая жизнь, золотой вѣкъ; исторія же стра-  
даній его—это поэтическая исторія дѣйствительныхъ страда-  
ній человѣка, постигнувшихъ его за желаніе стать „какъ  
боги“ <sup>3)</sup>. И все-таки въ рассказѣ объ этихъ двухъ лицахъ  
греческая мифологія не исключаетъ идеи избавленія человѣ-

<sup>1)</sup> Гезиудъ, Творенія, пер. Огнискаго, стр. 3—6, 106, 103—110, 127

<sup>2)</sup> См., напр., спеціальное сочиненіе извѣстнаго въ русской богословской  
литературѣ автора G. Wlastoff'a „Prométhée, Pandore et la légende des siec-  
les“, S.-Petersbourg, 1883

<sup>3)</sup> Бар 3, 5.

чества: въ разсказѣ о Пандорѣ она оставляетъ мѣсто для *надежды*, оставшейся на краю сосуда той же Пандоры, виновницы и самыхъ бѣдъ въ человѣчествѣ,—надежды, очевидно, на избавленіе отъ этихъ бѣдъ; а въ разсказѣ о Прометѣѣ указываетъ и особаго избавителя—сына верховнаго бога греческаго, пришедшаго освободить человѣчество спустя однако много времени послѣ его наказанія. Существованіе, значить, и у грековъ идеи избавителя человѣчества отъ золь и бѣдъ житейскихъ несомнѣнно.

Къ сожалѣнію, мы не располагаемъ большимъ количествомъ *неоспоримыхъ* данныхъ изъ области самыхъ религиозныхъ вѣрованій языческихъ въ доказательство существованія у древнихъ культурныхъ языческихъ народовъ идеи будущаго избавителя человѣчества. Но этотъ недостатокъ мы имѣемъ возможности восполнить нѣкоторыми общенсторическими данными. Никакому сомнѣнію не подлежитъ, что ко времени пришествія въ міръ Спасителя и языческіе народы были въ напряженномъ ожиданіи явленія какого-то необыкновеннаго человѣка, имѣющаго сдѣлаться политическимъ или нравственнымъ владыкой міра. Предъ роженіемъ Августа, разсказываетъ Светоній, „въ городѣ Велитрахъ ударила молнія въ одну часть стѣны; о значеніи этого происшествія даже былъ такой отвѣтъ, что одинъ изъ жителей этого города спустя нѣкоторое время сдѣлается обладателемъ вселенной. Въ этой надеждѣ велитрійскіе жители какъ вскорѣ послѣ такого отвѣта, такъ и въ послѣдующія времена очень часто, даже до конечной почти своей гибели, поднимали возстаніе противъ римскаго народа. Но послѣдующія событія показали, поясняетъ Светоній, что это чудо указывало на владычество Августа“<sup>1)</sup>. Въ другое время, во время Веспасіана, по словамъ того же Светонія, „распространилось

<sup>1)</sup> Светоній Транквила, Жизнь двѣнадцати первыхъ цесарей римскихъ, изд. Иллинскаго, ч. 1, СПб. 1776, стр. 212.

по всему востоку древнее и постоянное вѣрованіе, будто бы судьбою такъ опредѣлено, что въ то самое время (т. е. ко времени Веспасіана) происшедшіе изъ Іудеи получатъ владычество надъ вселенной. Это предсказаніе, касавшееся императора римскаго, добавляетъ отъ себя какъ бы въ поясненіе Светоній, іудеи, примѣняя къ себѣ, подняли возстаніе<sup>1)</sup> противъ римскаго владычества, для подавленія котораго, между прочимъ, и посланъ былъ Веспасіанъ<sup>1)</sup>). То же самое замѣчаетъ и іудейскій историкъ Іосифъ Флавій. „Главное, говоритъ онъ, что поощрило іудеевъ къ возстанію противъ римлянъ, было двусмысленное пророческое изреченіе, находящееся также въ ихъ священномъ писаніи и гласящее, что къ тому времени одинъ человекъ изъ ихъ родного края достигнетъ всемірнаго господства. Эти слова, думали они, указываютъ на человека ихъ племени, и даже многіе изъ ихъ мудрецовъ впадали въ ту же ошибку, между тѣмъ въ дѣйствительности (даетъ Флавій объясненіе отъ себя) пророчество касалось воцаренія Веспасіана, избраннаго императоромъ въ іудейской землѣ“<sup>2)</sup>). Есть подобнаго рода указаніе и у историка римскаго Тацита: „многіе, говоритъ онъ о томъ же времени, на которое указываютъ Светоній и Іосифъ Флавій,—вѣривъ преданію, что въ древнихъ жреческихъ книгахъ содержится, что въ это самое время случится то, что востокъ приобрѣтетъ новыя силы, и что выходцы изъ Іудеи овладѣютъ вселенной; вѣрованіе это, прибавляетъ Тацитъ, указывало на будущее владычество Веспасіана и Тита“<sup>3)</sup>). Послѣдующія событія заставляютъ историковъ относить указываемыя ими вѣрованія, предчувствія, ожиданія къ тому или иному изъ императоровъ римскихъ (Августу, Веспасіану, Титу); но для насъ важны именно эти, подтвер-

<sup>1)</sup> Ibid., т. II, стр. 223—224.

<sup>2)</sup> Іосифъ Флавій, Іудейская война, пер. Черзка, СПб 1900, стр. 474.

<sup>3)</sup> Cornelii Taciti historiarum libri, tom II, Leipzig. 1899, p 197.

ждаемыя исторіей, ожиданія какого-то великаго переворота въ политическомъ мірѣ, ожиданія прямо опредѣленнаго лица, политическаго владыки вселенной. И есть основаніе сказать, что ожиданія эти были распространены не въ одномъ Римѣ и окрестныхъ мѣстахъ. О времени Августа, какъ извѣстно, говоритъ и евангельскій рассказъ о волхвахъ съ востока, пришедшихъ, по указанію чудесной звѣзды, въ Ввелемъ поклониться родившемуся „царю іудейскому“. Астрономія вообще извѣстна была въ то время восточнымъ народамъ; но особенно она развита была у древнихъ халдеевъ: и естественно всего считать родиной евангельскихъ волхвовъ именно Вавилонъ. Фактъ путешествія въ Іудею восточныхъ волхвовъ получить для насъ надлежащее освѣщеніе, если мы обратимъ вниманіе на то, что ожиданіе великаго переворота въ мірѣ въ сознаніи язычниковъ вообще было связано съ появленіемъ на небѣ необыкновенной звѣзды: персы, напр., говорили объ особой звѣздѣ *Gurgīnah*, имѣющей явиться во время пришествія въ мірѣ *Sosīōsh* <sup>1)</sup>. Конечно, и на волхвовъ-астрономовъ появленіе чудесной звѣзды должно было произвести большое впечатлѣніе; за это говорить уже самый фактъ путешествія ихъ въ Іудею для поклоненія родившемуся „царю іудейскому“; путешествіе это можетъ имѣть для себя объясненіе только въ томъ общераспространенномъ въ то время на востокѣ вѣрованіи (отмѣчаемомъ и римскими историками), что въ Іудеѣ долженъ явиться владыка всего міра. Но всѣ указанные нами данныя говорятъ объ ожиданіяхъ исключительно *политическаго* владыки, имѣющаго явиться въ мірѣ. Между тѣмъ нѣкоторыя историческія данныя позволяютъ намъ сказать, что даже въ религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ язычества ожидалась въ то время какая-то перемѣна. Эти данныя—исторія религіи въ Китаѣ, въ которой обращаетъ на себя осо-

<sup>1)</sup> *Bibliothèque orientale*, vol V *Avesta*, trad par Harlez, p. CXLV.



бенное вниманіе фактъ первоначальнаго проникновенія въ Китай буддизма. Историки религіи относятъ начало буддизма въ Китаѣ ко времени императора Мингги, который послалъ посольство на западъ, поручивъ ему найти и принести въ Китай новое, явившееся на западъ религіозное ученіе. Нѣкоторые указываютъ при этомъ, какъ на причину такого, во всякомъ случаѣ чрезвычайнаго посольства, на приснившійся Мингги необыкновенный сонъ. Посольство это дошло до Индіи, познакомилось тамъ съ буддизмомъ и принесло его въ Китай, захвативъ съ собою главнѣйшіе оригинальные источники буддійскаго вѣроученія и нѣкоторыхъ индійскихъ ученыхъ. Ученымъ этимъ поручено было перевести буддійскія священныя книги на китайскій языкъ, и съ тѣхъ поръ буддизмъ сталъ прочно утверждаться и распространяться, по крайней мѣрѣ на югъ Китая. Большинство историковъ относятъ фактъ отправки посольства на западъ къ 61<sup>1)</sup> или 65 г. по Р. Хр.<sup>2)</sup>, другіе говорятъ объ этомъ 65 годѣ, какъ о времени первыхъ слѣдовъ буддизма на югъ Китая<sup>3)</sup>, третьи считаютъ 65 годъ началомъ уже очень сильнаго вліянія буддизма въ Китаѣ, ослаблявшаго и вытѣснявшаго во многихъ мѣстахъ прежнія, національныя религіи китайцевъ<sup>4)</sup>. Но есть основаніе въ исторіи религіи въ Китаѣ относить появленіе буддизма на китайской почвѣ къ болѣе раннему времени, именно къ 25 г. до Р. Хр.<sup>5)</sup>. Такъ или иначе, а появленіе новой религіи въ Китаѣ, новый религіозный поворотъ относится ко времени—предшествую-

<sup>1)</sup> Шантепп-де-ла-Соссей, Иллюстрированная исторія религіи, т. II, стр. 118.

<sup>2)</sup> Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn, 1899, S. 81.—Seydel, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu, Leipzig, 1884, S. 43, 50, 51, 52.

<sup>3)</sup> Эбрардъ. Аполוגетика, т. II, СПб 1880, стр. 303.

<sup>4)</sup> Dvorak, Chinas Religionen. II. Teil. Laotzi und seine Lehre, Münster, 1903, S. 146.—Seydel, Die Buddha-Legende, S. 50, 51, 52.

<sup>5)</sup> Dvorak, Chinas Religionen I Teil. Confucius und seine Lehre, Münster, 1895, S. 9.

цему или последующему, но очень близкому ко времени пришествия въ міръ Спасителя. Мы отмѣчаемъ этотъ фактъ въ особенности вотъ почему. Въ религіозныхъ воззрѣніяхъ китайцевъ, послѣдователей ихъ мудреца и религіознаго законодателя Конфуція <sup>1)</sup>, мы не можемъ найти слѣдовъ какихъ-либо вѣрваній ихъ въ будущаго избавителя, въ будущаго всемірнаго учителя человечества; весь идеаль ихъ въ самой высокой, въ самой возможной степени воплотился въ самомъ Конфуціѣ. Этого законодателя своего послѣдователи его называютъ не только святымъ, совершеннымъ, совершеннымъ святымъ, первымъ святымъ, идеаломъ святого, первымъ и величайшимъ китайцемъ всѣхъ временъ, святѣйшимъ учителемъ, наставникомъ императоровъ (а императоръ самъ у китайцевъ есть „сынъ неба“), совершеннымъ мудрецомъ подъ небомъ, одареннымъ всѣми качествами мудреца, совершеннѣйшимъ изъ всѣхъ людей, идеаломъ совершеннѣйшаго человека, но и называютъ его равнымъ въ добродѣтели небу и землѣ, составляющимъ съ небомъ и землею тріединство, обнимающимъ все, какъ небо, глубокимъ и живоноснымъ, какъ вода; слава его, по выраженію вѣрныхъ послѣдователей этого китайскаго мудреца, распространена по всему міру, даже среди варварскихъ и дикихъ племенъ; все вездѣ на землѣ, гдѣ только свѣтитъ солнце и луна, гдѣ только дуетъ вѣтеръ или падаетъ роса, все, что только имѣетъ кровь и дыханіе, все это чтить и любить его; это—всему міру извѣстный древній учитель, ученіе котораго обнимаетъ все прошелое и настоящее, учитель, передавшій ученіе свое на всѣ роды <sup>2)</sup>. И при всемъ томъ съ теченіемъ времени слава этого единственнаго богоподобнаго учителя китайцевъ

<sup>1)</sup> Конфуціанство теоретически считается государственною религіею въ Китаѣ, хотя сильно распространена въ немъ и другая, народная религія—таоизмъ.

<sup>2)</sup> Dvorak, Confucius und seine Lehre, S. 61, 66, 120—121, 230—231, 232

какъ будто блекнетъ у нихъ, и самъ сынъ неба (божества), императоръ, ищетъ и принимаетъ другую религію. Конечно, возможно, что другіе народы своими ожиданіями избавленія вѣняли на Киган, возможно, что, напр., къ 60 годамъ по Р. Хр. и слухъ объ Основателѣ христіанства могъ дойти до китайцевъ; но нельзя не обратить вниманія на то, что эти всеобщія ожиданія нашли себѣ и въ Китаѣ воспріимчивую почву при всей его религіозной замкнутости. Въдѣ указанный нами фактъ изъ исторіи религіи въ Китаѣ относится какъ разъ къ тому времени, о которомъ говорятъ Светоній, Флавій и Тацитъ,—ко времени приблизительно Августа (если онъ былъ въ 25 г. до Р. Хр.) или ко времени приблизительно Веспасіана (если совершился онъ въ 61—65 г. по Р. Хр.). Во всякомъ случаѣ, указаннаго историками повсемѣстнаго ожиданія какого-то всеобщаго переворота во вселенной не остался чуждъ и далекій Китай. А если присоединимъ къ этому, что въ древнихъ преданіяхъ китайцевъ вообще есть упоминанія о западѣ, какъ мѣстѣ пребыванія людей во время такъ называемаго золотого вѣка, что даже мудрости, высшаго идеала для себя, китайцы ждали именно съ запада<sup>1)</sup>, то значеніе указаннаго нами историческаго факта можетъ быть для насъ еще яснѣе. Но всего напряженнѣе, конечно, ожиданія всемірнаго избавителя должны были быть въ римскомъ государствѣ. И нельзя сказать, чтобы эти ожиданія создавали у римлянъ образъ исключительно только политическаго царя. Римляне ждали какого-го возстановителя вообще болѣе счастливыхъ временъ міра, ждали преобразователя громаднаго римскаго государства, приписывали этому преобразователю даже вышечеловѣческое происхождение. Избавитель этотъ олицетворялся для нихъ въ

<sup>1)</sup> *Bibliothèque orientale*, tome II Chu-King, trad. par Pauthier, p. 275.

образъ бога Аполлона <sup>1)</sup>; по крайней мѣрѣ, объ этомъ прямо говорятъ слова Горация въ одномъ изъ стихотвореній его: „какое божество молить — и кто поможетъ народу изъ всѣхъ въ превратностяхъ судьбы? какая пѣсня жриць заставитъ Весту можетъ двѣичи внять мольбы? гдѣ очиститель, намъ Юпитеромъ избранный? Ты, наконецъ, приди, моленіемъ смягченъ, увивши рамена одеждою туманной, вѣцатель Аполлонъ“ <sup>2)</sup>. И неудивительно, если такого преобразователя, очистителя, помощника въ превратностяхъ судьбы народъ римскій готовъ былъ видѣть въ томъ или другомъ римскомъ государѣ. Для этого у римлянъ были во всякомъ случаѣ всѣкія данныя — всякаго рода вѣрованія, прорицанія, относямыя многочисленными римскими гражданами главнымъ образомъ къ Августу и Веспасіану, какъ предназначеннымъ, по вѣрованію римлянъ, быть владыками всего міра. Вотъ что, напр., сообщаетъ Светоній объ Августѣ „Пишетъ Котій Маратъ, говорить онъ, что за нѣсколько только мѣсяцевъ до рожденія Августа совершилось въ Римѣ предъ всѣмъ народомъ чудо, которымъ возвѣщено было, что природа раждаетъ царя римскому народу; сенатъ, пришедши отъ сего въ страхъ, издалъ опредѣленіе, чтобы ни одинъ младенецъ, родившійся въ этомъ году, не былъ воспитываемъ; напротивъ, имѣвшие въ непродолжительномъ времени стать отцами, каждый примѣняя эту надежду къ себѣ, добивались, чтобы вышеуказанное опредѣленіе сената не было обращено къ исполненію“ <sup>3)</sup>. Фактъ, достаточно рельефно показывающій, насколько живы были въ Римѣ, даже во времена республики, ожидания какого-то имѣющаго явиться царя. II во время уже царствованія Августа,

<sup>1)</sup> Съ Аполлономъ, по свидѣтельству Дюдора Сицилійскаго, отождествили и египетскаго Гора (Дюдора Сицилійскаго, Историческая библиотека, пер. Алексеева, т. I, стр. 39)

<sup>2)</sup> Гораций Флаккъ, пер. Фета, стр. 7.

<sup>3)</sup> Светонія, Жизнь двѣнадцати первыхъ цесарей римскихъ, пер. Ильинскаго, т. I, стр. 212, 213.

какъ говорить далѣе Светоній на основаніи найденныхъ имъ записей въ жреческихъ книгахъ, стали слагаться о немъ легенды,—будто бы, напр., родился онъ чрезъ особое осѣненіе его матери Атін божествомъ въ образъ змѣя въ то время, когда она заснула ночью въ храмѣ Аполлона, пришедши на праздникъ этого божества,—будто на глѣбѣ Атін навсегда остался послѣ того знакъ, изображающій змѣя, а Августъ, родившійся въ десятый мѣсяць послѣ этого происшествія, признанъ былъ за сына Аполлона; или, напр., будто матери и отцу Августа еще до рожденія у нихъ сына приснились сны, указывавшіе не только на земное, но и на небесное его владычество. „Въ самый тотъ день, продолжаетъ Светоній, когда родился Августъ, въ сенатѣ происходилъ разборъ дѣла о заговорѣ Катилины, и Октавій (отецъ Августа) по причинѣ разрѣшенія отъ бремени своей жены пришелъ въ сенатъ поздно; тогда прошелъ всѣмъ извѣстный слухъ, что Нигидій (извѣстный въ Римѣ астрономъ), узнавъ о причинѣ опозданія Октавія и разузнавъ еще о часѣ рожденія сына его, утверждалъ, что родился обладатель вселенной“. Позже, во время одного изъ военныхъ походовъ своихъ, Октавій спрашивалъ о своемъ сынѣ оракула,—и „то же самое, что говорилъ Нигидій, подтвердили ему и жрецы, указывая на то, что, по изліяніи на жертвенникъ вина, распространилось столь сильное пламя, что, поднявшись выше кровли храма, неслоь до самаго неба“. „А въ слѣдующую ночь тому же Октавію приснилось во снѣ, будто онъ видитъ сына въ великолѣпнѣйшемъ видѣ, въ какомъ ни одинъ смертный не можетъ быть,—съ молніей и скипетромъ въ рукахъ, въ блестящемъ вѣнцѣ, снѣгаго на украшенной лаврами колесницѣ, везомой двѣнадцатью лошадьми отбѣяной бѣлизны“<sup>1)</sup>. О дѣтствѣ Августа, въ свою очередь, какъ говорить Светоній, слагались разнаго рода чудесные рассказы,



передавались бывшія для него будто бы чудесныя знаменія <sup>1)</sup>),—и эта всеобщая передача и толкованіе разсказовъ произвели въ умахъ римскихъ гражданъ убѣжденіе, что Августъ есть такой человѣкъ, „къ которому они всё свои желанія обратить должны“ <sup>2)</sup>). Виргилій прямо называетъ его „сыномъ божества, который вновь возвратитъ человѣчеству золотыя вѣка,—тѣ, когда царствовалъ на землѣ самъ Сатурнъ“ <sup>3)</sup>). Неудивительно, если и самъ Августъ, какъ говоритъ Светоній, „сильную надежду возымѣлъ о своей судьбѣ, такъ что и день рожденія своего объявилъ народу и серебряную монету съ знакомъ козерога, подъ которымъ онъ родился, приказалъ сдѣлать“ <sup>4)</sup>). Очевидно, это былъ исключительный фактъ, если о немъ упоминаетъ историкъ. На монетахъ Августъ и изображалъ себя въ видѣ бога Аполлона (такъ жданнаго римлянами), съ надписью: „salus generis humani“ <sup>5)</sup>);—намекъ, очевидно, на народныя надежды на него, какъ на „спасителя“ человѣчества,—спасителя, конечно, не въ одномъ только политическомъ смыслѣ, въ смыслѣ, напр., всемірнаго, общечеловѣческаго владыки-царя, а вообще какъ на восстановителя лучшихъ, счастливыхъ временъ. Такого же всемірнаго избавителя человѣчества народъ римскій готовъ былъ видѣть и видѣлъ въ другомъ императорѣ римскомъ—Веспасіанѣ. На него, на его будущее всемірное господство указывали, какъ говоритъ Светоній, разнаго рода предзнаменованія <sup>6)</sup>). Ему народная молва готова была даже приписать силу творить чудеса. Тацитъ, напр., передаетъ слѣдую-

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 215—218.

<sup>2)</sup> Ibid., стр. 216.

<sup>3)</sup> Виргилій, Энеида, пер. Фета, ч. I, М. 1888, стр. 196.

<sup>4)</sup> Светонія, Жизни двѣнадцати первыхъ цесарей римскихъ, пер Ильинскаго, ч. I, стр. 218.

<sup>5)</sup> Рождествовскій. Христианская аполлогетика, ч. II, стр. 396.

<sup>6)</sup> Светонія, Жизни двѣнадцати первыхъ цесарей римскихъ, пер. Ильинскаго, ч. II, стр. 225—227.

ний характерный фактъ: когда Веспасіанъ былъ въ Александріи, „одинъ изъ жителей этого города, потерявшій, какъ всѣмъ извѣстно было, глаза, припалъ къ колѣнамъ его, со вздохомъ вымаливая исцѣленіе отъ слѣпоты, и просилъ Веспасіана, чтобы тотъ удостоилъ его помазать ему глаза и орбиты глазъ своею слюною; другой больной просилъ, чтобы Веспасіанъ прошелъ по нему своими ногами“<sup>1)</sup>. Это, конечно, очень характерный фактъ, и объясненіе ему можно найти только въ ожиданіяхъ народомъ римскимъ явленія въ человѣческомъ образѣ Аполлона или другого избавителя съ вышечеловѣческой силой и могуществомъ. На какого рода представленіяхъ объ этомъ будущемъ избавителѣ человечества покоились въ то время надежды и ожиданія римскаго народа,—это рельефно показываетъ и извѣстная четвертая эклога Виргилія „Полліонъ“, написанная по поводу рожденія какого-то необыкновеннаго ребенка. Такъ какъ эта эклога издавна обращала и обращаетъ на себя вниманіе, а нѣкоторые древніе учителя церкви и очень многіе средневѣковые писатели видѣли въ ней даже прямое пророчество объ Иисусѣ Христѣ (хотя Виргилій говоритъ о ребенкѣ уже родившемся, а написалъ онъ свою эклогу лѣтъ за 40 до рожденія Иисуса Христа), то небезынтересно привести изъ нея нѣкоторыя, болѣе характерныя мѣста, чтобы видѣть, какимъ представлялся Виргилію этотъ, явившійся уже, по словамъ его, на свѣтъ избавитель, который, какъ говоритъ поэтъ, „въ міръ родился, чтобы вѣкъ золотой возвратитъ земнороднымъ“, котораго поэтъ называетъ „другимъ Аполлономъ, явившимся смертнымъ для спасенія съ неба“, и съ рожденіемъ котораго, какъ говоритъ Виргилій, „новое время настанетъ и сатурново царство снова начнется“. „Подъ властью твоею, пишетъ поэтъ, землю очистишь, спасешь и отъ бѣдъ и отъ злыхъ преступленій. Тебѣ плодотворныя нѣдра откроетъ ма-

<sup>1)</sup> Cornelii Taciti historiarum libri, tom. II, p. 171.

терь-земля. безъ труда принесетъ дорогія растенія лучшія въ даръ... Грозные львы не посмѣютъ стада твои тучныя тропуть, радостно будутъ свиваться цвѣты вокругъ твоей колыбели, высохнутъ всѣ ядовитыя травы, сокроются змѣи... пышно на терни дикомъ повиснутъ багряныя лозы, твердые дубы, слезая, душистымъ закупаютъ медомъ... Перестанетъ нѣдра земли раздирать и терзать плутъ желѣзный и острый, гордо по влагѣ носиться пловцы ужъ не будутъ, нѣжную лозу забудетъ привить виноградарь усердный, сахаръ усталыхъ воловъ распряжетъ, и товары въ страны далекія хитрый купецъ не свезетъ на продажу, скромный пастухъ перестанетъ о цвѣтѣ заботиться шерсти рѣзвыхъ овецъ; ихъ природа сама разукраситъ, цвѣтъ перемѣнитъ, волну разцвѣтитъ. И трудиться болѣе смертный не будетъ. Земля все доставитъ народамъ. Грунтъ каменистый, песчанья стени покроются жатвой... Дѣяній твоихъ знаменитыхъ слава вездѣ разнесется" <sup>1)</sup>. Образы—оригинальные, но совершенно согласны съ тѣми чертами золотого вѣка, какія мы находимъ въ указанныхъ уже нами поэтическихъ описаніяхъ первобытныхъ временъ у Гезіода, Овидія, Ювенала, того же Virgilія въ его „Энеидѣ“ и др. Мы оставляемъ въ сторонѣ вопросъ, по поводу чьего рожденія написалъ Virgilій свою четвертую эклогу и почему въ этомъ родившемся ребенкѣ поэтъ съ такою увѣренностью восиѣваетъ будущаго избавителя всего человѣчества, „другого Аполлона, явившагося смертнымъ для спасенія съ неба“. Вопросъ этотъ для нашей цѣли не имѣетъ значенія. Во всей четвертой эклогѣ Virgilія для насъ важно одно,—это то, что современники и соотечественники поэта дѣйствительно надѣялись и ждали „новаго времени“ и снова „сатурнова царства“,—вѣрили, что „вѣкъ золотой снова возвратится земнороднымъ“. Характерны въ этой эклогѣ слѣдующія слова: „смотри, говоритъ поэтъ,

<sup>1)</sup> Зотовъ, История всемірной литературы, т. II. СПб. 1878, стр. 112.



вся въ движеніи природа—море, земля, небеса содрогнулося все, и охотно будущей славы и счастливымъ днямъ міръ весь вѣрится“. Сомнѣваться въ атомъ напряженномъ ожиданіи римскаго міра времениъ Виργилія (время, значитъ, близкихъ къ самому году рожденія Спасителя),—ожиданіи новыхъ, „счастливыхъ дней“, конечно, нельзя. А еще характернѣе, что съ атимъ ожиданіемъ соединена была вѣра—опять—въ нѣкоего „другого Аполлона, имѣющаго явиться смертнымъ для спасенія съ неба“; и избавитель этотъ представлялся римлянамъ опять какъ возстановитель золотого вѣка, вѣка одного мира и добра на землѣ, вѣка одного счастья и блаженства для человѣка.

На чемъ же опирались такія ожиданія и надежды языческаго міра? Объ одной основѣ или почвѣ для возникновенія ожиданій избавителя человѣчества,—почвѣ, такъ сказать, психологической,—мы уже говорили: язычники могли ждать особаго избавителя, какъ своего наставника въ дѣлѣ богопознанія и своего примирителя съ Божествомъ, а съ другой стороны—какъ своего освободителя отъ золъ и скорбей житейскихъ, какъ возстановителя тѣхъ блаженныхъ, счастливыхъ для человѣка время, которыя въ памяти и сознаніи человечества носятъ названіе золотого вѣка. Это было такъ естественно: верховное Божество допустило существованіе въ мірѣ зла и скорбей житейскихъ, удалило отъ людей то блаженное время, которое знали все народы, которое называли они золотымъ вѣкомъ, люди сознали свою отчужденность отъ Божества,—естественно, сильно желалось человѣку-язычнику, чтобы какое-нибудь другое могущественное существо возвратило ему и эту близость къ Божеству, и этотъ золотой вѣкъ, и свободу отъ бѣдъ и зла житейскаго. Но, разумѣется, возникновеніе особой идеи избавленія и идеи избавителя на этой, психологической почвѣ могло совершиться только съ теченіемъ времени: язычники должны были дойти до сознанія невозможности одними собственными силами по-

знать Божество, служить Ему и главное—быть въ союзѣ и единеніи съ Нимъ; а съ другой стороны—и зло житейское должно было проявить всю свою силу надъ человѣчествомъ, чтобы произвести въ человѣческой душѣ напряженное ожиданіе, неутолимую жажду избавленія отъ него. Таковы именно и были надежды языческаго человѣчества ко времени явленія въ міръ христіанства. Нѣкоторые богословы и историки очень расположены эти языческія ожиданія будущаго избавителя, такія рельефныя свидѣтельства о которыхъ мы находимъ въ произведеніяхъ древнихъ историковъ, объяснять просто влияніемъ на языческій міръ іудейства, проникновеніемъ въ языческую среду іудейскаго представленія, іудейскихъ ожиданій Мессіи<sup>1)</sup>, тѣмъ болѣе, что іудеи въ своихъ священныя книгахъ могли и должны были находить указанія относительно и времени и обстоятельствъ явленія въ міръ Мессіи. Можетъ быть, и было такое влияние іудейской идеи мессіанскаго спасенія на религіозныя воззрѣнія языческаго міра, можетъ быть, этому влиянію способствовали и политическія обстоятельства того времени. История религіи человѣчества во всякомъ случаѣ дѣлаетъ возможнымъ предположеніе о религіозномъ влияніи іудейства на языческій міръ, и притомъ въ гораздо болѣе раннія времена<sup>2)</sup>. И христіанскій апологетъ

<sup>1)</sup> Думаютъ, напр., что в четвертая евангелія Виргилія написана подъ ея именемъ или мессіанскія представленія третьей книги Сивиллыной,—произведенія кого-либо изъ александрійскихъ іудеевъ (Смирновъ, Мессіанскія ожиданія и иброванія іудеевъ около времени Іисуса Христа, Казань, 1899, стр. 97—Глоринатовъ, Виргиліевы буколки и предсказаніе Виргилія о возвращеніи золотого вѣка, Христ. Чтеніе 1877 г., ч. II, стр. 314—325),—или просто іудейскія мессіанскія ожиданія, известныя въ то время римскому языческому обществу (Пибинскій, Религіозное влияние іудеевъ на языческій міръ, Киевъ, 1898, стр. 45).

<sup>2)</sup> Историческія данныя, касающіяся религіозныхъ движеній у нѣкоторыхъ языческихъ, особенно восточныхъ, народовъ, обращаютъ наше вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Религіозные реформаторы Китая, Индіи, Персіи—Конфуцій, Лаоцзы, Будда, Зороастръ—жили почти въ одно и то же время, исторически отнесеть время ихъ жизни и религіозно-реформаторской дѣятельности къ VI—V

поступилъ бы пристрастно, если бы захотѣлъ языческія религиозныя представленія послѣднихъ вѣковъ предъ Р. Хр. представить совершенно самостоятельными, чуждыми всякаго вліянія на нихъ со стороны вѣрованій іудейскихъ. Но влія-

ніе до Р. Хр. Можетъ быть, такое совпаденіе во времени религиозной реформы у различныхъ восточныхъ народовъ представляетъ собою чистую случайность; но, можетъ быть, позволительно видѣть здѣсь и какое-либо вліяніе совнѣ. обуславливавшее собою равновозное броженіе среди восточнаго человечества. Въ Греціи, напр., мы видимъ въ это время значительное уже развитіе философіи; но допустить вліяніе ея на религиозныя воззрѣнія *другихъ* языческихъ народовъ—такое предположеніе будетъ уже слишкомъ отдаленнымъ, такъ какъ и на самой греческой почвѣ національная философія не имѣла никакого вліянія на видоизмѣненіе религиозныхъ воззрѣній грековъ и даже была прямо въ антагонизмѣ съ народною религіей. Мы можемъ видѣть здѣсь же, на мѣстѣ, очень по крайней мѣрѣ удаленно отъ Персіи другой источникъ для древне-восточной религиозной реформации. Къ тому же VI вѣку относится время пребыванія іудеевъ въ плѣну вавилонскомъ; и если мы обратимъ вниманіе на тѣ обстоятельства, среди которыхъ жили евреи въ плѣну (см., напр., наше изслѣдованіе „Св. пророкъ Давидъ, его время, жизнь и дѣятельность“. Кіевъ, 1897 г.), то эта возможность вліянія іудеевъ на религиозныя воззрѣнія языческихъ восточныхъ народовъ станетъ для насъ очевидною. Если этого вліянія мы не видимъ на религіи ассирио-вавилонской, то потому, что Вавилонъ, какъ самостоятельное государство, и 538 г. до Р. Хр. вѣкъ и чѣсто его заняла держава мидо-персидская. Но на то персы несомнѣнно должны были поддаться въ религиозномъ отношеніи іудеямъ, въ религиозную политику персидскихъ царей входило принимать въ себя всѣ божества покоренныхъ ими народовъ и воздавать имъ должную честь параллельно съ персидскими національными богами (Schraeder, *Kleinasiatische Bibliothek, Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten*, Band III—2. Hälfte, Berlin, 1890, S. 121, 123, 125, 127); всѣ боги для нихъ были боги и всѣ, значить, и религіи имѣли право на уваженіе и почитеніе. Съ другой стороны, мы знаемъ, что реформаторъ персидской религіи Зороастръ происходилъ изъ Ассиріи или Мидіи (Bibliothèque orientale, vol. V. *Avesta*, trad. par Harlez, p. 305),—именно разъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ жило весьма немало плѣнниковъ іудейскихъ. По этимъ ли обстоятельствамъ, по этимъ ли вліяніямъ іудейскихъ религиозныхъ воззрѣній на религиозное міросозерцаніе персовъ—Зороастра и его послѣдователей—можно объяснять и то, что ученіе персидской религіи о будущемъ ильминитѣ (Союзнѣ), сравнительно съ указанною нами идеею избавленія у другихъ древнихъ языческихъ народовъ, очень вышло, выдѣлено и гораздо ближе къ мессыанской идее ветхозавѣтной, чѣмъ, напр., идея избавленія у индійцевъ, египтянъ или грековъ?

не это, намъ кажется, можно отнести только къ внѣшней обрисовкѣ, къ болѣе частнымъ чертамъ языческаго міросозрѣнія. Что касается ожиданій среди язычниковъ будущаго избавителя, — ожиданій, особеннаго напряженія достигшихъ предъ временемъ рождества Христова, то въ нихъ внѣшнее, іудейское вліяніе можно допустить только на обрисовку характера и личности этого избавителя, но не на самую идею будущаго избавленія. Въдѣ эти ожиданія были народныя ожиданія язычниковъ, ожиданія эти были напряженными и поносѣственными среди нихъ; какимъ же образомъ могли бы превратиться въ нихъ проникшія въ языческую среду *іудейскія* мессіанскія ожиданія, когда іудейскій народъ ждалъ Мессію исключительно *для себя* и всѣ блага мессіанскаго царства представлялъ, какъ блага исключительно іудейскаго народа? Вѣроятно, и среди язычниковъ была *своя* почва для *самостоятельнаго* образованія идеи будущаго избавителя и для нихъ самихъ. Мы, христіане, съ точки зрѣнія идеи промысленія Божіи о человѣкѣ и идеи спасенія всего человѣчества во Іисусѣ Христѣ, не можемъ отрицать того, что называется приготовленіемъ языческаго міра къ принятію христіанства. Приготовление это должно было идти чрезъ самую *внутреннюю* исторію жизни языческаго человѣчества, а не ограничиваться чисто-внѣшнимъ вліяніемъ на него. Апостолъ Павелъ говоритъ, что Сынъ Божій приидеть на землю для спасенія человѣчества тогда, когда исполнится предопределенное для того время<sup>1)</sup>, — когда, значитъ, не только меньшая половина человѣчества, іудеи, но и большая, язычники, оказались готовыми и способными принять открывающееся для всего человѣчества спасеніе; а что эта готовность и способность дѣйствительно были, объ этомъ, конечно, говорятъ успѣхи проповѣда христіанской среди язычниковъ, болѣе даже значительные, чѣмъ среди іудеевъ. Отрицать

<sup>1)</sup> Еф. 1, 10; Гал. 4, 4.

возможность *самостоятельнаго* существованія въ религіозномъ сознаніи языческаго человѣчества идеи будущаго избавленія можно было бы въ томъ лишь случаѣ, если бы въ древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ языческихъ народовъ идеи этой вовсе не существовало; между тѣмъ у нѣкоторыхъ языческихъ народовъ идея эта была еще въ тѣ времена, когда вліяніе на языческой міръ іудейства, судя по историческимъ даннымъ, едва ли могло уже быть. Здѣсь мы становимся на чисто естественную, историческую почву, уясняющую для насъ самое возникновеніе среди языческаго человѣчества идеи будущаго избавленія и будущаго избавителя. Происхожденіе этой идеи въ язычествѣ въ источникъ своемъ таково же, какъ и происхожденіе мессіанской идеи въ іудействѣ. Повторимъ опять, что по содержанию своему языческая идея избавителя можетъ имѣть развѣ только чисто-внѣшнее, самое отдаленное соприкосновеніе съ іудейской ветхозавѣтной идеей будущаго Мессіи; но эта отдаленность одной отъ другой служитъ для насъ новымъ доказательствомъ, съ одной стороны, самостоятельности идеи избавителя въ язычествѣ, а съ другой—самаго источника ея. Въ іудейскомъ народѣ мессіанская идея, какъ извѣстно, развивалась постепенно; Божественное откровеніе богоизбранному народу въ большой постепенности раскрывало черты будущаго Мессіи, такъ что полный и истинный образъ Его могъ представляться религіозному сознанію іудеевъ только въ сравнительно поздній періодъ ихъ исторіи. Въ язычествѣ Божественнаго откровенія о Мессіи, конечно, не было; источникомъ языческой идеи будущаго избавителя могло быть только одно *обѣтованіе* о Спасителѣ, данное въ лицѣ прародителей всему человѣчеству чуть ли не въ самомъ началѣ его исторіи,—обѣтованіе о сѣмени жены, имѣющемъ нѣкогда сокрушить главу змій-искусителя<sup>1)</sup>. Сохраненіе этого обѣтованія въ религіозной

<sup>1)</sup> Быт. 3, 15

памяти язычниковъ представляется совершенно естественнымъ: если язычники сохраняли воспоминаніе о происхожденіи мира и человѣка, о такъ называемомъ золотомъ вѣкѣ человечества, о потерѣ людьми этого счастливаго, блаженнаго состоянія и о другихъ обстоятельствахъ и даже подробно-слыхъ истории того времени, когда все человечество жило еще одною, нераздѣльною жизнью, то совершенно логично предположить, что та же самая религиозная память язычниковъ сохранила и древнее обѣтованіе о спасеніи, полученное людьми въ одну изъ самыхъ тяжелыхъ минутъ иль жизни. Обѣтованіе это у нихъ связывалось съ воспоминаніемъ о происхожденіи всего злого, скорбнаго въ жизни, съ воспоминаніемъ о потерѣ человекомъ золотого, блаженнаго вѣка; недаромъ и въ языческой идеѣ избавленія такъ настойчиво проглядываетъ мысль и надежда на возвращеніе именно этого, золотого вѣка<sup>1)</sup>. Конечно, обѣтованіе о сѣмени жены въ

<sup>1)</sup> Настоящая научная свѣдѣнія наши о религіяхъ дохристіанскаго культа, турнаго человечества заставляютъ насъ обратить вниманіе на слѣдующее обстоятельство: что древнее язычество имѣло идею будущаго избавленія человѣка, — это никому сомнѣнію не подлежитъ, но — всего ближе и всего естественнѣе, конечно, искать слѣдовъ этого вѣрованія человечества въ словъ избавленія иль пощѣ древней Ассиріи и Вавилона, тѣмъ болѣе что ассиро-вавилоняне оставили намъ въ своихъ, добытыхъ изъ нѣдръ земли и опубликованныхъ въ наукѣ клинообразныхъ надписяхъ сравнительно близки въ библейскимъ повѣствованіямъ и во всякомъ случаѣ очень характерныя и очень важныя для сравнительной истории религій человечества преданія и о сотвореніи мира, и о всемирномъ потопѣ, и о столпотвореніи вавилонскомъ (см., напр., Smith, Chaldaische Genesis, übers. von Delitzsch, Leipzig, 1876, S. 62—77; 130—137; 223—239; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin, 1903 S. 491—493, 543—551, Астафьевъ, Древности вавилоно-ассирійскія стр. 43—61, Повровскаго, Разсказъ ассирійскихъ клинообразныхъ надписей о потопѣ, въ Трудъ Кіев. Дух. Акад. 1879, № 1 стр. 127—154 и иная статья „Повѣствованіе ассиро-вавилонскихъ клинообразныхъ надписей о твореніи мира“, въ Трудъ Кіев. Дух. Акад. 1901, № 10, стр. 228—262, и „Начало Вавилона“, въ Трудъ Кіев. Дух. Акад. 1902, № 9, стр. 3—76); есть своеобразныя мифологическія сказанія и о паденіи человѣка (такимъ намъ представляется ивотъ объ Адапѣ; Schrader

язычества было искажено, было извращено последующими фантастическими прикрасами; но обратимся къ другому, — по что, напр., обратилась въ язычество, подъ влияніемъ стремленія къ натурализованію, самая идея единого Божества, Творца міра? во что обращены были въ язычество самыя религиозныя отношенія челоѣка къ верховному Существу, напр., служеніе Божеству самыи страшными и безразраствен-

der, Keilinschriftliche Bibliothek, Band VI, 1 Teil Assyrisch-babylonische Mythen und Epen von Jensen, 1. Hälfte, Berlin 1900 S 92—101. Не говоримъ что подобныя по характеру сказанія ассиро-авилонскаго народа о перво-бытныхъ временахъ можно находить у древнихъ писателей. Въдѣ Вавилонъ— это мѣсто, гдѣ протекала жизнь первобытнаго челоѣка, это мѣсто, откуда пошла расщепленіе и обособленія известующихъ племенъ. И однако— пока нельзя найти въ числѣ известныхъ уже наукъ письменныхъ памятниковъ изъ древней Ассири-Вавилоніи такихъ, которые бы говорили о вѣрѣ ассиро-авилонянъ въ будущаго избавителя, объ ожиданіи ими этого избавленія (мы не можемъ, конечно, повторять всѣхъ неестественныхъ обличій, какія дѣлаетъ Циммернъ въ „Die Keilschriften und das Alte Testament“, von Schrader, 3 Aufl., S 377—394, — проводя параллель между ветхозавѣтными и новозавѣтными ученіемъ о Мессіи—Иисусѣ Христѣ и вавилонскими сказаніями о богахъ и царяхъ—Меродахѣ Истарѣ, Асурбанипалѣ и др., у Циммерна тенденціональнѣе—доказать, что мессіанская идея явилась въ народѣ иудейскомъ уже въ позднѣйшее время его истории и что идея эта и даже христіанское ученіе объ Иисусѣ Христѣ возникло на почвѣ религіозно-мифологическихъ представленій вавилонскихъ). Если принять во вниманіе, насколько въ послѣдніи десятилѣтія развились научныя взгляды на ассиро-авилонскую религію, именно вслѣдствіе откритія ассиро-авилонскихъ клинообразныхъ надписей, если пойти въ виду, сколько уже извлеченныхъ изъ вѣдръ земли письменъ еще не разобрано и не оцѣнено, то нельзя не сказать, что сравнительно еще мало данныхъ у насъ въ рукахъ для того, чтобы составить истинную историю религіи восточнаго физическаго челоѣчества, и пока нельзя не выразить надежды, что на той же ассиро-авилонской почвѣ ученыи послѣдователями найдены будутъ надписи, свидѣтельствующія о вѣрѣ ассиро-авилонянъ въ будущаго избавителя и въ будущаго избавителя (вѣдѣ этой вѣры, конечно могутъ быть только такія, каковы во существѣ своемъ, напр., и известные уже намъ сказанія ассиро-авилонскаго народа о первыхъ временахъ жизни міра и челоѣка: натурализованіе национализированіе, локализация—все это здѣсь неизбежно, но основное зерно отъ того не терять своей характерной черты

ными культами? Естественно, если и образъ будущаго избавителя былъ въ язычествѣ натурализованъ и матеріализированъ, если онъ въ послѣдующее время сталъ въ языческихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ вовсе не тѣмъ, чѣмъ, по видимому, долженъ бы быть по своей идеѣ. Но—если бы и іудейскій народъ Богу угодно было оставить только при одномъ обстояніи о сѣмени жены, данномъ прародителямъ въ раю, то въ какой формѣ могла бы выразиться и у этого народа идея будущаго Мессіи, какъ не въ образѣ только простаго человѣка, потомка жены, имѣющаго сокрушить змѣя, виновника привзошедшаго въ жизнь міра и человѣка зла? Вѣдь ни о чемъ больше, ни о какихъ средствахъ или путяхъ для сокрушенія змѣя въ обстояніи, данномъ Богомъ въ раю, нѣтъ рѣчи. Языческая идея избавленія даетъ въ себѣ даже большее: она развиваегь мысль не только о разрушеніи этого злого начала, но и о восстановленіи для людей золотого вѣка, какъ вѣка, съ одной стороны, полнаго чисто-матеріальныхъ, внѣшнихъ благъ и счастья, а съ другой стороны—какъ времени истины, мира и добра для человѣка, т. е. благъ чисто-нравственныхъ; языческое представленіе объ этомъ избавителѣ, далѣе, считаетъ его болѣе, чѣмъ простымъ человѣкомъ; а нѣкоторые языческіе народы прямо называютъ его лицомъ природы божественной; вѣроятно, все это просто логическій выводъ изъ общей идеи избавленія человѣка, какъ дѣла, равнаго въ извѣстной степени преобразованію и внѣшняго міра и самаго существа человѣческаго. Во всякомъ случаѣ языческая идея избавленія даетъ намъ достаточно частныхъ чертъ, характеризующихъ ея истинный смыслъ и значеніе. Нельзя, конечно, не замѣтить, что въ языческой идеѣ избавленія матеріальная, внѣшняя сторона далеко выдвигается предъ нравственную; избавитель представляется *прежде всего*, какъ внѣшняя, матеріальная сила; а во времена близкія къ христіанству языче-



скія ожиданія и надежды выдвигаютъ эту внѣшнюю, матеріальную силу ярче всего, создаютъ идеаль всемірнаго политическаго царя, даже божественнаго происхожденія, но имѣющаго принести *прежде всего* матеріальное счастье своимъ подданнымъ (къ такому воззрѣнію приспособлялось и самое представленіе о золотомъ вѣкѣ). Но, вѣдь, не яное въ сущности было ко времени явленія въ міръ христіанства представленіе о Мессіи и массы іудейскаго народа. Ученіе о Мессіи священныя ветхозавѣтныхъ іудейскихъ книгъ и представленіе о Немъ іудейскаго народа—это какъ будто двѣ противоположныя и во всякомъ случаѣ мало имѣющія между собою сходства идеи: священныя книги учатъ о Сынѣ Божіемъ, имѣющемъ придти на землю, пострадать и умереть за грѣхи людей <sup>1)</sup>, а народъ іудейскій ждетъ какого-то царя, простаго человѣка, имѣющаго быть рожденнымъ естественнымъ образомъ, отъ мужа и жены, но только могущественнаго по своему историческому значенію человѣка-царя, который возстановитъ славныя политическія времена Давида и Соломона, поразитъ всѣхъ враговъ Израиля, покоритъ себѣ всѣхъ иноплеменниковъ, устроитъ Іерусалимъ и храмъ, возвратитъ въ Палестину всѣхъ разсѣявшихся израильтянъ и оснуетъ великое, всемірное, земное царство іудейское на славу и на благо іудейскаго народа; и эта слава и это благо понимаются въ чисто-матеріальномъ, чувственномъ смыслѣ; мало того—не слишкомъ даже далеко сравнительно отступаютъ они отъ тѣхъ благъ, которыя и у язычниковъ соединялись съ представленіемъ золотого вѣка. Впрочемъ, съ этимъ соединялось одновременно представленіе о Мессіи и какъ объ учителя мудрости и нравственности; но ученія о какихъ-либо страданіяхъ и смерти Мессіи, о какой-либо жертвѣ Его для спасенія человѣчества, для спасенія именно

<sup>1)</sup> Напр., Ис 53; Пс. 21.

нравственного, именно отъ грѣха, среди месіанскихъ представленийъ иудеевъ (представленій именно народа, массы иудейской, народныхъ литературныхъ произведеній иудеевъ) до II вѣка по Р. Хр. вовсе не было, и появленіе такого ученія въ произведеніяхъ позднѣйшей иудейской литературы послѣ II вѣка по Р. Хр. объясняется уже влияніемъ на раввинизмъ христіанства<sup>1)</sup>. Масса иудейская дохристіанскихъ временъ и даже доухъ первыхъ вѣковъ по Р. Хр. вовсе не повышалась до *такой* именно идеи,—до идеи Искупителя, приносящаго самого себя въ жертву для спасенія челоуѣчества отъ грѣховъ. Есть, такимъ образомъ, Мессія—царь иудейскаго народа, возстановитель славныхъ временъ иудейскаго царства—былъ гораздо болѣе понятенъ и гораздо болѣе желателенъ *иудейскому* народу, чѣмъ Спаситель челоуѣчества отъ грѣховъ и отъ нравственнаго зла,—галопъ Спаситель, образъ Котораго въ вѣгхомъ завѣтѣ открывалъ иудеямъ Самъ Богъ чрезъ особыхъ посланниковъ Своихъ, то тѣмъ понятнѣе и тѣмъ желательнѣе долженъ былъ быть политеистическій избавитель-царь для язычниковъ, создававшихъ образъ своего избавителя своимъ, чисто-челоуѣческимъ, естественнымъ путемъ, и, конечно, въ духѣ той натурализаціи и материализаціи, которой проникали и всѣ ихъ религіозныя воззрѣнія и нравственныя убѣжденія. Для идеи избавителя въ язычество и не могло быть другого содержанія, другихъ элементовъ, какъ только одинъ—представленіе о могущественномъ существѣ, имѣющемъ разрушить ту злую силу (будетъ ли она представляема, какъ сила личная, или вообще какъ все злое, вредное, бѣдственное для челоуѣка), которая является причиною несчастнаго матеріальнаго и нравственнаго состоянія челоуѣка,—представленіе о могущественномъ существѣ,

<sup>1)</sup> Смъ специальное изслѣдованіе Смирнова „Месіанскія ожиданія въ роуіи и иудеевъ около временъ І. Христа“, особенно стръ 289—339, 481—522.

имѣющемъ, слѣдовательно, возвратитъ человечеству то лучшее, „золотое“ время, преданія о которомъ занимаютъ очень видное мѣсто у древнихъ и новѣйшихъ языческихъ народовъ. Эта матеріализація идеи избавленія у язычниковъ даетъ намъ своего рода почву и для объясненія того обстоятельства, почему представленіе объ избавителѣ у нѣкоторыхъ языческихъ народовъ расчленилось, разбивалось на представленія о *нѣсколькихъ*, о *многихъ* избавителяхъ,—почему нѣкоторые языческіе народы говорили не только о будущемъ избавителѣ (или о многихъ будущихъ избавителяхъ), но и о бывшихъ уже въ исторіи міра и человѣка избавителяхъ (напр., индійское вѣрованіе въ различныя воплощенія Вишну), другіе, умалчивая о какихъ-либо будущихъ избавителяхъ, говорили объ одномъ бывшемъ уже избавителѣ (греческій Перакль), а нѣкоторые допускали какъ будто постоянное существованіе, постоянную дѣятельность своего избавителя (египетскій Горъ). Вѣдь и идею единого Божества язычники расчленили на представленія о многихъ натуральныхъ богахъ. Нѣчто аналогичное случилось въ сознаніи язычниковъ и съ ихъ идеей будущаго избавителя. Каждый народъ обыкновенно знаетъ лучшія времена своей политической или общественной жизни; и вотъ, считая и будущаго избавителя подателемъ только матеріальныхъ благъ, вѣшняго счастья, язычники воплотили представленіе о немъ въ образъ того или иного изъ своихъ національныхъ героевъ или боговъ, на которыхъ указывали имъ народныя преданія; не говоримъ уже о томъ, что при вѣшнемъ выраженіи у язычниковъ идеи избавленія фантазіи принадлежало очень многое. Но можно указать и на другое основаніе, историческаго рода. Припомнимъ, что Ева назвала перваго сына своего Каиномъ (т. е. *пріобрѣтеніемъ*), ожидая видѣти въ немъ то самое сѣмя свое, которое имѣетъ сокрушить главу змія; Ламехъ назвалъ своего сына Ноемъ (т. е. *успокоеніемъ*), надеясь видѣти, въ немъ дѣйствительное успокоеніе человѣче-



сваго рода. Вѣроятно, еще въ первобытныя времена чело-  
вѣчество и ждало и сильно желало увидѣть общанное съмя  
лены и въ этомъ ожиданіи относило обѣтованіе о немъ къ  
тому или другому изъ жившихъ въ то время людей. Если  
такъ, то и языческое ученіе о бывшихъ уже избавителяхъ  
представляется естественнымъ: язычники въ фантастическихъ  
образахъ только представили то, реальную почву для чего  
имѣли они въ исторіи.

Говоря о существованіи идеи избавленія и Избавителя  
и въ язычествѣ, мы имѣли въ виду предложить одно изъ  
многихъ данныхъ въ защиту того положенія, что душа чело-  
вѣка по природѣ христіанка. Въ разумномъ сознаніи этой  
истины христіанинъ можетъ найти для себя большую духов-  
ную силу, а защитникъ христіанства получаетъ для себя  
большую опору.

*С. Песоцкій.*