

Руководство по основному богословию Августин (Гуляницкий), епископ Екатеринославский и Таганрогский

Предварительные понятия о науке

Предварительные понятия о науке

§ 1. Определение науки. Основное Богословие (или по программе для духовных семинарий 1884 г.). Введение в Православное Богословие представляет собою систематическое изложение рациональных оснований в пользу истины о Божественном происхождении и Божественном достоинстве христианства, как религии Богооткровенной, сохраняемой во всей целости и неповрежденности в церкви Православной.

Таким образом, предметом Введения в Православное Богословие служит истина о Божественном происхождении и о Божественном достоинстве Христианства, как религии Богооткровенной, сохраняемой во всей целости и неповрежденности в церкви Православной; задача его состоит в рациональном уяснении и научном обосновании указанной истины; содержание его составляют самое это уяснение и научное обоснование ее. Своим источником наша наука имеет как Божественное откровение (Священное Писание и Предание), на основании которого, главным образом, уясняется смысл положения христианской веры, о которых идет речь во Введении в Богословие, так и разные области человеческого ведения (главным образом науки философские, исторические и некоторые науки естествоведения), которые служат собственно к научному уяснению и обоснованию христианства.

§ 2. Метод науки. Метод науки Введение в Православное Богословие должен быть положительный (Програм. стр. 1).

Все доказательства истины Божественного происхождения и достоинства христианства, при всем их множестве и разнообразии, могут быть разделены на доказательства положительные и отрицательные. Положительные доказательства в пользу христианства – это такие, которые

прямо и непосредственно проясняют и укрепляют нашу веру, которыми устраняются и подрываются возможные и высказываемые против нее возражения и которые дают возможность уже спокойно рассматривать различные сомнения и недоумения, необходимым образом приражающиеся ко всякому нашему знанию в настоящей жизни. К ним относится; прежде всего, осмысленное изложение того, что есть христианская религия, надлежащее уяснение всех ее составных частей, также выяснение внутренней связи между отдельными ее истинами, так как в этой связи нередко заключается сила их. Хотя все это может и не иметь формы доказательства в строго логическом смысле этого слова, однако же изъяснение, уяснение в подходящих случаях (в философии и Богословии) всегда признавалось и признается одним из первых и существенных приемов постижения, выразумения истины и убеждения в ней.¹ И действительно, в отношении к христианской религии нередко достаточно бывает точно изложить и надлежаще уяснить ту или другую христианскую истину, чтобы светлый образ ее предстал в целостном виде, и всякий беспристрастный человек легко может видеть, что это – действительно истина, исполненная света для нашего разума и животворности для нашей деятельности, вообще же вполне отвечающая коренным потребностям нашего духа. Таким образом, этот прием защиты ее нередко вполне успешно достигает цели, доводя истинность того или другого положения ее до очевидности и делая даже излишними другие строго формальные доказательства его. Затем, к положительным доказательствам христианства принадлежат в строгом смысле положительные рациональные доказательства христианской религии. Они состоят собственно в указаниях в пользу христианской религии, с надлежащими разъяснениями и обоснованиями, разного рода положительных данных науки и разума, т.-е. таких данных, которые заимствуются из области всего естественного (не основанного на авторитете сверхъестественного откровения) знания, главным же образом из наук философских, исторических и некоторых естественных. При посредстве этих доказательств. Введение в Богословие

открывает и устанавливает согласие между науками богословскими и не богословскими, между разумом и откровением, показывает, что с точки зрения самой науки в ее лучших представителях, с точки зрения самого разума в его здравых понятиях, христианство не может быть не признано за религию не только совершенную, но и единственно истинную и богооткровенную. Отрицательные, или косвенные доказательства (док. от противного) истины христианской религии вообще говоря, состоят в критическом разборе противорелигиозных и противохристианских воззрений и от несостоятельности этих последних заключают к истинности соответствующего им религиозно-христианского решения вопроса. По самому свойству нашей науки отрицательные или косвенные доказательства решительно необходимы в ней. Но в виду требования от нашей науки положительного метода положительные доказательства в ней должны стоять на первом плане, а косвенные должны занимать в нашей науке свойственное им второстепенное место. Вообще же Введение в Богословие из числа антирелигиозных и антихристианских воззрений должно останавливаться только на тех, чрез которые больше уясняется положительная истина, которые принадлежат новейшему времени и которые вытекают из каких-либо цельных систем мирозерцания.

§ 3. Различные названия науки и мысль соединяемая с каждым из них. Наша наука имеет различные названия. Она называется Основным Богословием (Fundamental, theol.), потому что доказывая ту истину, что христианство есть единственно истинная, богооткровенная религия, она этим самым полагает основу для всех прочих наук христианского богословия; без убеждения в божественном происхождении христианской религии, все христианско-богословские науки не имели бы под собою достаточно твердой почвы. Так как по отношению ко всем прочим богословским наукам, занимающимся изложением самого содержания христианства и его частных истин, эта наука по своему содержанию служит как бы общим введением, или пропедевтикою к ним, то она называется также Общим (generalis) Богословием и Введением

в Богословие. Кроме этих названий, нашей науке в богословской литературе усвоятся еще и другие, более или менее верно выражающие собою ее задачу. Так, она называется Апологетикой, потому что имеет целью систематически защитить истину божественного происхождения христианства против современных нападений на нее; это название в настоящее время одно из самых употребительных для нашей науки на западе. Называется философией религии и христианства, потому что защищает религию вообще и христианство в частности при помощи научных, по преимуществу философских исследований и приемов; называется еще Богословскою энциклопедией (подобно энциклопедии права), когда излагает общий взгляд на христианство, лежащий в основе всех других богословских наук.

§ 4. Состав и разделение науки. Полное раскрытие истины о божественном происхождении христианской религии предполагает, прежде всего, наследование о религии и откровении вообще, в котором должно быть дано понятие об истинной религии и истинном откровении, затем – о религии христианской, как такой, которая именно обладает свойствами и характером истинной религии, истинного сверхъестественного откровения. При этом в виду того, что христианская религия исповедается не одинаково различными христианскими народами (есть исповедание христианства православное, католическое, протестантское), необходимо еще решить вопрос о том, где же содержится богооткровенная христианская истина в ее чистом и неизменном виде. Так как, кроме христианства, существовало и существует не мало других религий, то в виду основной задачи науки не бесполезно, хотя в прибавлении к ней, показать характер и значение других исторически-известных религий, существовавших и существующих вне христианства, чтобы уяснить и доказать несравненное превосходство христианства пред всеми другими религиями. Таким образом, весь состав нашей науки складывается из следующих 2-х отделов и 3-его прибавления.

Отдел I. О религии и откровении вообще

А. О религии

§ 5. Всеобщность религии в роде человеческом. Одно из самых необходимых проявлений духовной жизни как отдельного человека, так и целых обществ и народов составляют так называемые религиозные обнаружения, т.-е. вера в бытие Верховного Существа, правящего миром, поклонение ему, стремление найти в нем опору для своей жизни и источник блаженства, вера в бессмертие души и т.-под. Обнаружения эти всеобщы. Люди всех веков и стран, на всех и самых низких и самых высоких ступенях своего развития, всегда и везде имели у себя божество, признавали иной, загробный мир, стремились к богоугодной жизни, воздавали божеству известное чествование, приносили жертвы и пр., – словом, имели религию. «Посмотрите на лицо земли», говорит Плутарх о древних народах, «вы найдете города без укреплений, без наук, без чиновначалия; увидите людей без постоянных жилищ, не знающих употребления монет, не имеющих понятия об изящных искусствах; но вы не найдете ни одного человеческого общества без веры в божество, ни одного города, в котором не было бы никакого святилища, не были бы в обычае никакие молитвы, жертвы, клятвы»... Кроме Плутарха, о существовании религий у всех древних дохристианских народов свидетельствуют многие иные писатели древности: Геродот, Платон, Аристотель, Цицерон, Сенека. Свидетельства этих, так и других писателей дохристианской древности имеют тем большее значение, что многие из сих писателей не мало путешествовали и все они были вообще образованнейшими людьми своего времени.

Даже во времена самой глубокой древности, от которых уцелели до нас только отрывки легенд и темные народные предания, религия, бесспорно, была распространена среди людей, при том в такой степени, что вся жизнь их – семейная, общественная, даже научная – в высшей степени проникнута была религиозным характером. Это доказывают те самые легенды и предания, которые в отрывках сохранились до нас от тех времен и которые почти исключительно носят религиозный

характер. Они содержат в себе религиозные сказания о явлениях богов людям, о взаимоотношениях между людьми и существами высшего духовного мира, о невинном состоянии и падении людей, о милости и гневе богов и т. п.

Но за временами историческими лежит, так называемая доисторическая эпоха жизни человечества. Были ли религиозны люди тогда? Если некоторые представители науки и философии (эволюционисты, материалисты) иногда утверждают, что люди доисторические, особенно первобытные, должны были быть безрелигиозными, то подобные утверждения всецело покоятся на предвзятых гипотезах о происхождении и первобытном состоянии человека, которые сами отнюдь не могут быть признаны истинными (см. §§ 45, е. ж. и 49). Что же касается фактов, то в строгом смысле нет ни одного факта, который мог бы приводить к мысли о безрелигиозности доисторических людей. Между тем в пользу религиозности людей в доисторические времена могут быть указаны, кроме соображений на основании исторических данных, и факты. Это – открываемые наукою на поверхности и в глубине земли остатки от доисторической жизни человека; напр., в ориньякской пещере на юге Франции открыт недавно погребальный склеп (род кладбища), образование которого ученые относят именно к доисторическим временам. Подобные факты, особенно при свете ясных свидетельств Библии об этом предмете и преданий древнейших народов, сохранившихся, между прочим, в их языках, могут служить научным основанием к признанию той истины, что религия есть не только всеобщее, но и изначальное явление в роде человеческом.

В новое время (со времени появления христианства) о всеобщности религии свидетельствуют христианские миссионеры, также ученые путешественники и исследователи. Те и другие, переплывая моря, проходя дотоле непроходимые леса и пустыни, открывая новые земли, нигде не встречали людей, которым были бы чужды всякие религиозные понятия; напротив, всюду находили понятия о божестве, хотя и дикие, религиозные верования и обряды, хотя и весьма грубые. Вообще ученые самых различных направлений в настоящее

время признают твердо доказанным результатом всех этнографических изысканий и исследований – тот факт, что при условиях вполне тщательного и беспристрастного, словом, строго научного наблюдения, никогда и нигде не было найдено ни одного народа, ни одного целого человеческого племени, кои не имели бы каких либо религиозных обнаружений. Если же некоторые мало известные народы древности и некоторые дикие племена нового времени выставлялись и выставляются иногда безрелигиозными и безбожными, то подобные свидетельства, по количеству очень немногочисленные, признаются не заслуживающими доверия даже со стороны таких ученых, которые, по их не расположенности к положительному христианству, отнюдь не могут быть заподозрены в пристрастии. По мнению даже таких лиц, подобные свидетельства обязаны своим происхождением именно, не соблюдению вышеозначенных условий строго научного наблюдения. Так, одни из подобных свидетельств, говорят они, появлялись благодаря поверхностному и одностороннему наблюдению. При более близком знакомстве с некоторыми из диких народов, у которых сначала не замечали следов религий, оказывалось, что народы эти не имели только развитого культа, т. е. развитых внешних обнаружений и форм богопочтения, или же скрывали свои религиозные обнаружения от посторонних наблюдателей: дикари вообще с крайнею неохотою посвящают чужестранных путешественников в тайны своих верований. Другие – благодаря тому, что путешественники, недостаточно знакомые с языком наблюдаемых ими американских, африканских или австралийских племен, не могли умело спрашивать о религии, а дикари, и по трудности выражения религиозных предметов в слове и по суеверному страху, не могли, как должно, давать объяснения касательно ее. Третьи – означают только то, что выдаваемые за безрелигиозные народы исповедуют религию, отличную от религии путешественников. Наконец, – и это главное, – отрицающие религию у известного народа или племени в своих описаниях его нередко сообщают такие факты, которые прямо опровергают их поспешные выводы и

заклучения относительно безрелигиозности его. Один, напр., путешественник, некто д-р Ланг, сказав об уроженцах Австралии, что они не имеют ничего, что имело бы какие бы то ни было, хотя бы отдаленные, признаки религии, далее говорит, что оспа, от которой часто страдают туземцы, приписывается ими влиянию злого духа (Будиа), что на некоторых собраниях их приносятся молодые девушки в жертву для умиловствления тоже какого-то злого духа.

Против всеобщности религии в человеческом роде ничего не говорит и то обстоятельство, что есть атеисты. Если мы выделим из числа атеистов тех, которые только по недоразумению считаются за атеистов, в строгом же смысле не относятся к ним,² то прежде всего самое число атеистов окажется далеко не так велико, чтобы им нарушался в данном случае общий закон, в силу которого человечество в целом составе его обнаруживает сильную потребность в религии и так или иначе проявляет свою религиозность. Атеистами обыкновенно признаются такие люди, которые сами открыто, серьезно и решительно заявляют о своем неверии в Бога. Но и в таких людях, которые выдают себя и другими не без основания признаются за атеистов, на самом деле религиозная жизнь только заглушена и подавлена до крайней степени и потому не проявляется в обычных, свойственных ей формах, но не исчезает совершенно, не искореняется решительно и окончательно. Подтверждением этого могут служить некоторые факты из жизни известных атеистов. Сюда, прежде всего, относятся идеальные стремления (к истине, добру) и вера в их осуществление, которых не лишены лучшие атеисты. Эти стремления, с верою в их осуществление, как показывает внимательный анализ их, суть отпрыски, как бы отражение религиозной идеи, веры в Бога, хотя, что всего чаще бывает, и бессознательной для самих подобных лиц (см. § 6, 2). Затем, – суеверия, которыми были заражены некоторые из известных атеистов.³ Далее, многие из атеистов с течением времени снова обращались к религии, что свидетельствует о том, что в них и за время преданности атеизму не исчезала окончательно религиозная жизнь, потому что в противном случае невозможно

было бы и возвращение к религии.⁴ Наконец, примеры некоторых наиболее видных атеистов, как, напр., Конта, Штрауса и др., показывают, что они никогда не имели и не могут обойтись без всякой религии, без всякого проявления религиозного чувства. Так, Конт под конец своей жизни вместо положительной религии основал свою особую религию. Штраус заявляет о возможности и для материалистов религиозного благоговения к универсу (безусловное, по Штраусу), рекомендует, вместо служения Богу, служить идеалам, вместо храмов посещать общественные музеи, галереи и т. п. Не ясно ли, что в атеистах, при всем их отрицании личного Бога, требования религиозной жизни настолько сильно заявляют себя, что и они вынуждаются удовлетворять их, хотя и не надлежащим образом. Поэтому, вполне справедливо говорят, что не было и нет атеистов в точном смысле слова, таких, которые всегда оставались бы верными своему отрицанию Бога и которые не соглашались бы хотя бы в глубине своей души с истиною бытия Его. Дидро, напр., энциклопедист и известный атеист XVIII в., в письме к Вольтеру (1749 г.) пишет: «Туман, который помрачает во мне сознание бытия Божия, возникает обыкновенно в ночное время, а восход солнца всегда разгоняет его».

Можно утверждать даже больше, именно, что не только доселе не было атеистов в строгом смысле слова, но даже и быть не может. Атеистом в собственном смысле слова мог бы быть признан только такой человек, у которого атеизм сделался искреннейшим, постоянным и непоколебимым убеждением или настроением. Такое убеждение или настроение может или быть приобретено путем научных исследований, или быть результатом врожденных свойств нашей природы, выражением непосредственного свидетельства нашего духа. – Но убеждение в атеизме не может быть приобретено путем научных исследований и доказательств: небытия Бога доказать нельзя. Ибо только при всеведении человек мог бы убедиться, что Бога нигде нет, что Он ни в чем и ничем не заявляет о Своем существовании; но может ли человек рассчитывать на достижения когда ни будь всеведения? Не даром и самая

история атеизма на всем своем многовековом протяжении не представляет собою какой-либо системы, не дает сколько ни будь серьезных доказательств в пользу атеизма. Даже наиболее серьезная критика доказательств бытия Божия вышла не из лагеря атеистов; она принадлежит философу Канту. С другой стороны, атеизм в качестве постоянного убеждения или настроения не может проистекать из каких-либо врожденных свойств человеческой природы, являться непосредственным свидетельством духа; потому что в таком случае атеизм был бы общим явлением в роде человеческого, а религия была бы исключением. Между тем в истории мы видим совершенно обратное этому.

Итак, религия, несомненно, всеобщее явление в роде человеческого: она составляет необходимую принадлежность не только целых народов, но и отдельных лиц.

§ 6. Происхождение религии из потребностей человеческого духа (или субъективный источник религии). Глубочайший корень, внутренняя (субъективная) основа религии заключается в нашем духе, при том не в отдельной какой либо его силе – разуме, воле или чувстве, но в целом его существе. Дух человеческий, как богоподобный, религиозен, так сказать, в самом существе своем (см. § 20), и религия есть первая и основная потребность нашего духа: она есть собственно потребность его к проявлению и утверждению себя, как именно духовно-нравственного существа. Что же касается отдельных сил нашего духа – разума, воли и чувства, то хотя религия, несомненно, обнаруживается чрез посредство всех этих трех способностей или сил, однако же ни в одной из них отдельно нельзя полагать первоосновы религии, как делают некоторые философы и богословы. Отношение религии к разуму, воле и чувству можно сравнить с отношением жизненной силы, данной с самым зерном дерева, к стволу, сучьям и листьям его. Жизнь дерева проявляется в стволе, сучьях и листьях, но сама не обязана им своим первоначальным бытием; она дана была в самом зерне дерева. Так точно и религия живет и развивается только в соединении с разумом, свободною волею и чувством человека, обнаруживается в формах знания, деятельности и

чувствований, но сама она лежит в духе человеческом глубже всяких отдельных сил его и происходит из последней глубины нашего духа. Таким образом, разум, воля и чувство суть опоры и орудия жизни и развития религии, но не творческое начало ее.

Что религия имеет корень свой в самом существе нашего духа, в этом убеждают нас следующие фактические основания. Во 1-х (уже доказанный) факт всеобщности религии (см. § 5). Из всеобщности религии в роде человеческом естественно и необходимо вытекает, что она не есть что либо случайное, так или иначе, вследствие таких или иных обстоятельств, под влиянием таких или иных условий явившееся в роде человеческом, а есть нечто существенное роду человеческому, необходимо связанное с самым его существованием. Должна быть в человеке всеобщая и необходимая внутренняя основа религии, когда все люди, так сказать, по природе своей религиозны.

Во 2-х, религия есть источник всей вообще высшей (культурной) человеческой жизни и чем выше религия, тем высшая рождается и развивается из нее духовная жизнь народа.

Высшая духовная жизнь наша развивается на основе стремлений человеческого духа к истине, добру и блаженству, но сами эти стремления, несомненно, проистекают из нашего духа, как существа именно богоподобного, иначе – религиозного. Ибо животные, хотя со стороны внешних условий жизни своей находятся в одинаковом положении с человеком и способны даже к психическим обнаружениям, однако же, не обладают человеческими высшими стремлениями к истине, добру и блаженству; психическая жизнь их крайне ограничена и не достигает высшего развития, свойственного человеку. От чего это происходит? Не оттого ли, очевидно, что внутреннее начало их жизни иное, нежели в человеке, не есть существо богоподобное или религиозное, каковым является дух человеческий?... С другой стороны, человек всегда носит в сердце своем глубочайшую уверенность, что истина, добро и блаженство действительно существуют, что с этими началами соотнобразуется как жизнь всего мира, так и течение истории

человечества и что, следовательно, они достижимы для него, – почему на пути к достижению их человек не останавливается обыкновенно ни пред какими препятствиями. Не будь этой уверенности, не было и того расцвета высшей культурной жизни, какую мы наблюдаем теперь в истории человечества. С другой стороны не будь этой опять уверенности, высшие стремления нашего духа вносили бы в него безвыходные противоречия и, вместо того, чтобы служить к высокому удовлетворению его и украшению нашей жизни, они доставляли бы нам жесточайшие мучения и возбуждали бы лишь сознание нашей ничтожности. Откуда же берется эта уверенность? Где ее корень? Опять в религии же; т. е., непоколебимую уверенность в предметности (объективности) всех высших своих стремлений, чаяний человек выносит из переживания собственной богоподобной сущности. Так корень всей высшей истинно человеческой жизни нашей действительно заключается в религии. Не без основания поэтому говорят, что человек потому и есть человек, что он религиозен или богоподобен. Вырвать из нас этот корень, пресечь этот жизненный нерв всей нашей духовной жизнедеятельности, – если бы это возможно было, – значило бы пресечь, уничтожить в самой основе и всю нашу духовную, нравственно-разумную жизнь человека. История человечества фактически подтверждает первоисточное значение религии для всей высшей жизни людей. Она свидетельствует, что все виды высшей духовной жизни человека действительно постепенно выделились и развились из религиозной жизни его и что, следовательно, высшая духовная жизнь человечества есть как бы дочь религии, которая, правда, с течением времени стала взрослою и самостоятельною (каковою она и должна быть, ибо у нее есть свои задачи и средства к достижению их), но которая может правильно развиваться и процветать только под условием своей связи с религией, под ее предохраняющим благотворным и животворным влиянием.

Что же может означать этот факт? Он свидетельствует о том, что религия, очевидно, нормальное явление в роде человеческом, что в ней лишь раскрываются присущие духу человеческому по самой его природе и таящиеся в нем

истинные его потребности и начала жизни. (Аналогия: многие идеи, учреждения умирают навсегда, не успев вполне раскрыться; другие, наоборот, раз возникнув, остаются жить вечно, становятся неотъемлемым достоянием человечества, благотворно влияя на его жизнь вообще. Отчего это происходит)?

Наконец, в 4-х, религия именно в силу непосредственности своего происхождения из нашего духа, с одной стороны, недоказуема так, как всякое другое наше знание, с другой – однако непосредственно более прочна и непоколебима в нашем духе, чем какое-либо иное наше знание.

§ 7. Сущность религии, как стремления сил человеческого духа к Верховному началу жизни и соединению с Ним. Нам (уже) известно, что религия вообще не принадлежит одной какой-либо силе душевной и не имеет для своих проявлений особого органа в душе, но, исходя из глубины человеческого духа, обнимает собою всего человека во всей цельности его духовной жизни, служа источником, опорой для всех высших потребностей его в истине, добре и блаженстве (см. § 6). Отсюда очевидно, что религия по психологической сущности своей не может быть отождествляема исключительно ни с одним стремлением к знанию, ни стремлением к добру, ни с чувством вообще и эстетическим в частности, хотя в то же время она совмещает в себе элементы всех этих сил и стремлений человеческих. Что же такое религия в ее психическом основании? В чем же заключается сущность ее, как явления психического? В религии действуют обыкновенные психические силы и стремления (познавательные, чувствовательные и желательные), только взятые в своих высших обнаружениях, в своем тяготении к первой причине бытия, к верховному началу жизни. В религии человек проявляется вне отношений своих к миру конечному, или, вернее, в отношениях своих к бесконечному; поэтому религиозные стремления всегда выходят за пределы случайного и временного и обращаются к тому, что на языке человеческого называется вечностью. Отсюда, когда говорят о религиозном сознании или религиозном чувстве, то нужно понимать не

особенное какое-либо, а обыкновенное сознание и чувство человеческое, только обращенное к бесконечному, вечному... Человек, как не сам себе давший бытие и жизнь, а получивший их от Творца своего, так сказать, невольно тяготеет к нему, как началу и центру своей жизни, и только в союзе и общении с ним может правильно развивать и усовершенствовать данные ему силы и способности и находить себе покой, довольство, блаженство. Если наука утверждает, что человек вообще умом своим стремится к истине, волею – к добру, сердцем – к красоте; то это собственно значит то, что человек по природе своей влечется к верховному Началу своего и всякого вообще бытия, стремится к виновнику своей жизни – Богу, Который есть и высочайшая истина, и высочайшее добро, и совершеннейшая красота. После всех этих замечаний, сущность религии, с психологической стороны ее, можно выразить кратко в следующей формуле: религии есть необходимое, существенно принадлежащее человеку и обнимающее все его духовные силы, живое стремление к Богу, непререкаемо заверяющее нас в действительном бытии Его, – стремление особенное, отдельное от всех других его высших стремлений, но составляющее основу их.

§ 8. Самостоятельность религии в ряду других стремлений человека и основанная на этом незаменимость ее ни наукою, ни искусством, ни одною моралью. Происходя из необходимых потребностей человеческого духа и будучи стремлением человеческого духа к Богу, составляющим основу всей его высшей жизни, религия есть, очевидно, нечто совершенно самостоятельное среди всех других обнаружений духовной жизни человека. Это значит, что религиозные стремления имеют безусловное и вечное значение в духе человеческом; они не могут смешиваться с другими духовными стремлениями, напр., стремлениями к знанию, красоте и т. п., – не могут видоизменяться, переходя в другие формы психической жизни, тем более не могут вовсе исчезать и уничтожаться. На этом основана незаменимость религии ни наукою, ни искусством, ни одною моралью. Наука, искусство и мораль могут идти и развиваться в союзе с религией, могут и уклоняться от союза с

нею и даже становиться во враждебное к ней отношение; но уничтожить собою религию и стать на ее место – они никогда не могут. Эта истина, очевидная уже из предыдущих рассуждений, подтверждается и историей. У всех исторически известных народов, кроме морали, наук и искусств, всегда была и религия и при том всегда предшествовала наукам, искусствам и морали, давала им от себя начало и жизнь, такое или иное развитие и направление – так что наука, искусство и мораль всегда были произведением религии (см. § 6, 2). Были в истории человечества и попытки заменить религию наукою (такова, напр., французская попытка конца прошлого века – учредить «культ богини разума»); но попытки эти не удавались: люди скоро убеждались в нелепости подобных мечтаний и спешили восстановить погрязшие права религии.

§ 9. Краткий обзор рационалистических⁵ мнений о происхождении и сущности религии, с разбором и опровержением их. Все многочисленные и разнообразные теории о происхождении и сущности религии могут быть подразделены на два главных вида. К первому относятся механические теории; ко второму – теории психологические. Обзор, с разбором и опровержением, обоого вида рационалистических взглядов на происхождение и сущность религии, кроме глубокого теоретического интереса, во Введении в Богословие имеет важное значение еще в том отношении, что отрицательным путем подтверждаются вышеизложенные нами понятия о происхождении и сущности религии и ее самостоятельности в ряду других обнаружений человеческого духа.

§ 10. 1) Механические теории. Механических теорий три: а) политическая; б) натуралистическая; в) анимистическая. Все они производят религию преимущественно из причин внешних, видят в ней явления случайное и преходящее в истории человечества; по своей сущности она представляется им не более, как предрассудком невежественных и малоразвитых людей. Против всех них решительно говорит уже всеобщность и существенное значение религии в человеческом роде. Всеобщее и необходимое явление в жизни рода человеческого

не может ни происходить от причин случайных, ни быть явлением в основе своей лишенным всякой истины и значения. Допускать это значило бы отвергать всякий смысл и разумность историй, потому что в истории религии является всемирно-историческою и могущественною силою. С другой стороны, возможное ли дело, чтобы религии не только распространялась повсюду, но и удержалась навсегда, несмотря на то, что с развитием наук, искусств, общественной жизни предполагаемые случайные причины возникновения религии для человека потеряли свое значение? Наоборот, не должна ли она уже давно рушиться, не оставив после себя и следа? Затем, все механические теории о религии в основе своей имеют, между прочим, такие предположения, которые совершенно ложны, именно, будто первоначальное состояние человека было состоянием крайней дикости и первою ступенью религиозной жизни было самое грубое многобожие – фетишизм (см. §§ 49, 93 – 94). Ближайшее рассмотрение этих теорий, к которому мы сейчас и переходим, открывает в них другие существенные недостатки, которые, вместе с двумя первыми, дают полное основание признать их крайне несостоятельными.

Политическая гипотеза происхождения религии признает ее изобретением или выдумкою жрецов или правителей народа; причем жрецы могли, говорят, иметь в виду посредством этой выдумки держать народную массу в страхе и повиновении себе и извлекать из нее материальные выгоды для себя; правители – пользу общественную, т. е. страхом пред невидимыми, но всевидящими стражами общественного порядка (богами) внушить народу уважение и повиновение к гражданским законам. Политическая гипотеза впервые была высказана одним из древних софистов (Критием); в новое время она была весьма распространена среди французских энциклопедистов. В настоящее же время ей уже не придается серьезного значения, даже среди противников религии. И, действительно, это – одна из наиболее поверхностных теорий о религии. В пользу ее раньше, обыкновенно, указывали на тесную связь религии с общественною жизнью, законодательством, указывали именно на то, что в древнейшие эпохи господствующей формою жизни

была будто бы феократическая, в учреждении и поддержании которой существенный интерес могли иметь только жрецы, далее на то, что древние законодатели (Моисей, Зароастр, Нума Помпилий) пользовались религией), как средством внушить уважение к законам. Но по точным свидетельствам истории оказывается, что у некоторых древних народов феократической формы правления никогда не было (напр. в Греции, Риме), а где она и была, там зависела от особенностей предшествующей религиозной жизни и ее силы. История и опыт свидетельствует также, что в патриархальном периоде у всех народов мы находим религию ранее появления среди них жрецов, политиков и законодателей. Таким образом, предполагаемое изобретение (религия) по ясным указаниям истории оказывается древнее ее мнимых изобретателей. Что касается того факта, что древние законодатели и правители нередко пользовались религией как средством для гражданских целей, чтобы именно придать больший авторитет своим законам, то этот факт не только не говорит в пользу теорий, но скорее против нее. Самое подобное пользование религией не предполагает ли, в самом деле, что она уже ранее этих законодателей существовала среди данного народа и имела высочайший авторитет? Затем, религиозные воззрения говорят нам, изобретены жрецами, законодателями; но как могли первоначально возникнуть подобные воззрения у них самих? Ссылаться на один вымысел, как на что-то само по себе очевидное и достаточное, не значит разрешать этот вопрос, а лишь отделяться от него. Отрицая бытие Божие отрицая прирожденность человеку высших потребностей и стремлений, эта гипотеза обязательно должна была бы указать те необходимые элементы, из которых у жрецов и законодателей могли бы образоваться религиозные воззрения. Между тем эта гипотеза не делает даже попытки к такой постановке вопроса. Она ограничивается лишь указанием на корыстолюбие, властолюбие и другие подобные личные мотивы, под влиянием которых будто могла быть измышлена религия. Но очевидно, что подобные личные побуждения могли быть только неопределенными побуждениями вымышлять, но не давать

готовых элементов для религиозных идей. Таким образом, политическая гипотеза в существе дела вовсе не объясняет того, что взялась объяснить, именно первоначального происхождения религии. Наконец, невозможное дело, чтобы, возникшее из случайных побуждений, мнение нескольких лиц могло стать убеждением большинства, чтобы из вымысла могла образоваться религия, как одно из самых прочных достояний народов и всего человечества, с ее неотразимым и могущественным влиянием на жизнь людей. В объяснение и доказательство такого явления нельзя ссылаться на невежество и неразвитость первобытных людей. Правда, невежество и неразвитость людей, как показывает история, всегда служили и служат самую удобную почву для распространения всевозможных религиозных суеверий, но только в том случае, если этим людям уже присуща религия, и религиозное чувство их живо и сильно. Это мы можем наглядно видеть, напр., в нашем простом народе. При отсутствии же религиозности, хотя бы в смысле темного чувства Божества или стремления к Нему, принятие людьми выдуманной законодателями или жрецами религии положительно невероятно: чем невежественнее и неразвитее люди, тем они менее способны принимать то, что не может быть им наглядно указано и что противоречит их чувственным влечениям.

§ 12. Натуралистическая гипотеза производит религию из впечатлений внешней природы на невежественных и неразвитых людей. Окруженный со всех сторон внешнею природою, чувствуя свою зависимость от нее, но не умея объяснить себе ее сил и законов, невежественный и неразвитый первобытный человек, — говорят защитники этой гипотезы, — подозревает в различных явлениях ее, первоначально грозных и разрушительных, возбуждающих в нем чувство страха, а потом и в благотворных, располагающих к приятным чувствам удивления, благодарности и пр., присутствие и действие каких-то высших неведомых ему существ, страшится их, благоговеет пред ними, старается умиловить их жертвоприношениями и т. д. Таким образом, является вера в богов, а затем и культ их, т. е. является религия. Она, очевидно, есть не более, как

предрассудок и суеверие, возникшие и сохраняющиеся в роде человеческом благодаря воздействиям внешней природы на невежественных людей. Вслед за древними языческими писателями (Лукрецием и др.; известно изречение первого; *timor primos fecit deos*), которым первоначально принадлежало это мнение о происхождении религии, его повторяют и новейшие материалисты и позитивисты, которые все вообще видят в религии простое обоготворение природы и разнообразием явлений ее стараются объяснить разнообразие религиозных представлений у различных народов.

Натуралистическая гипотеза (подобно предшествующей) отвергает предметное (объективное) значение идеи Бога, прирожденность человеку высших идеальных стремлений, словом, приравнивает состояние человека в предполагаемый момент возникновения религии состоянию животных. Но воздействия природы на такого человека, рассматривание и созерцание им ее различных явлений никогда не могли и не могут сами по себе повести его к обоготворению их. Предметы и явления природы для него являлись бы тем,

чем они представляются для внешнего чувства, напр., солнце светящимся и греющим кругом и т. п. Отчего же дикарь (первобытный человек, по рассматриваемой теории), смотря на солнце, видит в нем не просто светящийся круг, каким оно представляется непосредственному воззрению, а какое-то высшее существо, божество! Почему тот же дикарь не просто боится грозных и разрушительных явлений природы (напр., грома, молнии или бушующего моря), или не просто радуется при виде благотворных и прекрасных явлений природы, а видит в них или за ними действие особого существа, которое то грозит ему бедою и наказанием, то являет ему знаки своего благоволения, – испытывает далее особого рода внутренние состояния и входит в особого рода отношения к ним, – внутренние состояния и отношения, которые мы называем религиозными? В непосредственных впечатлениях от этих предметов и явлений природы нет никаких данных к подобным преобразованиям. Нам говорят, что страх именно пред грозными явлениями породил первых богов. Но пред грозными

предметами и явлениями может возникать только физический страх, который не включает в себе ничего религиозного и совершенно отличен от подлинно религиозного настроения человека верующего. Физический страх включает в себе собственно только инстинктивное удручающее нас ощущение грозящей опасности и порождает стремление освободиться от нее, отстранить опасный предмет; а если это невозможно, то остается одно пассивное сознание и чувство своей беспомощности и ничтожности. Между тем в религиозном настроении человека верующего, даже дикаря внимательный анализ открывает присутствие идеи о высочайшем всемогущем Существе, радостные чувства доверчивости, прибежища в отношении к Нему. Религиозный человек не бежит от лица Божия, наоборот стремится приблизиться к Богу, благоговеет пред Ним, повергается пред Ним с мольбою о помощи, о защите. Таким образом, именно в благоговении, а не в физическом страхе обнаруживается главным образом истинно религиозное настроение человека. В состоянии благоговения человек, правда, сознает и глубоко чувствует бесконечное величие Божества и собственное ничтожество пред Ним, но вместе с тем сознает и чувствует близость к себе Божества, готовность Его помочь немощи человека, вообще облаженствовать человека, в меру его восприимлемости, – что вызывает в верующем благоговейное, радостное чувство надежды, упования, стремление войти в действительное единение с Богом, сделаться угодным Богу чрез благочестивую жизнь.

Что религиозное настроение далеко не одно с физическим страхом, на это указывает еще тот факт, что для выражения своих отношений к Божеству люди с незапамятных времен всегда и везде пользовались изящными искусствами, напр., пением, музыкою. Замечательно также, что с мыслью о празднике в честь Божества всегда и везде соединялось и соединяется радостное чувство, так что слово праздник всегда служило и служить синонимом радости. Наконец, в противоположность физическому страху, религиозное настроение отнюдь не влияет на человека подавляющим

образом, наоборот, оно всегда сопровождается оживлением, возбуждением, подъемом всей вашей духовной жизнедеятельности.

Таким образом, страх пред грозными явлениями природы и религиозное настроение решительно различны, разнородны между собою, и невозможно допустить, чтобы из первого могло возникнуть второе. Что страх пред грозными явлениями природы сам по себе не может породить веру в богов, преобразоваться в религиозное настроение, это очевидно из примера животных. Страх пред грозными явлениями природы чувствуют и они, даже сильнее, чем человек; но отчего же этот страх не переходит у них в религиозное почитание природы, или в религию, если все дело в религии ограничивается им.

Чувствуя этот скачок в своей теории, некоторые защитники ее думают объяснить указанное явление рефлексией. Принимая ее за нечто данное и само по себе понятное (хотя при их взгляде на первобытного человека, это далеко не так), они говорят: рассматривая природу, сравнивая, разделяя и сочетая различные явления ее, человек может достигнуть результатов и не заключающихся в непосредственном воззрении на природу, т. е. может, напр., дойти до представления о Боге и богах. Особенную же помощь при

этом они думают находить в свойственной преимущественно неразвитому человеку способности олицетворения природы. Неразвитому человеку благоприятные и опасные предметы представляются не иначе, как желающими ему добра или зла; отсюда первые он начинает благодарить, вторые умилять, – тем и другим поклоняться, как божествам.

Если мы опять примем во внимание то состояние человека, какое приписывается ему рассматриваемой гипотезой во время возникновения религии, то и это объяснение его перехода рассматривания внешней природы в обоготворение окажется не удовлетворительным. Сколько бы человек в этом случае ни вращался своею мыслью в кругу явлений природы, он никогда не выйдет из этого круга; какими бы вопросами он ни задавался при рассматривании природы, они сами по себе никогда не

возвысят его до мысли о Боге. «Ибо никакие усилия рассудка (всегда формального), никакие полеты воображения (лишь комбинирующего уже заранее данный материал) не могут создать мысль материально (по содержанию) новую сравнительно с данными» (Мысль новая дается опытом – внутренним и внешним и разумом. Роль рассудка в деле познания). Можно спросить даже, при отсутствии в человеке, хотя бы темного, ощущения высшей невидимой силы, темного побуждения искать ее, возможна ли была бы самая рефлексия относительно явлений природы, с различными вопросами и умозаключениями относительно их, которые, однако, присущи людям изначально?

В частности и способность неразвитых людей к олицетворению предметов и явлений природы не может оказать теории надлежащей помощи при объяснении превращения естественных предметов страха или благодарности в божества. Ибо олицетворение предметов природы не одно и то же с обоготворением их и из одного первого никак не могла возникнуть вера в Бога или богов, вообще религия с многообразием внутренних и внешних) проявлений (не говоря уже о том, что,1) вопрос о самой способности людей к олицетворению в ее происхождении, истинном значении и объеме не представляет собою чего-либо окончательно выясненного в науке, что2) пользуясь этой способностью в своих объяснениях, защитники теории впадают в логический круг) 3).

В этом убеждают нас следующие данные из жизни диких народов, на наблюдениях над которыми основывает свои рассуждения и данная теория. Во 1-х, с точки зрения натуралистической гипотезы дикари должны были бы боготворить все страшные, вредные или полезные явления и силы природы, которые они оживотворяют. В действительности же мы видим иное. Между тем как оживотворяют дикари первоначально все страшные, полезные и даже безразличные для них предметы и силы природы или, по крайней мере, большинство из них, боготворят же только некоторые из оживотворяемых, нередко выбирая лишь один из целого класса

однородных, – притом часто такой, который не может непосредственно принести им пользы или вреда (напр., рыба, кость, кусок дерева). Ясно, что олицетворение явлений внешней природы не ведет еще непременно и к обоготворению их. Ясно также, что это последнее обуславливается существенно не пользой или вредом от физических явлений или страхом перед ними, а чем-то другим. Чем же? Очевидно, чем-либо таким, что коренится в самом существе духа человеческого. Это есть именно внутреннее всегда присущее человеку ощущение (хотя бы очень темное) высшей невидимой силы, которым человек инстинктивно побуждается искать среди естественного чего-то высшего, сверхъестественного. Очень естественно, что человек, умственно и нравственно неразвитый, ищет того, что выше природы, в самой же природе и в соответствии смутно представляющейся его уму идее Существа верховного приписывает при помощи своей фантазии некоторым предметам такие свойства, каких они не имеют, и затем по мере своего умственного и нравственного развития переходит от обоготворения одних предметов природы к обоготворению других, пока не исчерпает в этом отношении всю область бытия конечного. Все это мы действительно и видим в истории языческих религий. Во 2-х, между тем, как от простого олицетворения предметов внешней природы (в смысле обычного у него приема объяснения их) дикарь легко отказывается, как скоро убеждается в его несоответствии с действительностью, за религиозные же свои верования нередко чрезвычайно фантастические, стоит твердо, хотя бы и вопреки очевидности, держится крепче, чем за все другое, видит в них самое истину, к которой относится столь же серьезно, как к самой жизни. Очевидно опять, что в религиозном почитании внешней природы к олицетворению присоединяется нечто независимое от него, что коренится в природе самого человека, что дорого ему, истина чего непосредственно очевидна для него, чем именно опять может быть только идея Бога. Будучи не в силах овладеть идеею Божества в ее отрешенности от мира, человек увлекает ее, а вместе с нею как бы и самого Бога в природу, оживляет и обоготворяет те или другие предметы из

нее и, раз это случилось, не легко отказывается от своих религиозных иллюзий благодаря связи их с несомненной для него идеей Бога. (Примеры вообще смешения идеи с формой, когда в разрушении формы видят разрушение сущности, идеи. Старообрядцы). Наконец, в 3-х, с точки зрения натуралистической гипотезы решительно необъясним переход от низших форм религии к высшим, особенно к вере в Бога единого. В самом деле, если бы религиозное сознание людей в начале своего развития состояло только из одних иллюзий, как предполагает это гипотеза, то почему человечество, поучившись под влиянием философии и науки способность заметить фантастичность своих верований, не только не отказалось от них, но напротив в вере в единого Бога возвысило своих первоначальных ложных божеств на степень недостижимого, бесконечного величия и совершенства. Ссылка при этом на постепенное развитие религиозного сознания людей не может иметь значение, ибо развитие, как процесс формулирующей, а не творческой, только образует, оформляет данный материал и не может создать чего-либо нового по содержанию. Значит, мы должны предположить уже в первоначальных верованиях человека присутствие идеи единого Бога хотя бы в форме смутного предощущения бытия Его; иначе остается решительно непонятным появление веры в единого Бога на высших ступенях развития человека.

Итак, если видеть в натуралистической гипотезе опыт объяснения первоначального возникновения религии в человечестве, то мы должны признать ее решительно несостоятельной. Но она может иметь некоторое значение в применении к объяснению язычества, так как разнообразие религиозных представлений и мифов в язычестве действительно до известной степени обуславливалось так называемым физическим фактором (см. Прибавл., § 96 о происх. языч.). Главная ошибка этой теории заключается в том, что частные и далеко не первоначальные факты религиозной жизни она совершенно несправедливо старается возвести во всеобщие и изначальные.

§ 13. Анимистическая теория⁶, обязанная своею научною обработкою современному английскому ученому Герберту Спенсеру, исходным пунктом религиозных верований признает веру в духовный мир, а первоначальною формой религии – предкопочитание (почитание душ умерших предков), из которого мало-по-малу развились все другие разнообразные виды ее. Разрешить вопрос о сущности и происхождении религии – с точки зрения этой теории, очевидно, значит показать, как люди в первый раз пришли к мысли о духе вообще, как, затем, они обоготворили его и, наконец, каким образом образовавшееся отсюда предкопоклонение, оставаясь всегда неизменною сущностью религии, естественно развилось во все другие формы религии о которых свидетельствует нам история человечества.

Понятие о духе, по анимистической теории возникло у первобытных людей следующим образом. Прежде всего, под влиянием наблюдения перемен на небе и на земле⁷ у первобытных людей появляется мысль о двойственности вещей, – мысль, т.-е., о том, что вещи могут то становиться видимыми, то исчезать, то превращаться одна в другую. Затем, под впечатлением сновидений первобытный человек прилагает и к себе самому мысль о двойственности, начинает, т.-е., думать, что и он может существовать двояким образом, или – иначе – имеет двойника.

Мысль о другом я, могущем на время разлучаться с телом, поддерживается и укрепляется в первобытном человеке некоторыми аналогичными со сном явлениями: обмороками, горячечными припадками, апоплексией, состоянием каталепсии, экстатического исступления и т. под. Смерть также уверяет первобытного человека в той же мысли; так как смерть для него есть тот же сон, т. е. удаление из человека его двойника, удаление временное, но только более продолжительное, чем во время сна. Этот двойник человека и есть дух, по самому раннейшему представлению людей о нем. Первоначально эти двойники, приписываемые каждому человеку, не различаются от своих оригиналов и представляются похожими друг на друга, равно как и загробная жизнь их представляется буквальным

повторением земного существования. Но мало по малу двойники умерших одухотворяются, приобретают вечную жизнь, которая начинает изображаться теперь отличною от земной по своей меньшей материальности, по возрастающему несходству занятий, по своим наслаждениям, устанавливается различие между ними по месту пребывания, по степени могущества, по характерам, по роду деятельности и т. под.

После того, как первобытный человек составил понятие о духах умерших людей, для него, – говорит анимистическая теория, – уже был не труден переход к обоготворению их. Считая умерших за уснувших, первобытные люди стали оставлять на могилах их пищу и другие вещи для их употребления, когда они будут возвращаться домой. Такие приношения делались не из-за одного только расположения к умершим, но также, можно сказать, даже преимущественно – из опасения оскорбить духа умершего, возбудить против себя его неудовольствие. Душами умерших первобытный человек населяет весь мир и считает их причиною сначала всего для него странного и необъяснимого, а потом всех перемен на небе и на земле, равно как и обнаружений собственной жизни. Будучи доступны чувствам дружбы и вражды, духи естественно вмешиваются в дела людей, или помогают, или им. Отсюда вполне естественное стремление среди первобытных людей стараться заслужить благоволение духов и отвращать их гнев, делать им приятное, умиловать их. «Из этого стремления первобытного человека, по мнению Спенсера, происходят все обряды чествования мертвецов, а религиозные обряды суть не что иное, как те же погребальные».

Умиловление душ умерших вначале имело место только при погребении, но с течением времени стало совершаться и после погребения в продолжение известного срока; затем, переходит в правильное постоянное поклонение предкам; далее, поклонение предкам отличившимся, знаменитым, начинает подчинять себе поклонение незначительным и, наконец, все возрастая и возрастая, становится наиболее резко заметным там, где эти предки были вождями рас- победительниц. «Первоначальным зерном религии послужили,

говорит Спенсер, родственные и общественные чувства людей, и главным образом смешанное чувство страха и любви, с каким мы смотрим на старших в роде. Первым богом для человека был умерший предок, патриарх или племенной вождь, которому при жизни все оказывали большой почет и на которого после смерти перенесено было религиозное почитание».

Уже очень рано религиозное почитание предков стало преобразовываться в поклонение светилам небесным, животным, горам, морям, рекам и т. под. Это преобразование совершалось, по мнению Спенсера, главным образом под влиянием смешения предков с животными и предметами природы. Среди диких народов очень распространен обычай давать людям имена и особенно прозвища светил небесных, гор, морей, животных. Когда умирали лица с подобными именами или прозваниями, то с течением времени потомки их забывали различие их с теми животными или предметами природы, по имени которых они назывались или получали прозвания, и религиозное почитание их переносилось на эти самые животные или предметы природы. Так, напр., тот или другой предок за свою силу получал прозвище быка, или за способность вызывать в окружающих ужас – крокодила. По смерти такого предка, сначала со словами бык, крокодил соединялось представление о самом предке, но с течением времени об истинном смысле этих слов забывали и под именем быка, крокодила стали разуметь и чтить самих этих животных. Вождь племени за свои победы назывался звездой, солнцем. Когда он умирал, устанавливалось служение ему, как звезде, солнцу.

Что касается данных, на основании которых анимистическая теория так уверенно изображает сущность, возникновение и историю развития религиозной жизни среди первобытных людей, то ими служат наблюдения над дикими народами, в которых она видит прототипы первобытных людей.

Анимистическая теория представляется на первый взгляд теорией связною, законченною и обоснованною, по-видимому, на фактах; но, при ближайшем рассмотрении ее, невольно получается от нее впечатление сочиненности. Действительно,

анимистическая теория – построение искусственное, не оправдываемое фактами религиозной жизни в человечестве, несмотря на обилие их в ней. Вот что говорит о фактической стороне этой теории Спенсера историк Ревиль, человек вполне компетентный в этом отношении: «Метод, употребляемый английским философом для доказательства своей теории, состоит в выборе из многочисленных прочитанных им сообщений путешественников и миссионеров благоприятных для теории частных, при систематическом игнорировании данных противоположных, без всякой критики источников и даже почти всегда без указания авторов, на которых делаются ссылки... Нет ничего легче, как развить, исключив все собранное Спенсером, и собрав все им обойденное, с помощью тысячи аргументов, теорию диаметрально противоположную ей»⁸.

Такая несогласованность с фактами, такая крайняя искусственность анимистической теории обнаруживается не только при рассмотрении ее в целом, но и при рассмотрении каждого отдельного ее пункта. Прежде всего, нетрудно видеть этот недостаток теории в объяснении ею происхождения идеи духа. Идею духа эта теория выводит из сновидений и других подобных явлений в жизни человека. Но идея другого я, идея духа гораздо естественнее может быть произведена из непосредственного наблюдения человека над самим собою, чем из источника предполагаемого анимистическою теорией. Как бы ни был дик и груб первобытный человек, ему не может быть отказано на разумных основаниях в способности ощущать присутствие внутри себя некоего невидимого начала, присутствие чего-то такого, чего нельзя видеть и осязать, что доступно только его собственному внутреннему опыту и сознанию, но о чем другие ничего не знают. Разумею мышление, желание, ощущения, всю вообще область внутреннего опыта. Это сознание себя, как отдельной личности, отличной от тела, без сомнения, правдоподобнее объясняет первоначальное происхождение в человечестве понятия о духе, чем сны, ложные видения и пр., из чего стремится вывести эту идею анимистическая теория. – Есть основание думать, что многие животные также видят сны (собака во сне лает, лошадь

ржет) и, однако ж, по признанию даже самых ревностных защитников прав животных на теснейшее родство с человеком идея духа совершенно чужда животным. – Если бы идея духа возникла среди людей на почве сновидений и подобных явлений, то она не могла бы составить прочного достояния человека на все века. Как ни был груб и неразвит первобытный человек, невозможно представить, чтобы он серьезно и долго мог верить в реальность своих различных грез, не отличать своих сновидений от действительности⁹. А раз он уразумев это, – вся его вера в духов должна была бы исчезнуть, как туман под лучами восходящего солнца.

Изобразим, затем довольно подробно то, как просто и легко (!) первобытные люди могли перейти от идеи двойников или духов к религиозному чествованию умерших предков, анимистическая теория высказывает то свое основное положение, что первым Богом у людей был умерший предок. Значит, вера в Бога, по этой теории, возникла в человечестве совершенно случайно, именно из культа предков, который будто впервые породил среди людей и самую мысль о Боге. Бесспорно, это положение теории для нас чрезвычайно важно, потому что кто же не может видеть, что оно стремится разрушить все наши воззрения на сущность и происхождение религии. Рассмотрим же его обстоятельнее. В подтверждение данного положения Спенсер приводит многие факты, которые вообще выражают верование некоторых диких народов, что их умершие предки (вожди) суть боги. Но можно ли, как делает это Спенсер, заключать отсюда, что боги вообще суть предки? Т.-е. говорят ли данные факты о первоначальном возникновении идеи Бога и веры в Него, или же только о перенесении на предков идеи Божества, возникшей и существовавшей у людей ранее и независимо от культа предков? Если бы вера в Бога действительно возникла среди людей впервые из культа предков, если бы чествование предков ради страха пред ними было последним основанием ее, то культ предков повсюду являлся бы начальным моментом религии, чествование умерших и страх пред ними повсюду предшествовали бы или, по крайней мере, сопутствовали бы ей. Невозможно же, в

самом деле, выводить веру из одной из ее позднейших форм или обосновывать ее на несуществующих сердечных чувствах и отношениях. Но чем дальше идет сравнительное изучение религиозных верований диких народов, тем бесспорнее становится тот факт, что религиозное чувство предков есть лишь один из многочисленных видов религиозных верований, что во многих случаях его предваряют другие формы веры; что весьма многие племена (напр. кочующие и жестоко относящиеся к старым людям) имеют религиозные верования, ничего не зная о культе предков. Таким образом, несомненно и очевидно, что культ предков не есть безусловно необходимое изначальное условие веры в Бога. Очевидно также и то, что и приводимые Спенсером случаи, когда религиозные верования у того или у другого народа сводятся почти к одному культу предков, говорят не о первоначальном зарождении идеи Бога, а лишь воплощении ее, как ранее данной, в культе предков. – Еще решительнее говорит против данного пункта анимистической теории тот факт, что в начале своей истории человечество, хотя и не везде одинаково чисто, чтит единое Божество и что культ предков на ряду с другими формами многобожия стал появляться лишь в позднейшие времена. По отношению к древним культурным народам (Китайцам, Индийцам, Египтянам, Персам) это бесспорно доказывается сравнительным изучением их религий (см. § 90). Даже среди диких народов, как показывает сравнительно-этнографическое изучение их, их настоящему религиозному состоянию предшествовало высшее, следы которого сохраняются доселе у них в вере в «высоких богов», в сказании, что высокие боги, хотя и были в древности близки к людям, удалились позднее в глубину неба, предоставив управление земными вещами низшим духам. Интересно отметить, что сторонники этой теории совершенно не касаются христианской Библии, которая является памятником изначального существования единобожия, независимо от культа предков.

По анимистической теории, внутренним основанием религиозного чувства предков и, следов., веры в Бога

повсюду является страх пред умершими предками; Спенсер называет его «корнем религиозного контроля». Между тем многие другие (напр., массагеты) и новые некультурные народы, твердо хранят те или другие религиозные верования, представляют факты равнодушного и даже бесчеловечного отношения к предкам живым (они оставляются на произвол судьбы, бросаются зверям), с чем, конечно, неразрывно связано забвение о предках умерших. Там же, где действительно имеет место попечительность о живых и умерших предках, мотивом ее служит вовсе не то душевное движение, которое по теории служит последним основанием религиозной веры, т.-е. не страх, а скорее любовь. Внимательное изучение погребальных церемоний и так называемых «заплачек»¹⁰ показывает, что чрез всю историю человечества звучит одна нота по отношению к покойникам: плачет осиротелая любовь и оплакивает свое, дорогое близкое. Страх нет в этих отношениях. А когда погребается лицо, с которым связывала живых неволя, отношения к покойнику оказываются настолько бледными, что в общей группе «заплачек» они отступают на задний план. Таким образом, и это утверждение Спенсера оказывается лишенным фактической основы.

После того, как показано, что вера в Бога, вопреки утверждению анимистической теории, никаким образом не может быть изводима из культа предков, для нас теряют свой интерес рассуждения ее о том, как просто и легко первобытные люди могли перейти от сознания двойников к религиозному чувству их. Очевидно теперь, они могут иметь лишь второстепенное значение при объяснении одной из позднейших форм веры в Бога, именно предкопклонения. Так ли, как изображает теория или как либо иначе возникал этот культ у того или другого народа, решать это – дело этнографии, частное – истории религии. Здесь нельзя не заметить только о том, что указываемый теорией путь, каким будто бы возникло среди первобытных людей почитание предков, а затем вера в Бога, никак не может быть признан простым и легким, доступным для них, в чем не трудно убедиться, если воспроизвести его в целом

и если принять во внимание допускаемое теорией духовное состояние первобытных людей.

Искусственность, крайняя неестественность теория Спенсера присуща и последнему существенному пункту ее, когда она именно объясняет то, каким образом человечество еще на ранних ступенях своего развития перешло от культа предков к религиозному чувству животных, светил небесных, морей, гор и т. д. Объяснения ею этого перехода от культа предков к другим культам нам уже известны. Они действительно крайне искусственны и не естественны, ибо требуют невозможного соединения двух взаимно уничтожающих себя психологических фактов: с одной стороны поразительной памяти, с другой столь же поразительной забывчивости. Ибо, с одной стороны, дикарь, по Спенсеру, должен неизменно хранить благодарную память о своих отдаленнейших предках, которых его предшественники чтили как богов и которых поэтому и он должен чтить также. С другой стороны, он должен совершенно забыть, что эти предки были люди, и смешать их с животными и бездушными предметами. Но одно из двух: или, неизменно храня память о предке, дикарь столь же неизменно должен помнить о значении и свойствах этого предка; или же, забыв о его значении и свойствах, должен был забыть и о нем самом.

§ 14. 2) Психологические теории производят религию из одних чисто субъективных человеческих мотивов и стремлений, предмет же этих стремлений оставляют в стороне. Если механические теории, как мы видели, просматривали внутреннюю основу религии, то эти, психологические, игнорируют внешнее основание ее (срав. § 20 и 21) и таким образом впадают в односторонний субъективизм. Затем, все эти теории пытаются вывести все разнообразные проявления религиозной жизни из деятельности исключительно одной какой либо духовной способности, для чего каждая из них возводит свою излюбленную силу на степень не только исключительного органа и центра религиозной жизни, но главной, чуть не единственной силы и в нашем духе вообще. Отсюда все без исключения, психологические теории прежде всего страдают

односторонностью в понимании содержания религии, которую каждая из них незаконно отождествляет с деятельностью той силы, к которой одной, как единственной причине и основе, она приурочивает все, в чем обнаруживается вообще религиозная жизнь. Далее, одними из этих теорий совершенно отрицается самобытность религиозных стремлений, их самостоятельное значение в духовной жизни человека и религия низводится на степень временной, преходящей формы развития человеческого самосознания (теории Канта, Гегеля); с точки зрения других она представляется явлением, захватывающим только как бы некоторую малую часть духовной жизни человека, действующим только как бы в одном уголке этой жизни (теории Шлейермахера). В том и другом случае истинный смысл и значение религии в духовной жизни человека совершенно извращаются. Наконец, возвышая одну силу души на счет других, как бы возводя самую душу только к какой-либо одной ее способности, осудивши прочие силы на бездеятельность, все эти теории как бы разрывают единую душу на части. Но подобный разрыв возможен только в теории, а не в жизни. Душа есть единое живое существо мыслящее, желающее и чувствующее, и в религии она не иначе может проявляться, как в нераздельном единстве этих своих свойств. Так уже при общем взгляде на психологические теории открываются в них существенные недостатки: подробное же рассмотрение их обнаружит еще яснее эти недостатки, так что не останется никакого сомнения в несостоятельности всех данных теорий.

§ 15. а) Взгляд Канта (1724–1804 г.) отождествляет религию с нравственностью. Слабый и несостоятельный в деле познания, человек, по Канту, могуч и независим в своей нравственной деятельности. Она и составляет последнюю цель его духовной жизни, идеал всех человеческих совершенств, – и ничто не препятствует человеку в достижении этой цели, в осуществлении этого идеала. В человеческом духе есть нравственный закон, или требование нравственного совершенства; значит, должна быть и есть в нем и самая возможность этого совершенства (*debes, ergo potes*). Для достижения его не нужны человеку никакие, особенно более или

менее непосредственные приближения к Божеству – откровения, заповеди и т. п.; не нужны также и никакие внешние побуждения – страх наказаний от Бога, блаженство в будущей жизни и т. п. Человек сам знает добро, и может и должен творить его ради самого добра своими собственными силами. Ожидать здесь сторонней, божественной помощи и содействия – это лень и нравственное расслабление; творить добро из страха наказаний, или надежды наград в будущей жизни – это безнравственно. К такой именно чистой или автономической нравственности и стремится человечество и приближается к ней все более и более. Эта-то автономическая нравственность, по Канту, и составляет истинную сущность религии. «Все, что кроме доброго образа жизни, человек думал бы еще делать, чтобы быть угодным Богу, есть религиозное заблуждение», говорит Кант. Таким образом, быть религиозным, по нему, значит быть нравственно-настроенным, сознавать лежащий внутри нашей природы нравственный закон и исполнять его ради него самого, по чувству уважения к нему. Правда, в исторически-известных религиях, помимо нравственного содержания мы находим многое другое – вероучение, обряды, таинства, – тем не менее, своею внутреннею, истинною сущностью и они, по Канту, имеют нравственные предписания чистого разума,¹¹ все же другое в них – вероучение, обряды, таинства – есть не более, как незаконная и временная оболочка нравственных предписаний чистого разума, в которую они облачаются по причине свойственной еще людям умственной неразвитости и нравственной испорченности, но которая с течением времени должна исчезнуть и действительно исчезнет. Тогда-то и явится религия в своем истинном существе, – религией чистого разума.

В доселе бывших религиях, – так можно подробнее развить эту мысль Канта, – человек возбуждался к нравственному развитию представлением о Боге, карателе беззаконий и всеблагом мздовоздаятеле за добродетель. Доселе верил человек, что само Божество нисходит к нему и подает помощь в деле нравственного усовершенствования; поэтому, в религиях всегда были обряды Богослужения и таинства, посредством которых человек думал входить в общение с Божеством. Доселе религии

были привязаны к внешним историческим явлениям, имели внешних религиозных законодателей, авторитета которых и заставлял человека уважать и любить внутри его скрытую потребность нравственного совершенства. Но все это – и авторитет законодателей, и внешнее откровение, и обряды богослужения – было доселе только потому, что в человечестве не была развита нравственная самостоятельность, не было пробуждено чувство долга, опирающегося на требования разума. Должна быть и будет когда ни будь в роде человеческого чистая религия разума, отрешенная от всего внешнего, временного, исторического и случайного, когда человек будет творить добро без всяких посторонних откровений и внешних возбуждений, в силу одного сознания нравственной необходимости добра, когда он не будет требовать и признавать в этом деле никаких других авторитетов, кроме нравственного закона, лежащего в основе его духовной деятельности. Это будет религия всеобщая и неизменная, религия духа и истины, потому что содержанием ее будет одна идея нравственного закона, одинаковая у всех людей и неизменная во все времена, с двумя ее неизбежными постулатами – истинами бытия Божия и бессмертия души, которые, однако, не должны оказывать никакого влияния на нравственную жизнь людей и, следовательно, разрушать автономию ее.

Таким образом, отождествив религию с нравственностью, Кант вывел отсюда, что религия в таком виде, в каком существовала доселе, уничтожится в будущем и сделается религией разума, т.-е., говоря проще, перейдет в одну нравственность, которая и заменит ее собою.

Если существо религии, по Канту, заключается в нравственности, то и ее первоначальный источник, ее зерно мы должны искать с его точки зрения там же, т.-е. в нравственной потребности человека. И действительно, обе основные истины религии – бытия Божия и бессмертия души, Кант, как известно, выводит из начал практического разума путем так называемого у него нравственного доказательства этих истин.¹² Согласно с духом его системы, мы должны, далее, допустить, что то самое выведение религиозных истин, которое у Канта предлагается в

строго логической форме, по его мнению, совершалось и совершается постоянно в уме человека, но только инстинктивно, без отчетливого понимания связи различных понятий. Что касается того, почему чистая религиозная вера в Бога и бессмертие души осложняется целой системой вероучения и культа, то в объяснение этого Кант ссылался на так называемое у него радикальное зло в человеке. Радикальное зло – это непонятное, но фактически всеобщее склонение человека ко злу, вследствие которого человек никак не может понять, что, только исполняя свои нравственные обязанности к себе и другим, он вместе с тем единственно достойным образом служит Богу; вследствие которого он вообще ищет в нравственной жизни своей опоры в авторитете вместо того, чтобы любить истину и делать правду ради них самих.

Но 1) есть ли какое-нибудь основание смешивать религию с нравственностью? – Религиозные проявления не дают никакого права отождествлять их с нравственными стремлениями. Как свидетельствует история и опыт, неотъемлемую и существенную принадлежность религии всегда и везде составляют, на ряду с нравственными обнаружениями, также вероучение и богослужение. Как постоянные и неизменные проявления религии, «вера», мораль и богослужение, очевидно, одинаково относятся все к существу ее и все они должны иметь одинаково самостоятельное место в религиозной жизни человека. Как мы (уже) знаем, Кант не отрицает того, что в доселе известных религиях, кроме нравственного содержания, всегда были и есть вероучение и богослужение; но за вероучением и богослужением он не хочет признать самостоятельного значения в религии, он видит в них лишь некоторого рода временные приспособления, как бы подпорки для целей нравственной жизни, которая собственно и составляет истинное и вечное содержание религии. Но такое истолкование вероучительной и обрядовой стороны религии в существе дела поκειται у Канта исключительно на его личных философских воззрениях касательно познавательной и нравственной деятельности человека (см. начало этого §). Если

же мы обратимся к общечеловеческому религиозному сознанию, то оно, оказывается, решительно восстает против кантовского понимания вероучения и культа в религии. И действительно, для каждого религиозного человека Божество есть не отвлеченный только идеал нравственности или постулат ее (как думает Кант), а действительно существующая живая личность, бытие которой он признает ради истины и ради самой этой несказанно высокой личности, а не ради только подкрепления человеческой нравственности. И вообще в вероучении своей религии каждый человек видит доступную для него истину о мире сверхчувственном, в возможности познания которого он всегда и глубоко убежден, – а не педагогическое лишь средство к проведению нравственных правил в сознание неразвитых людей. Подобным образом может быть показано самостоятельное значение в религии и богослужения, в котором ищет удовлетворения главным образом, сердце человека. Таким образом, по суду общечеловеческого религиозного сознания, к существу религии относятся, кроме нравственных обнаружений, также вероучение и богослужение: «вера», нравственность и культ в своем гармоническом сочетании собственно и составляют (или образуют) религию. Отсюда очевидно, что религия и нравственность не одно и то же: нравственный элемент привходит в религию, но он не обнимает, не исчерпывает всего того, что есть религия; нравственные обнаружения представляют собою лишь один из элементов религии притом не только не единственный, но даже и не главный или первенствующий. Ибо во всякой религий центральной идеею, заправляющею всем ходом развития ее, по свидетельству истории религий, является не какая-либо нравственная идея, но идея Богу (со всеми входящими в состав ее частными представлениями или верованиями). Она то собственно и определяет обыкновенно весь строй религиозной жизни того или другого народа, не исключая и нравственной жизни его. – Следующие факты из религиозной жизни людей еще раздельнее и частнее показывают различие между религией и нравственностью. а) Нравственно-практические стремления человека питаются по преимуществу явлениями,

имеющими отношение к жизни общественной. Служение на пользу общую – вот в чем собственно проявляет себя наша практическая сила, взятая сама в себе, отдельно от религии. Религиозный же человек, напротив, нередко нарочито закрывает глаза, чтобы не видеть мира и того, что в мире, – и из истории

мы знаем, что безлюдные пустыни часто бывали местом преимущественного развития религиозных подвигов. б) Даже там, где религиозность является, как деятельность, обнаруживается, как сила практическая, – и там она резко отличается от деятельности нравственной в строгом смысле слова. Эта последняя деятельность, сама в себе, есть исполнение долга, – сухое, холодное, формальное, исключаящее собою все, что выходит за пределы формальных требований. Совсем не такова деятельность, выходящая из начал чисто религиозных. Она всегда одушевлена чувством, не знает излишества в исполнении нравственных требований, не руководится никаким расчетом. Поэтому, с точки зрения чисто практической, или строго нравственной, нельзя объяснить, напр., те внешние формы богопочтения, которые присущи всем религиям, и те материальные пожертвования и затраты, которых никогда не жалел религиозный человек для внешних обнаружений своей религиозности, в) Наконец, автономическая нравственность Канта вся и всецело основана на нравственном законе, присущем человеческому духу, и на безусловном уважении к этому закону. Религиозная же нравственность основывается не на одном только этом законе, но вместе и на чувстве зависимости от высочайшего авторитета нравственности и безусловного подчинения этому авторитету. Религиозный человек нравственен не потому только, что знает в себе присутствие нравственного закона и уважает его требования, а главным образом потому, что благоговеет пред Верховным Законодателем нравственности, вложившим в него самый этот закон. Этим именно и объясняется то воодушевление в деятельности, то нравственное геройство, и безграничное самоотвержение, доходящее до мученичества, какими отличаются деятели религиозные, подвижники веры и

благочестия от всех других деятелей на поприще жизни гражданской, в области науки и т. п.

2. Если по приведенным сейчас основаниям религиозные стремления не должны быть смешиваемы и отождествляемы с стремлениями нравственно-практическими, то и нельзя надеяться вместе с Кантом, что его автономическая нравственность когда ни будь, сделается единственной религией разума и заменит собою все существующие ныне религии. Это уже открывается из того, что вероучение, нравственность и культ, будучи постоянными и неизменными проявлениями религии относятся, как мы знаем, все к существу ее и, значит, доколе существует религия, она непременно будет являться со всеми тремя этими принадлежностями. Затем, что было бы с человеческою нравственностью, если бы окончательно отрешить ее от откровения, от веры в божественную помощь и будущее воздаяние, вообще – от всего того, от чего хочет отрешить ее Кант, чтобы сделать ее автономическою и поставить ее на место религии? – В человеке есть, бесспорно, так называемый, нравственный закон; но сам в себе этот закон – не более, как какое то темное и неопределенное чувство. Он побуждает человека к добру, но где именно и в чем это добро, – он не показывает верно. Да и сознание требований этого закона развивается в человеке не вдруг, а постепенно, и принимает самые разнообразные формы, смотря по особенностям времени, места, нации, умственного образования и т. д. Отсюда и выходит, что одно и тоже дело у разных народов и даже у одного и того же народа в различное время считается то добрым, то злым, то нравственным, то безнравственным. Чем же, спрашивается, уверится человек в истинности своего понимания нравственного закона, т.-е., что добро и зло именно в том, в чем он полагает? – Но допустим, далее, что человек чем бы и как бы то ни было, уверился в истинности своего понимания нравственного закона, – убедился, что добро вот это, а зло – это. В душе своей, между тем, он чувствует одинаковую склонность к тому и другому, и даже, как показывает опыт, чувствует более сильное влечение к злу, чем к добру. Что же, спрашивается, заставит его следовать

именно влечением к добру и не слушаться влечений к злу? Стремясь к одному добру и избегая всякого зла, человек, по необходимости, должен бороться с самим собою, отказывать себе во многом, принуждать себя; а это не так легко, как может иногда казаться, – здесь необходимо человеку запастись тем, что называется самоотвержением. Где же и в чем найдет силы и побуждение к самоотвержению человек, предоставленный одному самому себе? Да, наконец, и имеет ли право человек не уважать своих влечений ко злу точно так же, как и влечений к добру? Если мы предоставлены исключительно самим себе, если законно все, чего мы хотим и к чему стремимся; то, очевидно, все наши стремления и влечения должны быть для нас одинаково важны и священны, и мы не имеем никакого основания и права различать между ними добрые и злые и одним следовать, другим – нет. Таким образом, чистая, автономическая нравственность Кантова и не ясно различала бы добро от зла, да и не имела бы права и не могла бы – заставить человека творить одно добро и избегать зла. Поэтому то человечество и искало в откровении внешнего авторитета для своей нравственной деятельности, как говорит Кант; и оно всегда будет искать его, – прибавим мы от себя, – потому что иначе нигде не найдет опоры для своей нравственной деятельности. Никакое нравственное развитие, никакая нравственная автономия не даст человеку этой опоры. Нужно пересоздать человеческую природу, нужно забыть о ее ограниченности и нравственном повреждении, чтобы в самом человеке сосредоточивать все побуждения и цели нравственной жизни... (Срав. § 27...).

3. В отношении к учению Канта об источнике религии должно заметить следующее. В нравственной потребности, бесспорно, заключается существенный росток религии, питающий и поддерживающий ее; нравственные проявления составляют, бесспорно, одну из стихий религиозной жизни человека. Ибо по своему первоначальному источнику, будучи порождением жизнедеятельности духа человеческого, как образа Божия, как существа, следов., религиозного (срав. § 6), нравственная потребность, по мере своего развития, обратно

может действительно служить к сохранению, укреплению и развитию религиозной жизни человека. Но подобное же значение для религиозной жизни человека мы должны признать также за потребностями разума и чувства (как это мы увидим при разборе других психологических теорий). Таким образом, в зависимости от своего неправильного взгляда на природу наших духовных сил, Кант прежде всего высказал односторонний взгляд на происхождение религии. С другой стороны, этот взгляд его, бесспорно, страдает крайнею искусственностью. Мы не можем ни одним ни историческим ни психологическим примером доказать, чтобы религиозная вера какого-либо народа или человека возникла не сознания несоответствия между теми результатами добрых и порочных поступков, каких требует нравственное чувство, и теми, какие представляет действительность; напротив, можем указать много случаев, когда кажущееся торжество порока и страданье добродетели вело к сомнению в бытии правосудного и всемогущего Творца мира.

§ 16. б) Эстетический взгляд Шиллера и Гете на религию. Сродный с ним взгляд на религию Шлейермахера и его школы. По эстетическому взгляду Шиллера (1759 – 1805 г.) и Гете (1749 – 1839) на религию (в основе этого взгляда лежит философское мирозерцание Шиллера) в мире от века царит чудная гармония, которая и есть собственно Божество мира. Эта гармония постигается человеком, его разумом, его чувством и здесь получает свой высший смысл. Человеческий дух есть высшее обнаружение основного закона бытия, т.-е. разумной гармонии, и потому он есть сын Божества, которое живет в мире. Итак, блаженство человека в том, чтобы мыслью и чувством постигать гармонию игровой жизни, сливаться с нею, осуществлять ее и в своей жизни, короче – в том, чтобы наслаждаться красотами человеческого духа и внешней природы. К этому собственно мы и стремимся в религии. Идеалы религии суть те же идеалы поэзии и искусства вообще. С этим эстетическим взглядом на религию сроден и взгляд на нее германских богословов, так называемых неологов, представителем которых считается обыкновенно Шлейермахер

(1768 – 1834 г.). Первоначально они выводили религию из чувства вообще, видя в ней неистребимую потребность человеческого сердца; но затем стали учить более определенно, что религия основывается на чувстве безусловной зависимости от бесконечного. Это чувство будто бы непосредственно присуще человеческому духу. Полагая религию в чувстве безусловной зависимости от бесконечного и про-

истекающих из этого чувства сердечных движениях и настроениях, германские неологи не только допускали возможность развития религиозной жизни независимо от религиозных истин, но считали их даже вредными для религиозной жизни, способными ослаблять и искажать ее.

В основе взгляда эстетиков и богословов-неологов (особенно Шлейермахера) лежит своеобразное пантеистическое или полупантеистическое мировоззрение на безусловное. Не имея возможности, поэтому, говорить о каких-либо живых сознательно свободных личных отношениях безусловного (или Бога) к человеку, такие мыслители по необходимости должны были истолковать религию, только как какие то неопределенные чувствования присутствия Божества в мире и его деятельности в сердце человека, как одни благочестивые созерцания Его, как бесконечного в конечном, единого во множестве, целого в разнообразии, как святые порывы нашего сердца за пределы действительной жизни в мир высший, идеальный, божественный, как созерцание мира, как вселенной, как вечного, художественного произведения и проч. и проч. Но самая эта уже неразрывная связь подобных воззрений с пантеизмом естественно говорит против них, так как мировоззрение пантеистическое, бесспорно, несостоятельно. С другой стороны, взгляды эстетиков и неологов на сущность и происхождение религии, являясь собственно выводами из их общего мировоззрения пантеистического характера, по справедливости должны быть призваны предвзятыми. Подобные взгляды естественно не могут быть оправданы религиозною историей и вообще быть вполне верными.

Основные положения взгляда на религию эстетиков и германских неологов, что чувство вообще или в каком-либо

частном своем виде (чувство безусловной зависимости, чувство красоты) 1., есть единственный источник и специальный орган религии и 2., составляет сущность ее со стороны содержания, не могут быть признаны правильными. 1. Религия не есть потребность одного только сердца человеческого, как утверждал Шлейермахер, глава германских неологов. Как показывает история религий, человек всегда искал и ищет в религии удовлетворения не для одного только сердца, но также света для ума и опоры для своей нравственной деятельности. Следовательно, религия есть столько же потребность ума и воли, как и сердца человека. Да и психологически невозможно объяснить религии по ее первоначальному возникновению из деятельности одного только сердца, или одних чувствований. Чувство само по себе не есть что-либо совершенно независимое от деятельности других сил нашего духа; наоборот, будучи простою формою нашего сознания, не имеющею готового, определенного содержания, оно получает свою определенность (становится напр. религиозным, нравственным и т. д.) только от предмета, его вызывающего. Значит, и религиозное чувство, как именно определенное чувство, возможно в человеке только при действии Божества на душу человека, или при представлении о Нем. Обусловливаясь, таким образом, ощущением действия Божества на наш дух или представлением о Нем, религиозное чувство самым своим существованием свидетельствует о присутствии в религии теоретического элемента, благодаря которому только и возможно само оно. 2. а) Затем, мы должны отринуть также и ту мысль Шлейермахера, что сущность религии по ее содержанию заключается исключительно в чувстве вообще или чувстве безусловной зависимости от бесконечного. Если и можно утверждать, что религиозная потребность проявляется по преимуществу в чувстве или сердце; то все-таки одною этою сферою не обнимается всецело то, что мы называем религией и религиозностью. Для правильной религиозной деятельности нужно еще ясное сознание требований религии, правильное понимание религиозных истин и сообразная с ними нравственная деятельность. Когда чувство становится;

исключительным мотивом религиозной жизни, то она разрешается в стремлении к чему-то неопределенному, в смутные порывы в мир невидимый, в туманные и неустойчивые мечты о предметах религиозных. Такое ненормальное состояние религиозной жизни обыкновенно называется ложным мистицизмом, который всегда соединяется в той или другой мере с пренебрежением к положительному вероучению религий, к авторитету церкви в делах веры, иначе – с субъективизмом в области веры. В нравственном отношении обычным следствием такого направления религиозной жизни бывает какое-либо из следующих ненормальных явлений, как крайний аскетизм (или ригоризм), антиномизм, или квиетизм.

В доказательство своего понимания религии, как непосредственного чувства, Шлейермахер указывает на то, что ни мера богословского знания, ни мера нравственной деятельности не может служить мерою религиозности человека. Правда, если богословское знание и нравственная деятельность не проникнуты и не оживлены соответствующими чувствами. Но это значит только, что богословское знание и нравственная деятельность получают характер живого благочестия лишь в соединении с чувством, когда, т. е., они одушевляются соответствующими чувствами, когда иначе первое переходит в убеждение, а вторая является исполнением нравственного закона, как воли Божьей и по любви к Верховному Законодателю. Но и одно чувство ни вообще, ни даже религиозное не может служить мерою истинного благочестия. Прежде всего, если мерою благочестия считать чувство вообще, то в таком случае мы должны признать за одно и то же религиозность и чувствительность, как склонны смешивать их мыслители, подобные Шлейермахеру. Кто же не может видеть, что такое смешение религиозности и чувствительности совершенно неправильно. Ибо содержание чувства, которое есть не более, как простая форма нашего сознания, может быть разнообразное: по своему содержанию чувство может быть религиозным, нравственным, эстетическим, являться и во множестве других видов, – Даже и специально религиозное чувство, свидетельствуя о несомненной

религиозности человека, его имеющего, не может служить мерою истинного благочестия. Истинность или ложность благочестия может свидетельствоваться только теоретическим и нравственным содержанием его. Иначе мы потеряем всякий критерий для различия религий и отдельных религиозных обнаружений по их сравнительному достоинству. Так, напр., фанатизм, который, без сомнения, есть ненормальное явление с рассматриваемой точки зрения должен был бы быть признан самым высоким религиозным настроением.

б) Не обнимается все содержание религии и чувством зависимости от бесконечного: в религии есть элемент не только чувства зависимости, но и чувства свободы, сыновнего дерзновения к Богу, – и она не только не тяготит и не подавляет собою человека (как всякое вообще чувство зависимости), а напротив доставляет ему высочайшую отраду и наслаждение. Даже дикарям, при всем преобладании чувства зависимости, пассивности в их религиозном настроении, не чужда идея свободного союза с Бесконечным, которая в наиболее грубой форме своего выражения является иногда в виде простого договора идолопоклонника со своим идолом о взаимных отношениях и выгодах. 3) Если таким образом нельзя выводить религию ни из чувства вообще, ни из чувства зависимости от Божества, то тем менее можно смешивать ее с чувством красоты и со стремлением к наслаждению природою. Религиозное чувство обнаруживается совершенно иначе, нежели чувство красоты, как понимают его философия и поэзия, отвергающие религию. Религиозный человек любит природу, но не ради ее самой, восхищается красотою ее, но только потому, что в них светится ему иная, высшая красота, что совершенства человеческого духа, и видимого мира напоминают ему о самом Творце того и другого, о его беспредельной мудрости и бесконечной любви. Это созерцание в красотах природы красоты небесной, верховной, проливает в душу истинно религиозного человека, такую отраду, такой мир и покой, каких не могут дать все красоты мира видимого и какие остались бы в душе религиозной даже и тогда, если бы исчезли все красоты природы. Очевидно отсюда, что – иной предмет чувства

религиозного и иной – чувства эстетического, или чувства красоты. Последнее имеет своим предметом явление видимого мира (собственно: отношения – предметов, звуков, цветов и пр.), а первое – самого Бога и мир высший, духовный. От того то эти чувства нередко и расходятся между собою в действительности. Художник, напр., часто бывает холоден и равнодушен к религии, а человек религиозный – холоден и равнодушен к искусству вообще. Поклонники искусства, несмотря даже на то, что брали и берут содержание для него из религий, нередко бывали и бывают мало религиозны, отличались и отличаются духом неверия. Эти явления были бы невозможны и непонятны, если бы чувства религиозное и эстетическое были тождественны по своему существу. Но они совершенно понятны при той мысли, что чувство религиозное стремится не к явлениям мира видимого, не к земной красоте, а к самому Божеству. Религиозный человек может, совсем закрыть глаза от мира чувственного с его красотами и от этого несколько не перестанет быть религиозным, а художник, любящий красоты природы, но не видящий в них или за ними ничего более, кроме одной природы, одной гармонии внешнего мира, никогда не может быть истинно религиозным человеком.

§ 17. Взгляд Гегеля на религию. На религию Гегель (+ 1831 года) смотрит как на потребность мысли и знания; для него религия – та же философия, но только в неразвитой и несовершенной форме. Этот взгляд Гегеля тесно связан с его учением об абсолютной идее, которая будто бы вечно и необходимо проявляется и развивается во всем мире с целью достигнуть самосознания.¹³ Достигает же своего самопознания абсолютная идея, по Гегелю, только в духе человеческом, притом не вдруг, а постепенно. На высшей ступени развития духа человеческого абсолютная идея проявляется и осуществляется в искусстве, религии и философии. Совершенного (адекватного) самопознания она достигает собственно в философии, которая и есть ее полнейшее осуществление. При таком философствовании Гегель, естественно, должен был отнять у религии ее истинное

значение. Религия, по нему, есть сравнительно – низшая форма проявления абсо-

лютной идеи, стремящейся к самопознанию. Чистое знание, к которому стремится идея и которого достигает она в философии, составляет и конечную цель религии; только цель эта никогда не может быть в ней достигнута, пока религия остается тем, что она была и есть доселе. В религии, как и в искусстве, нет чистой, отвлеченной мысли; она заслонена здесь образами, внешностью, привязана к явлениям частным, историческим. Религия всегда основывается на вере, на чудесах, следовательно, на явлениях непосредственных: не мысль, не понятие, не идея дают основание для религиозных представлений, а авторитет и чувство. Таким образом, религия есть также философия, но только в форме неразвитой, несовершенной, низшей. Но религия не останется такою навсегда. Мысль, присущая ей и закрытая в ней, все более и более будет сознавать свои права, разоблачаться, высвобождаться, сбрасывать с себя скорлупу внешних покровов и оболочек, и явится, наконец, в своем чистом виде: тогда религиозные верования превратятся в чисто-философские понятия и таким образом философия заменит собою религию.

Взгляд Гегеля на религию, как на своего рода несовершенную философию, по своей неразрывной связи с воззрением его на безусловное, стоит или падает вместе с этим воззрением. Но воззрение Гегеля на безусловное бесспорно несостоятельно,¹⁴ а потому должен быть отвергнут и своеобразный взгляд его на религию, как вытекающий из его ложного понятия о безусловном. Но и помимо этого взгляд на религию, как только на потребность мысли или знания, как только на некоторого рода систему знания, притом несовершенную, не может быть признан правильным. Подобный взгляд идет в разрез с очевидными фактами действительной жизни людей. а) Люди ученые и много знающие часто бывают религиозны. Очевидно, религия представляет собою особое, самостоятельное явление на ряду с наукой и философией. б) Бесспорно, религии присуще знание, но то знание, которое дается человеку религией, совершенно отлично от

обыкновенного философского знания: религиозные истины усваются преимущественно сердцем, а не умом, и род человеческий всегда смотрит на эти истины, как на непосредственное откровение Божества, а не как на изобретение своего собственного ума. Отсюда религиозный человек довольствуется общими необходимыми истинами и принимает их нередко по доверию к голосу истины, хотя бы при этом многое оставалось и непонятым и неясным вполне. Возвышенность и недоступность нашему уму религиозной истины вызывает в сердце и уме верующего лишь благоговейное удивление и приклонение пред величием тайны. Между тем философия на основании собственных начал знания стремится познать по возможности все и уяснить, до мелочей; по самому существу философии, ей враждебна всякая неясность. Непонятность, недоступность полной истины в философии естественно порождает неприятное чувство недоконченности, неудачи в удовлетворении стремлению к истине, в) Даже религиозное знание, несомненно не исчерпывает собою всего того, что мы называем религиозностью. Люди, обладающие в совершенстве знанием религиозным, богословско-образованные нередко бывают холодны к религии, не знают того, что называется одушевлением религиозным и что знакомо бывает людям сравнительно менее понимающим в деле религии. г) В религии всегда была сильна и имела важное значение та жизненная сторона религиозных обнаружений, по которой отождествляли ее то с нравственно-практическими, то с эстетическими или художественными стремлениями. В противоположность философии, ограничивающейся областью знания, религия, таким образом, обнимает все стороны душевной жизни, в их отношении к Богу. Вот почему религия не довольствуется познанием Бога или верою в Него, но проявляется и в жизни по вере, в обрядах, выражающих наши чувства к Богу, в таинствах (действительных или мнимых), посредством которых человек надеется входить в более непосредственное общение с Божеством и, наконец, в надежде еще более близкого и совершенного общения с Богом в жизни будущей. Вообще

религия есть жизнь, между тем как философия есть одно знание.

2) Взгляд Гегеля на религию противен здравому понятию о человеке. Отвлеченное философское знание, в котором Гегель поставляет сущность религии и которое, по нему, когда-нибудь совсем заменит собою религию, вовсе не обнимает собою цельного человека, взятого в совокупности его сил и обнаружений. Состоя из одних голых, бессодержательных представлений, не питая сердца, не давая энергии воли, Гегелева религия могла бы иметь место только в таком случае, если бы сила чувства и сила практическая преобразовались в людях в силу мыслительную и исчезли в ней. А это было бы возможно только тогда, когда люди были бы без сердца, без воли и желаний, или иначе – когда человек превратился бы в форму гегелевского абстракта.

3. Если религия по своей сущности не обнимается одним знанием, хотя бы и религиозным, то в ней очевидно и нельзя видеть выражение одной потребности к знанию и ее единственным источником и руководителем считать разум. И, действительно, религиозная жизнь возникает и развивается не из простого знания или содержания нашего ума, но из всей нашей души, как ее природное неотъемлемое свойство, свидетельствующее о неземном ее призвании среди окружающего мира. Что первоначальный источник религиозной жизни не заключается в простой потребности к знанию, в этом может удостоверить всякого личный опыт, если кто хоть сколько ни будь вникает в смысл и характер собственной религиозной жизни. В том же убеждает и история. По свидетельству ее, существуют такие дикие племена, которые, можно сказать, стоят вне всякой степени образованности, едва умеют сосчитать до 5, но которые тем не менее имеют религию, способны к живому религиозному чувству. Религию подобных племен, очевидно и бесспорно, уже никак нельзя признать результатом какого-либо общего миропредставления и даже попыток к нему; т.-е. здесь не может быть и речи о рассудочном дохождении до идеи Божества. Затем, факт несоответствия между религиозным развитием и развитием философии среди культурных народов

также решительно говорит против мысли о происхождении религии из деятельности одних познавательных сил нашего духа. Ибо если бы только потребность мысли и знания была тем внутренним мотивом, который движет и заправляет развитием религий, то в таком случае и процесс возникновения и развития различных верований должен был бы совпадать с развитием и видоизменением понятий, мышления о Божестве, процесс религиозный с философским. Но не то мы видим в действительности. Научное или философское знание никогда не было положительным мотивом, возбуждавшим и обновлявшим религиозную жизнь; с другой стороны, философское размышление о религиозных предметах, отвлеченное и холодное, вовсе не бывает моментом наибольшего религиозного возбуждения, наивысшей религиозной настроенности. Ясно, что решил по своему существу не тождественна с деятельностью разума и психические ее основы шире, и цели ее выше целей последнего.

§ 18. Сродный с гегельянским взгляд на религию новейших материалистов и позитивистов. К воззрению Гегеля примыкает и, в сущности, не отличается от него воззрение на религию новейших материалистов и позитивистов. Объясняя происхождение религии или по теории натуралистической и анимистической или по основному закону развития Огюста-Конта материалисты и позитивисты видят в ней, подобно Гегелю, потребности мысли и знания и надеются, что с распространением образования она уничтожится и заменится только не философией, как думал Гегель, а положительной наукой. К сказанному против взгляда Гегеля на религию, как на потребность мысли и знания и как на явление временное, здесь против материалистов и позитивистов нужно прибавить еще следующее: а) Знание сил и законов природы вовсе не есть то знание, какого ищет человек в религии. Здесь преимущественное, если не исключительное, значение имеют вопросы о первой причине всего сущего о происхождении и последней цели мира и человека; кроме того, здесь открывается целая область вопросов чисто нравственного, или духовного характера – о добре и зле, о благоугождении Богу и т. п. А все

это – такие вопросы, на которые никогда не в состоянии отвечать наука о природе, занимающаяся только изучением сил и явлений мира видимого и никогда не могущая выйти за пределы этого мира. б) Законы природы, которыми позитивизм думает заменить для человека религию, суть не более, как только отвлеченное понятие, а потому и не могут иметь того жизненного значения, какое имеют для нас религиозные идеалы. Закон природы, будь он непреложнейший из законов, всегда есть нечто безжизненное, мертвое для нашего чувства и основой или опорой для нашей жизни служить не может; с ним нельзя входить ни в какое общение... в) Наконец, несбыточность надежд материалистов и позитивистов на то, что с развитием самосознания человеческого и вообще с образованием человечества должна пройти и уничтожиться всякая религия, может подтвердить и история, которая свидетельствует, что религию имели и имеют у себя не одни невежды и люди простые и необразованные, но и образованные и что при этом – чем выше известный народ или нация по образованию, тем выше, чище и совершеннее у него религия. Не говорим уже об отдельных, личностях, и притом именно изучавших и более других знавших силы и законы природы, которые, чем больше узнавали природу, тем больше проникались благоговением к Творцу и Промыслителю ее и становились религиознее. Таковы были, напр., Ньютон, Кеплер, Линней и др. естествоиспытатели.¹⁵ Вообще же нельзя не вспомнить по этому поводу в высшей степени справедливого замечания английского философа Бакона веруламского: *leves gustus in philosophia moveat fortasse posse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere* (de augm scientiarum lib 1), т. е. что только легкое и поверхностное занятие наукою может вести к безбожию, более же полное и основательное приводит к религии.

§ 19. Теантропический взгляд на религию Фейербаха. Фейербарх (+ 1872 г.) высказал теантропический взгляд на религию, по которому она есть не больше, как самообольщение человека, поклоняющегося самому себе, своему собственному существу. В религии человек олицетворяет и противопоставляет

себе свое же собственное существо и становится к нему в различные отношения, как к внешнему реальному предмету: таким образом, он сам себе молится, сама себе поклоняется, приносит жертвы, но в то же время он уверен, что делает все это не себе, а особому какому то существу, вне и выше его находящемуся – Богу.

Что же побуждает человека полагать свое существо вне себя и затем относиться к нему, как к чему-то внешнему и высшему себе? – Эгоизм человека! отвечает Фейербах. Опыт показывает, что всякая вообще религия имеет практические цели, во всякой религии человек убежден, что Божество заботится о нем, вникает в его нужды, удовлетворяет его потребностям; в религии всегда и везде первый вопрос для человека – в том, что нужно делать, чтобы спастись, достигнуть счастья, получить вечное блаженство. Таким образом, всякое религиозное стремление по существу своему эгоистично, и всякая религия основным началом и главным мотивом своим имеет эгоизм. На помощь эгоизму в деле создания религии является фантазия. Она превращает внутренние желания и тайные стремления человека в живые существа, дает им облик, жизнь, предметную реальность. Недовольный обыденною действительностью, человек хотел бы лучшего порядка вещей, чем тот, какой он видит и знает: фантазия спешит на помощь этому желанию и создает идеалы этого лучшего порядка – неба, и мира высшего, духовного. По естественному самолюбию, или любви к жизни, человеку не хотелось бы никогда умирать; фантазия, будучи не в состоянии справиться с фактом всеобщей смертности, сулит за то человеку бессмертие за гробом. Недовольное окружающим его человечеством, наше сердце желало бы видеть вокруг себя людей во всем совершенных, – и фантазия создает таких совершенных людей, которых называет богами, и уверяет, что они живут где то там, в другом мире. Чтобы эти люди или боги были, возможно, лучше и совершеннее, она же (фантазия) наделяет их всем, что только находит наилучшего в человеке, приписывая все им в самой полной мере и самой высшей степени: так перенесены фантазией на божество с увеличением в бесконечную степень –

мудрость, могущество, любовь, справедливость и тому подобные качества. Они составляют собой в религиях так называемые свойства Божии, но на самом деле суть не что иное, как идеализированные свойства самого же человека. Таким образом, эгоизм и фантазия создают и все содержание религии, которая, в сущности, есть не что иное, как идеализация нашего собственного я, почему и видоизменяется с изменением понятий человека о своем совершенстве. «Содержание и предмет религии» всегда и везде «есть вполне человеческий; мудрость божественная есть человеческая мудрость; тайна богословия – антропология, а тайна духа абсолютного – так называемый конечный субъективный дух».

Что сказать об этом учении Фейербаха о религии? Прежде всего, заметим, что почитать религию, это всемирно-историческое явление, неотъемлемое и самое дорогое сокровище человечества пустою иллюзией значит признать весь род человеческий сумасшедшим. Чем же, в самом деле, как не сумасшествием нужно назвать то состояние души, когда человек образы, созданные его собственной фантазией, считает действительно существующими предметами и постоянно вплетает их во все отношения своей жизни? И несмотря на измеряемый тысячелетиями возраст свой человечество не приобрело доселе смысла и умственного здоровья даже настолько, чтобы разубедиться в действительности мечтаний своей расстроенной фантазии! Можно ли после этого представить меньше уважения к человечеству, человеческому разуму и истории, можно ли зlostнее насмеяться над ними?

Религия есть плод эгоизма, – говорит Фейербах далее. Но кому не известно, что религия, даже в самых низших и грубых своих формах, всегда требовала и требует от человека, в большей или меньшей мере, отречения от чувственности, господства над страстями, пожертвования своим эгоистическим я в пользу обязанностей и требований, налагаемых от имени Существа высочайшего? Чем выше и совершеннее религия, тем решительнее в ней это требование – требование самообуздания, самоотвержения, самоотречения во имя высших религиозных интересов. В древних религиях –

языческой и иудейской – человек обязывался приносить в жертву Божеству самые лучшие и самые ценные вещи из своей собственности, – обязывался сдерживать и ограничивать некоторые свои естественные потребности, подвергать себя известным лишениям, чтобы быть угодным Богу. Христианство – высшая и совершеннейшая религия – требует уже не внешних только и вещественных жертв и подвигов, но полного самоотречения повелевает отвергнуться себя, возненавидеть и погубить свое греховное, эгоистическое я, чтобы найти истинную жизнь и блаженство в Боге. Что же, неужели все эти правила и требование, направленные против эгоизма, суть плод эгоизма? Фейербах, действительно, так и думает. Ведь все эти требования жертв Богу, – рассуждает он, – все эти правила самоотвержения и самоотречения мотивируются исключительно желанием спасения; человек думает и хочет удовлетворить этим своему стремлению к блаженству; стало быть, и в самоотвержении он имеет в виду собственно себя и свое благо, и больше никого и ничего, а это и есть эгоизм. Но если заботу человека о себе и своем спасении, или прирожденное человеку стремление к счастью и блаженству считать эгоизмом, то таким же эгоизмом будет нужно считать и то, когда человек ест, пьет, спит, прохаживается и т. д. Да и все решительно, что бы ни делал человек, с этой Фейербаховой точки зрения будет эгоизмом, потому что во всех действиях и стремлениях своих, начиная с чисто физиологических и до самых высоко-нравственных, человек всегда выходит из самого себя и никогда не может отрешиться от своего я, от своей личности. Если же здравый смысл человеческий не позволяет все человеческие стремления и действия считать плодом эгоизма, то нельзя считать плодом эгоизма и стремление человека к блаженству и действия, направленные к достижению этого блаженства. Если человек стремится к цели, для которой воззван к бытию, если он старается развить и усовершенствовать себя сообразно своему высшему призванию и назначению, то это еще не значит, что он эгоист. Стало быть, самоотвержение, хотя бы предписывалось в религиях и принималось человеком в видах достижения чрез него вечного блаженства, не может быть признано плодом

эгоизма. А если так, то и религия, предписывающая самоотвержение, не есть плод эгоизма.

Есть еще одна черта во всех религиях, еще более наглядно показывающая, что они не могут быть признаны плодом эгоизма. Во всех религиях есть учение не только о вечном блаженстве, но и вечных мучениях, – и Божество представляется в них не награждающим только, но и наказующим, карающим человека. Греко-римская мифология, напр., проповедовала не только об эмпирее, где будут блаженствовать души праведных, но и о тартаре, где будут мучиться души грешных. Это учение о тартаре, аде и вообще о наказаниях в загробной жизни прямо противно эгоистическим чаяниям и надеждам человека. Как же после этого считать его произведением эгоизма?

Другим основанием религии Фейербах признает фантазию человеческую, которая будто бы под влиянием эгоизма творит мир высший, небо, богов. Но, обращая внимание на основное понятие всех религий – понятие о Боге, не трудно заметить, что это понятие гораздо выше всего того, что могла бы изобрести самая смелая фантазия. Усвоив фантазии творчества, психология не допускает, однако ж, чтобы фантазия вымышляла самые элементарные черты своих произведений. Она заимствует материалы для своих построений из области действительного мира и только своеобразно распоряжается ими, то слишком увеличивая, то слишком уменьшая образы действительного мира, то комбинируя их в таких сочетаниях, каких не представляет действительность; но чего-либо в собственном смысле нового и небывалого она никогда не творит. В понятии же о Боге мы встречаем такие черты, которые не могут образоваться никаким комбинированием действительных образов и явлений мира видимого; такова, напр., идея абсолютного духа, существа самосущего; таковы понятия о первой причине всего, бесконечности, вечности и т. п. Самая смелая фантазия, как бы ни расширяла границы природы человеческой, не могла, бы ни изобрести тех абсолютных признаков, которые приписываются нами Существу

высочайшему, ни образовать понятие об этом Существе. Стало быть, источник этого понятия – совсем не в фантазии.

Та же фантазия, которая измышляет богов или Бога, наделяет его потом всеми человеческими свойствами, перенося на него в возможно-увеличенных размерах все, что находит лучшего в человеке, и таким образом выходит, что тайна всего богословия есть антропология. Но 1) если б это было так на самом деле, то антропоморфизм был бы исключительною формою всех религий, какие только когда-либо существовали на свете. Между тем мы знаем, что религия имела не одну только форму антропоморфизма. На низших ступенях религии Божество почиталось то под видом неодушевленных предметов природы (фетишизм), то под видом животных (зоолатрии), то под видом светил небесных (сабеизм) и т. п. 2) В самых антропоморфических религиях, какова, напр., религия древне-греческая, человек искал и чествовал отнюдь не самого себя, а существо выше себя, верховное, абсолютное. Поэтому самому он всегда отличал идеальных людей от богов. Идеальные люди являлись в народных сказаниях под именем героев, мудрецов, богатырей, но народ никогда не отождествлял их с бессмертными богами, всегда ставя последних на недостижимую высоту над первыми. 3) Наконец, если б в религии человек имел дело только с самим собою, идеализировал свое собственное я, то, достигши своего идеала в религии антропоморфизма, он на этом и остановился бы, или же, сознав свое самообольщение и нелепость самообожания, бросил бы всякую вообще религию. Но на деле мы видим совсем не то. Древние греки не остановились навсегда на своей антропоморфической религии, и мыслители греческие, сознав нелепость антропоморфизма, не уничтожили религии вообще, а начали только очищать, возвышать и усовершенствовать ее, стараясь познать Божество при помощи чистых понятий разума. Все это показывает, что человек искал и чествовал во всех религиях совсем не самого себя, а Существо высочайшее – Бога и что тайна богословия отнюдь не есть антропология.

В заключение разбора Фейербаховой теории и всех вообще рассмотренных выше психологических взглядов на религию

заметим еще следующее: Религиозные идеалы, отличаясь от всех других идеалов человеческих по своему содержанию, отличаются от них и по своему значению для жизни и деятельности человека, и сам человек всегда ясно различал между теми или другими идеалами. Так, своим собственным идеалам, напр., идеалам искусства, человек никогда не приписывал той обязательной силы, какую всегда имели и имеют для него идеалы религиозные, определяющие собою направление его жизни; не приписывал он своим собственным идеальным созданиям и объективного значения, или действительного бытия, тогда как идеалы религиозные всегда были для него авторитетом, в бытие и силу которого он веровал, как в нечто непреложное. А отсюда следует, что идеалы собственно – человеческие никогда не могли и не могут служить источником того блаженства, какого ищет человек в религии. Вообще с отрицанием действительности высшего религиозного идеала и с признанием того, что таким идеалом для человека служит он же сам, человек является самым жалким существом на свете: духовно-нравственная жизнь его является совершенно непонятною, пустою и бесцельною (сравн. § 6, 2).

§ 20. Библейский взгляд на происхождение и сущность религии, как взгляд единственно истинный и довершенный: религия есть союз Бога с человеком.

На своем многовековом протяжении история мысли человеческой, как мы знаем, представляет нам не мало попыток на началах естественного знания решить вопрос о религии, – что такое она, откуда она и какой смысл и значение ее. Но все эти опыты, даже новейшие и наиболее серьезные (см. § 9 – 19), не достигают своей цели, не дают правильного решения вопроса о сущности и происхождении религии. Неудача всех этих опытов, помимо других причин, коренится в самой природе естественного нашего познания. От него сокрыты начальные, источные причины всех вообще явлений и в мире нравственном точно так же, как и в мире физическом. Тем более это нужно сказать о таком исключительном явлении, как происхождение религиозной идеи в человеке. Жизнь этой идеи сокрыта в самых

глубоких тайниках человеческого духа, куда не достигает не только философское умозрение, но и самое чуткое, пронизательное внутреннее чувство. И наше непосредственное самосознание воспринимает только разнообразные обнаружения или проявления этой идеи, под действием разнообразных причин всплывающие, так сказать, на поверхность души.

Как во многих других случаях, и в этом случае на помощь естественному познанию вашему приходит Божественное откровение, которое дает ясный, простой и в то же время глубокий и единственно-истинный ответ на вопрос о происхождении и сущности религии.

Хотя в Св. Писании, равно как и в учении церкви, нет подробно развитой, научной теории по вопросу о происхождении и сущности религии, тем не менее здесь (и только здесь) мы можем найти твердые основы для разрешении главнейших сторон этого вопроса. Так по вопросу о происхождении религии в Божественном откровении ясно выражается та истина, что религия имеет внутреннее и внешнее или, выражаясь научным языком, субъективное и объективное основание. В Библии не употребляются эти термины; но соответствующая им мысль есть мысль, несомненно, библейская. Она выражена уже на первых страницах Священного Писания, именно в повествовании о сотворении человека и его райской жизни. По духовной своей стороне человек, повествует Библия, сотворен Богом по Его образу и подобию (Быт. I, 23 – 25). Богоподобие духа человеческого и есть та глубочайшая основа и почва, на которой естественно возникает и развивается религиозная жизнь как отдельного человека, так и всего человечества. Род убо суще Божии (Деян. XVII, 28), в своем лице нося, так сказать, отблеск лица Божия, человек естественно по самой своей богоподобной природе является предрасположенным к религии, от самого начала бытия своего носящим в себе семя или зародыш ее. Иначе: силы и свойства духовной природы человека, как существа богоподобного, таковы, что чувство Божества, его близости к нам, мысль о Нем, стремление к Нему, жажда общения с Ним

являются и развиваются в нашей душе, так сказать, генетически, т. е. с такою же естественностью и необходимостью, с какою, напр., из того или другого цветочного семени развивается при благоприятных условиях известного вида цветов.¹⁶ Таким образом, когда в Библии говорится о создании человека по образу Божию, то этим ясно указывается на то, что для религии положено Самим Творцом твердое основание во внутреннем существе человека, в его богоподобии; при чем субъективное основание религии полагается Св. Писанием, очевидно, не в одной какой-либо духовной силе или способности человека, но в целостной богоподобной духовно-нравственной природе человека, потому что то, что обозначается в Библии словом «образ Божий», указывает не на отдельную какую-либо способность или силу в нашей душе, но на общее свойство всей духовно-нравственной природы человека. С другой стороны, когда в Св. Писании выставляется на вид, что первым руководителем сотворенных людей и первым возбудителем их духовных способностей был Сам Творец, то этим столь же ясно оно указывает на то, что религия имеет для себя и внешнее или объективное основание – в сверхъестественном воздействии Бога на человека (ср. § 27). В связи с изложенным библейским взглядом на происхождение религии по своей сущности она представляется в Священном Писании, как живой, сознательный и свободный союз между Богом и человеком, – союз богочеловеческий, которым необходимо предполагается снисхождение Бога к человеку и возвышение человека к Богу. Такое понятие о религии дает нам слово Божие, когда уже первобытную религию изображает именно как союз Бога с человеком и прямо говорит о времени до падения человека, что Господь завет вечный постави с ними (первыми людьми) и судьбы Своя показа им, – когда повествует о завете Бога с падшими праотцами, Авраамом (Бытия XVII, 1, 6 и дал.), с Моисеем (Исход, XXXIV, 27), когда, наконец, и новозаветную религию изображает опять как союз Бога с человеком и прямо называет заветом (Евр. VIII, 6). Библейский взгляд на происхождение и сущность религии есть взгляд единственно истинный и совершенный.

Самостоятельность религии в ряду других проявлений духа нашего, ее изначальность, всеобщность, неискоренимость, несмотря на крайнюю дикость людей в странах необразованных и ожесточенное противодействие ей со стороны антирелигиозных людей в странах просвещенных, наконец, ее могущественное животворное влияние на жизнь людей – все эти свойства религии с библейской точки зрения являются вполне естественными, понятными и удобообъяснимыми (что и должно служить признаком ее истинности). Во 2-х, истинность библейского взгляда на сущность и происхождение религии косвенным образом доказывается несостоятельностью всяких других теорий по тому же вопросу, когда они или совсем игнорируют какое-либо из двух необходимых оснований ее (субъективное, или объективное), или понимают их, а вместе сущность религии как ни будь иначе, чем как понимает библейский взгляд. Все эти теории нам (уже) известны. С точки зрения их действительно оказываются решительно необъяснимыми ни самое возникновение религии, ни ее развитие (см. §§ 93 – 94), ни самостоятельность религии, ни всеобщность, ни ее всемирно историческое значение (см. § 9 – 19). Наконец, в 3-х, истинность библейского взгляда на религию, как союз Бога с человеком, открывается из того, что в истории, несмотря на многообразное искажение свое, религия всегда и везде представляется именно как союз Божества с человеком, хотя иногда и в грубой форме.¹⁷

§ 21. Взаимное отношение между членами сего союза.

Чтобы возник союз между Богом и человеком, для этого необходимо, чтобы, с одной стороны, Сам Бог открыл Себя человеку, т.-е. явил ему Свои свойства, действия и Свою волю относительно его, а с другой – человек всецело воспринял это откровение Божие и поставил себя в должное соответствие с волею Божией. В этом сущность всех взаимных отношений между Богом и человеком, как членами религиозного союза. Библия говорит нам, что это так действительно и было. Бог тотчас по сотворении человека ввел его в рай сладости, дал ему заповедь, часто являлся ему, беседовал с ним и т. д. Таким образом, инициатива религиозного союза принадлежит Богу, как

и во всяком союзе инициатива его, естественно, принадлежит стороне сильнейшей... Но этого мало. Чтобы человек воспринял откровение Божие и поставил себя в должное соответствие с волею Божией, для этого, очевидно, Господь Бог должен был создать его способным к сему, могущим войти с ним в религиозное общение. Библия и говорит нам, что Бог создал человека по своему образу и подобию. Таким образом Господь Бог не только первый обращается к человеку для вступления в союз с ним и предлагает ему Свою любовь, но любит его еще до его создания, почему и творит его существом свободно-разумным, могущим понимать Его откровение и на Его любовь отвечать любовью же. Так глубоко верно слово апостола Иоанна: мы любим Его (Бога), яко Той первее возлюбил есть нас (I Иоан. IV, 19); еще нас не было, а Он уже любил нас!.. Наконец, заключивши союз с человеком, Господь Бог постоянно и поддерживает его: так, когда первый человек не устоял в своем первом завете с Богом и разрушил первобытный союз с Ним, Господь не оставил его, но заключил с ним, а в лице его и со всем человечеством, второй завет, в котором еще больше открылась Его любовь к человеку. Со стороны же человека в этом союзе его с Богом всегда требовалось и требуется лишь одно, чтобы, на любовь Божию отвечая любовью же, он беспрекословно повиновался воле Божией и всецело отдавался премудрому и всеблагому водительству руки Господней. Б. Об откровении

Б. Об откровении

§22. Связь вопроса об откровении с понятием о религии

Религия есть союз Бога с человеком; для того, чтобы возник этот союз между Богом и человеком, как мы уже знаем, необходимо, чтобы сам Бог открыл себя человеку или явив ему свои свойства, действия и Свою волю о нем. Таким образом, самая возможность религии предполагает уже откровение Божие человеку и с понятием о религии необходимо связывается вопрос об откровении.

§ 23. Откровение в общем и широком смысле и в смысле строгом или собственном.

Откровение Божие обыкновенно понимается в науке в двух смыслах – общем и широком и в смысле строгом, или собственном. В смысле общем и широком под именем откровения Божия разумеется все то, что открывает Бог о Себе Самом, о Своих свойствах и действиях в природе видимой и неразумной, в самом человеке и в исторических судьбах его. Видимая природа, как известно, есть великая книга, красноречиво проповедующая всем людям, говорящим на всех языках, о всемогуществе, премудрости, благодати Творца и Промыслителя всего – Бога (Рим. 1, 19 – 20). Душа человеческая своим устройством, своими силами и способностями своими нравственными потребностями еще красноречивее природы видимой говорит о Боге, сотворившем человека, давшем ему высокое предназначение и т. п. Это откровение Божие в природе видимой и в природе человека называется иначе откровением естественным, потому что Бог открывает Себя здесь в природе или естестве Своих тварей, и притом открывает естественно, как, напр., художник в своем произведении, автор в своем сочинении и т. п. Но кроме откровения естественного есть еще откровение Божие сверхъестественное, или откровение в строгом и собственном смысле. Под именем его в богословских науках разумеется обыкновенно сообщение человеку истин религии вышеестественным образом: чрез непосредственное

воздействие Бога на дух человеческий,¹⁸ через слово Божие¹⁹ и другие непосредственные действия Божии.²⁰ Все, подлежащие нашему решению вопросы об откровении будут касаться этого откровения – сверхъестественного.

§ 24. Возражение против возможности сверхъестественного откровения со стороны деистов. Разбор этих возражений. Основанье, из которого выходят деисты, отвергая сверхъестественное откровение Божие, заключается в том, что, по их учению, Бог, сотворивши мир, предоставил его самому себе, его собственным силам и законам, а Сам пребывает в покое. Он так же относится к миру, как художник к своей машине, которая механически совершает свой естественный ход по тем законам, на которых основано ее устройство, нисколько не нуждаясь в непосредственной помощи и содействии со стороны своего мастера. Таким образом, мир, будучи зависим от Бога по своему бытию, совершенно независим от Него в своем жизнепроявлении и жизнеразвитии: Бог не вмешивается в его дела и порядки. Что сказано о мире вообще, тоже нужно сказать и о человеке в частности: он и предоставлен самому себе, нисколько не нуждается в помощи своего Творца, и Бог не вмешивается в его дела, в его жизнь, в его историю. Стало быть, нет, да и не нужно никакого особенного откровения Божия человеку. Но такое представление об отношении между Богом и миром положительно противоречит как понятию о высочайшем совершенстве Бога, так и понятию о тварности, условности и конечности мира. Можно ли признать бесконечною, всемогущею и всеблагою ту силу, которая, обнаружившись однажды в творении других конечных сил, ушла бы затем совершенно и навеки в саму себя и только страдательно глядела бы на игру этих, не нуждающихся более к ней, сил? Такая сила, очевидно, не была бы абсолютною силою, а скорее абсолютною немощью; потому что подле нее действовали бы другие силы с абсолютною независимостью от нее, между тем как она пребывала бы в абсолютном бездействии. А мир со своими законами, сделавшись каким-то образом независимым от Бога, самодовлеющим бытием, при этом не только ограничивал бы собою своего Творца, но и в некоторой мере стал бы сам на

месте его... Таким образом, деистическое представление об отношении между Богом и миром приводит в сущности к обоготворению мира. Что касается любимой деистами аналогии – художника в отношении к своей машине, то аналогия эта решительно не приложима к Богу в Его отношении к миру. Человек-художник, бесспорно, может оставить им созданную вещь на произвол судьбы и даже совсем забыть о ней, и, несмотря на это она может существовать себе благополучно. Это возможно по следующим причинам: во-первых, созданная человеком вещь не есть в безусловном смысле его собственная вещь, как созданная им из готового чужого материала; во-вторых, человек и не может быть постоянно с ней, потому что его неминуемо в разное время будет отделять от нее та или другая пространственная граница; в-третьих, он даже не может, по крайней мере, по временам, не забывать о ней, потому что его создание не может не быть занято, кроме ее, тем или другим из бесчисленного множества напрашивающихся на его внимание предметов; наконец, он может и совершенно забыть о ней, и она все-таки может сохраняться и благополучно существовать, благодаря или просто благоприятным условиям своего существования среди других вещей, или же надзору и охранению других людей. Но возможны ли, мыслимы ли такие же отношения между абсолютным единым Творцом мира и миром, единственным его созданием? Если мир есть создание одной творческой воли Божией, без участия всякого чуждого ей материала, словом, есть творение Божие, то почему же Бог захотел бы забыть о нем и не значило бы для Него отречься от Самого Себя? Если между Богом и миром нет никакой посредствующей пространственной границы, то как может мир стоять вне силы Божией, – что может отделять его от влияния этой силы? Если мир есть единственное создание одного абсолютного Бога, то что может вытеснить его из абсолютного божественного сознания? Если вне мира и его сил нет более другого мира и других сил, то на чем, на каком ином субстрате он может утверждаться и держаться, кроме всеобъемлющей и всемогущей силы Божией. Притом же, с другой стороны, мир и не есть машина, раз навсегда заведенная. Его нельзя

представлять совершенно застывшим, оледеневшим или окаменевшим делом мысли и воли Божьей, совокупностью совершенно косных, мертвых сил. Нельзя представлять его таким потому уже, что он есть создание Божие, так как совершенно не рационально было бы допустить, что Бог в мире положил против Себя что-то для Себя же Самого непроглядное, недоступное, неодолимое, словом – косное. Но и опыт, и наука не позволяют принять такой взгляд на мир: они свидетельствуют, что мир – не мертвая косная машина, но подвижной, живой, одушевленный космос, что в природе ничего нет мертвого, а напротив все в ней живо; они открывают жизнь даже и там, где менее всего можно ее предполагать, – в земляных глыбах, ледниках и камнях. Не говорим уже о человеке, этом высшем члене мирового целого: как дух разумный и свободный, он одним уже явлением своим в мире отрицает косность мира.

Но деисты возражают: созданный Богом мир, без сомнения, есть такой, в котором наиполнейшим образом осуществились премудрость и благодать Божия, т. е. наилучший и совершеннейший, и все в нем происходит по первоначальному раз навсегда установленному Богом плану и порядку, в совершеннейшей гармонии во всех его частях. Если бы после этого Бог стал вмешиваться в его жизнь и порядки, то по отношению к миру это значило бы, что Бог нарушает его порядки, расстраивает его гармонию, его чин и строй, а по отношению к Богу значило бы, что Он поправляет Самого Себя, восполняет допущенные Им при создании мира недосмотры, недостатки. Значит, вмешательство Божие в дела мира не только не нужно, но даже невозможно... В ответ на это скажем, что несправедливо утверждают, будто созданный Богом мир есть совершеннейший – такой, в котором сразу дана вся полнота возможных совершенств и который поэтому вовсе не нуждается в каких бы то ни было вспомоществованиях со стороны своего Творца. Мы утверждаем напротив, что такого мира Бог даже и не мог создать, потому что в таком разе Он создал бы нечто равное Самому Себе, и что мир, как бытие условное и конечное, не сразу совершен и может развиваться и усовершенствоваться только постепенно, исподволь. И если творческая сила снова, и снова

постоянно выступает деятельно в міре для споспешествования его совершенствованию; то это не только не служит свидетельством несовершенства Творца, а напротив служит свидетельством Его все более и более открывающегося совершенства, которое если не проявилось в міре все сразу, то вовсе не потому, чтобы не было его в самом Творце, а единственно потому, что тварное, по самой сущности своей, не могло воспринять всей полноты Его совершенства. Конечно, явления и действия промыслительной силы Божией в міре были бы со стороны Бога поправками своего дела, нарушающими в известной мере его прежний чин и порядок, в том случае, если бы они первоначально не входили в план божественного міроуправления, не были предусмотрены изначала при самом творении, а были чисто случайным делом, вымогаемым у Бога случайными, непредвиденными обстоятельствами. Но что же вынуждает нас к такому именно, а не иному представлению? Почему нельзя представить, что Бог от вечности провидев весь ход міровых событий и от вечности же предопределил весь ряд дел своего промыслительного воздействия на натуральный міровой порядок, и притом таким образом, чтобы они не только не нарушили этого порядка, а только содействовали ему и еще более его утверждали и возвышали. При таком представлении вмешательство Божье в дела міра не будет уже ни расстройством мірового порядка и гармонии, ни поправкою Богом Самого Себя, Своего несовершенного дела, а лишь восполнением творения, полнейшим выражением все более и более являемых всемогущества и благодати Божией.

§ 25. Объяснение возможности сверхъестественного откровения, как со стороны Бога, так и со стороны человека.

В возможности сверхъестественного откровения Бога человеку нельзя сомневаться, коль скоро мы убеждены в том, что Бог есть дух личный и что Он сотворил человека по Своему образу и подобию. Между Богом и человеком, при всем безмерном различии, есть и некоторое нравственное сродство: Тот и другой суть духи живые, личные, а потому и могут входить между собою в живое общение. Если дух наш может находиться в постоянном общении и взаимодействии с природою

вещественною, несмотря даже на то, что она далеко не однородна с ним; то тем более дух Божий может находиться в общении и взаимодействии с однородным с ним, хотя и далеко низшим его, духом человеческим. Бог, как существо духовное и личное, может сообщить известные истины человеку; а человек, как существо также духовное и личное, может принять и усвоить сообщаемые ему истины. Частнее: со стороны Бога, чтобы Он мог сообщить человеку откровение, требуется только, чтобы Он знал, что сообщить, и имел средства, как сообщить... Но как Существо всеведущее, Бог знает все, знает все наши нужды, самые сокровенные и лучше нас самих, знает, в чем именно мы можем обойтись дарованными нам от Него силами и в чем необходима нам Его сверхъестественная помощь. Как существо всемогущее и премудрое, которому совершенно подчинено все – и мир вещественный, и мир духовный, Бог всегда, конечно, имеет в распоряжении Своем все средства для сообщения откровения человеку, путем ли непосредственного воздействия на дух человека, или чрез вещественные предметы при посредстве наших чувств внешних. Другие свойства Божии не противоречат этой возможности откровения. Не менее возможно принятие откровения и со стороны человека. Он вообще способен принимать истины отвне, сообщаемые ему другими: почему же не может принимать истин только от Бога? Состоя из души и тела, человек естественно имеет в себе способности к восприятию впечатлений как вещественных, так и духовных: значит, он может усвоить себе божественные откровения все равно, будут ли они сообщены душе его непосредственно или чрез посредство каких-либо чувственных знаков. Таким образом, сверхъестественное откровение возможно как со стороны Бога, так и со стороны человека.

§ 26. Необходимость тайн в откровении и их значение для религиозного просвещения человека. Против возможности сверхъестественного откровения нередко указывают на то, что в нем необходимо предполагаются тайны, или истины непостижимые для человеческого разума. Ближайшая цель божественного откровения – пособить неведению человека в деле религии. Каким же образом, говорят, будет соответствовать

этой цели откровение человеку тайн, или непостижимых истин? Не увеличат ли они собою еще более неведение человека вместо того, чтобы пособить этому неведению? Да и как вообще человек может воспринять и усвоить себе тайну, то, что для него решительно непонятно?

Предмет откровения есть религия, или союз между Богом и человеком; следовательно, истины откровения должны касаться Бога с Его высочайшими свойствами и бесконечными совершенствами, с Его отношением к міру и человеку; должны касаться человека, в самом его существе и с его судьбою настоящею, прошедшею и будущею; должны, наконец, касаться невидимого, внутреннейшего, непосредственного общения и единения между Богом и духом человека. Кто же скажет, чтобы во всем этом не могло быть для нас многого, и весьма многого – совершенно непостижимого? Если в мире видимом, конечном, по замечанию людей мудрых, все наполнено для нас тайнами и загадками и сам человек есть самая первая загадка для себя; то не естественно ли ожидать тайн и загадок при откровении нам мира невидимого, сверхъестественного, особенно при чрезвычайном откровении Существа Бесконечного? Будучи, таким образом, совершенно необходимы в откровении, тайны имеют важное значение для религиозного просвещения человека. Каждая тайна имеет в себе две стороны: одну – примрачную, непостижимую для нашего ума, а другую светлую, удобопонятную; потому что каждая тайна выражает собою определенную мысль, определенную истину, содержание которой может быть вполне ясно для ума, хотя внутренняя возможность остается непонятною. Следовательно, каждая тайна, как определенная мысль, легко может быть принята умом в ряд других его мыслей, и, будучи светлою по содержанию, естественно, может сообщать свой свет прочим мыслям человека и таким образом пособлять его неведению. Так (возьмем пример из действительного откровения) тайна падения, проповедуемая христианством, выражает ту ясную мысль, что человек, созданный чистым и невинным, нарушил некогда заповедь Божию и таким образом допустил в себя яд греха, который, повредивши всю его природу, распространился

потом преемственно и на всех его потомков, на весь род человеческий; тайна воплощения выражает ту светлую истину, что Сын Божий благоволил сделаться человеком, не переставая в то же время быть Богом; тайна искупления проповедует ту определенную истину, что воплотившийся Сын Божий умер на кресте за грехи наши, дабы удовлетворить за нас правде Божией и стяжать нам все нужное для нашего спасения; тайна возрождения и освящения – ту, что мы можем очиститься от грехов и преуспевать в добродетелях только при помощи божественной благодати Духа Святого и проч. Все эти мысли, по содержанию своему, бесспорно, понятны для нашего ума, хотя мы и не постигаем, как яд греха мог повредить всю природу человека и заразить весь род человеческий, – как Бог сделался человеком, – как смерть Сына Божия могла искупить нас от греха, проклятия и смерти; – как Дух Святой возрождает и обновляет нас своею благодатью. Как ясные и понятные с внешней своей стороны, хотя и непостижимые по внутреннему существу своему, эти непостижимые истины не только не умножают собою нашего неведения, а напротив, весьма многое объясняют нам в нас самих и во всем нас окружающем. Так, например, тайна падения объясняет нам, откуда в мире зло физическое и нравственное, отчего так бедственна и жалка судьба человека на земле и вся его история представляет собою ряд почти одних заблуждений и пороков разного рода; без тайн воплощения искупления и освящения мы никогда не примирили бы этого несчастного порядка вещей в нас и вокруг нас с мыслью о совершеннейшем Творце мира и Его промысле; никогда не объяснили бы себе, что за цель бытия нашего на земле среди толиких зол и бедствий и не лучше ли было бы, если бы мы вовсе не являлись на свет и т. п. Не говорим уже о том, как много эти таинственные истины могут содействовать нашему нравственному преуспеянию, что также составляет цель божественного откровения...

Что касается того, как человек может воспринять и усвоить тайны, то он, несомненно, обладает полнейшею способностью к тому. Известно, что человек, по самому устройству своего ума, усваивает себе истины двояким образом: одни – по знанию,

другие – по вере, т.-е. одни на основании собственного опыта и непосредственного сознания, что это точно истины; а другие на основании свидетельства и авторитета людей сторонних, как вообще приобретаются познания исторические, иногда географические и вообще познания о таких предметах, которых мы сами не видали, но о которых известия нам передают другие. Последним способом, очевидно, человек может усвоить себе и тайны откровения именно на основании свидетельства о них и авторитета Самого Бога – открывающего, Который как истиннейший, никогда обмануть не может. Только в том случае человек не мог бы усвоить себе тайны, если бы они противоречили его уму. Но, во-первых, так как тайна, по самому понятию о ней, совершенно непостижима для нашего ума, превышает его разумение, то о тайне никто не в праве утверждать ни того, что она сообразна с умом, ни того, что она противоречит ему. Во-вторых, тайны, или непостижимые истины, открывает человеку, вместе с другими постижимыми истинами, сам Бог. Но разве Бог может сообщить нам что-либо противное нашему разуму? Наконец, вообще нужно заметить, что истины божественного откровения как непостижимые, так и постижимые могут казаться противоречащими только разуму эгоистическому, высокомерному и самодовольному, не сознающему ясно ни своего бессилия и ограниченности, ни нужды в высшей помощи, разуму же в собственном смысле здравому они никогда не могут казаться такими, а напротив составляют для него неотъемлемо сродную ему духовную пищу.

§ 27. Необходимость откровения, основанная как вообще на ограниченности человеческой природы, так и особенно на поврежденности и нравственной испорченности человека. Необходимость сверхъестественного божественного откровения вытекает, прежде всего, из ограниченности человека. Стоит только надлежаше уяснить себе, что такое она, и для нас станет ясно, что в деле своего духовного религиозно-нравственного развития человек действительно не может обойтись без особого или сверхъестественного божественного руководства.

Что такое ограниченное или тварное бытие, это может быть выяснено перее всего путем сопоставления его с бытием

неограниченным, безусловным. Бытие неограниченное – это такое Бытие, Которое самобытно, Которое, т.-е., в Самом Себе имеет причину не только Своего бытия, но и всей Своей жизни. Оно есть потому непременно Существо всесовершеннейшее или всереальнейшее, полнота всяких вечно живых совершенств: в Нем ничего нет только в возможности, но все в действительности, равно как не может быть перехода от одной ступени совершенства к другой. По противоположности, тварным или ограниченным бытием, очевидно, будет такое бытие, которое, не заключая причины своего бытия и своей жизни в самом себе, как по началу своего бытия, так и продолжению его, в своем жизнепроявлении и жизнеразвитии, непременно обуславливается какою либо вне его находящеюся причиной. Но раскрытое нами понятие о безусловном Существое есть необходимое требование нашего разума, иначе мы не можем мыслить безусловное; а эта немыслимость противного есть бесспорный признак безусловной достоверности данного понятия. Значит, и устанавливаемое путем противоположения бытию безусловному понятие о тварном бытии должно быть признано тоже безусловно-истинным. Но данное понятие о творном бытии оправдывается и опытом. Ограниченное бытие всегда пред нами; мы постоянно вращаемся среди него; мы сами принадлежим к нему. Не видим ли мы, что во внешнем мире для своего возникновения все нуждается в действии чего либо другого и что видоизменения раз возникнувшего всегда обуславливаются новыми влияниями со стороны? Если вдуматься в царствующий во внешнем мире закон причинности, то не найдем ли мы, что в существе дела он представляет собою именно выражение тварности или ограниченности нашего мира? Человек, бесспорно, есть существо именно ограниченное или тварное, т.-е. такое, которое, как и все тварное, как по началу своего бытия, так и в своем жизнеразвитии обусловлен. Это очевидно и не требует особых доказательств. В частности и духовно-нравственная жизнь в человеке могла начаться впервые только благодаря насаждению, пробуждению ее в нем со стороны. Кем же она могла быть насаждена и возбуждена в человеке? Сущность духовно-нравственной жизни человека,

бесспорно, открывается в его коренных высших стремлениях к истине, добру, красоте или блаженству. Истина, добро и блаженство в их постепенном осуществлении – вот в чем заключается истинная духовно-нравственная жизнь человека и вместе истинно человеческая жизнь, которую он отличается от всех других одушевленных существ на земле. Если теперь, вместе с вышеизложенным, мы примем во внимание тот бесспорный общий закон, по которому в действии не может быть больше, чем в причине, то мы должны неизбежно придти к тому заключению, что духовно-нравственная жизнь могла быть насаждена и пробуждена в человеке только таким существом, в котором сама эта жизнь уже была раскрыта, осуществлена. Не трудно теперь видеть, что в отношении к первому человеку таким существом мог быть только непосредственно²¹ Сам Бог, в Котором от века осуществлены истина, добро и блаженство, Которое есть вечное высочайшее духовно-нравственное существо.

Нельзя ли объяснить, как это делают, напр., рационалисты, возникновение духовно-нравственной жизни в человеке одним естественным развитием его сил, под влиянием внешней природы. По-видимому, такому предположению благоприятствуют и наши христианские воззрения. Мы веруем, что человек вышел из рук Творца с силами духовными крепкими, нормально настроенными. С другой стороны мы признаем, что небеса поведуют славу Божью и дела рук Его возвещают твердь: что невидимая Его от создания мира твореньями помышляема видима суть и присносущная сила Его и Божество. Однако ж, если мы примем опять во внимание, что человек есть ограниченное существо, мы должны признать данное предположение решительно несостоятельным. Человек, как духовно-нравственное, свободное существо, призван по самой природе своей к сознательному и свободному осуществлению в своей жизни истины, добра и блаженства. Но как в ограниченном существе, в человеке содержание его жизни могло быть только намечено, даровано в форме лишь зачаточных, хотя прямых и чистых, позывов, стремления, которые должны были быть пробуждены и удовлетворены, как

ранее изъяснено, отвне. И такую роль никогда не может выполнить внешняя природа. Она механична и безлична и поэтому самому не заключает в себе способности содействовать пробуждению и развитию личной, т.-е. религиозно нравственной жизни в ком либо другом. Если она действительно вещает о Божией славе, о присносушной силе Бога, то только для того, в ком уже есть чувство Божества, в ком положено начало религиозно-нравственной жизни, кому под влиянием ее присущ некоторый высший божественный свет, делающий не только видимыми, но и понятными напечатленные всюду в природе следы премудрого и всеблаготворца ее. И действительно, предоставленный самому себе и влиянию внешней природы, человек, как увидим ниже здесь 4, б и в, не только оказывается неспособным к созданию духовно-нравственной жизни, но мало-по-малу заглушает ее в себе, если она ранее была в нем.

Таким образом, очевидно и несомненно, что при ограниченности человека начало религиозно-нравственной жизни в роде человеческом могло быть положено только самим Богом, иначе – для возникновения ее необходимо было сверхъестественное Божественное откровение.

2. Но не для начала только и возбуждения религиозной жизни в роде человеческом потребно было сверхъестественное откровение Бога человеку; оно необходимо также и для поддержания и развития этой жизни. Ограниченность составляет существенное, природное свойство человека, который потому никогда не перестанет быть ограниченным. Очевидно, и его духовно-нравственная жизнь никогда не может сделаться безусловно самостоятельной и самодовлеющей. Наоборот, самым своим началом будучи обязана божественному откровению, она и в своем дальнейшем течении лишь раскрывает собственно начала откровения и вообще может сохраняться и правильно развиваться только в связи с ним и по мере этой связи; иначе она скоро извращается, а иногда как бы и совсем замирает. Затем, истина, добро и блаженство, к возможно полному достижению которых в религии всеблагому Богу угодно было предназначить человека,

бесконечны. И человек, по своей ограниченности, может воспринимать и осуществлять в своей жизни эти начала только постепенно, мало по малу, что необходимо предполагает потребность все высшего и высшего откровения их. Таким образом, уже по своей ограниченности человек безусловно и постоянно нуждается в сверхъестественном божественном откровении на пути своей духовно-нравственной жизни, чтобы она сохранилась в своей чистоте и правильно развивалась, восходя все к большему и большему совершенству.

3. Но для поддержания и развития религиозной жизни в человечестве, сверхъестественно-божественное откровение стало еще потребнее, так сказать, вдвойне необходимо, когда в ограниченности человеческой природы присоединилось ее повреждение. Как известно, еще в начале своей жизни первые люди пали, – о чем говорят предания всех народов и что подтверждается ныне наблюдаемым расстройством духовной жизни человека. Следствием падения первого человека было то, что духовные силы его лишились первоначальной своей энергии и чистоты и в его потомстве явились многочисленные заблуждения и пороки. Понятно, что особая сверхъестественная помощь для человека в его духовно-нравственной жизни, необходимая уже вследствие его ограниченности, естественно стала еще необходимее со времени его падения.

4. Следующие факты психологического и исторического характера могут служить фактическим подтверждением того, что вследствие ограниченности и поврежденности природы человека сверхъестественное Божественное откровение, безусловно, необходимо не только для начала и возбуждения религиозно-нравственной жизни, но и для поддержки и развития ее. а) Факт необходимости для людей вообще воспитания, руководства. Наблюдение над пробуждением в человеке самосознания, над зарождением в нем мышления и языка, над проявлением в нем чувства вообще и религиозного в частности, – приводит к тому убеждению, что человек, несмотря на присущую ему способность к умственной, нравственной и религиозной жизни, не иначе может начать эту жизнь, как под условием воздействия на него со стороны самосознательных,

словесных существ, воспитывающих его. Вступая в мир, человек приносит с собою способность к мышлению и знанию, способность говорить и т. п., но не приносит с собою ни мышления, ни знания, ни языка: все это получает он, всему этому научается от окружающей его среды, влияющей на него и воспитывающей его. Тому же закону, без сомнения, должна была подлежать и духовная жизнь первого человека, т. е. развитие ее должно было начаться и не могло иначе начаться, как воздействием на него со стороны Бога.

б) Факт одичания отдельных людей и даже целых народов, когда они совершенно изолируются от семьи, других людей и других народов. Такие люди или народы, предоставленные в своей жизни исключительно самим себе и влиянию внешней природы, оказывается, не только не совершенствуются в своей духовно-нравственной, жизни, но даже, наоборот, дичают, т.-е. постепенно изживают вынесенные в момент выделения из семьи других людей или народов начала духовно-нравственной жизни, грубеют не только со стороны внутренней жизни, но и внешней, иногда ниспадая до состояния близкого к животному. Не выражает ли этот факт того нашего положения, что человек не заключает сам в себе самостоятельного, приснотекущего и вечно живительного источника духовно-нравственной жизни и что поток его жизни, получив начало от Бесконечного Источника истины, добра и блаженства, неминуемо мало-по-малу становится мельче, мутнее и как бы совсем почти высыхает, когда по тем или другим причинам, в той или другой степени прерывается общение его, человека, с этим Бесконечным Источником?

в) Язычники, по учению самого Священного Писания, были предоставлены Богом самим себе в деле их духовно-нравственной жизни. И что же мы видим здесь? Чем дальше уходила жизнь язычников от первобытных времен, тем она менее заключала в себе положительных идеалов духовно-нравственной жизни. Наоборот, чем далее в глубь веков мы простираем свой взор, тем верования самих язычников являются возвышеннее, а правила жизни и самая жизнь чище. К чему пришло древнее язычество в конце своего существования

пред появлением Христа Спасителя, – хорошо известно. Многовековой своею историей оно приведено было к сознанию невозможности для самого человека истинно духовной жизни человека и необходимости Божественной помощи для обновления совершенно изжившегося в духовном отношении человечества. Таким образом, пример древних языческих образованных народов должен непререкаемо убеждать нас, что люди, при своей ограниченности и поврежденности, сами по себе, без Божественной помощи не могут надлежаще удовлетворить своим религиозно-нравственным потребностям. С другой стороны факт относительной высоты веры и жизни у этих народов в глубочайшие древние времена дает довольно прозрачный намек на действительное существование в первобытные времена человечества сверхъестественного откровения, на некий эдемский духовный свет, который светил и язычникам и тем более, чем они ближе были к изначальным временам (ср. § 94).

Наконец, г) факт всеобщности веры в сверхъестественное Божественное откровение и другой всеобщий факт – факт общенародных преданий древности о золотом веке, в котором люди были ближе к Божеству, Божество Само непосредственно нисходило к людям и последние были выше и чище. Факт всеобщей веры в сверхъестественное Божественное откровение, веры до того живой, что под влиянием ее человек в язычестве охотно принимал за сверхъестественное самые естественные события, а иногда и вымышленный, – факт этот не служит ли в существе, дела выражением присущего каждому человеку инстинктивного ощущения им своей ограниченности, а вместе необходимости Божественной помощи для него в течение всей жизни. А в общенародных преданиях древности о золотом веке не должны ли мы видеть, в самом деле, отголосок, правда, иногда довольно глухой, а иногда совсем извращенный, – отголосок действительных событий в первые времена жизни человека, возможно точное воспроизведение которых заключается в Священной летописи Пророка и Боговидца Моисея.

§ 28. Взгляд на философию, как руководительницу в религиозной жизни. Но не могла ли бы наука, или философия и научить людей истине, и улучшить их нравственность, и вообще быть надежной руководительницей их в жизни, вместо божественного откровения? Но каких бы успехов ни достигала наука, выше всякого сомнения должно быть то положение, что она никогда не была и не будет в состоянии заменить собою для людей сверхъестественное божественное откровение. И, во-первых, она никогда не может научить людей религиозной истине. Это, несомненно, открывается из следующих соображений:

1. Наука никогда не в состоянии сама по себе узнать и определить с совершенною точностью и непоколебимою достоверностью все то, что необходимо знать человеку, как существу религиозному. Главные предметы религиозного ведения – Бог, назначение человека, бессмертие души, происхождение нравственного зла и т. под. суть предметы сверхъопытные, а потому и недоступные человеку обыкновенным научным путем. Поэтому то все, даже лучшие философы, как древние, так и новые не были чужды более или менее грубых заблуждений касательно этих высочайших предметов религиозного знания.

2. Вследствие того, что упомянутые предметы недоступны непосредственно нашему уму, не подлежат нашему опыту и наблюдению, сами философы никогда не могли и не могут быть, несомненно, убеждены в истинности своих понятий о них, хотя бы понятия эти и были иногда действительно истинны. А без убеждения в своих мыслях что, можно сделать для их распространения? При этом нельзя упускать из виду еще то обстоятельство, что в области философии разногласия и споры никогда не прекращались, от первых философов древности до философов нашего времени, да по самому существу дела никогда и не прекратятся. А при таком положении дела, что создала бы одна школа философов, то разрушала бы другая, и люди не знали бы, кому из философов верить, какой школе или какой системе философской следовать.

3. Если бы, наконец, каким ни будь образом философы и узнали истину и были единодушно убеждены в ней, то и в таком случае они не могли бы научить ей всех людей. Они могли бы сообщить свое учение лишь немногим избранным, а миллионы обыкновенных людей, не образованных философски, оставались бы вне всякой возможности узнать и воспринять их учение. Это – потому, что сообщение истины, в форме философской и с философскими доказательствами, толпе, не привыкшей к отвлеченному мышлению, едва ли еще не труднее, чем самое философское познание истины. С другой стороны, для таких высочайших истин, как истины религиозные, на которых зиждется все здание духовной жизни человека, человек требует самого высшего авторитета, какой только возможен, – требует именно божественного подтверждения, чтоб не обмануться и не принять ложь вместо истины. Авторитет же философов – весьма не важный, никого безусловно необязующий признавать его, потому что это авторитет человеческий, таких же людей, как и все прочие люди, – могущих впадать в заблуждение и проповедовать ложь вместо истины.

Будучи не в состоянии научить людей истине, наука или философия не может также улучшить их нравственность, усовершенствовать их жизнь. Это понятно уже из той связи, какая существует вообще между жизнью и истиною. Но если бы философия даже могла и правильно познать и объяснить людям истину вообще и закон нравственной в частности, и указать им достаточные побуждения к выполнению и осуществлению требований нравственного закона, то все же она не могла бы дать им нужных для этого сил и средств. Не следует забывать того, что наша природа повреждена, – что мы существа нравственно больные и испорченные и что поэтому ни законы и увещания, ни награды и наказания, ни ясное сознание преимуществ добродетели пред пороком, ни самое правильное воспитание не могут удержать человека от зла и греха. Как болезни телесные врачуются не вразумлениями и увещаниями, и вещественными врачествами, так и болезни душевные, имеющие свой корень в расстройстве и повреждении нашей

духовной природы, могут быть врачуемы только исправлением самой этой природы. Философы же, как понятно само собою, не могут пересоздать человеческую природу, не могут даровать ей новых, высших, сверхъестественных сил... Таким образом, человек, предоставленный только своим собственным силам и средствам, возложивши все свои упования только на философию, вечно оставался бы во мраке неведения и полном нравственном бессилии, если бы не снизошла к нему божественная помощь в виде сверхъестественного откровения Божия.

§ 29. Возможность узнать истинное откровение Божие и отличить его от ложного, или признаки божественного откровения – внутренние и внешние. Все, известные в роде человеческом, религии выдают себя за откровенье Божие: можно ли как-нибудь узнать и чем-нибудь увериться в том, что такая-то именно религия есть действительно откровение Божие, а все прочие религии обыкновенное дело человеческое? На этот вопрос мы отвечаем утвердительно. Господь Бог, даровав людям Свое откровение для их блага и счастья, должен был, так сказать, положить на нем Свою печать, по которой бы можно было узнать его; говоря иначе: откровение Божие должно иметь свои характеристические свойства, или признаки, по которым бы могло оно существовать в мире, как нечто определенное, и могло быть узнано и отличено нами от всего того, что не есть откровение, хотя бы и выдавали себя за откровение. Без таких отличительных свойств и признаков откровение Божие не могло бы достигнуть и своей цели. Какие же это признаки? Их обыкновенно разделяют на внутренние и внешние.

§ 30. Внутренние признаки откровения. Они заимствуются из самого откровения – из соответствия его свойств и качеств идее истинного божественного откровения. Божественное откровение есть слово Бога к людям, имеющее последнюю целью своею их благо временное и спасение вечное. Поэтому, в нем естественно искать таких свойств и качеств, которые бы ясно свидетельствовали, что оно и вполне достойно Бога, своего виновника, и вполне спасительно для человека, которому оно дается. Внутренние признаки разделяются на отрицательные и

положительные. По требованию первых, в истинном откровении не может быть никаких противоречий самому себе; не может быть также чего-либо противоречащего здравому человеческому смыслу, естественному нравственному чувству и всем вообще необходимым духовным стремлениям и потребностям человека. Это понятно само собою и не требует никаких разъяснений и доказательств. Внутренние отрицательные признаки имеют полное и решительное значение только для разоблачения ложных откровений в отличие от истинного; но, давая достаточные основания для отрицания притязания ложных откровений на значение истинного откровения, они не дают еще таких же оснований для признания откровения истинным. Положительные внутренние признаки откровения имеют в этом отношении более решительное значение потому что они указывают на такие свойства откровенного учения, которые обнаруживают несравнимое и явное превосходство его пред всеми созданиями человеческого ума и в то же время правоспособность всецело удовлетворять всем стремлениям и потребностям человеческого духа. Именно: 1) Как слово Бога премудрого и всеведущего, откровение во всем содержании своем должно носить печать мудрости, глубокого понимания всего, указания всему высших целей и наилучших средств к сим целям и должно открывать то, что желает открыть, с такою ясностью и точностью, какая только возможна по свойству открываемых предметов. Как слово Бога всесвятого, откровение должно быть проникнуто духом святости и возвещать чистейшую и святейшую нравственность; как слово Бога всеблагого и любящего, оно должно быть запечатлено духом любви и содержать в себе учение и правила, могущие благоустроить жизнь человеческую и содействовать всестороннему ее развитию и преспеянию; наконец, как слово Бога живого и крепкого, Творца и Владыки всего оно должно быть властно, живо и действенно покорять себе умы и сердца людей, сохранивших восприимлемость ко всему нравственно живому и сильному; – вечно ново. «Истина Господня пребывает во веки», говорит Свящ. Писание (см. § 34 и 81). Все это требуется самым существом откровения и его целью.

2) Божественное откровение должно открывать новые истины, помимо его неизвестные и недоступные человеку, а истинам известным должно сообщить новый свет, указывая новые стороны в них и лучшее, полнейшее приложение их в жизни. Без этого откровение, собственно говоря, ничего и не открывало бы... Если и дух человеческий, сотворенный, налагает на произведения своего ума печать творчества, которую составляет новое, своеобразное раскрытие известных истин, – представление их с новых сторон особенно же открытие и сообщение истин новых, прежде неизвестных; то тем более нужно искать всего этого в откровении Божиим – этом произведении ума высочайшего, в собственном смысле творческого.

3) Наконец, в ряду истин божественного откровения должны быть и истины непостижимые для ума человеческого, совершенно превышающие его разумение. Такие истины, иначе называемые тайнами, должны быть здесь по самому существу дела. И, действительно, истинно-божественное учение не может не открывать глубины Божии (1 Корф. II, 8, 11), когда оно необходимо должно касаться Бога, с Его сокровенною внутреннею жизнью и сокрытыми от века и родов предвечными планами божественными относительно мира и человека. Присутствие в откровении таких истин, которые, будучи непостижимыми, в известном отношении освещают, однако, очень многое в нашем познании (см. §§ 24 и 68), возбуждают волю к добру вечному, дают мир сердцу, – ясно свидетельствует о его действительно божественном происхождении.

§ 31. Внешние признаки божественного откровения 1) естественные. Внешние естественные признаки божественного откровения заимствуются от характера лиц, выдающих себя за провозвестников откровения, и способа распространения проповедуемого ими откровения. Господь Бог даровал роду человеческому свое откровение чрез особых избранников и посланников, с ними одними Он входил в непосредственное общение и живое, личное собеседование, а чрез них уже открывал Себя и Свою волю и всем прочим людям. Каких же качеств мы должны искать в характере и жизни избранников и

посланников Божиих? Богу, как высочайшему уму и совершеннейшей святости, естественнее всего входить в непосредственное общение только с людьми светлого трезвого ума и чистой, святой нравственности. С другой стороны, только такие именно люди и способны правильно понять полученное ими от Бога откровение и затем точно передать и вполне успешно распространять оное среди тех, к кому они посылаются. Все это ясно само собою. Поэтому, когда выдающие себя за избранников и посланников Божиих обнаруживают не вполне нормальное состояние своих умственных способностей, или же не совсем строгую и не вполне безупречную нравственность, мы в праве думать, что это – или самообольщенные мечтатели, или сознательные обманщики, и их учение, выдаваемое за божественное откровение, есть их собственное измышление. Если бы мы, напр., заметили, что называющие себя посланниками Божиими водятся в своей жизни нечистыми побуждениями, а своекорыстными целями, под видом ревности о деле Божиим ревнуют собственно о своем богатстве и могуществе, славе и почестях и т. п., то мы не должны верить таким посланникам Божиим и сообщаемое ими учение не можем признать за откровение. Распространять божественное откровение истинный посланник Божий должен безбоязненно и открыто, во всякое время, на всяком месте, пред всякими людьми и при этом употреблять в дело одну только проповедь, одно простое слово убеждения без всякой хитрости и обмана, без всяких принуждений и насилий, – и хотя бы ему много пришлось страдать за свою проповедь, хотя бы весь мир вооружился против него из-за нее, он не должен оставлять ее и отказываться от нее, в надежде на Бога, пославшего его. Таким образом, если бы проповедники божественного откровения возвещали оное с заметною нерешительностью и робостью, только в небольших кружках избранных лиц, или прибегали при этом к каким ни будь хитростям, к обману, подкупу, насилию, принуждению, или же, наконец, явно избегали неприятностей и опасностей из-за своего дела, то мы опять не можем признать

таких проповедников посланниками Божиими и их проповедь божественным откровением.

§ 32. 2) Сверхъестественные. Необходимость их. Все указанные доселе признаки божественного откровения так существенны и естественны в нем, что, где нет их, там не может быть и истинного откровения Божия. Но хотя по этим признакам всегда можно узнать откровение ложное, однако ж по ним одним далеко не всегда можно узнать откровение истинное, т.-е. присутствие этих признаков в какой либо религии, выдающей себя за богооткровенную, не есть еще окончательное и решительное свидетельство того, что она есть именно богооткровенная. В самом деле, пусть в известной религии мы встретим вероучение и нравоучение самое чистое и возвышенное, пусть встретим в ней даже непостижимые истины или тайны, – все-таки при рассуждении об этой религии будет оставаться вопрос, почему же она должна считаться непременно откровением Божиим и отчего нельзя признать ее плодом какого-либо необыкновенного ума человеческого? Ведь человеческий ум в состоянии же понять и оценить возвышенное учение этой религии, да и создавал же он и создает, в лице лучших своих представителей, великие произведения. Мы не говорим уже о том, что народы, исповедующие религии заведомо ложные, признают, однако ж, их истинным, вполне достойным Бога откровением... Далее, пусть и проповедники рассматриваемой нами религии будут самыми лучшими людьми во всех отношениях и распространяют свое учение самым безукоризненным образом, однако ж все-таки можно подумать и задуматься иногда над тем, не обманывали ли эти люди себя и других, – не ошиблись ли современники их, а вслед за ними не ошибаемся ли и мы, принимая их за избранников и посланников Божиих. Ведь хитрость и коварство людей могут быть изобретательны до неистощимости, да и самообольщения, особенно в области религиозной, бывают иногда ужасные. Ведь встречали себе веру жрецы и оракулы древнего языческого мира; нашли же себе последователей и почитателей Магомет, Шведенборг и многие другие обманщики и мечтатели. – С другой стороны, возвышенные качества ума и сердца могут

принадлежать и проповедникам естественного какого-либо учения. Поэтому, на одном доверии и уважении к умственным и нравственным качествам проповедника нельзя остановиться, как на вполне твердом и прочном основании при определении истинного откровения. Тоже следует сказать и относительно способов распространения известного учения. Сверхъестественное откровение необходимо должно иметь сверхъестественные признаки своего истинно-сверхъестественного происхождения. И, действительно, Бог благоволил окружить свое откровение особыми, высшими засвидетельствованиями или знаменами, которые, будучи возможны только для Него одного, могут уже окончательно убеждать человека, что он не ошибается, принимая известную религию за откровение Бога. Мы разумеем известные в истории откровения чудеса и пророчества, которые также могут быть отнесены к внешним признакам божественного откровения, но в отличие от признаков первого рода должны быть названы сверхъестественными.

§ 33. а) Чудеса. Понятие О НИХ. Чудо есть доступное внешнему наблюдению действие или событие сверхъестественное, но не противоестественное, производимое непосредственно силою Божией для достижения важных религиозных целей²². Таковы именно все чудеса, о которых говорится в Библии. Они действительно суть события сверхъестественные, совершавшиеся силою Божией (Матф. 24, 24; 2Сол. 2, 9). С другой стороны, все библейские чудеса совершались именно для достижения важных религиозных целей. Так чудеса ветхозаветные имели целью – воспитать еврейский народ в особый народ Божий, сохранить в нем, а чрез него распространить и во всем роде человеческом истинное богопознание и богочтение, все религиозные предания, чаяния и надежды; чудеса новозаветные имели целью – убедить людей, что Иисус Христос есть истинный Сын Божий, посланный Богом Отцом в мир, и тем расположить к принятию проповеданной Им новой религии.²³

§ 34. Возможность чудес. Главнейшие возражения против этой возможности и их опровержения. Вопрос о возможности

чудес тесно связан с вопросом о возможности вообще сверхъестественного божественного откровения. Если мы убеждены, что Господь Бог может открывать и действительно открывает Себя в мире; то мы этим признали уже в принципе и самое чудо, потому что чудо есть не что иное, как непосредственное действие Божие в мире, не зависящее от естественного течения сил и законов мира. Поэтому то возражения против чудес – в существе дела те же самые, что и против сверхъестественного откровения Божия вообще. Они состоят собственно в утверждении, что чудеса будто бы: 1) несообразны с понятием о Боге, как Существе премудром и неизменяемом, и 2) ниспровергают законосообразное течение жизни во внешней природе.

1) Говорят, что чудеса были бы несообразны с премудростью и неизменяемостью Божией, так как в них Бог являлся бы поправляющим свое произведение, первоначально неудачно Им созданное. Но, действуя в мире, Бог не поправляет свое совершенное творение, а лишь все более и более являет в нем свое могущество и благодать; постоянное воздействие Его на мир – не есть дело случая, вымогаемое у Бога непредвиденными Им при создании мира обстоятельствами, а могло входить первоначально в план божественного мироправления, как условие постоянного усовершенствования мира (см. § 24). Частнее – в чудесах Бог не поправляет Самого Себя, а только исправляет уклонения разумно-свободных существ от установленного Им нравственного порядка, – так как чудеса имеют в виду собственно падшего человека, его спасение и восстановление нарушенного его свободой правильного порядка в мире. Для нас непостижимо здесь не то, почему нужны такие исправления (ибо, коль скоро есть в мире создания свободные, то всегда возможны в нем уклонения от законов, требующие исправления), но непостижима собственно самая свобода в тварных существах. Она есть первое чудо, чудо из чудес, действительность коего нельзя отвергнуть, хотя бы мы и не в состоянии были его постигнуть. Если же это чудо сотворено; если мы не можем не признать существования зла в этом мире, происходящего от нарушения свободой закона

Божия: то мы не имеем никакого права и основания отрицать возможность и других сверхъестественных действий Божиих в мире, или чудес, нужных для уничтожения в нем зла и восстановления порядка.

2) Говорят, что чудеса расстраивали бы чин и порядок природы, нарушали ее законы, мешали правильному течению ее жизни и проч. Но, во-первых, законы природы не суть что ни будь отличное от воли Божией и как бы выделенное из нее раз навсегда; а мир не есть машина, и отношение к нему Творца его не походит на отношение мастера к своему произведению (см. § 24). В механизме, создаваемом человеком, действуют уже данные силы по данным законам, которые не зависят от воли мастера, или художника, а потому если что изменить в его устройстве, соображенном со свойствами данного материала, то он или совсем расстроится, или будет действовать не так, как должно. В мире же все от Бога, все содержится Его силою и волею; а так как воля Божия всегда согласна сама с собою, то порядок и гармония всегда существуют и будут существовать в мире, действует ли в нем Бог по обыкновенным, естественным, или по особенным, сверхъестественным законам. Естественное и сверхъестественное одинаково относится к вечной воле Божией и имеют различное значение только для нас, ограниченных наблюдателей путей Божиих. К чему мы привыкли, что знаем и понимаем, то и считаем естественным, а что выходит из ряда привычного и понятного для нас, то мы называем сверхъестественным; для Бога же – одинаково и то и другое... Во-вторых, всматриваясь внимательнее в чудеса мы не можем даже сказать, чтобы ими нарушались обыкновенные законы природы. Чудеса не изменяют и не нарушают законов природы, а только препобеждают их. Три отрока, напр., по распоряжению Навуходоносора брошенные в раскаленную печь, не были опаляемы; лица же, бросавшие их в печь, были страшно обожжены. Очевидно, в этом случае огонь не потерял своего специфического действия, но это действие по особому влиянию Божественному не касалось святых трех отроков. (Другой пример: хождение по воде И. Христа и ап. Петра). Препобеждение же в чудесах силою Божией обыкновенных

законов природы происходит в силу того, что (как мы отчасти видели уже выше) в мире вообще высшие силы и законы могут ограничить, стеснять, задерживать собою действие сил и законов низших. Человек, чем больше совершенствуется в знании тем сильнее делается по отношению к внешней природе, находя средства ограничивать в ней силы силами, или возвышать одни силы и стеснять другие, и таким образом видоизменять ее действия сообразно со своими целями. Так, знание врача может останавливать и уничтожать то или другое действие природы, разрушительное для нашего организма; знание физика может предотвращать некоторые опасные для нас явления, напр., громовые удары, и употреблять в пользу нашу самых могучих деятелей природы, как пар, электричество и под. Вообще же знание, или наука есть сила нравственная, высшая всех химических и физических сил природы, а потому и может творить в ней своего рода чудеса. Почему же Творец природы, воля Которого есть высший, всеобщий и вечный закон для всего существующего, почему Он один не может творить в природе ничего вышеестественного, не противореча ее законам, не нарушая ее чина и порядка?

В заключение рассуждения о возможности чудес заметим еще следующее. Отрицать возможность чудес могут только люди, не признающие личного Бога, отдельного от мира (как пантеисты и материалисты), или же осуждающие живаго Бога – Творца мира на какой-то абсолютный покой и мертвую бездеятельность (как деисты). Люди эти на место Бога ставят самый мир, или же его законы, а потому с их точки зрения и не может быть никакого и ничьего вмешательства в дела и порядки мира, и жизнь мира есть не более, как механический процесс, в котором все сковано неизбежными условиями и совершается по какой-то роковой, слепой, абсолютной необходимости. Люди же, не смешивающие Бога с миром и его законами, не могут не признать возможности действия Божия на мир, следовательно, и возможности чудес. Посему то во всех религиях, какие только были и есть в роде человеческого, на ряду с верою в Бога, или богов, мы видим и веру и воздействие Божье на мир, в откровение, в чудеса. Во всех религиях люди всегда молились и

молятся, чтобы Божество исцелило болезнь, отвратило угрожающий голод, моровое поветрие, опустошительную войну и т. п.; в этих молениях, очевидно, выражается то убеждение, что Божество может сделать то, о чем Его просят, может вмешаться в дела мира непосредственно и изменить естественное течение вещей, неблагоприятное для человека. Что же, неужели это вековое общечеловеческое убеждение есть не более, как невежество и заблуждение? Но все люди во все времена не могли заблуждаться, веруя в возможность чудесных действий Божиих в мире, а если некоторые из них и могли заблуждаться и действительно заблуждались в этом отношении (как, например, язычники, возлагавшие несбыточные надежды на своих богов), то в основе этих заблуждений все-таки должно лежать нечто истинное. Для того, чтобы люди могли искать сверхъестественного и ожидать чудесного там, где его не было и не могло быть, нужно чтобы они когда-нибудь видели сверхъестественное и чудесное там, где оно было в действительности. Если бы человечество нигде и никогда не видело действительного чуда, то оно не имело бы никакого представления о чудесах.

§ 35. Возможность узнать, что известные действия или явления суть действительно чудеса, или признаки достоверности чудес. Чем и как убедиться, что известное чудо есть именно чудо? Какие можно указать признаки чудес? – Признаки эти вытекают из понятия о чуде. Так как чудо есть событие сверхъестественное, то для достоверности его требуется, чтобы оно, во-первых, действительно случилось, или произошло, т. е. было именно событием, а не вымыслом, не сказкою, и во-вторых, чтобы оно произошло силою божественного вмешательства, а не само собою, т. е. было событием сверхъестественным, а не естественным. Чтобы убедиться, что известное чудо есть именно событие, или что оно действительно случилось, – для этого нужно: а) если мы сами свидетели его – иметь здравые чувства и достаточное внимание, чтобы правильно принять впечатление от события; б) если мы слышали о чуде от других свидетелей, нужно оценить их свидетельства по всем правилам исторической критики; в)

если, наконец, эти свидетельства дошли до нас только в писаниях, – нужно определить предварительно подлинность и неповрежденность этих писаний... Все эти требования, очевидно, суть требования самые справедливые, и те чудеса, которые не выдержат подобного испытания, неизбежно должны быть признаны за ложные, за призрак, за обман или позднейшую выдумку. Убедившись, таким образом, в том, что известное чудесное событие действительно случилось, нужно убедиться затем еще в том, что оно есть событие именно сверхъестественное. Для этого необходимо обращать строгое внимание: а) на то, точно ли известное событие не могло совершиться по силам и законам самой природы: для сего вовсе не нужно знать всех сил и законов природы, как утверждают некоторые, а довольно только видеть и понять, могла ли та именно сила или вообще причина, от которой произошло чудесное событие, сама собою произвести его, могло ли, например, одно слово человека мгновенно утишить бурю морскую и воскресить мертвого, – одно прикосновение мгновенно исцелить болезнь и под. б) Необходимо обращать строгое внимание на характер чуда: чудо, как непосредственное действие силы Божией, должно быть всегда достойно Бога; а потому, естественно, мы никак не можем поверить рассказам о чудесах нелепых или смешных, каковы многие чудеса, приписываемые языческим героям, а также Магомету и др. мн. в) Необходимо обращать внимание на цель чуда, которая также всегда должна быть вполне достойна Бога, и притом, как цель действия Божия особенного, сверхъестественного, должна быть какая-нибудь особенная, высочайшая: такую по преимуществу представляется одна – содействие падшему роду человеческому и частным людям в высоком деле религии и нравственности. Наконец, г) необходимо обращать строгое внимание на обстоятельства чуда – место, время, способ совершения и проч. Здесь также все должно быть сообразно с понятием о действии Божиим сверхъестественном; поэтому, если мы заметим, что известные мнимо-чудесные действия привязаны к одному определенному времени, к одному определенному месту, могут совершаться только с известными

приготовлениями, или совершаются образом каким-нибудь странным и смешным, каковы разные фокусничества, то мы всегда в праве сказать, что это отнюдь не чудеса, а действия – или искусства, или знания каких ни будь сокровенных сил природы, или даже обмана, хотя бы мы и не в состоянии были сами объяснить их естественным образом и обличить подозреваемый обман. По всем означенным чертам вместе всегда можно определить, действительно ли известное чудо есть чудо истинное, или ложное.

§ 36. Необходимость чудес, как признака откровения, и их значение для убеждения в его действительности. Чудеса необходимы в деле откровенной религии, как один из решительнейших признаков ее божественного происхождения. Только такие именно признаки и могут убеждать нас, несомненно, в божественном происхождении известной религии. Чудеса может творить только один Бог; следовательно, когда мы видим, что человек или ангел, возвещая нам какое-либо учение и называя его откровением Божиим, в доказательство своих слов творят чудеса; то это явный знак, что сам Бог подтверждает их слова. Сами от себя ни ангел, ни человек не могут совершать истинных чудес; а Бог, самая святость и истина, не может даровать силу чудотворений каким-либо обманщикам для оболещений людей. Таким образом, при виде истинных чудес, совершаемых или совершенных в доказательство божественности какого-либо учения, места для колебаний и сомнений не остается никакого: здесь место одному бесприкословному убеждению, если только, разумеется, мы не окажемся намеренно упорными в неверии. Вот почему все народы, образованные и необразованные, всегда так высоко ценили значение чудес

в деле религии, всегда желали их для своего полного убеждения в ее истинности и старались убеждать ими других в достоинстве своих верований. За неимением у себя истинных чудес они, как увидим ниже, даже измышляли чудеса ложные. Вот почему и Сам Спаситель отдавал своим чудесам полное преимущество пред всеми другими доказательствами божественного посольства. Вы посласте к Иоанну и

свидетельствова о истине,..., говорил Он, обращаясь к иудеям, неверовавшим Его учению, Аз же имам свидетельство более Иоаннова: дела бо, яко даде Мне отец, да совершу Я, та дела, яже Аз творю, свидетельствуют о Мне, яко Отец Мя посла (Иоан. 5, 33, 36), Аще не творю дела Отца Моего, не имите Ми веры: аще ли творю аще и Мне не веруете, делом Моим веруйте (ibid. 10, 37). Но кроме этого главного преимущества чудес пред всеми прочими признаками божественного откровения, т. е. кроме того, что одни только чудеса решительно убеждают в божественности какого-либо учения, есть у чудес и другие немаловажные преимущества пред прочими признаками откровения. Это, во-первых, общедоступность и очевидность чудес, как доказательств, равно для всех людей, образованных и необразованных: тут не требуется каких-нибудь изысканий, умствований, отвлеченных соображений, к коим способны весьма немногие, – как при оценке внутренних признаков откровения и даже внешних естественных; тут нужно только иметь здоровое око, чтобы видеть, и здравый смысл, чтобы понять впечатление и убедиться, что пред нами точно действует сила Божия. А во-вторых, это общегодность чудес, как доказательств, по отношению ко всем предметам, какие только могут содержаться в откровении: на основании чудес, совершаемых посланником Божиим в подтверждение проповедуемого ими учения, мы с равною верою можем принимать и истины постижимые для нашего ума, и истины непостижимые, – тогда как по другим признакам откровению внутренним и внешним естественным, можем только убеждаться в достоинстве истин первого рода, а тайн никогда оценить и, следовательно, разумно принять не можем.

§ 37. б) Пророчества: определение пророчества и доказательное значение пророчеств в деле убеждения в божественности откровения. Другой внешний сверхъестественный признак божественного откровения составляют пророчества, под которыми разумеются определенные предсказания, по озарению свыше, неведомого будущего случайного, а иногда даже чудесного. Так как будущее

неизвестно людям и его знает один только всеведующий Бог; то, очевидно, человек может верно знать и предсказывать о нем не иначе, как только по внушению или откровению Божию. Поэтому пророчества, рассматриваемые, как признак божественного откровения имеют такую же силу доказательности или убедительности, как и чудеса, и собственно суть только особый вид чудес. Особенное же значение в качестве признака божественного откровения пророчества имеют для людей, кои отделены значительным пространством времени от первого возвещения его, Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменьями (Мрк. XVI, 20). Для таких людей исполнение пророчеств, хорошо засвидетельствованное исторически или наблюдаемое непосредственно ими самими, должно, очевидно, иметь такое же значение для убеждения в божественности откровения, какое имеют для современников первых провозвестников его чудеса последних. На важное доказательное значение пророчеств в деле убеждения в божественности откровения указывает само Священное Писание. Пророк Исаия в предведении отдаленного будущего случайного, видит свойство одного истинного Бога: Я – Господь, это – Мое имя не дам славы Моей иному и хвалы моей истуканам. Вот предсказанное прежде сбылось и новое Я возведу; прежде нежели оно произойдет, Я возведу вам (XLI, 8, 9). С другой стороны тот же пророк отсутствием истинных пророчеств изобличает ложность язычества: приведите (вы – язычники) ваши доказательства... Пусть ваши боги... возвестят что-либо прежде, нежели произошло, и мы вникнем умом своим и узнает, как оно кончилось. Скажите, что произойдет в будущем, и мы будем знать, что вы боги (XLI, 21, 23). В Новом Завет Сам И. Христос усвоит пророчествам важное значение для убеждения в Его Божествен-

ном посланничестве. Свои предсказания касательно Себя и учеников Он нередко сопровождает такими замечаниями: теперь сказываю вам (о предании Его, Христа, одним из учеников Его), прежде нежели сбылось то, дабы, когда сбудется, вы поверили, что это – Я (Иоан. XIII, 19). Вот Я сказал вам о том

(об отшествии к Отцу) прежде, нежели сбылось, дабы вы поверили, когда сбудется (Иоан. XIV, 29). На признание Христом за пророчествами такого доказательного значения указывает также то, что в доказательство истины Своего учения и действительности Божественного достоинства Своего Он неоднократно приводил ветхозаветные пророчества о Себе (напр., пред Еммаусскими учениками Лук. XXIV, 27).

§ 38. Отличие пророчеств от предчувствий и обыкновенных предведений и предсказаний. Нечто подобное пророчествам мы встречаем, по-видимому, в обыкновенной жизни человеческой, в обыкновенных проявлениях человеческого духа. Так, некоторые люди обладают так называемым предчувствием, по которому могут в известной мере предвидеть и предсказывать будущее; другие и положительно предсказывают будущее, и притом совершенно верно: например, врач предсказывает выздоровление или смерть больного; астроном – появление какой-либо кометы, или же солнечное, либо лунное затмение; политик – войну между известными народами и т. п. Но пророчества, о которых мы говорим, как сверхъестественном признаке божественного откровения, существенно отличаются от этих, по-видимому, сходных с ними, обнаружений духа человеческого. Так называемое предчувствие обыкновенно бывает темное и неопределенное: человек предчувствует что – то, но что именно – сам не знает, и только тогда, когда случится с ним что-либо необыкновенное, особенно радостное или скорбное, ему кажется, что это именно он и предвидел, предчувствовал. С другой стороны, предчувствие всегда касается будущей судьбы только самого предчувствующего и немногих ближайших и любимейших ему лиц, и далее этого тесного кружка не простирается. Истинные же пророчества, напротив, всегда бывают ясные и определенные и касаются не судьбы только самого пророка, или ближайших ему лиц, а часто судьбы людей, которых пророк никогда и не видел, и даже целых царств и народов, которые при жизни пророка еще и не существуют (таково, например, пророчество Исаии о Кире, царе персидском, изреченное почти за двести лет до явления Кира, 44, 28: 45, 1 и след.; таково же пророчество Даниила о

нескольких царствах, имеющих преемственно следовать одно за другим, 2, 37 – 45). Предсказания врачей, астрономов, политиков основаны на наблюдениях вековых законов природы и опытах ежедневной жизни человеческой и имеют предмет своим события необходимые, так же естественно вытекающие из других событий, как в правильном силлогизме заключение вытекает из посылок. Поэтому такие предсказания не заключают в себе ничего особенного собственно пророческого; если врач предсказывает выздоровление или смерть больного, или астроном солнечное затмение; то они здесь также мало пророчествуют, как, например, тот, кто сказал бы, что после настоящей зимы наступит весна, по прошествии нынешнего дня настанет ночь и т. п. В противоположность этим естественным предсказаниям, истинные пророчества всегда имеют предмет своим события совершенно случайные, которые могут быть и не быть, могут случиться так и иначе, – притом такие события, которых даже начала и зародыша не видно в настоящее время и которых, поэтому, нельзя основать ни на каких наблюдениях и опытах и вывести из других событий, как следствие из причины, или заключение из посылок. Мало того: истинные пророчества часто имеют своим предметом события не только случайные, но еще и чудесные, которые не могут произойти ни по каким естественным законам; таково, например, пророчество Исаии о рождении Еммануила от девы и под.

§ 39. Возможность отличия истинного пророчества от мнимого. Истинные пророчества отличаются от ложных, прежде всего по предмету и характеру предсказания. Ясность и определенность пророческих предсказаний, а с другой стороны случайность предсказанных событий, не редко соединенная с чудесностью их, – эти свойства, характеризующие собою истинное пророчество, суть, очевидно, и самые первые и решительные признаки достоверности пророчеств. В самом деле, чтобы предсказать с ясностью и определенностью какое либо событие случайное, надобно предварительно знать все возможные сцепления причин и обстоятельств, от которых оно могло бы произойти; надобно проникнуть в сокровеннейшие

изгибы человеческого сердца и наперед определить в нем его будущие желания; надобно проникнуть в планы и намерения самого Промысла, всем в мире управляющего: а это, очевидно, такие требования, которых не в состоянии выполнить никакой ограниченный ум – не только человеческий, но и ангельский. Стало быть, ясное и определенное предсказание случайных событий есть несомненный знак того, что предсказавший о них находился под влиянием Божиим, и изрек свое пророчество по озарению свыше. Такую же силу достоверности имеют пророчества и тогда, когда предсказанные в них события – события чудесные совершенно зависящие от одной воли Божьей. Но кроме этих главных признаков, для убеждения в достоверности пророчеств и для отличия истинных пророчеств от мнимых и ложных, нужно обращать еще строгое внимание:

а) На цель пророчеств. Цель пророчеств, как и чудес, всегда должна быть вполне достойна Бога и притом особая, высочайшая, какой по преимуществу надо признать и здесь, как и в чудесах, содействие падшим людям в деле веры и нравственности.

б) На обстоятельства пророчеств. Истинные пророчества, как получаемые пророком от самого Бога, не могут зависеть от условий места, времени и каких либо предварительных приготовлений, завися единственно от воли Божьей.

в) На самое исполнение пророчеств. Мало того, что предсказание, не оправданное событием, не достойно названия пророчества, – требуется еще, чтобы между пророчеством и событием оказалось не какое-либо случайное, незначительное сходство, а сходство существенное и полное, по крайней мере, в чертах главнейших.

г) Наконец, если мы сами не слышали пророчества из уст пророка и не видели исполнения его, а знаем о том и другом только по свидетельствам других – устным или письменным; то необходимо еще, и притом прежде всего, проверить эти свидетельства по всем правилам исторической критики.

Отдел II. Богооткровенная религия

§ 40. Точка зрения на предмет. Единая истинная, единая откровенная религия есть религия христианская: из всех религий в мире она только одна обладает и истинными пророчествами и истинными чудесами, а равно имеет и другие, внешние и внутренние, признаки своего богооткровенного достоинства. Говоря о христианстве, как богооткровенной религии, мы будем разумеать не одно только учение И. Христа, но и учение древней иудейской религии, которая была, по апостолу, спм» грядущих благ, пестуном во Христа, образом будущего, или, иначе говоря, была приготовлением и низшею ступенью христианства. Таким образом, мы будем различать в христианстве Ветхий и Новый Завет. Мы должны теперь рассмотреть, действительно-ли христианство, т.-е. как Ветхий, так и Новый Завет, обладает и внутренними и внешними признаками истинного откровения и есть, следовательно, религия поистине богооткровенная.

Глава I. Ветхозаветная религия

А. Внутренние признаки ветхозаветного Божественного откровения.

§ 41. Общий взгляд на Ветхозаветную религию. Древняя религия евреев по своему содержанию как догматическому, так и нравственному представляет собою исключительное и чрезвычайное явление среди всех религий древнего мира, несравненно возвышаясь над всеми религиозными учениями древности. Во всех других религиях человек искал Божества в мире неразумной природы, или же на высшей ступени развития – в себе самом, в человеческом разуме, в человеческой деятельности. Только один еврейский народ среди всего древнего мира веровал в единого бесконечного Бога, безмерно возвышенного над природой и всем конечным миром. Все другие народы более или менее безразлично смотрели на свою нравственную жизнь и деятельность и смешивали добро со злом, или, если и различали между тем и другим, то зло производили также от Божества, следовательно, признавали его необходимым и именем Божества безразлично освящали как грубый инстинкт, так и высшие стремления духовной жизни человеческой. Только евреи строго и правильно различали добро от зла и верили в необходимость освящения для человека и нравственного усовершенствования по образу единого вечного Источника всякого совершенства. Такое поразительное различие в содержании древней еврейской религии, сравнительно со всеми другими религиями, это отсутствие в ней общего всему древнему миру натурализма во взгляде на Бога и человека необходимо приводит к заключению о ее сверхъестественном происхождении, о том, что она есть откровение Божие. Частнейшее рассмотрение учения этой религии еще более убедит нас в этой мысли.

§ 42. Учение о едином Боге, как бесконечном, премирном и личном Духе; превосходство его учения пред другими религиозными учениями древности. Во всех языческих религиях древности, во 1-х, божество смешивалось с природою и

отожествлялось с нею; поэтому все языческие боги в сущности были олицетворением и обоготворением или естественных сил природы или же сил и свойств самого человека. И с таким характером являются не только низшие божества язычества, но и самое верховное, владывающее над всеми богами и людьми, божество, до идеи о котором язычники возвышались в позднейшую эпоху своей жизни вместе с развитием философии (срав. § 93). В связи с натурализмом, во 2-х, в язычестве царило многобожие. Наконец, в 3-х, представления языческой древности о Божестве лишены нравственного характера; можно сказать даже, что ни одно из божественных свойств не стояло в такой тени в языческих представлениях о Божестве, как свойство Божественной святости. В противоположность всему этому, в ветхозаветной религии излагается учение о Боге, как едином бесконечном Духе, безмерно возвышенном над жизнью всего мира. Бог един: это главный догмат ветхозаветной религии, постоянно повторяемый Моисеем и пророками.²⁴ Но Бог един не в смысле только количественном, но в качественном: Бог есть существо единственное. Он – Дух личный, самобытный, всесвятый и вообще всесовершеннейший.²⁵ Его жизнь премирна, ничто в мире конечном не может быть сравнено с Ним (Исаии 40, 14); Он не часть мира, не душа мира; нет, он превышает мир (Исаии 40, 15, 17, 22 – 25). Мир не истечение из Него, не порождение Его субстанции, а только произведение Его всемогущества, создание Его воли, Его слова (Быт. 1. 1). Он – Творец и Промыслитель мира, а мир – Его творение. Такая чистота, глубина и возвышенность учения ветхозаветной религии о Боге и вследствие этих свойств его исключительность и существенное превосходство пред всеми древними религиозными воззрениями на Божество вынуждают признать, что оно обязано своим происхождением и сохранением в Ветхозаветной религии не одним естественным силам человеческого духа, но и особому высшему содействию божественного Промысла, – вынуждают признать, тем более, что носителем Ветхозаветной религии было маленькое племя, необразованное и в начале своей истории даже не оседлое, незаметное среди других могущественных и цивилизованных

древних народов, со всех сторон окруженное язычеством и само в сильной степени обнаружившее склонность к нему, как показывает вся его история от Сина до Вавилонского плена.

§ 43. Краткое обозрение ложных мнений о сущности и происхождения Ветхозаветного учения о единобожии. Рационалисты прошлого и настоящего века неоднократно пытались доказать, что учение древних иудеев о Боге как по своей сущности, так и по своему возникновению и развитию не представляет ничего особенного по сравнению с учением о божестве древнего язычества и что потому для объяснения его нет никакой нужды в допущении сверхъестественного божественного откровения. Попытки к проведению и обоснованию подобного взгляда весьма многочисленны и довольно разнообразны. По возможности объединяя их, мы можем сущность всех их выразить в следующих положениях: библейский монотеизм есть явление сравнительно позднейшее среди иудейского народа, хотя в Библии он и представляется изначала существующим среди этого народа. Он возник именно или только со времени Моисея, как утверждают одни рационалисты, или во время плена Вавилонского, как утверждают другие, или даже после плена Вавилонского, как утверждают третьи. Ранее же, начиная с древнейших времен, Евреи были, по мнению одних рационалистов, политеистами точно также, как и все народы древности; по мнению других, хотя Евреи и поклонялись единому Богу, но их Бог был олицетворением сил природы, а не духовным премирным существом; по мнению третьих, Евреи почитали Иегову своим национальным Богом и, следовательно, видели в Нем существо ограниченное и признавали языческих богов за действительные существа. Но когда бы ни появился монотеизм среди Евреев, во всяком случае, своим возникновением, по учению всех рационалистов, он обязан не сверхъестественному Божественному откровению среди них, а естественным причинам. В новейшее время главное влияние на образование своеобразного склада религиозных воззрений еврейского народа обыкновенно приписывается различными рационалистами какому-либо из следующих четырех факторов:

или а) общим природным особенностям семитического племени, или б) индивидуальным особенностям умственного и нравственного характера собственно иудеев или в) особым условиям их исторической жизни: долговременному пребыванию в пустыне, кочевому образу жизни; или наконец, г) влиянию отдельных выдающихся лиц из их среды (вождей и пророков).

Уже такое разногласие рационалистов в их объяснениях касательно вопроса о библейском монотеизме, притом в таких существенных пунктах этого вопроса, как время и условия возникновения монотеизма и первоначальное религиозное состояние иудеев, ясно свидетельствует, что все это их объяснения вовсе не имеют под собою твердых данных и представляют собою искусственные построения, которые, естественно, не могут выдержать критики. И, действительно, разбор попыток рационалистов подвести еврейский народ под общий с язычниками закон развития в религиозном отношении, объяснить возникновение среди них монотеизма естественным путем не оставляет никакого сомнения в несостоятельности их и вместе служит косвенным доказательством богооткровенности ветхозаветного монотеизма.

а) В доказательство мнимого иудейского политеизма защитники его первее всего указывали на множественность имен Божиих, употреблявшихся в Ветхом Завете, как-то Эль, Элош, Иегова, Шадай, Адонай и проч. Но понятно, что из множественности имен Божиих не следует необходимо, будто у евреев было и богов много. Многие имена могли прилагаться и к одному Богу: это были только различные названия одного и того же высочайшего, всесовершеннейшего Существа, – название, из коих каждое выражало собою такое или иное Его свойство, то или другое Его действие.²⁶ Ведь и христиане называют Бога многими и разными именами, напр., Отец Небесный, Творец, Вседержитель, Спаситель и пр. и пр.: ужели же кто ни будь вздумает на этом основании доказывать политеизм христианской религии? Указывали затем на множественное число еврейского имени Божия – Элогим (элогим в буквальном переводе значит боги). Но множественное

число имени Элогим есть просто идиотизм еврейского языка (в котором многие существительные, для выражения полноты жизни и величия предмета, употребляются в форме множественного числа) и, несмотря на свою множественную форму, не выражает собою понятия о многих богах, а потому при слове элогим сказуемое ставится в единственном числе. Это видно, между прочим, из того, что оно употребляется и в таких местах Ветхого Завета, где с нарочитою силою утверждается истина единства Божия; напр. во Второзак. 4, 36; «чтобы ты знал, что только Иегова есть Бог (Элогим) и нет еще кроме Его»; см. еще Второзак. 10, 17 и др.); кроме того, в одном месте книги Исход (7, 1) именем Элогим назван Моисей... Те из защитников многобожия первоначальной религии иудейской, которые относили время возникновения монотеизма в ней ко времени Моисея, в подтверждение своего мнения указывали между прочим на то, что Моисей первый сообщил им новое дотоле будто бы совершенно неизвестное евреям имя Божие – Иегова, которое выражает собою понятие о едином всесовершенном Боге. Но имя Иеговы встречается в Библии гораздо раньше Моисея (Быт. 4, 26); оно произносится уже устами древних патриархов (Быт. 28. 20, 21). Многие древнейшие собственные имена еврейские своим сходством со словом Иегова (напр. Иеховеда, мать Моисея и др). также ясно показывают, что это имя Божие было известно среди иудеев раньше Моисея. И, действительно, откровение его Моисея при купине не было откровением нового, дотоле вовсе не слыханного, Бога. Это видно из самого рассказа об этом откровении (Исх. 3, 13–18),²⁷ – усматривается и из того соображения, что евреи едва ли приняли Моисея и послушались его, если бы он стал распоряжаться их судьбою от лица этого, предполагаемого неведомого им, Бога. Наконец, если бы при прор. Моисее и в связи с именем «Иегова» среди древних евреев действительно наступил новый, высший (монотеистический) момент в религии по сравнению с раннейшим ее состоянием, когда согласно с именем Божества – Элогим господствовало многобожие, то в Священных книгах их непременно должны были бы сохраниться следы этой смены

двух различных до противоположности направления еврейской религии, как в подобных случаях это мы находим в других религиях древности. Предполагаемая смена направлений должна была бы неизбежно породить борьбу их между собою, вызвать различные недоразумения или, по крайней мере, сказания о генерациях божеств (срав. § 94, 3.): следы чего-либо подобного и должны были бы сохраниться в Священных книгах В.Завета. Между тем, ничего подобного мы не находим в них: здесь действительно нет никаких следов борьбы между предполагаемыми различными направлениями или недоразумений, и имена Божии – Иегова и Элогим, так сказать, мирно встречаются на страницах даже самых древнейших книг Ветхого Завета. Мысль же о генерации божеств решительно чужда библейским воззрениям. Таким образом, вопреки рационалистам, мы должны решительно отвергнуть всякую мысль о политеизме древних иудеев: они всегда и раньше Моисея, как и после него были чтителями единого истинного Бога.

б) Другие рационалисты, допуская единобожие в древней еврейской религии, приписывают этому единобожию существенно языческий, т. е. натуралистический характер; причем древние иудеи вовсе не выделяются в религиозном отношении из среды других языческих народов. Так, по уверению некоторых рационалистов (напр. Даумера, известного немецкого филолога), древние евреи под именем Иеговы боготворили сначала разрушительный, а потом производительные силы природы, и таким образом, чествовали того же Молоха и Ваала, что и другие родственные им семитические народы. Что евреи боготворили разрушительные силы природы, это видно, говорят рационалисты, из всех тех мест Ветхого Завета, где Бог представляется являющимся в образе огня, дыма мрака; а что они боготворили производительные силы природы, видно, например, из того, что у них был праздник кущей, совершавшийся на полях по окончании жатвы и сопровождавший будто бы вакхическим сладострастием, диким разгулом и развратом. Но огонь, дым, мрак были только символами, или образами, в которых Богу

угодно было являть людям свое присутствие, и не выражали собою самого существа Божия. Рационалисты как будто не знают той простой вещи, что как везде, так и здесь нужно отличать символ от того, что он означает, одежду от того, что она прикрывает. Что же касается праздника кущей (установлен в воспоминание странствования иудеев по пустыне), то нам известно его глубокое религиозное значение, не имевшее ничего общего с производительными силами Природы, а дикого сладострастия и разврата на этом празднике никто ничем не доказал и доказать не может. Если, кроме того, рационалисты в доказательство натурализма древней еврейской религии указывают на то, что у древних иудеев были человеческие жертвоприношения и ссылаются при этом на приношение в жертву Авраамом своего сына, Иеффаем – своей дочери, на праздник пасхи при исходе евреев из Египта, будто впервые положивший конец этому обычаю, то достаточно просмотреть все эти факты по Библии, чтобы видеть, на сколько они могут служить подтверждением мысли рационалистов. Ни Авраам, ни Иеффай на самом деле не принесли своих детей в жертву; оба эти факта, притом, исключительного характера, как это видно из непосредственного рассмотрения их, и от них нельзя делать заключения ко всем израильтянами. В самой Библии не мало прямых запрещений человеческих жертв.²⁸

в) По уверению иных рационалистов, древняя еврейская религия представляет собою антропоморфизм, и следовательно, несмотря на единобожие, опять таки ей свойственен натурализм, только не объективный, но субъективный (§ 93). Мы не отрицаем антропоморфизма в еврейской религии; мы даже утверждаем, что присутствие этой черты здесь неизбежно. Не говоря уже о том, что образный язык есть природное свойство древне-еврейской речи, как и речи всех вообще восточных народов, человекообразность в представлении Бога необходима для человека, потому что у него нет другой высшей формы для представления верховного Существа, кроме формы его собственного бытия и жизни. Поэтому то, высочайшие свойства премирного Существа и не могут быть представлены иначе, как в образах и подобиях

человеческих. И это не есть только следствие ограниченности человека, а имеет глубокое основание для себя в том, что человек есть образ Божий. Но хотя свойства и жизнь Божества представлялись в еврейской религии человекообразно, тем не менее, не следует думать, чтобы антропоморфическое изображение Бога в В. Завете вводило догматический антропоморфизм, чтобы, т. е. евреи действительно представляли Бога в виде человека или человеческой фигуры. Это видно из того, что, вместе с человекообразными указаниями на свойства Божества, в Библии раскрывалась мысль о премирности Бога, о жизни Божией бесконечно возвышенной над жизнью мира и нравственно совершенной,²⁹ а еще более – из того, что здесь прямо запрещалось представлять Бога в вещественных образах (2-я заповедь).

г) Еврейский Иегова не был национальным Богом и, следовательно, ограниченным, и евреи никогда не признавали языческих божеств действительно существующими на ряду со своим Иеговою. Напрасно указывают на то, что Иегова называется Богом Авраама, Исаака, Иакова, Богом отцов, Богом еврейским, также Богом богов, Господом господей. Иегова назывался Богом еврейским вследствие Его

особенных отношений к своему народу; Он считался единым не в смысле только национального Бога, а в безусловном смысле, ибо он представляется также Владыкою вселенной. Название Иеговы Богом Авраама и проч. имеет то глубокое значение для евреев, что Он не изменит Своих великих обетований касательно народа, данных Аврааму и другим праотцам. Что в выражениях Библии: Господь господей, Бог богов нельзя видеть указания на признание иудеями действительно существования богов языческих, это открывается, во-первых, из того, что вместе с подобными выражениями иногда встречаются другие,

которые решительно утверждают абсолютное существование единственно только за Иеговою (Втор. IV, 36; X, 17 и д.;³⁰ во 2-х, из названий, которые приписываются в Библии языческим богам. Языческие боги называются здесь *elelim* –

ничто, tohri – пустота, segerer – ложь, призрак, metim – мертвые и пр.

Итак, все попытки рационалистов истолковать древние еврейские воззрения на Божество в языческом смысле и таким образом, в религиозном отношении поставить древних иудеев в один уровень со всеми другими народами древности, доказать, что возвышенный монотеизм древнееврейской религии есть явление позднейшее в истории ее, во всяком случае не изначальное, на деле оказываются совершенно тщетными. Наоборот, во всей своей неприкосновенности и полной силе должны остаться свидетельства Библии, что избранный народ издревле чтит единого истинного Бога. Притом, изначальное ли, или позднейшее явление представляет монотеизм в Ветхозаветной религии, во всяком случае, он есть явление исключительное и беспримерное во всей истории древнего мира, в котором ни одна из исторически-известных религий не имела формы чистого монотеизма ни в более ранние, ни в позднейшие времена своего существования. А как явление исключительное и беспримерное в истории древнего Мира, Ветхозаветный монотеизм своим возникновением и сохранением среди иудеев, очевидно, мог быть обязан действию только некоторой особенной вышеестественной причины. Такую причину Библия и указывает в сверхъестественном божественном путеводительстве еврейского народа. С точки зрения естественного развития еврейского народа библейский монотеизм, с его глубоко жизненным и высоконравственным характером, резко выделяющий ветхозаветную религию из круга всех других древних религий, должен бы был навсегда остаться неразрешимой загадкой, как в этом убеждает несостоятельность рационалистических способов естественного объяснения возникновения и развития его.

д) И действительно, ни один из всех четырех способов, которые в новейшее время преимущественно употребляются рационалистами для объяснения естественного происхождения монотеизма в ветхозаветной религии, не выдерживает критики: а) Первое объяснение происхождения библейского монотеизма из общих природных особенностей семитической расы (из ее

склонности к концентрации и пр.) не оправдывается историей народов семитического племени, которая показывает, что, за исключением израильского народа, все прочие народы этого племени не сохранили чистоты первоначальной религии, впали в политеизм. β) По второму объяснению, библейский монотеизм в своем возникновении зависел будто бы от частных особенностей умственного и нравственного характера собственно евреев, при чем предполагается, что отличительные черты семитической расы в еврейском народе под влиянием особых естественных причин и условий получили наиболее благоприятный склад для выработки монотеистического мировоззрения. Но и это объяснение не имеет для себя достаточного основания. Оно подрывается тем несомненным историческим фактом, что евреи в своей массе отличались поразительной склонностью к язычеству, особенно в то время, когда они только получили свой закон. Долгое время они держались монотеизма больше по принуждению, чем по доброй воле. Вообще, когда евреи следовали только собственным своим естественным, склонностям, «естественному религиозному гению», они обо-

жали то золотого тельца, то Ваала, то Молоха, и из 12 колен в одно время открыто перешло на сторону язычества целых 10 колен. Носители и провозвестники ветхозаветного откровения, как мы знаем, должны были почти постоянно бороться с этою часто непобедимою наклонностью еврейского народа к идолопоклонству. Но это явление было бы невозможным и необъяснимым, если бы монотеизм еврейской религии был в самом деле созданием самого еврейского народа, выражением его особенных психических инстинктов. γ) По третьему объяснению, библейский монотеизм изводится из племенной гордости еврейского народа, в связи с кочевым образом жизни его. Говорят именно, что кочевой дух «первоначальной еврейской орды» породил в ней горделивое превознесение своего племенного Бога на степень единственного Божества, пред которым ничто боги всех других народов и что этот племенной Бог кочующей еврейской орды постепенно одухотворился в сознании еврейского народа. Но

почему в таком случае монотеизм не составляет принадлежности всех кочевых племен вообще, и почему ни одно кочевое племя с течением времени не одухотворило точно так же своего племенного Бога, как это сделал Еврейский народ. Вообще история религий не знает, чтобы когда либо и где либо возникал истинный монотеизм из племенной, или из национальной гордости народов. Иногда особое влияние на развитие монотеизма в религии евреев приписывается продолжительному странствованию их по пустыне после исхода их из Египта. Но независимо от того произвола, с каким эта гипотеза относит происхождение монотеизма в Ветхозаветной религии только ко времени странствования евреев по пустыне, она не выдерживает критики и с чисто психологической точки зрения. Пустыня слишком мертва и безжизненна для того, чтобы могла впервые возбудить и возжечь такой живой и пламенный монотеизм, с каким является пред нами Ветхозаветная религия, монотеизм, проникнутый самою горячею ревностью о славе Бога живаго. Ни арабы, ни ефиопляне, жившие более долгое время и в не менее пустынных местах, чем евреи, не возвысились же до чистого монотеизма, который составляет неотъемлемое достояние Ветхозаветной религии. с) Когда, наконец, возникновение чистого монотеизма среди евреев приписывают влиянию особенно высокоразвитых отдельных лиц среди них, то против этого достаточно указать, с одной стороны, на то, что даже в позднейшие времена истории евреев их вожди не всегда стояли на высоте своей религии (напр., Соломон), с другой – на то, что и среди других народов бывали личности не менее, если не более, чем еврейские вожди, развитые в умственном отношении, но мы не видим среди их такого монотеизма, каков библейский. Притом, с точки зрения этой гипотезы остается также необъяснимым, каким же образом сами передовые люди из иудеев впервые пришли к монотеистическому воззрению на Божество.

§ 44. Учение о происхождении мира и человека чрез творение и превосходство сего учения пред учениями о том же предмете языческих религий. Вопрос о происхождении мира и человека не есть вопрос простой любознательности ума

человеческого, но относится к существенным вопросам веры. От этого вопроса зависит правильное определение человеком своего положения в мире и своего нравственного назначения, а вместе такое или иное разумение всей истории человечества; самое существование религии тесно связано с ним. Не даром откровение Божие человеку начинается с повествования о происхождении мира и человека. Но разрешение этого вопроса недоступно для естественных способов человеческого познания – путем именно опыта и индукции: первоначальное возникновение мира и человека лежит вне пределов непосредственного человеческого опыта и наблюдения; человеческие же умозаключения от ныне действующих сил и законов природы к их действию во время первоначального происхождения мира по меньшей мере не исключают возможности сомнения в том, так ли на самом деле все происходило тогда, как требуется этими умозаключениями, а по свидетельству истории человеческой мысли – все такие умозаключения всегда были и суть ошибочны. И действительно, если и теперь происхождение жизни – непроницаемая тайна для нас, то первоначальное возникновение мира и человека естественно должно превышать всякую силу человеческого разума. И только при помощи сверхъестественного божественного откровения, верою, мы можем проникать в тайну первоначального возникновения мира и человека (Евр. 1,3). Что же именно открывает Слово Божие для нашего верующего разума о происхождении мира и человека?

По учению Библии, мир сотворен, т.-е. создан из ничего, во времени, свободною волею единого всемогущего, премудрого и всеблагого Бога; человек также есть разумно-свободное создание Бога, образ Божий, способный к развитию до степени нравственного богоподобия и бессмертный по своему назначению.³¹

В начале Бог сотворил небо и землю – так первыми словами Св. Писания ясно и решительно утверждается, что единственная высочайшая причина возникновения мира есть Бог (в начале – сотворил – (бара) небо и земля – вся совокупность существующего). Бог сотворил небо и землю; мир возник не

путем образования из какой-либо готовой материи в космос, и не путем развития из самого существа Божия, но именно сотворен, т. е. воззван или изглаголан из небытия к бытию (Creatio prima). Небо и земля, вместе взятые, означают все творение; небо – мир невидимый, духовный, мир высших духовных существ; под землею здесь разумеется – не будущая наша планета, но общее вещество всего мира, весь видимый вещественный мир в смысле общей первоосновы вселенной (или иначе, зачатка мира, нераздельного единства всех составных мировых частей). Хотя мир вещественный в своем первоначальном состоянии называется в Библии землею невидимою и неустроенною (tohu-wa-bohu) и тьмою над бездною, однако это состояние отнюдь не означает хаоса языческих мифологий: «И дух Божий ношаше верху воды». Очевидно, первосозданный начаток мира, наитствуемый Духом Божиим, уже с первого момента своего бытия оживлен был, представлял из себя нечто стройное, живое, хотя жизнь его была сокровенна и в смещении. Таким образом, первооснова вселенной уже от начала создания своего не есть только косное и мертвое вещество; напутствуемая жизнью от Духа Животворящего, она изначала является природою, существом, жизнью, которая, при всей зависимости от Творца, прияла от Него дар относительной самостоятельности. Отсюда дальнейшее развитие или образование мира, по мысли Св. Писания, хотя совершается по воле Божией (да будет и проч.), но не без участия его самого себя: да произрастят земля былие травное... да изведут воды гады... да изведет земля душу живу по роду... Быт. I, 11. 20. 24. (Creatio secunda). Божественным откровением указаны именно шесть ступеней или моментов (шесть дней) постепенного, под всемогущим действием творческого глагола, восхождения первотворения к своему совершению, когда мир благоукрасился всем разнообразием видов бытия и необходимых условий для их существования.

В первый день по творческому глаголу: «да будет свети из тьмы бездны возсиял свет, свет как первое проявление к жизни и условие ее прочих рождений, и земля сделалась уже не

безвидна. Во второй день Бог создал твердь. Твердь явилась началом, разделяющим бездны вод, которые явились вместе со светом; она была названа для каждой части вод небом. Земля теперь, вместе с другими телами вселенной, получила отдельное существование, но все еще есть воды под небесами. Третий творческий акт, которым была отделена суша от воды и земля произвела растения, относится уже к земле, хотя, по мнению м. м. Филарета, этим актом приведены в надлежащий вид и остальные сродные с землею тела вселенной. Преимущественное откровение о земле показывает, что с этих пор земля избирается, как особое поприще дел Божиих. В четвертый день Бог создал светила небесные. М. м. Филарет в объяснении творения этого дня говорит, что, по всей вероятности, светила являются сосредоточением в определенных местах и совершеннейшим образованием первозданного света. В пятый день Бог произвел рыб и птиц. Рыб по воле Божией произвели воды но, по глубокомысленному толкованию м. Филарета, не воды собственно произвели рыб, но рыбы произошли по воле Божией из того жизненного начала, которое было сокрыто в водах. В шестой день земля произвела по воле Божией всяких зверей, животных и гадов. Но шестой день не ограничился созданием животных.

Божественное творчество в шестой день закончилось созданием человека. Как открывается из сказания Библии о создании человека, он есть особое творение Божие. Все другие живые существа на земле по творческому глаголу Божию возникали из того, что уже создано было ранее и отчасти при посредстве естественных мировых сил. Только человек создается особым образом, по особому совету Божьему и непосредственным действием Самого Творца, – создается существом телесно-духовным. По телу, созданному Богом из земли, он «земнородный», «перстен»; по душе своей человек божественного рода, образ Божий на земле. Душа человека – единственное на земле свободно-разумное существо, не имеющее ничего общего с силами природы, одаренное свойствами противоположными материи, способное к развитию до богоподобия и бессмертное по своему назначению. Таким

образом, человек не есть продолжение рода созданных до него существ земных, не есть высшая только порода животных, но, заключая в себе единство мира видимого и невидимого, составляет особое звено в цепи земных творений, которым тварь соединяется с Творцом.

Ветхозав. учение о происхождении мира и человека чрез творение, несомненно и решительно, превосходит учение языческих религий о том же предмете. Языческим религиям совершенно чужда идея творения мира и человека. В вопросе о происхождении мира и человека всякое языческое религиозное умозрение исходит из начал пантеизма. Происхождение мира здесь мыслится, как внутренний акт в жизни самого божества, и мир отождествляется с самим Богом. По учению, напр., Китайской религии, мир возник вследствие сочетания (именно сочетать или сложения, но не развития) двух божественных начал – Янг и Инг: так грубо здесь смешение божественного и материального. Индийская религия представляет божество как некоторую общую сущность бытия, неуловимую и бессодержательную, а в мире видит проявление и развитие этой сущности. Другие языческие религии смотрят на происхождение мира подобным же образом. Взгляд на происхождение мира, который свойственен языческим религиям, есть, очевидно, пантеистическо-натуралистический. Этот взгляд не согласен ни с истинным понятием о Боге, ни с истинным понятием о мире. Незаконно смешивая бесконечное и конечное, божественное и материальное, этот взгляд возвеличивает мир до степени бытия бесконечного, божественного и, наоборот, низводит божественное в разряд конечного, материального и во всяком случае ограничивает его. Библейское же воззрение на происхождение мира совершенно чуждо этого недостатка. В начале Бог сотворил небо и землю: следовательно, от века существует только единый Бог; материя не вечна, ибо сама вызвана из небытия всемогущим действием Бога. В самом творении по библейскому учению, Бог остается существом премирным и бесконечным. Библейская идея творения (из ничего) представляет нам существо Божие именно в его истинном виде, как существо бесконечное и совершеннейшее:

только бесконечный и совершенный Бог может, так сказать, перешагнуть бездну, лежащую между бытием и небытием, вызвать бытие из бездны небытия. С другой стороны, в библейском учении мир остается со свойственным ему значением бытия конечного. Он не истечет из Бога, не порождение Его сущности, а только произведет Его всемогущества, создание Его воли. Лишенный не принадлежащего ему по природе величия, мир все же остается прекраснейшим творением Божиим, исполненным всемогущества, премудрости и благодати своего всесовершенного Виновника. И виде Бог вся, елика сотвори: и се добра зело (Быт. I, 31).

На человека взгляд всех древних языч. религий был также проникнут натурализмом. Все языческие религии отождествляли природу человека с сущностью природы видимой и если приписывали ему иногда духовное начало, то только в смысле утончения тех же материальных начал, которые живут и действуют в природе. Поэтому, если языческие религии нередко сближали, даже отождествляли человека с божеством, чрез меру, по-видимому, возвышая первого, то на деле, однако ж, достоинство человека в язычестве было не высоко, потому что самое божество в язычестве не возвышалось по своему существу над миром конечным. С библейской точки зрения не может быть и речи о тождестве человеческой природы с бесконечным существом человека: человек есть только творение Божие, но запечатленное образом и подобием Божиим. И однако ж, по библейскому воззрению, человек является по своей природе возвышенным над всем миром физическим. Таким обр. в библейском богоподобии человек получил несравненно более, чем имел при языческом отождествлении его природы с божественною сущностью.

§ 45. Краткие замечания о естественно-научных геологических, астрономических и подтеориях по вопросу о происхождении мира и человека и об отношении этих учений к библейскому учению. Противники сверхъестественного происхождения христианства нередко утверждают, что библейское учение о происхождении мира, человека, не только

не оправдывается наукою, но, напротив, стоит в явном противоречии с несомненными будто бы истинами современного естествознания с его будто бы точными выводами, которые излагаются в различных его гипотезах. Во всех этих гипотезах, особенно при развитии их людьми, враждебно настроенными к христианству, проводится собственно одна мысль, что мир произошел и развился до настоящего своего состояния сам собою, под влиянием исключительно собственных сил и законов. Проводя эту общую мысль, данные гипотезы различаются между собой и получают неодинаковые названия, смотря по тому, какого момента в истории происхождения мира и человека они касаются. Так, когда дело идет о первоначальном образовании мира из предполагаемого хаотического состояния первобытной газообразной материи, тогда получается астрономическая гипотеза первоначального образования мира, которая, по своему происхождению от Канта и Лапласа, называется всего чаще Канта-Лапласовской. Гипотеза геологическая говорит о постепенном развитии земного шара в течение многих миллионов веков до настоящего его вида, до такого состояния, когда он стал пригоден для возникновения на нем ныне известной органической, животной и человеческой жизни. Для объяснения возникновения на земле организмов и человека созданы мнимо-наукою две гипотезы: гипотеза произвольного зарождения и перерождения (трансформации) видов. – Всеми этими гипотезами, когда собственно они развиваются людьми материалистического направления, предполагается, что первооснова мира, материя, в предполагаемом газообразном состоянии, существует от века и что самый мир существует многие десятки тысяч, даже миллионы лет. Наиболее важные и резкие противоречия указанных гипотез библейскому учению о творения мира и человека заключаются в следующих пунктах: а) о вечности материи; б) о первоначальном самообразовании мировых тел без всякого содействия Божественной силы; в) о естественном, чрезвычайно продолжительном образовании земли; г) о чрезмерной древности земного шара и мира вообще; д) о чрезмерной древности человека на земле; е) о произвольном

зарождении организмов на земле; и, наконец, ж) о происхождения человека не непосредственно от Бога, а от какого-либо из животных (напр., обезьяны) путем постепенного перерождения их из низших форм в высшие. Но эти пункты рассматриваемых гипотез и не суть несомненные истины или точные выводы естествознания; они суть только предположения, которые развиваются в резко враждебном христианском направлении не людьми науки, а лишь приверженцами того философского направления, которое известно под именем материализма. Пред судом строгой, верной самой себе, положительной науки и пред судом здравого разума, одни из этих предположений оказываются положительно несостоятельными, другие являются уже в ином свете, не противоречащими резко библейскому шестодневу.

а) В пользу вечности первоосновы мира – материй преимущественно указывается на учение естествознания о неуничтожимости материи. По свидетельству науки, человек действительно никакими способами не может ни произвести вновь, ни уничтожить самонаименованного количества материи. Но что же отсюда может следовать? Человек есть ограниченное существо и потому естественно не может ни уничтожить того, что есть дело высшего его Существа, ни создать что-либо вновь, но заключать отсюда к вечности материй, очевидно, без особых рассуждений крайне не логично, – тем более, что другие данные тех же естественных наук с необходимостью приводят к заключению о появлении материй во времени. К этим данным относится, во 1-х, то свидетельство науки, что наш мир несомненно имеет историю, т.-е., что настоящего своего состояния он достиг постепенно. Но «что от вечности существует, то должно вечно и оставаться таким, каким оно от вечности существует». Значит, материя, которая, несомненно, развивалась и в своем развитии подвергалась изменениям, коих не может быть бесконечное количество, должна иметь начало во времени. Во 2-х, также непрерываемо наука свидетельствует о том, что вещество подчинено неизменным законам, роковой необходимости. Но самое понятие необходимости заключает в себе признак подчинения чему-то,

зависимости от иного бытия не от себя. Поэтому, положение: вещество, действующее по законам необходимости, самобытно, включает в себе внутреннее противоречие. Таким образом, в виду самых существенных качеств материи, о которых свидетельствует нам естественная наука, она не может быть признана вечною и самобытною. Она могла явиться только во времени, притом явиться именно из ничего, благодаря бесконечному всемогуществу Божию. Так сама наука ведет к библейскому учению о творении первоосновы видимого мира.

б) Канто-Лапласовская теория пытается объяснить образование мировых тел, которые в великом множестве, как свидетельствует астрономия, наполняют мировое пространство, совершают строго законосообразные движения по определенным и неизменным путям и имеют каждое свое определенное устройство (возвышения и углубления, определенный состав, плотность и проч.). Сами основатели этой гипотезы – Лаплас и Кант применяли ее собственно к объяснению мировых тел только солнечной системы; но в науке их гипотеза скоро получила более широкое применение: установленный Лапласом и Кантом процесс образования солнечной системы стал прилагаться к образованию и других систем небесных тел и таким образом был принят, как процесс образования вообще всех мировых тел.

Сущность Канто-Лапласовской теории кратко заключается в следующем. Первоначально вещество находилось в газообразном состоянии, представляя из себя громадный шар. Вследствие концентрации элементов в этом шаре появилось более плотное ядро, а затем возникло вращательное движение вокруг оси. Движение шара вокруг своей оси, по началу медленное, с большим сгущением массы и с соразмерным уменьшением объема, становилось все быстрее и быстрее, а вид шара делался более и более сфероидальным, потому что вместе со скоростью вращения увеличивается и центробежная сила. При продолжающемся сгущения целого и равномерно увеличивающейся отталкивающей силе периферических частиц, эта отталкивающая сила в известное время должна была получить перевес над силою центрального притяжения

(центростремительную силою). И вот под экватором шара начинается отделение кольца за кольцом, которые затем разрывались и образовывали новые шары, которые в свою очередь следовали тем же законам и тому же процессу движения. Так шло до тех пор, когда деление должно было остановиться по причине незначительности объема центральной части. Таким-то путем деления первоначального шара и образовались все мировые тела.

Начиная свои объяснения образования мира газообразным состоянием первобытного вещества, Канто-Лапласовская теория прежде всего оставляет открытым вопрос о происхождении самого первоначального мирового вещества и не только нисколько не препятствует признать его творением Божиим, но необходимо требует этого признания чтобы не допустить явно несостоятельного положения о самобытности вещества (см. здесь стр. 120). И мы знаем, что многие приверженцы ее действительно признают первоначальное мировое вещество творением Божиим. Затем, самообразование мировых тел, по теории, начинается с движения, благодаря которому началось сгущение первоначально крайне разреженного вещества и образование центрального ядра в нем и т. д. Но откуда это движение в первозданном веществе? Оно не могло возникнуть из сущности вещества, так как по природе ему свойственна инертность. Очевидно, мирообразовательное движение в первоначальном веществе могло быть возбуждено только извне, и следоват., предполагает Перводвижителя, как некое особое от материи Существо.

Как известно, газообразные тела могут вообще сгущаться, превращаться в твердые тела посредством следующих четырех способов: 1) чрез сильное давление отвне; 2) чрез охлаждение или понижение температуры 3) чрез химическое сродство и 4) чрез общую силу притяжения. Но что первый и второй из означенных возможных способов – давление отвне и охлаждение – немыслимы в рассматриваемом нами случае, это понятно само собою. Точно также не может быть речи здесь и о химическом сродстве в виду той высокой степени разреженности, разобщенности, на какой, предполагается,

находилась первоначальная газообразная масса. Сверх сего, химическое сродство, возможное только в отношении таких тел, кои химически различны между собою (по степени именно сближения входящих в состав их однородных по существу атомов) очевидно, само является результатом первоначального движения атомов и не может служить к объяснению его. Остается только общая сила притяжения. Но из равномерно распределенного газа и эта сила не могла произвести никаких отдельных мировых тел, ибо к существенным свойствам газа, как известно, принадлежит свойство к дальнейшему и дальнейшему распространению; а затем в равномерно распределенной газообразной массой каждый атом одинаково сильно привлекался бы во все стороны и потому ни один не мог двигаться и приближаться к другому. Наконец, сила притяжения сама для своего объяснения предполагает движение: как же ею объяснить первоначальное возникновение его в первоизданной материи?..

Таким образом, уже самый первый момент в процессе мирообразования – сгущение первоначально разреженной первоизданной материи необходимо предполагает участие в этом процессе Высшего Существа – Бога. Наконец, движение, чтобы вести не к хаосу, а к порядку, чтобы стать именно мирообразовательным, необходимо должно было, при своем чрезвычайном разнообразии по степени напряжения и направлениям, быть в тоже время правильным и законосообразным.³² Но невозможно допустить, чтобы сила механического движения сама себя бесконечно разнообразила в своем действии, по произволу сокращаясь, расширяясь, переменяя направления, действуя вообще не только чрезвычайно различно, но самостоятельно и разумно, иначе вопреки механическому характеру ее мы должны были бы признать за ней свойство самоопределяемости и разумности. Очевидно, необходимо допустить, что мирообразовательный процесс, в его движении к конечной цели, направлялся некоторым высшим разумным Существом, непосредственно или посредством сообщения первоизданному веществу необходимых сил и целесообразных законов. Итак, Канто-Лапласовская

теория образования міра (если бы даже с течением времени она была окончательно принята в науке, как теория безусловно верная,³³ при правильном разумении ее, оказывается, не имеет резкого антибиблейского характера; наоборот, она необходимо предполагает библейское учение о происхождении міра, притом в самых существенных пунктах его. Она необходимо приводит, как мы видели, к признанию не только особого высшего разумно-свободного устроителя или «художника» міра, но и Творца его. Вот почему эту теорию нередко разделяли и разделяют верующие естествоиспытатели и даже богословы (из русских, напр., протопресвитер Сергиевский, Н. П. Рождественский и др.).

в) По учению геологии, постепенное образование земли (подобно другим телам міровым) совершалось чрез охлаждение и сгущение первоначального вещества, которое изначала имело круговое движение около своего центра. Земной шар дошел до настоящего состояния своего только после многих перемен, в продолжение такого длинного времени, для которого едва ли можно составить нам приблизительные числа. Он подвергался многократным и страшным переворотам, из коих каждым заканчивалась одна эпоха его существования и начиналась другая, и в каждую эпоху были на нем особого рода растения и животные, соответствующие известному его состоянию. В свое подтверждение гипотеза ссылается на то, что земная кора состоит из многочисленных пластов, которые имеют в себе окаменелости растений и животных, который будто бы совершенно различны по различию пластов. Как показывают некоторые, ныне наблюдаемые, аналогичные явления (образование известковых натеков, наростание земляных пластов от наносов илу, песку и т. под.), пласты земные, говорят геологи, под влиянием охлаждения и сгущения могли образоваться только в течении необычайно продолжительного времени. А резкое различие растений и животных по различию пластов свидетельствует, говорят, о том, что в образовании земли были определенные эпохи, из коих каждая оканчивалась страшными переворотами, истреблявшими всякую жизнь на земной поверхности. Что земная кора состоит из различных

пластов, это – факт несомненный; все же прочие рассуждения здесь о способе образования земли, о многовековых эпохах в истории развития земли, с особою флорой и фауной, сопровождавшихся будто бы страшными переворотами, о необыкновенной продолжительности каждой из этих эпох и громадной древности нашего земного шара, не имеют под собою твердой научной почвы. По отношению к вопросу о способе образования земли это подтверждается разногласием геологов в разрешении его. Сначала между ними возникли две школы – вулканистов и нептунистов, из коих первые огонь считали главным действующим началом в образовании земли, а последние – воду; затем на место вулканизма и нептунизма явился так называемый метаморфизм, по которому в образовании земного шара, кроме огня и воды, принимали участие и все другие, действующие ныне в природе, силы, и образование это совершалось постепенно путем физико-химическим. Одно уже это разногласие геологов свидетельствует ясно, что они стоят далеко не на твердой почве... Дальше: геологи (метаморфисты) убеждены, что в образовании различных формаций земного шара известные ныне в природе силы действовали совершенно так же, как они действуют и теперь, т. е. в таком же объеме, с такою же энергией, с такою же продолжительностью. Посему, измеряя и вычисляя действие этих сил в настоящее время, они по этому масштабу определяют, сколько именно потребно было времени для того, чтобы и первоначально образовалась такая-то формация, сложился такой-то пласт и т. п. Отсюда и выходят у них миллионы лет. Но кто не видит, как все это произвольно и не научно? Во-первых, при первоначальном образовании земли могли действовать не только силы известные ныне, но и другие, еще не открытые физикой и химией; во-вторых, самые известные ныне силы могли действовать тогда, при других условиях, гораздо в большем объеме и с большею быстротою и энергией, чем теперь; наконец, в то время действовала еще особая сила, – именно творческая сила всемогущего Бога, которую игнорируют геологи, но которая делает совершенно тщетными все их измерения и вычисления. Такою же

безосновательностью отличается и предположение геологической гипотезы об определенных эпохах в образовании земли с особой флорой и фауной.³⁴ Прежде всего, если каждая эпоха имела свой мир животных и растений, то откуда они всякий раз появлялись на земле? Предполагать неоднократное возобновление самим Богом растительной и животной жизни на земле, очевидно, несообразно с понятием о премудрости и всемогуществе Творца мира; допускать так называемое самозарождение не только растений, но и животных из стихий природы, при известных условиях, не позволяет сама наука (см. здесь отдел е.); других же каких-либо объяснений для периодического появления новых растений и животных на земле – нет и быть не может. Затем, ни резких особенностей органического мира каждой формации, ни признаков прогрессивного развития этого мира с каждой новой формацией – геологические открытия не доказывают. Остатки растений и животных одного и того же вида и даже одного и того же частного типа нередко встречаются во многих или почти во всех формациях.

Правда, ископаемые растения и животные в разных пластах земной поверхности, действительно, иногда задают науке вопросы очень трудные; для их решения нет нужды в рассматриваемом предположении. Слово Божие говорит о двух событиях первых времен истории мира человеческого, влияние которых на образование земной поверхности и на развитие животного и растительного царства должно было быть необыкновенно сильно. Это, во-первых, проклятие Божие земли за грех человека (Быт. 3, 17), вследствие чего и мир животных подвергся суеде или тлению (фθωρά, Рим. 8, 20, 21); во-вторых – всемирный потоп, когда вода восходила выше самых высоких гор земли и истребилось все, что существовало на поверхности земли от человека до скота и гадов и птиц небесных, кроме Ноя и того, что было с ним в ковчеге (Быт. 7, 19 – 23). Если прибавить к этому различные местные перевороты на земле, совершавшиеся в продолжение нескольких тысячелетий от окончательного образования ее, как-то: землетрясения, извержения огнедышащих гор, наводнения, повышения и

понижения почвы и т. п.; то не достаточно ли будет всех этих данных для разрешения указанных геологических вопросов?

г) Предположение геологии о многомиллионнолетней древности земного шара, подобно другим предположениям ее, также неосновательно. Между тем, как одни из геологов определяют древность земного шара миллионами или даже миллиардами лет, другие измеряют ее 12000 и 10000 и даже менее лет: разногласие поразительное! Очевидно, что подобные определения древности нашей планеты не имеют для себя твердых оснований. Да и вообще подобные гипотетические предположения о необыкновенной древности земли делаются преимущественно ради тех или иных теорий (напр. теория перерождения видов), а не опираются на фактических данных. Но и вычисления на основании некоторых фактических данных все же не могут претендовать на значение точных, безусловно, верных. Геология собственно определяет только сравнительную древность разных геологических формаций (напр. каменноугольная древнее пермской, а эта – древнее триасовой и т. дал.), но как именно велика древность каждой из них, это в кругу более осторожных геологов признается недоступным для точного вычисления. И, действительно, предпринимаемые иногда геологами попытки, хотя приблизительно, высчитать и определить, как много времени нужно было для образования тех или других отдельных пластов земли и сколько времени прошло с начала до конца их образования, не давали вполне твердых результатов, и более осмотрительные из них почти всегда сопровождают свои выкладки оговорками, что подобные вычисления не могут претендовать на безусловную верность. Более известные способы геологического определения древности различных формаций основываются: а) на измерении степени нарастания земляных пластов от наносов песку, ила в устьях рек; б) на измерении поднятия и понижения материков; в) на углублении рек и озер; г) на образовании известковых натеков (в туннелях, пещерах) и разных окаменелостей. Но все эти способы для определения древности пластов земли не могут быть признаны надежными, потому что геология положительно не в состоянии дознать всех условий,

действующих при возникновении указанных фактов, ускоряющих или замедляющих в разное время, в различных местах возникновение их, а вследствие этого решительно не имеет точного масштаба для определения того, во сколько времени и насколько совершается нарастание земляных пластов, поднятие и понижение материков и пр. Если же геология, таким образом, не обладает надежными средствами для определения древности отдельных пластов земли, то что же сказать о таком вопросе, как вопрос о древности целого земного шара и, далее, всего мира?

д) Гипотеза необыкновенной древности человека на земле. Назначив миллиарды лет для образования земного шара, некоторые геологи отнесли в неимоверно глубокую древность и появление человека на земле. Вопреки библейской древности человека на земном шаре в 7000 – 8000 лет, некоторые геологи насчитывают двадцать, сто, двести и более тысяч лет со времени появления людей на нашей планете. Но как миллиарды лет для образования земной коры не более, как безосновательная гипотеза, так и баснословная древность человека – одно произвольное предположение, опирающееся притом на этой же самой гипотезе. Данные, приводимые в доказательство баснословной древности человека защитниками этой гипотезы, могут быть подразделены на данные геологии и так называемой доисторической археологии. Если относительно древности пластов земной коры геологическая хронология, как мы знаем, в высшей степени условна и не надежна, то тем более она условна и не надежна в определении древности того, что заключается внутри земных пластов. В частности относительно определения древности человека на основании данных геологии вот что пишет один современный геолог Ифафф: «Все числа, которые заимствуются из геологических периодов времени для определения древности человеческого рода, в высшей степени недостоверны; из них заслуживающие наибольшего вероятия не устанавливают большой древности существования человека на земле, как от 5000 – 7000 лет». Из данных так называемой доисторической археологии в пользу баснословной древности человека не так давно ссылались

особенно часто на так называемые свайные постройки. Свайные постройки (здания на сваях в реках и озерах, соединявшиеся с берегом узкими мосточками), думали сначала, принадлежат совершенно особому народу, жившему далеко за пределами нашей истории и не имеющему никакой связи с исторически известными народами. Но по более точным археологическим и историческим исследованиям оказалось, что еще в настоящее время свайные постройки в употреблении у некоторых арабских племен около Евфрата, у некоторых негров, папуасов и других диких народов; что и в Европе они существовали до XI и даже до XII в. нашей эры; что вообще наиболее древние из свайных построек относятся не далее, как за 1000 лет до Р. Х., а большая часть не далее, как ко II и III веку по Р. Х. – Что род человеческий не так древен, как предполагают неосторожные приверженцы геологии, это открывается также из следующего. История ни одного из человеческих обществ по более или менее вероятным памятникам их, не восходит далее 2 – 3 тысяч лет до Р. Х. Если некоторые памятники индийцев, египтян, халдеев приписывают своим народам древность, далеко оставляющую за собой даже стотысячелетнюю древность геологов, то в настоящее время никто уже не верит хронологическим показаниям этих памятников, которые, по исследованиям ученых, оказались чистыми баснями. – Затем, если бы люди жили на земле десятки тысяч лет, то не понятно, почему они не оставили после себя никаких записей, никаких памятников, вообще каких-либо следов своего существования ранее последних трех-четырёх тысяч лет. Предположение земных катастроф, во время которых могли исчезать, вместе с гибелью всех людей, и все памятники глубочайшей древности, не имеет для себя никаких оснований: таких катастроф в судьбе человечества не знает история. Даже чрез всемирный потоп, о котором говорит Библия, связь после потопных людей с погибшим миром не уничтожилась, безусловно, – по крайней мере, память о прошедшем, как и о самом потопе, сохранилась у всех народов. Наконец, если бы древность человека на самом деле простиралась на сто, двести и более тысяч лет, то несомненно, что разного рода науки,

искусства достигли бы значительной зрелости в несравненно отдаленнейшую эпоху, чем с какой начинается их появление. Человечество в известные истории 6000 – 7000 лет дошло до изобретения железных дорог, телеграфов, телефонов и проч.; невероятно поэтому, чтобы в течение всего доисторического так называемого периода в сотни тысяч лет человечество не могло перешагнуть так называемого каменного века, века кремневых орудий. Пусть первые шаги духовного развития человечества требовали относительно большего времени, чем последующие, все-таки такой гигантский период, как сто, двести и более тысяч лет представляется до неестественности длинным, чтобы человечество в течение его не сделало значительного культурного прогресса.

е и ж) Гипотеза произвольного зарождения и перерождения видов. По учению Библии, организмы – растения и животные – созданы Богом; человек также есть особое творение Божие; или особый вид жизни, созданный непосредственно Богом. Вместе с созданием своим, все организмы получили от Бога силу производить себе подобных, каждый организм по роду своему. И опыт, согласно с Библией, свидетельствует, что все органическое действительно возникает от соответственной органической же жизни, именно чрез воспроизведение половое, почками и делением (*omne vivum ex vivo*). Гипотезы же произвольного зарождения и перерождения видов имеют в виду объяснить естественным образом, без предположения творческого действия Божественного, происхождение и развитие органической жизни на земле. Первая именно утверждает, что простые и первоначальные низшие живые существа впервые возникли самопроизвольно, т.-е. непосредственно из неорганической материи, от одного действия физических и химических сил вещества. Вторая учит, что эти первичные живые существа, под влиянием различных естественных причин, в продолжение громадных периодов времени, постепенно преобразовались во все виды и роды живых тварей, которые мы наблюдаем ныне. Человек также произошел благодаря такому перерождению низших форм жизни в высшие, ближайшим образом обезьяновидных форм в

человеческую. Очевидно, обе теории решительно противоречат Библии, по учению которой жизнь на земле появилась благодаря божественному творческому воздействию на природу, притом появилась изначально в определенных устойчивых формах, т.-е. родах или видах. Но они и не могут быть признаны бесспорными истинами науки; совсем напротив, первая, безусловно, несостоятельна, вторая может иметь приложение лишь к объяснению происхождения только разновидностей и пород, а не видов, которые большинством ученых, согласно с Библией, признаются изначальными формами жизни.³⁵

а) Гипотеза произвольного зарождения (*generatio spontanea*, *originaria*, гетерогения) решительно несостоятельна. Она не имеет за себя положительно ни одного факта. Раньше в защиту ее нередко указывали на такие факты, как появление инфузорий в неорганических веществах, напр., воде, воздухе, химических растворах, или существование энтозоев или паразитов в закрытых отовсюду внутренностях животных (напр., глистов в желудке, микроскопических червей в печени, даже в мозгу). При чем, предполагалось, что как инфузории, так и энтозои зарождались непосредственно из неорганической материи или самопроизвольно. Но продолжительные и всесторонние научные исследования замечательных естествоиспытателей нашего времени решительно ниспровергли это предположение. В этом отношении особенное значение имели опыты знаменитого французского ученого Пастера и английского Тиндаля, после которых гипотеза произвольного зарождения потеряла всякий кредит в глазах серьезных естествоиспытателей. «На настоящей своей точке», говорит Дарвин, «наука не благоприятствует мнению, что живые существа в настоящее время происходят самопроизвольно».

Для разъяснения вопроса о самопроизвольном зарождении Пастер производил многочисленные и разнообразные опыты, которые все приводили к отрицанию произвольного зарождения. Многочисленными опытами одного порядка он доказывал, что во всех тех случаях, когда будто имело место произвольное зарождение инфузорий, на самом деле они возникали из

зародышей, которые постоянно в изобилии находятся в воздухе, в воде и химических растворах; опытами другого порядка он доказал, что, зарождение инфузорий, наоборот, никогда не бывает, если органические частицы или зародыши посредством самых искусных предосторожностей предварительно были уничтожены в наблюдаемой среде. В опытах третьего порядка Пастер достиг того, что мог по произволу получать зарождение инфузорий, или не получать его. Вот один из многих опытов этого рода. Берется сосуд с жидкостью, которая очищалась посредством кипячения от всех зародышей; к нему искусственно прикреплялось горлышко с загнутым вниз отверстием. И вот, несмотря на то, что оно оставлялось открытым, зарождение инфузорий не происходило; зародыши попадали лишь на стенки горлышка и застревали здесь. Но стоило отнять это искусственное горлышко и оставить сосуд открытым сверху, как получалось зарождение инфузорий. При помощи своих опытов Пастер решительно покончил со случаями якобы произвольного зарождения инфузории в неорганических веществах.

Загадочный факт появления паразитов в закрытых отовсюду внутренностях живых существ в настоящее время также подведен под общий закон происхождения всех живых существ путем рождения. Путем тщательных наблюдений удалось именно открыть, что эти паразиты, претерпевая удивительные изменения, переходят в различных формах от одного организма к другому. Известный паразит живет, напр., в состоянии зародыша в животном травоядном; тот же паразит в животном плотоядном; которому первое послужило пищею, развивается в глиста, зародыши которого опять разными путями переходят в других животных.

Таким образом, несомненно, что произвольное зарождение в настоящее время не может быть наблюдаемо и доказано опытно, с чем соглашаются даже самые ревностные защитники этой гипотезы, как, напр., Геккель. Однако ж, они не хотят совсем отказаться от нее и допускают возможность произвольного зарождения во времена давно прошедшие при первом возникновении органической жизни на земле. То был,

говорят они, исключительный, никогда не повторявшийся после момент в истории земли, когда при некотором необычном сочетании естественных сил природы органическая жизнь могла возникнуть и непосредственно из неорганической материи. Это отступление гипотезы произвольного зарождения в высшей степени знаменательно. Начав решительным противоречием Библии, в конце концов, не приближается она к ней в последнем своем предположении. В самом деле, пусть органическая жизнь возникла из безжизненной материи в некоторый особенный момент в истории земли, благодаря именно необычайно благоприятному для этого сочетанию естественных сил природы. Но уже потому самому, что это сочетание было необычайно, что оно вовсе не может быть произведено теперь, несмотря на все средства и усилия науки, мы должны допустить что, оно произведено было необычайною силою. Нужна была сверхъестественная сила, которая в известный, не повторявшийся после момент историй мира, так скомбинировала элементы и силы неорганической природы, что они оказались способными произвести

невозможный для естественного соотношения их результата, – органическую жизнь.

б) Гипотеза перерождения (трансформации или эволюции) видов, отрицая необходимость особого творческого акта в деле возникновения на земле человека, объясняет происхождение его, как мы знаем, путем естественного преобразования низших форм животной жизни в высшие. Но эта гипотеза уже в своем объяснении всего разнообразия в царстве животных путем естественного развития их из одного или нескольких видов низших организмов должна быть признана несостоятельною.

Доводы этой теории могут быть разделены на два класса. Одни преимущественно имели в виду доказать самое существование преобразования или превращения органических видов, одних в иные, высшие; другие доводы стремятся уяснить это явление, т.-е. показать, как возможно или как совершается оно. Существование преобразования видов доказывается 1) тем фактом, что все разнообразие органической жизни представляет собою стройный ряд различных форм ее, которые, начинаясь

самыми низшими формами, постепенно и последовательно восходят до самых высших; при чем, по свидетельству геологии, организмы якобы и появлялись на земле не одновременно, но постепенно, сообразно с степенями совершенства организмов: так низшие виды организмов находятся в самых древних (низших) слоях земли, более поздние слои содержат и более совершенные виды. Затем – тем фактом, что видоизменению пород может производиться и действительно производится искусственно. Наконец – тем фактом, что зародыши (в первоначальном своем состоянии) всех живых существ сходны, почти тождественны между собою и что в своем развитии зародыши высших живых существ, даже человека, на различных ступенях своего образования бывают сходны с соответствующими низшими живыми тварями. Но все эти факты бессильны доказать действительность преобразования органических видов, одних в другие. Прежде всего, постепенность в переходах от одних видов к другим и в их появлении во времени на самом деле не такова, чтобы могла служить подтверждением действительности этого преобразования. Палеонтология³⁶ уже в древнейших геологических пластах, где впервые встречаются следы органической жизни, находит одновременное и параллельное существование не только царства растительного и живот-

ного, но и разных видов в каждом из них, которые, притом, ни в каком случае не могут быть признаны менее совершенными и сложными, чем организмы позднейших геологических пластов. Ничего подобного не должно было бы быть, если бы органический мир действительно развился, как предполагает гипотеза, постепенно и последовательно, путем преобразования низших форм его в высшие. Затем, наука совершенно не знает посредствующих пород, которые при допущении строгой постепенности в развитии органической жизни, должны были бы быть и составлять постепенные переходы от растения, напр., к животным, от рыб к птицам и т. под. Наконец, постепенность переходов от одних видов к другим и в их появлении во времени, даже если бы она была такова, какую допускает теория, вовсе не приводит логически к

мысли о преобразовании видов, о происхождении всех их из одного. Заключение теории от постепенности и последовательности появления организмов на земле к самому способу возникновения их именно путем преобразования или превращения походит на то, если бы мы, на основании того факта, что в истории культуры сначала жилищами для людей были шалаши, а потом дома, наконец, дворцы, заключили бы, что дворец сам собою произошел (преобразовался) из дома, – этот последний из шалаша. Кто же не может видеть, что подобное заключение решительно несостоятельно логически. Искусственное разведение пород, напр., лошадей, собак, плодовых деревьев, факт общеизвестный и бесспорный, но он ничего не говорит за преобразование видов. Искусственно прививаются или видоизменяются только второстепенные свойства организма, а не видовые: лошади, напр., будучи разных пород, остаются однако, всегда именно лошадьми, т.е., определенным видом живой твари, а не преобразуются в иной вид. С другой стороны, – что особенно говорит за устойчивость основных форм (или видов) органической жизни, – искусственно привитые организмам особенности очень недолговечны. Как известно, главнейшими причинами видоизменений животных и растений служат или искусственный уход или помесь видов. Но следы первого легко исчезают, как показывает факт вырождения домашних животных и семян. Замечательно самые разнообразные разновидности нередко безразлично вырождаются в один вид: так в Ю.Америке одичавшие лошади и собаки выродились все в один вид лошадей и собак. Коньюгаця различных видов возможна только в исключительных случаях и происходящее от нее потомство не способно к продолжению рода (см. § 44, г.). Наконец, и наблюдение над зародышами живых существ не может доказывать действительности преобразования видов. Прежде всего, нельзя признать доказанным, чтобы сходство зародышей различных живых тварей простиралось до тождества; напротив, постоянное и определенное различие в дальнейшей судьбе различных зародышей необходимо ведет к заключению, что должна быть причина этого различия и она может заключаться

только в различии самых зародышей, напр., в особенностях присущего им и оживляющего их жизненного начала. Что же касается дальнейших превращений, претерпеваемых зародышем в утробе матери, то очень многое, если не все, в описании их, бесспорно, принадлежит воображению: очень отдаленные и случайные подобия под пером защитников учения о превращении видов принимали ясные и определенные очертания. С этим соглашаются менее увлекающиеся из самых представителей данной теории. Таким образом, все рассмотренные нами факты, приводимые эволюционистами в пользу превращения видов, оказываются бессильными доказать действительность этого превращения; напротив, рассмотрение этих фактов открывает нам много такого, что прямо-таки говорит против этой мысли. Понятно теперь, что другого рода доводы в пользу рассматриваемой гипотезы, которые имеют в виду уяснить возможность превращения видов, действительность которого не доказана, теряют свое истинное значение. Однако, ради полноты разбора данной гипотезы скажем несколько слов и об этих доводах. Ради уяснения возможности преобразования видов защитники данной гипотезы указывают на пример подобных, ныне наблюдаемых превращений, напр., бабочки сначала бывают червячками (гусеницами), затем куколками и, наконец, уже бабочками; лягушки преобразовываются из головастика, которые первоначально не имеют ног и дышат жабрами. Затем – на те условия, которые якобы составляют главные причины превращения видов, именно на влияние жизненных условий, борьбу за существование, половой подбор, на наследственность. Но ни первое, ни второе указания на самом деле не делают понятным и удобоприемлемым превращение видов. В отношении к первому указанию нельзя не видеть, что иное дело – то, что представляет обычай, постоянно наблюдаемый закон природы, именно превращение зародыша в пределах одного вида, и иное дело образование самых видов путем превращения одних в другие, чего никто никогда не наблюдал. С другой стороны, в опытах настоящего времени посредствующие формы, превращаясь в высшие, сами перестают существовать; когда появляется бабочка, гусеница и

куколка, из которых она образуется, как самостоятельные существа, исчезают. Между тем теория превращения видов допускает сохранение всех промежуточных форм органической жизни, кончая самыми низшими. Это отверждение видов действительно решительно непонятно с естественной точки зрения, особенно в виду бесчувствия всякого естественного процесса, стремящегося к безостановочному движению вперед, и могло быть только творческим делом самого Бога. Что касается тех перечисленных выше ближайших условий, благодаря именно которым будто бы и совершилось самое преобразование видов, то, несмотря на чрезмерное преувеличение эволюционистами влияния их в этом процессе, они совершенно не уясняют этого последнего. Сущность всех рассуждений эволюционистов по этому пункту кратко может быть представлена так: основной закон жизни в органическом царстве – борьба за существование, т.-е. борьба из-за условий самосохранения (пищи, питья и т. под.) и продолжение рода. Победителями в этой борьбе естественно остаются такие особи, в которых под влиянием условий жизни случайно возникают какие-либо особенности, оказывающиеся полезными для них в этой борьбе. Передаваясь по закону наследственности из поколения в поколение и с каждым поколением все более и более накапливаясь, упрочиваясь, такие особенности естественно и изменяют постепенно один вид организмов в другой. Но допустим, что борьба за существование действительно составляет основной закон жизни в органическом царстве. Спрашивается, однако ж, каким образом при этом могли сохраняться, развиваться и упрочиваться случайно возникшие в известной породе особенности, когда по предположению теории (единственно возможному) эти особенности первоначально были чрезвычайно малы и, как такие, не только в первом поколении, но и во многих последующих не могли быть полезными. Напр., на месте будущего крыла у какого-либо органического существа появилось некоторое возвышение, пусть даже несколько перьев; но это еще не крыло и, во всяком случае, подобное изменение не могло быть полезным для него. Если же так, то непонятно, почему это изменение продолжало

развиваться, укрепляться, а не исчезло так же случайно, как случайно возникло. Таким образом, сохранение, развитие, упрочение случайно возникших особенностей среди организмов с точки зрения теории оказывается непонятным и даже невозможным, – тем более, что в действительности мы видим сохранение среди организмов таких особенностей, которые оказываются совершенно безразличными с точки зрения пользы, напри^{м.}, различный вид листьев и цветов у различных насекомых, или даже вредными для обладателей их (позвонки у гремучей змеи, яркие цвета некоторых насекомых и бабочек, выдающие их врагам). Не объясняя появления и развития новых органов, борьба за существование могла содействовать постепенному усовершенствованию лишь существующих, так как здесь всякое, даже малое усовершенствование, хотя немного, могло быть полезно, а потому и сохранится. Что касается значения полового подбора и условий жизни в деле преобразования видов, то оно чрезмерно преувеличивается гипотезой. И половой подбор и условия жизни, бесспорно, не остаются без влияния на организмы, но это влияние не выходит за пределы пород. Вырождение искусственных разновидностей, вымирание ублюдков³⁷ ясно показывает, что указанные факты могли содействовать – самое большее – образованию пород, а не преобразованию одних видов в другие. Замечательно, на глазах истории не появилось ни одного нового вида органического; напротив, найденные, напри^{м.}, в египетских гробницах пшеничные зерна, быв посеяны, произвели такую же пшеницу, какая и ныне растет в Египте. Подобным образом, найденные там же трупы ибисов, кошек, мышей почти ничем не отличаются от тех же видов, которые живут в Египте и в настоящее время. Таким образом, три-четыре, может быть пять тысяч лет прошло совершенно бесследно для данных организмов. Такою устойчивостью отличаются виды против всех влияний условий жизни, полового подбора и пр. Для объяснения сохранения и упрочения особенностей среди организмов, преобразующих одни из них в другие, гипотезой предлагается наследственная передача их из поколения в поколение. Наследственность в органическом царстве, несомненно, существует, но опять не

следует преувеличивать ее значения в истории органической жизни. По свидетельству опыта, случайно приобретенные свойства обыкновенно не передаются от одного организма к другому.

Тем более и решительнее открывается несостоятельность гипотезы перерождения видов, когда она объясняет и происхождение человека тем же путем развития, преобразования низших организмов в высшие, ближайшим образом обезьяновидных форм в человеческую. Прежде всего, эта гипотеза не имеет под собою твердой фактической опоры – в необходимых фактах опыта и в исторически-известных данных. Сами представители ее из беспристрастных сознаются, что «различие между высшею обезьяною и низшим дикарем огромное», что «нет ни одной обезьяны, которую можно было бы даже сравнить с человеком», что «связующее звено между человеком и обезьяною и до сих пор не открыто». Напрасно некоторые из защитников этой гипотезы в виду такого свидетельства опыта против них старались извернуться чрез предположение, что некогда существовали обезьяны гораздо ближе, чем настоящие, стоявшие по своему строению к человеку и что первые люди были существенно отличны от настоящих и чрезвычайно близко подходили к обезьяновидным животным: таких видов обезьян и людей, при всех поисках, не удалось открыть им. Не находящее, таким образом, подтверждения для себя в области опыта, рассматриваемое естественно-научное объяснение происхождения человека из известных форм животной жизни должно быть признано неудовлетворительным также в виду различия человека от животного как по физической, так особенно по своей духовной природе. Только один человек обладает даром слова, интеллектуальными и нравственными способностями. Мнение, что интеллектуальные способности человека, как и элементы его нравственного чувства, отличаются только по степени, а не по роду – от подобных же качеств, будто бы замечаемых в животных, ни на чем не основывается. Если у животных предполагается разум, то странно, почему у них не замечается способности к развитию – ни интеллектуальному, ни

моральному, – почему у них так же, как у людей, не образовалось своего рода культуры, науки и, наконец, религии?

46. Заключительные замечания о так называемых противоречиях между Библией и естественной наукой по вопросу о происхождении мира и человека. На основании разбора так называемых противоречий между Библией и наукой по вопросу о происхождении мира и человека может быть сделано (в заключение) несколько общих замечаний, которые могут иметь значение общей точки зрения, на какой вообще должно стоять при встрече с подобными противоречиями. 1) Надобно отличать вообще показания опыта от личных мнений тех или других естествоиспытателей, а еще больше от мнений, образующихся, можно сказать, только по слухам об ученых исследованиях природы. В самом деле, если неразборчиво прислушиваться ко всему, что говорится во имя науки об отношении естествознания к учению слова Божия о мире; то можно подумать, напр., что наука решительно идет против свящ. истории мироздания. Между тем на самом деле этого нет, – напротив, мы видим и знаем, что многие из великих естествоиспытателей (напр. гениальный Кювье) не только не отвергают достоинства сказания Моисеева о происхождении и образовании мира, но и относятся к нему с благоговейным уважением и удивлением; решительные же и главные противники его – собственно не естествоиспытатели, а так называемые натуралисты, т.-е. теоретики, которые вовсе не из естествознания берут начала для своих теорий, а хотят только с помощью естественных наук дать предзанятым материалистическим мыслям своим мнимо-твердое основание и положительный характер.

2. Хотя естествознание развивается довольно быстро и идет надежным путем опыта; но, тем не менее, оно еще слишком далеко от своей цели, так далеко, что область исследованного им почти ничтожна в сравнении с областью не исследованного и даже совсем недоступного для исследований. С другой стороны, и в первой области очень многое остается еще не решенным, – очень многие положения на самом деле суть только предположения или гипотезы, а не бесспорные

истины. Поэтому справедливость требует удерживаться от решительных заключений на основании одних показаний естествоведения там, где они, по-видимому, не согласны со словом Божиим. Время еще может разрешить это несогласие в пользу откровения как оно уже и разрешило в его пользу некоторые из таких несогласий, считавшихся дотоле прямыми противоречиями между Библией и наукою, наприм., о явлении света прежде явления светил небесных, о потопе и т. п.

3. Не надобно также забывать, что естествоиспытательные науки хотят видеть, и так сказать, осязать. Положим, это – их право, которое отвергать было бы столько же не законно, сколько и вредно; но – право в их только области, в области опыта. Если же они, во имя этого права, захотят отвергать все сверхъестественное и сверхопытное, превышающее всякие силы и законы природы; то это будет еще более не научно, чем, если бы они в своей собственной области допускали изъяснение обыкновенных явлений из причин чрезвычайных, сверхъестественных. В таком случае, конечно, не замедлят открыться совершенное разногласие между наукою веры и наукою природы.

4. Наконец, еще следующее важное обстоятельство нужно всегда иметь в виду при сличении библейских сказаний о природе с показаниями наук естественных. Слово Божие, хотя ни в каком отношении не может говорить вопреки истине, но не может также выступать и за пределы свойственного ему учения, т.-е. учения о спасении человека; потому что, не стесняя естественного развития человека, оно должно предоставлять и предоставляет ему самому делать то, что он может делать, и доходить до таких познаний, которые хотя полезны ему и составляют украшение его жизни, но не необходимы для его преуспевания в духовно-нравственном отношении, или для вечного его спасения. В силу такого отношения к естественному развитию нашему, Слово Божие, сообщая человеку все, что нужно знать и делать для вечной жизни прочего касается настолько, насколько то или другое связано с главным предметом его учения и в подобных случаях говорит большею частью приспособительно к понятиям и воззрениям людей

известного времени, если только в этих понятиях и воззрениях нет собственно заблуждения, а есть только ограниченность. После этого несправедливо было бы видеть несогласие библейского учения с положительными истинами науки там, где Библия говорит о чем-нибудь не так, как наука, но – не безотносительно и не с научной точки зрения, а сообразно с обыкновенными представлениями людей и общечеловеческим языком. Сюда относятся, напр., след. выражения Библии: Бог положил светила на тверди небесной, чтобы они светили на землю; между этими светилами солнце и луна признаются наибольшими (хотя науке известны некоторые звезды, несравненно большие солнца и луны); солнце земля во век стоит (тогда, как она вечно движется); восходит и заходит, звезды спадут с неба и т. под. Все эти выражения, конечно, не научные, но несправедливо было бы видеть в них и противоречия науке.

Если, теперь, мы исключим все подобные, т. е. чисто-мнимые противоречия естествознания учению слова Божия о мире, или природе, именно: личные воззрения тех или других ученых, заключения основанные на одних гипотезах, суждения о предметах выше опытных по данному только в опыте и неправильный взгляд на приспособительный образ библейского мировоззрения, то в науках естественных мы не только не найдем ничего действительно противоречащего библейскому учению о происхождении мира и человека, а, напротив, увидим весьма замечательные подтверждения и разъяснения этого учения. Так, напр., о первобытном хаосе и постепенном развитии из него мировых тел, о явлении света прежде образования светил небесных, о первобытной массе вод на поверхности земли, о порядке происхождения различных царств природы и вообще – о постепенном восхождении, при образовании вещей, от общего к частному, от простейшего к более сложному, от низших степеней жизни к высшим, наука, на основании своих исследований, говорит в сущности то же самое, что Моисеево сказание о мироздании. А при этом естественно надеяться, что с правильным развитием естествознания, с одной стороны, и с лучшим изучением свящ.

памятников откровения Божия – с другой, наука и Библия будут теснее и теснее сближаться между собою. «Природа и Библия», говорит один ученый естествоиспытатель (Гюг Миллер) – «это две книги, написанные Богом и предложенные для чтения человеку. Как произведения единого виновника, они не могут противоречить одна другой; если же кажутся иногда противоречащими, то причина этого мнимого противоречия – в том, что человек неправильно читает или ту, или другую, или обе эти книги».³⁸

§ 47. Библейское учение о природе и отношении к ней человека. Воззрение на природу и отношение к ней человека у евреев, руководствовавшихся религией, не похожею на все другие религии, было иное, чем у язычников. В то время, как язычник обожествлял природу и самого себя считал ее продуктом или произведением, и потому относился к ней, или, по крайней мере, к некоторым ее силам, с суеверным страхом и почтением, – еврей веровал, что природа внешняя есть творение Божие, а он сам – высшее творение в природе, поставленное от Бога царем и владыкою всего окружающего его. Ему даровано право обладать рыбами морскими, и птицами небесными, и скотами, и всею землею, и всеми гадами, пресмыкающимися по земле (Быт. 1, 28); короче: он поставлен над делами рук Божиих и все покорено под нозе его (Псал. 8, 7). Кроме того, по библейскому учению, вся природа представляется славящею Бога, или призывается к прославлению Его (Псал. 18, 1–7; Псал. 148 и 150). поскольку же природа, возвещая славу Божию, не сознает этого и из всех тварей земных один только человек есть существо сознательное, разумное, то отселе – новая черта в библейском учении об отношении человека к природе. Будучи царем природы, человек должен быть в то же время ее священником и пророком: он должен высшим языком духа разрешать бессознательные вещания тварей о Боге, и служение их Богу, не восходящее выше чувственного, возносить в себе до престола Всевышнего (Зап. на кн. Бытия, М. Филарета, стр. 38). Это значит, что он призван не только обладать природою и наслаждаться ее благами, но и изучать ее, поучаться от нее и,

при этом, чрез постепенное раскрытие и образование своих сил и способностей сам нравственно усовершенствоваться до возможной степени богоуподобления. Природа бессознательно возвещает славу Божию человеку; человек, как владыка природы и венец ее, должен понимать ее вещание природы и в свою очередь сознательно возвещать ту же славу Божию в своей жизни... При таких общих взглядах на природу и человека становится понятным то отношение к ее тварям, с одной стороны, царственное и владычественное, а с другой стороны мягкое и нежное, какое узаконяется в Моисеевом законодательстве. Еврей все в природе может употреблять в свою пользу и в услугу себе; но в то же время он должен в известные дни давать покой своим рабочим животным, не должен заграждать уста вола молотящего, не должен пахать на воле и осле вместе, не должен варить тельца или козленка в молоке матери его и т. п.

§ 48. Учение о единстве человеческого рода. Важность этой истины в догматическом и нравственном отношениях. Политическая теория и ее несостоятельность. Главные научные доводы за единство человеческого рода. а) По учению Библии, человек есть особое творение Божие, или, выражаясь научным языком, представляет собою отдельный единый вид и весь род человеческий произошел от единой первоначальной четы. Эта истина единства человеческого рода принадлежит к числу таких истин, которые со всею ясностью и определенностью выражены в Священном Писании, с одной стороны, в учении о сотворении Богом человека и притом только в единой чете, с другой – в тех местах, где Адам представляется родоначальником всего человеческого рода, а потомок Адама – Ной родоначальником всех существующих теперь народов (Быт. IV, 13; XVII, 21; X, 32 и др.).

Правда, были попытки на основании самой Библии оправдать теории преадамизма, или существования людей до Адама, и коадамизма или одновременного сотворения вместе с Адамом и Евою нескольких других человеческих чет; но эти попытки могли возникнуть только из произвольных объяснений некоторых мест книги Бытия. Так, сторонники этих теорий

ссылались на различие повествования первой главы книги Бытия о происхождении первой четы человеческой с повествованием второй о происхождении Адама и Евы. Но что в первой главе, как и во 2-й, говорится о сотворении Адама и Евы, только в 1-й по плану Бытописателя, в общих чертах, в доказательство этого достаточно снести с этим повествованием первые слова V кн. Бытия: сия книга бытия человека, в он же день сотвори Бог Адама: по образу Божию сотвори его: мужа и жену сотвори их, Затем, как занятие Каина (земледелие), возможное лишь при некоторых орудиях, которые, очевидно, могли быть изобретены только людьми, жившими раньше, так и занятию Авеля, состоящее будто бы в оберегании овец от воров, которому могли быть также только другие люди, – говорят, несомненно, предполагают существование преадамитов. Но изобрести земледельческие орудия мог сам Адам или даже Каин, тем более, что для возделывания девственной еще почвы земли, особенно на востоке, в то время и не могло быть нужды в каких-либо особых искусственных и сложных орудиях. А пасение овец Авелем могло иметь целью перегонять их с одного пастбища на другое, защищать их от хищных зверей и пр. О Каине в IV главе сообщается, что он, по совершении братоубийства, пред бегством своим из страны Едема боялся, что всякий, кто встретится с ним убьет его (– 14); что он имел жену; что построил город в земле Нод, в которой и поселился (– 16, 17). Из данных мест, действительно, вытекает, что тогда уже существовало не мало людей на земле; но не следует, чтобы эти люди были преадамиты или коадамиты, а не потомки Адама. Каин совершил братоубийство спустя около 129, или, по счислению LXX, около 229 лет со времени сотворения Адама и Евы, а в такой период они могли уже иметь у себя не только многих сынов и дочерей, но и многих внуков. Если Моисей не упоминает об этих потомках Адама, то отсюда нельзя заключать, что их не было: Моисей вообще кратко и мало говорит о временах допотопных. Если же так, то, во-первых, было кого бояться Каину: он мог страшиться мести за кровь брата своего и от своих братьев и от их потомков, тем более, что срок его скитальческой жизни ему не был известен,

когда он предпринимал бегство из страны Эдемской; он мог считать его весьма продолжительным, в течение которого могло разрастись потомство Адама. Самая боязнь Каина быть признанным вне Эдемской земли братоубийцею заставляет предполагать, что никаких других людей, стоящих вне родственной связи с семьею Адама, не было в то время на земле. Предполагаемым преадамитами и коадамитами могло быть неизвестно братоубийство Каина: зачем же было бы Каину бояться их? Тем более, что, как люди, чуждые роду Адамову, они не имели никаких родственных побуждений мстить братоубийце убийством, если бы они и узнали в нем братоубийцу. Во-вторых, было из кого найти Каину для себя жену и кем заселить свой город, который, без сомнения не похож на теперешние города, а состоял или в простом укреплении постоянного жилища в известном месте или из нескольких палаток или других каких-либо подобных зданий.

б) Истина единства человеческого рода имеет важное значение как в догматическом, так нравственном отношении. В первом отношении на ней утверждаются важнейшие догматы христианские о падении всего человеческого рода в Адаме и об искуплении всего человеческого рода чрез Христа. При свете этой истины весь человеческий род является, как один целостный организм, имеющий один корень в Адаме и один венец в своем общем Искупителе. В нравственном отношении важное значение этой истины состоит в том, что она дает твердую основу для взгляда на все человечество, как на великую семью, происшедшую от одного родоначальника, а чрез это для гуманности во взаимных отношениях между людьми. Недостаточное сознание истины единства человеческого рода в язычестве сопровождалось преобладанием узкого принципа племени, национальности; а отрицание этой истины, обыкновенно соединяясь с отрицанием братства народов, ведет к развитию антагонизма между ними, оправдывает угнетение даже истребление слабых более сильными.

в) В науке (антропологии) по вопросу о единстве человеческого рода существует две школы – моногенистов и

полигенистов. Первая, несмотря на разнообразие человеческих групп (племен или рас), утверждает единство человеческого вида и рода. Вторая, останавливаясь на видимом разнообразии племен, составляет из них несколько различных видов и приписывает им различное, отдельное происхождение, разрывая, таким образом, единство целого рода. Основанием учения полигенистов служат видимые разности между различными человеческими племенами, – разности, которые будто бы не могли произойти, если бы род человеческий представлял собою единый вид, и который, говорят, суть видовые. На самом же деле все замечаемые особенности человеческих племен друг пред другом не суть видовые: они могут быть объяснены из различных причин случайных, и, следовательно, учение полигенистов должно быть признано несостоятельным. Так, полигенисты указывают на различия между человеческими племенами в строении и величине черепа, особенно же в цвете глаз, волос и кожи, как на видовые различия. Но сравнительная анатомия, к специальности которой относится череповедение, не признает резкого, постоянного и неизменного различия по строению и величине между черепами у разных племен. Так называемых основных расовых форм черепа (овальная форма – европейцев, эллиптическая эфиопов и пр.) не существует в действительности; все виды черепов встречаются в каждой расе, хотя известный вид черепа встречается обыкновенно в определенной расе чаще, чем в других. По выражению французского писателя Вигуру, «гробницы Парижа доставили ученому Жофруа Сент-Илеру все типы известных черепов». Вот почему классификации народов по черепам у разных ученых совершенно различны. Различие в строении черепа, а чрез то – в лицевых углах (у людей), кроме других причин, зависит главным образом, от неодинакового развития умственных способностей. Это подтверждается многочисленными опытами над неграми, у которых после продолжительного пребывания в образованном обществе по мере развития умственных способностей, начинает изменяться мало по малу и строение их головы, – увеличиваться их лицевой угол. Также и различие между племенами

человеческими по цвету кожи и волос, при всей его иногда, резкости, не есть видовое: это различие ученые объясняют различием в климатах, влиянием воздуха, миазмов, пищи и пр. Рассеянные по всему лицу земному, евреи встречаются всех цветов кожи и волос: в странах севера они являются блондинами, в Португалии – брюнетами, в известных странах Африки и Азии – черными. Люди,

которые едят мясо, имеют более светлый цвет кожи и т. под. Затем, существуют многие промежуточные смешанные оттенки в цвете кожи и волос у народов той или другой расы, которые смягчают, сглаживают резкость этого различия и показывают, что оно отнюдь не видовое. Так, некоторые арабские племена (кавказской расы) имеют цвет кожи смуглый и даже настолько темный, что они в этом отношении представляют больше сходства с некоторыми отдельными народами эфиопской расы; некоторые негритянские племена по цвету кожи приближаются частью к монгольской, частью к кавказской расе. Наконец, цвет свойственный известной расе, встречается, в виде исключения и в другой. Полигенисты в пользу своей теории указывают еще на многочисленность и различие языков и наречий, известных по истории и статистике, которые будто бы не могли образоваться из языка одного человека, одного праотца человеческого рода. Но ныне самые лучшие лингвисты, после долговременных трудов, дошли до убеждения, что все языки и все наречия человеческие, распадаясь на несколько классов, несомненно, имеют в основе своей один коренной язык. А как могли вначале произойти разные наречия между людьми, это объясняет Свящ. Бытописатель своим повествованием о чудесном смешении языков (Быт. XI 1 – 10). Наконец, ни относительно возможности размножения человеческого рода от одной четы, ни относительно возможности распространения человеческого рода по всей земле из одного первоначального пункта (на все это полигенисты иногда обращали внимание в видах доказательства своей теории) нет никаких поводов сомневаться. По вычислениям одного английского ученого (Фоулера), от одной первоначальной человеческой четы не

далее как чрез 50 поколений могло произойти несколько миллиардов; а на всем земном шаре в настоящее время живет не более 1200 – 1500 миллионов людей. В прежнее время недоумевали, откуда и какими путями могли проникнуть в Америку первоначальные ее поселенцы; но в настоящее время первоначальное население Америки из одной общей колыбели человеческого рода, которую большинством ученых признается Азия, считается совершенно возможным. В Америку первоначальные поселенцы ее могли проникнуть из Азии, по мнению одних ученых, чрез Берингов пролив и цепь Алеутских островов, по мнению других, – чрез группы островов Тихого Океана.

г) В противоположность несостоятельности гипотезы полигенистов, гипотеза моногенистов имеет многие твердые научные данные за себя. Главнейшие из научных доказательств в пользу единства человеческого рода суть следующие: 1) тот факт, что от смешанных браков людей из самых различных племен может происходить плодородное потомство, чего мы не наблюдаем в животном царстве при соединении особей различных видов, даже наиболее близко стоящих друг к другу (лошадь и осел). Если первые поколения от них и бывают иногда до некоторой степени плодородны, в 4-м или 5-м поколении бесплодие их неизбежно. 2) Сходство человеческих племен как со стороны телесной, так и духовной природы, по множеству существенных признаков. Сюда относится: одинаковое анатомическое строение тела, одинаковая средняя продолжительность жизни, одинаковая средняя скорость биения пульса и пр. Основные духовные способности: разум, воля, чувство, у всех людей одни и те же; замечается только различие в степени их развития у различных племен. Это различие, однако, ничего не может говорить против единства человеческого рода, ибо оно, как показывает опыт, много зависит от внешних условий жизни человека. Негры при благоприятных условиях жизни среди образованного общества нередко достигали одинакового с европейцами уровня умственного развития и, наоборот, европейцы при жизни в одинаковых с дикими народами условиях часто нисколько не

возвышались над ними в своем умственном развитии. 3) Сравнительное изучение языков, религий, древних преданий также подтверждают рассматриваемую нами истину, свидетельствуя о первоначальной связи всего человеческого рода, об одном корне и одной общей колыбели его. В языках разных народов находятся сходные названия божества и других предметов и это – у народов отделенных друг от друга громадными расстояниями и часто очень отличными по наружному виду (индейцев и европейцев). В преданиях разных народов о первоначальных временах человеческого рода (до смешения языков) замечаются поразительные черты сходства и согласия в некоторых пунктах. Наконец, и в основных религиозных и нравственных понятиях различных народов обнаруживается существенное сходство при всем множестве частных отличий. 4) Одним из важных доводов в пользу единства человеческого вида и рода служит также то, что различные расы переходят одна в другую, о чем со всею решительностью свидетельствует крайнее разногласие между учеными по вопросу, сколько существует всех рас.

§ 49. Учение о первоначальном состоянии человека и его падении, а) Первобытное состояние наших прародителей в раю, согласно с учением Ветхозаветной религии, может быть представлено кратко в следующих чертах. Первые люди были созданы духовнотелесными существами, «в совершенном возрасте (именно в юношеском) возрасте, по мнению многих отцов и учителей церкви, и наделены всем, что необходимо им было для истинно человеческой жизни. Так, в отношении телесной жизни они были свободны от всяких скорбей, лишений, болезней и смерти: всему этому они стали подвергаться только в последствии, в наказание за грех (Быт. III, 16 – 17). Цветущее здоровьем и крепостью сил, которые люди должны были упражнять и развивать чрез возделывание эдемского сада, тело их являлось послушным орудием духа, будучи чуждо чувственных похотей, «воюющих против духа», которые вносят такой страшный разлад в жизнь человека падшего. В отношении к духовно-нравственной жизни по самому созданию своему, как образ и подобие Божие первый человек

был наделен всеми необходимыми для нее силами (разумом, свободною волей, чувством) и потребными для правильного их развития условиями. И действительно, в духовно-нравственном отношении наши прародители от начала создания своего начали развиваться совершенно правильно, будучи руководимы отчасти врожденными задатками собственной богоподобной природы (в которых предуказано было ее высокое назначение, предначертана, так сказать, сущность и направление ее жизни), особенно же непосредственно Самим Богом, Который открывал им Свою волю, Свой разум, возбуждая их таким образом, к духовной самостоятельности и указывая надлежащий путь для нее. Так, разум человека, чудно озаряемый и возвышаемый божественным влиянием, легко и прямо начинает постигать истину (Быт. II, 19 – 20; 23 – 24); воля его, вспомоществуемая благодатью Божиею, доброхотно исполняет волю Божию; чистое сердце его с детскою любовью обращено было к Богу и в послушании Ему и единении с Ним находило свое истинное блаженство. В отношении друг к другу первые люди жили в самой тесной взаимной любви, как одна плоть (Быт. II, 23–24). Такое состояние первых людей в раю было поистине состоянием совершенства и блаженства, как о нем и учит Божественное откровение, когда говорит, что человек создан по образу Божию и что он малым чим умален от ангел, славою и честью венчан (Пс. VIII. 6).

Но райское состояние человека, будучи совершенным и блаженным, не было, однако, конечным его состоянием, т.-е. таким, в котором он раз навсегда осуществил свое предназначение и потому ему больше нечего было желать и приобретать. Нет; в раю жизнь человека только еще начиналась, а потому совершенство и блаженство ее были только зачаточными. По Божественному смотрению о наших прародителях, они должны были с течением времени все более и более развиваться и по мере своего развития достигать высших ступеней совершенства и блаженства, пока не достигли бы полной, предназначенной Богом для людей меры земного совершенства и блаженства.

Бесспорно, первые люди от начала создания своего наделены были здоровыми, прекрасно устроенными и согласно действующими силами, как физическими, так и духовными, которые с первого момента они и стали развивать в нормальном направлении под воздействием Самого Бога, непосредственно обращавшегося с ними. Но, прежде всего, свои действенные силы первые люди должны были развивать до возможной степени и укрепить их доброе настроение

навсегда. С другой стороны, и самая жизнь, хотя изначально явилась по своей сущности, истинно-человеческою, т.-е. добродетельною и блаженною, однако еще не раскрылась во всей полноте и величии возможного для нее содержания. Так, разум первого человека до падения был, бесспорно, светлым, чистым, способным к самому легкому и точному постижению истины, но он столь же бесспорно, еще не обладал ею в полной мере. Воля их, правда, была свободна, направлялась к добру, но постоянное пребывание в добре и возможно широкое осуществление его было пока еще только целью для нее, а не действительным ее состоянием. Нравственное состояние первых людей было состоянием невинности, а не совершенной святости. Наконец, хотя первые люди обладали всеми необходимыми силами и способностями для выполнения своего назначения – властвовать над всею землею и пользоваться ею для удовлетворения разных потребностей земной жизни и как средством к удовлетворению потребностей своей богоподобной природы, но самого практического по этой части умения и навыка пока еще не имели. В этом отношении, как показала последующая история людей, для них предстояло невообразимо широкое поле деятельности.

Таким образом, первобытное состояние наших прародителей в раю не было состоянием животной грубости или крайней дикости, как предполагают одни; но оно не было и состоянием возможного на земле для людей совершенства и блаженства, как стараются истолковать библейское учение о первобытном райском состоянии их другие, чтобы сделать это учение неудобоприемлемым для разума. Райская жизнь людей была лишь первою ступенью совершенной и блаженной жизни.

Это было время быстрого и согласного развития и возрастания всех сил человека, в направлении к главной цели их бытия – к нравственному уподоблению Богу и теснейшему соединению с Ним; причем, каждый момент этого развития, как соответствующий предначертанному Богом плану для жизни человека, был совершенным и блаженным.

Предположение энциклопедистов XVIII в. и эволюционистов настоящего времени о животной грубости или крайней дикости, как первобытном состоянии человека, стоит в тесной связи с гипотезами самопроизвольного зарождения и эволюционизма, которые сами, как мы знаем (§ 45, е, ж), совершенно произвольны и неосновательны. Но и безотносительно к этим гипотезам данное предположение не имеет за себя серьезных оснований. Прежде всего,

оно не может опираться на опыт, ибо человека первобытного в собственном смысле никто никогда не наблюдал и наблюдать не может. Это понятно само собою. Защитники рассматриваемого предположения обыкновенно указывают на дикие народы, которые будто бы являют собою первобытных людей. В самом деле, должны ли мы в так называемых диких народах видеть представителей первоначального состояния человека, из которого будто должна была развиться вся культура человечества и действительно развилась вся современная жизнь наша, или же представителей состояния одичалости? В отношении современных дикарей не подлежит сомнению тот факт, что язык, общественные учреждения, обычаи, особенно верования их заключают в себе многие следы прошедшего состояния этих дикарей, притом несравненно высшего, чем ныне наблюдаемое состояние их. Значит, во 1-х, современный дикарь вовсе не есть первобытный человек, а человек одичавший. Во 2-х факт высшего состояния у дикарей в раннейшие периоды их жизни уже прямо говорит против эволюционистов и в пользу библейского взгляда на первобытного человека. С чисто теоретической точки зрения рассматриваемое положение также не может быть оправдано; наоборот, эта точка зрения положительно благоприятствуют библейскому пониманию первобытного состояния человека.

«Совершенное существует прежде несовершенного, действительность прежде одной только возможности, так как только чрез то, что имеет уже действительность, может осуществиться на деле возможное. Но что сотворено Богом вначале, то должно было не только иметь бытие само для себя, но и передавать бытие другим и потому оно должно быть сотворенным в состоянии совершенства, в котором оно могло бы быть началом другого. Человек служит началом другого не только чрез телесное рождение, но вместе и чрез наставление и руководство другого. Поэтому, человек должен был явиться совершенным как по телу, чтобы иметь возможность продолжать свой род, так и по духу, чтобы с самого начала имел возможность наставлять и руководить других“? (Геттингер, Апология. 2 ч., стр. 212).

б) Грехопадение наших прародителей с внешней стороны состояло во вкушении от запрещенных плодов древа познания добра и зла вопреки воле Божией, которая ясно была выражена им в известной заповеди. Внутреннее же его существо составляет сознательное и свободное противление наших прародителей воле Божией. Оно было актом самоволия и незаконного самоутверждения человека против Бога, («будете яко бози») с одной стороны, с другой – предпочтением благ внешних духовным. Свобода человеческая по самой природе своей, как ограниченная, в одно и то же время и опирается на саму себя и не может не зависеть от воли Божества. Здесь, поэтому, всегда кроется возможность искушения для человека – поставить свою волю в независимость от воли божественной и жить, вместо закона нравственного, по собственной воле. В эту сторону именно и направил свою искустельную речь диавол. Искусно возбужденное и усиленное чрез пробуждение в прародителях похоти плоти, похоти очес и гордости житейской искушение взяло перевес в них над естественными чувствами благодарной любви и долга повиновения к Богу, как Творцу и Источнику всяческих благ, и они пали. – Таким образом, сущность греха в отношении к Богу, очевидно, состоит в том, что наши прародители возмечтали сделаться независимыми от Бога, поставить высшим законом для своей жизни не волю

Божью, а собственную ограниченную, без всякого отношения к нравственному закону, короче – состоит в гордости или духовном эгоизме. С другой стороны, в том, что общению с Богом прародители в грехопадении предпочли чувственное наслаждение вкусным и красивым плодом, хотя и запрещенным, выразилось со стороны их свободное порабощение себя чувственности. Грехопадение первых людей не только отторгло их от союза с Богом, но повлекло за собою и другие плачевные последствия: в физическом отношении – тяжелый труд, болезни и смерть (III, 16, 19), в духовном отношении – ослабление и извращение умственных и нравственных сил, которые стали теперь более удобопреклонны ко лжи и греху, чем к истине и добру. Яд греха и сопряженных с ним бедствий и страданий от прародителя нашего распространяется неотразимо и на всех его потомков, так что все люди в беззакониях зачинаются и во грехах рождаются (Псал. 50, 7), и нет никого совершенно праведного, чистого и неповинного пред Богом (Псал. 52, 7; Притч. 20, 9). Всю глубину этого учения, к которому мы привыкли из детства, мы можем понять и оценить только тогда, когда будем помнить, что это единственный разумный ответ на вопрос о происхождении зла, – вопрос, всегда мучивший человечество, но разрешить который удовлетворительно доселе не могла и не может никакая другая религия и философия. Философские теории относительно зла в мире или совсем отрицают его бытие вопреки убеждению человечества в его действительности (материализм), или признают его только тенью, отрицательной стороной добра (идеальный пантеизм), что, в сущности, также сводится к обезразличению добра со злом и нисколько не объясняет происхождение зла. Языческие религии также неправильно понимают как сущность греха, так и происхождение его.

в) Для подтверждения истинности изложенного библейского учения о первобытном состоянии человека и его падении путем научных исследований наибольшую важность имеет согласие преданий различных народов относительно этих фактов, ибо других каких-либо прямых данных для определения характера первобытного состояния людей и его отличительных

особенностей наука не имеет. Согласие преданий разных народов о первобытном состоянии и падении человека, действительно, – факт замечательный. «Во всех странах земного шара, у всех народов древнего и нового времени, насколько они нам известны», говорит ученый, специально исследовавший предания человеческого рода, «мы находим предания, саги и мифы о первоначальном счастливом состоянии первых людей и последовавшей затем утрате его вследствие грехопадения». В этих преданиях народов Азии, Европы, Африки и Австралии рассматриваемое библейское учение воспроизводится то по частям, то в более целостном виде, хотя и с теми или иными не незначительными разностями. Замечательно, и у народов, открытых в новое время (у Американцев, жителей Мексики, Парагвая и др.) исследователи открыли также древние сказания о рае и грехопадении. Как же объяснить это замечательное взаимное согласие преданий разных народов о первоначальном состоянии и о падении человека? Объяснить это взаимное согласие преданий человеческих, которое за всеми разностями все-таки остается поразительным, возможно только через предположение, что все они имеют для себя внешний первоначальный источник, что в них воспроизводится, хотя и не во всех подробностях одинаково точно, первоначальное истинное предание о первоначальном состоянии человека, которое в чистом его виде сохранилось в Библии. Первоисточный характер рассматриваемого библейского повествования подтверждается также самым изложением его: оно носит на себе отпечаток благородной простоты, чуждо фантастических преувеличений и чрезмерной идеализации в изображении первобытного состояния.

§ 50. Учение о Мессии и постепенное раскрытие сего учения. Высокое нравственное и спасительное значение оно. С мыслью о падении в ветхозаветной иудейской религии связана мысль о будущем Избавителе от зла и греха, или мысль о Мессии. Сущность идеи о Мессии состоит в том, что свободное падение человека, предусмотренное в вечных планах божественного провидения, предположено в предвечном

совете Божиим искупить добровольною жертвою Сына Божия и чрез то восстановить для человека утраченное им вследствие греха благодатное состояние и, таким образом, победить зло в самом корне и восстановить божественную логику мироздания, нарушенную свободным деятелем мира. Мысль эта проникает собою весь Ветхий Завет и составляет, так сказать, его душу. Обетование о Мессии дано Богом тотчас после падения прародителей, затем многократно повторялось, все с большею ясностью и определенностью в частности, в продолжение всей Ветхозаветной истории. Идея Мессии, кроме того, лежала в основе ветхозаветного богослужения (жертвы) и во многих чудных событиях из жизни ветхозаветных патриархов, царей, пророков и даже – всего народа еврейского, – событиях, которые были прообразами будущего Избавителя. Высокое нравственное значение этой идеи понятно само собою. Она ободряла древнего иудея в борьбе со злом и грехом, давала ему надежду помилования, спасения, блаженства, несмотря на всю глубину и тяжесть его нравственных падений. С одной стороны, он знает, что виновен пред Богом, не чист пред Ним, не может в точности выполнить ни одной заповеди Божией и потому подлежит проклятию и отвержению, а с другой – он верит и надеется, что Бог не до конца отвергнет его, что Он помилует и спасет его, как обещал, если только он с своей стороны будет соблюдать известные условия. При таком только положении дела и можно было человеку избежать отчаяния, или же полнейшего нравственного индефферентизма...

Стремление возобновить разорванную связь между человечеством и Божеством, загладить по возможности грехи и примириться с небом было присуще и всему языческому миру. Ни один факт не засвидетельствован в такой степени достоверно, как сознание виновности, господствовавшее в древнем мире, сознание необходимости искупления и вместе его трудности. Жажда искупления составляя общее основание всех древних религий и представляя глубоко знаменательнейший факт всемирной истории, с глубокой древности породила в религиозном сознании человечества идею о жертве, как смывающей вину и подающей надежду на искупление. Правда,

идея искупления в язычестве часто была до крайности искажена и обезображена, выражалась в чудовищных формах (кровавые человеческие жертвы), при всем том, насколько удалось истории проникнуть в глубь веков, она повсюду и всегда открывала эту идею среди язычников. И в этом мы находим доказательство, с одной стороны, объективного значения идеи искупления, с другой – истинности Божественного учения о ней.

§ 51. Идея бессмертия в Ветхом Завете; ее постепенное раскрытие и выяснение. Обозрение и критика ложных мнений, отвергающих действительность этой идеи в Ветхом Завете. Приписывая человеческой душе свойства духовные, богоподобные, Ветхозаветная религия приписывает ей вместе с тем и бессмертие, бессмертие в смысле личной сознательной жизни ее по смерти тела. И, действительно, идея бессмертия, будущей загробной жизни, несомненно, присуща Ветхозаветной религии, но раскрывалась здесь постепенно, с большей или меньшей ясностью и полнотой, не достигнув все-таки той точности и определенности, какую получим в Новом Завете. Уже патриархи еврейского народа веруют в бессмертие. Это видно из следующих соображений а) они называли себя странниками и пришельцами на земле, чем, по замечанию ап. Павла, ясно выражали, что они ищут отечества, – лучшего, небесного (Быт. 47, 9; Евр. 11, 13 – 16);

б) Бога они называли обыкновенно Богом своих отцов, уже скончавшихся, что, по объяснению самого И. Христа, также служило доказательством их веры в бессмертие, ибо Бог несть Бог мертвых, но Бог живых (Матф. 22, 32);

в) на смерть они смотрели как на приложение к людям своим, каковое приложение отличали от погребения тела во гробе (Быт. 25, 8; 35, 29; 49, 29); г) наконец, они верили в существование шеола – особого места, куда переселяются души по смерти (Быт. 37, 35). В позднейший период еврейской библейской истории вера и надежда на бессмертие высказываются уже яснее и решительнее. Так в ученых книгах Ветхого Завета раскрывается мысль, что дух человеческий, по самой природе своей, есть начало не умирающее, – что он должен возвратиться к Богу, который дал его (Еккл. 12, 7), что

жребий человека не может быть одинаков с жребием скотов – уже потому, что мы не самослучайно рождены (Прем. Сол. 2, 2), что смерть есть явление не необходимое, но привзошедшее в мир случайно, так как Бог смерти не сотворил, а создал человека в неистление (Прем. 1,13; 2,23). Наконец, в книгах пророков Исаии (26,19)³⁹ и Даниила (12, 2)⁴⁰ высказывается мысль и о воскресении тел для будущей жизни и о вечности наград и наказаний. Независимо от всего этого, истина бессмертия души и воскресения мертвых самым осязательным образом открывалась для ветхозаветного человека в некоторых наглядных явлениях, каковы: взятие живыми на небо Эноха и Илии, а также воскрешение нескольких мертвецов Илиею и Елисеем.

После всего этого весьма странно слышать мнение, будто древние иудеи до самого пленения вавилонского не веровали в бессмертие души и не имели представления о будущей, загробной жизни, с ее возмездием за временную жизнь. Мнение это высказано еще в прошлом веке французскими вольнодумцами, во главе коих стоял Вольтер, – повторяется также некоторыми и в наше время. В подтверждение своего мнения о том, что древние иудеи не имели вообще веры в бессмертие души, прежде всего, они указывают на то, что у них не было идеи о преисподней, как местопребывании душ умерших людей, и что если в Ветхом Завете говорится о шеоле, то на самом деле в сознании древних иудеев он отождествлялся с могилой. Действительно, некоторые черты в образе преисподней могли быть заимствованы евреями от могилы, как, напр., темнота, мрачность и др.; тем не менее, несомненно, могила (темная пещера – естественная, или искусственная, вырытая) и преисподняя в сознании их существенно отличались друг от друга. Это видно из выше указанного обычного библейского выражения о смерти ветхозаветных патриархов: приложился к отцам своим, к народу своему. Приложение к людям своим везде отличается от погребения в могиле (Быт. 8 – 9; XXV, 29; XLIX, 33; L, 13 и др.), 8) Особенно непререкаемо убеждает нас в этом рассказ книги Бытия о патриархе Иакове, оплакивающем потерю Иосифа. «С

печалию сойду к сыну моему в преисподнюю», говорил Иаков (Быт. XXXVII, 35). Под словом преисподняя (шеол) Иаков никак не мог разуместь мысли или погребальной пещеры Иосифа, потому что Иаков не считал Иосифа погребенным в какой-либо могиле, а был уверен, что он съеден зверем (Быт. XXXVII, 33). Очевидно, под преисподнею здесь разумеется не могила, где погребаются тела, а особое место, куда отходят души умерших и куда отошла, по убеждению Авраама, душа сына его.

Затем, обращал внимание на то, что Моисей, давая народу еврейскому разные заповеди и повеления Божии, побуждает к исполнению их обещаниями наград и угрозами наказаний – только земных и временных и ни слова не говорит о наградах и наказаниях небесных, вечных, рационалисты отсюда выводят, что во время Моисея у евреев совершенно не было еще веры в воздаяние по смерти в будущей жизни и что долгое время и после (по мнению некоторых до времен Маккавеев) ее заменяла у евреев вера в полное возмездие человеку за его дела в настоящей жизни. Но указываемый рационалистами факт объясняется особыми обстоятельствами, в которых находился законодатель еврейского народа. Он имел дело с народом грубым и чувственным, почти младенческим, для которого понятнее и убедительнее были награды и наказания материальные. Притом же, народ этот, как показывает его история, весьма склонен был к многобожию, а это опять могло заставить Моисея, так сказать, набросить некое покрывало на догмат бессмертия, чтобы не дать народу повода злоупотреблять этим догматом по язычески. Известно, что у древних языческих народов вера в бессмертие приводила к вызову и боготворению душ умерших: то же самое могло бы быть и в еврейском народе, – почитание Иеговы могло бы замениться почитанием предков и голос пророков – голосом оракулов. Для предупреждения этого нужно было принимать разумные меры. Поэтому то, как понятие о троичности лиц в Боге могло быть в то время только слегка внушаемо умам, которые склонны были постоянно дробить божественное существо, как учение об ангелах, надобно было преподавать в такой форме, которая не позволяла бы воздавать им божеское

поклонение и почтение: так точно и об истине бессмертия души нужно было говорить в то время так и настолько, чтобы она не могла открыть собою дверь преступным и опасным суевериям. Моисей так именно и говорит о ней. Он не ставит ее нарочито, не доказывает ее, не настаивает на ней; но она предполагается у него везде, – и в его повествовании о создании человека, и в тех изречениях, какие он влагает в уста патриархов и какие мы уже видели выше и, наконец, в его положительном запрещении вопрошать умерших (Второз. 18, 11).⁴¹

С другой стороны, вера в загробную жизнь и загробное воздание была среди иудеев уже в древние времена, это ясно уже из забот Моисея в пятокнижии, чтобы нечестивые не умерли во грехах своих, также из многих прямых мест Священное Писание об этом предмете (Исаия LXVI, 24, Псал. LXXII, 23 – 28, XLVIII, 11 – 20, XV, 9–11),⁴² наконец, из присущей Ветхозаветному учению идеи о последнем суде, о котором с особенною ясностью говорится в книге пророка Даниила (XII, 2 – 4). – Если учение в Ветхом Завете о загробной жизни, с ее возмездием человеку за дела его в здешней, более ясно действительно раскрывается преимущественно в позднейших по времени происхождения, в так называемых, учительных и пророческих книгах его, а не законодательных или исторических, то весьма естественное объяснение этого указано выше. Кроме того, в книгах исторических, по самому содержанию их, нельзя искать раскрытия предметов, относящихся к области учения: главное содержание их составляют факты, а не учение.

§ 52. Ветхозаветное учение касательно нравственной жизни человека. Достоинство человеческой личности по законам Моисея и вообще превосходство гражданских законов Моисея пред законодательствами древности, а) Согласно с своим высоким понятием о Боге и человеке (§§ 42. 44). Ветхозаветная религия о правилах его жизни могла проповедовать только самое чистое и возвышенное учение, во всяком случае такое, какого мы не встречаем ни в одной языческой религии. И точно, вникая глубже в дух этого учения мы видим, что в основе его лежит самое плодотворное и жизненное начало – любовь к Богу и ближнему (Второзак. 6, 5: Лев. 19, 18). Древний языческий мир

вообще ничего не знал и не говорил о любви к Богу: язычество предписывало только приносить жертвы богам, как некую подать им, для того, чтобы задобрить их, дабы они своими действиями не расстраивали интересов людей. В законе Моисеевом, напротив, любовь к Богу – первая и большая всех заповедей (Матф. 22, 37, 38). О любви к ближним языческий мир хотя и знал, но весьма мало. Эти две коренные заповеди закона Божия развиваются частнее в известных десяти заповедях синайского законодательства (Исх. 20 1 – 17). Еще более частные виды проявления любви к ближним указываются в многочисленных правилах Ветхозаветного законодательства, в которых предписываются: уважение к старцам, заботливость о благе вдов и сирот, снисхождение к несостоятельным должникам, помощь бедным, сострадание к несчастным, к увечным, человеколюбие в отношении к рабам, великодушие к самым врагам и даже благодеяние им (Лев. XIX, 17 – 18; Исх. XXIII, 4 – 5).

Утверждаясь на самых высоких нравственных началах, имеющих вечное, непреложное значение, мораль Ветхозаветной религии не заключала, однако, в себе полного выражения нравственной идеи во всей ее всеобъемлющей широте; истинным нравственным началам ее не дано было здесь всеобщего применения. Ветхозаветное нравственное учение имеет в виду преимущественно евреев, в их взаимных отношениях друг к другу. Что же касается иноверцев, то она лишь изредка и мимоходом говорить об отношениях к ним евреев, но всегда, однако, в духе своих основных принципов (в царство Мессии войдут не одни иудеи, но и язычники); вообще же следует сказать, что подобные отношения в ветхозаветной морали принципиально не выясняются и не определяются. Это, «соблазняющее некоторых, обстоятельство естественно объясняется педагогическою целью Ветхозаветной религии по отношению к ее носителю. Прежде, чем предписывать высшие правила о всеобщей любви людей друг к другу, о всеобщем братстве и равенстве не целесообразнее ли было, в самом деле, предварительно насадить, развить и укрепить эти правила среди иудеев в их отношениях, к своим же собратьям,

связанным между собою едиными узами родства, религии и исторических судеб своей жизни и, таким образом, сохранить эти семена истинно человеческой жизни и для всех людей.

б) Гражданское законодательство, данное народу еврейскому Богом чрез пророка Моисея, во многом безмерно возвышается над всеми подобными законодательствами языческой древности. «Есть ли какой великий народ», спрашивал некогда евреев Моисей, «у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как вес закон сей, который я предлагаю вам ныне» (Втор. IV, 8). И действительно, соответственно истинному понятию Ветхозаветной религии о Боге, который по идее есть царь Израилев, с другой стороны – о человеке, гражданское законодательство ее, в противоположность другим законодательствам древнего мира, имеет прежде всего истинную и глубокую религиозно-нравственную основу. Все древние гражданские законодательства (Ликурга, Помпилия и др.) имеют в виду главным образом, достижение внешнего благоустройства государства, не входят в вопрос о высшем нравственном значении и назначении человеческой личности, на человека смотрят преимущественно, как на животное общественное (*Zῶον πολιτικόν*) и как на орудие в руках государства, назначенное для достижения его целей. Ветхозаветное же гражданское законодательство, напротив, обращаясь преимущественно к нравственной природе человека, стремится не только упорядочить внешнюю жизнь его, но также и управлять его волю, сообразно с его высоким нравственным назначением, которое, по учению Ветхозаветной религии, состоит в том, чтобы он постоянно во всех своих делах, по отношению к обществу, государству и себе самому, сообразовал свою естественную волю со святою волею Бога, с божественным законом. «Будьте святы, как свят Господь». В своем существе гражданское законодательство Моисея представляет лишь применение к частным сторонам жизни выше указанных правил ветхозаветного нравственного учения о любви к ближним. Отсюда гражданскому законодательству Моисея свойствен особый взгляд на человека, его семейную и общественную

жизнь, отличный от подобного же взгляда других законодательств древности. Здесь ясно выражается настойчиво и проводится мысль о высоком нравственном достоинстве человеческой личности – самой в себе, независимо от внешних условий ее быта. Человек может быть слабым по телу, с недостатками, благодаря которым может быть даже бесполезным для общества, однако же, как образ Божий, как духовно-нравственное существо, он сохраняет достоинство человеческой личности, которое обязаны признавать и другие люди: не злословь глухого; пред слепым не клади ничего, чтобы преткнуться ему: бойся Господа Бога твоего (Лев. XIX, 14). Проклят, кто слепого сбивает с пути (Втор. XXVII, 18. Между тем в язычестве человеческая личность оценивалась не сама по себе и в себе, а по степени полезности для государства и вообще по внешним условиям своего быта, каковы: национальность, пол, возраст, знатное или низкое происхождение, богатство или бедность и т. п. Даже такие умы язычества, как Платон и Аристотель, не возвышались до мысли о нравственном равенстве всех людей; они признают, напр., рабство необходимым нормальным явлением и думают, что некоторые люди и народы по самой природе своей к рабству предназначены. Не говорим уже о законодательстве, напр., древней Индии, по которому жены должны были быть заживо погребены вместе с умершими мужьями своими, – о законах Ликурга, по которым слабые дети должны были быть выбрасываемы в пропасть или же выносимы в лес для съедения зверями и т. п. – Но законы Моисея одинаково ограждают судом также жизнь, здоровье, целостность всего тела и каждого члена его в частности, наконец, имущественные права всех граждан и повелевают воздавать жизнь за жизнь, око за око, зуб за зуб, ногу за ногу, руку за руку, рану за рану и пр. (Исх. 21, 14 – 36; Лев. 24, 17 – 22; Второзак. 19, 11 – 21 и пр.). На семейство еврейский законодатель смотрит как на чисто нравственный установленный Самим Богом союз, члены коего должны быть связаны между собою взаимным внутренним расположением. Во имя этого нравственного значения семейного союза он преследует нарушение супружеской

верности не со стороны жены только, но отчасти и со стороны мужа, – и строго карает прелюбодеяние, видя в нем осквернение земли народа Божия (Лев. XX, 10, Второз. XXII, 22). Во имя этого же он подчиняет детей родителям, но не настолько, чтобы совершенно лишить их всяких прав; он не дает отцам, подобно другим законодателям древности, права лишать жизни своих детей. В общественной жизни Моисей дозволяет рабство, но только потому, что оно глубоко укоренилось тогда в жизни. Поэтому, в его законах о рабстве все направляется к тому, чтобы постепенно уничтожить это ненормальное явление, – и оно действительно уничтожилось у евреев в конце их древней истории. В этих видах, между прочим, Моисеем установлен был закон об освобождении рабов и отпущении их на волю в известные сроки и в разных случаях жизни. В состоянии самого рабства еврей сохранял, по закону, все религиозные права и лишен был многих прав гражданских: его быт был бытом поденщика, а не раба – в языческом смысле слова (Левит. XXV, 39, 40 и мн. др.⁴³

§ 53. Общий взгляд на значение Ветхозаветной религии в ее отношении к христианству. Ветхозаветная религия, при всем своем высоком превосходстве пред всеми другими древними религиями, была, однако же, только приготовлением к откровению, которое содержится в христианской религии. Представляя развитие единого божественного плана о спасении человечества и поэтому, составляя одно целое, Новозаветная и Ветхозаветная религии, однако, различаются между собою по степени полноты и совершенства. Божественное откровение, являясь в истории и находясь в связи с различными моментами развития человеческого рода, и не могло быть сообщено сразу во всей полноте и законченности. Ветхозаветная религия образует собою подготовительную эпоху в истории божественного домостроительства о спасении человека. Она назначена была ближайшим образом для одного израильского народа, поэтому многие из ее законодательных и обрядовых постановлений явным образом были приспособлены только к иудеям и даже частнее – к земле иудейской. Самое учение ее – как догматическое, так и нравственное – было не полное, было

только подготовительную ступенью к высшему откровению в христианстве. Ветхозаветное откровение, действительно, относится к Новозаветному, как приготовление к совершению, обетования к исполнению, прообраз к существу вещи. Апостол Павел называет весь Ветхий Завет сению грядущих благ, пестуном во Христа, образом будущего. Но еще Ветхозаветные пророки глубоко сознавали это. Указывая на несравнимое превосходство своей религии пред всеми другими древними религиями, они в то же время устремляли взоры к религии будущего и от Мессии ожидали установления нового высшего завета. (Второз. XVIII, 15, 18; Иеремии XXXI, 31 – 35; Исаии II, 2 – 5; Даниила IX, 26, 27).

Б. Внешние признаки Ветхозаветного Божественного откровения

§ 54. Нравственный характер провозвестников ветхозаветного откровения – патриархов, Моисея и пророков. Провозвестники ветхозаветного откровения все отличались высоким нравственным характером, вполне достойным избранников и посланников Божиих. Довольно вспомнить только то, что каждому из детства известно о Ное, Аврааме, Исааке, Иакове, чтобы признать их истинными избранниками Божиими и достойными органами божественных откровений, Моисей – главный законодатель народа еврейского, также представляет в своем характере высокие нравственные качества посланника Божия. Во всем поведении его нельзя заметить ни малейшей тени самолюбия и своекорыстия, напротив видно полное самоотвержение. Добровольно презрел он все утехи фараонова двора и удалился в землю мадаамскую, где 40 лет провел в неизвестности; потом, позванный Богом на свое служение, в продолжение других 40 лет он терпит в пустыне все лишения, опасности и огорчения, предводительствуя необузданным и всегда недовольным народом. И чем больше огорчает его этот неблагодарный народ, тем более Моисей любит его; он непрерывно внушает ему волю Божию, учит его постоянно богопочтению, возбуждает к благочестию, отвращает от пороков и нечестия. За все это он никогда не взял (как сам выражается) ни одного осла (Числ. 16, 15) у того народа, для которого

жертвовал всем, – и умирая не завещал своему потомству ни богатства, ни достоинств, избрав своим преемником Иисуса, мужа другого колена. Мало того: из любви к своему народу он готов был даже пожертвовать своим собственным блаженством: еще убо оставити им грех их, остави – ходатайствовал он пред Иеговою за согрешивший народ свой – еще же ни, изгладя мя из книги твоей в нюже вписал еси (Исх. 32, 32).

Впрочем, некоторые рационалисты, напр. Вольтер и др. указывают иногда в жизни Моисея такие черты, которые по их мнению, роняют достоинство его, как избранника и посланника Божия. Так:

1) Ставят в укор Моисею совершенное им убийство египтянина. Но, не говоря уже о духе того времени, к которому относится это событие и крайне возмутительных обстоятельствах, вызвавших оное (к которым, конечно, нужно отнести не обиду только одного еврея одним египтянином, но все вообще тягости и неправды горького рабства египетского), не говоря далее о том, что, по объяснению людей богомудрых, Моисей чувствовал внутреннее уполномочие от Бога на этот поступок, которым и предугазывалось и предназначалось уже его призвание (деян. 7, 25; ср. Евр. 11, 24–27), мы заметим еще, что если бы Моисей в самом деле допустил в этом случае нравственный проступок, осквернивший его душу, то со времени совершения этого убийства до времени избрания и посланничества Моисея прошло с лишком сорок лет, в течение которых он мог вполне загладить свой грех пред Богом и сделаться достойным благоволения Божия.

2) Упрекают Моисея за то, что он возбуждал подданных против царя, т. е. народ еврейский против Фараона. На самом деле неверно, будто Моисей возбуждал евреев против Фараона; он требовал у него отпустить евреев. Как это требование, так и самый уход евреев из Египта – дело вполне справедливое и законное: в данном случае евреи избавлялись лишь от рабства, в которое они, свободные поселенцы в земле Египетской при Иосифе, были обращены совершенно незаконно и вопреки справедливости.

3) Обвиняют Моисея в том, что он будто бы научил евреев выманивать у египтян драгоценные сосуды и одежды и таким образом – обокрасть их в ночь выхода из Египта (Исх. 11, 2, 3; 12, 35, 36). Но в этом факте, возбуждавшем весьма много разных недоумений, – если только присмотреться к нему внимательнее, – нельзя усмотреть никакого обмана и воровства. Евреи, по повелению Божию, просили у египтян их драгоценных сосудов и одежд, а египтяне, по возбуждению Божию, добровольно и охотно отдали им эти вещи в подарок. Обстоятельства, в которых находились те и другие, достаточно объясняют и просьбу первых и подарок последних. Евреи, люди бедные, собирающиеся в дорогу и к переселению, нуждаются во многом; а египтяне, пораженные и смущенные страшными казнями Бога еврейского, готовы отдать все, лишь бы только евреи скорее оставили их город, и с удовольствием дают им просимое. Какое же тут воровство?

Следовавшие за Моисеем пророки, подобно ему, отличались совершенным самоотвержением и бескорыстием и пламенной ревностью о славе Божией и спасении ближних. Тотчас после своего призвания они оставляли обыкновенные житейские заботы, часто даже свое семейство, имущество, самый край родной, – и начинали бедную скитальческую жизнь, переходя со своею проповедью из города в город, из села в село. Слово Господне они возвещали – и в царских чертогах (2Цар. 12, 1–14; Ис. 38, 1–4) и в домах ремесленников (Иер. 18, 1–5), – во дворе храма, в присутствии многочисленных слушателей (Иер. 26, 2–7), и среди домашней беседы (3Цар. 13, 20–22), даже в темничном заключении (Иерем. 33, 1). Никому не было пощады от их правдивого и грозного слова; они не знали потворства людским страстям; не умели льстить сильным и знатным; смело обличали самих царей (борьба Илии с Ахавом и Иезавелью). В борьбе со злом и нечестием и в проповедании небесной истины они совершенно забывали о себе, о своих телесных нуждах, даже о своей личной безопасности. Напрасно развращенные современники преследовали их угрозами, упреками, интригами (Иер. 11, 21; 20, 10), заключали в темницы (3Цар. 22, 27), подвергали

различным истязаниям (Иер. 20, 2): ничто не могло заградить уста рабам Божиим, творившим волю своего Господа, – и многие из них кровью своею запечатлели верность своему призванию (Иер. 26, 20 – 23; Матф. 23, 29, 30; Евр. 11, 37).

§ 55. Ветхозаветные пророчества. Исполнение этих пророчеств в истории. Кроме высокого нравственного характера провозвестников ветхозаветного откровения, о божественном посланничестве их свидетельствуют еще многочисленные их пророчества и совершенные ими чудеса. Подробный разбор ветхозаветных пророчеств принадлежит другой богословской науке, а здесь для нашей цели достаточно будет сказать только, что все эти пророчества исполнились на самом деле, и притом большею частью с буквальной точностью. Для примера довольно указать на пророчество Моисея о судьбе народа еврейского, в случае непослушания его Господу и неповиновения закону (Втор. гл. 28 сн. гл. 32 и Лев. гл. 26), – пророчество, частью исполнившееся во время пленения вавилонского, а во всей силе и точности начавшее исполняться во время разрушения Иерусалима римлянами и продолжающее исполняться даже доселе в жизни этого злосчастного народа. Пророчество – в высшей степени поразительное! Оно изречено за несколько столетий до его исполнения, но изречено с такою ясностью, с такими подробностями, как будто Моисей сам был очевидцем этих ужасных событий и записал их уже по совершении. Таковы же пророчества других пророков относительно аммонитян, моавитян, идумеян, филистимлян, – пророчества на Ниневию, Вавилон, Тур, Египет и проч. Не говорим уже о пророчествах, так называемых мессианских, со всею точностью определивших за несколько веков вперед время, место, самый образ рождения Иисуса Христа, все важнейшие обстоятельства Его жизни, наконец, Его крестную смерть со всеми ее подробностями и последовавшее за нею славное Его воскресение. Такие точные и подробные предсказания о далеких будущих событиях и притом – о событиях не только совершенно случайных, но часто еще и сверхъестественных, необыкновенных, не могут быть делом человеческого ума, обыкновенного предвидения.

§ 56. Чудеса в Ветхом Завете. Характер чудес и их сообразность с целями, для которых они совершались. Чудеса провестников ветхозаветного откровения – Моисея, Иисуса Навина, Илии, Елисея и других – более или менее известны каждому из священ. истории; поэтому нам нет надобности говорить здесь о них подробно. Заметим только вообще, что все эти чудеса, как рассказывает о них свящ. история, вполне достойны Бога и сообразны с теми высокими целями, для которых совершались. Это не летание по воздуху, не одушевление статуй, не превращение животного в человека и человека в животное, или подобные сим нелепости, о которых, как о чудесах, рассказывают языческие бытописатели. И совершаются эти чудеса совсем не для того, чтобы только удивить и поразить публику, как все чудеса языческие; напротив, они всегда имеют высокую нравственную цель – освобождение народа Божия от языческого рабства, особенное религиозно-нравственное воспитание этого народа для духовного служения всему человечеству, распространение чрез этот народ света боговедения и богочтения среди других народов, забывших истинного Бога, и т. п.

§ 57. Историческая достоверность ветхозаветных чудес. Но достоверны ли эти чудеса? Действительно ли они совершились, и если действительно совершились, то были ли они событиями сверхъестественными, т. е. чудесами в собственном смысле? – Мы положительно утверждаем то и другое.

1) Историческая достоверность чудес – в период патриархальный, подзаконный и пророческий. Историческая достоверность ветхозаветных чудес не подлежит никакому сомнению. Хотя чудесные события, относящиеся к периоду патриархальному, случились прежде Моисея, который описал их; но Моисей, даже независимо от откровения Божия, имел все средства узнать их так, как они происходили. Эти средства следующие: а) живое устное предание – свежее и неповрежденное, по причине долголетней жизни патриархов. Известно, что прадед Моисей Левий жил вместе с Иаковом и видел Исаака, а отец Исаака Авраам мог видеть всех своих предков до Арфаксада, внука Ноева. Следовательно, Моисей и

его современники были отделены от потопа какими-нибудь пятью или шестью лицами и, не выходя из своего семейства, легко могли изучать достоверную историю прежних веков. Известно также, что Ной, живший до потопа около 600 лет, мог видеть самого Эноха, сына Сифова, и беседовать с ним, а отец Ноя Ламех родился в тот год, когда умер Адам. Таким образом, и вся допотопная история могла быть известна современникам Моисеевым, при посредстве трех или четырех преемственных свидетелей, б) Священные гимны, псалмы и вообще песни, которые евреи, как и все другие народы, с незапамятных времен слагали и воспевали для выражения своих чувствований пред Богом, для прославления Его различных благодеяний, в честь и имя своих знаменитых предков, для увековечения важнейших событий из своей жизни. Эти песни, переходя из рода в род, часто заключали в себе значительнейшую часть народной истории. А что подобные песни, действительно, существовали у евреев, об этом упоминает сам Моисей (Числ. 21, 17, 18; 27 – 30). в) Многие вещественные памятники древних событий, существовавшие еще во времена Моисея. Таковы: жертвенники, воздвигнутые Ноем, Авраамом, Иаковом и др. патриархами; вавилонская башня, свидетельствовавшая о смешении языков и рассеянии народов; развалины Содома и Гоморры, напоминавшие о казни этих городов; остатки ковчега Ноева, напоминавшие о потопе; обрезание евреев, говорившее о завете Бога с Авраамом и его потомками; колодези ископанные патриархами и проч. г) Наконец, если допустить, согласно с некоторыми учеными, ту мысль, что письма изобретены в самые отдаленные времена, еще до потопа: то очень можно согласиться, что у евреев до Моисея существовали краткие семейные записки о замечательнейших событиях в народе, богоявлениях, чудесах, летах жизни патриархов и проч., и что эти записки могли быть известны и доступны Моисею. Как бы то, впрочем, ни было, только очевидно, что при таких сродствах Моисей мог хорошо знать все достопримечательные события, случившиеся в период патриархальный. А поскольку средства эти были одинаково доступны и Моисею и всем его современникам, то он мог

повествовать о событиях периода патриархального только так, как они были на самом деле и как о них думали и рассказывали все его современники. Намеренная или не намеренная какая-нибудь неверность в его повествовании тотчас была бы обличена с помощью тех же самых средств, и его книга Бытия не была бы принята современниками с величайшим уважением, а напротив, была бы отвергнута ими, как ложная.

Что касается, далее, чудес, совершенных Богом чрез пророка Моисея, то за историческую достоверность их ручаются: а) свидетельства о них самого Моисея, преемника его Иисуса Навина и последующих священных писателей иудейских. Важно здесь свидетельство самого Моисея: об этих чудесах он говорит торжественно пред всеми израильтянами, как пред очевидцами; этими знамениями Божиими он убеждает их быть верными Богу отцов и в тоже время укоряет за неповиновение Ему и неблагодарность (Исх. 19, 4; Второз. 32 и др.). Как же бы осмелился Моисей поступать таким образом, если бы ничего подобного не происходило? Как решился бы он рассказать о себе пред своими современниками такие чудные дела, которых вовсе не творил? И мог ли, наконец, целый народ, заключающий в себе около двух миллионов, быть столько безрассудным, чтобы поверить такому явному обману? Между тем этот народ поверил словам Моисея, принял из рук его все его книги, и притом – с полною верою и уважением. Важно для нас и свидетельство Иисуса Навина – с одной стороны как свидетельство очевидца всех этих чудес, а с другой – потому, что оно подтверждено согласиём других бесчисленных очевидцев. Приближаясь к смерти, Навин собирает все племена израильские в Сихем и, заклиная их быть верными Иегове, напоминает им о знамениях, явленных Богом для них, пред их глазами, в Египте и пустыне, – и отвещающие людие реша: не буди нам оставити Господа, еже служити богом иным; Господь бо Бог наш той Бог есть, той изведе нас и отцы наши от земли египетския, от дому работы, иже сотвори пред очима нашими знамения велия (Нав. 24, 16, 14). Важно, наконец, и свидетельство последующих писателей иудейских (Суд. 2, 1–12; 6, 9, 13; Псал. 77, 11–56; 105, 5–25 и др.; Прем. Сол. 10, 15

– 21; Исаия 63, 11 – 15; Иерем. 32, 20, 21); оно показывает нам, что не только во дни Моисея и Навина, но и во все позднейшие времена евреи постоянно верили чудесам Моисея и память о них передавали из рода в род. б) Религиозные праздники иудейские, доселе служащие живыми памятниками чудес Моисея и вообще современных ему событий. Таковы особенно праздники – пасхи, пятидесятницы и кущей, соединенные с воспоминанием о временах и чудесах Моисея. Некоторые другие памятники, хотя не сохранились доселе, долго, однако ж, напоминали евреям о чудесных событиях, совершившихся при Моисее. Таковы, например, две каменные скрижали, на которых, начертаны были десять заповедей, стамна золотая с чудесною манною и жезл Ааронов, чудесно прозябший: эти вещи, по повелению Божию, хранились в скинии в знамение последующим родам (Исх. 16, 33–36; Числ. 17, 10). Таков же медный змий, сделанный Моисеем для исцеления уязвленных змиями и хранившийся до времени Езекии, царя израильского (4 Дар. 18, 4). в). Вся история еврейского народа от исшествия его из Египта до самой смерти Моисея. Она так необыкновенна, что может быть объяснена единственно только чудесами Моисея, о которых рассказывается в его книгах, и без этих чудес была бы решительно немыслима.

Наконец, за историческую достоверность чудес периода пророческого ручаются свидетельства всех сынов Израиля: они приняли и доселе содержат священные книги, в которых изложены сказания об этих чудесах. Замечательны при этом следующие обстоятельства: во-первых, книги эти приняты иудеями из рук их писателей и, следовательно, иудеями современными; во-вторых, они приняты иудеями несмотря на то, что в них содержатся сильные упреки им за их неблагодарность к Богу, нечестие и идолопоклонство и изрекаются им страшные угрозы; в-третьих, они приняты с величайшим уважением и, следовательно, с полной уверенностью в истинности их содержания, и это уважение, эта уверенность завещаны предками всем последующим поколениям и остаются во всей силе до настоящих дней.

Кроме представленных доселе соображений, историческая достоверность важнейших чудесных событий в период патриархальный и подзаконный подтверждается еще многочисленными преданиями о них языческих народов и свидетельствами языческих писателей. У всех древних народов доныне еще сохраняются предания о потопе, ковчеге, долголетию патриархов, столпотворении вавилонском, смешении языков и рассеянии народов и других чудесных событиях периода патриархального. Есть также свидетельства у языческих писателей об Аврааме, принесении Исаака в жертву, – о Моисее, муже весьма сильным своею молитвою пред Богом, а по другим – великом маге, превосходившем всех магов своим искусством, – об Иисусе Навине и его великом чуде – остановлении солнца.

§ 58. 2) Достоверность ветхозаветных чудес, как событий сверхъестественных. Как несомненна историческая достоверность чудес ветхозаветных, так точно несомненна и достоверность их внутренняя, т. е. достоверность того, что они суть, действительно, события сверхъестественные. Это видно уже из самого существа этих чудес. Разделить море надвое; заставить камень источить воду, облако – ниспосылать ежедневно чудную пищу, землю – открывать недра свои для поглощения виновных; остановить движение светила небесного; воскресить мертвого, свести огонь с неба: все эти и подобные им действия, очевидно, превышают естественные силы и могущество человека и могли быть произведены только сверхъестественною силою Божией. – Сверхъестественный характер ветхозаветных чудес открывается также из способа совершения их и цели их. Совершение ветхозаветных чудес не было привязано к определенному месту или времени; ветхозаветные чудеса совершались без всяких приготовлений, одною молитвою, вообще такими средствами, от которых никак нельзя было ожидать подобных действий; совершились большею частью в присутствии многочисленных свидетелей, иногда в присутствии даже врагов чудотворцев. Цель всех чудес ветхозаветных была религиозно-нравственная: доказательство

божественного достоинства веры израилевой и укрепление ее в умах и сердцах народа Божия.

§ 59. Возражения против некоторых библейских чудес и решение этих возражений. Противники сверхъестественного происхождения ветхозаветного откровения пытались нередко объяснить ветхозаветные чудеса естественным образом. Но эти попытки их, сколько смелы, столько же и неудачны. Укажем для примера несколько таких попыток. Так:

а) Библейский потоп, бывший при патриархе Ное, многие старались представить просто наводнением, происшедшим по обычным законам природы, без всякого вмешательства Божия. Но как неосновательно такое объяснение потопа, видно уже из того, что в то время, как одни считали его наводнением только частным, или местным, другие, на основании несомненных данных, заключающихся в недрах и на поверхности земли, пришли к тому убеждению, что бывшее на ней когда-то наводнение было повсюдным и всеобщим, – что вода покрывала когда-то, и притом одновременно, всю поверхность земного шара, до вершин самых высоких гор (Букланд и другие). Признавая, таким образом, бывшее когда-то на земле наводнении всеобщим и повсюдным и не имея возможности объяснить его из обыкновенных причин и условий, производящих обыкновенные наводнения, противники библейских чудес должны были прибегнуть, для его объяснения, к разного рода произвольным предположениям и догадкам. Так, одни из них (напр. Уистон, английский ученый прошлого века) предполагали, что всеобщее наводнение было произведено кометою, которая будто бы проходила тогда близ земного шара и своим сильным притяжением ко внутренним вместилищам воды разорвала наружную кору земли, из-под которой и вытекли огромные массы воды, а парами своего туманного хвоста усилила влагу земной атмосферы и произвела необыкновенное ниспадение дождей. Но никакие кометы, как доказали последующие наблюдения над ними, не могут производить ничего подобного. Другие старались объяснить всеобщий потоп переменою первоначального направления земной оси (геологи Бушпорн, Клэ и др.), или даже –

совершенною остановкою обращения земли вокруг своей оси (француз Дебрейн в 1848 г.), вследствие чего все морские воды хлынули на сушу и затопили ее. Но как и от чего могла произойти перемена в направлении земной оси, или же остановка обращения земли вокруг оси, – ученые эти не могли объяснить удовлетворительно. Некоторые, наконец, объяснили всеобщее наводнение поднятием морского дна и понижением суши, вследствие землетрясения и т. п.; но так как и это объяснение не может быть оправдано научно, то в настоящее время принято почти всеми естествоиспытателями считать потоп одною из так называемых геологических катастроф, которым многократно будто бы подвергался весь земной шар во времена доисторические. В своем месте мы видели, однако ж, что и эти геологические эпохи суть не более, как одни смелые гипотезы; притом же, потоп, о котором говорится в Библии, был во времена исторические, а не доисторические...

б) Относительно перехода израильтян чрез Чермное море часто утверждали, что он не был чудесным, потому, что Моисей в этом случае только воспользовался будто бы обыкновенным отливом моря. Но, не говоря уже о том, что такому объяснению противоречит замечание Моисея: и вода им стена одесную и стена ошую (Исх. 14, 22), чего при отливах не бывает, – некоторые астрономически доказали, что во время перехода израильтян чрез Чермное море не было и не могло быть обыкновенного отлива. Переход этот, по описанию Моисея, оканчивался около второго или третьего часа пополудни, когда луна уже вступила на меридиан; следовательно, вода в это время стояла самая высокая, после шести часов от начала прилива. Сверх того, замечали еще против этого, что переход израильтян случился вскоре после полнолуния, близкого к весеннему равноденствию, а в это время воды в морях особенно возвышаются. Другие, не принимая отлива, утверждали, что евреи совершили не переход чрез Чермное море, а только обход, – будто бы, т.-е., они описали полукруг по морскому дну и опять вышли на египетский берег, с которого и вступили в море. Но и это мнение, противореча рассказу Моисея, в то же время заключает в себе внутреннюю

несообразность: если этот предполагаемый обход был краток, то он не мог вместить в себе такого множества людей, какое воспользовалось им; а если он был долог, то не мог совершиться в такое короткое время, в какое совершился переход израильтян чрез Чермное море.

в) Попытки натурального объяснения ветхозаветных чудес нередко доходили до очевидных странностей и нелепостей. Циммерман, напр., вообразил себе, будто кивот завета Господня был не что иное, как сильный электрический прибор, а скиния свидения – электрическая машина для этого прибора, и с этой точки зрения – действием электричества объяснял некоторые из чудес, совершившиеся в скинии, или пред скинией. Но, во-первых, кто знает устройство так называемой лейденской банки и электрической батареи и прочитает Моисеево описание устройства кивота и скинии, тот не найдет между ними ни малейшего сходства, напротив, даже найдет много такого, что сильно мешает кивоту быть лейденскою банкою. Так уже одно то, что кивот был сделан из дерева (а не из стекла) и весь покрыт был золотою крышкою, не позволяет ему быть электрическим аппаратом, как ни старается Циммерман сделать его таким, пристраивая к нему высочайшие деревянные шесты, для привлечения электричества из атмосферного воздуха, от этих шестов проводя золотые цепи до самой его крышки, для его заряжения электричеством и т. п. Во-вторых, если бы мы даже согласились с Циммерманом, что кивот Завета был лейденскою банкою, то все-таки действиями этого прибора не объясним удовлетворительно тех чудес, какие думает объяснить Циммерман. Внезапное умерщвление Аароновых сыновей Надава и Авгуда (Лев. 10, 1, 2), равно как и 250-ти участников Кореева возмущения против Моисея и Аарона (Числ. 66) – умерщвление огнем исшедшим от Господа – не может быть объяснено действием электричества, хотя бы им и был заряжен ковчег завета. Ни Надав и Авиуд, ни 250 бунтовщиков, вопреки уверениям Циммермана, не прикасались к ковчегу, – и первые были умерщвлены в святилище, около алтаря кадильного, а последние пред дверьми скинии, на весьма значительном расстоянии от ковчега. Это – раз. Другое:

даже допустивши с Циммерманом, что умерщвленные прикасались к кивоту и что огонь от Господа, убивший их, был именно действием электричества, возбужденного в кивоте, мы не поймем этого факта как следует. Чтобы 250 человек были умерщвлены вдруг электрическим ударом от кивота, для этого кивот нужно представлять себе таким сильным аппаратом, какого нигде нет и в настоящее время. Из физики известно, что электричество самой сильной батареи, проходя чрез тела многих людей, встречает в каждом из них сопротивление и постепенно ослабляется, и потому удар его на толпу действует гораздо слабее, чем на одного человека: каким же образом могло электричество кивота умертвить вдруг толпу из 250 человек? Притом же, электрический удар тогда действует вдруг на многих, когда все они соприкасаются между собою, составляют из себя цепь и стоят, по крайней мере, на полупроводнике электричества. Но ни откуда неизвестно, что те 250 человек держались друг за друга, составляя из себя цепь, – да и стояли все они пред дверьми скинии, стало быть, на голой земле – проводнике электричества... Также неудачно объясняет Циммерман действием электричества в кивоте такие чудеса, как покрытие новоустроенной скинии облаком славы Господней (Исх. 40,34), сожжение небесным огнем первой жертвы, приготовленной Аароном (Лев. 9, 24) и проч.

Глава II. Новозаветная религия или христианство

А. Внутренние признаки новозаветного христианского откровения

§ 60. Общий взгляд на христианство сравнительно со всеми другими религиями. Еще более, чем ветхозаветная религия, превосходит все другие религии и все философские учения, религия новозаветная, в собственном смысле христианская. Эта единственная религия – всеобщая, всеобъемлющая и удовлетворяющая всем потребностям духовной жизни человека. Такою заявила она себя при своем появлении и распространении, такова она и по своему существу. Она не знает различия ни племени, ни народа, ни пола, ни возраста, одинаково обнимая собою все человечество (Матф. 28,19; Мар. 16, 15; Гал. 3, 28; Колос. 3, 11). Самое содержание этой религии, предлагаемое всему человечеству, т. е. самое учение Евангелия, свободно от всего, что носит на себе следы духа времени, условий местности, национального характера страны и проч., – словом – свободно от того, от чего не может быть свободно никакое человеческое учение от чего не свободна в известной степени даже ветхозаветная иудейская религия. Под всеми градусами широты и долготы земного шара, ныне, как и за тысячу слишком лет тому назад, слово Евангелия одинаково проявляет свою животворную силу, и его благотворное влияние одинаково чувствуют на себе богатые и бедные, знатные и незнатные, и господа и рабы, философы и простолюдины. Христианской истине одинаково обязаны все люди и успехами цивилизации, т. е. внешнего гражданского быта, и внутренним преобразованием духовно-нравственной жизни. Универсальный, общечеловеческий характер этой религии обуславливается, между прочим, тем, что она в высшей степени удовлетворяет всем потребностям духовной жизни человека. Не только не было и нет, но и нельзя представить другой какой-либо религии, которая более отвечала бы стремлениям человеческого духа. Нет и не может быть цели выше той, какую указывает нам христианство и которая состоит

в теснейшем соединении с самим Богом. Все другие цели жизни совмещены в этой цели и находят в ней свое высшее оправдание и осуществление: и умственное просвещение, и нравственное развитие, и господство человека над природой, – все обнимается этою высшею целью и всему указывается в ней истинное направление и безошибочный идеал совершенства. С другой стороны, нет и не может быть более действительных средств к достижению этой высокой цели, как те средства, какие предлагает христианство в благодатных силах, даруемых человеку свыше, от самого же Бога, к соединению с Которым в вечности должен стремиться дух человека. Такая безграничная цель жизни, указываемая человеку христианством, естественно, указывает и на безграничную усовершенность, к которой призван человек в христианстве; поэтому христианство есть религия, способствующая бесконечному развитию человеческого духа. Указывая вечный, недостижимый идеал жизни – в Боге и в соединении с Ним, христианство в то же время возбуждает все силы человеческой души к самодеятельному развитию, согласно с их общим Первообразом: ничего истинно-человеческому не препятствуя в развитии, оно все в человеке направляет только к высшей цели...

§ 61. Честнейшее изложение содержания христианства. Полнота и глубина христианского учения о Боге. В христианском учении о Боге заключена вся важная для человеческого ума полнота и глубина познания высочайшего Существа. Ветхозаветное учение о Боге, как личном бесконечном духе, в христианстве восполнено учением о троичности лиц в Божестве. Учение это с своей внутренней стороны непостижимо для нас; но оно заключает в себе ту, доступную для нашего ума, мысль, что бесконечный дух имеет свои образы бытия (τρόποι ὑπάρξεως), хотя нам и неведомые; оно указывает на внутреннюю жизнь в Боге, на самооткровение божественной жизни, для нас непостижимой. Таким образом, все недоумения ума человеческого относительно бесконечной жизни Божества, все известные в философии вопросы о том, что такое Бог вне отношений к миру и мыслима ли Его жизнь вне жизни мира, разрешаются в этой непостижимой тайне троичности: Божество

и помимо міра имеет самостоятельную независимую от міра внутреннюю жизнедеятельность и условия для ее проявления. И это христианское разрешение неотвязных вопросов ума человеческого о жизни Божества Самого в Себе совершенно чуждо тех недостатков, какие присущи всем естественным попыткам философии и религии проникнуть в эту тайну. Плодом этих попыток являлся обыкновенно или пантеистический взгляд на Божество, признающий вечное раскрытие божественной сущности и жизни в міре, или сухой деизм, который обращал Божество в неподвижное единство, в самозамкнутое в себе начало или же учение о грозной судьбе, которая, как неизменный и неумолимый закон, господствует над всем в міре. Ничего подобного нет в христианском учении о Троице. Правда, в этом догмате находили и находят иногда противоречия законам нашей мысли, рассуждая таким образом: если Бог один, то в Нем не три лица, а если три лица, то Он не один. Но законы математики и физики не приложимы там, где изображается жизнь, независимая от условий пространства и времени: количества, род, вид, – все это понятия, имеющие смысл только по отношению к бытию пространственному и вообще конечному. Таким образом, непостижимое со своей внутренней стороны, учение о троичности лиц в Божестве может быть воспринято нашим умом и не заключает в себе никакого прямого противоречия его законам. Наоборот, представляя для его разума разрешение одного из так называемых вечных и неразрешимых его собственными усилиями вопросов, данный догмат, наоборот, идет навстречу его потребности в безусловной истине. Нельзя при этом не обратить внимания также на тот замечательный факт, что и философская мысль в последнее время после своего многовекового развития начинает учить о трех моментах развития в абсолютном. Пусть это учение в высшей степени отличается пантеистическим характером, однако, поскольку оно признает необходимым допускать различие в абсолютном при тождестве и притом тройственное различие, оно представляется явлением много знаменательным и невольно наводит на мысль о христианстве. – Другая отличительная черта христианского понятия о Боге, тесно

связанная с учением о Троичности Лиц в Нем, касается нравственного существа Его. По христианскому понятию, Бог есть высочайшая любовь и неисчерпаемый источник любви (Лук. XI, 2; Иоан. XX, 17; Матф. VII, 11; 1Иоан. IV, 16). В своей совершеннейшей полноте от века пребывая в самом лоне Божества, как вечное общение святой любви Отца, Сына и Св. Духа, любовь божественная затем проявилась в творении мира и непрестанно проявляется в промыслении о нем. Изливая благо на всякое живое создание, Бог, как любовь, тем большие блага изливает на человека, как существо нравственно-разумное, как Свой образ и подобие. Бог, по христианскому учению, есть не только Творец и Владыка, но и Отец человечества. Вся полнота и глубина любви Божией к человечеству обнаружилась в пожертвовании Бога Отца Своим Единородным Сыном за спасение рода человеческого, в добровольном страдании Сына Божия для нашего искупления и в ниспослании Духа Святого для нашего оправдания и освящения. Своим учением о Боге, как Любви и Отце человечества, христианство в высшей степени смягчило и облагородило представления о Боге. В самой даже Ветхозаветной религии Иегова представлялся почти исключительно только Богом Израилевым и изображался по преимуществу как праведный и грозный Судья. О религиях языческих нечего и говорить в этом отношении: в них не могло быть и речи о Боге, как Существе любящем. С другой стороны учение это имело громадное влияние на нравственное развитие человека, на характер всей христианской цивилизации, с ее нравственными понятиями о любви, как руководящем нравственном принципе для людей в их взаимных отношениях друг к другу.

§ 62. Полнота и глубина христианского учения о нравственном достоинстве человека. Глубокий смысл и значение учения об искуплении. Возвестив такое полное и глубокое учение о Боге, христианство вместе с тем проповедало новое, также в высшей степени глубокое и полное учение о нравственном достоинстве человеческой личности. В Ветхом Завете человек, при всем своим несравненным

превосходстве пред прочими тварями, был отчужден от Бога, нечист и виновен пред Ним, почему, по самой природе своей, мог возбуждать только гнев Божий (Еф. 2, 3). Самые лучшие люди даже в избранном народе Божиим были не более, как рабами Иеговы (Пс. 77, 70 и мн. др.). В Новом Завете человек стал возлюбленным сыном и наследником Божиим, причастником божественного естества, жилищем Божиим, храмом Духа Святаго, одним словом, – самым близким и родным Богу существом (1Иоан. 3, 1; Гал. 4, 7, 7; 2Петр. 1, 4; 1Кор. 6, 19; Еф. 2, 19). Такая перемена в отношениях между Богом и человеком произошла вследствие искупления человека Богочеловеком И. Христом. Второе лицо Пресвятой Троицы, едиnorodный Сын Божий, сделался человеком и, обитая между людьми, проповедал им новое, совершеннейшее учение, затем добровольно принес себя, в своих страданиях и смерти, в умиловительную жертву Богу за грехи всего мира, – основал на земле свою Церковь, для усвоения людям совершенного Им спасения, и, вознесшись на небеса, с воспринятою от нас плотью, ниспослал оттуда верующим в Него вся божественные силы, яже к животу и благочестию (2Петр. 1, 3), и ходатайствует за них пред вечною правдою Божией, пока не придет опять на землю, чтобы судить живых и мертвых и воздать каждому по делам его. Таково христианское учение об искуплении человека воплотившимся Сыном Божиим! В этой, превосходящей наше разумение, тайне любви Христовой, раз навсегда, удовлетворены все религиозные стремления и потребности человеческого духа, – разрешены все вопросы и недоумения о нравственном зле, о бедах и скорбях жизни, об отношениях праведного Бога к грешному человечеству. В лице Богочеловека человечеству не только указан высший идеал истинно-человеческой жизни, но и даны новые творческие силы для обновления его духовной природы. Мало того: в лице Богочеловека весь род человеческий воссоединен с Богом на веки, – союзом самым тесным и приискренним, какой только можно себе представить. Больших благ, больших даров человеку от

Бога, чем те, какие дарованы ему в этом чуде любви Божией, невозможно уже и желать.

§ 63. Учение о любви, как нравственном начале человеческой жизни, и отличие ее от так называемой гуманности. Открыв такую неизреченную любовь Бога к человеку, христианство и в основу нравственной жизни воссоединенного с Богом человечества не могло положить другого начала, как любовь же. Выше и плодотворнее этого начала для нравственной жизни ничего нельзя и представить. Любовь есть выражение полноты душевной жизни, есть, так сказать, душа нашей души; отсутствие ее есть признак мертвенности души. Поэтому-то и Само Божество, по христианскому учению, есть не что иное, как бесконечная любовь (1Иоан. 4, 16), т. е. бесконечная полнота духовной жизни. Только на любви может прочно созидаться благо и отдельных личностей и целых обществ человеческих – и ее то недоставало в древнем языческом мире, напрасно старавшемся умиротворить свою жизнь, уничтожить те разрушительные для нее явления, которые постоянно порождались борьбою личных эгоистических стремлений с интересами общего блага, правды и мира. Одному только еврейскому народу из всех народов древности было известно это животворное начало человеческой нравственности; но и в этом народе оно не получило, да и не могло получить того полного и всестороннего развития, какое дано ему в Новом Завете, в учении Евангелия (см. Матф. гл. 5, 6 и 7). Самые враги христианства (например, Руссо), отвергавшие его догматическую сторону, в большинстве случаев отдавали должную дань удивления и уважения его нравственному учению, признавая несравненное превосходство этого учения пред всеми известными в роде человеческом нравственными кодексами. – Говоря о христианском нравоучении, некоторые называют оное гуманнейшим из всех нравоучений и, таким образом, любовь христианскую, лежащую в основе этого нравоучения, смешивают с так называемую гуманностью. Но гуманность, в собственном смысле, и любовь христианская – далеко не одно и тоже. Основую для христианской любви служит созерцание бесконечной благодати в

лице Искупителя мира; оно сообщает ей необычайную энергию в делах благотворительности, милосердия, сострадания, вызывает ее на нравственный энтузиазм и постоянно поддерживает ее на идеальной высоте в истинных последователях христианства. Христианская любовь – это полнейшее самоотвержение для блага других, до готовности даже положить за них душу свою (Иоан. XV, 13). Христианская любовь, с другой стороны, отличается универсальностью или всеобъемлемостью: она простирается на всех ближних наших, даже врагов. Гуманность же основывается на сознании единства человеческой природы и на общности человеческих прав и интересов. Отличаясь характером практическим и даже эгоистическим, холодная гуманность ставит на первом плане интерес и в лучшем случае осуществляет идею правды (каждому свое). С другой стороны, несмотря на единство человеческой природы, которое служит основанием для гуманности, люди бывают не одинакового нравственного достоинства, и потому многие с естественной точки зрения оказываются не заслуживающими никакой любви и никакого уважения; поэтому пределы сочувствия, гуманности к людям, очевидно, должны быть очень тесны. Таким образом, христианская любовь глубже по своему основанию, выше по своему существу, чем гуманность, и отличается универсальным характером, какового характера не имеет гуманность.

§ 64. Общий вывод. Невозможность объяснить происхождение такого учения путем естественным. Представив очерк содержания христианской религии как с догматикотеоретической, так и с нравственно-практической стороны, мы, естественно, должны сделать следующий вывод: религия эта не есть дело человеческое; такое возвышеннейшее и совершеннейшее учение, как христианское, не могло явиться путем естественным; оно могло быть открыто и сообщено человечеству только самим Богом... Не все, однако ж, соглашались с этой мыслью: так называемые рационалисты разных направлений не хотят признать сверхъестественное происхождение христианства, а видят в нем обыкновенное учение человеческое, возникшее путем естественным. Мы

представим здесь главнейшие из этих возражений, направленных против учения о божественном происхождении христианства, и постараемся показать несостоятельность этих возражений.

§ 65. Решение возражений: а) касательно мнимого сходства христианского догмата о воплощении с сказаниями о воплощении богов в язычестве. Один из основных догматов христианства (как мы видели) составляет учение о воплощении Сына Божия для нашего искупления и спасения. Рационалисты говорят, что это учение заимствовано христианством из язычества, в котором также были сказания о воплощениях богов. Посмотрим, каковы эти сказания. Олимпийский Зевс, по рассказам языческих писателей, превращался в быка, сатира (какое-то мифическое существо с козлиными ушами и ногами, отличавшееся сладострастием), орла и даже – в золотой дождь. Юпитер превращался в дракона (мифический крылатый змей, длиною более 130 футов, с рогом на голове); богиня Цибеля превращалась в дерево, Латона – в перепела и т. п. Нужно ли доказывать, что между этими фантастическими превращениями языческих божеств и воплощением Сына Божия для нашего спасения решительно нет ничего общего? Впрочем, в рассматриваемом случае, всего чаще ссылаются на индийские сказания о воплощениях богов Вишну и Шивы. Но и воплощение индийских божеств не есть воплощение в собственном смысле, а только превращение божества на известное время в такую или иную форму игровой жизни. В частности, между воплощением индийского Вишну и воплощением Сына Божия усматривается следующее различие. Воплощение Сына Божия есть единственный и исключительный факт истории, в коем явилось недомыслимое таинство божественной любви к роду человеческому; воплощение же Вишну есть не более, как естественное обнаружение божественной жизни, как процесс постепенного раскрытия божества в мире, начавшийся произведением мира. Произведение мира было первичною формою обнаружения божества в мире; вторичною формою этого обнаружения являют его воплощения. Отсюда – Вишну воплощается не однажды, а целые десятки раз ⁴⁴, воплощается

в различных формах, начинал с низших и, восходя постепенно к высшим; воплощается для разных целей и исполняет многоразличные назначения. Спасение, которое он приносит в мир, в чем бы оно ни состояло, ограничивается известным пределом времени, после которого опять является нужда в новом его воплощении, или явлении в мире в известном виде, в известной форме. При том же, помогая миру и людям в своих воплощениях, божество индийское в этих самых воплощениях или точнее – метаморфозах само постоянно развивается и усовершенствуется, как и подобает пантеистическому божеству. Можно ли же после этого серьезно утверждать, что христианский догмат воплощения есть заимствование из языческих сказок о разных превращениях божеств!

Самое высшее воплощение Вишну, по сказаниям индийским, явилось в образе Кришны, или Кришку. Здесь Вишну является не только с огромною физическою силою исполина, помогая людям в борьбе с врагами, но и высшею нравственною личностью. Это идеал нравственного человека, до которого только могла возвыситься индийская фантазия. Но над созданием этого идеала работала не одна индийская фантазия; здесь очевидно еще влияние идей христианства: о рождении Кришны от божественной матери, обстоятельствах его детства, о его пребывании в пустыне и победе над смертью рассказывается в Багават-гите в таких чертах, которые представляют поразительное сходство с рассказами Евангелия об И. Христе. Самое даже имя Кришны представляет звуковое сходство с именем Христа. Что эти рассказы скопированы именно с евангельских повествований о Христе, а не наоборот, как думали некоторые, – видно, между прочим, из того, что культ Кришны развился в Индии в V-м веке по Р. Х., когда и здесь уже распространились христианские идеи. Бентлей относит легенду о Кришне к 600-м годам нашего летосчисления и думает, что она составляет подражание и грубое искажение Евангелия, посредством которого брамины желали отклонить туземцев от принятия христианства, принесенного миссионерами из Западной Азии.

§ 66. б) Касательно мнимого сходства христианского догмата о Богочеловеке с греческою апофеозою человека. Рационалисты (последователи новой тюбингенской школы) находят сродство между христианским догматом о Сыне Божием, ставшем человеком, и греческою апофеозою человека, и утверждают, что христианская идея Богочеловека берет свое начало в еллинизме. Но между еллинскою идеею боготворения человека и христианским учением о Сыне Божием, ставшем человеком, непроходимая бездна; отношения между тою и другим – отношения противоположности, а отнюдь не сходства. По представлению древних греков, люди сами делаются богами, вследствие гармонического развития свойств своей природы; по христианскому воззрению, напротив, люди сами по себе неспособны достигнуть нравственного совершенства, нуждаются для этого в высшей помощи и руководстве, и явление Сына Божия на земле в образе человека есть именно дело снисхождения Божия к немощам человеческой природы. Эллинизм в своем представлении о богах не только не возвысился до христианской идеи Богочеловека, но и до понятия о безгрешной человеческой природе, принятой по христианскому учению, в единение с божественною в акте воплощения. Все греческие боги – в большей или меньшей степени грешники. Что между греческою апофеозою человека и рассматриваемым христианским догматом нет ничего общего, видно еще и из того, что древняя христианская Церковь осуждала и отвергала от общения с собою всех мудрецов, которые хотели представить Иисуса Христа обожествленным человеком (напр. Ария, Нестория и других еретиков).

§ 67. в) Касательно сходства христианского учения о Сыне Божием с александрийским философским учением о Логосе. Самое понятие о Сыне, или Слове Божием, по воззрению некоторых рационалистов (напр. Гроссмана, Гфререра, Земиша и др.), заимствовано христианством из александрийской философии, которая учила о Логосе в Боге. Представителем учения александрийской философии о божественном Логосе обыкновенно считается Филон, александрийский философ из иудеев, современник И. Христа (+ 41 г. по Р. Хр.), развивший это

учение в возможной полноте и совершенстве. При легком и поверхностном взгляде на учение Филона, точно, открывается значительное сходство между его

Логосом и христианским Сыном Божиим: Логос этот называется у Филона Богом (Φεβς без члена), вторым Богом (δεύτερος Φεβς), первородным старшим сыном (πρωτογόνος, πρεσβύτερος υἱός) Божиим, представляется вечным ходатаем мира пред Богом и вечным посланником Божиим, почему называется даже первосвященником. Но при более внимательном и глубоком вникновении в систему Филона, сходство между его Логосом и христианским Сыном Божиим является только мнимым и кажущимся. Во-первых, Филонов Логос не есть божественная личность, а только божественная способность мышления и творчества, посредством которой Бог образует внутри себя идеи всех вещей и затем творит мир чувственный. Во-вторых, он не имеет ничего общего с иудейским Мессиею и воплощение его не нужно, даже совсем немыслимо с точки зрения этого философа. Поэтому Логос называется у Филона совокупностью, местом, даже городом идей, – орудием, или органом творения, слугою Божиим; называется и просто печатью и связью мира, законом, столпом, на который все опирается. Короче и проще: это мир божественных мыслей или идей, посредствующий между Богом и вселенною, и в тоже время – это душа мира конечного, чувственного. Поэтому же, как Логос называется у Филона старшим сыном Божиим, так мир внешний, чувственный называется у него младшим сыном Божиим. После этого нам остается разве привести здесь прекрасное замечание Пресансе, сделанное им по поводу этого мнимого сходства между александрийским учением о Логосе и христианским – о Сыне Божиим. «Я не знаю», говорит он, «в истории человеческой мысли более поразительных Противоположностей, как существующая между этими двумя учениями... Александрийская теософия не хочет искупления; Евангелие – ничто без этого догмата. Филон проповедует невозможность для Божества войти в прямое единение с человеческою тварью,⁴⁵ тогда как проповедь о воплощении Бога есть основное учение

св. Иоанна. Один видит в Слове только отвлеченное обобщение божественных идей; другой поклоняется в нем едиnorodному Сыну Божию... Противоположность полная, потому что то, что для св. Иоанна составляет основную истину, было бы ужасным богохульством для александрийского иудея.

§ 68. г) Касательно непостижимости для разума догматов воплощения и искупления. Противники христианства нередко указывали еще на непостижимость для нашего разума христианских догматов о воплощении Сына Божия и искуплении человека, и из этой непостижимости выводили и выводят невозможность самого воплощения и искупления. Но

1) мы (уже) знаем (§ 26), что непостижимые истины, или тайны, для человека, существа ограниченного, неизбежны во всем, что он встречает тайны на каждом шагу – и в природе внешней и в себе самом и что, поэтому, было бы неразумно требовать, чтобы в одной только религии богооткровенной, где речь идет о самом Боге и Его сокровеннейшем отношении к человеку, не было для нас ничего непостижимого, а все было ясно и совершенно понятно. С другой стороны непостижимость чего бы то ни было не дает нам никакого права отрицать возможность того, чего мы не постигаем. Иначе нам пришлось бы отвергать возможность даже таких явлений, как, напр., свет солнца, или наше собственное бытие и мышление, – явлений несомненно-действительных, но в существе своем непостижимых для нас.

2) Рассматривая ближе тайны христианской религии, мы не можем не заметить, что они имеют между собою самую тесную связь и объясняют себя взаимно. Так, тайна воплощения Сына Божия указывает на таинство Пресв. Троицы; тайна искупления предполагает тайну падения; тайна возрождения и освящения человека вытекает из тайны искупления. Таким образом, все эти тайны образуют собою одну стройную и самую премудрую систему, в которой каждая мысль имеет свое глубокое значение и не может быть отвергнута без отвержения целой системы. С другой стороны, поименованные тайны христианские, объясняя себя взаимно, в тоже время решают собою религиозные вопросы и недоумения, постоянно тревожившие человечество, и

отвечают всем религиозным стремлениям духа человеческого. Спрашивается: кто же составил эту премудрую систему тайн и решил в них все насущные вопросы духа человеческого? Одно уже это свойство рассматриваемых тайн должно заставить нас принять их бесприкословно, как несомненное откровение нам самого Бога. Тайны эти, чем более вникает в них непредубежденный разум, тем более являются, так сказать, разумными, тогда как с вымыслами человеческими бывает совершенно наоборот...

3) Остановившись в частности на тайне воплощения Сына Божия, мы находим в ней и нечто удобоприемлемое для нашего разума, или, по крайней мере, не противоречащее ему. Если бы христианство учило, что в воплощении Сына Божия бесконечное сделалось конечным, то это, бесспорно, было бы вопиющим логическим противоречием; но христианство говорит не о переходе бесконечной природы божественной в конечную человеческую, а только о соединении этих двух природ в лице вочеловечившегося Сына Божия. А такое соединение бесконечной природы с конечной, без изменения их одной в другую, нисколько не составляет противоречия; – факт такого соединения мы имеем в мире всюду пред глазами. Конечное и существует только вследствие своего постоянного соединения с бесконечным, и это соединение не может превратиться ни на одно мгновение, потому что в тоже мгновение прекратилось бы и самое существование конечного. Таким образом, с точки зрения разума нельзя вообще отрицать соединение бесконечного с конечным; необходимо допустить также, что такое соединение может быть весьма разнообразно: иначе Божество соединяется с материей мира, иначе с силами природы, иначе с существами низшими, неразумными, иначе с духами высшими, разумными. После этих бесспорных положений остается вопрос только в том, возможно ли соединение бесконечного с конечным особенное, так сказать, индивидуальное, простирающееся притом до внутреннего единства природы божественной и человеческой в одном лице, словом – личное соединение Бога с человеком, какое возвещается христианским учением о воплощении? – Ничто не

мешает нам допустить возможность и такого соединения. В нас самих соединены в одну личность две, в высшей степени различные природы – материальная и духовная, что также и даже еще более непонятно, как и соединение духа божественного с духом человеческим в таинстве воплощения. Между бесконечным духом Божиим и конечным духом человеческим нет прямой противоположности, а есть даже некоторое сродство (срав. § 25). С этой точки зрения возможность личного единения Божества с человеком во Христе Иисусе становится даже более понятною, чем возможность личного соединения духа с материей в каждом из нас. А если мы вспомним при этом, что Бог есть любовь и что воплощение Сына Божия необходимо было для блага и счастья, созданного по образу Божию и погибавшего в отчуждении от жизни Божией, человека; то возможность боговоплощения станет еще понятнее, по крайней мере, для нашего сердца, если не для ума. И в этом глубоком уничижении, в котором Господь явил себя и даровал себя роду человеческому для его искупления, нет ничего недостойного величия Божия, а напротив здесь то и открывается, можно сказать, самый блестящий пункт величия Того, Кто по самому существу своему есть бесконечная любовь.

4) Наконец, и тайна искупления нашего во Христе Иисусе не представляет для здравого разума ничего странного, чтобы нельзя было принять ее. Если бы И. Христос был только человек, то Его жизнь, страдания и смерть, конечно, не имели бы искупительного значения для всего рода человеческого. И наоборот: если бы Он был – только Бог, то жертва Его опять не была бы искупительною для нас, потому что не была бы жертвою от человека. Но так как И. Христос есть и Бог и человек вместе, – так как Он, с одной стороны, есть истинный Сын Божий, а с другой стороны истинный сын человеческий и потому род человеческий имеет в Нем своего представителя: то Он и мог стать нашим Искупителем, мог принять на себя нашу вину пред Богом и своими страданиями, которые претерпел невинно и добровольно, избавить нас от вечного осуждения. Как от первого человека, путем естественного рождения, получается несчастное наследие греха и осуждения, так от И. Христа,

второго человека (I Кор. 15, 47), путем рождения благодатного, приобретается нами драгоценное наследие оправдания пред Богом и примирения с Ним (Рим. 5, 12 – 21). В силу упостасного соединения в лице Исккупителя нашего человеческой природы с Богом, человечество заслугами И. Христа могло приобрести (и приобрело) даже несравненно больше того, чем сколько потеряло виною первого родоначальника своего: жертва И. Христа имеет бесконечно-великую цену, потому что она есть жертва не человека только, но Богочеловека... Таким образом, возможность искупления нашего жертвою И. Христа становится вполне понятною.

Но зачем нужна была эта жертва? Разве Богу приятны были страдания и смерть Его единородного Сына? Разве Он не мог простить человечеству его грех и без этой страшной жертвы? Ответ на все эти и подобные им возражения заключается в понятии о вечной правде и всесовершенной святости Божией, по которым Бог не мог простить человечеству грех его без достаточной жертвы, без довлеющего удовлетворения. А такую жертву, такое удовлетворение за грехи всего человечества и мог принести только Сын Божий, ставший человеком, – и жертва Его, поэтому, не могла не быть приятною Богу... (Иоан. 10, 17). Наконец, и то нужно помнить, что если бы Бог только простил человечеству грех его, то это было бы, так сказать, лишь внешним юридическим актом Суда Божия, но нисколько не уврачевало бы зла, не исцелило бы и не возродило растленной грехом природы человеческой и вообще в этом сказалось бы несравненно меньше любви Божией к человеку, чем сколько открылось ее в деле искупления.

§ 69. Опровержение предположений касательно мнимой исторической связи евангельского учения с учением ессеев. Противники сверхъестественного происхождения христианского учения указывают еще нередко на историческую связь и очевидную, будто бы, зависимость его от учения ессеев. Ессеи, как известно, были иудейские сектанты или раскольники, отделившиеся около 150 г. до Р. Х. от остальных иудеев, удалившиеся в пустынные места близ западного берега Мертвого моря и введшие у себя свое особое богослужение,

особые обряды, нравы и обычаи. На основании наружного сходства некоторых из этих обрядов, нравов и обычаев с участием евангельским и обычаями первенствующей Церкви Христовой, некоторые ученые противники христианства стали утверждать с некоторого времени⁴⁶, будто бы Иисус Христос получил воспитание в обществе ессеев и в своем учении только развил и усовершеншил те начала ессейства, в которых был воспитан и что таким образом христианство есть не более, как усовершенствованное ессейство.

Против этого, первее всего, заметим, что решительно никакого нет основания утверждать, будто Иисус Христос получил воспитание у ессеев. Об этом ничего не говорят ни Евангелия, ни Иосиф Флавий и Филон, которые писали об ессеях и ессействе, знали Иисуса Христа и из которых первый даже упомянул о Нем в своих «древностях», как о человеке необыкновенном. С другой стороны, в евангелиях есть положительные данные, из которых видно, что Иисус Христос не воспитывался у ессеев и вообще ни в какой иудейской школе. Слушатели Иисуса Христа только удивлялись Его учению, Его необыкновенной мудрости и, зная Его хорошо, в недоумении спрашивают: откуда ему премудрость сия? Не сей ли есть тектонов сын (Матф. 13, 54 – 57; Лук. 4, 22); какое сей книги весть не учився? (Иоан. 7, 15). Но они не спрашивали бы так и не удивлялись, если бы Иисус Христос научился где-нибудь этой премудрости, что, конечно, было бы известно его соотечественникам. Даже ожесточенные враги Иисуса Христа, толковавшие в дурную сторону Его чудеса, не могли придумать никакого объяснения для Его необыкновенной мудрости; а это они непременно сделали бы, если бы заметили в Его учении хоть малейший след зависимости Его от какой-либо школы. Тоже самое, т. е. что Иисус Христос не воспитывался у ессеев, открывается и из тех кратких замечаний о детстве и отрочестве Его, какие сделал евангелист Лука. Так он рассказывает, что 12-тилетний Иисус посещал вместе с родителями своими храм иерусалимский, и после этого посещения возвратился с ними в Назарет. Ясно отсюда, что, по крайней мере, до 12-ти лет своей жизни Иисус Христос жил в Назарете, в доме своих родителей.

Но из рассказа св. Луки можно выводить, что и после 12-ти лет, до самого выступления своего на общественное служение, И. Христос не отлучался из Назарета куда-нибудь далеко и надолго, чего требует разбираемая нами гипотеза о воспитании Его у ессеев, живших далеко от Назарета. Рассказав о посещении отроком Иисусом храма иерусалимского и о возвращении его в Назарет, св. Лука замечает: и бе повинуюся има (т. е. родителям) и преспеваше примудростию и возрастом и благодатию у Бога и человек (2, 42 – 52); – и затем прямо переходит к описанию явления Иоанна Крестителя в пустыне Иорданской и крещении от него Иисуса Христа. Нить этого рассказа не позволяет предполагать об удалении Иисуса Христа куда бы то ни было из Назарета. Притом, если Иисус Христос посещал храм иерусалимский с своими родителями, и после этого всегда был в повиновении у них; то и неестественно предполагать, чтобы Он захотел поступить, а ессеи захотели принять Его в свою секту. Это посещение храма показывает, что родители Иисуса Христа, как сами были воспитаны, так и Его воспитывали в благоговейном уважении к закону, храму и вообще к религии иудейской. Ессеи же, как известно, уклонялись от иерусалимского храма и совершаемого там богослужения, и вообще чуждались людей, приверженных к народной иудейской религии. Наконец, в подтверждение нашей мысли и в опровержение противного мнения о воспитании Иисуса Христа, следует вспомнить, что в 4 главе (ст. 16) своего евангелия Лука прямо и ясно говорит, что Иисус Христос был воспитан в Назарете.

После того, как мы знаем, что И. Христос не воспитывался у ессеев, для нас не имеют никакого значения и те черты сходства между есseyством и христианством, какие находят защитники разбираемой нами гипотезы. Притом же, при более внимательном взгляде на эти черты, оказывается, что сходство между некоторыми пунктами есseyства и христианства – чисто внешнее и случайное, а не внутреннее и существенное. Более всего указывают на следующие черты сходства между есseyством и христианством: а) на одинаковое будто бы запрещение клятвы в том и другом, б) на одинаковое признание

равенства всех людей, вследствие которого ессеи уничтожили у себя рабство, в) на общение имений у ессеев и у первенствующих христиан и г) на аскетическое направление в ессействе и христианстве. Но

а) запрещение клятвы неодинаково у ессеев и христиан. У ессеев это запрещение было возведено на степень положительной заповеди, которую каждый член секты должен был наблюдать во всякое время, при всех обстоятельствах и отношениях житейских. У христиан же клятва не запрещается, а запрещается только легкомысленное употребление ее (Евр. 6, 16). Что касается наставления И. Христа – не кляться всяко (Матф. 5, 34 и след.), то оно, как известно, было направлено против фарисейских злоупотреблений клятвой и не включает в себе безусловного запрещения клятвы.

б) Также неодинаково в принципе, по-видимому, одинаковое признание равенства всех людей – у ессеев и христиан. У ессеев признание этого равенства, имея своим основанием ветхозаветное учение о происхождении человека, поддерживалось главным образом общественными требованиями, недовольством жизнью современного общества, в котором неприятно поражал их вид деспотизма и рабства, и потому оно имело более социальный, нежели религиозный и нравственный характер. В христианстве, напротив, оно имеет только религиозный и нравственный характер. Все люди равны не только потому, что происходят от одной четы, созданной Богом, но и потому, что все одинаково пали, одинаково имеют нужду в божественной милости и помощи, и наконец – самое главное – все одинаково искуплены Сыном Божиим, принявшим на себя естество человеческое и вину всех пред Богом. Поэтому, христианство не отвергло рабство положительным законом, как ессеи, которым удобно было сделать это по малочисленности⁴⁷ и замкнутости своего общества; но всегда и во всем действуя преимущественно на внутреннее состояние людей, оно постепенным смягчением нравов мало по малу изгоняет рабство, так, что по мере осуществления высоких христианских начал в жизни, рабство должно само собою исчезнуть. Ессеи же, отвергнув физическое рабство, взамен его

создали у себя духовные касты, различие между которыми было еще более унижительно для человеческого достоинства, чем различие между обыкновенными рабами и господами. Когда ессей, состоящий в низшем классе, прикасался как ни будь к ессею, состоящему в высшем классе, то этот последний считал себя оскверненным и прибегал к особому очищению. Нечего уже говорить после этого об отношениях ессеев ко всем остальным людям, не принадлежавшим к их обществу. Всех, кроме себя, они считали нечистыми и с презрением отчуждались от всех не ессеев даже в вещах обыкновенных. Ессей, например, принимал только ту пищу, которая приготовлена ессеем же, и скорее согласился умереть, чем есть у чужих... Таким образом, ессейское равенство всех людей было равенством только на словах, а не на деле.

в) Общине имений, бывшее между членами первенствующей церкви в Иерусалиме (Деян. 2, 45; 4, 35), также совершенно отлично от ессейского. У ессеев это общение было введено и утверждено положительным законом: каждый поступавший в секту должен был отдать свое имение в общую кассу, и клятвенно обязаться, что, принадлежа к секте, не будет заботиться о приобретении частной собственности; его труд находился с этого времени в распоряжении особых начальников, которые направляли его к пользам всего общества. У иерусалимских же христиан общение имений было делом доброй воли и вызвано случайными и местными нуждами иерусалимской церкви. В церкви этой было много бедных; на это не могли хладнокровно смотреть остальные члены церкви, владевшие имениями; движимые любовью к своим братьям – беднякам, они продавали свои имения и вырученную сумму разделяли в их пользу. Но при этом не было никакого принуждения; на частную собственность не налагалось никакого запрещения: всякий волен был удержать свое имение за собой, а продавши, мог жертвовать на общую пользу или все вырученное, или только – часть, какую хотел. Это самым ясным образом подтверждает известное происшествие с Ананием и Сапфиною (Деян. 5, 1 – 4).

г) Аскетизм есеев и христианский также сходны между собою по одному только имени. И, во-первых, аскетизм есеев был почти исключительно внешним и состоял в разных мелочах: они, напр., носили одно платье, без перемены, до тех пор, пока оно вовсе не изнашивалась, не мазались маслом, считая это роскошью, постоянно омывались и очищались от разных мнимых скверн, приражающихся к ним совне, и т. п. Аскетизм же христианский есть собственно духовная жертва Богу, внутреннее самоотвержение и самоотречение, или, как выражается апостол, совлечение с себя ветхого и облечение в нового человека (Ефес. 4, 22 – 24; Кол. 3, 9, 10), т. е. радикальная перемена обычной человеческой жизни на новую, высшую и совершеннейшую. Во-вторых, в основе есеевского аскетизма лежало ближайшим образом ложное понятие о теле, как темнице души; христианский же аскетизм основывается на любви к Богу (Матф. 10, 37) и на должном уважении к телу, как храму Святого Духа и члену Христову (1Кор. 6, 15, 19). Вообще же у есеев было, хотя и не вполне развитое, дуалистическое представление о материи, как злом начале: отсюда и вытекало их ложное понятие о теле и их безразличное отношение к внешнему миру, в котором они видели множество нечистот; здесь же коренное начало их узкого аскетизма, в котором за внешним напряжением исчезала внутренняя сила. Но христианскому учению, как известно, совершенно чуждо подобное воззрение (1Тим. 4, 1 – 4).

В заключение разбора данного мнения заметим, что рационалисты, так ревностно и неумолимо открывающие сходство между есеевством и христианством во всем, в чем только хоть как ни будь можно, – не настаивают, однако ж, на сходстве между тем и другим в теоретической стороне, в догматическом учении. Это значит, что даже они не могли найти ничего общего между есеевским и христианским вероучением, – между тем как, если бы в самом деле было верно их предположение, если бы, т. е., христианство было только подражанием и развитием есеевства, то сходство между тем и другим первее всего обнаружилось бы именно в догматике, или в вероучении. Есеевство точно так же, как и христианство,

учило бы о троичности лиц в Боге и о воплощении Сына Божия для нашего искупления; а между тем, на самом деле, у ессеев не было такого учения – сомнительно даже, ожидали ли они пришествия Мессии, подобно прочим иудеям.

§ 70. Опровержение мнения касательно развития христианского учения из философских направлений и учений в эпоху явления христианства. Против сверхъестественного происхождения христианства, наконец, нередко утверждают, будто оно само собою вытекло и развилось из философских направлений и учений, современных его появлению: философия в ту пору была бы на высшей степени развития и сама собою приводила мыслящих людей к христианским истинам, и христианство явилось, таким образом, только естественным плодом успехов философии. Кажется, ничего нельзя придумать несправедливее этого утверждения. В эпоху появления христианства философия находилась в самом жалком положении – в состоянии разложения, и между ее тогдашними направлениями и учением христианским – такое же почти отношение, как между тьмою и светом. Эпикурейская философия высочайшим благом жизни поставляла удовольствие, все выводила из случая и отрицала бытие духовного мира, бессмертие человека; естественно, что такая философия имела самое вредное влияние на нравственность. Стоическая философия проповедовала какое-то отчаянное равнодушие ко всему на свете, тупое и холодное подчинение немилосердной судьбе, и также отвергала бессмертие. То мужество, которым хвалились стоики, было не что иное, как безмерное высокомерие и гордость; оно было холодно как лед, и мрачно как могила. В холодной и жестокой мудрости стоика напрасно бы мы искали хоть малейшего следа веры, хоть малейшей искры любви, хоть какого-нибудь луча надежды. Истый стоик – это бесчувственная мраморная статуя, а не человек. Циники, древнейшие представители коих отличались простотою и самообладанием, ко временам христианства погрузились в самую пошлую грязь и грубое бесстыдство, за что глубоко презирали их и лучшие из язычников. Наконец, философы так называемой средней и новой академии, равно

последователи Пиррона, отвергли самую возможность знать истину (скептицизм); девизом их жизни было: да ямы пием, утре бо умрем. Спрашивается: что же общего между христианством и этими, современными его появлению, направлениями и учениями философскими? Было, правда, еще одно философское направление в эпоху появления и распространения христианства: это так называемый синкретизм. Он задался мыслью собрать воедино все когда-либо существовавшие в роде человеческого системы философии и религии, и из всех их создать одну истину, одну общечеловеческую религию и философию. Но и это направление не имело ничего сходного с христианством, было даже враждебно ему. Из него вышел сначала неопифагореизм, силившийся навязать язычеству возвышенное нравственное учение и наплодивший в язычестве магов или мнимых чудотворцев; затем – гностицизм, страшно исказивший некоторые истины христианского учения; наконец – неоплатонизм, старавшийся преобразовать догматику язычества и вступивший в упорную борьбу с христианством.

Защитники происхождения христианства из современной его появлению философии, в подтверждение своего мнения, чаще всего ссылаются на Сенеку, Эпиктета, Антонина, Пия и Марка Аврелия, которые принадлежали к стоической школе, но в нравоучении которых встречаются некоторые мысли, сходные с евангельским нравоучением. Но если действительно некоторые отдельные мысли стоической морали, касающиеся частных случаев жизни, напоминают подобного же характера мысли христианской морали, то это не может говорить за генетическую связь (по происхождению) последнего с первой. Такое сходство между христианством и стоической или какою-либо другою философскою системою древности языческой совершенно неудивительно, и защитники божественного происхождения христианства вообще не отрицали и не отрицают возможности его; наоборот, общее убеждение всех и каждого из христиан то, что душа человека по природе христианка, и, следовательно, должна и может предчувствовать и так или иначе выражать хотя некоторые истины христианства,

особенно нравственного характера, притом такие, которые имеют отношение к отдельным случаям жизни. Однако ж, такого сходства между христианством и стоической моралью совершенно недостаточно для утверждения того положения, что христианство находится в ближайшей родственной связи с стоической моралью. Это положение могло бы приобрести некоторую вероятность разве в том случае, если бы сходство между христианским нравоучением и стоической моралью замечалось не в отдельных и частных выражениях и мыслях, но по существу. Но мы уже охарактеризовали кратко направление стоической философии и можем теперь сказать прямо и решительно, что между высокомерным и холодным нравоучением стоиков и смиренным, мягким и любвеобильным нравоучением христианским не было и не могло быть никакого сходства, а была и могла быть разве только полнейшая противоположность. Затем, Сенека, Эпиктет, Антонин Пий и Марк Аврелий жили уже в эпоху христианства. Сенека жил в царствование Нерона; Эпиктет родился в конце того же царствования; Антонин Пий и Марк Аврелий жили и царствовали в половине II-го века. Христианство при этих философах распространилось уже повсюду в римской империи, и его возвышенные, светлые идеи невольно проникали в уши и сердца людей мыслящих, самых даже врагов и гонителей его. Таким образом, очень возможное дело, что встречающиеся у лучших представителей стоической философии отдельные мысли нравственного характера, напоминающие христианское нравоучение, суть плод сознательного или бессознательного влияния христианства на этих лиц.

Б. Внешние признаки Новозаветного христианского откровения

§ 71. Божественное достоинство Основателя христианства. Его безгрешность и вообще чрезвычайные нравственные совершенства. Историческая действительность Евангельского образа Иисуса Христа. а) Божественное достоинство Основателя христианства открывается в, прежде сего и главным образом, из Его божественного характера, а затем из тех чрезвычайных обстоятельств, когда Он явился. Уже общие

свойства божественного характера Иисуса Христа превосходят всякое человеческое величие и указывают в Нем Лице Божественное. Нас поражает в Нем, прежде всего необычайная целостность и гармоничность, свободная от всяких односторонностей, и в то же время высочайшая определенность. Уже в этом одном отношении Христос не имеет себе равного характера во всей всемирной истории. Характер И. Христа есть, далее, характер общечеловеческий в высшем значении слова; отсюда его значение как идеала, для людей всех мест и времен. Почти у каждого народа есть свои национальные герои, свои национальные основатели религии, свои национальные проповедники морали, которые, привлекая к себе всецело симпатии своего народа, далеко уже не в такой степени симпатичны для других народов. Это происходит от того, что существует резкое различие между людьми по их вкусам, понятиям, воззрениям и пр., и естественным характерам передовых лиц всех народов, равно как и их учениям недостает общечеловечности или, по крайней мере, равномерного отношения между национальным и общечеловеческим элементом. В характере же Иисуса Христа не обнаруживается никаких племенных недостатков и соединяются в самой полной мере все черты человеческого совершенства. Вот почему Он является предметом любви и подражания решительно для всех народов. Пред Ним уничтожается всякое различие цвета, наружного вида, образования и обычаев народов. Характер И. Христа, есть, затем, характер беспримерный по силе своего влияния на историческую жизнь человечества. Все, так называемые, великие люди имели границы своего влияния. При жизни они пользовались иногда огромным влиянием на современность, но это их влияние на жизнь людей редко когда переживало их собственную жизнь и деятельность, большею же частью по смерти их за ними оставалась громкая известность, слава и – только. Между тем могущественнейшее влияние И. Христа на умы и сердца человечества продолжается вот уже 2000 лет. Христос доныне еще составляет краеугольный камень человечества до такой степени, что вырвать из него это имя

значило бы то же, что поколебать весь нравственный мир в самом его основании. Все до сих пор указанные черты характера Иисуса Христа объединяются и завершаются новой чертой, и непререкаемо свидетельствующей о сверхчеловеческом достоинстве Носителя ее, это – неисчерпаемая полнота совершенств, бесконечно превышающая меру наивысшего естественного человеческого развития. У различных лиц те или другие достоинства обыкновенно выступают по частям и, кроме того, не достигают возможного наивысшего проявления. Величие в известном отношении так называемых великих людей нередко затмевается величию их преемников в том же отношении. У великих учителей нередко вырастают ученики, которые часто становятся выше своих учителей целою головою. Характер Иисуса Христа безусловно совершен и несравним. Христос имеет бесчисленных подражателей и последователей, но ни одного соперника ни в одном из совершенств, воплощением которых служит Его Богочеловеческий характер. Многие личности (мученики и др.) составляют гордость христианского человечества, но все их заслуги сводятся к Иисусу, Который есть их первообраз; все они относятся не более, как только слабые копии к подражаемому оригиналу.

б) В частности – как умственный, так особенно-нравственные качества Иисуса Христа несомненно и непререкаемо указывают в Нем Лице Божественное. Мудрость И. Христа была чрезвычайная, вовсе не человеческая. Чрезвычайна она была в том отношении, что для приобретения ее Он не употреблял никаких средств (Иоан. 7, 15), и в том, что она явно предупреждала Его возраст (Лук. 2, 52), и вообще возвышалась над познаниями всех людей (Иоан. 7, 46; Матф. 22, 46). Особенно же она была чрезвычайна в том отношении, что простиралась до сердцеведения, до совершенного знания даже сокровенных помыслов и намерений человеческих (Иоан. 1, 47; 2, 25; Матф. 12, 25; Марк. 12, 8; Лук. 6, 8) и до ясного предведения будущего (Лук. 19, 43; 22, 34; Марк. 13, 9 и др.). Это такие черты ведения, которые могут принадлежать только одному Богу, по его собственным словам (Иерем. 17, 9; Исаия

44, 7). – В нравственном отношении Иисус Христос представляет нам совершеннейший образ всех добродетелей. Он первый осуществил в своей жизни то, чему учил других, и высочайшая нравственность евангельская кажется еще выше в Его собственном примере. Что может быть глубже Его самоотвержения? Эта полнейшая нестяжательность, это глубокое смирение эта изумительная кротость, терпение и великодушие, с какими Он переносил все; наконец, эта смерть мучительнейшая и поноснейшая, которую, однако ж, Он вкусил добровольно и совершенно невинно, ради других: где найдем мы во всей истории человечества подобные черты? а Его любовь к Богу? Снисход с небесе говорит Он о себе, не да творю волю мою, но волю пославшего мя Отца (Иоан. 6, 38), да понимает мир яко люблю Отца, и якоже заповедал мне Отец тако творю (13, 31), и в неполноте воли Отца своего Он находит для себя истинное брашно (Иоан. 4, 34); для сего Он смирил себе, послушлив был даже до смерти, смерти же крестная (Филип. 2, 8). Что касается его любви к людям, то крайнюю степень ее Он явил на кресте, на который взошел единственно для спасения их и где, среди величайших страданий, молился к Отцу за своих распинателей и врагов (Иоан. 3, 16; Лук. 23, 34). При таких величайших совершенствах, Иисус Христос был совершенно чужд даже малейших недостатков. Не только по свидетельству Его учеников Он греха не сотвори, ни обретется лесь во уснех Его (1Петр. 2, 22, снес. 1Иоан. 3, 5), – сами злейшие враги Его не могли ни в чем обличить Его. Архиереи, старцы и весь сонм искали лжесвидетельства на Иисуса, яко да убьют Его, и не обретали (Матф. 26, 59); Иуда, коротко знавший жизнь своего учителя, предав Его, раскаялся, что предал кровь неповинную (Матф. 27, 4); Пилат, внимательно исследовав все клеветы и обвинения иудеев на Иисуса, сказал вслух своим клеветникам: никое яже обретаю вины в человеце сем (Лук. 23, 4), неповинен есм от крови праведного сего (Матф. 27, 24). Такая совершеннейшая святость и безгрешность Основателя христианства, вовсе не свойственная людям в их настоящем, падшем состоянии (Римл. 5, 12), указывает нам в Нем не просто

человека а Богочеловека, или вочеловечившегося Сына Божия, как Он сам благоволил называть себя.

в) Среди неверов новейшего времени заметно стремление бросить тень сомнения на самый факт существования Евангельского Христа и представить Его полубаснословным лицом; при чем изобретение евангельского образа Иисуса Христа приписывается или гениальному творчеству одной какой-либо личности (кого-либо, напр., из апостолов) или же народному творчеству, которое во Христе будто бы воплотило идеал лучшего человека своего времени. Но против всех подобных попыток решительно говорит самое бытие евангельского образа Иисуса Христа. Характер Иисуса Христа, воспроизводимый четырьмя евангельскими жизнеописаниями Его, поразительно последователен во всех своих широких чертах, вместе с тем до того своеобразен, что самое возникновение понятия о нем находится вне всякой возможности выдумки. Вымышление подобного характера недоступно творчеству никакой гениальной личности, ни тем более народному творчеству известной эпохи. Ибо в создаваемых гениальными поэтами типах людей обыкновенно типически изображается только одна или несколько черт из идеала человека; еще ни одному поэту на ум даже не приходило взять на себя задачу создания цельного и жизненного типа совершенного человека вообще, который мог бы затем сделаться идеалом для людей на все будущие времена. Притом, на всех художественных образах человека, создаваемых даже гениальными поэтами, всегда отражается влияние духа времени, национальности, личного характера автора и других временных и местных условий, которые придают всякому художественному произведению значение лишь временное, местное. Совсем иное представляет, как мы знаем, личность Господа И. Христа, как она изображается в евангелиях. Во Христе мы имели поистине нравственно-совершенную личность, такой живой идеал, какого никогда и не представлялось человеческой мысли. Вот почему нередко говорят, что если бы евангелисты выдумали Иисуса, тогда они явились бы чудеснее самого Христа, и говорят совершенно

справедливо. С другой стороны, характер Христа невозможно также считать произведением иудейского или вообще народного творчества того времени, к которому относится явление христианства. По своему безусловному совершенству, характер Иисуса Христа безмерно возвышается над теми типами, которые считались образцами совершенства у иудеев, современных Ему. Мы имеем достаточные данные для того, чтобы составить понятия об идеале иудейского учителя по господствовавшим тогдашним воззрениям. В иудейском талмуде приводятся и описываются дела и речи Гиллеля, Гамалиила, раввина Самуила и других современных Христу иудейских учителей; дела и речи их все, без сомнения, приукрашены, но что же мы находим в этих героях иудаизма? Ничто не может дальше отстоять друг от друга, как их мысли, воззрения, действия и характеры от нашего Искупителя. Большею частью эти иудейские мудрецы – охотники до пустых казуистических споров, до хитросплетенных парадоксов, ревнивые спорщики за исключительные национальные привилегии иудейского племени, фантастические борцы за букву закона, в то же время посредством разных софизмов и диалектических ухищрений уклоняющиеся от его духа. Словом, все они в той или другой степени напоминают тех книжников и фарисеев, о которых говорится в Евангелии и которые являются прямою противоположностью нашему Спасителю. Вероятно ли, чтоб современные явлению христианства иудеи могли создать характер, который во всех отношениях уклоняется от их национального типа и нимало не соответствует тем чертам, которые вследствие воспитания, обычаев, патриотизма казались современным иудеям самыми прекрасными и наилучшими и наиболее привлекательными чертами в человеке? Еще менее оснований предполагать, чтобы евангельский образ И. Христа был создан каким-либо языческим народом в ту эпоху, когда возникло христианство. Не говорим уже о том, что перенесение родины христианства с иудейской почвы на языческую решительно противоречит историческим данным, которые непререкаемо убеждают, что христианство вышло из Палестины и от иудеев. Главное – кому неизвестно,

что представляло собою греко-римское язычество времен Христа! В передовых классах оно лишено было всяких высших нравственных идеалов, преисполнено было отчаяния, сомнения в истине и самой гнусной развращенности, в низших страдало крайним невежеством и грубым суеверием. Могло ли это разлагавшееся, отживавшее свой век язычество породить евангельский образ Христа, исполненный положительного содержания, неземной чистоты и в то же время глубокой жизненной правды, сделавшейся навсегда живым идеалом для всех людей? Невозможность признать такой характер Господа нашего И. Христа изобретением естественно ведет к признанию историчности его, т. е. несомненной деятельности.

Но за эту историческую действительность евангельского Христа стоит самый факт существования христианской церкви, история первоначальная распространения и всемогущего влияния христианства на умы последователей. Вера во Иисуса Христа, энтузиазм, постоянство в любви к Нему, готовность страдать за Него, жертвовать за Него жизнью, – эти и подобные неоспоримые явления в жизни первых и последующих христианских поколений решительно необъяснимы без признания, что в основе всего этого необычайного движения было действительно и поистине Божественное Лицо. Христианство существует и поныне и притом ни в том или другом месте, но повсюду, – в Европе, в других частях света, в целом мире. Оно существует не только как нечто внешнее, как учреждение, но существует внутри людей, на умах и сердцах человечества. Он есть душа всей новейшей цивилизации, обычаев и учреждений, нравов и законов; все мы зависимы от его идей, находимся под его влиянием и в своем образе мыслей, и в своих понятиях, и в нашем поведении по отношению к другим. Но этот факт столь всеобъемлющего и неизмеримого влияния Христа был бы фактом без всякой достаточной причины, если допустить, что на земле не было Христа, о котором говорят наши евангелисты, и что христианство не имело Основателя в том Лице, на которое оно само указывает, как на своего Творца. В этом отношении замечательны слова Руссо, который относился к христианству

вообще не совсем благосклонно: «Дела Сократа, в которых никто не сомневается, меньше, однако же, убедительны, нежели дела Иисуса».

§ 72. Чрезвычайность самых обстоятельств времени, когда явился Основатель христианства, самое время, в которое явился Основатель христианства, а особенно некоторые чрезвычайные обстоятельства Его рождения, также свидетельствуют о Его божественном посланничестве и достоинстве.

Иисус Христос явился на земле именно в такое время, когда внутреннее и внешнее состояние тогдашнего мира ясно указывало на приближение благодатной поры обновления человечества чрез обетованного Спасителя, и когда не только иудеи, но и язычники с особенным нетерпением ожидали Его пришествия. Народ иудейский видимо уже отжил тогда свое время и срок избрания его приблизился к концу; пророчество давно уже прекратилось в нем: князь от Иуды оскудел, когда угасла фамилия Маккавеев и во главе иудейского царства явился иноплеменник; седмины Даниловы, указывавшие на время пришествия Мессии, исполнились. Вследствие всего этого иудеи были уверены, что настало, наконец, время пришествия давножданного Мессии и, так сказать, со дня на день ожидали Его явления. Это видно, между прочим, из того, какое действие произвели на иудеев явление и проповедь Иоанна Крестителя (Иоан. 1, 19–27; Матф. 3, 5; Лук. 3, 15 и др.), а также из того, что даже простая женщина-самарянка ожидала пришествия Мессии (Иоан. 4, 25), и из некоторых других подобных случаев, замеченных в евангельской истории (напр. Иоан. 1, 45; 10, 24). – Язычество ко временам пришествия Христова долгим путем естественного развития пришло, наконец, к последнему убеждению в несостоятельности собственных сил и средств к удовлетворению коренным и существенным потребностям духа человеческого. Религиозная жизнь язычников разрушалась: философии отказывалась от самой надежды найти истину; никакая человеческая мудрость и Сила не в состоянии были оживить то, что умирало. Отсюда, с одной стороны, горькие жалобы на жизнь, с другой, – живое

желание и чаяние высшей, небесной помощи. Лучшие из язычников громко высказывали и то и другое (напр. Сенека, Персий, Ювенал, Виргилий), и все вообще с надеждою устремляли свои взоры на восток и в частности на Иудею, где, по распространившемуся тогда всеобщему убеждению, должно было явиться новое, всемирное царство (Тацит, Светоний, Иосиф Флавий). – При таком внутреннем состоянии, почти весь тогдашний мир со внешней стороны, образовал собою одно царство. Народы, некогда совершенно чуждые или враждебные один другому, составляли теперь одно политическое тело. От Рейна и Дуная на севере до пустынь Африки на юге, и от Евфрата на востоке до Атлантического океана на западе – господствовала одна власть; большие военные дороги пролегали чрез всю империю и соединяли собою концы ее, а общее употребление в ней греческого языка и всесветная торговля еще более сближали входившие в состав ее различные народности. Это соединение мира в один государственный организм давало возможность скорого и удобного распространения между народами нового начала жизни, долженствовавшего обновить и возродить человечество.

Но между тем как время пришествия И. Христа, случившееся в эпоху всеобщего ожидания истинного Мессии, хотя весьма сильно, но все еще неопределенно говорило о божественном Его посланничестве и достоинстве, – чрезвычайные обстоятельства, окружавшие Его рождение, уже ясно свидетельствовали, что из всех, рожденных в то время, именно Он есть истинный Избавитель мира. Обстоятельства эти – одни предшествовали рождению Христа Спасителя, другие последовали за ним. Они известны нам из детства, а потому довольно здесь только упомянуть о них. Это – явление ангела первосвященнику Захарии с вестью о рождении от него Иоанна, Предтечи Мессии, последовавшее затем самое зачатие и рождение его, сопровождавшееся чудесами; благовещение архангела Пресвятой Деве и безмужное зачатие ею от Духа Свята; взыграние младенца Иоанна во чреве Елисаветы при свидании ее с Матерью Господа неоднократное явление ангела Иосифу Обручнику с известными наставлениями и повелениями

относительно Богомладенца и его Матери; явление ангелов вифлеемским пастырям, необыкновенный свет, осиявший их и пение воинств небесных в ночь рождения И. Христа, чудесная звезда, приведшая волхвов на поклонение Христу-Царю; обстоятельства сретения И. Христа в храме Иерусалимском по прошествии сорока дней от его рождения и пр. Все эти знамения и чудеса, уже при самом вступлении И. Христа в мир, ясно указывали на Его божественное посланничество и достоинство.

§ 73. Чудеса Иисуса Христа. Их очевидная сверхъестественность. Их историческая достоверность. Не менее ясно свидетельствовали о божественном посланничестве и достоинстве И. Христа и чудеса, совершенные Им самим в продолжение Его земной жизни. В них он явил себя: а) владыкою внешней природы, когда претворив воду в вино (Иоанн. 2, 1 – 11), повелевал ветрам и морю (Лук. 8, 24; Матф. 8, 25 – 28), ходил по водам (Матф. 14, 26) и проч.; б) владыкою природы человеческой, когда одним словом, одним прикосновением своей руки или одежды исцелял всякие болезни; в) владыкою самой преисподней, когда одним приближением своим к людям, одержимым нечистыми духами, заставлял трепетать последних и одним словом изгоняв их из людей вон (Матф. 8, 28 – 34; Лук. 8, 26 – 40); владыкою жизни и смерти, когда воскресил сына вдовы Наинской (Лук. 7, 11), дочь Иаира, начальника синагоги (Матф. 9, 18 – 19; Лук. 8, 49), и наконец – Лазаря, находившегося во гробе уже четыре дня (Иоан. гл. 11).

Что эти чудеса были истинные, т.-е. были событиями сверхъестественными, – очевидным доказательством тому служат:

1. Самое их свойство. Все они, очевидно, превышают силы и законы природы: никто здравомыслящий не станет утверждать, чтобы, напр., возможно было человеку одним словом воскресить мертвого, либо исцелить болезнь, или немногими хлебами насытить целые тысячи, или дать зрение слепорожденному, повелевать стихиями природы и под.

2. Образ их совершения. И. Христос совершал Свои чудеса так, что решительно невозможно подозревать в них какого-нибудь подлога или тайного искусства. Он совершал их: а) без всяких приготовлений, внезапно, как только представлялся случай; б) совершал одним словом, нередко одним прикосновением, или даже мыслью и желанием (Лук. 6, 19; Иоан. 4, 50–54; Матф. 8, 8–13 и мн. др.); в) совершал не в одном каком-либо определенном месте и не в одно какое-либо время, в присутствии немногих свидетелей, а напротив – всегда и везде, открыто и всенародно. Исцеленные Им жили после своего исцеления в тех же городах и селах, где прежде видели их больными. Как болезни их, так и чудесное исцеление были известны их родственникам, соседям и всем согражданам: целые толпы стекались, напр., чтобы видеть воскресшего Лазаря, так что начальники синагоги искали погубить Его, яко мнози Его ради идяху от иудей и вероваху во Иисуса (Иоан. 12, 11).

3. Исследование чудес Спасителя самими врагами Его. Фарисеи, саддукеи, книжники и священники, враждовавшие против Иисуса, сами часто бывали свидетелями Его чудес и видели все необычайное действие их на народ (Иоан. 12, 19); некоторые из Его чудес они даже подвергали нарочитому расследованию (Иоан. 9, 13–34). Быть не может, чтобы они не сумели открыть в них обман, если бы он здесь был на самом деле. А между тем они сами исповедуют подлинность Его чудес: что сотворим, яко человек сей много, знаменья творит? говорили они между собою; аще оставим Его тако, еси уверуют в Него (Иоан. 17, 47–48). Даже осуждая Его на крестную смерть, враги Его не осмелились обличать Его в том, якобы Он творил ложные чудеса, хотя это им весьма благоприятствовало бы; но вынуждены были придумывать на Него известные лжесвидетельства.

4. Наконец, небоязненное, открытое указание на эти чудеса Самого Господа Иисуса, как на важнейшее доказательство своей божественности. Аще не творю дела Отца моего, говорил Он пред всеми, не имите ми веры: аще ли творю, аще и мне не веруете, делом моим веруйте (Иоан. 10, 37–38). Дела яже аз

творя, свидетельствуют о мне, яко Отец мя посла (Иоан. 5, 36) и проч. Мог ли бы И. Христос так решительно и всенародно указывать на свои чудеса и давать им такое высокое значение, если бы в совершении их скрывался какой-либо обман или подлог?

Историческая достоверность чудес и вообще событий евангельских – выше всякого сомнения.

1) События эти переданы нам восемью современными писателями, – так как историками И. Христа должно признавать не только четырех евангелистов, но и всех апостолов, оставивших свои писания, в которых, как известно, события евангельские или ясно предполагаются, или даже прямо рассказываются. А если так, то нужно сказать, что из всех замечательнейших событий древности ни одно столь хорошо не засвидетельствовано, как события евангельские; потому что ни одно из них не записано столь великим числом современников. И тот, кто решился бы после этого отвергать евангельские события, только обличил бы себя в крайнем упорстве против истины и здравого смысла, и должен был бы наперед отвергнуть всю древнюю историю.

2) Предполагать, будто апостолы, находившиеся при И. Христе во все время Его служения и собственными очами видевшие все Его чудеса, могли в них обмануться, – совершенно безрассудно. Пусть апостолы были люди простые и некнижные, но разве недостаточно им было одних здравых чувств и здравого смысла, чтобы убедиться, как по одному слову их Учителя больные исцелялись, слепые прозирали, мертвые воскресали? Образование, самое высокое и всестороннее, ничего здесь не прибавило бы: и образованный, как необразованный, видел бы только чудо, равно не понимая, как оно совершилось.

3) Все также убеждает нас, что апостолы, имевшие полную возможность знать истину о своем Учителе, и другим передавали о Нем только истину. В писаниях апостолов мы видим разительные черты искренности и чистосердечия. Они не умалчивают даже о собственных недостатках – о своей непонятливости, о своих взаимных разногласиях, о своих

неправильных понятиях касательно царства Мессии, о своей неуместной ревности; говорят об отречении Петра, о неверии Фомы и проч. В их повествовании нельзя заметить и тени пристрастия к своему Учителю, или ненависти к Его врагам. О страданиях Его они рассказывают также просто и спокойно, как и о чудесах Его. Самое же важное доказательство искренности апостолов – то, что они не только всенародно проповедают о евангельских событиях, но еще, во свидетельство истинности своих слов, охотно подвергаются опасностям, терпят бесчисленные оскорбления, преследования, мучения, идут даже на смерть. Чтобы несколько человек согласились выдумать небывалые происшествия и потом стали выдавать их за действительные, не только без всякой для себя пользы, а, напротив, с опасностью своей жизни, чтобы они захотели даже собственной кровью запечатлеть свое свидетельство, будто видели то, чего вовсе не видели, и слышали то, чего не слышали, – это крайняя степень невероятности!

4) Но мы можем привести во свидетели чудес И. Христа самих Его врагов – иудеев, не уверовавших в Него. Они не отвергали подлинности этих чудес; напротив, при всей своей зависти к И. Христу, невольно признавали, что человек сей много знамения творит, так что увлекает за собою мир (Иоан. 11, 47–48; 12, 19), и только ради успокоения себя и оправдания своего неверия некоторые из них утверждали, будто Он творит чудеса силою веельзевула (Матф. 12, 24). В Талмуде иудейском также говорится, что И. Христос творил дивные дела, что одно имя Его, произносимое другими, исцеляло всякие болезни и проч.; но только прибавляется, что все это Он совершал силою таинственного имени Иеговы, которое тайно похитил из Святого-святых: – нелепость, которую от лет древних до позднейших не переставали повторять иудеи для объяснения чудес Христовых, не дерзая отвергать самую действительность этих чудес. В частности, мы можем указать здесь на свидетельство иудейского историка Иосифа Флавия. В своем сочинении о древностях иудейских, изображая правление Пилата в Иудее, и сказавши о возмущении против него евреев, Флавий присовокупляет: «в это же время жил Иисус, мудрый человек,

если только можно назвать Его человеком: ибо Он совершал чудесные дела, был учителем тех, которые охотно принимают истину и приобрел себе много последователей из иудеев и язычников. Это был Христос. И, несмотря на то, что Пилат, по доносу наших старейшин, осудил Его на крест, приверженцы Его не уничтожились (οὐχ ἐπαύσαντο); ибо Он явился им на третий день опять живым согласно предсказаниям божественных пророков, предрекших как об этом, так и о других многочисленных чудесах Его. Названное по имени Его общество христиан существует и доныне»⁴⁸.

5) Наконец, историческую достоверность чудес евангельских подтверждают и некоторые из языческих писателей. Талл или Тал, греческий писатель I века, говорит, что в осьмнадцатый год царствования Тиверия, однажды внезапный мрак распространился на земле в самый час полудня; а это и были год и час смерти Христовой. Флегонт, отпущенник императора Траяна (II века), упоминает о том же необыкновенном помрачении солнца и сильном землетрясении, бывших во время смерти Иисуса Христа. Цельс, философ II-го века, один из ученейших и самых жарких противников христианства, нимало не отвергает подлинности вообще всех чудес евангельских, но только приписывает их магии и не соглашается признать Иисуса Христа Богом за одно то, что Он исцелял слепых и хромых. Сам даже Юлиан Отступник, жесточайший враг христианства (в IV в.), не дерзал отвергать действительность чудес Христовых, а старался только представить их делом маловажным. «Христос, говорил он, во всю свою жизнь не сделал ничего достопримечательного, разве уже кто сочтет многозначущим то, что Он исцелял хромых и слепых и заклинал одержимых духами в Вифсаиде и Вифании». Вообще должно сказать, что в первые века христианства никто из язычников не отвергал действительности чудес евангельских. Это всего лучше видно из христианских апологий, написанных в то время: здесь защитники христианства с уверенностью говорят о евангельских чудесах, как о действиях доказанных, о которых никто с ними не спорит, и стараются только опровергнуть ту мысль языч-

ников, будто эти чудеса творились силою магии, и будто такие же и даже большие еще чудеса были совершаемы богами и некоторыми героями мира языческого.

После такого множества свидетелей о достоверности чудес евангельских, – свидетелей и своих и чужих, и близких и враждебных христианству, – сомневаться в подлинности этих чудес было бы уже делом крайней исторической несправедливости.

§ 74. Пророчества Иисуса Христа и их исполнение. В евангелиях записаны многообразные пророчества Иисуса Христа. Так Он предсказал свои крестные страдания, смерть и воскресение (Матф. 20, 18, 19; Лук. 18, 31, 32 и др.): Иуде предсказал его предательство, Петру отречение и затем – мученическую кончину, а всем вообще ученикам своим предрек, что они оставят Его и рассеются, когда Он будет предан, – что по вознесении Его на них низойдет Дух Святой в Иерусалиме, – что Его именем они совершат великие чудеса и подвергнутся за Него гонениям, мучениям и самой смерти. Но особенно замечательны пророчества Иисуса Христа о судьбе Его учения и церкви, а также о судьбе Иерусалима и народа иудейского, потому что исполнение этих пророчеств очевидно доньше. В первом из этих пророчеств Он предсказал, что евангелие распространится по всей земле, не только между иудеями, но и между язычниками (Матф. 8, 11 – 12; Мар. 13, 10; Деян. 1, 8), и что Его церкви врата адова не одолеют, – что она не только утвердится на земле, но и будет существовать до скончания века (Матф. 16, 18; 28, 20). В пророчестве касательно судьбы Иерусалима и народа иудейского Он с особенною подробностью предсказал как обстоятельства, предшествовавшие разрушению Иерусалима, а с ним и всего иудейского царства, так и обстоятельства, сопутствовавшие этому событию, и наконец – последовавшие за ним; и, по свидетельству истории, ни одна иота из этого страшного пророчества Христова не осталась неисполненною. Очень понятно поэтому, почему древние защитники христианства указывали на это пророчество, как на одно из самых разительных доказательств божественности религии Христовой.

§ 75. Воскресение Иисуса Христа из мертвых, как самое чрезвычайное из событий Его жизни. Несомненная достоверность апостольских свидетельств о воскресении И. Христа. Воскресение Иисуса Христа служит как бы венцом всех тех чрезвычайных событий, которыми доказывается Его божественное достоинство, а вместе с тем и божественное происхождение Его религии. Это – чудо величайшее и беспримерное, выходящее из ряда всех других чудес, какие только когда-либо видал и слышал мир. Воскресить мертвого, без сомнения, великое чудо; но такие чудеса могли совершать и избранники Божии, облеченные силою свыше (Илия, Елисей, некоторые из апостолов и др.). Воскреснуть же самому, своею собственною силою, как воскрес И. Христос, это возможно было только для того, кто, будучи человеком, был в то же время и Богом, владыкою жизни и смерти, и кто, поэтому, как имел власть положить душу свою за других, так имел власть и опять принять ее (Иоан. 10, 17, 18).

Но действительно ли Иисус воскрес из мертвых? Враждебные Христу первосвященники и старейшины иудейские распустили было молву, что Он не воскрес, но что ученики Его украли Его мертвое тело, воспользовавшись сном стражи, приставленной к Его гробу, и затем пронесли весть о Его воскресении. Но пущенная Иудеями молва есть не что иное, как клевета на истину воскресения Христова и притом – самая нелепая. Похищение тела Христова учениками, во время сна стражей, представляется или невозможным, или безрассудным:

а) Со стороны апостолов. – Известно, что они дотоле были люди робкие и боязливые: откуда же взялась теперь у них такая смелость? Им ли похищать мертвого, когда они оставили живого? Они рассеялись при виде нескольких рабов с дреколиями, пришедших взять Иисуса: как же отважились они теперь напасть на вооруженных воинов? Да и что могло побудить их на такой отчаянный поступок? Зачем им нужно было мертвое тело их Учителя? Спрашивается: почему же они не сделали этого в первую ночь (с пятницы на субботу), когда при гробе еще не было стражи, а вздумали исполнить свое намерение тогда, когда гроб охраняла уже стража? Притом же,

если бы им точно захотелось с этою целью воспользоваться сном стражи; то как надлежало бы им поступить в этом случае по требованию благоразумия? Надлежало бы, конечно, со всею возможною скоростью схватить тело и бежать из гроба. А между тем они, как будто нарочно, медлят в пещере, снимают с мертвого погребальные пелены и сударь, укладывают их в известный порядок, в каком после нашли эти вещи Петр и Иоанн (Иоан. 20, 6–9), и таким образом, бесполезно тратят время, столь для них дорогое!

б) Со стороны самого дела, т. е. тайного похищения. Возможно ли в самом деле, чтобы апостолы приблизились к пещере гроба, разломали печать и отвалили огромный камень от дверей ее, не мало помедлили в ней и потом унесли из нее мертвое тело своего Учителя, не разбудивши всем этим ни одного из воинов, как бы глубоко все они ни спали?

в) Со стороны стражей. Нужно помнить, что их приставили ко гробу, с дозволения Пилата, сами иудеи, как сами же они запечатали и гроб. Без сомнения, что они выбрали для стражи воинов наиболее преданных им и известных по своей бдительности, аккуратности. Как же могли эти воины допустить такую оплошность? Они говорят: ученики Иисуса, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали (Матф. 28, 13). Но как воину ссылаться на сон во время стражи? Да и откуда узнали они об этом воровстве, когда они спали таким крепким сном, что ничего не видали и не слышали? Что за свидетельство спящих?

г) Наконец, со стороны обстоятельств, последовавших за этим мнимым похищением. Воины сознаются, что они спали, когда обязаны были бодрствовать, что они допустили похитить тело Иисусово, когда должны были устеречь его. Следовательно, они виновны были в высшей степени, по их собственному сознанию; а между тем их не только не наказывают, а напротив, еще дают им порядочную сумму денег! Отчего же им такая милость? Известно, как строго взыскивалось тогда за подобные преступления. Ирод велел казнить воинов, стерегших апостола Петра в темнице, за то, что они не устерегли узника, освободившегося из заключения чудесным образом (Деян. 12, 9); а воины, не устерегшие тела Христова во

гробе, не только оставлены без всякого наказания, а еще и награждены... Не менее виноваты были бы и апостолы, если бы они похитили тело своего Учителя, вопреки всем предосторожностям со стороны начальства; однако ж, и их оставляют без внимания, не отыскивают, не судят, не наказывают. Почему же первосвященники и старейшины иудейские, имея полную возможность расследовать это дело, так сказать, по горячим следам, вовсе и не думают о его расследовании? Почему они открыто, судебным порядком не обличают обмана, чтобы этим раз навсегда заградить уста апостолов? Далее, – чрез несколько недель, когда апостолы своею проповедью о воскресении Христа Спасителя стали обращать к Нему целые тысячи иудеев, синедрион потребовал их к себе на суд; но и здесь, на суде, синедрион не обвиняет и не обличает апостолов в похищении тела Иисусова, а лишь строго запрещает им проповедовать о имени Иисуса (Деян. 4, 1–21). Тоже самое повторилось потом и в другой раз, когда синедрион задумал было даже умертвить апостолов за их проповедь, но, выслушав мнение Гамалиила, ограничился только телесным наказанием их и подтверждением своего прежнего запрещения – говорить о имени Иисуса (Деян. 5, 27–40). Что же опять это значит? Почему синедрион, запрещая апостолам проповедовать воскресшего Христа, не изобличает их в похищении тела Христова и даже вовсе не упоминает об этом похищении? Причина понятна: иудеи сами выдумали сказку о похищении тела из гроба, а потому и знали очень хорошо, что надлежащее расследование этого дела, скорее всего, могло обличить в обмане их же самих...

Сколько нелепа рассмотренная клевета на истину воскресения Христова, столько же, напротив, несомненно, свидетельство апостолов об этой истине.

а) Апостолы не могли обмануться в этом случае. Они знали Иисуса Христа совершенно, потому что жили с Ним около трех с половиною лет и находились при Нем почти неотлучно. Следовательно, они не могли смешать Его с кем-либо другим, когда Он являлся им по воскресении, и принять, вместо Него, другого. Далее, если бы они говорили, что только один из них

видел Господа после Его смерти, то еще можно было бы подумать, что этот единственный свидетель видел призрак, или приняв одно лицо вместо другого. Но апостолы утверждают, что они все видели воскресшего Спасителя, и что в одно время Он явился даже более, нежели пятистам братьям (1Кор. 15, 6) т. е. последователей своих. Как же допустить, чтобы такое множество людей, все вместе, могли обмануться и все – одинаковым образом? Еще: если бы говорили апостолы, что видели воскресшего Господа только однажды, и то издали, на короткое время и как бы мельком, – опять позволительно было бы подозревать ошибку. Но воскресший, свидетельствуют они, являлся им многократно, в продолжение 40 дней, то порознь некоторым, то всем вместе, и пред их же глазами вознесся на небо. Наконец, во время своих явлений, Он имел с ними продолжительные беседы, изъяснял им писания, открывал тайны царствия своего, которые они должны были проповедовать, предсказывал им то, что с ними случится, и начертывал план их будущих действий. Он даже, собственно для удостоверения учеников, вкушал пред ними пищу и питье, показывал свои изъязвленные руки и ноги, свои ребра, пронзенные копьем, и заставлял их осязать себя. Ужели же и после всего этого апостолы не могли узнать своего Учителя и как-нибудь обмануться? Замечательно, что апостолы в настоящем случае явились особенно недоверчивыми. Они чувствовали всю важность воскресения Христова, и потому всеми мерами старались до очевидности убедиться в нем. Они не увлекаются первою вестью о воскресении Господа, не верят друг другу, не доверяют даже с первого раза собственным глазам. Эта медленность в веровании, эта осторожность, с какою апостолы принимают весть о воскресении Христовом, эти доказательства, которых они требуют для собственного убеждения в факте воскресения, со всею непререкаемостью свидетельствуют, что если они, наконец, поверили решительно, то, значит, они разузнали истину самым полным и очевидным образом.

б) Точно также нельзя подозревать апостолов в том, чтобы они имели намерение обмануть других, говоря о воскресении

своего Учителя. Этому противоречит, во-первых, их нравственный характер. Возможно ли предположить умысел – обмануть других в людях, которые, проповедуя нравственность самую чистую и святую, какую когда либо слышал мир, сами первые оправдывают ее своею жизнью? Этому противоречат, во-вторых, самые обстоятельства их проповеди. Они проповедуют о воскресении своего Учителя в том городе, где Он был распят; пред лицом всех тех людей, которые видели Его и были даже виновниками Его крестной смерти; проповедуют спустя не более пятидесяти дней после события, когда у всех еще живы были воспоминания о жизни и смерти Иисуса Христа и когда, поэтому, всякому легко было обличать проповедников во лжи. Они начинают свою проповедь во время величайшего праздника, на который стеклось в Иерусалим бесчисленное множество народа из всей Иудеи и даже из чужих стран; они как будто ожидали подобного дня, чтобы вызвать на борьбу с собою целые тысячи врагов. И как же согласиться, чтобы в проповеди их скрывался умысел обмануть других? Этому противоречит, в-третьих, то, что апостолы не имели никаких побуждений решиться на такой умысел, а напротив даже – имели все побуждения отказаться от него. В самом деле, что могло бы заставить их проповедовать о воскресении Иисуса Христа, если бы Он действительно не воскрес? Прежняя любовь к Нему? Но эта любовь в таком случае необходимо должна была охладеть и даже превратиться в ненависть: они видели бы теперь в нем человека, который, обольстив их несбыточною мечтою, заставив их покинуть дома, имущество, вооружив против них весь народ иудейский, наконец, оставил их на произвол судьбы. Или надежда на блага мира? Но проповедовать Иисуса Христа воскресшего значило объявлять Иудеям, что они убийцы истинного Мессии, т.е. открыто обвинять их в преступлении величайшем, какое только можно вообразить, и, следовательно, подвергать себя всей злобе и ненависти этих людей, которые в мщении за себя были неукротимы, как известно уже было апостолам из опыта над их собственным Учителем. Между тем, если бы они согласились перейти на сторону врагов своего Учителя, если бы объявили, что умерши, Он не воскрес, хотя

неоднократно предрекав о своем воскресении, и следовательно, был обманщик, в таком случае они не только избавились бы от всех угрожавших им опасностей, но, без сомнения, получили бы и немалые выгоды. Первосвященники и старцы не пожалели же денег для стражей, чтобы они разгласили нелепую молву о похищении тела Иисусова.

§ 76. Гипотеза о летаргическом сне Иисуса Христа; гипотеза т. н. визионерства или мечтательности. Краткое замечание об этих гипотезах. Новейшие противники христианства почти не решаются уже повторять в объяснение веры среди первых христиан в воскресение Христово вслед за древними иудеями, будто ученики украли мертвое тело своего Учителя и потом распустили молву о Его Воскресении: так эта мысль странна и нелепа.⁴⁹ Вместо нее они стали измышлять новые клеветы на истину воскресения Христова. Так, рационалисты прошлого столетия (и между ними особенно Павлюс, Бардт, Шлейермахер) утверждали, что И. Христос не умер на кресте, а только приведен был в состояние летаргии, и потом в прохладном каменном гробе, попечением друзей и сильным запахом ароматов, снова приведен был в чувство. В разных местах показывался Он после этого ученикам и, наконец, изнемогая в томительных страданиях, умер где-то в неизвестности. Но против гипотезы о летаргическом сне И. Христа достаточно привести замечания Штрауса: «Вышедший из гроба полумертвым, ходящий в болезненном виде, нуждающийся во врачебных пособиях, перевязках и уходе за собою и, наконец, изнемогающий от томительных страданий, И. Христос, говорит совершенно справедливо Штраус, никак не мог бы произвести на учеников то впечатление победителя смерти и владыки жизни, которое положило основанием всей дальнейшей их деятельности. Такое возвращение к жизни только ослабило бы впечатление, какое Иисус производил на учеников своих при жизни и смерти, исторгло бы у них в высшей степени плачевные вопли, но никак не могло бы их скорбь превратить в воодушевление, их уважение к Нему возбудить до обожания». Признавая несостоятельность гипотезы о летаргическом сне И. Христа, новейшие рационалисты (Вейссе,

Эвальд, Штраус, Бауер и вообще т. н. тюрингенцы) прибегли к новой гипотезе – так называемого визионерства или мечтательности. Они думают, что Христос действительно умер на кресте, но не воскресал из мертвых; а те явления Его по воскресении, о которых рассказывается в евангелиях, были внутренними явлениями, фактами слишком возбужденного воображения Его учеников, словом – субъективными видениями, не имевшими в существе своем ничего действительного. Но эта гипотеза визионерства нисколько не лучше предшествующей. Спрашивается прежде всего, каким образом призрак, созданный болезненно возбужденным воображением учеников Христовых, мог вкушать пищу пред ними, показывать им свои руки и ноги, давать осязать свои раны, беседовать с ними о царствии Божием в продолжении сорока дней. Если все это Штраус, один из видных представителей этой теории, считает легендами, сочиненными уже впоследствии, то нам остаются еще пятьсот братьев, которым, по словам ап. Павла, явился воскресший Христос в одно время (1Кор. 15, 6): ужели все они подверглись одновременно одной и той же галлюцинации, и если так, то по каким же физическим и психическим законам могло случиться это? Каким образом, далее, и сам Павел, не бывший учеником И. Христа и потому не заинтересованный лично Его смертью и воскресением, вдруг, чрез несколько лет после события, ни с того ни с сего, подвергается той же самой галлюцинации, которой подвержены были первые проповедники воскресения, и увлекается ею до того, что позволяет даже посвятить себя в апостола мнимо воскресшего (ibid. ст. 8, сн. Деян. 9, 4 и дал.). Наконец, – почему всех этих визионеров, разглашающих неслыханную дотоле вещь, ни разу не повели ко гробу Христову, чтобы, указав на лежащий там труп, сразу разорять их иллюзии, что весьма легко и естественно было бы сделать при самом первом появлении их видений? Зачем же дали этой иллюзии возможность все более распространяться и крепнуть – до того, что она, наконец, сделалась непоколебимою, готовою идти на смерть, верою, произвела глубочайший нравственный

переворот в человеческой мысли и жизни, или, как выражается апостол, победила мир (1 Иоан. 5, 4).

Вообще действительность необычайного факта воскресения Христова положительно доказывается всею последующею судьбою веры и Церкви Христовой. Внезапная и решительная перемена в характер учеников Христовых, очевидные чудеса в истории их жизни и проповеди, чрезвычайно быстрое распространение христианства, несмотря на все, по-видимому, непреодолимые препятствия к тому, – все эти события не могут быть поняты и объяснены без воскресения И. Христа, и притом воскресения действительного, а не мнимого, или только воображаемого.

§ 77. Характер апостолов. Во время земной жизни Иисуса Христа апостолы, несмотря на постоянное пребывание свое с Ним и слушание Его наставлений, многого не понимали в Его учении (Лук. 24, 25, 26; Иоан. 16, 12), иногда прекословили Ему (Матф. 16, 22) и вообще не могли совершенно освободиться от предрассудков своих соотечественников относительно Мессии и уразуметь надлежащим образом тайны царствия Божия (Деян. 1, 6, 7). В нравственном отношении они также не чужды были некоторых слабостей и несовершенств. Пример сынов Зеведеовых показывает, что в сердце учеников Христовых, несмотря на их самоотвержение, таились еще остатки своекорыстия, тщеславия, привязанности к благам житейским (Марк. 10, 35 – 37, 41). Велика, без сомнения, была любовь апостолов к их божественному Учителю, но и она не была еще вполне совершенною, не пересиливала в них любви к себе: они, напр., оставили своего любимого Учителя и все разбежались при взятии Его воинскою стражею (Матф. 26, 56), а один из них даже отрекся от Него, хотя тотчас же горько оплакал свой поступок. Не совсем также совершенна была, по крайней мере иногда, и любовь их к ближним (Лук. 9, 54). Но со дня Пятидесятницы, бывшей после воскресения и вознесения Иисуса Христа, умственные и нравственные качества Его учеников радикально изменяются. Теперь они вдруг начинают возвещать учение о Боге – самое возвышенное и совершенное; раскрывать понятия о Мессии такие, чище и достойнее которых

быть не может; преподавать правила нравственности, бесконечно превышающие все нравоучения человеческие. Любовь их к Богу, к И. Христу, к ближним не знает теперь никаких пределов; самоотвержение их достигает самой высшей степени. Они безбоязненно идут всюду со своею новою проповедью, не взирая ни на какие опасности, труды, скорби, огорчения, лишения и наконец, в довершение всех своих трудов и страданий, из любви к Богу и ближним полагают собственные души. Такую внезапную и решительную перемену в характере апостолов совершил Дух Святый, видимо сошедший на них в день Пятидесятницы, согласно обетованию, данному им божественным их Учителем И. Христом (Иоан. 14, 16, 17, 26; 16, 7 – 14; Лук. 24, 49).

§ 78. Чудеса в истории их жизни. Чудесное обращение ап. Павла. Сошествие Св. Духа на апостолов было первым чрезвычайным событием в Церкви Христовой, которым началась и самая ее история, и вместе с тем – началом и причиною всех последующих знамений и чудес в век апостольский. Оно не только изменило умственные и нравственные качества апостолов (о чем мы сейчас говорили), но тотчас же открылось в них новым чудом – даром языков и, наконец, им самим сообщило дар чудотворений. Облеченные этою силою свыше, они подтверждают свою новую проповедь многочисленными и разнообразными знамениями и чудесами, вследствие которых все более и более присоединяется верующих к Господу (Деян. 5, 12. 14). Петр, напр., исцеляет хромого от рождения, и вследствие этого обращается к И. Христу около 5 тысяч душ (Деян. 3); в другой раз он исцеляет расслабленного Энея, и все живущие в Лидде и Ассароне обращаются к Господу (– 9, 33 – 36); в Иоппии воскрешает некую Тавифу, и опять многие уверовали в Господа (там же, ст. 37 – 42), и т. д. Чудодейственная сила апостолов так преизобильно изливается, что даже одна тень Петрова, падая на больных, мимо которых проходил этот апостол, исцеляет всякие недуги (– 5, 15. 16). Величайшим чудом апостольской истории, не менее поразительным как и сошествие Св. Духа на апостолов, со всеми его дивными последствиями, было также

известное обращение Савла – тарсянина, или апостола Павла. Он не был очевидцем И. Христа и свидетелем Его жизни, не получил вместе с прочими дара Св. Духа в день Пятидесятницы; мало того, он был даже врагом И. Христа, противником Его учения, жестоким гонителем Его учеников и последователей, – и вдруг этот самый человек, после известного приключения с ним на пути в Дамаск, является самым ревностным учеником Христовым, с теми же самыми чудесными дарами, что и все апостолы, и едва ли не больше всех их трудится и успевает в деле апостольства, которое и оканчивает мученической смертью за имя и дело Христово.

§ 79. Историческая достоверность чудес во времена апостолов. Несомненная достоверность чуда обращения апостола Павла. Что все эти чудеса, о которых рассказывается в книге Деяний Апостольских, достоверны исторически, т. е., что все они происходили на самом деле, – в подтверждение этого довольно указать:

а) На достоинство писателя, свидетельствующего о них. Св. Лука, при вдохновении от Духа Святого, имел все, даже естественные средства знать истину: одни из этих чудес он видел сам; о других мог слышать от очевидцев. Ему известны были и совершители этих чудес – апостолы, с которыми он даже лично обращался, и те, над которыми совершены были чудеса, и те, которые, по случаю чудес приняли веру: от всех этих лиц он мог получить самые подлинные сведения. Нельзя также подозревать, чтобы св. Лука имел намерение обмануть других, составляя описание чудес апостольских. Этому противоречат: а) избранный им способ описания: св. повествователь с точностью указывает места, где совершались какие либо знамения, именуется лица, над которыми они совершались, нередко говорит о свидетелях, бывших при этом, и о многих других частных обстоятельствах того или другого чудесного события; б) время описания: св. Лука написал свою книгу при современниках, которые сами очень хорошо знали дела апостолов, и пользуясь, притом, сделанными Лукою указаниями, весьма легко могли проверить его повествования, и обличить его, если бы оказалась в них какая-либо неверность.

б) На церкви, основанной апостолами во всех концах вселенной. Этого события отвергать никак нельзя, потому что оно подтверждается не только христианскими писателями, но и языческими современными, каковы Тацит, Плиний и др.; притом же, основанные ими церкви существуют и доселе. Но следует только вспомнить, что за люди такие были апостолы: они вышли из низшего класса той нации, которую все тогда презирали; не получили никакого образования (за исключением одного Павла, получившего одностороннее фарисейское образование); не имели никаких средств к жизни, так что принуждены жить трудами рук своих, или же на счет тех, кто оказывал им свое гостеприимство. Чем же, спрашивается, могли такие люди расположить тогдашний мир уверовать в проповедуемое ими новое и, как казалось с первого взгляда, странное учение? Нельзя представить на это никакого другого объяснения, кроме того, которое представляет св. Лука, повествуя о деяниях апостольских: только чудеса апостолов могли убеждать всякого в их божественном посольстве; только они же, эти великие и славные чудеса, при содействии благодати Божией, могли вынуждать целые тысячи людей вдруг оставлять все для религии Христовой и решаться, ради имени Христова, на все испытания, страдания и смерть.

г) Наконец, даже на врагов христианства, живших в начале нашей эры, которые никогда не отвергали апостольских чудес, слыша указание на них со стороны верующих. Доказательством этому служит уже одно то, что древние защитники христианской веры, опровергая в своих писаниях разные возражения противников ее, никогда не стараются отвечать на возражение против подлинности чудес апостольских: быть не может, чтобы эти защитники оставили без внимания такое важное возражение, если бы оно точно существовало. А во-вторых, это, несомненно, известно из действий Цельса, Порфирия и Юлиана, которые, не отвергая чудес апостольских, как и чудес Христовых, хотели только приписывать совершение их силе магии.

Что касается чудесного обращения ап. Павла, то за достоверность этого события ручается сам великий апостол

языков. Он неоднократно рассказывает об этом роковом событии своей жизни – и своим соплеменникам и язычникам (Деян. 22, 1 – 20; 26, 4 – 20); многократно также ссылается на него в своих посланиях (Гал. 1, 13 – 24; Тим. 1, 15 – 16). Подозревать, чтобы в рассказе апостола о своем обращении скрывался умысел обмануть других, – было бы крайним безрассудством.

а) Для этого умысла нельзя придумать никакого побуждения. Обманщики всегда действуют из целей своекорыстных: или из желания славы, или из желания богатства, или вообще из каких-либо других мирских выгод. Но мог ли Павел ожидать чего-либо подобного, перешедши на сторону христиан? Внешнее состояние их в то время было самое незавидное: их все преследовали, все презирали и подвергали всевозможным озлоблениям. Павел не мог не видеть и не понимать этого. С другой стороны, оставаясь в иудействе, он мог бы верно достигнуть и почестей и мирских преимуществ, потому что отличался необыкновенными способностями и успел уже обратить на себя внимание своего начальства пламенной ревностью по закону. Кроме того, Павел не мог не знать, что, переходя на сторону христиан, он подвергался величайшей ненависти своих соотечественников, как вероотступник, и даже рисковал своею жизнью. И, однако ж, несмотря на все это, он из жестокого гонителя сделался самым ревностным приверженцем и защитником христианской Церкви.

б) Этому предполагаемому обману со стороны Павла никак не поверили бы ни иудей, ни христиане. Иудеи, ненавидя Павла за его измену, всячески позаботились бы обличить его во лжи, если бы он действительно лгал. Христиане также очень хорошо знали, что Павел до того времени был одним из жесточайших их гонителей, и потому на переход его в свое общество, естественно, должны были смотреть с подозрением, не скрывается ли здесь какая-либо особенная преднамеренная хитрость, направленная ко вреду их. Стало быть, и они не могли поверить обращению Павла, как наследовавши его предварительно со всею осмотрительностью, что действительно и было (Деян. 9, 20 – 30).

Но не обманулся ли сам ап. Павел? Не принял ли он за чудесное откровение Иисуса Христа какое-нибудь естественное приключение с ним на дороге? Рационалисты, действительно, так и думают; они приводят разные предположения – о буре, громе и молнии, падении с верблюда, солнечном ударе и подобных обстоятельствах, которые могли произвести в Савле временное душевное расстройство, возбуждившее в нем представление о возмездии за преследование христиан и воплотившее в нем игру воображения в явление и голос самого гонимого им Иисуса. Другие утверждают, что Савл еще до путешествия своего в Дамаск испытывал в душе своей страшную борьбу и разлад мыслей; с одной стороны, он глубоко убежден был в истинности своих фарисейских воззрений, а с другой – его сознание сильно возмущалось и колебалось проповедью о воскресении Иисуса, которая возвещается была с такою убедительностью Его учениками. Эта внутренняя дисгармония, при слабости телосложения Савла, и разрешилась в нем иллюзией, т. е. мнимым видением воскресшего Иисуса. Но, не говоря уже о других нелепостях этих предположений, мы спросим только: возможное ли дело, чтобы Павел, каким мы знаем его по его жизни и посланиям, в течение 30-ти лет находился под влиянием иллюзии? Ожесточенные враги, опасности лишений и оскорблений, постоянные угрозы смерти – все это ежедневно заставляло его хорошо обдумать то, в чем он упорствовал и постоянно приводило его к роковому пути в Дамаск. И что же? Чем более преуспевал он в своей трудовой жизни, тем более факт его обращения становился в его сознании ясным, точным и определенным: он знал не только, в кого он уверовал, но и как уверовал. В Иерусалиме пред толпой, в Кесарии пред Агриппой и Фестом, в начале и в конце своей деятельности, всегда и везде, где ему приходится говорить о том, чем он был и чем он стал, он постоянно возвращается к этому чудесному событию, началу его веры. Пусть не говорят нам здесь об энтузиазме. Если под энтузиазмом разумеется прекращение здравого смысла и рассуждения; то можно ли такой энтузиазм предполагать в ап. Павле, рассуждающим и пишущем всегда в высшей степени

здорово и логично? Нет, такой человек как ап. Павел не мог быть жертвою иллюзии не только в течение 30-ти лет, но даже в продолжение нескольких дней!

§ 80. Распространение христианства, как чудо в истории. Чрезвычайно успешное распространение христианства, о котором известно из церковной истории, есть событие – и чудесное само в себе, и ручающееся за действительность всех прочих чудес апостольских, и вообще свидетельствующее о божественном происхождении христианства. Что это событие, точно, есть дело сверхъестественное, чудесное, которое могло быть совершено только силою Божией, – для убеждения в этом нужно обратить внимание на те препятствия, с которыми встретилось христианство при своем распространении, – на ту борьбу, в которую оно должно было вступить со всем тогдашним миром и из которой вышло с полною победою, вопреки всем естественным соображениям человеческим.

Как новая религия, христианство, естественно, должно было столкнуться враждебно с тогдашними двумя религиями – иудейскою и языческою. Первая из этих религий, по существу своему истинная и по происхождению богооткровенная, в ту пору, как известно, была уже сильно обезображена и искажена, так что громадное большинство иудеев не узнало в лице И. Христа истинного Мессию, – того Мессию, учение о Котором составляло главный жизненный нерв их религии и Которого они с таким нетерпением ожидали целые тысячелетия. Другая религия того времени, языческая, ложная по своему началу и существу, достигла тогда самой крайней степени своего развития и испорченности; язычники успели обоготворить всех и все, кроме одного истинного Бога. Рим – столица тогдашнего мира – представлял собою обширный пантеон, в который свезены были боги почти всех народов древнего мира; но, как бы не довольствуясь еще таким множеством богов, римский сенат начал возводить в божественное достоинство римских императоров и других своих любимцев и любимиц. Им также воздвигались храмы, приносились жертвы, совершались особенные праздники. Таким образом, со времени апофеозы Кесаря Августа до обоготворения Диоклитиана, римские

императоры подарили языческому миру 53 новые божества, между которыми много

было и таких, которые сделаны божествами еще при жизни... Несмотря, однако ж, на все это, как иудеи сильно упорствовали в своих ложных понятиях и тщетных ожиданиях относительно Мессии и крепко держались своего обрядового закона, потерявшего уже теперь все свое значение, так и язычники в сильной степени еще привязаны были к своим божествам. Высшие классы греко-римского общества, конечно, не верили в богов, в которые можно было попасть всякому по определению сената; но они считали непрямым и священным долгом своим поддерживать народную религию из видов государственных и целей политических. Что же касается массы народной, то она слепо веровала в этих богов, частью по вековой привычке, частью – просто по невежеству и суеверию, и вообще дорожила своею национальною религией. Мало того: в римском народе издавна утвердилась и окрепла мысль, что Рим всем своим величием и могуществом обязан единственно покровительству своих богов и что и впредь благоденствие и самое даже существование всемирной империи будет зависеть исключительно от чествования этих богов по обычаям предков. Поэтому в Риме сам император был и верховным первосвященником; все общественные и государственные предприятия начинались и оканчивались торжественными священнодействиями и всенародными жертвоприношениями и празднествами, и вообще чувство религиозного благочестия отождествлялось с чувством патриотизма. Боги других народов с их культами если и допускались в Риме, то не иначе, как под условием – не мешать религии государственной. И вот, при таком религиозном состоянии иудеев и язычников, является христианство, и говорит иудеям, чтобы они оставили свой закон и свои заветные мечты о Мессии, а приняли новый закон – евангельский и уверовали, как в истинного Мессию, во Христа Иисуса – в того самого Иисуса, которого они так недавно еще распяли на кресте, как злодея и богохульника! Язычникам христианство возвещает, что их боги, благоволением которых они столь дорожат, суть или бездушные истуканы, или же

порочные люди, а их сказания о богах – басни и сказки, которые срамно и слушать порядочному человеку, и взамен всего этого предлагает им веру в Бога распятого! Чем же, как не соблазном и безумьем (1Кор. 1, 23), должна была показаться эта новая религия тогдашнему міру?

Далее. Христианство было не только новой системой вероучения, но и новым кодексом нравственности, новым началом жизни и деятельности человеческой, – и в этом отношении также не могло не встретить оппозиции себе в тогдашнем міре. В народе иудейском – фарисеи всю нравственность полагали тогда в мелочной обрядности, в механическом выполнении разных предписаний закона и преданий старцев, оставив в стороне дух закона, святость жизни, чистоту сердца; саддукеи, отвергнув воскресенье мертвых и загробное воздаяние, помышляли только о временных удовольствиях и чувственных наслаждениях; наконец, и ессеи, как ни восхваляют их некоторые, далеко не чужды были фарисейской мелочности, высокомерия, гордой исключительности и т. п. Что касается нравственного состояния язычников, то оно представляло в это время картину – в высшей степени грустную и мрачную. В Риме, который служил тогда законом и образцом почти для всего міра, люди забыли всякие границы в сладострастии, неге, роскоши, жестокости и зверстве. Описание их нравов и образа жизни в это время до того поразительно, что кажется теперь почти невероятным. Довольно вспомнить только о Лукулловских обедах и Вителиевских ужинах, стоивших несметных сокровищ, – о римских матронах, считавших свои годы не по числу консулов, но по числу своих мужей и ничем не отличавшихся от публичных женщин, – о гладиаторских зрелищах, на которых публика наслаждалась предсмертными судорогами, истерзанными кусками человеческого мяса и потоками крови несчастных жертв, обреченных на борьбу с дикими, разъяренными зверями, – об откармливании рыб в садках богатых граждан рабами, которых нарочито для того убивали, – о кормлении зверей для цирка преступниками, которых даже не убивали предварительно, а живыми бросали зверям. Довольно

припомнить одни только имена Тиверия, Калигулы, Нерона, Коммода, Гелиогабала и других подобных им короновали и обоготворяли чудовищ, которых сами римские писатели называли «извергами рода человеческого» И вот, среди такого страшного растления нравов является христианство и требует, чтобы люди отвергли себя, взяли крест свой и последовали за Христом, – чтобы они распяли плоть свою со страстями и похотями, – чтобы они сделались людьми новыми и святыми, – чтобы все то, за чем они исключительно гонялись и без чего жить не могли, отселе даже не именовалось у них. Он старается оторвать людей от земли, от плоти, – от всех реальных наслаждений жизнью, и указывает на блага высшие, на наслаждения небесные, духовные, о которых и понятия не имел тогдашний мир, которыми и обладать можно здесь только посредством веры и надежды...

Какого же сочувствия, какого приема себе могла ожидать эта новая религия, возвестившая такие идеи и предъявившая такие требования – радикально противоположные всему тому, чем дотоле жило человечество? – Против христианства вооружились все и все в тогдашнем мире: вооружился фанатизм иудеев и язычников; вооружились и мудрецы и невежды, и философы и грубая чернь; вооружились жрецы, правители, законодатели, наконец – сама верховная власть, в лице римских императоров. И что же? Несмотря на все это, несмотря ни на какие клеветы, гонения и преследования на всевозможные даже пытки и казни, каким подвергались последователи Христовы в несметном количестве, в течение целых трех столетий, христианство не только не уничтожалось не только не убавлялось, а напротив все более крепло, распространялось и расширялось, привлекая к себе самых лучших людей того времени, и наконец, призвано и объявлено господствующею религией в римской империи. Кто же не признает в этом чуда? Кто объяснит все это по законам естественным?

§ 81. Влияние христианства на жизнь людей. С появлением христианства началось для человечества новое время, и не в отношении только к религиозно-нравственной жизни, но также и

всякой другой – умственной, эстетической, семейной, общественной, государственной и международной. С первого момента своего существования оно явилось новым самым животворным в благотворным началом в истории человечества, могущественно влияющем на все стороны жизни его. По своему существу христианство есть царство Божие, царство не от мира сего, обращено всецело к духовной природе человека; нигде оно прямо не отменяет существовавших до него внешних установлений жизни, прав и законов, нравов и состояний и не определяет новых. И, однако ж, будучи именно духовной природы, а не просто определенной внешнею формою жизни, оно входит во все жизненные отношения людей, повсюду вдыхая в них свойственный ему новый дух, являясь новою закваскою истинной жизни. Христианство именно, с одной стороны, повсюду останавливает неизбежный в жизни естественного человека процесс постепенного и непрерывного нравственного ниспадения, с другой – оживотворяет и возвышает его религиозно-нравственную жизнь, а чрез нее постепенно преобразует его и во всех других отношениях. И, действительно, куда бы христианство не проникало оно повсюду, как свидетельствует история, является божественною силою всестороннего обновления жизни людей, могущественно содействуя, вместе с подъемом нравственной жизни, процветанию их по всем сторонам жизни вообще. Своим величием и превосходством пред другими народами христианские народы, без сомнения, обязаны благотворному влиянию христианства. Чтобы убедиться в справедливости этого, достаточно только заглянуть за пределы христианского мира – в мир мусульманский, или в Китай, или в Индию.

Бесспорно, христианский мир переживал и времена упадка и заблуждения. Но виновно ли в них христианство? Отнюдь нет. Человеческая немощь вовлекалась в уклонения от его истинного пути, жизнь людей приходила в состояние заблуждения и расстройств. Но, как Божие насаждение, христианство собственною силою возрождало людей, снова духовно овладевало ими и жизнь их достигала новых успехов. Ясно, христианство, в отличие от других религий, обладает

неистощимою силою жизни, исходящей из вечных божественных источников. Вот почему оно и является непобедимою силою новой жизни для всего человечества.

Не входя в подробное обследование произведенного и производимого христианскою верою влияния на жизнь народов, изобразим кратко это влияние в отношении просвещения человека, его семейных, общественных, политических и международных отношений. Христианству делали иногда упрек, что оно смотрит неодобрительно на знание, на просвещение вообще. Действительно, знание холодное и бесплодное, удовлетворяющее только любопытству, тем более знание надменное и кичливое, поощряющее только тщеславие, – такое знание, правда, не получает одобрения с точки зрения христианства. Что же касается знания вообще, то всем своим содержанием и едва ли не каждою в отдельности мыслью христианство решительно поощряет его и способствует расширению его. На разум, напр., оно смотрит как на талант, данный от Бога, который следует развивать, и на просвещение (мудрость) смотрит, как на благословение Божие, которого следует искать. И все науки испытали на себе благотворное влияние христианства, – разумеется, не в одинаковой степени, а в различной, смотря по мере соприкосновения с ним. Замечательно, что даже естествознание, от имени которого всего чаще делаются нападки на христианство, весьма много, как показывает история, своим прогрессом обязано христианству. Строго научному, точному изучению видимой природы, христианство оказало несомненную услугу уже тем, что оно уничтожило мифологическое воззрение на природу, сняло с нее и ее явлений то покрывало, сквозь которое наблюдал их глаз язычника. Осудив, между прочим, все виды волхвования и чародейства, христианство тем самым проложило путь к устранению из естественной научной области астрологии, магии, и теургии, в сетях которых запутывалась языческая наука о природе. Освобождая человека от древнего языческого рабства пред стихиями мира и от подавляющего влияния природы на его жизнь, христианство своим учением о превосходстве духа человеческого над всею видимою природою

и назначении его естественно побуждает его к расширению своего господства над слепыми силами природы и подчинению их своей разумной силе. А в своем возвышенном учении о Боге и міре, как прекраснейшем творении Его, в котором все устроено мерою, числом и весом, христианство открыло человеческому уму правильные и твердые руководительные начала для наблюдения и изучения природы. Подобным образом, и в отношении к искусству христианство по своему существу не только не враждебно ему (как иногда некоторые думали), но, наоборот, содействует развитию его. Как сильно, глубоко и благотворно влияние христианства на развитие искусства, это доказывают знаменитые творения великих христианских поэтов, величественные здания знаменитых христианских храмов, гениальные произведения в области христианской живописи, пения в музыки. Относительно живописи и скульптуры можно сказать даже, что оба эти вида искусства обязаны христианству самыми совершеннейшими произведениями.

Еще более сильно, глубоко и широко сказалось влияние христианства на нравственно-практическую жизнь людей. В этом отношении особенно важное значение имело то высокое воззрение какое поведало міру христианство на человека, как нравственно-разумное существо, облагодатствованное во Христе и предназначенное к вечной жизни в общении с Ним. Собственно с христианства только стало признаваться достоинство и право человеческой личности, самой по себе, а не по случайным преимуществам образования, общественного положения, национальности и т. под. Это высокое понятие христианства о человеке невольно и неизбежно самым благотворным образом отражается на всех взаимных отношениях между людьми в христианстве – семейных, общественных, государственных и международных.

Древний языческий мір собственно не знал семьи; семья есть порождение христианства. Языческая жена не была ни разумною помощницею мужа в устройстве дома, ни воспитательницею детей. Она была только «верной рабыней» мужа. Муж в доме был поэтому в точном смысле деспотом.

Брак в язычестве был простым сожителем мужчины и женщины, которые столь же легко расходились, как и сходились, и не заключал в себе внутреннего нравственного достоинства; все значение его ограничивалось тем, что он служил средством доставления государству новых членов. В христианстве брак возведен в таинство, богоустановленный и священный союз мужчины и женщины, которого не может расторгнуть пустая прихоть и произвол человека. Вместе с тем поставлены на возможную высоту и взаимоотношения между супругами: и в христианстве муж – глава семьи, господствует в ней, но не как язычник с тиранической властью и жестокостью, а с любовью, подобно тому, как Христос над Своею церковью. Точно также и жена – послушница мужа, но не в смысле рабыни, а в качестве помощницы и пополнения мужа; она – сердце семьи и повинуетя мужу не из принуждения, но из любви и свободно, как церковь повинуетя Господу охотно и добросердечно. В благословенном рождении и воспитании детей, как будущих членов церкви и гражданского отечества, христианство видит прекраснейший дар взаимной любви и счастья супругов и вместе указывает в нем высоконравственный взаимный для них подвиг. Освятив права родителей, христианство прекратило их деспотизм в отношении к детям, который составлял общее явление в языческой древности.

Общественные отношения христианство так укрепило, подняло, облагородило и улучшило, как и не снилось древним языческим мудрецам. Язычество ставило вообще женщину на низшую ступень человечества: она живет здесь в состоянии угнетения и рабства, лишена всяких средств к образованию. Христианство возвратило ей ее человеческие права и достоинство (Гал. III, 28) и окружило ее всем, что есть на свете чистого, высокого, святого в звании девственницы, матери, супруги и дочери. Язычество оказывало пренебрежение к детям, продавало их в рабы сотнями; Христос поставил их типом любви и смирения и обрек каждого соблазнителя и развратителя их невинности на участь горчайшую утопления в море с мельничным камнем на шее. Язычество держало чернь в постыдных узах невежества и смеялось над нею гордо и с

презрением. Фарисеи, презирали Христа потому, что никто из начальников народа не верит Ему: «но этот народ – невежда в законе, проклят он» (Иоан. VII, 48, 49), говорили они. Язычники считали позором и стыдом христианства то, что представителями своими оно имело бедных ткачей, башмачников и кожевников. Христос постоянно жил среди черни и соделал самых меньших из нее, верующих в Него, детьми Божиими. Язычество само в лице самых лучших своих представителей поддерживало и извиняло рабство; христианство, научив в рабе признавать человека и брата, подорвало самую основу этого позорного учреждения и подготовило его полное уничтожение. До христианства работа своими руками почиталась чем-то унижающим и бесславящим человека; христианство, всегда напоминая, что сам Господь и Владыка избрал на земле уничиженное звание простого ремесленника, сняло клеймо незаслуженного позора со всякого честного труда, к какой бы отрасли он ни принадлежал. С самых первых времен христианства трудиться и молиться стало девизом христианской жизни. Язычество, само в себе преступное, было безжалостно, жестоко к преступнику. Христос явился Спасителем и другом грешников и его учение повсюду распространяет дух сожаления к преступнику и возбуждает стремление к исправлению его. Вся языческая древность отличалась бессердечною холодностью в отношении к бедным и слабым. Даже мудрый Платон советует не кормить больных, так как они уже не могут быть ни к чему полезными. Христианство внесло в мир человечность, научило добродетели милосердия. Дела милосердия, самоотверженной любви – лучшее и драгоценнейшее украшение христианской веры. Богадельни и больницы, сиротские, вдовьи и странноприимные дома были основаны христианами. С удивлением замечали язычники: «Посмотрите, как любят друга друга христиане». Даже один из самых заклятых врагов христиан – Юлиан Отступник должен был сознаться, что «эти Галилеяне кормят не только своих больных, но и наших». Эта любовь встречается нами и теперь в домах и приютах, призревающих бедного и больного, беспомощного и заблудшего. Так со времени только

христианства существует любовь к ближнему в истинном смысле слова, – любовь, разрушившая дотоле царствовавшее средостение между людьми различного образования, общественного положения, занятия и т. под. – Дух евангелия проник не только в общественные отношения людей, но также и государственную и даже международную жизнь их. Христианство видит в государстве не человеческое изобретение, а Божественный порядок. В правителях и властях видит слуг Божиих, поставленных для наказания зла и для награждения добра и дабы мы могли проводить жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте (1Тим. II, 2). Оно не определяет никаких форм государственного устройства; но, предоставляя свободу всевозможным формам правления, оно старается проникнуть их своим духом. Власти увещевает оно царствовать во имя Божие и как прилично слугам Божиим, ко благу своего народа и не забывать своего верховного Владыки и Судьи, пред Которым и все правители должны отдавать отчет. Долг же подданных повиноваться власти и молиться за нее, даже, и при неисполнении ею своих обязанностей (1Петр. II, 13, 18). С явлением христианства началось изменение и во взаимных отношениях между различными народами и государствами, которое постепенно развивается и усиливается по мере проникновения христианских начал в жизнь человечества. В язычестве каждый народ считает себя древнейшим и ведет свою родословную непременно от богов. О жизни других народов он ничего не хочет знать, не признает в них ничего достойного себя. И только христианство разрушило стены, разделявшие народы один от другого. «Теперь нет уже ни иудея, ни язычника, ибо все одно во Христе Иисусе» (Гал. III, 28). Христианству мы обязаны тем, что ныне один народ признает права и особенности другого народа, что в сношениях своих, даже в войне между собою уважают право и справедливость, что стала возможною общечеловеческая культура. И это совершенно без уничтожения народности, без устранения любви к своему отечеству. Правда, и теперь не все еще преграды уничтожены, но виною тому не христианство, а сами народы, их властители.

Обращая внимание на влияние христианства на жизнь человечества, мы всегда должны помнить при этом, что благодатная сила его (христианства) действует только несколько столетий в истории человечества, что эта сила задерживается грехами его друзей и врагов, невежеством и злобою, упорством и глупостью. Все это облака, облегающие солнце евангелия и заграждающие его свет. Что же будет тогда, когда царство Иисуса Христа явится на новой земле, составленной из всех народов, когда раздадутся на небесах громкие голоса: «Царство мира сделалось царством Господа нашего и Христа Его и будет царством во веки веков» (Апокалипс. XI, 15)!..

Глава III. О сохранении истинного христианского откровения в православной церкви

§ 82. Способ распространения и сохранения богооткровенных истин. Божественное откровение, чрез которое сообщена религия христианская, от первых людей переходило сперва чрез устное предание, потом заключено в писание Моисеем и пророками; затем, довершенное самим единокровным Сыном Божиим И. Христом, оно передано его апостолам, а ими проповедано роду человеческому частью устно, частью в письмени, и в таком виде принято, наконец, вселенскою Церковью Христовой, в которой и доселе сохраняется во всей полноте и чистоте. Таким образом, говоря о распространении и сохранении богооткровенных истин христианства, мы должны сказать, во-первых, о св. Писании и св. предании, как двух путях или способах распространения этих истин, и во-вторых, – о Церкви, как хранительнице этих истин.

§ 83. Св. Писание. Его богодухновенность. Всякому, кажется, известно, что называется Св. Писанием. Это – книги, написанные в Ветхом Завете пророками, а в Новом – апостолами и составляющие так называемую Библию (βιβλίον – книга). Книги Св. Писания суть книги особого рода, не похожие на все обыкновенные и необыкновенные произведения человеческие. По своему содержанию, это – откровение Бога людям, заключенное в письмена; по своему происхождению, это – не столько произведения самих пророков и апостолов, сколько произведения Духа Божия, говорившего их устами. Для того, чтобы войти в человеческое сознание и стать началом жизни, откровение Божие необходимо должно было явиться в форме человеческих понятий и в живом человеческом слове: иначе оно не было бы доступно пониманию человека. Но для восприятия откровения от Бога и передачи его в живом человеческом слове нужен был особый духовный ум, способный это сделать, – нужны были мужи богопросвещенные или богодухновенные. Таким образом, богодухновенность писателей

священных книг есть необходимое условие откровения Божия, без которого оно не могло бы и явиться в надлежащей форме и надлежащем виде. И точно, писатели ветхозаветных книг весьма часто говорят о себе как о людях, находившихся под особенным воздействием Божиим (Исх. 4, 12; Втор. 18, 18; Исаии гд. 6; Иер. 1, 6 – 9; Агг. 1, 3; Псал. 44, 2 и друг.); о новозаветных священных писателях, т.-е. апостолах, также говорится в их писаниях, что они ум Христов имеют (1Кор. 2, 16), и в деле служения Новому Завету они и помыслить ничего не могут от себя, но довольство, т.-е. способность их, от Бога (2Кор. 8, 5, 6). Известно еще, что И. Христос обещал своим апостолам ниспослать и действительно ниспослал Духа Святого, чтобы Он научал их всему, вспомнил им все и возвестил грядущая (Иоан. 14, 26; 16, 13): обещал также дать им уста и премудрость (Лук. 21, 15), которые, без сомнения, если необходимы были им и во всякое время, то тем более тогда, когда они излагали в письмена учение И. Христа для всех последующих времен. По всем этим соображениям и основаниям богодухновенность священных писателей и их писаний всегда признавалась несомненною – и в древней иудейской, и в новой христианской Церкви (2Петр. 1, 20, 21; 2Тим. 3, 15 – 17).

§ 84. Различные взгляды на богодухновенность у различных богословов и истинное понятие о ней. Но как понимать эту богодухновенность, – в чем она состоит? История богословской мысли представляет нам весьма различные, даже до противоположности, понятия о богодухновенности св. писателей и их писаний. Одни из богословов (Афиногор, Иустин Мученик, Тертуллиан и богословы старой протестантской школы

XVII в.) понимали богодухновенность слишком строго, полагая, что свящ. писатели были только тростью, органом, трубою Духа Святого, и в экстатическом состоянии издавали и чертили звуки откровения Божия без всякого участия собственного сознания и воли. Богословы эти простирали богодухновенность на всю решительно Библию, т.-е. не только на мысли и слова ее, но и на буквы, interpunkцию и даже на подстрочные и надстрочные еврейские знаки: все это, по их понятию, внушено было свящ. писателям при самом акте

написания, как бы под диктовку, от Духа Божия. Другие понимали вдохновение не как $\text{I}\kappa\theta\alpha\alpha$, а только озарение и просвещение от Св. Духа, при котором сознание и вообще личная нормальная деятельность свящ. писателей сохранялись во всей своей силе и неприкосновенности и даже возводились к высшему совершенству (Орнген, Епифаний, Иероним, Василий Великий, Златоуст). Но, определяя, таким образом, акт божественного вдохновения, богословы эти не определили в чем состоит богодухновенность собственно свящ. книг, – насколько, т.-е., простиралось влияние Духа Божия на дух человеческий при самом акте писания свящ. книг, и потому – все ли в этих книгах богодухновенно, или есть в них и нечто не богодухновенное, человеческое, принадлежащее самим свящ. писателям. Католические богословы средних веков (схоластики), а также и протестантские XVIII-го в. большею частью понимали вдохновение как только руководство, помощь и содействие Св. Духа, предохранявшего свящ. писателей от неправильного изложения откровенного учения, а отсюда и богодухновенность их писаний ограничивали только общим содержанием, или только мыслью свящ. книг, не признавая ее в частностях, тем паче в отдельных словах и выражениях. Богословы эти (особенно протестантские) мало по малу дошли до того, что стали видеть богодухновенность только в существенной стороне Библии, в местах собственно религиозного характера, и преимущественно – относящихся к искуплению и спасенью, а все прочее в ней считали обыкновенным человеческим делом, не чуждых даже некоторых погрешностей и ошибок – грамматических, географических, хронологических и проч. Со времени Шлейермахера (1768 – 1834) и с его почину развилась в протестантстве новая теория богодухновенности, наиболее принятая там и в настоящее время. По этой теории, богодухновенность нужно полагать не в самом акте написания свящ. книг, не в непосредственном воздействии Духа Божия на свящ. писателей во время писания ими своих книг, но в общем, неразрывном со всею религиозною жизнью вдохновении их, которое отсюда уже сообщалось и их писаниям. При этом Шлейермахер существенно различает

вдохновение ветхозаветных от вдохновения новозаветных писателей, и под именем Духа Святого, вдохновлявшего апостолов, понимает не божественную личность Св. Духа, а какую-то силу, внутренне присущую каждому члену Церкви и нераздельную от веры во Христа, как Богочеловека, или иначе – общий дух Церкви.

Что сказать о всех этих теориях богодухновенности? Первая из них превращает священных писателей, призванных Богом на деятельное, живое служение человечеству, избранных в живые свидетели Его откровения, в какие то механические орудия, в автоматы, чуждые всякого понимания и личного отношения к тому, что они сообщают другим, как безусловную божественную истину. Не понятно, почему Богу угодно было бы употребить для этой цели именно людей, когда целесообразнее было бы употребить для этого какое-нибудь чисто-механическое, неодушевленное орудие, например, какое-либо магическое перо, или произвести Св. Писание силою своего непосредственного творчества; да и не достойно Бога делать такое насилие свободно-разумным существам, Им же самым созданным такими... Поэтому теория эта не может быть принята нами совершенно и всецело. Вторая теория, как отрицающая крайности и странности первой и вообще согласная с здравыми понятиями о Боге и человеке и их взаимных отношениях, должна быть принята нами всецело, хотя, как сказано уже выше, она и не дает определенного представления о богодухновенности священных книг. Третья теория должна быть совершенно отвергнута, потому что она разрывает внутреннюю необходимую связь между мыслью и словом, между предметом откровения и его внешним изложением и выражением. Кроме того, одно в Писании признавал богодухновенным, а другое нет, теория эта дает возможность мало по малу и все Св. Писание отнести к обыкновенным произведениям человеческим, а богодухновенность его признать понятием невежественным, отжившим и т. п., как это и на самом деле мы видим у рационалистов разного рода, в роде Штрауса, Баура и им подобных. Наконец, не может быть принята, а напротив, должна быть отвергнута и теория Шлейермахера. В сущности, она

отрицает богодухновенность как Ветхого, так и Нового Завета: ее вдохновение – тоже самое, что и обыкновенное религиозное воодушевление, и Библия, по ней, богодухновенна столько же, сколько Индийские Веды, Илиада Гомера, Коран Магомета и т. п. После этих замечаний мы, согласно с некоторыми новейшими германскими богословами (Филиппи, Ланге, Рудельбахом и др.), даем следующее понятие о богодухновенности. Она состоит в том, что, св. писатели все, что ни писали, писали по непосредственному возбуждению и наставлению Св. Духа, при чем получали от Него как мысль, так и слово, или внешнюю форму выражения (насколько она стоит в неразрывной связи с самым содержанием откровения), но без всякого стеснения и насилия их естественных способностей. Вдохновение священных писателей было совокупным действием Духа Божия и духа человеческого, при котором последний не подавлялся, а возвышался над своими обыкновенными границами, – естественные силы его не отстранялись и не стеснялись, но, освящаемые и возводимые к высшему совершенству, служили деятельным органом откровения. Оно было сознательным, живым воплощением мысли и воли божественной в мысль и волю человеческую, причем, божественная истина не механически, а жизненно усвоилась духом человеческим, делалась как бы его собственным достоянием.

§ 85. Св. Предание. Значение его, как источника откровения. Св. Писание не было единственным путем, или средством распространения богооткровенных истин христианства; другим таким путем, и притом более общим и широким, было устное предание. Как в ветхозаветной Церкви от Адама до самого Моисея богооткровенное учение распространялось в роде человеческого без писания, единственно устным преданием, так равно и в новозаветной Церкви Евангелие сперва проповедано было Иисусом Христом и апостолами устно и распространялось чрез одно предание. Потом, когда явились в Церкви апостольские писания, устное предание не сделалось от этого излишним, или ненужным, а сохранило, как и доселе сохраняет, всю свою первоначальную необходимость и важность. Это становится ясным из

следующих соображений. Во-первых, известно, что далеко не все апостолы оставили после себя писания, но большинство их до самой смерти своей проповедовали слово Божие только устно. Во-вторых, писания апостольские, писанные в разных местах, к разным частным церквам и даже частным лицам, стали общеизвестными в Церкви Христовой не совсем скоро, – так что еще во второй половине II-го века, по свидетельству Иринея, были целые народы христианские, у которых не было никаких священных писаний и которые руководствовались в своей вере и жизни одним апостольским преданием. В-третьих, те из апостолов, которые оставили после себя писания, не могли изложить в них все, что можно и нужно было сказать – и об Иисусе Христе и вообще о царствии Божьем. Об этом свидетельствуют они сами. Евангелист Иоанн, напр., говорит, что кроме записанного им суть и ина многа, яже сотвори Иисус пред ученики своими, яже несут писана в книгах сих, и что если б записать все это, то, кажется, и весь мир не вместил бы пишемых книг. Тот же Иоанн в двух посланиях своих (втором и третьем) выражается, что он многое еще имел писать тем, кому пишет, но надеется передать все это при личном свидании, в устной беседе. Апостол Павел, писавший больше всех других апостолов, тоже должен был иногда выражаться: прочее устрою, когда приду (1Кор. 11, 34), – и не только не считал излишними устных наставлений, а напротив, убеждал солунян и Тимофея хранить их, наравне с наставлениями записанными (2Сол. 2, 15; 1Тим. 1, 13. 2, 2), хвалил коринфян за памятование и сохранение его преданий. В-четвертых, само Свящ. Писание, если можно так выразиться, многим обязано Св. Преданию. Евангелист Лука, напр., не был сам учеником Христовым, а написал целое евангелие по устному преданию от учеников Христовых. Далее, так называемый канон свящ. книг новозаветных определен и утвержден Церковью тоже на основании одного Свящ. Предания; потому что в Писании нигде не сказано, что те только книги и нужно считать священными и божественными какие приняты в канон, а и не все другие, каких не мало было в первенствующей Церкви, с претензиями на божественное происхождение. Наконец, и самый подлинный

смысл многих мест Свящ. Писания, не всякому ясных и вразумительных (2Петр. 3, 16), и вообще правильное разумение и изъяснение Св. Писания открывается главным образом из Св. Предания и утверждается на предании; потому что Св. Писание не всегда и не везде достаточно объясняет само себя, а предоставить понимание и толкование его личному произволу каждого – значило бы дать каждому право искажать его по-своему, и тем положить начало бесконечным спорам и разделением опасным ошибкам и заблуждениям верующих. Таким образом, очевидно, что Свящ. Предание есть такое же божественное откровение, такое же слово Божие, как и Свящ. Писание, с тем только различием, что оно есть слово Божие устно преданное Церкви Иисусом Христом и апостолами, а Свящ. Писание – слово Божие, заключенное в книги богодухновенными мужами и в письмени преданное Церкви.

§ 86. Возможность и действительность сохранения его в целости и неповрежденности. Но могло ли Св. Предание сохраниться в Церкви, во всей своей целости и неповрежденности? – И могло, и действительно сохранилось. – Что оно могло сохраниться, это открывается:

1) Частью уже из способа распространения преданий, их повсеместности и всенародности. Св. апостолы проповедали откровенное учение не в некоторых только местах, не пред немногими только лицами и отнюдь, не тайно напротив, они пронесли его по всем странам тогдашнего мира, возвестили на всех языках, со всею ясностью (Матф. 10, 27), и как требовала самая цель их проповеди, старались передавать божественные истины всем и каждому, желающему спасения. При таких обстоятельствах затеряться или испортиться какому-либо апостольскому, особенно важному, преданию во всей Церкви, по всему христианскому миру, очевидно было невозможно.

2) Гораздо более – из ревностной приверженности всех христиан к преданному апостолами учению, которую так похваляет в коринфянах св. Павел (1Кор. 11, 2; см. 1Сол. 1, 8; Кол. 1, 4, 6; Римл. 1, 8). К такой заботливости о сохранении устно-преданного апостолами учения естественно располагали христиан; а) самое достоинство этого учения, в котором они

видели слово Божие; б) внушении св. апостолов стоять и держаться преданий (2Сол. 2, 15) и вместе строгие прещения на противников; в) крайняя необходимость преданий: ибо писаний апостольских сначала еще не было, и даже тогда, как появились эти писания, до приведения их во всеобщую известность, многие частные церкви пользовались и могли существовать исключительно только апостольскими преданиями.

3) Еще более – из обязанности и вместе ревности представителей церквей к сохранению священного предания. Их то, по преимуществу, сообразно с самым назначением их пасти церковь Господа и Бога (Деян. 20, 28), старались наставить и утвердить в истинах веры св. апостолы (–27), подобно тому, как прежде сами, предпочтительно пред всеми другими людьми, были наставляемы своим небесным Учителем (Иоан. 17, 6. 8); пастырям Церкви особенно заповедовали св. благовестники держаться верного словесе по учению (Тит. 1, 9), образ иметь здравых словес... и доброе завещание соблюдать Духом Святым (2Тим. 1, 13. 14); их то, наконец, обязывали апостолы передавать слышанное при многих свидетелях учение и своим будущим преемникам, верным человеком, которые способны были бы и иных научить (2Тим. 2, 2).

4) Особенно – из того, что священные предания весьма рано начали быть заключаемы многими учителями Церкви в письма (это известно о Папие, Клименте Александрийском, Оригене, Евсевии и др.), и таким образом, со всею благонадежностью передаваться, из рода в род, в следующие века.

6) Наконец, – из того, что многие предания получила Церковь от апостолов в самой своей практике, которая для сохранения истин откровения столько же надежна, как и письма.

Но священное предание не только могло сохраняться, а и действительно сохранилось в Церкви, во всей целости и неповрежденности. Оно дошло до нас: 1) в древних символах веры, которые существовали во всех Церквях с самого их основания и которые потом в IV веке обобщены и заменены раз навсегда символом никео-константинопольским, – 2) в так

называемых правилах апостольских, а также в постановлениях и правилах вселенских и поместных соборов; – 3) в древних литургиях, из коих некоторые известны под именами апостолов и мужей апостольских и все вообще ведут свое происхождение от апостолов же; – 4) в древних актах мученических, которые писаны большею частью современниками и даже свидетелями мучений и смерти св. мучеников; – 5) в творениях всех древних отцов и учителей Церкви; – 6) наконец, во всей вообще практике древней христианской Церкви, которая преемственно дошла и до наших дней.

Конечно, не все то, что содержится в исчисленных сейчас источниках или хранилищах апостольского предания, и есть уже по этому самому апостольское предание: много здесь есть и такого, что никак не может быть названо этим именем. Поэтому апостольское предание должно иметь и действительно имеет свои особые признаки, по которым бы можно было отличить его от всех преданий ложных, не апостольских.

§ 87. Признаки апостольского предания. Признаки эти обыкновенно разделяются на внутренние и внешние. К внутренним принадлежат: а) то, чтобы апостольское предание было сообразно с самим собою, т.-е. не заключало в себе внутреннего противоречия: признак общий для всех вообще истин; – б) то, чтобы оно было сообразно с другими, уже известными и несомненными, апостольскими преданиями,

потому что апостолы сами себе противоречить не могли; – наконец, в) то, чтобы оно было сообразно и с Св. Писанием, так как главный виновник того и другого один – Дух Святой.

Впрочем, все эти внутренние признаки апостольского предания суть только отрицательные, а не положительные: по ним мы можем узнать только то, чего нельзя назвать апостольским преданием, а не то, что должно назвать этим именем. К определению этого последнего обстоятельства служат признаки внешние, которые заимствуются из внешних свидетельств и положительно определяют характер истинно-апостольских преданий. По этим внешним признакам, истинно апостольским преданием может быть признано: а) то, что может быть возведено до времен апостольских, – что с самого начала

употреблялось в Церквах, непосредственно основанных апостолами, и известно нам от мужей апостольских или от отцов и учителей Церкви II-го века; – б) то, что единогласно выдают нам за предание апостольское все или только многие учителя Церкви III, IV и V веков; ибо учителя эти могли основываться в своих показаниях на свидетельствах древнейших учителей, коих сочинения были еще тогда целы, да и сами они были близки ко временам апостольским и выражали только то, что находили в Церкви; – в) наконец, бесспорно уже должно быть признано за предание апостольское то, чего держалась и держится вся Церковь вселенская, и чего между тем или вовсе, или по крайней мере в таком именно виде, в каком содержится оно Церковью, нельзя найти в Св. Писании. «Не должно искать истины у других, пишет св. Ириней, но должно поучаться ей в Церкви, в которую, как в богатую сокровищницу, апостолы сложили все, что только есть истинного»... «Что содержит вся Церковь, замечает блаж. Августин, и что, без всякого соборного постановления, содержалось в ней всегда, то по всей справедливости мы почитаем преданным от апостолов».

§ 88. II) Церковь как хранительница Св. Писания и Предания. Из сказанного доселе можно видеть, что для того, чтобы убедиться совершенно в каноническом достоинстве книг Св. Писания и вообще – чтобы правильно понимать и толковать Св. Писание, необходимо держаться Св. предания; а чтобы убедиться в подлинности и целостности самого Св. Предания и уметь отличить истинно-апостольское предание от ложного, необходимо следовать свидетельству вселенской Церкви. Отсюда естественно вытекает то заключение, что собственно Церковь есть хранительница и истолковательница божественного откровения – и писанного, и устно-преданного, – не только Св. Предания, но чрез предание – и Св. Писания. Справедливость этого положения, кажется, не нуждается в особенных доказательствах. Понятно само собою, что такое важное дело, как хранение и толкование божественного откровения, предназначенного для всего рода человеческого, могло быть вручено только целому обществу верующих, а не

одному какому-либо лицу из этого общества... Но с другой стороны, нужно признать и то, что это важное дело, врученное целому обществу, не могло быть вручено всем и каждому в этом обществе. Как то, так равно и другое, т. е. и право только одного, и право всех и каждого в деле хранения и толкования божественного откровения, вело бы к одинаковым злоупотреблениям и вообще беспорядкам и нестроениям в обществе верующих абсолютное единоначалие и полнейшее всеначалие одинаково приводят к самоуправству и немыслимы ни в каком благоустроенном обществе. Поэтому, когда мы говорим, что Церковь есть хранительница и истолковательница Св. Писания и Предания, то разумеем не всех вообще верующих, составляющих Церковь, а только представителей ее, передовых членов, т. е. пастырей и учителей Церкви, или иерархию церковную. В таком смысле разумеем мы в этом случае Церковь – не только в силу высказанных сейчас соображений, но и потому, что сам Основатель Церкви, Иисус Христос, учредил в ней особый класс людей, которых одних уполномочил быть блюстителями и истолкователями Его божественного слова, не распространяя сего полномочия на всех вообще верующих. Известно, что сначала Он один учил людей божественной истине; потом облек правом учительства этой истине избранных учеников Своих, сперва на время и среди одного народа израильского, потом, по воскресении, и навсегда, среди всех народов, во всем мире. При этом Он выразил желание, чтобы от Его апостолов это право непосредственно перешло и на их преемников, а от сих последних переходило из рода в род, до самого скончания мира (Матф. 28, 18 – 20). Апостолы, согласно с этим желанием Иисуса Христа, передали свое право избранным ими пастырям и учителям; те передали его своим преемникам; эти – своим и т. д. до наших дней. Так. обр., тот порядок, по которому в Церкви Христовой есть и пастыри и пасомые, и руководящие и руководимые, и начальствующие и подчиненные, а из них только первые уполномочены быть блюстителями и истолкователями Св. Писания и Предания, есть порядок не

только правильный и нормальный сам в себе, но и – богоучрежденный.

§ 89. Непогрешимость Церкви и выражение этой погрешимости во вселенских соборах. Поставивши Церковь хранительницею и толковательницею Св. Писания и Предания; Иисус Христос не предоставив ее в этом деле ее собственным силам. Он ниспослал ей Св. Духа, наставляющего ее на всякую истину, и, сверх того, сам обещал пребывать с нею во вся дни до скончания века. Этим Он, так сказать, обеспечил навсегда ее непогрешимость. Таким образом, непогрешимость Церкви сама собою предполагается и вытекает из того премудрого устройства, какое Господу угодно было даровать ей. Виновник этой непогрешимости есть Он сам – глава Церкви и Дух Святой, обитающий в ней, и предмет ее, как понятно само собою, составляют не все вообще истины человеческого ведения, а только истины веры Христовой, содержащиеся в откровении, т. е. Церковь непогрешима не относительно истин, напр., философских, исторических, естественнонаучных и подобных, а только относительно истин религиозных, истин Св. Писания и Св. Предания. Орудиями, или органами, в которых выражается эта непогрешимость, нужно признать, конечно, пастырей, и учителей Церкви, или так называемую Церковь представительную, учащую. При этом нужно помнить еще следующее: отдельно каждый пастырь и учитель Церкви и даже каждая частная Церковь могут погрешать и заблуждаться, но не может погрешать и заблуждаться все вообще сословие пастырей и учителей, вся Церковь Христова, или Церковь католическая. Допустить возможность заблуждения для всей Церкви значило бы допустить ее оскудение, или прекращение, а это было бы противно словам Христовым, что Его Церкви и врата ада не одолеют, и несогласно с прямым обетованием Его – пребывать с нею во вся дни до скончания века. Значит, хотя органом непогрешимости Церкви служат пастыри и учителя ее, но не каждый отдельно, или порознь, а только все вместе, в общей своей совокупности: общий голос всех их в каком-либо религиозном деле и должен быть признаваем за непогрешимый голос Церкви. После этого понятно, что самое естественное

выражение непогрешимого голоса Церкви составляют так называемые вселенские соборы. Они представляют собою всю вообще Церковь Христову и суть, так сказать, наглядное средоточие и самая высшая степень иерархии. Но понятно также, что, служа самым лучшим выражением непогрешимости Церкви, вселенские соборы не составляют в то же время необходимые условия этой непогрешимости. Церковь сохраняет свою непогрешимость и тогда, когда пастыри и учителя ее не собираются на вселенские соборы, при неимении в том нужды, или же в случае нужды, выражают свое согласие относительно какого либо религиозного вопроса посредством взаимных сношений между собою, оставаясь каждый на своем месте. Уяснивши, таким образом, понятие о непогрешимости Церкви, мы видим, что оно не включает в себе ничего странного или невозможного. Непогрешимость Церкви состоит не в том, будто пастыри и учителя ее постоянно получают от Бога какие-либо новые откровения, а собственно только в строгом и точном соблюдении при божественном содействии, прежнего заветного Церкви откровения. Бог не попускает и не попустит всей Церкви своей, в лице ее представителей, уклониться от истины и впасть в заблуждение: это и значит, что Церковь непогрешима. Стало быть, понятием непогрешимости отнюдь не приписывается Церкви дара богодухновенности, которым обладали апостолы, а приписывается одно только сопричастие Духа Святого, предохраняющего его от заблуждений.

§ 90. Авторитет учения св. отцов и учителей Церкви. Правильный взгляд на авторитет учения отцов и учителей Церкви можно выразить кратко в следующем положении: «единодушное согласие всех отцов и учителей Церкви в учении о предметах божественного откровения или христианской веры есть несомненный признак истины». Правильность этого взгляда не подлежит никакому сомнению. Единодушное согласие всех частных учителей выражает собою такое же согласие всех частных Церквей, в которых они были предстоятелями, и, следовательно, согласное учение всей Церкви, и притом не в одно только какое-либо время, а в различные времена. С

другой стороны, такое единодушное согласие, как мы видели прежде, есть непререкемое доказательство предания апостольского, или того, что утверждаемое всеми так единодушно учение, несомненно, ведет свое начало от апостолов. Наконец, нужно иметь при этом в виду еще особенную древность некоторых из отцов, бывших непосредственными учениками апостолов, ревность всех их по православию, обилие духовных дарований, которыми они обладали и за которые получили наименование божественных богоносных, богомудрых и проч. Но, приписывая, таким образом, полный авторитет всем отцам и учителям вместе, когда они согласно утверждают что-либо в учении о предметах божественного откровения, мы должны помнить:

1) Что вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому отцу порознь. При всей своей святости, при всем обилии духовных дарований, Св. отцы не были богодухновенны, подобно Св. пророкам и апостолам, и потому писания отеческие никогда не должно сравнивать с каноническими книгами Св. Писания. Св. отцы не были непогрешимы каждый порознь; напротив, могли погрешить и некоторые действительно погрешили, тогда как Св. пророки и апостолы были непогрешимы каждый порознь, и изложили нам в своих богодухновенных писаниях только одну чистую истину.

2) Что вовсе нельзя приписывать отцам и учителям такого же авторитета в тех случаях, когда они разногласят между собою; напротив, голос самих отцов должен быть уже поверяем тогда голосом Церкви вселенской. Это достаточно известно каждому из практики соборов.

3) Что вовсе нельзя приписывать св. отцам и учителям такого же авторитета, когда они рассуждают не о предметах божественного откровения, а о предметах обыкновенного человеческого знания, не относящихся к существу христианской веры и не содержащихся в откровении. В рассуждении о таких предметах Св. отцы являются не как учителя Церкви, а как обыкновенные ученые, и так же могли погрешать, как погрешили и погрешают все люди.

В заключение рассуждения об авторитете отцов и учителей Церкви заметим еще следующее. Не должно соблазняться встречающимся несогласием того и другого уважаемого учителя Церкви касательно некоторых истин христианства с единодушным учением о них всех прочих пастырей, а надобно смотреть на это несогласие, как на частное мнение учителя. Далее, для узнания согласного учения отцов о каком-либо предмете нет нужды собирать свидетельства многих из них: ибо не все отцы имели случай писать о каждой откровенной истине и многие из их писаний не дошли до нас. Наконец, должно помнить, что правила Св. отцов, признанные и утвержденные вселенскими соборами, имеют важность одинаковую с правилами самих соборов.

§ 91. III) Начало для суждения о православии Церкви и приложение этого начала к существующим ныне христианским Церквям. Одна только греко-восточная Церковь, есть истинная или православная Церковь Христова. Как мы уже знаем, хранительницею и истолковательницею слова Божия для всех людей поставлена быть св. Церковь и что эта учительница веры непогрешима и, значит, совершенно благонадежна. После этого нам оставалось бы только сказать: итак, долг каждого верующего вполне предаться этой непогрешимой руководительнице... Но сказать так и тем покончить дело – можно было только в глубокой древности и нельзя в настоящее время. Тогда, как известно, Церковь Христова была одна, т. е. единством своего вероучения, богослужения и управления она обнимала все общества христианские, или все частные Церкви, какие только существовали во всем тогдашнем мире. С IX-го же в. по Р. Х. западная часть Церкви, по начинанию Церкви римской и потом под ее преобладающим влиянием, начала отпадать от живого союза с Церковью восточною и с течением времени, образовала собою т. н. римско-католическую Церковь. С XVI-го века от римско-католической Церкви начали, в свою очередь, отпадать различные части ее и, под общим именем протестантства, образовали собою особенный христианский мир. Таким образом, в настоящее время, кроме восточной Церкви, еще два великие христианские общества усвоят себе имя

Церкви Христовой, или иначе: ныне существуют на земле гласным образом три христианские Церкви: греко-восточная, римско-католическая и протестантская. Вследствие этого теперь неизбежен вопрос: какая же из этих трех христианских Церквей есть истинная Церковь Христова? Ведь не могут же все они быть истинными, – истина одна, а эти Церкви во многом разнятся между собою и исключают себя взаимно. Не могут быть все они и ложными, потому что Церковь Христова, как мы видели, непогрешима и неоскудеваема. Значит, одна только какая-либо из этих Церквей должна быть истинною, или, что тоже, православною, и только руководству этой Церкви должны и могут с безопасностью предаваться верующие.

Какая же из упомянутых христианских Церквей есть истинная православная Церковь Христова? – Просвещенному и беспристрастному христианину не трудно решить этот вопрос, не трудно распознать, где подлинная Церковь Христова. Если древняя вселенская Церковь (т. е. Церковь до разделения ее на греко-восточную, римско-католическую и протестантскую) в течение нескольких веков верно содержала и раскрывала учение Христово и в подлинном духе Христовом создавала все свои учреждения (а отвергать это – значило бы отвергать совсем существование истинной Церкви Христовой на земле), то и в последующие времена те только общества христианские продолжают жить и действовать по духу и завету И. Христа и, в силу этого, достойно носить имя Его св. Церкви, которые вполне верны духу и завету древней вселенской Церкви. Значит, говоря короче и проще, истинная Церковь Христова – только та, в которой все соблюдается и сохраняется точно в таком же виде, в каком было в древней вселенской Церкви. Верность учению, практике, различным обычаям, учреждениям, вообще верность духу и завету древней Христовой Церкви составляет, таким образом, в настоящее время, самое главное начало для суждения о православии той или другой Церкви.

Если теперь мы приложим это начало к существующим ныне христианским Церквам, то увидим следующее. Римско-католическая Церковь, вопреки положительному запрещению вселенских соборов, изменила никео-цареградский символ

веры, внесши в него неизвестное древней вселенской Церкви учение об исхождении Св. Духа и от Сына; – измыслила догмат о главенстве папы, как мнимого наместника Христова, над всею Церковью, – догмат совершенно чуждый древней Церкви Христовой, – сочинила еще несколько новых догматов – о чистилище, об индульгенциях, о непорочном (т. е. безмужном или бессеменном) зачатии Богоматери, о непогрешимости папы. Вообще же Церковь эта с тех пор, как создала у себя в лице римского епископа верховного главу, всемогущего и непогрешимого владыку всех христиан, – приняла направление, совершенно противное духу древней вселенской Церкви, и получила характер свойственный не царству Христову, небесному на земле, а царству земному, с его земными расчетами и мирскими стремлениями. Протестантство, отложившись от римского католичества, пошло еще далее в своих отступлениях от древней вселенской Церкви. Протестанты совершенно отвергли Св. Предание, как один из источников христианской веры, – отвергли богоучрежденность церковной иерархии и вслед затем – авторитет св. отцов и вселенских соборов. А отвергнув Св. Предание и руководство Церкви, они отвергли, или же извратили, и многие другие догматы, по преимуществу основанные на предании, как, например: почитание и призывание святых ангелов, почитание св. икон и мощей, молитвы за умерших, почти все таинства и проч. Вообще же протестантство, думавшее воссоздать Церковь Христову на основании только Библии и изучении памятников христианской древности, совсем оторвалось от древней вселенской Церкви, оно явилось обществом, хотя с верою в Иисуса Христа, но без живой органической связи с основанным на земле царством Христовым, а потому без всякой прочной опоры, всегда готовое распасться на различные секты, по различию воззрений и понятий частных лиц, и действительно начало распадаться тотчас по своем рождении. Таким образом, католичество и протестантство далеко уклонились от духа и завета древней Церкви вселенской, а потому и не должны претендовать на название истинной Церкви Христовой. Одна только греко-восточная Церковь осталась и остается тою же,

какою была она до разрыва с нею Церкви западной; она одна доселе сохраняет неизменным ученье древней вселенской Церкви и во всем пребывает ей верною. Это последнее невольно признают за нею даже сами разномыслящие с нею, и некоторые из них, особенно протестанты ставят ей это даже в вину и упрек; но это-то именно и доказывает ее православие, – свидетельствует о том, что она есть истинная Церковь Христова. Часть этой истинной православной Церкви составляет и наша отечественная Церковь, к которой мы имеем счастье принадлежать.

Прибавление. О религиях вне христианства

§ 92. Разнообразное обнаружение религиозных стремлений в так называемых религиях естественных. Ложность сих религий. Все религии, стоящие вне откровенной религии и отличные от нее по своим источникам и по своим основным воззрениям, называются общим именем «естественных» религий. Это название не то означает, будто религии, которым оно обыкновенно усваивается, представляет собою нормальное и безусловно-необходимое явление в истории человечества, но то, что они не суть сверхъестественное откровение, созданы самим человеком на основании естественного откровения в природе внешней и внутренней (под влиянием естественной религиозной потребности, стремлений к истине и добру) при содействии других многочисленных разнообразных факторов (см. § 96).

Как созданию людей различных времен и мест, естественные религии чрезвычайно многочисленны и разнообразны настолько, насколько различны степени умственного и нравственного развития разных нехристианских народов и другие условия, под влиянием которых течет их жизнь вообще и в частности складываются их религиозные воззрения. Проследить и указать все более или менее частные особенности и оттенки в столь многочисленных и разнообразных естественных религиях едва ли было бы даже возможно. С другой стороны, вследствие той же причины, т. е. происхождения естественных религий от человека помимо божественного сверхъестественного откровения, все они – недостойны Божества, не могут вполне удовлетворять человека, – вообще – ложны.

Нам уже известны признаки (критерии) истинности или неистинности религии (§§ 29 – 89). Теперь мы должны с точки зрения этих признаков рассмотреть естественные религии, действительно ли они суть ложные религии. По своим главным наиболее характеристическим особенностям все естественные

религии, несмотря на их многочисленность и крайнее разнообразие, могут быть сведены к нескольким группам. Обыкновенно таких групп различают три: первую из них составляет язычество (или паганизм), в свою очередь разделяющееся на язычество некультурных народов и язычество культурных народов; вторую – новоиудейство (жидовство); третью – магометанство (мусульманство). Итак, в Прибавлении к Введению в Богословие нам предстоит рассмотреть – язычество, новоиудейство и магометанство, с целью обнаружения их естественного характера, и, таким образом, получить, кроме вышеизложенных положительных доказательств, еще косвенное доказательство истинности богооткровенной христианской религии.

А. Внутренние признаки ложности естественных религий.

I. Язычество

Источники и пособия: Религии древнего мира в их отношении к христианству. Архим. Хрисанфа, два тома (Спб. 1873 и 1875 г.), Христиан. Апологетика, Н. Рождественского, т. 1-й и 2-й; Из чтений по философии религии, В. Кудрявцева (Прав. Обоз. 79 г. т. 1-й).

§ 93. Общий характер и различные виды язычества. Язычество есть религии натурализма в широком значении этого слова, или иначе – обоготворение природы и мира конечного вообще. В частности в язычестве человек обожает или мир внешний, или же самого себя, свои собственные силы и способности. Отсюда два главные вида язычества: оно есть или натурализм объективный, обращенный на мир внешний, или натурализм субъективный, направленный на внутреннее, психическое состояние самого человека. Дальше: самое обожание мира внешнего, или натурализм объективный, в свою очередь может быть разделен на несколько частных видов, которые могут быть представлены в следующем постепенном порядке:

а) Обожание отдельных предметов природы в их видимой, чувственной форме, в их непосредственности, как они даны для внешних чувств. Это – самая низшая и грубейшая форма обожания природы, так называемый фетишизм⁵⁰ в обширном смысле этого слова. Здесь предметом обоготворения может быть и бывает вся область явлений природы, начиная с камня и кончая солнцем и звездами. Несколько выше этого стоит фетишизм в собственном и строгом смысле слова, – когда человек искусственно создает себе кумиры для поклонения из предметов природы. Здесь так же, как и в предыдущем моменте, предмет природы обожается в его непосредственном виде, но он воспроизводится уже самим человеком, дающим ему известную сигнатуру, или известный знак того, что он избран им для поклонения.

б) Обожание предметов и явлений природы не самих в себе и по себе, а как носителей Божества, символов его присутствия и органов его действия. На этой ступени религиозного сознания обожаются те же самые предметы и явления природы, что и в фетишизме, но им усваивается уже иное значение. Это – ступень так называемого шаманства или символизма, – ступень, на которой является так называемый демонический культ, т. е. обожание предполагаемых в известном предмете или явлении таинственных сил, под формою духов. Таковы у всех древних народов священные горы, леса и реки; таковы у всех древних греков так называемые одушевленные священные камни; таковы же священные животные у египтян. Обожание звездного неба принимает здесь по преимуществу таинственный характер: звездный мир представляется носителем таинственных сил, направляющих судьбы земли и человека, надзирающих за его рождением и смертью (сабеизм⁵¹ халдеев и вавилонян).

в) Обожание природы не под формой отдельных явлений и отдельных сил, но под формою одной общей силы или сущности, всюду разлитой, все проникающей собою, – когда Божество делается мировою душою, все оживляющею собою и все подчиняющею себе. Это высшая и последняя степень обоготворения мира внешнего, до которой доходит язычество уже в позднейшую эпоху своей истории, вместе с развитием философии. Впрочем, и на этой ступени, несмотря на то, что Божество принимает здесь такой всеобщий и отвлеченный характер, отдельные силы природы, или отдельные духи, не утрачивают окончательно своего значения, не перестают быть предметом поклонения, а переходят только в разряд низших божеств.

Исчерпав собою всю область предметов и явлений мира внешнего, язычество останавливается, наконец, на человеке и боготворит его способности, силы и стремления. Это натурализм субъективный, или так называемый антропоморфизм; здесь Божество из слепой силы природы вырождается уже в силу разумную, в существо живое и личное, но конечное и ограниченное, как и сам человек. Этим и

завершается язычество, за черту мира конечного оно не переступило и до идеи Существа премирного не возвысилось.

§ 94. Язычество, как искажение идеи истинной религии. Язычество не есть первоначальный и нормальный вид религии; напротив, будучи печальным последствием уклонения людей от водительства Божия и откровенной религии, оно представляет собою искажение истинной первобытной религии. Сначала люди имели истинное богопознание и богопочтение, от первых дней своих, веруя в Бога и Ему единому поклоняясь. Так было в первобытном невинном состоянии первых людей, когда они находились в живом и непосредственном общении с Богом (Быт. I, 28; II, 16, 22). Но даже и после падения, когда люди лишились непосредственного единения с Богом и непосредственного созерцания Его, среди них еще сохранялось более или менее продолжительное время истинное богопознание и богопочтение и переходило от одного поколения к другому (Быт. IV, 3, 4; V, 22; VI, 9). Но потом среди дальнейших поколений первоначально чистые райские предания мало по малу начали потемнеться, религиозная жизнь их начала извращаться и явилось язычество, которое в свою очередь чем шло дальше время, тем все более и более грубело, нисходя иногда до степени фетишизма. Учение о том, что первоначальная религия состояла в почитании истинного Бога и что язычество позднейшего происхождения и составляет искажение ее, принадлежит к числу основных учений Свящ. Писания и проходит через весь Ветхий и Новый Заветы. «Начало блуждения умышление идолов, говорит Премудрый, изобретение же их тление живота (растление жизни). Ниже бо быша (идолы) от начала, ниже будут во веки» (Прем. Солом. XIV, 13). В послании к Римлянам мы читаем: открывается гнев Божий с небесе на всякое нечестие и неправду человеков, содержащие истину в неправде (I, 18, стран, ст. 19 – 23).

Новейшие рационалистические теории развития религиозного сознания в человеке, наоборот, язычество принимают за нормальный и первоначальный вид религии. Они именно утверждают, что религия должна была начаться именно с обожания природы, и притом самого грубого, и постепенно

возвышаться, – что это самый естественный и необходимый ход развития религиозного сознания согласный с законами психического развития вообще. Но мы не можем согласиться с этими теориями по следующим причинам.

1) Эти теории могут иметь место только при отрицании сверхъестественного откровения. Если бы человек сам начинал свое религиозное развитие, то еще можно было бы, пожалуй, допустить, что он начал его с низших и несовершенных форм, в роде обожания природы. Но мы знаем (уже), что религия не могла и возникнуть в роде человеческом без воздействия Божия на человека, без откровения Божия и научения человека Богом (§ 27). А если так, то необходимо нужно заключить, что первоначальная религия, которой Бог научил человека, была высшая и совершеннейшая, какую только способен был воспринять первый человек от Бога. Ибо, с одной стороны, конечно, неестественно думать, чтобы в какие-либо виды и намерения Божества входило возбуждение в уме человека ложных представлений с тою целью, чтобы он сам потом вековою работою ума дошел до сознания их несостоятельности. С другой стороны, первобытная девственная природа человека, в силу именно своей первобытности, должна была, под условием действия внешнего сверхчувственного объекта, быть вполне благоприятною для образования истинной идеи о Боге: в чистой девственной природе человека божественное влияние не могло еще встречать препятствий и подвергаться искажению.

2) Теория постепенного развития религиозного сознания в роде человеческом в основе своей имеют пантеистические и материалистические воззрения на человека и на жизнь вообще. Если принять за несомненное, что развитие религиозного сознания в человеке началось с темных и неясных представлений и что иного хода этого развития не могло и быть: то, заключая последовательно, необходимо придти к убеждению, что и вообще сознательная жизнь в человечестве развивается постепенно из состояния несознательности, – что истинно человеческой жизни и истории предшествует состояние полуживотное, – словом, что человек с его разумом и прочими духовными силами есть продукт постепенного развития тех же

сил и начал, которые живут и развиваются в вещественной природе. Но такого рода взгляды на человека и его жизнь, как известно, решительно несостоятельны, а потому и опирающиеся на них рационалистические теории развития религиозного состояния должны быть признаны тоже несостоятельными.

3) Наконец, разбираемые теории развития религиозного сознания не могут быть оправданы – ни исторически, ни психически. Со стороны исторической против этих теорий говорят следующие факты. 1. Исторический процесс развития языческих религий, который в каждой религии состоял в постоянном осложнении верований, в постепенном возрастании и размножении числа богов и мифических сказаний о них с одной стороны, с другой – в постепенном понижении религиозных верований язычников, как и всей их жизни, в отношении нравственном.

Осложнение религиозного сознания в язычестве происходило двумя путями: а) внешним, т. е. посредством заимствования культов и богов языческими народами друг от друга, когда они приходили в соприкосновении друг с другом или благодаря торговым сношениям или чрез завоевание (примеры в Греко-Римской религии); б) внутренним, вследствие постоянного видоизменения живого языческого религиозного сознания. Живое, неустойчивое, в силу коренной фальши язычества никогда ничем не удовлетворяющееся, религиозное сознание язычества постоянно вызывало все новых и новых богов, причем, однако ж, и старые боги не исчезали совершенно, удаляясь лишь в религиозном сознании на задний план. Более крупные и заметные смены богов религиозное сознание язычества выражало в мифических представлениях о различных генерациях богов, из которых каждая последующая являлась более сложною и разнообразною, чем предыдущая. Примеры на это мы имеем во всех религиях языческих, особенно же принадлежащих культурным народам.

2) Общее всем народам историческое предание, которое к простоте и несложности первобытных верований прибавляет новую черту – совершенства и высоты. Общий голос религиозного предания всех языческих народов, выражающийся

в сказаниях о золотом веке и т. под., тот, что в древности люди были ближе к божеству, чем впоследствии, и что религиозные понятия были тогда чище и возвышеннее. Та же мысль о простоте и сравнительном совершенстве первоначальных верований встречается очень часто у древних историков и философов, например Геродота, Платона,⁵² Аристотеля и особенно позднейших. 3. Следы единобожия, сохранившиеся в языческих религиях (§ 95). Все эти факты не только совершенно не объяснимы с точки зрения рассматриваемых теорий, но они положительно говорят в пользу библейского взгляда на историю религии в человечестве.

С другой стороны и психически невозможно допустить, как предполагают разбираемые теории, чтобы из многобожия могло развиваться единобожие в его совершеннейшем виде, чтобы чрез обожание природы человек дошел до представления о Существе премирном, абсолютно духовном, чтобы из ложных форм религии сама собою возникла истинная форма ее. Невозможно допустить это потому, что вообще ложь и заблуждение не могут быть прежде истины, которой они составляют искажение. Ложные религии предполагают первоначальную истинную религию, и если бы не было в роде человеческого истинной религии, то невозможно было бы появление и религий ложных.

Итак, мы утверждаем, что как дикое состояние вообще не есть первоначальное и нормальное состояние рода человеческого, так и обожание природы, или язычества, не есть первоначальный и нормальный вид религии; что, напротив, как и говорит нам Библия, первоначально все люди признавали единого истинного Бога и имели одну совершеннейшую религию, а многобожие и идолопоклонство явилось впоследствии, как отклонение от первоначального вида религии и искажение ее. Защитники разобранных нами теорий возражают против этого нашего учения, что такой ход дела не естествен, – что если бы человечество от первоначального единобожия уклонилось потом к многобожию, то это значило бы, что оно идет от совершенства к несовершенству, а не наоборот, как того требует обыкновенный ход человеческого развития. Но,

не говоря уже о том, что Библия объясняет такой ход истории религии катастрофой падения человека, изменявшей нормальное его состояние и развитие, – за возможность такого явления говорят факты, совершившиеся и совершающиеся пред нашими глазами. История человечества показывает, что прогресс ее идет не всегда по прямой, а нередко и по изогнутой линии, – что в то время, когда одни народы заканчивают свое историческое существование, место их заступают другие, несравненно менее их цивилизованные, – что многие нации исчезают с исторического поприща в самом цветущем состоянии своего развития и что вообще прогресс принадлежит не каждой исторической эпохе, а бывают и эпохи так называемого регресса. Особенно же в истории религий часты подобные регрессивные отклонения от первоначального типа религии. Буддизм, например, первоначальный, созерцательный, вовсе не похож на буддизм нынешних ламаитов, которые дошли до самого грубого обожания вещественных предметов; нынешнее христианство мормонов в Америке есть не более, как уродливое, жалкое искажение первобытного, чистого христианства и т. п.

§ 95. Следы единобожия в языческих религиях. Во всех почти языческих религиях внимательное исследование открывает в них более высокие и чистые представления о Божестве и обряды религиозные, чем какие обычно свойственны язычеству. Эти более совершенные верования и обряды, сохранившиеся в язычестве, решительно не согласуются с общим строем его: они стоят здесь изолированно, остаются в тени для живого религиозного сознания людей и разве только в редких и исключительных случаях воспоминаются; не получают никакого дальнейшего развития и не оказывают никакого ощутительного влияния на действительную религиозную жизнь язычников. Сохранившиеся в язычестве более совершенные обряды и верования суть именно следы, остатки, как бы обломки от древнейшей (в конце концов, очевидно, первобытной) более совершенной религии.

Действительно, во всех почти языческих религиях мы встречаем подобные следы более совершенных верований,

которые с течением времени заметно сглаживаются и теряются. Так древние китайцы до Конфуция поклонялись единому верховному божеству, которое представляется личным и мироправящим существом, основателем нравственности Тао (название древнейшего божества у китайцев) не тождественно с небом: оно раньше его; «сердце Тао верно, чисто неизменно». Обряды богослужения и частные народные верования имеющие характер идолопоклонства, по показаниям китайских писателей, явились очень поздно, незадолго до Р. Христова или даже после Р. Христова.

Индийские Веды (священ. книги индийцев) говорят, что боги пришли позже, чем явилось творение; а откуда они, знает только тот, от кого произошла эта широкая вселенная. Древнейшая форма индийской религии была близка к монотеизму. Здесь не было еще деления божеств на высшие и низшие; в каждом молитвенном гимне то божество, которое призывается в нем, призывалось, как одно высочайшее существо, при чем все другие боги как бы уничтожались, так что отдельные божества в древнейшей индийской религии являются как бы только различными названиями одного божества. При чем, древнейшее божество индийское, Дий, преподносилось сознанию верующих, как полнота не только метафизических свойств (бесконечности, вечности и проч.), но и нравственных. Поэтому, ему присвоится многозначительное имя, – асура (асу – жизнь), саможизненный. Индра и другие боги, в которых олицетворяются явления и силы природы, называются в Риг-Веде новыми и смена Дия Индрою изображается как «предание Царства», «чуждому Богу», Индре. Кроме того, древнейшей религией индийцев не допускалось чувственных изображений божества и идолопоклонства.

Египетская религия представляет собою в своем историческом развитии несомненное движение от более чистых и разумных понятий к большему и большему господству неразумного многобожия и идолопоклонства. По наследованию ученых (Де Руже и Ренуфа), древнейшая египетская религия видела в Божестве не только всемогущую космическую силу, но и силу высоконравственную 8). По свидетельству Лукиана, в

древности Египтяне не имели в своих храмах никаких статуй или идолов. Хотя почитание идолов и животных в Египте чрезвычайно древне; но собственно обоготворение их и соединенные с ним безнравственные обряды – явление, несомненно, позднейшее в истории Египта и мысль об этом, т. е, что эти идолы животные, почитаемые народом за божества, суть только символы их, не терялась здесь никогда. Так, по словам египетских жрецов (Цезарю), в животных они почитают божество, которого животные суть только символы. В религии Зороастра Ормузд, бог добра и света, первоначально не смешивается с своими проявлениями: Он творец, властелин, законодатель и судья мира. Равного или соперника ему нет. Амшаспанды не дети его, а образ, проявления его существа или свойства. Древние Персы также не имели никаких идолов и кумиров, не делали никаких изображений божества, даже не строили храмов в честь божества, (Геродот). По свидетельству Геродота (же), пелазги, родоначальники Греков, вначале не знали имен отдельных богов; они приносили жертвы богам, в их совокупности, не различая их; ни они, ни другие обитатели Греции (Барийцы, Лидяне, Аркадяне) не знали идолов.

Даже у всех диких народов, религиозные верования которых подвергались внимательному и беспристрастному наблюдению и исследованию, оказываются более или менее ясные следы монотеизма. Религии, напр., австралийских некультурных народов в настоящее время находится в крайне искаженном состоянии, представляет дикую смесь бессвязной, часто до крайности нелепой демонологии и суеверного страха пред привидениями. Однако и здесь есть вера в высшее духовно-нравственное существо; это Божество дикари южной Австралии и Новозеландии называют отцом всего, представляют его обитающим на небе, приписывают ему произведение всего. О верованиях, хотя и смутных, в единого Бога африканских дикарей свидетельствует Макс Мюллер. «Доселе, в смутных верованиях этих дикарей не изгладилось, говорит он, воспоминание о высочайшем Боге общем Отце как черных, так и белых людей». То же самое свидетельствуют

ученые исследователи о религиозных верованиях американских дикарей (Срав. § 13, стр. 30).

§ 96. Происхождение язычества. Религия первых людей, как мы знаем, была истинною, именно монотеистическою, которая в течение долгого времени и сохранялась в роде человеческом. Но затем еще в незапамятные доисторические времена эта первоначально чистая и высокая религия постепенно извращается и является язычеством, которое скоро распространилось повсеместно и сделалось общею религией всех древних народов, за исключением народа богоизбранного еврейского, и даже в настоящее время исповедуется большею половиною человеческого рода. Каким же образом мог совершиться этот переход от истинной и высокой формы религии к низшей и ложной? Что была за причина такого потемнения и извращения религиозного сознания среди людей, что, они, по выражению Свящ. Пис., измениша славу нетленного Бога в подобие образа тленна, человека, и птиц, и четвероног, и гад (Римл. I, 23).

Религиозная жизнь людей есть жизнь преимущественно внутренняя, духовная, но в своем течении и развитии она естественно подвергается и разнообразным внешним влияниям, напр., со стороны внешней природы, исторических судеб народа и т. п. Очевидно, и всякое изменение в религии, при одном естественном развитии ее, совершается частью под влиянием внутренних, психологических причин (или факторов), частью внешних. Значит, извращение и искажение религии в язычестве могло произойти именно под влиянием разнообразных причин как психологических, так и внешних. Поэтому, только ту теорию о происхождении язычества мы можем признать правильною, в которой обращается должное внимание, как на внутренние, так и внешние причины появления язычества. Такой именно взгляд на происхождение язычества мы и находим в Свящ. Писании; оно указывает и внутренние и внешние причины язычества, соответственно их действительному значению. Воззрение Свящ. Писания на появление и развитие язычества вполне согласно и с результатами наиболее беспристрастных научных изысканий

по этому вопросу, насколько последний достигают наиболее ранних моментов развития язычества.

Прежде всего, главную производящую причину язычества Библия указывает там же, где вообще находится, по ее учению, корень религии именно в собственном духе человеческом, и таким образом главную роль в истории возникновения и развития язычества она ясно приписывает причинам внутренним психологическим.⁵³ Глубокое извращение всей нравственной природы человека, особенно же ослабление религиозного чувства, великое нравственное огрубение людей после грехопадения – вот что собственно, по учению Библии, послужило ближайшею причиною появления язычества, «Начало блуждения умышление идолов», говорит Премудрый, «изобретение же их тление живота (растление жизни). Ниже бо быша (идолы) от начала, ниже будут во веки» (Прем. Солом. XIV. 13). Занеже разумеvше Бога, говорит ап. Павел о язычниках, не яко Бога прославиша или благодариша: но осуетишася помышлении своими и омрачися неразумное их сердце. Глаголющеся быти мудри, объюродеша и измениша славу нетленнаго Бога в подобие образа тленна человека и птиц и четвероног и гад. (Римл. I, 21 – 23).

Зане разумеvше Бога, не яко Бога прославиша или благодариша, т. е. люди не заботились уразумевать вещание собственной и внешней природы о Боге, постигать Его совершенства, которые явлены в Его делах, не чувствовали истинной, идущей из глубины сердца, благодарности за все блага Его к ним. Бог, религия, совесть отходят на задний план в их жизни, не составляют главного, захватывающего все их существо, интереса. Осуетишася помышлении своими и омрачися их неразумное сердце: они привязались к земному, материальному, чувственному, преходящему: о нем только помышляли, в нем только видели благо, его только ценили. Но и в осуетившихся своими помышлениями и омрачившихся сердцем людях духовно-нравственная жизнь не могла окончательно исчезнуть и действительно не исчезла: она тлелась в них, как искра под пеплом. По временам же в минуты свободные от житейских попечений и наслаждений, особенно во

дни скорби и несчастий, требования духовной жизни ошутительно давали людям знать о себе: они напоминали им о Боге, которого забыли, о законе Божьем, которого они не исполняли, о наказаниях, которых они заслужили. Где же Бог? В чем Его закон? Как умиловать существо, от которого и счастье и горе? Внутренний голос ставил эти вопросы, требовал их решения; но разум уже утратил свою ясность и способность видеть истину, а сердце человека, отпадшее от духа, тяготело к чувственному и располагало искать Божество там, куда направлялись все его симпатии. И вот является обожание природы или натурализм. Так с нравственным огрубением человека, с падением его в «мір», и Божество перешло в его сознании из прежней чистой духовной области в область природы, материи, чувственного, погрузилось, так сказать, в природу, с ее разнообразными явлениями.

Что язычество возникло благодаря нравственному «растлению» людей, это подтверждается тем наблюдаемым и в жизни отдельных людей и истории целых народов фактом, что чистота и высота религиозной жизни людей вообще находятся в тесной зависимости от чистоты и высоты нравственной их жизни. Так, истинное богосознание первых людей до падения обуславливалось, кроме непосредственного божественного влияния также добрым направлением воли. Упадок нравственности и особенно чрезмерное развитие чувственности среди того или другого народа всегда сопровождалось, как свидетельствует история языческих религий, крайним искажением религиозного сознания, появлением наиболее грубых видов суеверия и идолопоклонства.

Наряду с нравственным огрубением человека, искажению истинной религии в язычестве не мало содействовали также его невежество и неразвитость. По своей умственной неразвитости, особенно в связи с нравственной грубостью, люди чувствовали настоящую потребность представлять Бога в чувственно-наглядных образах и символах, а незнание сил и законов видимого міра могли открывать им великий простор в выборе этих образов и символов. Таково истинное значение

рассматриваемого фактора в истории появления, и развития язычества.

Существует мнение, которое чрезвычайно преувеличивает значение рассматриваемого фактора в истории язычества. По этому мнению, язычество самым своим появлением обязано преимущественно, если не исключительно, умственной неразвитости и невежеству людей. Во время появления язычества, говорят, человечество несомненно не обладало большими знаниями о природе видимой и вообще стояло на низкой ступени умственного развития. Оно неспособно было обобщать, мыслить отвлеченными понятиями. Всякое знание, всякая мысль воспринималась тогда людьми в форме представлений т. е. в форме некоторых определенных конкретных образов, а сложные идеи – в форме нескольких отдельных таких образов. Подобным образом и идея Бога, живая и сложная, естественно должна была раздробиться в сознании людей на многообразные политеистические представления и язычество стать всеобщей естественной религией. В подтверждение этого мнения о возникновении язычества защитники его указывают на обширное распространение и устойчивость до известного времени языческой формы религиозного сознания, которые они ставят в исключительную зависимость от низкой ступени умственного развития людей. Мы не можем согласиться с таким преувеличением значения умственного фактора в истории возникновения язычества. В самом деле, пусть люди во время появления язычества по причине своей умственной неразвитости не могли иначе представлять Божество, как в конкретных, временно пространственных формах, но это еще не язычество. Языческий элемент появляется в религии с того времени, когда чувственная форма представления божества закрывает и поглощает содержание идеи Божества, становится этим самым содержанием. Сама по себе форма представления, как форма усвоения религиозной идеи, не ведет с необходимостью к такому смешению образа предмета с самим предметом. Затем, с точки зрения этого взгляда на происхождение язычества не могут быть объяснены следующие

факты: 1) факт постоянно наблюдаемый и в жизни отдельных людей и целых народов связи чистоты и высоты собственно религиозной жизни людей с чистотой и высотой их нравственной жизни (и обратно). 2) В древнейшие времена, когда люди несомненно стояли на низкой ступени умственного развития и когда по рассматриваемой гипотезе они поголовно должны были быть язычниками, мы встречаем отдельные примеры читателей истинного Бога (Иафор, Мельхисидек). 3) Напротив, из позднейших времен нам известны примеры язычества в среде высокообразованной. Так, царь иудейский Соломон, несмотря на свое необычайно высокое умственное развитие и даже влияние богооткровенной Ветхозаветной религии, в одно время впал в язычество. В древнее время греческая страна была одною из самых образованных, и однако ж, не только она была языческою страной, но в период наивысшего процветания своего она даже ниспала на низшую степень язычества.

Из внешних факторов, о которых упоминается в Библии и которые могли играть и действительно играли роль в истории возникновения и развития язычества, особенное значение обыкновенно приписывается следующим: во-первых, разделению и обособлению племен, с расселением их из первоначального центрального отечества. Действительно, с расселением племен из общего центра и разъединением их, изображение Бога стало принимать у каждого племени особенные, зависящие от местных географических и этнографических условий, черты. Так могли возникать различные формы язычества; напр., преимущественное почитание звезд у пастушеских племен, – гор – у горных племен и т. д. С другой стороны, различие образных представлений Божества должно было естественно влиять на развитие и укрепление в сознании людей различных понятий о Божестве, так что, несмотря на происходившие с дальнейшим развитием человечества сближения племен, соединение их в народы и государства, боги их не могли быть созданы в их внутреннем тождестве и потому не могли объединяться. Божество каждого племени или рода сохраняло свою самостоятельность и свой

конкретный образ и занимало свое определенное место при богах других племен. Расселение и обособление племен человеческих таким образом, несомненно имело серьезное значение в истории появления и развития язычества. Во-вторых, в истории происхождения и развития язычества имело значение также несовершенство первобытного языка, его поврежденность или, как выражается М. Мюллер, болезненность, благодаря которой язык древних народов оказывался бессильным выразить в слове возвышенные религиозные идеи и вообще отвлеченные понятия без помощи сравнений, подобий, метафор, символов и аллегорий. Отправляясь от конкретных образов, он и отвлеченные представления образует по их типу, придавая им названия мужеского и женского рода и приписывая им свойства и действия видимых предметов; впоследствии истинное значение символов и образных слов забывается и метафорические рассказы превращаются в рассказы о действительных событиях. Этому обстоятельству, не без некоторых оснований, приписывают происхождение зоолатрии, т. е. обоготворения животных у Египтян. Наконец, могли обращаться в предметы почитания изображения высокопоставленных лиц, особенно среди удаленных от них подданных, на что есть прямое указание в Свящ. Писании (Прем. Солом. XIII, 13, 14, 15 – 20). Но очевидно, что эти причины, способствовавшие возникновению язычества, частные и второстепенные.

Итак, язычество возникло под влиянием крайнего ослабления и извращения нравственной жизни среди людей в связи с их невежеством и неразвитостью в умственном отношении, при содействии в дальнейшем его развитии разных внешних факторов. Когда собственно появилось язычество, определить точно невозможно; по свидетельству Свящ. Писания, в послеопотопный период оно существовало уже во времена патриархов (Иов. XXXI, 26 – 29 срав. Второз. IV, 19). Изменение первоначально истинного богосознания в ложное обоготворение природы, без сомнения, совершилось не вдруг, а постепенно. Проследить же этот процесс постепенного ниспадения религиозного сознания со своей первоначальной

чистоты и высоты в язычество со всею историческою полнотою и основательностью решительно невозможно по причине недостатка положительных данных. Более или менее точная история застаёт людей уже в состоянии язычества. Но раз случилось смешение божественного и материального, совершилось превращение символов божеств в самые божества, обоготворение природы или язычество естественно должно было широко развиться в истории человечества. Открываемые новые и новые черты в естественной жизни символов или предметов природы, признанных богами, постоянно обогащали новым материалом религиозное сознание язычников. С другой стороны вследствие того, что язычники и на самих себя смотрели, как на часть физической природы, и в своей истории видели органическую часть истории самих богов, в состав мифологии естественно входили также исторические предания народа, сказания о чрезвычайных событиях в их прошедшей жизни, в особенности же о великих людях. Таким образом, и детски наивная космология, и история народов, и предания об отдельных великих личностях – героях сливались в народных мифологиях до безраздельности, перепутывались разнообразнейшим образом. Для нас поэтому, чуждых мифологического образа мышления и речи, живущих в совершенно иных условиях и духовного и материального быта, весьма многое в мифологиях древних народов всегда будет оставаться темным, неразгаданным.

§ 97. Краткая характеристика известных в истории религиозных систем язычества. Религиозные системы язычества, созданные под влиянием философских воззрений и принадлежащие более образованным народам древнего мира, – не возвышаются над общим всему язычеству характером, представляя собою систему натурализма в религии, т.-е. то же обожание природы, только в более сложных формах. По своему сравнительному достоинству, более известные из них могут быть поставлены в следующем порядке: 1) религия Китая, заключающая в себе грубый материализм; 2) религия Индии представляющая собою пантеистическое обожание природы; 3) религия Персии, или Зороастрова, отличающаяся дуализмом в

воззрении на Божество и человека и смешением понятий духовных с чувственными; 4) религия Египта, представляющая собою напрасную, бесплодную попытку отрешиться от пантеистического взгляда на Божество и человека, и 5) греко-римская религия, заключающая в себе антропоморфизм и составляющая собою завершение и последнее слово языческих религиозных воззрений.

§ 98. 1) Религия Китая. Религия Китая,⁵⁴ составленная на основании древнейших преданий философом Конфуцием⁵⁵ (551–479 г. до Р. Х.) и в конце третьего века до Р. Х. признанная государственною, основой и источником жизни признает материальную силу, живущую в природе. Она различает два рода бытия – бытие основное, действующее, и бытие страдательное, принимающее на себя воздействие первого, или иначе – силу и материю. Представителем и вместилищем первого рода бытия, или силы, служит небо (янг), представителем второго рода бытия, или материи – земля (инг). Небо и земля, взаимно проникаясь или сочетаясь браком, произвели все существующее в мире. Вот и все, что знает китаец о начале вселенной. Божества – в смысле не только существа отдельного от видимого мира, но и в смысле более или менее отвлеченного от мировых явлений начала, китайская религия не признает. Казалось бы, что Божеством китайской религии нужно признать небо, которое есть вместилище высшего рода бытия и которому, действительно, религия эта приписывает божественные свойства – всемогущество, провидящую силу и т. п.; но и это небо в представлении китайца почти ничем не отличается от видимого, атмосферного неба... Человек, по воззрению китайской религии, есть цвет основных стихий мира; в нем преобладает начало янг: его разумная душа есть порождение неба; но и это порождение неба все-таки не есть что-либо отдельное от видимой природы, а продукт той же природы, ее обыкновенных материальных сил. Далее, китайская религия не признает в человеке свободы и все действия его, наравне со всем существующим, подчиняет закону необходимости. Поэтому, естественно, она не признает и различия между добром и злом: порок, как и добродетель, по ее

учению, явление необходимое, как необходимы бури и землетрясения в природе. Поэтому же, наконец, она не знает никаких иных благ жизни, кроме чувственных, и не учит положительно и прямо ни о каком бессмертии; но некоторое смутное верование в бессмертие не чуждо китайскому народу, как это открывается из весьма распространенного между китайцами обычая почитания умерших предков. Добродетель, по китайскому воззрению, есть середина, т. е. умеренность в жизни и деятельности и умение избегать крайностей, – ни больше, ни меньше. Самый культ китайской религии служит выражением сухости и мертвенности ее содержания. Нет или почти нет здесь никаких особенных обязанностей со стороны человека в отношении к Божеству, как нет и веры в особенные действия на человека со стороны Божества, – в роде откровений его, чудес и т. п. Богослужение китайское очень сухо и несложно. Оно состоит из немногих однообразных церемоний, относящихся главным образом к почитанию духов гор, рек, озер и умерших предков. Для совершения богослужебных обрядов китайской религии ею не установлено особого класса жрецов. Их место в Китае занимают государственные чиновники при общественных богослужениях, при частных же – старшие члены семейства. Вообще китайская религия менее всего заслуживает имени религии, а самый народ китайский есть безрелигиознейший из народов и отличается тупым равнодушием ко всему, что возвышается над чувственностью и видимостью.

§ 99. 2) Религия Индии: а) брамаизм;⁵⁶ б) буддизм. Религия индийская, обязанная своим образованием жрецам – браминам, в противоположность китайской, отличается созерцательностью и отвлеченностью; но созерцательность индийской религии вся обращена на видимую природу, и ее понятие о Божестве есть не что иное, как отвлеченное представление природы под формою сущности бытия, неуловимой и бессодержательной.

Первоначально религия Индий признавала три божественные силы в природе: силу света или рождения – бога солнца – Индру; силу питания и охранения – бога моря и атмосферы – Варуну, и силу разрушения и смерти – бога огня –

Агни. Впоследствии эти божества с физическим характером выродились в понятия более отвлеченные, получили нравственные свойства и стали известны под другими именами: Браммы – виновника мира, Вишну – его охранителя и Шивы – бога разрушения и вместе воспроизведения. Брама, Вишну и Шива имеют жен, или, точнее, свои женские половины (Сакти или Сарасвати, Сри или Лакшми и Кали) и суть только проявление или олицетворение первоверховного Божества – Брама или Брахма. Этот Брам, или Брахм, есть первое начало и последняя цель всякого бытия и жизни; он все изводит из себя, все проникает собою, и все существующее как из него исходит, так в него же и возвращается, чтобы в нем исчезнуть; но сам в себе он есть существо, или бытие без всякого вида, без всякого движения, без всяких свойств, качеств и определений. Он – все и ничто, и без- предельное море жизни и величайшая пустота; он больше всего мира и меньше атома, он невидимое в видимом, небытие в бытии и бытие в небытии и т. д. Очевидно таким образом, что этот Брам, или Парабрама (как его еще называют) есть не что иное, как самый мир, взятый в своей отвлеченной целостности, или в общем понятии бытия; а первые его обнаружения Брама, Вишну и Шива, составляющие пресловутую индийскую тримурти, или троицу, суть ни более, ни менее, как олицетворение отвлеченного представления главных сил природы, каковыми индийцы считали свет, воздух и огонь. О происхождений мира и человека в индийских свящ. книгах рассказывается неодинаково; но смысл этих различных и часто смешных рассказов один и тот же, именно – что мир и человек произошли из субстанции самого Божества и суть как бы его члены или части. Изводя из себя ми, Божество облекается в призрачную одежду, т. е. принимает формы не истинного, не свойственного ему бытия и в этих формах страдает. Поэтому последняя и высшая цель бытия мира есть возвращение всего существующего в то первобытное истинное бытие, каким жил Брам до явления мира, – погружение в него и исчезновение в нем, т. е. погружение и исчезновение в общей, безвидной и бессодержательной мировой субстанции. Для того, чтобы способствовать скорейшему достижению этой последней цели

бытия, Божество (по преимуществу – Вишну) уже несколько раз воплощалось, т. е. принимало на себя формы животного, или человека, и в этих формах жило на земле с людьми и помогало им в различных трудных обстоятельствах их жизни. Так, Вишну еще в доисторические времена воплощался в образе рыбы, черепахи, вепря, льва с человеческою головою. Затем, в позднейшее, историческое время начались воплощения его в форме человеческой: он воплощался в виде карлика, чтобы прогнать великана, овладевшего было миром; затем – в виде героя Рамы (похождения и действия его описаны в Рамаяне – священной поэме индийской), в образе героя Кришны (жизнь и подвиги этого героя описаны в другой свящ. поэме индийской – Магабхарате, или вернее – в последнем ее отделе – Багаватгите), в лице Шакья-Муни, или Будды, основателя буддизма (см. ниже) и т. п.

Из этих понятий о Боге и Его отношениях к миру и человеку само собою определился и нравственный идеал индийской религии. Высшим проявлением духовной жизни признавалось в ней состояние сна, когда незаметно бывает в человеке никаких психических обнаружений. Истинная жизнь духа, по индийскому воззрению, должна быть жизнью без всяких личных обнаружений, без всяких психических проявлений, потому что такова и истинная жизнь самого Божества. Если же Божество и обнаружило себя во вне, в мире, то это – ненормальное, болезненное состояние его, уклонение от истинной, свойственной ему жизни, – это грех и заблуждение Вечного... Из такого взгляда на жизнь вышел и знаменитый аскетизм индийский, проповедовавший умерщвление личной жизни в человеке, сознательное убийство всех душевных проявлений, и сопровождавшийся телесными насилиями и физическим самоумерщвлением⁵⁷. Это – не подвиг покаяния, потому что греха, в смысле нравственного падения, индийцы не знали; цель дикого аскетизма – не положительное какое-нибудь нравственное благо, или совершенство, а просто отрицание и подавление всяких жизненных обнаружений. Жизнь должна быть подавляема и умерщвляема уже потому, что она – жизнь, или иначе – зло. Кроме того, мораль браминской религии

отличается еще следующими двумя характеристическими чертами: во 1-х, квиэтизмом, по которому эта мораль дает решительное предпочтение созерцанию пред деятельною жизнью, и, во 2-х, узаконением каст. По учению браминской религии, весь народ разделяется на четыре класса, юридически и нравственно отделенные друг от друга несокрушимую преградою: каста браминов (брама – молитва) или жрецов, их обязанность – спокойствие и созерцание; каста кшатриев или воинов (крáтос – сила), их обязанность – храбрость; каста вайсиев или земледельцев и торговцев, их обязанность – земледелие и торговля; каста судр или слуг и рабов, их обязанность – рабская служба. Нигде человеческое неравенство не принимало более резкой формы, как в индийской религии.

б., Буддизм, выродившийся из брамаизма, есть дальнейшее развитие и завершение пантеистических начал индийского религиозного мировоззрения. В брамаизме Божество есть отвлеченная сущность міра, в буддизме его нет вовсе; там оно лишено жизненных свойств, есть бытие без всяких проявлений и обнаружений, здесь оно обратилось в небытие, совсем исчезло. В древней религий Индии целью нравственного совершенства поставлялось уничтожение личного бытия – слияние с Брамою, погружение во всеобщую сущность бытия; буддизм еще более обезличивает человека, поставляя идеалом жизни нирвану – бытие угасшее, лишенное всяких представлений о жизненных проявлениях.

Основателем буддизма был Шакья-Муни,⁵⁸ прозванный впоследствии Буддою, т. е. мудрым. Время жизни его относят к V или VI веку до Р. Х. Это был тип индийского мудреца, который всецело поглощен был мыслью о ничтожестве бытия о бедах и скорбях жизни; но, не зная причины зла и высших целей жизни, осудил весь мір на одно безотрадное мучение, спасением от которого служило только самоуничтожение. Будда ничего не говорит о начале и источнике жизни, – о бытии пребывающем, вечном; он знает только полубытие, только тень бытия, жизнь призрачную, какова, по его убеждению, жизнь міра. Исхода из той мысли, что бытие есть зло, а жизнь міра в целом – печальная драма, полная скорби и мучений, и отказываясь

объяснить причину бед и скорбей жизни, Будда предлагал спасение от них в уничтожении в себе жажды бытия, т. е. в умерщвлении жизненных обнаружений. Свобода от ощущения бытия – вот в чем источник блаженства. Достигается эта свобода посредством различных степеней созерцания, или искусственного в себе притупления ощущений. На высшей степени этого созерцания подвижник приходит в состояние полного безразличия, ничего не чувствует; наконец, в нем пропадает даже сознание того, что он ничего не чувствует, – не остается ни мысли о бытии, ни ощущения бытия. А последняя, конечная цель этого совершенства – вожденная нирвана, т. е. совершеннейшая пустота бытия. Таков аскетизм буддийской религии, который иногда сопоставляют с христианским нравственным учением, но который как самоубийство личной жизни, основанное на мысли о том, что бытие само в себе есть зло, – ни по своему началу и исходу, ни по своей цели, не только не имеет ничего общего с христианским нравственным учением, но и прямо противоположен ему и различается от него, как жизнь от смерти. Впрочем, странный аскетизм этот рекомендуется в буддизме только для избранных и совершенных, или подвижников; для всех же остальных его последователей все нравственные правила его заключены в следующих трех заповедях: не убивай, не воруй, не прилепляйся к благам земли. Но и эти заповеди, сами в себе хорошие, в буддизме не имеют надлежащей нравственной основы, потому что исходят из отрицательного взгляда на жизнь, как на источник зла и скорби, и побуждением к их исполнению служит вообще апатия ко всему, ничтожество всего существующего.⁵⁹

§ 100. Религия Персии. Древне-персидская или Зорастрова религия⁶⁰ проповедует бытие двух начал в мире – доброго и злого, света и тьмы, или двух божеств – Ормузда и Аримана. Жизнь вселенной возникла и слагается вся из борьбы между этими двумя началами или божествами, которые, впрочем, не суть божества самобытные, а родились сами от высшего верховного Божества, имя которому «бесконечное пространство и бесконечное время» (Заруана-Акарана) и которое есть отец

всего сущего. Как бы то ни было, однако ж, только по учению Зороастровой религии, в мире две отдельные области жизни: царство Ормузда – Иран, и царство Аримана – Туран. Та и другая область своеобразно организованы и состоят – первая из множества добрых духов (амшаспанды, яцаты или изеды и ферверы); вторая – из духов злых (дэвы или дивы). Добрые и злые духи, проникая собою все формы мировой жизни, придают им такой или иной характер и находятся в непрестанной борьбе между собою. Борьба эта, однако ж, в конце времен кончится победою Ормузда над Ариманом, т. е. добра над злом, при посредстве последнего из пророков – Сосіота, и тогда все соединится или сольется с верховным источником жизни – Заруана Акарана и все возвратится в первобытное состояние.

Вникая глубже в дух Зороастровой религии, мы видим, что верховное Божество ее есть не что иное, как отвлеченная сущность бытия, или неточное начало игровой жизни, само в себе бескачественное и безразличное. Оно необходимо изводит из себя Ормузда и Аримана, т. е. две формы мировой жизни, а Ормузд и Ариман также необходимо изводят из себя духов по роду своему, – духов, которые, как понятно само собою, суть только олицетворение различных сил и явлений природы – добрых или злых. Духи Зороастровой религии, не исключая даже самого Ормузда, не суть духи в собственном смысле слова; они не бестелесны и хотя, по-видимому, существуют самостоятельно, но в то же время смешиваются и сливаются с миром. То же самое, конечно, нужно сказать и о духе человеческом... Таким образом, Зороастрова религия в сущности есть тот же, общий всему языческому миру, натурализм, или пантеизм, только прикрытый дуализмом. В ряду же других религий древнего языческого мира она представляет собою неудавшуюся попытку – отрешиться от представления о Божестве, как бессодержательной мертвой сущности, в которую погружается и в которой исчезает человеческая личность. Поэтому то в Зенд-Авесте мы и находим странную смесь религиозных представлений и понятий – духовных с чувственными. Ормузд, например, этот высший из духов, который в некоторых местах Авесты представляется

единственным творцом и владыкою всего, облечен прекрасным телом, имеет жен и детей и т. п.

§ 101. Замечания касательно мнимого сходства Зороастрова учения о духах и воскресении тел с библейским учением и опровержение рационалистических воззрений на отношение его к библейскому учению. Рационалисты утверждают, будто бы учение св. Писания об ангелах и злых духах заимствовано из Зенд-Авесты и вообще занято евреями у персов, во время и после плена вавилонского. Как неосновательно это мнение, можно видеть из след. соображений. Во-первых, учение об ангелах проходит по всему св. Писанию, начиная с самых первых глав книги Бытия; а никакая критика, даже самая смелая и решительная, не отваживалась и не отважится, если не захочет пойти прямо против исторической очевидности, относить все ветхозаветное писание ко времени пребывания иудеев в плену вавилонском и возвращения их из этого плена. Во-вторых, иудеи с тех именно пор, как целым народом выселены были из отечественной земли в чужие страны, стали особенно бояться языческого влияния на свои религиозные верования, и эта боязнь доходила у них даже до чрезмерного отвращения от всего иноземного. Наконец, – самое главное, – в персидском учении о духах есть существенное различие от библейского учения об ангелах: там в основе – дуализм и эманатизм (Ормузд и Ариман – два начала, доброе и злое; духи добрые – истечения Ормузда, духи злые – истечения Аримана), здесь чистое понятие о творении единого Бога; там духи собственно суть олицетворения сил природы, здесь они высшие духовно-нравственные существа. Тоже самое нужно сказать и об учении Зороастровой религии касательно воскресения тел, в котором рационалисты также видят источник и первообраз библейского учения о воскресении мертвых. Библейское учение о воскресении (как мы уже видели см. § 47) содержится более или менее ясно во всех почти ветхозаветных книгах; а большая часть этих книг явилась задолго еще до появления Зороастра и Зенд-Авесты. Далее, в самой Авесте, приписываемой Зороастру, вовсе нет учения о воскресении, а встречается оно лишь в позднейшем памятнике персидской

религиозной литературы, – в так называемой Бундегеш, составляющей дополнение к Авесте, – и в подробностях своих существенно отличается от библейского учения о воскресении. Наконец, оно изложено здесь в столь грубой форме и с такими сказочными прикрасами, что его никак нельзя признать за самостоятельное и первообразное учение, а необходимо признать за обезображение и искажение библейского учения.

§ 102. О нравственном учении Зороастровой религии. По сравнению с моралью соседних индийских религий – браминской и буддийской, мораль Зороастровой религии несомненно является более высокою. Представляя только одну часть бытия злом по ее происхождению от Аримана, а другую, происходящую от Ормузда, светлую, доброю, Зороастрова религия нравственною задачею человека выставляет не самовольное прекращение и уничтожение личной жизни человека, как это делают индийские религии, но борьбу со злом, чтобы злое царство не взяло перевеса над добрым. Человек, по учению ее, есть деятельный помощник Ормузда в борьбе с Ариманом; искоренение зла по мере сил и средств – вот его назначение. Таким образом, Зороастрова религия избегает тех крайностей, которые так резко выступают в индийских религиях, именно крайностей квиетизма и пессимизма, и в этом отношении она, несомненно, имеет превосходство пред ними. Но, судя безотносительно, нравственное учение Зороастровой религии не возвышается над обычными нравственными воззрениями языческого мира. К нравственным понятиям в Зороастровой религии примешивается в значительной степени элемент натуралистический. Это смешение нравственного элемента с физическим в нравственном учении Зороастровой религии всего заметнее в воззрении ее на зло. Целая половина бытия, по ее учению, есть зло по самой ее природе, ибо эта половина бытия происходит от злого начала, и прикосновение, даже чисто физическое, к предметам порождения Аримана делает человека нравственно-нечистым или грешным. Отсюда наибольшую часть нравственных предписаний в Зенд-Авесте составляют правила об омовениях и очищениях. Отсюда, далее, одну из наиболее главных обязанностей

последователей Зороастра является истребление нечистых животных, особенно в праздник «разрушения зла».

По чрезмерной заботливости Зороастровой религии о внешних очищениях, по усвоению им нравственного значения некоторые исследователи находят сходство в ней с ветхозаветным законодательством Моисея. Говорят, что Моисей, подобно Зороастру, поставляет нравственную чистоту в зависимость от физической и физическое осквернение, в роде, напр., прикосновения к мертвому труп, рассматривает само в себе, как нечто не нравственное, не богоугодное. В ветхозаветном законодательстве, действительно, находится деление животных на чистых и нечистых и встречаются многократные предостережения от осквернений разного рода. Но с точки зрения ветхозаветного законодательства известные предметы природы или животные считаются нечистыми не сами по себе, но только по отношению их к человеку, по тому действию, какое они производят на человека. С точки же зрения Зороастровой религии напротив, целые группы животных и предметов неодушевленной природы нечисты сами по себе, по своему существу, как произведения злой сущности и вместилища нечистых духов. В библейском учении нет никакой точки опоры подобного воззрения; здесь все произведения природы представляются созданиями мудрого и всеблаготворца вселенной. Поэтому, если Моисеев закон называет прикоснувшегося к труп пресмыкающегося нечистым, то не потому, будто в этом трупе живет какой-либо из нечистых духов, как это представляется в Зороастровой религии, а потому, что этот труп мог заразительно подействовать на здоровье человека. Поэтому то, прикоснувшийся к труп в книге Левит считается нечистым только до вечера, до тех пор, пока не успеет омыть одежду свою (XI, 25). Когда, далее, Моисей осквернение физическое чрез употребление в пищу нечистых животных называет вместе и осквернением души, признает проступком нравственным, то нравственный проступок относится в этом случае к произвольному нарушению положительного предписания закона, к противлению человеческой воли высшей и святой воле божественного

Законодателя. Таким образом, между Зороастровым нравственным учением и Моисеевым, при незначительном внешнем сходстве, оказывается большое принципиальное различие.

§ 103. 4) Религия Египта.⁶¹ – Религия древнего Египта, на сколько мы знаем ее по немногим уцелевшим ее памятникам, представляет собою тот же, общий всему язычеству, натуралистический пантеизм. Первоначальным, древнейшим богом Египта был Ра; впоследствии на его место стали два новых божества, с именем верховных, – в верхнем Египте Аммон или Аммун, а в нижнем – Пта или Фта. Эти божества, как и в других языческих религиях, имели своих жен и детей (у Аммуна жена Мут и сын Кнеф, у Фта – жена Пахт или Пашт). Кроме Фта с его женою, в нижнем Египте было еще особенное верховное божество, именно богиня Нейт. Верховные боги и богини, в которых, по исследованиям ученых, было воплощено понятие о солнце, как источнике света и жизни, породили других богов и богинь, низшего порядка, в том числе и знаменитых, наиболее популярных впоследствии Озириса и Изиду, которые, вместе со своими детьми, олицетворяли собою жизнь мира во всей полноте и широте ее обнаружений... Самое происхождение мира от богов трактуется как внутренний процесс их жизни: боги породили мир из себя, из своего собственного существа, и твари, составляющие вселенную, суть не что иное, как семя, или тело Озириса. И человек рожден «в доме Озириса» и есть, так сказать, часть божества. Его душа есть такое же влияние божественных сил, как свет, падающий на землю, есть излияние светил неба; силы и свойства души заимствованы от свойств богов, с которыми она имеет некогда снова соединиться и слиться во едино.

§ 104. Учение египетской религии о бессмертии. Отсутствие ясных понятий о бессмертии личном. Но среди общего всему язычеству натурализма и пантеизма религия египетская отличается своим особенным стремлением к решению вопроса о бессмертии человека. Меланхолически настроенный египтянин жизни, сменяющейся постоянно смертью, видел какую-то непонятную тайну и загадку, и его мысль и чувство

почти исключительно направлены были к уяснению этой тайны и разрешению этой загадки. Но он не понял этой тайны и не разрешил загадки, открытой и разрешенной только в божественном откровении. Вот в общих чертах египетское учение о бессмертии. Непосредственно после смерти тела начинается странствование души, оставившей землю и направляющейся к царству Озириса. В этом странствовании она проходит области змея Апап, враждебного солнцу, – области пустые, лишённые жизни, где страшные чудовища устремляются на нее и борются с нею. Прошедши эти области, душа достигает Аменти, где в чертогах Озириса совершается над нею суд 42-мя судьями. Если по суду она будет оправдана и найдена чистою, то получает право на равенство с богами, признается обожествленною, и переходит на жительство в поля Аанру, где наслаждается разными благами и удовольствиями вместе с другими блаженными духами. Отсюда она еще странствует по различным областям небесным, принимая при этом по произволу различные формы или виды существования, пока не соединится окончательно, или не отождествится с верховным богом Ра. Странствуя, таким образом, в небесных пространствах, душа в тоже время не прерывает связи с прежним своим телом, сохраняющимся на земле в виде мумий. Напротив – связь ее со своей мумией неразрывная, притом самая тесная и живая: от этой связи зависит, по-видимому, и самое продолжение существования души за гробом, – и настанет некогда день полного воссоединения ее с своим телом (воскресение). Как возможна такая связь странствующей души с своим телом, покоящимся во гробе; каким образом сохранение тела на земле обуславливает собою существование души на небе; как, наконец, возможно и для чего нужно полное воссоединение с телом души отождествившейся с верховным Богом, – все это остается неразрешенным в египетских религиозных книгах. – Что касается душ людей нечестивых, то они, будучи обвинены на суде Озириса, здесь же, в Аменти, подвергаются тяжким мучениям и осуждаются на вечную смерть. Но опять непонятно из египетского вероучения, что эта за смерть души нечестивой, – вечное ли наказание,

совершенное ли прекращение ее бытия, или же только перемена его на другую форму существования... Таким образом, идея личного бессмертия человеческого духа не была понятна в древнем Египте, во всей ее полноте и чистоте.

§ 105. 5) Религия греко-римская. Греко-римской религией кончилось развитие язычества, поэтому она считается завершением его. – Сущность и подробности греческой религии излагается в Теогонии Гезиода (630 до Р. Х.) и в Илиаде с Одиссеей Гомера, хотя они и не имели у древних греков значения священных книг в собственном смысле. В Теогонии Гезиода изображается постепенное развитие религиозного сознания греков от натуралистической формы к более духовной чрез смену царств Хаоса, Ураноса, Хроноса и, наконец, Зевса. В произведениях Гомера изображается тот момент в религиозном сознании греков, когда, с победою Зевса над титанами, началось царство богов, под главенством Зевса, более духовного характера. Хотя и эти боги все еще носили на себе следы натурализма, отпечаток естественных сил природы (Зевс сам, напр. будучи богом права и гражданского устройства, в то же время представлялся и олицетворением небесного свода, видимого неба), тем не менее, характеристическую особенность греческой религии, в ее более развитом виде, составляет именно то, что она очеловечивает богов в такой степени, как ни одна из древних религий. Поэтому, религия древних греков признается антропоморфизмом или, вернее, антропотейзмом, ибо она представляет собою обожание человека. Божество грека – его собственная мысль, его чувство, его физическая и психическая сила. Мир греческих богов и богинь, порожденных верховным правителем мира – Зевсом, есть не что иное, как тот же человеческий мир, только идеализированный. Олимпийские жители с характером божественным – это типы человеческих характеров, носители человеческих стремлений в их высших обнаружениях. Πάντα οὐρα καὶ ἀνθρώπινα πόντα – говорил некогда Иппократ, высказывая от лица всей древней Греции мирозерцание своего народа: «все божественно и все человечно», – такова действительно основная мысль, проникающая религиозное воззрение греков. Существо

Божества в том же, что составляет существо человека; последний тождествен с первым. Таким образом, боги греков разумны, как сам человек, но подвержены тем же слабостям нравственным. Боги греческие ограничены даже по времени своего бытия: – им приписывалось бессмертие, но не вечное или изначальное бытие; они не безусловно свободны и независимы. Существует судьба, которая выше богов и которой подчинен даже сам Зевс, владыка богов. Судьба эта представляема была как непонятная слепая сила, как закон необходимости, царствующей над миром. – Ясно таким образом, что греческая религия имела те же пантеистические основы, как и все другие религии древности. Источник жизни и ее верховное начало есть какая-то непонятная роковая сила, сама в себе слепая. Высшее проявление этой силы – разумная человеческая жизнь, представителями которой служат боги, т. е. идеальные типы человека. Но эта разумная жизнь возникает из той же природы, что и жизнь неразумных существ, из вечного хаоса, – как объясняется это в греческой космогонии – и затем исчезает снова в той же природе, обращаясь в ее общую, неуловимую, утонченную сущность. Греки, как и все народы язычества, мало понимали идею личного бессмертия: сказания их о подземном царстве айда, населенном блуждающими тенями умерших, суть не что иное, как поэтическая идеализация смерти, отрицание жизни.

Римская религия была тем же антропоморфизмом, как и греческая, с тем различием, что, сообразно с своим практическим характером, римлянин обожал по преимуществу практические проявления человеческой жизни. Тогда как божества Греции полнее обнимают собою проявления человеческой жизни и касаются идеальных ее сторон (Афина, Афродита и проч.), – в Риме они служили олицетворением проявлений по преимуществу семейной, общественной и государственной жизни (Пенаты, Весты, Fides, Libertas и т. д.), вообще практических целей и средств к их осуществлению. Впоследствии мифология греков перешла к римлянам и божества тех и других часто отождествлялись, только под различными именами. Священные книги древних римлян –

индикаменты – содержали в себе сухой перечень богов с указанием сферы их деятельности и главным образом, подробные уставы касательно совершения богослужения разным богам.

Нравственное воззрение греческой религии ограничивалось понятиями красоты, частнее требованием сохранения меры во всем и отсутствия высокомерия против судьбы, а римской – понятиями пользы и вреда действий. Таким образом, у греков и римлян животная страсть становилась добродетелью, как скоро она проявлялась соответственно основным воззрениям их на нравственность. Грек и римлянин не только не признавали необходимости борьбы с чувственностью, но и отрицали всякое различие в человеке стремлений высших и низших. Шумные оргии в честь Вакха, или Бахуса, сопровождались в Риме и Греции не менее безнравственными действиями, как и культ Шивы в Индии.

II. Новоиудейство

§ 105. Общий взгляд на новоиудейство и на его происхождение. Новоиудейство есть религия, образовавшаяся из начал древнего богооткровенного учения иудейского, но смешанных с началами языческой религии и философии, и потому сильно искаженных и обезображенных.

Искажение богооткровенной религии иудейской языческими воззрениями началось со времени плена вавилонского (плен Вавилонский – переселение первое 607; последнее 585 до Р. Х.; плен Ассирийский 723 до Р. Х.) и продолжалось до VI века по Р. Хр. Это было самое критическое время в истории народа иудейского, когда страшные бедствия, постигшие его, угрожали полным и совершенным истреблением его с лица земли. В таком положении иудеи ухватились за закон, который прежде постоянно нарушали и в исполнении которого увидели теперь единственное средство спасения, – свое быть или не быть. Но, ухватившись за закон и вдумываясь в него, они решили, что доселе они не только не исполняли, но и не понимали закона, как следует, – что за это именно Иегова так решительно и разгневался на них, – что впредь нужно иначе понимать и исполнять закон, чем как было доселе, и что только под этим

условием Иегова снова помилует их. Под влиянием таких идей, естественно, явились многочисленные толкования закона, целые кодексы правил и наставлений, искусственно извлеченных из закона и приспособленных ко всем возможным отношениям житейским, ко всем случаям жизни еврея. Определяя каждый шаг еврея такими правилами, основанными якобы на божественном законе, учителя иудейские думали этим, так сказать, обязать Бога к милости, вынудить у Него помилование себе. Эти толкования, правила и наставления составлялись частью под влиянием фантазии иудейских законоучителей, частью под влиянием языческой религии и философии, с которыми иудеи, по изменившимся обстоятельствам своей истории, теперь волею-неволею должны были познакомиться. Понятно, что такие толкования и правила могли только обезображивать искажать древнее богооткровенное учение; а между тем в очах евреев они стали гораздо выше самого этого ученья, и мало по малу совсем заменили его собою. Они составили собою так называемые Талмуд и Каббалу, заменившие для евреев писания Моисея и всех древних пророков.

§ 107. Талмуд. Его состав и характеристика галахи и агады. Талмуд (т. е., учение или наука по преимуществу) состоит из Мишны, т.е. толкования на Библию Мишна – (второй закон) и Гемары – толкования на Мишну (Гемара – комментарий, толкование). Но так как Гемара явилась в двух видах, – одна в Иерусалиме, а другая в Вавилоне, то Талмуд с Гемарою иерусалимскою называется Талмудом иерусалимским, а с Гемарою вавилонскою – вавилонским (9). Последний более уважается евреями, нежели первый. По характеру содержания, в Талмуде различаются две главные стороны: галаха и агада. Первая определяет поведение еврея, предписывает ему правила и дает наставления на все случаи жизни, почему может быть названа стороною законодательною (Галаха – путь). Но в ней слишком много скрупулезности, молочности пустого формализма и уклонения от духа закона во имя внешней его буквы. Галаха очень серьезно трактует о том, как нужно вставать еврею от сна, как одеваться, умываться, как

обрезать ногти, какие, когда употребляют яства, сколько часов воздерживаться от молочной пищи после мясной и от мясной после молочной, как резать известное животное, какую часть его можно употреблять в пищу, какую нет, в каких случаях совсем нельзя есть чего-нибудь, – решает вопросы в роде следующих: можно ли есть яйцо, снесенное курицею в день субботний, можно ли в субботу засветить или погасить свечу и т. п. До какой мелочности и скрупулезности доходят эти трактаты – можно судить по тому, что, напр., одних постановлений насчет запрещенной пищи насчитывается в Талмуде слишком 3000; касательно умовения рук – до 100; касательно соления мяса до 200; относительно субботнего покоя 949, из коих одно запрещает еврею даже плевать по воздуху в субботу, так как это действие подходит на веяние неочищенной ржи. Агада – другая сторона содержания Талмуда – состоит из разных рассказов, притчей, сентенций, аллегорий, уясняющих предписания галахи и располагающих к их выполнению, и может быть названа стороною повествовательною (агада – рассказ). Но как в галахе много мелочности и скрупулезности, так в агаде много разных бредней, басней и сказок, вообще нелепостей, какие может созидать только самый недалекий ум и самая дикая и уродливая фантазия (такова, напр., агата о кончине Моисея, о Шамире и Соломоне и др.).

§ 108. Вероучение Талмуда. Обращаясь к вероучению Талмуда, мы находим его страшно обезображенным сравнительно с ветхозаветным откровенным. Учение о Боге искажено здесь самым крайним антропоморфизмом. Талмуд рассматривает божественную жизнь во времени и пространстве и самого Бога представляет в образе человека громаднейшей величины. Этот Бог, говоря строго, не имеет ничего общего с ветхозаветным Иеговою, почему и получил в Талмуде особое имя Шехины, т. е. божества видимого, чувственного, осязаемого. В Талмуде математически высчитывается мера и определяется рост Шехины, – подобно рассказывается, какие у Шехины плечи, руки, ноги, какая шея, борода, как велико расстояние между его глазами, бровями и т. п. Такой Бог, очевидно, и занятия должен иметь человеческие, – и в Талмуде,

точно говорится, будто Шехина несколько часов в сутки посвящает на изучение Талмуда, потом играет с левиафаном; всякое утро кладет на себя тефелимы (те значки, что евреи кладут себе на лоб, когда молятся) и молится о том, чтобы гнев его не пересиливал его милости; часто плачет о разорении Иерусалима, рыкает подобно льву три раза в день для того, чтобы показать, что ночь должна быть делима на три стражи, а не на четыре, как думал рабби Иегуда и т. п. В течении каждого дня есть мгновение в которое Шехина необыкновенно гневается, и есть также мгновение, когда он бывает необыкновенно милостив, так что исполняет всякую молитву, в это время к нему обращенную, какова бы ни была эта молитва.

Міры творил Шехина от вечности, но они были не совершенны, и он разрушал их всякий раз тотчас после сотворения, пока, наконец, не сотворил настоящего міра, оказавшегося совершенным и вполне угодным ему. Он сотворен собственно для того, чтобы приложить к делу закон обрезания; без этого Шехине не зачем было бы и творить мір. Шехина сотворил также и человека, но собственно только евреи должны считаться происходящими от Бога, все же прочие народы происходят от семидесяти низших божеств, живущих на семи планетах, – особенно же от Шатана (он же и Левиафан) и Лилиты. Души евреев сотворены Богом прежде создания міра, который назначался для их обладания, – сотворены все вместе (в количестве 600 тысяч), посредством особого процесса в самом божеском существе, весьма близкого к естественному рождению. Сотворивши души евреев, Бог и промышляет собственно только о евреях; все прочие народы состоят под управлением тех семидесяти князей, или богов, от которых они произошли. Хотя язычники взяли теперь верх над евреями и управляют ими, но придет Мессия и настоящий порядок вещей изменится. Воцарению Мессии будет предшествовать междоусобная война Гога и Магога, в которой будут истреблены все язычники, за исключением лишь некоторых, которые будут оставлены для того, чтобы служить рабами в царстве Мессии. Далее, в Иосафатовой долине наступит воскрешение всех верных евреев; трупы же евреев умерших вне Палестины

перекатятся к Иосафатовой долине, как бочки, подземными трубами. Ангел смерти будет воскрешать трупы евреев посредством удара палкой по устам. Каждого, приведенного таким образом к сознанию, ангел будет спрашивать об имени его и каждый должен будет сказать свое имя текстом Библии, первая и последняя буквы коего соответствуют первой и последней букве имени спрошенного. Отсюда необходимо – как можно крепче затвердить свое имя, еще при жизни, подобрать такой текст и хоть по разу в день повторять его в своих молитвах. После воскрешения евреев (другие народы не будут воскрешены) последует восстановление Иерусалима и храма, – всех жертв и обрядов. Наконец, воцарится Мессия и будет видимо и славно царствовать с верными израильтянами тысячу лет. После царства Мессии наступит царство небесное, которое уже будет продолжаться вечно... Не говоря уже о нелепостях этого учения, о последних судьбах мира и человека, нужно сказать еще, что оно крайне неопределенно и сбивчиво. С одной стороны, в Талмуде есть выражения, что воскреснут для будущей жизни только иудеи, а прочие народы не воскреснут; с другой – там же говорится о всеобщем суде и осуждении язычников. Ту же неопределенность и сбивчивость находим и в учении Талмуда о начале и происхождении рода человеческого: на ряду со строгим монотеизмом, здесь встречаются и идеи дуалистические и даже политеистические.

§ 109. Нравоучение Талмуда. Не лучше вероучения и нравоучение Талмуда. По Талмуду, на каждом еврее лежат две главные обязанности: а) занятие законом, т. е. изучение Талмуда, и б) продолжение своего рода и приумножение потомства Авраамова. Но и эти обязанности лежат главным образом на мужской половине народа еврейского. Женская половина имеет некоторое значение только потому, что дает еврею возможность исполнять заповедь относительно размножения своего рода, к закону же она не имеет никакого отношения, равно как и закон к ней, и это по самой простой причине, – потому что женщина не способна к обрезанию. Учить дочь свою закону значит учить ее искусству обманывать, – рассуждает Талмуд: все образование женщины не должно

переходить за пределы уменя пряхать или вязать чулки. По отношению к закону на женщине лежат только следующие три заповеди: а) со всею тщательностью наблюдать за периодическими состояниями своего тела и, не вымывшись после известных регул, не прикасаться к мужу; в) при печении хлеба бросать известную часть тела в огонь. Это – остаток древних жертвоприношений, когда женщины в подобных случаях пекли лепешки и отдавали их священникам с) Третья заповедь для женщины – это накануне субботы возжигать светильник. Вот и все. Все прочие обязанности религиозные и семейные лежат исключительно на мужчине, на отце семейства, и нисколько не касаются матери... Унижение женщины в Талмуде простирается до того, что благочестивому еврею не только запрещается говорить с нею публично, – хоть бы это была и его собственная жена, если неизвестно всякому, что это именно его жена, – но запрещается и смотреть на ее ладонь, брать от нее деньги, даже ступать по женским следам. Для развода с женою еврею достаточно, если у нее дурно пахнет изо рта, – если она до свадьбы не объявила, что носит на руке фонтанель, – если нужно повторять ей два или три раза одно и тоже приказание – даже если блюдо, приготовленное ею, окажется не совсем вкусным... После этого понятно, почему еврей каждый день благодарит Бога за то, что Он не создал его женщиною, а создал мужчиною. Отсюда же – евреи сильно желают детей именно мужского пола и неблагоприятно смотрят на того, у кого дети женского пола. Блажен человек, – говорится в Талмуде, – имеющий детей мужского пола, и горе тому, у кого дети женского пола.

Если так относится Талмуд к целой половине еврейского же народа только потому, что эта половина не способна к обрезанию; то можно уже предвидеть, как неблагоприятны будут отношения его к прочим народам мира, не принимающим обрезания. Талмуд даже не признает их людьми, как происходящих будто бы от низших божеств, считает их врагами Бога и Его избранного народа, а потому не мог предписать и человеческих отношений к ним. Все человеколюбивые предписания ветхозаветного закона по отношению к ближним

Талмуд ограничил одним народом еврейским; а временные и случайные повеления об истреблении Амалика и всех хананейских племен распространил на все времена и все народы, не принимающие обрезания, или точнее – на всех не евреев. Не иудеи не имеют смысла и потому не заслуживают никакой милости, – рассуждает Талмуд, – и иудеи всегда должны заботиться об истреблении их, как врагов своих и Божиих: кто не убивает их в то время, когда может, тот нарушает заповедь Божию. Но не всегда же и не всякому можно буквально исполнять эту заповедь Талмуда, т. е. убивать всех, кто только не еврей; поэтому Талмуд предписал и другие средства вредить не евреям. Так в Талмуде положительно запрещается миловать акума, т. е. не еврея, оказывать ему сострадание и справедливость, спасти его от смерти. Далее – Талмуд прямо позволяет обманывать, грабить, вообще надуть всякими способами всех гоев, акумов, кутеев или кутимов, под которыми он понимает всех не иудеев вообще... И те жидовские проценты, на которые все жалуются, тоже имеют свое основание в Талмуде, и даже выводятся талмудистами из законодательства Моисеева. Во Второзаконии (23, 20) говорится: чуждому да даси в лихву, брату же твоему да не даси в лихву. Конечно, выражение: чуждому да даси в лихву имело характер только позволения или разрешения; но Талмуд возвел это в непреложную заповедь, так что даже запретил евреям займы деньги давать гою без процентов и, сверх того, положительно требует, чтобы каждый отец практически учил детей своих способу отдачи денег на проценты, дабы они заблаговременно приобрели достаточный навык к тому. Мало того; Талмуд извратил и вторую половину этого Моисеева изречения: брату же твоему да не даси в лихву. Он разрешает и брату давать в лихву, и назначает именно 20 процентов такой лихвы: только такую сделку могут сделать между собою евреи более других сведущие в законе, которые сумеют придать процентам вид подарка. Наконец, если Талмуд кое-где и узаконяет справедливые отношения иудеев к не иудеям, то только в предупреждение могущей возникнуть от дурных отношений беды для самих же иудеев, – и эти узаконения как-то

вообще мало вяжутся с другими узаконениями Талмуда, проникнутыми враждою и ненавистью к иноплеменникам.

Все, что сказано в Талмуде об отношении иудеев к иноплеменникам, относится и к нам, христианам, хотя Талмуд нигде не называет христиан их собственным именем. Талмудисты это сделали для того, чтобы предохранить евреев от могущих произойти отсюда бедствий для них; и это тем легче было для них сделать, что христиане, по их воззрению, вполне подходили к гоям, акумам, кутеям, отношения к которым так подробно определены в Талмуде. Впрочем, есть в Талмуде и более ясные намеки на христиан и более частные термины для обозначения их. Так именно они понимаются под именами галах, ноирим, цадок, или саддукей, они же называются эдомитянами и проч. На них именно намекает Талмуд, когда говорит, что саддукеи из слов Быт.1, 26: сотворим человека по образу нашему выводят заключение, будто богов много, или много лиц в Боге, – что эдомитяне или ноцримы машут пальцами своими вдоль и поперек (намек на христ. крестное знамение) и проч. Ненависть Талмуда к этим людям выше даже ненависти его к язычникам. Если кто-нибудь преследует еврея с тем, чтобы убить его, то еврей пусть лучше спасается в храме языческом, чем саддукейском (т. е. христианском), говорит Талмуд; потому что язычники отвергают того Бога, которого не знают, а саддукеи – того, которого они знают. Об этих-то людях, господствующих над сынами Израиля, иудеи доселе молятся, чтобы Бог в одно мгновение истребил их и уничтожил; «пусть будут уничтожены в одно мгновение... Истреби их, Господи, порази, уничтожь их в одно мгновение, порази их внезапно в глазах наших».

§ 110. Каббала. – Понятие о ней. Характеристика каббалистического учения о Боге, в Его отношении к міру, и о человеке. Отношение каббалистов к Библии. Рядом с мелочным направлением талмудическим и в одно время с ним развилось в среде мудрецов еврейских другое направление – мистическое или таинственное, известное под именем Каббалы (слово это означает действие принятия, или учение, принятое по преданию). Оно выразилось по преимуществу в двух еврейских

книгах Сефер-ецира (книга творения) и Зогар (книга света, сияния), из коих первая явилась, по всей вероятности, около времен Рождества Христова, а последняя составлялась в продолжение многих столетий, трудами многих поколений каббалистов, и в окончательном виде своею явилась только в конце XIII в. по Р. Х. Несмотря, однако ж, на это, как талмудисты о своей Мишне и Гемаре, так каббалисты о своей Каббале думают и говорят, что она современна синайскому законодательству. Сам Бог, будто бы, открыл ее Моисею, во время сорокадневного пребывания его на Синае, а Моисей передал ее семидесяти избранным старцам, от которых, под покровом глубочайшей тайны, она переходила из рода в род до позднейших избранных учителей еврейского народа, заключивших ее, наконец, в письмена. — Каббала — это ни религия, ни философия в собственном смысле, а так сказать религиозная философия, или точнее — философия религиозного предания иудейского. Она рассуждает почти исключительно о мире духовном и его отношении к миру чувственному; но рассуждает об этом на основании авторитета какого то таинственного, небывалого предания и произвольно понимаемого и превратно изъясняемого Св. Писания, т. е. в сущности на основании разума и фантазии. Не вдаваясь в подробности, мы кратко охарактеризуем важнейшие пункты каббалистического учения.

Учение каббалистов о Боге и Его отношении к миру напоминает собою учение о том же предмете александрийских гностиков, по которому все в мире есть истечение из Божества и как бы часть Его. Как у гностиков Божество, выступая из себя, производит целые ряды эонов, составляющих собою его плирому, так у каббалистов оно производит из себя десять так называемых сефиротов, которые в сущности тождественны с самою субстанцией Божией. Этот пантеистический взгляд проводится в Каббале иногда с особенною настойчивостью, и притом в выражениях, напоминающих собою учение Спинозы о бесконечной субстанции и учение Гегеля об абсолютной идее; все есть Бог и Бог есть все; Он один собственно существует и вне Его нет ничего. Но, с другой стороны, при этом пантеизме, у

каббалистов заметно желание сохранить представление о Боге личном, отдельном от міра, и о міре, как свободном творении Божиим. Отсюда – десять сефиротов представляются уже чем-то отличным от субстанции Божьей, или, по крайней мере, не тождественным с нею: в них Бог только присутствует и чрез них открывается, но присутствует и открывается не весь и не всецело, так что они не обнимают собою всей полноты Его сущности и жизни, не равны Ему. – Наконец, рядом с этим философским учением, стоит у каббалистов весьма странное учение о 22-х буквах еврейского алфавита, которые, в соединении с десятью первыми цифрами, называются тридцатью двумя чудными путями премудрости, посредством которых Вечный сотворил все. Трудно, да едва ли и возможно понять это каббалистическое учение, только несомненно, что 22 буквы еврейского алфавита играют у каббалистов весьма важную роль как в деле творения, так и в деле управления міром и вообще в жизни вселенной. Кажется, они – тоже самое, что идеи в философии Платона: они стоят, так сказать, на границе міра умственного и міра физического: по их отпечаткам на вещах познается верховный разум во всех частях міра; чрез их посредство слово Божие или дух святой открывается в природе.

Так как в учении каббалистов о Боге и Его отношении к міру пантеистическое воззрение не проведено строго последовательно, то и в учении их о человеке заметно то же колебание между пантеистическим и теистическим воззрением. С одной стороны дух человеческий есть существо совершенно самостоятельное и свободное (что вовсе не гармонирует с пантеизмом), а с другой – единение его с Богом в будущей блаженной жизни будет простирается до потери им своей индивидуальности (значит – и личности) и до полного смешения и отождествления с своим Творцом (что совершенно гармонирует с пантеистическим воззрением). Кроме того, у каббалистов встречаем учение о предсуществовании душ человеческих, или домирном их бытии, и о посмертном их странствовании, или переселении из одной формы в другую, – учение встречающееся еще у Платона и в некоторых восточных

религиях. Наконец, у каббалистов есть и нечто оригинальное в учении о человеке: они учат, что человек есть полнота и возвышеннейший предел творения, – все совмещается в нем и он соединяет все формы, под которыми развивается и проявляется божественная субстанция; он – выше ангелов, – он единственная форма, под которую можно представлять и самого Бога. Впрочем, говоря о таком высоком достоинстве человеческой природы, каббалисты понимают не столько людей обыкновенных, сколько какого-то небесного человека, или Адама Кадмона, который есть первое проявление божественной субстанции, в сущности неотделимое от нее, и который произвел уже Адама земного.

Таким образом, каббалистическое учение есть смесь теизма с пантеизмом и некоторыми другими философскими заблуждениями. В добавок к этому, рассматриваемое учение изложено в высшей степени темно, загадочно, двусмысленно. Тем не менее, однако ж, каббалисты утверждают, что это учение их не только есть учение богооткровенное, но что оно содержится даже в Библии. поскольку же на самом деле в Библии нет ничего похожего на это странное учение, то каббалисты все библейские сказания обратили в аллегории, и в каждой фразе, в каждом слове и даже букве Библии открывают высший таинственный смысл. Для этого они прибегают к средствам чисто механическим, каковы: перестановка букв; составляющих известное слово, одной на место другой, от чего, естественно, выходят новые слова, обозначающие другие понятия; разложение одного слова на два или на три и, наоборот, соединение нескольких слов в одно; употребление одного и того же слова иногда с гласной, а иногда с опущением гласной; замена одного слова другим, равным ему по сумме чисел, составляемых буквами и т. д.

§ 111. Взгляд новейших ученых Иудеев на свою религию и на отношение к ней христианства и замечание об этом взгляде. В новейшее время, под влиянием изменившихся условий исторической ЖИЗНИ, в иудействе возникло новое, дотоле небывалое направление которое мы можем назвать рационалистическим, или реформаторским, и которое имеет в

виду если не совсем изменить, то по крайней мере осмыслить старое, отжившее уже свой век иудейство. Направление это развилось главным образом на западе Европы, особенно в Германии и Франции, и стоит в связи с современною западною наукою вообще. Иудеи этого направления новые ученые раввины, проводят новый взгляд на свою религию, в котором трудно и узнать то иудейство, каким мы видим и знаем его. Единство и духовность Божества, от которого происходят все люди по взгляду этих раввинов, есть сущность иудейства в теоретическом отношении; а в практическом отношении сущность иудейства состоит в учении о всеобщем равенстве, братстве, любви и свободе. Иудейство, и только оно одно, дает истинное понятие о человеческом достоинстве, способствует развитию знаний и свободы, – словом: оно одно есть религия «прогресса и гуманности». Эти идеи дают иудейству недостижимое для всех других религий величие и силу и делают его религией вечною и общечеловеческою. Насколько все другие народы проникаются идеями и духом иудаизма, настолько они развиваются, нравственно усовершенствуются, гуманизируются и цивилизуются. А когда все народы всецело проникнутся этими идеями, этим духом, тогда придет Мессия, т. е. наступит эпоха высшего нравственного развития человечества, полнейших успехов цивилизации и гуманности. На христианство иудеи этого направления смотрят как на то же иудейство, только в искаженном виде и неудавшейся форме. Иисус из Назарета проповедовал единого бестелесного Бога, открытого Моисеем, и чистую нравственность – того же Моисеева иудейского закона. Он и не думал выдавать себя за Мессию, тем более за Бога, – и если называл себя иногда сыном Божиим, то в таком же общем смысле, в каком мог называться сыном Божиим и каждый еврей. Но ученики и особенно позднейшие последователи Иисуса, желая распространить его учение в языческом мире, изменяли его приспособительно к понятиям языческим, и таким образом исказили его первоначальную, чисто иудейскую форму. Верхом этого искажения было то, что они самого Иисуса стали представлять воплощенным Богом, несмотря на его позорную смерть на кресте, и т. д.

Что сказать об этом новом взгляде иудеев на свою религию и на отношение к ней христианства? Мы уже замечали, что в новом взгляде ученых раввинов на свою религию трудно и узнать то иудейство, каким мы его видим и знаем. То же самое нужно заметить и относительно их взгляда на христианство: христианство, о котором говорят они, совсем не то, какое мы знаем из Евангелии. Как иудейство, так и христианство новых раввинов не есть иудейство и христианство историческое, действительное, а иудейство идеальное, и христианство ими самими сочиненное. И как для представления высочайших совершенств иудейства раввины насилуют прямой смысл своего учения и многие исторические факты обращают в мифы и аллегории, так для оправдания своего взгляда на христианство они игнорируют самые крупные факты евангельской истории и самые важные пункты учения Иисуса Христа. В частности, по поводу этого взгляда еврейских ученых следует заметить еще то, что самые идеи всеобщей любви, равенства, братства и свободы, которые якобы составляют сущность иудейства, – в высшей и совершеннейшей степени провозвещены в унижаемом еврейскими учеными христианстве, откуда они, может быть бессознательно, заимствованы и самими этими учеными. В христианстве же этим идеям дано более крепкое и глубокое основание, чем то, какое дается им в иудействе. Они проповедуются здесь не во имя того только, что один Бог есть Творец всех людей, но и во имя того, что сам Бог есть любовь, что Сын Божий, из любви к людям, принял на себя их плоть и кровь, их вину пред Богом, принес за них в жертву и т. д.

III. Магометанство

§ 112. Общее понятие о магометанстве. Магометанство, или мусульманство, называемое еще исламом,⁶² есть религия, основанная и распространенная в VII веке по Р. Х. в Аравии неким Мухаммедом или Магометом (32), выдававшим себя за пророка Божия, посланного в мир для окончательного восстановления в роде человеческого единой истинной религии, какой еще в раю научил Бог наших прародителей. Магометанство признает единого Бога, Творца и Промыслителя

всего, бессмертие человека и будущую загробную жизнь с ее наградами и наказаниями. Но эти здравые религиозные истины, заимствованные частью из древнего иудаизма, частью из христианства, Магомет сильно исказил и обезобразил, примешав к ним много чуждых им элементов из Талмуда, из христианских апокрифов, из арабских и других языческих преданий и, наконец, от своего собственного измышления. Не излагая подробно системы магометанства, мы укажем здесь только на более выдающиеся заблуждения этой религии.⁶³

§ 113. Учение Магомета о Боге в Его отношении к міру и человеку. Самый первый и основной догмат магометанства – о единстве Божиим, за который некоторые чуть не до небес превозносят Магомета, имеет в его системе такой своеобразный колорит, который лишает всякого достоинства это «естественное и разумное» учение о Боге и даже приравнивает магометанство к пантеизму. Слова Магомета: «нет другого Бога, кроме Бога» (La ilah ilia Allah) не только устанавливают собою единство Божие против языческого многобожия и христианского учения о троичности, но содержат еще и тот смысл, что один только Бог есть деятель всего существующего, единственная действующая сила во вселенной, а всё творения Его, от высших ангелов до человека и далее – до дерева и камня, суть только Его слепые орудия, совершенно пассивные, не имеющие никакого самоопределения, никакой свободы. Всякое дело, всякий предмет, все прошедшее, настоящее и будущее вселенной заранее предопределено Магометовым Аллахом и зависит вполне и исключительно от его безусловного и произвольного предрешения. На долю и распоряжение своих разумно-свободных тварей Аллах не оставил ничего, потому что и деяния и способности, которыми они, по-видимому, располагают, только в нем одном, и что бы они ни делали, делают только чрез него, только по его определению. Составив такое понятие о Боге, Магомет, естественно, должен был лишить Его тех высоких нравственных свойств, которые обыкновенно заставляют человека любить Бога. Аллах Магомета не только в міре физическом, но и в міре существ разумных и духовных делает, что хочет и как хочет, не ведаясь,

при этом, никакими другими мотивами, кроме одного своего безусловного произвола, или каприза. Это – тип восточного деспота, который делает все, что только ему вздумается, и только потому, что ему именно так захотелось. Аллах сам производит добрые и дурные дела в человечестве, вдыхает в людей «благочестие и безумие» (нечестие), «заблуждает кого хочет и направляет кого хочет» – и «кого он направил, тот направлен хорошо, а кого он заблуждает, тот погиб». Он сотворил великое число духов (джиннов) и людей для геенны и сам посылает этих духов к неверным, чтобы подстрекать их ко злу и т. п. Сам в себе он не столько благ и милостив, сколько грозен и мстителен, особенно по отношению к тем, которые посягают на его абсолютное единодержавие, присоединяя к нему сына, товарищей и помощников (намек на христиан и язычников). Не простит он им сего греха во веки...

§ 114. Учение Магомета о загробном воздаянии. Если таково отношение Аллаха к свободно-разумным тварям, что все они суть только его слепые орудия и ничего более, то, казалось бы, что в Коране не будет учения о загробном воздаянии; потому что не за что же, в самом деле, награждать, или наказывать того, кто не имеет своей воли и кому, поэтому, не должны быть нравственно вменяемы никакие действия и поступки. Тем не менее, однако ж, Магомет, как будто именно для того, чтобы еще больше показать чудовищность своего Аллаха, учит и о райских наградах и об адских наказаниях в будущей жизни. После всеобщего суда, все неверующие (кяфиры), т. е. язычники, евреи, и христиане (вместе с джиннами), будут подвергнуты вечным мукам в геенне, или в аду. Они будут жариться на страшном огне, который будут постоянно мешать, чтоб лучше горел. Когда сгорит на них одна кожа, им будет дана другая, чтобы заставить их сильнее чувствовать боль и т. д. Кроме того, здесь будут язвить их змеи, громадные как горы, и скорпионы – как оседланные лошаки, а ангелы мучители станут еще бить их при этом железными дубинами. Все это будет мучительно, что они пожелали бы отдать в два раза больше того, что содержит в себе небо и земля, лишь бы только избавиться от адских страданий. В

самом верхнем отделении геенны (в ней семь отделений) будут мучиться и грешники из магометан, но – не вечно; по прошествии некоторого времени они, по ходатайству Магомета, будут выведены отсюда в рай, где присоединятся к остальным магометанам, чтобы вместе с ними вечно наслаждаться райскими утехами. Что такое рай Магомета, более или менее известно, так как рай этот обратился даже в пословицу. Это – сады, мускусная почва которых орошена потоками воды, катящимися среди зеленых берегов, усеянных цветами. Кроме водных источников здесь текут реки молока, меда и вина. Тут растут также деревья с прекрасными плодами всех родов и сортов, и ветви их сами гнутся к руке, чтобы легко было срывать с них эти плоды, и даже, – ко рту, чтобы можно было прямо есть их. В таких то садах устроены великолепные шелковые беседки, в которых собственно и живут праведники. Одетые в штофные, атласные и парчевые одежды, украшенные драгоценными запястьями, они едят самые лучшие яства и пьют разнообразные напитки из серебряных и золотых сосудов. У каждого из них кружок прислужников – молодых людей, или мальчиков, вечно юных, как низанный жемчуг. Кроме того, им даны будут в жены – особые красавицы, с большими черными глазами, также вечно юные и притом вечно девственные, подобные гиацинту и кораллу (гурии).

§ 115. Нравственное учение магометанской религии. Из нелепого представления о Боге вытекает у Магомета и нравоучение далеко не безукоризненное. Так как нельзя любить Бога-деспота, то Магомет почти вовсе и не учит о любви к Богу, а внушает своим последователям один только страх к Нему. «Достойнейший пред Богом тот, кто более боится Его», говорит Магомет; самые даже ангелы поклоняются Богу из одного страха к Нему. Далее, где нет любви к Богу, там не может быть и истинной любви к человеку: поэтому если Магомет и предписывает иногда гуманные отношения к ближним (напр. подаяние милостыни), то ограничивает понятие ближних одними только мусульманами; ко всем же остальным людям он внушает своим последователям одни враждебные чувства, заповедуя всячески чуждаться и гнушаться неверующих (кяфиров). Но

этого мало: так как Аллах слишком самолюбив и ревнив к своей единой державной власти, то ему, конечно, могут быть более или менее удобными только люди, исповедующие его безусловное единство (каковы мусульмане) и не может быть никого противнее тех, которые так или иначе умаляют его единое державие присоединяя к нему другие божества (каковы все прочие народы). Таким образом, одни только мусульмане удобны Аллаху и достойны его благоволения и их религия – наилучшая и единственно-истинная между всеми религиями; все же прочие народы суть враги Аллаха и их религии – мерзки в очах его. Отсюда – самая первая и священная обязанность всякого мусульманина и вместе самая приятная жертва Богу – распространение ислама между неверующими, хотя бы то и насильственное, соединенное с жестокостями и даже убийством. «О верующие!» восклицает Магомет, «когда вы встретите неверных, убивайте их везде, чтоб сделать из этого большую резню... Испытание неверных хуже, чем военная сеча. Сражайтесь с ними, пока не будете страшиться испытания и поклонение будет только единому Богу, – пока они не сделаются мусульманами. Сражайтесь за ислам – религию Бога, и вы будете счастливы. А убиваете их не вы, а Бог; когда бросаешь копье, не ты бросаешь, это – Бог». Такое распространение ислама Магомет называл святою войною, или сражением на пути Божиим. Кроме этой войны за ислам Магомет предписал еще своим последователям: а) общественные молитвы, которые они должны совершать ежедневно по пяти раз, в определенные часы, и пред которыми всякий раз должны омыться водою, или, за неимением воды, вытираться пылью; б) подаяние милостыни «родным, ближним, сиротам, бедным, путешественникам» (из магометан); в) соблюдение поста в месяц Рамазан и г) путешествие в Мекку на праздник (хадж) или на богомолье в Каабе – этом главном святилище мусульманском, которое будто бы построено было еще Авраамом и Измаилом, но на самом деле составляло главное идольское капище арабов до принятия ими ислама. Этим и исчерпывается, по Корану, весь круг религиозно-нравственных обязанностей человека к Богу и ближним.

§ 116. Взгляд Магомета на женщину; униженное положение ее в магометанстве. Говоря о магометанском вероучении и нравоучении, нельзя умолчать о взгляде Магомета на женщину. «Мужчины выше женщин по качествам, какими возвысил Бог», – учит Магомет, – а женщины ниже мужчин». Они суть существа несовершенные, созданные собственно для того, чтобы рождать детей и служить своим мужьям. Это – принадлежность или собственность мужчин, которую нужно покупать за деньги, если нельзя уворовать, и которую потом можно уступить другому, подарить, променять на что-нибудь и т. п. Из такого взгляда на женщину сами собою вытекли и те супружеские отношения, узаконением которых так прославился Магомет. Всякий мусульманин по его учению, может жениться разом на трех или четырех женах и при этом еще иметь сколько угодно наложниц. Обращаться с своими женами он может как угодно: может обманывать их, бранить, бить, выгонять из дому (на четыре месяца); может, когда хочет, развестись с какою-либо из них и опять жениться на ней (до трех раз) и т. п. Нечего и говорить, что безграничное наложничество, многоженство, полная свобода и легкость брачных разводов в корне убивают здоровую семейную, а чрез нее и общественную жизнь. Нечего говорить также, что полнейшее бесправие мусульманской женщины совершенно лишает ее в этой жизни всякого человеческого достоинства. Но Магомет простер свое унижение женщины еще дальше: изображая свой рай, он, как мы видели, говорит, что праведникам даны будут там в жены особенные существа – гурии стало быть, нынешние мусульманские женщины или будут лишены в раю тех наслаждений, какие обещаются мусульманам-мужчинам, или вовсе не будут в раю, а будут где-нибудь в другом месте (только не в аду, потому что Магомет всем мусульманам обещает рай), или же и совсем не будут воскрешены для будущей жизни, как не нужные уже при существовании гурий. Как бы то, впрочем, ни было, несомненно только, что, увлекшись прелестными гуриями, Магомет вовсе позабыл об обыкновенных земных мусульманках и не отвел им никакого места в загробном мире, а его последователи, мусульманские богословы, до сих пор не решили еще, будет ли

у женщин какой-нибудь свой рай с наслаждениями, соответствующими райским наслаждениям мужчин.

Б. Внешние признаки ложности естественных религий

§ 117. Замечание о характере законодателей естественных религий и в частности о характере Магомета и способе распространения им магометанства. О личном, характере религиозных законодателей язычества мы имеем мало сведений. Жизнь их или вовсе неизвестна, или известна только в самых общих чертах, или же наполнена очевидными баснями (которые либо производят их от богов и богинь путем естественного рождения, либо самих их возводят в богов). С другой стороны, некоторые языческие религии (например, греческая и римская, египетская, браминская) сами не знают своих основателей и не привязывают своего происхождения к одной какой-либо определенной исторической личности. Поэтому мы и не будем говорить здесь о характере религиозных законодателей язычества. Да это и не очень нужно. Язычество само в себе так нелепо и безнравственно, что такой или иной характер его основателей и проповедников ничего не прибавляет к нему и не отнимает у него. Если б мы даже достоверно узнали, что известные законодатели язычества были самые лучшие люди своего времени – и по уму и по жизни, то от этого само язычество нисколько не сделалось бы лучшим в наших глазах: во всяком случае, за один нравственный характер его провозвестников мы не признали бы его божественным откровением. И наоборот, если б мы узнали, что проповедники язычества были самые дурные люди, язычество от этого не сделалось бы хуже, чем, как оно есть само по себе... Не будем мы также говорить о нравственном характере основателей новоиудейства, потому что этих основателей было слишком много, да притом они и не считали себя основателями новой религии, а только восстановителями религии древней, данной Богом чрез Моисея, и не выдавали себя за божественных посланников. Остается, таким образом, сказать здесь только о характере Магомета, жизнь коего хорошо известна и который прямо и решительно выдавал себя за божественного посланника, или пророка.

Магомет был прост и скромен в домашней жизни, доступен во всякое время и внимателен к каждому верующему, очень щедр бедным, сострадателен к несчастным и т. п. Но хороший вообще характер его, как частного человека, далеко не годится для пророка или посланника Божия, каким выдавал себя Магомет. Во-первых, известно, что Магомет подвержен был эпилептическим припадкам. Болезненное, неестественное состояние во время этих припадков и понято было сначала самим Магометом, а потом и его друзьями, как общение его с ангелом Гавриилом и откровение ему Аллаха; но многие тогда же прямо называли Магомета сумасшедшим и лжецом и требовали от него чуда, как доказательства его божественного посланничества. Другая черта в его характере, недостойная пророка Божия, это – через чур уже большая слабость его к женщинам. Для каждого из мусульман число жен он ограничил четырьмя, а сам имел их семнадцать и, сверх того, многих наложниц. Мало того: он уверял своих последователей, что Аллах в откровении своем предоставил ему одному, в виде преимущества пред прочими верующими, самую широкую свободу в выборе себе жен. Несмотря, однако ж, на это Магомет все-таки, подобно всем прочим мусульманам был ревнив к своим женам до того, что не позволял им выходить со двора, разговаривать с чужими мужьями без покрывала и даже запретил им выходить замуж после его смерти. Приключения его гаремной жизни нередко условливали собою появление и характер того или иного откровения Божия, или нового стиха в Коране. Так, застигнутый на тайном свидании с одною невольницею, он поклялся обиженной этим Гавсе не касаться впредь этой невольницы; но, чувствуя трудность сдержать свою клятву, он во имя откровения Аллаха снова дозволил себе обращение с невольницей (Марией Конской). Или: в число жен своих он взял понравившуюся Зейнебу, жену своего усыновленного сына. Это произвело соблазн в обществе его последователей, так как, по существовавшим обычаям, усыновленный сын считался действительным сыном и его жена родною невесткою, запрещенною для отца. Чтобы поправить дело, Магомет от лица Аллаха объявил, что обычай назвать

приемыша сыном – безумный и даже греховный обычай, и что сам Аллах повелел ему жениться на Зейнебе. Одни уже эти черты характера Магомета показывают, что он не был истинным пророком и его учение истинным откровением Божиим. Но то же самое подтверждает и самый способ распространения им своего учения. О первом откровении своем с неба Магомет сообщил только своей супруге Кадидже, юному двоюродному брату и нескольким самым искреннейшим друзьям. Потом, через три года, когда число последователей его увеличилось до сорока человек, он снова выступает в роли пророка и посланника Божия; но все еще – скромно и не так решительно. Затем, по мере умножения его приверженцев, он делается все смелее и решительнее в принятом на себя звании, и сначала только позволяет, потом почти непрестанно объявляет, а наконец и узаконивает войну против не принимающих его учения. В военных действиях своих Магомет позволяет себе дипломатические хитрости, пылает жаждою мщения врагам своим, нередко казнит пленников и т. п. Таким образом, с Кораном в одной руке, с огнем и мечем в другой, Магомет добился, наконец, того, что арабы признали его и пророком Аллаха и своим повелителем или государем.

§ 118. Мнимые чудеса и пророчества в естественных религиях. Самыми решительными признаками сверхъестественного божественного откровения служат чудеса и пророчества; поэтому не могли обойтись без них и естественные религии, выдававшие себя за божественное откровение: за недостатком истинных чудес и пророчеств они измыслили для себя ложные.

§ 119. Чудеса в язычестве. Теургия, – ее нелепость. Натуральный характер одних из чудес язычества и минический – других. В языческом мире известна была так называемая теургия, т. е. наука или искусство – входить в сношение с богами и с помощью их совершать разные сверхъестественные действия, или чудеса. Теургия, впрочем, учила не только входить в сношение с богами, но и так сказать завладевать ими, брать их как бы в услужение себе, по произволу вызывать их и заставлять производить то или другое действие Средства к

этому она указывала в таких или иных жертвоприношениях, заклинаниях, известных обрядах, церемониях и других таинственных действиях и символах. Все эти действия и символы действенны не по силе соединяемых с ними мыслей, но сами по себе; они сами непосредственно возбуждают божескую силу, хотя бы совершитель их и не соединял с ними никакого представления и совершенно не понимал значения их; на богов же эти действие и символы имеют неотразимое влияние, магическую силу и заставляют их, даже против их воли, делать то, что угодно теургу (неоплатоники Порфирий и Ямвлих). Одни уже эти слишком большие претензии теургии показывают нелепость ее, каковую сознавали и более умные из язычников (например, Цельс). Естественно поэтому, что и чудеса, которые якобы совершались теургами, не были на самом деле чудесами. Они были явлениями натуральными, но казались чудесами только по непониманию народом тех сил и законов природы, по коим они совершались; или просто были оптическим обманом, фокусами, которые совершались с помощью хитрости и искусства языческих чудаков и жрецов, имевших свой особый интерес в обмане грубой и невежественной массы. Так, например, эти чудотворцы вызывали души умерших, которые будто бы и являлись в тумане, как тени, и отвечали на предлагаемые им вопросы. Само собою разумеется, что такое явление душ могло быть производимо, в приспособленных для того местах и при известной обстановке, с помощью преломления лучей света, а голос этих мнимых душ – посредством отражения звука, или же посредством так называемого чревоговения. А чтоб еще лучше скрыть обман, жрецы, посредством наркотических курений и напитков и с помощью других искусственных средств, приводили в ненормальное состояние прибегавших к их некромантии. Известно также было у этих чудотворцев искусство усыплять змей, укрощать диких зверей и многие другие тайные знания, которыми и в настоящее время щеголяют наши фокусники и знахари и которые для незнающих их секретов всегда могут казаться чудесами... Но если одни из чудес языческих объясняются, таким образом, как явления

натуральные, или фокусы; то другие должны быть прямо отнесены к области басен и сказок. Таковы, во-первых, все чудеса, приписываемые языческим (например, гомеровским) богам, которых на самом деле никогда и не было на свете. Таковы, далее, чудеса Аполлония Тианского, приписанный ему неопифагорейцем Филостратом (около 250 г.), и чудеса Пифагора, сочиненные биографом его Ямвлихом (+ 330 г.) спустя целые века по смерти этих лиц и притом с явною целью противопоставить их чудесам Иисуса Христа и тем поддержать падавшее уже окончательно язычество. Таковы же, наконец, чудеса индийского Будды, персидского Зороастра и китайского Конфуция, приписанные этим лицам в позднейших сказаниях о них и в большей части случаев представляющие грубую подделку под евангельскую историю Иисуса Христа. Все эти чудеса должны быть отнесены к области сказок не только потому, что они не имеют никакой исторической достоверности, как не засвидетельствованные современниками и очевидцами, но и потому, что по самому существу своему они – чисто мифического характера. Укажем несколько примеров этих чудес. Будда входит в утробу матери в виде солнечного луча и, зачавшись в ней, таким образом, чудесно охраняется от прикосновения к ее обычным нечистотам. При рождении его земля колеблется; солнце, луна и звезды останавливаются в своем течении; является неземной свет; слепые прозирают, хромы ходят, все больные исцеляются. Сам Брама, вместе с другим богом – Индрою, отправляют при этом обязанности повивальной бабки, а Будда явным и громким голосом провозглашает, что он – возвышеннейшее существо, владыка вселенной. Пред рождением Зороастра мать его видела страшный сон; но Зороастр, будучи еще во чреве, совершенно успокоил ее на счет сна, сказав, что виденные ею чудовища ничего не могут с ним сделать, потому что с ним Господь. Тотчас после рождения, которое также сопровождалось появлением особого света и другими знамениями во всей природе, Зороастр засмеялся, что и было указанием на его будущее чрезвычайное служение. Персидские маги бросили было младенца в пламень, но мать нашла его там весело улыбающимся. В минуту

рождения Конфуция над домом, где он родился, парили два дракона и голоса незримых духов пели в воздухе: «небеса трепещут от радости при рождении святого сына». Грудь новорожденного не крик испустила в первую минуту, а чудную мелодию небесной музыки; кроме того, на этой груди были начертаны слова, которые ясно указывали на будущую великую роль новорожденного мудреца. Аполлоний Тианский родился близ чудного источника, среди лебедей, которые при появления его на свет плясали и пели, ударяя крыльями. Аполлоний, между прочим, всходил на священную гору, на которой жили индийские мудрецы и которая вся окружена туманом, сгущающимся и рассеивающимся по воле мудрецов. На этой горе его угощали обедом, для коего треножники становились сами собою, тарелки приносились невидимыми руками. За обедом была чаша Тантала, которая сама собою наполнялась по мере того, как ее осушали собеседники. Прислуга этих мудрецов состояла из медных или бронзовых рабов. Здесь также Аполлон видел огромную каменную урну с дождем и другую такую же с ветром, которые состоят в распоряжении мудрецов, – видел, как мудрецы ходят по траве вышиною в три фута, даже не согнув ее, как они поднимаются в воздухе на значительную высоту, извлекают огонь прямо из солнца и т. п. Но Аполлоний, не только видел много чудес, но и сам творил их. Так он знал все азиатские языки, никогда не учившись им, а в Ефесе истолковал своим слушателям даже язык воробьев щебетавших над его головою. Здесь же он избавил народ от моровой язвы, свирепствовавшей в городе. Он указал в храме на одного старого нищего, как виновника моровой язвы; народ тотчас забросал камнями этого нищего; но когда хотели вынести труп из храма, то под грудю камней нашли только огромную черную собаку, покрытую пеною от ярости. Язва после этого прекратилась. В Риме, призванный на судилище Домициана, Аполлоний внезапно скрывается и исчезает от взоров собраний, и вечером того же дня является в Пуццолах, за двести верст от Рима. В Аркадии он сходит в подземный мир, семь дней беседует там с божеством теней Трофонием и выходит из подземного мира в Авлиде и т. п.

§ 120. Чудеса по рассказам Талмуда и Каббалы. Не лучше языческих и чудеса, о которых рассказывают Талмуд и Каббала. Талмуд силу творить чудеса приписывает таинственному имени Божию, которое он понимает как-то грубо чувственно. Имя это хранилось в иерусалимском храме и употребляемо было одними только пророками и первосвященниками в делах, касающихся их высокого служения. Но его можно было, разными хитростями, похитить из храма, – овладеть его тайною, и силою его творить какие угодно чудеса, наприм., летать по воздуху, ходить по водам, мгновенно пересылать письма из одного края в другой и т. п. Чтобы заградить доступ к этому таинственному имени посторонним любопытствующим лицам, силою того же имени сотворено было два чудесных льва, которые, стоя по сторонам святая-святых, возбраняли доступ к нему и оглушали на смерть всякого, кому только приходилось слышать их страшный рев. Несмотря, однако ж, на эту охрану, бывали смельчаки и хитрецы, которые проникали сюда, овладевали таинственным именем и силою его творили чудеса. Таков был, напр., Иешу Ганоцри, т. е. Иисус Назарянин... Впрочем, Талмуд рассказывает нередко о чудесах, совершавшихся и не силою таинственного имени Божия, – напр., о маленьком червячке шамире, который, будучи проведен по камню, дает ему известный вид и нужную форму, – об обращении воды вверх против течения, при пособии какого-то чудодейственного дерева, – о поднятии Александра Македонского, в бытность его в Иерусалиме, в воздушное пространство до такой высоты, что земля показалась ему яблоком, а вода чашкой и т. п.

§ 121. Чудеса Магомета. Магомет не творил чудес и даже прямо и неоднократно говорил, что он послан Богом только проповедовать истину, но что ему не дано власти творить чудеса (Коран гл. 29, ст. 50; гл. 17, ст. 92 – 95; гл. 13, ст. 8 и мн. др.). Тем не менее, одно уже общение Магомета с ангелом Гавриилом и весьма частое откровение ему Аллаха через этого ангела,⁶⁴ – общение и откровение в которое верил, по крайней мере сначала, и сам Магомет, уверовали потом и все мусульмане, – было постоянным чудом Магомета. Как на чудо

Магомета, можно указать еще на ночное воздушное путешествие его из меккского храма в иерусалимский, а потом через семь небес к престолу Божию. Это путешествие совершено будто бы Магометом под руководством того же Гавриила, на крылатом каком-то существе, которое, по преданию, имело голову женскую, туловище лошадиное, а хвост павлиный, – и совершено необыкновенно быстро, почти мгновенно. Во время этого путешествия Магомет беседовал с Аллахом, который приветствовал его как своего возлюбленного посланника и объявил его своим благороднейшим творением. Сами мусульмане, впрочем, долго спорили о достоверности этого чуда, одни считая его действительным фактом, другие только видением Магомета. Позднейшие поклонники Магомета и его биографы не удовлетворялись, однако ж, одними этими чудесами: как высший и совершеннейший всех пророков, Магомет, по их сказаниям, и чудес сотворил несравненно больше, чем все другие пророки. Одни из них насчитывают таких чудес до тысячи, другие – 4440, а некоторые даже шестьдесят миллионов!.. Вот некоторые из этих чудес. Верблюд кричит и успокаивается от одного прикосновения Магомета; вырастают волосы на голове, мальчика, когда Магомет возлагает на него свою руку; одно пальмовое дерево поет, другое идет с большим шумом в доказательство посланничества Магомета. При входе в Мекку, Магомета приветствуют все холмы и деревья, восклицая: «Мир да будет с тобою, пророк Божий». Раз Магомет плюнул в лужу, – и вода стала годною для употребления; в другой раз он положил на порожние сосуды пальцы рук и ног своих, и через край этих сосудов потекло столько воды, что верблюды были в опасности утонуть. Однажды он накормил 130 человек печенкою одной овцы и еще две чашки остались от того, что они съели; в другой раз несколькими хлебами и одним ягненком он накормил целый миллион народа. Однажды, в доме Абдалы, Магомет со своими спутниками съел жареного ягненка, от которого остались только одни кости. Спутникам захотелось еще выпить молока; Магомет, распростерши свой плащ над костями ягненка, произнес краткую молитву, – и

тотчас выросла плоть на этих костях, животное начало двигаться, вскочило и вымя его наполнилось молоком, которого все и напилось и которым, кроме того, наполнили еще все сосуды в доме. Однажды Магомет, положив свою голову на полу плаща Алия, заснул до самого захода солнца. Проснувшись, он спросил Алия, совершил ли он положенную вечернюю молитву. Алий отвечал: нет, пророк Божий, потому что я не смел сдвинуть твою благословенную голову с полы моего плаща. Тогда Магомет сказал: о Господи! вороти назад солнце, – и солнце возвратилось и поднялось высоко, а затем, по совершении молитвы, снова закатилось. В другой раз в виду всех Магомет разрубил луну на двое, указав на нее пальцем. Газели, волки и ящерицы часто разговаривали с ним. Всякий раз, когда он шел с кем-нибудь рядом, то хотя был и среднего роста, – всегда казался выше идущего рядом с ним на целую голову. Лицо его всегда сияло; а если держал пред ним пальцы, то они светились подобно факелам и проч. Нечего и говорить, что все эти чудеса, такого же мифического характера, как и чудеса языческие и талмудические.

§ 122. Мнимые пророчества в язычестве: двоякий их характер. С чудесами тесно связаны пророчества, которые составляют только особый вид чудес. Язычество, верившее в чудеса, верило и в пророчества и языческие чудотворцы были вместе с тем и пророками или предсказателями будущего. В языческих предсказаниях будущего нужно различать: 1) предсказания по известным приметам и предзнаменованиям, в которых жрецы и вообще вещие люди видели и, так сказать, читали волю богов, и 2) предсказания по непосредственному будто бы сообщению, или откровению богов людям. Мы укажем здесь несколько примеров предсказаний того и другого рода.

§ 123. 1) Примеры предсказаний первого рода.

а) Греческие *μάντις* и их гадания и предсказания о будущем. В древней Греции был особый класс людей, известных под именем *μάντις*, которые специально занимались гаданиями и предсказаниями о будущем на основании разных примет и предзнаменований. Они наблюдали обыкновенно явления природы, так напр. гром, молнию, падающие звезды и

т. п. и во всем этом видели такое или иное предзнаменование будущего. Кроме того, они угадывали волю богов и предсказывали будущее по полету и крику птиц и по внутренностям жертвенных животных; наконец, были между ними и толкователи сновидений, которые также считались большею частью за откровения богов. Гадания этих лиц были чисто ребяческого характера, хотя и пользовались в народе большою верою. Гадатель, напр., обращался лицом к северу, – и если по правую руку видел птиц, молнию, или слышал гром, то это было благоприятным предзнаменованием; а если видел или слышал все это с левой стороны, то это считалось неблагоприятным знаком. При рассматривании внутренностей животных, гадали обращали преимущественное внимание на печень, легкие, сердце и селезенку животного: если эти органы были правильны и здоровы, это было хорошим предзнаменованием, в противном случае – дурным. Таким же точно образом считалось благоприятным знаком, если жертвенное животное охотно шло к жертвеннику и кивало головою, или же – если при сожжении жертвы огонь пылал живо и дым шел прямо к небу; в противном случае жертва признавалась негодною богам, а отсюда уже заключали и о неудаче известного предприятия.

б) Предсказания в додонском прорицалище. Такого же характера были и предсказания о будущем, дававшиеся в додонском прорицалище Зевса. Средоточием прорицалища в Додоне (в Эпире, у подошвы горы Томара) был священный дуб, сладкие плоды коего употреблялись в пищу. Польза дерева дала суеверному народу повод к представлению, что в нем обитает бог «податель пищи». Шум листьев этого дерева принимали за голос Зевса и старались угадывать в нем волю этого бога. Истолкование шума священного дуба и объявление воли Зевса брали на себя большею частью женщины, которые назывались пелеядами (что значит седые старухи, а также голубицы); но иногда ответы вопрошавшим давали и жрецы, которые у Гомера называются ипофетами («не умывающими ног, спящими на земле»). Кроме шума листьев, провещательное значение находили также в голосе и полете птиц (особенно

голубей), гнездившихся в ветвях этого дуба, и в журчании волн свящ. источника, протекавшего у корня дуба и имевшего чудесную силу (в нем как в огне загорались потушенные факелы и как в обыкновенной воде – гасли зажженные...). Наконец, здесь же была, кажется, и так называемая додонская медь, никогда не умолкающая», по которой также предвещали будущее. По вероятному объяснению ученых, это был медный сосуд, поставленный на столбе, против которого, на другом столбе, находился медный или бронзовый мальчик с бичом в руке. Бич состоял из трех медных цепов с шариками на конце, которые касались сосуда и, колеблемые ветром, производили протяжные звуки, тем более, что в Додоне, стоявшей у подошвы горы, почти никогда не утихал ветер. Звуки этого сосуда и были толкуемы жрецами как предсказания о будущем.

в) Ауспиции и авгуры в Риме, чем были $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma$ в Греции, тем были авгуры в Риме. Они угадывали волю Юпитера и предрекали будущее по так называемым ауспициям, т.-е. предвещаниям, или предзнаменованиям, которые и выводили из наблюдений над разными явлениями природы. Кроме известных уже нам наблюдений, производившихся греческими $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\iota\varsigma$ римские авгуры очень часто производили еще наблюдения над священными курами или цыплятами, содержащимися в капитолии. Если куры охотно выходили из клетки и с жадностью глотали бросаемые им зерна, – это было хорошим предзнаменованием; противоположное явление считалось дурным предзнаменованием. – В древние времена римской истории, римляне ничего важного не предпринимали ни в частной, ни в общественной жизни, без предварительных ауспиций, и авгуры имели, поэтому, весьма важное политическое значение. Но ко временам Цицерона ауспиции и авгуры потеряли уже прежнее доверие к себе и значение в обществе, – частью вследствие распространившегося к этому времени философского образования, частью вследствие очевидного личного произвола авгуров в совершении своих наблюдений и в таком или ином толковании наблюдаемых ауспиций.

§ 124. 2. Примеры предсказаний второго рода.

а) Предсказание дельфийского оракула. Знаменитое дельфийское прорицалище (на южном скате Парнасса в Фокиде) было посвящено сыну Зевса Аполлону. В главном святилище великолепного храма находилась пророчесственная пещера, из которой выходило холодное испарение сильно потрясавшее животный организм. Состояние человека, подвергшегося действию этого испарения, было подобно опьянению: он вздрагивал, метался, кричал, говорил большею частью бессвязно; но все сказанное в этом состоянии считалось откровением Аполлона. Над отверстием этой пещеры стоял золотой треножник; на него садилась жрица, которую называли пифией. Первоначально пифия избиралась из молодых девиц, но потом, когда один фессалиец соблазнил пифию, увлекшись ее красотой, в пифии стали выбирать женщин не моложе 50-ти лет. От пифии требовалась безупречная нравственность. Пред началом прорицания пифия три дня постилась, купалась в Кастальском источнике, пила воду из этого источника, приведенного в святилище, жевала лавровый лист; затем надевала длинную мантию, распускала волосы, на голову надевала золотой венец, на ноги котурны, т.-е. обувь на высоких каблуках, и в таком виде всходила на треножник. Бессвязные слова, произносимые ею в экстатическом состоянии, истолковывались одним из жрецов, стоявшим подле треножника. Жрец этим словам пифии давал известный смысл и излагал их письменно, в стихах или прозе, в виде ответа вопрошавшим оракула. – Ответы эти были большею частью темны, загадочны, двусмысленны: оракул, не зная, что именно отвечать, особенно в важных случаях, старался выражаться неопределенно и двусмысленно, чтобы ответ как-нибудь соответствовал будущему событию благоприятному или неблагоприятному для спрашивающего. Разительный пример этого видим в истории Креза, спрашивавшего, предпринимать ли ему поход против персов. Пифия отвечала: «если Крез пойдет на персов, то разрушит великое царство». Действительно, он разрушил великое царство, только не персидское, как надеялся, а свое собственное, и когда после этого упрека оракула в обманчивом ответе, то оракул

совершенно оправдался, говоря, что это именно и было предсказано Крезу и что если Крез не понял предсказания, то это не вина Аполлона. Много и других подобных двусмысленных ответов оракула сохранилось в истории. – В древнейшие времена ответы даваемы были, кажется, только однажды в год, около времени весеннего равноденствия; в самые цветущие времена прорицалища они давались ежемесячно по несколько раз, за исключением тяжелых дней; во времена Плутарха, в I-м веке по Р. Х., однажды в месяц. Когда деятельность прорицалища была весьма обширна, оно содержало три пифии, из коих две чередовались, третья являлась в необходимых случаях; при Плутархе была только одна пифия. Жрецов при Аполлоновом прорицалище было много: из них одни распоряжались и руководствовали в прорицании (они назывались ὀσίοι); другие излагали и объясняли ответы пифии (они назывались προφῆται); третьи водили посетителей осматривать священные памятники храма (περιήγηται).

§ 125. б) Сивиллы и Сивиллины книги. Более всех других языческих предсказателей и предсказаний соответствуют, по-видимому, истинным пророкам и пророчествам так называемые сивиллы и их изречения, составившие собою целые книги. Поэтому скажем о них здесь несколько подробнее.

а) Понятие о сивиллах и сивиллиных книгах и краткая их история. Слово сивилла ученые производят от греческих слов Ζυός βυλή (эолическая форма вместо Διός βουλή). По этому словопроизводству, сивилла будет означать женщину, посвященную в тайны (советы и намерения) Божества. Другие видят в этом слове имя собственное, перешедшее потом в нарицательное. Как бы то ни было, только сивиллами назывались в греко-римском мире женщины-пророчицы, считавшиеся вдохновенными и наделенными от Бога даром предвещения будущего. Как велико было число сивилл, когда и где явилась первая из них, – об этом рассказывают различно; но вероятнее всего, что сивилл было очень много и что они появились первоначально в Малой Азии. После того, как первая женщина, называвшаяся сивиллой, прославилась в одном

городе (кажется в Трое) искусством прорицания, каждый соседний город претендовал на честь иметь свою такую же сивиллу. Таким образом, сивиллы распространились по всем почти малоазийским городам, откуда перешли в Грецию, а потом в Италию. Так как сивиллы пользовались большим доверием и уважением в обществе, то скоро явились под их именем сборники разных священных стихов пророческого характера. Самый древний сборник такого рода состоит из предсказаний, приписываемых сивилле эритрейской. Подобного рода сборники с именами разных сивилл были в большом ходу между греками, а при Тарквиние Гордом они появились и в Риме. Известен рассказ об этом. Какая-то женщина является к Тарквинию и предлагает ему за высокую цену несколько книг, изображающих, по словам ее, судьбы государств. Царь отказывается. Она сжигает часть книг, и снова предлагает ему остальные за ту же цену; Тарквиний и в другой раз отказывается. Женщина опять сжигает часть книг и опять предлагает государю остальные за прежнюю цену. Удивленный Тарквиний решается приобрести эти книги, – и оказывается, что в них содержатся пророчества сивиллы кумской. Тарквиний сдал это сокровище в капитолий, где оно состояло под бдительным надзором сначала немногих, а потом целых сорока граждан. Когда пожар, происшедший в капитолии в 183 году до Р. Х., уничтожил книги сивиллы, римский сенат послал депутатов в Самос, Эритрею, Африку, Сицилию и другие места, чтобы собрать все предсказания сивилльские, какие только найдутся там. Таким образом привезено было из разных мест множество сивилльских стихов и изречений, из коих, впрочем, выбрали только тысячу стихов, составивших новое сокровище римской республики. При Августе, кроме сивиллиных книг, хранившихся в капитолии, распространилось в римском обществе еще много других стихов под именем разных сивилл; но император велел уничтожить все эти сивилльские сборники, обращавшиеся в частных руках, и, кроме того запретил впредь хранить какие бы то ни было сивилльские стихи кроме тех, которые были одобрены декретом духовных лиц. В начале V века христианский император Гонорий приказал сжечь все

сивилльские книги, чем и был положен конец им, так что в настоящее время ученым известно только около сотни сивилльских стихов, сохраненных в сочинениях древних языческих писателей и в сочинениях Климента Александрийского.

Примечание. От сивилльских изречений или стихов, о которых мы сейчас говорили, нужно отличать Сивиллины книги, напечатанные на латинском языке в разных актах и памятниках древней христианской литературы. Таких книг известно теперь 12 и в них заключается около 4230 стихов. Эти книги и напечатанные в них стихи несправедливо носят название Сивиллинных. Так как древне-языческие книги пользовались большим авторитетом в языческом обществе; то сначала александрийские иудеи, а за ними и некоторые из первенствующих христиан, большею частью иудействующих и вообще еретических, вздумали воспользоваться этим обстоятельством для своих целей. И вот, под именем древних языческих сивилл явилось множество стихов, трактатов и целых книг – иудейского и христианского характера. Здесь в уста языческих сивилл вложены все догматы Моисеева откровения, строгое обличение языческому многобожию и идолопоклонству, все мессианские и национальные иудейские чаяния и надежды; наконец вложены почти все евангельские повествования о Христе Спасителе, только в будущем времени, в форме пророчеств. Эти то апокрифы и напечатаны в актоф древней христианской письменности под именем сивиллиных книг.

б) Были ли сивиллы пророчицами в собственном смысле и их книги – пророческими? Сивиллы не были пророчицами в собственном смысле. Это были частью религиозные энтузиастки, частью вообще поэтиссы, одаренные необыкновенно живым чувством и чрезвычайно богатою фантазией и пользовавшиеся в народе величайшим уважением как за эти свои качества, так и за строгую нравственную жизнь. Древние народы вообще смешивали религиозную восторженность с пророческою; даже поэтический энтузиазм казался им близким к вдохновению божественному. Отсюда поэт и предвещатель были у них синонимами; отсюда же та

странная теория, развитая Платоном, по которой известный род экстаза, или наступления, считался признаком состояния пророческого. С другой стороны, многие народы древности преимущественно женщинам приписывали дар пророчества, видя в них нечто святое и провидящее (*sanctum aliquid et providum*)⁶⁵ и считая их самым естественным органом для восприятия божественных внушений. Поэтому нет ничего удивительного в том, что обыкновенных религиозных энтузиастов и даже простых поэтисс они могли признавать за вдохновенных Богом пророчиц. Как сивиллы не были пророчицами, так и приписываемые им стихи не были пророчествами в собственном смысле, а были просто религиозно поэтическими произведениями. В Риме, впрочем, этим религиозно поэтическим произведениям придан был совершенно другой характер – политический. Сивиллины книги в руках сильной римской аристократии сделались мощным орудием управления народом. Уже в приведенном выше рассказе о приобретении этих книг Тарквинием Гордым историки видят или басню, вымышленную для того, чтобы приписать таинственное происхождение книгам капитолийским, или же хитрость самого Тарквиния, искусно придуманную им для того, чтобы утвердить свою власть на религиозном основании. В дальнейшей истории римской республики мы видим, что когда сенат не имел уже более средств удерживать толпу в повиновении, – он повелевал децимвирам вопрошать сивилльские книги, и ответ всегда был таков, какого желал сенат. Государственные люди, как Цицерон, несколько не верили этому политическому чуду; но общественный интерес оправдывал в глазах их обман, который казался им полезным в виду великих бедствий и опасностей республики. Во времена Августа, как мы замечали уже, явилось в римском обществе множество сивилльских книг: это было делом политических партий, из коих каждая заставляла сивиллу говорить сообразно со своими целями и интересами. Поэтому то, Август и велел уничтожить все сивилльские стихи, какие только вращались в частных руках. Такое же повеление издал потом император

Тиверий; но сивилльские пророчества не переставали от этого умножаться в Риме и поддерживать борьбу партий...

§ 126. Заключительный взгляд на язычество, новоиудейство и магометанство. Рассмотрев язычество, новоиудейство и магометанство как по внутреннему их содержанию, так и по внешним признакам мы должны сказать в заключении, что ни в одной из этих религий нельзя видеть истинную религию, действительное откровение божественное. Учение этих религий вообще недостойно Бога и не удовлетворяет всецело человека. Язычество боготворит силы природы, или самого человека, и всем своим строем, всецелою своею организацией подавляет высшие духовные стремления человека, приковывает его только к земному, чувственному, греховному. Новоиудейство хотя проповедует единого Бога, но не чуждо многих нелепых и безрассудных понятий о Нем, лишаящих его премирного характера и низводящих Его в ряд существ конечных и ограниченных. Кроме того, оно проповедует ненависть и презрение ко всему роду человеческому, кроме одной нации иудейской, и всю почти нравственность думает заменить мелочными, большею частью бессмысленными обрядами. Магометанство, проповедующее также единого Бога, представляет Его каким то, безусловно, самовластным и страшным деспотом, которого нельзя любить; кроме того, учением о многоженстве, наложничестве и райских утехх потворствует грубой чувственности, дает явный перевес плоти над духом; наконец, еще, подобно талмудическому иудейству, дышит упорным фанатизмом и ненавистью к иноверцам и все благочестие поставляет в обрядовой внешности. Сверхъестественные признаки, которых неизбежно требует человек для убеждения в божественном происхождении известной религии и которых, невидимому, не чужды и рассмотренные религии, на самом деле не суть таковы, не заключают в себе ничего сверхъестественного. Это – или очевидные басни и сказки, или искусная подделка и хитрый обман, которых не должна знать и к которым не может прибегать истинная религия.⁶⁶

Послесловие вместо предисловия ко 2-му исправленному изданию

Согласно желания автора «Руководства к Основному Богословию» Архим., впоследствии еп. Екатеринославского, Августина (ныне уже покойного), наследником его Прот. А. Ф. Гуляницким право издания «Руководства», с обязательством тщательного пересмотра и возможного усовершенствования его, передано нам. Неоднократно внимательно пересмотрев его, дополнив и переработав его применительно к новой программе по введению в Богословие, мы решаемся в настоящее время выпустить его в свет. Предоставляя другим судить о качествах нового, в переработанном виде, издания «Руководства к Основному Богословию» преосвящ. Августина, здесь считаем необходимым только обозначить те изменения, какие нами внесены в книгу первого ее автора. Прежде всего, нами внесены в «Руководство» некоторые изменения касательно плана и объема науки соответственно требованиям программы 1894 г. по Введению в Богословие. Так, в первом отделе: о религии и откровении вообще совсем опущен ряд параграфов о бытии Бога, как личного бесконечного Духа, и о бессмертии души человеческой;⁶⁷ второй отдел: религии вне христианства отнесен в конец книги в качестве прибавления; в третьем отделе (по новой программе – втором) сделано некоторое перемещение параграфов о внутренних и внешних признаках божественного происхождения Ветхозаветной и Новозаветной богооткровенной религии; наконец, совсем вычеркнута так называемая дополнительная глава. Другие наши изменения в «Руководстве» преосв. Августина касаются самого содержания книги и состоят частью в переработке, частью в составлении вновь некоторых параграфов. Существенно переработаны нами следующие §§: 2, 5, 9 – 12, 27, 87, 42 – 43, 49, 71, 92, 94. Вновь составлены применительно к требованиям программы 1894 г. по Введению в Богословие следующие параграфы: § 1., понятие о науке (стр. 1); § 6., происхождение религии из потребностей человеческого духа; § 13., анимистическая теория религии; §

14., психологические теории; § 20., библейский взгляд на религию; § 25., возможность сверхъестественного откровения как со стороны Бога, так и со стороны человека; §§ 44., учение о происхождении мира и человека через творение и превосходство сего учения перед учениями о том же предмете языческих религий; § 48., учение о единстве человеческого рода; § 85., влияние христианства на нравственную и общественную жизнь народов; § 95., следы единобожия в язычестве; § 96., происхождение язычества; § 102., о нравственном учении Зороастровой религии.

Московской духовной семинарии
преподаватель Введения в Богословие
Сергей Никитский.

Примечания к 4-му изданию

1) стр. текста 4-я. «Это своего рода анализ. Есть анализ, который разлагает данное целое на простые элементы, его составляющие. Но существует другой анализ, а именно тот, который различает в самой природе или внутреннем существе данного предмета то, что он заключает в себе. Такой анализ излагает, показывает, как бы развертывает, развивает содержание факта или идеи, которая и сама в некотором смысле есть факт; с помощью нескольких точных слов он делает ясным то, что сокращенно выражено в одном слове. Здесь целое разлагается не для того, чтобы открыть его простые элементы; в этом смысле оно неразложимо, будучи первоначальным целым; но для того, чтобы ясно показать его содержание», Олэ-Ляпрюн, ценность жизни. Гл. XI. Перевод с французского.

2) стр. текста 9 – 10. «Иногда утверждали, говорит Вундт, что есть народы, не имеющие никаких религиозных представлений. Говорили, будто такое совершенное отсутствие религии нашли именно у самых неразвитых естественных народов, у некоторых племен на островах южного океана и в юго-западной Африке. Но более тщательное наблюдение всегда открывало, даже у самых грубых дикарей, такие нравы и обычаи, из которых можно категорически заключать о существовании у них религиозных представлений, хотя и

весьма несходных с нашими. Если же возьмем случаи, где возможно было более полное наблюдение, то не только придем к заключению, что нет ни одного народа, который бы был совершенно лишен религиозного чувства, но и с первого взгляда заметим, что в религиозных представлениях, при всем разнообразии в частностях, есть существенное сходство. Душа человека и животных. Т. 2, стр. 279 – 280.

б) «Наверное можно сказать, – говорит Макс Мюллер, – что обыкновенные туристы не настолько сведущи в каких-нибудь африканских, американских и австралийских языках, чтобы они могли вести свободный разговор с местными туземцами о их религии. Поэтому несколько не удивительно, если на свой вопрос дикарям, признают ли те Высшее Существо, они получают нередко отрицательный ответ. Ответ такой объясняется очень просто: или тем, что дикарь не понял вопроса, предложенного ему на ломаном языке и нередко в крайне искаженной форме, или тем, что он не желал распространяться о предмете своего религиозного почитания из чувства страха». M. Muller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*.

в) Случается не редко, говорит Э. Тэйлор, что тот же самый писатель, который в общих выражениях провозглашает отсутствие религиозных элементов у описываемых им дикарей, сам приводит факты, доказывающие несостоятельность его уверений. Например, д-р Лайт заявляет, что уроженцы Австралии не только не имеют никакого понятия о высшем Божестве, Творце и Судии, и никакого предмета обожания – ни идолов, ни храмов, ни жертвоприношений, но что у них нет никаких признаков религии и религиозных обрядов, которые могли бы отличать их от бездушных животных. Не один писатель ссылался потом на эти слова, упуская из виду некоторые подробности, встречающиеся в той же книге. Между тем из этих последних можно было бы узнать, что, например, такая болезнь, как оспа, от которой страдают иногда туземцы, приписывается ими влиянию Будиа – злого духа, находящего наслаждение в несчастьи других существ, что когда туземцы берут соты диких пчел, они обыкновенно оставляют несколько

меду для Будиа, что на некоторых двугодичных собраниях куинслендских племен молодые девушки приносятся в жертву для умилоствления какого-то злого духа“. Первобытная культура. Т. I, стр. 2 и 3 второй части. Перев. под ред. Коропчевского. Спб. 1872 г.

З., стр. 25, Представителя теории приводят два рода доказательств в пользу всеобщности этого психологического явления (олицетворения). «Во-первых, они ссылаются на массу фактов, показывающих, что дикари, а иногда и цивилизованные народы приписывают жизнь и какую-то загадочную силу растениям, светилам небесным, камням и пр. Во-вторых, они истолковывают антропатизм, как необходимое проявление «великого умственного закона аналогии», равно как и других психологических законов, и усвояют ему характер инстинкта, в подтверждение чего ссылаются на детей, поэтов и т. д. Рассмотрим эти доказательства.

а) Утверждая, что одушевление природы есть необходимое, а не «случайное или гипотетическое» действие ума, сторонники пананимизма ссылаются, как и требует того решительность их утверждения, на громадное, вызывающее удивление, количество фактов. Но чтение многочисленных свидетельств приводимых анимистами, далеко не поселяет того убеждения, чтобы племена, стоящие на самой низкой ступени развития, оживляли и обоготворяли все предметы, хотя бы лишь одного какого-нибудь рода.⁶⁸ Но хотя бы факт олицетворения всех предметов теми племенами, к которым относятся свидетельства, был бы доказан, однако вопрос об антропатизме этим еще не был бы решен окончательно. В самом деле, в таком случае все же оставалось бы еще нерешенным, был ли этот антропатизм явлением невольным, или, напротив, он был иллюзией свободною, так что человек сознавал, что он приписывает вещам свойства, не принадлежащие к их природе. Здесь уместно привести разъяснение вопроса М. Мюллером. Основываясь на своих филологических розысканиях, он и сам приписывает человечеству, в период его младенчества, почти непреодолимую склонность к олицетворению; но в то же время

он делает решительную оговорку, что при своих олицетворениях древние были далеки от совершенного смешения одушевленного с неодушевленным, хотя бы и деятельным. «Ни на минуту, говорит он, мы не должны допускать, будто первобытные люди были идиотами, и будто, заметив сходство между своею деятельностью и деятельностью рек, гор, луны, солнца, неба и т. д. и назвав деятельность этих последних предметов теми же самыми именами, какими они называли свою, они по этому самому не замечали никакого различия между собою и этими предметами. Далекие от мысли представлять себе эти предметы живыми, личными и человекоподобными, наши предки (арийцы) скорее поражались различием между собою и ими, а отнюдь не какими-нибудь воображаемыми сходствами. Напомню здесь, продолжает М. Мюллер, о замечательном подтверждении этой теории, сохраненном нам в Ведах. Что мы называем сравнением, то во многих ведийских гимнах остается еще отрицанием. Вместо нашего оборота: «тверд, как скала», поэты Вед говорили «тверд, не скала», т. е. чтобы сделать заметнее сходство, они делали ударение на несхождении. Они возносят к Богу хвалебный гимн, не как «сладкую пищу», т. е. такой гимн, который есть как бы сладкая пища. О реке говорится: «она утекает с ревом, не бык», т. е. как бык. О божествах – вихрях: они держат своих поклонников в руках своих «отец не сына», т. е. как отец сына. Так, без сомнения, говорили о солнце и луне, они движутся, но не как животные; потоки ропщут и борются, но это не люди; горы непреодолимы, но это не воины; огонь пожирает лес, но это не лев».⁶⁹

Таким образом, если и признать первобытного человека, или точнее человека, стоящего на начальной ступени умственного развития, антропатистом, то это был антропатист сознательный: он сознавал, что, олицетворяя бездушные и безжизненные предметы, он пользуется образом и выражением несобственным.

б) К тому же самому результату приводит нас рассмотрение аналогий, на которые обыкновенно ссылаются анимисты и, прежде всего, аналогии между «первобытным человеком»,

«дикарем», «не цивилизованным человеком», с одной стороны, и ребенком, с другой. Эта аналогия имеет столь важное значение в теории анимизма, и притом ею так часто злоупотребляют, что на ней следует остановиться несколько долее. Не возбуждая здесь вопроса о том, насколько позволительна вообще аналогия между «первобытным человеком», т. е. величиною совершенно неизвестною, или «дикарем», человеком грубым, и простодушным ребенком, – мы спросим только: действительно ли дети не различают одушевленное от неодушевленного? Хотя положительный ответ на этот вопрос имеет за себя право давности, однако давность не всегда есть ручательство истинности. Авторы, которые в последнее время обсуждали этот вопрос, не будучи заинтересованы в его положительном решении, пришли к отрицательному ответу.⁷⁰ Вот выработанные ими основания в пользу отрицательного решения вышеприведенного вопроса.

1) Часто наблюдаемая в детях склонность «мстить» неодушевленным предметам (бить их, бранить) не свидетельствует о роковом смешении ребенком живого с безжизненным; так как этой «мести» обыкновенно научают ребенка старшие, руководясь желанием направить его мысли в другую сторону и тем отвлечь его от чувства боли и т. под. Что это так, доказывается тем, что даже после неоднократных опытов подобного рода, при повторении приглашения «отомстить», ребенок колеблется, вероятно, не по одной только боязни ушибить руку, но и по сознанию, хотя бы смутному, бесцельности мстить тому, чему не больно. 2) Не говорит также в пользу вышеуказанного смешения и замечаемая в более взрослых детях склонность драматизировать свои игрушки, наделять их личною жизнью и говорить с ними, как с живыми; так как дети поступают подобным образом лишь под влиянием «продуктивного воображения» (Шмидт), – во время игры, например, когда сами хотят и всегда отлично сознают, что играют. «Ребенок, хотя и утверждает притворно, будто бы его игрушки живые, но не думает этого действительно: если бы кукла укусила его, он был бы изумлен этим не менее, чем взрослый» (Спенсер стр. 144). 3; Действительно ошибаются

дети лишь тогда, когда могут ошибаться и взрослые, – когда например, в первый раз видят предмет, созданный прогрессивным искусством, который, хотя и не похож ни на одно живое существо, но обнаруживает характеризующую все живые существа самопроизвольность: в подобных случаях у ребенка невольно вырывается крик радости или испуга, тогда как у взрослого дело ограничивается внутренним чувством недоумения или изумления. 4) Наконец, если даже животные, сообразно большей или меньшей степени совершенства своей организации, обнаруживают более или менее безошибочную способность различения одушевленного от неодушевленного (по признакам: движения, самопроизвольного движения, приспособленного самопроизвольного движения): то еще с большим правом можно утверждать это о детях и нормально организованных, хотя и неразвитых, дикарях. – Что касается поэтов, на которых также часто ссылаются сторонники анимизма, то едва ли следует и замечать, что поэты всегда сознают, что их взгляд на природу, как на живую, есть взгляд несобственный, не отвечающий действительности (образный). – Далее, еще менее свидетельствуют о роковом смешении живого с безжизненным те факты (на которые также ссылаются сторонники анимизма), когда, например, человек, рассерженный сопротивлением своим усилиям, бранит бездушную вещь, бросает ее о землю и топчет ногами, или когда больной, только что перенесший операцию, получает отвращение к прибору – орудию операций, или когда человек клянет дурно пишущее перо. Во всех этих и подобных случаях объяснение лежит не в смешении живого с безжизненным, а в том физиопсихологическом факте, что чувство гнева, боли, досады, стеснения, как и всякое другое сильное чувство, стремится разрядиться в сильные мускульные движения, в нервный рефлекс, при чем по закону ассоциации, орудие заступает место деятеля и неодушевленному предмету, по сходству его влияния на нас, усваивается роль и значение одушевленных.

Наконец, утверждение, что люди по аналогии с собою представляют природу живого, заключает в себе круг. «Для того, чтобы заключать о безжизненном по живому, о бездушном

– по своей душе, необходимо уже уметь отличать живое от безжизненного. Чтобы заключать от сходства между собою и каким-либо другим предметом в одном признаке (напр.– движении) к сходству в другом (одушевленности), первобытный человек, очевидно, должен был уже заранее отличать этот предмет, как бездушный, от себя, как существа одушевленного: иначе в чем бы состояла и аналогия?“. ⁷¹

4) Стр. 58 – 59. Понятие о Боге не могло быть образовано человеком посредством увеличения свойств человеческих. Это прекрасно уясняет Декарт: «Может быть, говорит Декарт, я что-нибудь больше, чем воображаю, и все совершенства, какие я приписываю природе Божества, находятся каким-либо образом во мне, в возможности, хотя еще не проявились и не осуществились во мне. Действительно, я знаю по опыту, что мое сознание возрастает и усовершенствуется мало по малу, и я не вижу ничего, что могло бы воспрепятствовать такому большему и большему его возрастанию даже в бесконечность; не вижу, почему бы, когда оно таким образом возрастет и усовершенствуется, не мог бы я собственными средствами приобрести и все другие совершенства, приписываемые мною Божеской природе, и почему бы возможность, которую я имею для приобретения этих совершенств, не была бы достаточна для того, чтобы произвести и идеи их?.. Однако ж, всматриваясь ближе, я нахожу, что этого быть не может, потому что, хотя мое сознание и мои силы приобретают с каждым днем, новую степень совершенства и хотя в моей природе гораздо больше заключается в возможности, чем сколько я имею в действительности, но, тем не менее, эти совершенства никаким образом не приближаются к идее Божества, в которой ничего не встречается только в возможности, но все есть в действительности. И не служит ли очень верным, неопровержимым доказательством моего несовершенства даже то в моем познании, что оно возрастает мало-помалу и умножается постепенно?.. Далее, хотя мое познание умножается все более и более, но тем не менее меня не оставляет сознание что оно никогда не сделается действительно бесконечным, потому что никогда не достигнет такой степени

совершенства, чтобы не было способно приобретать еще большее какое-либо совершенство. Но Бога я понимаю действительно бесконечным и, притом, в столь высокой степени, что он ничего уже не может прибавить к высочайшему совершенству, каким обладает. Итак, действительное бытие идеи о Боге не может происходить от возможного, что собственно и не есть, но только от Действительного, т. е. от самого Бога“ *Medif. de prima philosophia, med. III.*

5., стр. 79, а. 4. «Снова все более и более подтверждается, – говорит Вайтц, знаменитый исследователь диких народов, – что дух человека от природы не заключает в себе никакого стремления к прогрессу и развитию. Новейшее идеалистическое учение, о самостоятельность и внутренне-необходимом развитии человеческого духа, единственно из самого себя, есть чистая выдумка, мечта фантазии, которая только льстит тщеславию человека, дерзко осмеивая факты и связь причин в истории культуры. Конечно, цивилизация зарождается и получается от человеческой мысли; но эта мысль как возникает, так и движется вперед не сама собою; эта мысль не есть функция одного только духа, но совокупная деятельность нескольких неделимых, живущих вместе, понимающих и поддерживающих друг друга; она рождается вследствие обращения друг с другом, в какое они поставлены, питается и расширяется историческими судьбами, в каких они находятся» (из Апологии христианства Геттингера, ч. II, стр. 216).

6. к стр. 140. Изучая человека четвертичной эпохи, который, однако, должен наиболее приближаться к нашим первым предкам..., мы встречаем всегда в нем человека, подобного нам. Немного более десяти лет тому назад, когда нашли один череп в торфе, в болотистых застоях или в древних пещерах, то думали видеть в нем некоторые особенные черты, свидетельствующие о диком, не вполне развитом состоянии. На этом основании хотели дать ему обезьянский вид. Но все это, после разысканий, все более и более рассеивалось. Древние троглодиты, обитатели палафитов, люди торфа, представляют из себя общество вполне почтенное. Они имеют голову такой величины, что большинство лиц, теперь живущих, почитали бы

для себя за счастье иметь подобную. Вообще, мы должны, действительно, признать, что ни один из ископаемых типов не представляет черты, указывающей на низшее развитие. И даже если мы сравним сумму человеческих ископаемых, известных до настоящего времени, с тем, что представляет нам современная эпоха, то мы можем смело утверждать, что между теперь живущими людьми существует гораздо большее число индивидуумов относительно низших, чем между ископаемыми, о которых идет вопрос... Наконец, до сих пор еще не нашли ни одного ископаемого обезьянского или человеко-обезьянского черепа, который бы действительно принадлежал какому-либо человеку. Virchow, Discours au congres des anthro- pologistes de Minich, sept. 1878, в Revue scientifique de l'etranger 8 Decembre 1887, стр. 543.

7. к стр. 143. Если мы сравним научные данные с библейской историей творения, говорит Пфафф,⁷² то мы увидим, что эта последняя согласна с этими данными, насколько мы в праве были этого ожидать. Мы находим, действительно, в науке и Библии одни и те же царства, одинаково различные в себе самих, не принимая, однако, в расчет некоторые исторические вариации, которым они могли подвергнуться; хронологический порядок их появления точно дан Моисеем. Первобытный хаос, земля, покрытая сначала водами, потом отделяющаяся от них; образование царства неорганического, за которым следовало образование царства растительного, затем животного царства, имеющего первыми своими представителями животных, живущих в воде, а после них животных земных; наконец творение человека, являющегося последним из всех тварей, – такова действительная последовательность существ, таковы в действительности различные периоды истории творения, обозначенные под именем дней».

Что заключить отсюда? «Можно заключить, говорит ученый геолог Соединенных Штатов Дана, что если документ Моисеев истинен, – а он истинен, так как порядок событий в космогонии Писания в существе дела соответствует тому, который дан геологией, – значит, он божественного происхождения. Ибо

никакой человеческий ум не был свидетелем событий и никакой ум человека, если только он не был наделен сверхъестественною проницательностью, не мог измыслить в отношении к этому первобытному возрасту мира такого расположения фактов; он никогда не поставил бы творение солнца, источника света на земле, столь долгое время спустя после творения света, именно в четвертый день и, что одинаково замечательно, между творением растений и животных, хотя это светило столько же необходимо для первых, как и для вторых. Никто не мог достигнуть такой глубины философии которая обнаруживается во всем этом плане... Библейское сказание является глубоко философским в картине, представляющей нам творение: здесь все истинно и божественно. Вот на первой же странице священной книги доказательство того, что творение и Библия имеют одного и того же Виновника. Не может быть действительного разногласия между двумя книгами Великого Автора, та и другая служат откровениями, которые Он сообщает человеку». И. Д. Дана. *Manna lof Geology*. 2-е изд., Нью-Йорк. 1876, стр. 767 – 770.

8., к стр. 151. «Человек, говорит В. Сент-Илер, мог начать свое существование или как дитя, или как взрослый. Что касается меня, то я не перестану утверждать, что человек вступил в жизнь уже взрослым и настолько совершенным, насколько он мог быть таким. Основание для такого мнения весьма просто. Взрослый человек мог продолжать жить и сохранять себя, между тем как, будучи дитятей, он непременно должен был бы погибнуть. Я не говорю, что сотворение взрослого понятнее, чем сотворение дитяти: то и другое одинаково непостижимо; но, в первом случае, он мог продолжать жить и размножаться, а во втором случае, ограничившись (вследствие своей незрелости) только самим собою, он должен был погибнуть. Там составляет непостижимое только недоумение, или, если хотят, только чудо, – а здесь рождение и продолжение жизни». – Вследствие этого, наука, на основании логики, дает то же самое решение этого вопроса, как и книга Бытия, – не потому только, что это говорит вера, но потому, что и разум требуют этого. Очень хорошо знано, что

некоторые отвергают это и никак не хотят допустить ничего сверхъестественного. Но, с какой бы точки зрения ни смотрели на этот предмет, во всяком случае, в высшей степени очевидно, что вещи в начале не были такими, каковы они теперь. Геология доказала, что было время, когда человек не существовал еще на земной поверхности, и что он явился на ней только в определенный момент времени. Возможно ли понять появление человека при таких обстоятельствах, которые делали для него решительно невозможным дальнейшее существование?»

9. к стр. Что касается доисторических людей, представление о которых дает палеонтология с доисторической археологией, то все данные науки в этом отношении приводят к тому заключению, что люди с самого появления своего владели всеми существенными принадлежностями духовно-телесной природы человеческой, какие свойственны и нынешним людям, и, во всяком случае, открываемые наукою люди отнюдь не стояли ближе к животным, чем современные люди.

Наиболее важным показателем высоты духовного развития людей разного времени и различных рас признается наукою объем черепа: измеряют в миллиметрах высоту, широту и длину черепов и затем суммы этих трех измерений сравнивают. Как показывает следующая таблица, самое древнее известное нам человеческое население с точки зрения данного критерия не может быть поставлено ниже людей современных.

- 1) Древнесеверный череп каменного века 476,5 мм.
- 2) Средняя мера 48 черепов того же века в Англии. 479 мм
- 3) Средняя мера 7 черепов того же века в Валлисе 478,7 мм
- 4) Средняя мера 36 черепов каменного века во Франции 462,8 мм
- 5) Средняя мера черепа всех современных европейских народов 471,9 мм
- 6) Средняя мера у готтентотов 462 мм

Об образе жизни открываемых наукою наиболее древних обитателей земли тоже известно очень мало; но то, что известно, не ставит их ближе к животным, чем стоят современные люди. «Они жили... главным образом, охотой,

вначале не имели никаких орудий или сосудов из металла, но только из камня и рогов; камни и кости обделывались ими искусно и целесообразно: они делали топоры, копья, луки, стрелы и даже иглы. Целые кучи мусора и всевозможных выбросков из жилищ, занимающие часто значительное пространство, и еще более многочисленные жилые строения показывают, что эти люди вели общественную жизнь, продолжавшуюся иногда очень долго. Изображения мамонта, носорога и лошади на слоновых костях или на твердом сланце, сделанные нередко с поразительной верностью природе и найденные во множестве именно из самого древнего, так называемого, палеолитического века, прямо показывают, что люди этого века владели редким художественным талантом и умением готовить орудия для искусства. «Лучшие скульпторы нашего времени, говорит Давкинс, занимавшийся с особенным усердием наследованием художественных работ перводревнего человечества, едва ли сделали бы что-либо изящнее этих работ, если материалом имели камни и кости, а резцом – простой кремневый камень».

(Прот. Петропавловский, в защиту христианской веры, т. II, стр. 108).

10) к стр. 258. Указания на эту веру мы находим во многих гимнах, сохранившихся до нас от 1590 г. до Р. Х., но по происхождению своему относящихся к еще более раннему времени, напр. в гимне к Аммону-Ра: «слава тебе, создателю всего, господину Закона, отцу Богов, творцу людей и животных, господину семян... Единый, не имеющий себе подобного... единый царь, единственный среди богов, носящий многие имена, число которым неизвестно». Или в туринском папирусе в уста верховного Божества влагаются такие слова: «Я творец неба и земли... Это я дал всем богам душу, находящуюся в них. Когда я открываю глаза, появляется свет; когда я закрываю их, является тьма. Утром я Хепера, днем – Ра, вечером – Тум.⁷³

11) Основание Талмуда положено было раввином Иудой Святым в конце 2-го и начале 3-го века по Р. Х., когда он Мишну (второй закон), дотоле сохранявшуюся чрез устное предание, утвердил писанием. С утверждением чрез писание Мишны,

которая скоро заменила подлинный закон Моисеев, стало появляться толкование на нее; толкование это производилось в Палестине и в Вавилоне на основании местных преданий. Сначала V века, а может быть даже несколько и ранее, Гемара Палестинская, которая была прежде устная, утверждена писанием. Вавилонские раввины составили свою Гемару, т. е. толкование на Мишну, в которой и заключили свои предания. Письменно она появилась в 500 г. по Р. Х. Эта Гемара была составлена равви Ашею и его учеником Абиною. Таким образом, Мишна равви Иуды входит в оба Талмуда и составляет как бы зерно Талмуда: она есть основа, исходный пункт и как бы текст кодекса комментарием которого служит самый Талмуд. Авторитет ее считался неоспоримым среди Иудеев. Язык ее еврейский, смешанный с выражениями арамейскими, греческими и латинскими.

Мишна печатается в центре страницы. Она обрамлена Гемарою, написанною на халдейском языке и окружена изъяснениями, которые должны освещать ее смысл. Гемара поэтому в изложении следует порядку и расположению Мишны. Оба Талмуда, после разделения на Мишну, состоят из 6 книг, надписания которые называются Sedarim. Заглавия sedarim достаточно хорошо знакомят с их предметами: 1) семена, 2) праздники, 3) над-женщины, 4) убытки, 5) посвящения и очищения.

Талмуд вавилонян состоит из 12 томов, а иерусалимский – из одного. Текст Талмуда вообще очень темен и может быть без затруднения понятен лишь посвященным в раввинизм. (Вигуру, руководство к чтению Библии (стр. 212 – 222)).

Примечания

¹ - Примечания, обозначаемые цифрами, смотр. в конце книги, в особом приложении.

² - Так, лишь по недоразумению обвинялись в безбожии в древности, напр., Сократ, Анаксагор, в новое время – деисты; известно также, что даже первые христиане подвергались со стороны язычников тому же обвинению.

³ - Дассе, материалист, серьезно рассказывает в одной своей книге о привидении в гостинице в Висбадене.

⁴ - Материалист Жорже (+ 1826) в своем предсмертном завещании отрекается от всех своих атеистических воззрений и просит, чтобы его завещание как можно более было распространено в предупреждение увлечения атеизмом. Обратились к религии еще, напр., атеисты, последователи Вольтера: Монтескье, Бюффон, Лагарп. Про самого Вольтера рассказывают, что перед смертью он просил о причащении и только благодаря противодействию окружавших не был приобщен. То же передается о другом яром вольнодумце XVIII в. Да-Ламберти.

⁵ - Рационалисты допускают в истории человечества, как и во всем мире, одно естественное развитие, отвергают всякое сверхъестественное влияние на судьбы мира. По своим метафизическим воззрениям они могут принадлежать к разным философским направлениям: к материализму, к пантеизму, даже деизму.

⁶ - В древности подобную теорию развивал Евгемер, по имени которого она называется еще евгемеризмом.

⁷ - Напр., таких, как появление, исчезновение облаков, разрешение их дождем; как появление и исчезновение лужиц воды; как превращение семени в растение, яйца в птицу и проч.

⁸ - Вера в Бога... Введенский А.

⁹ - Некоторые сновидения по своему очевидному противоречию действительности даже и не могли давать дикарю поводов к смешению грез сновидений с действительностью и

противодействовали подобному смешению в других случаях, сомнительных для дикаря. Голодному дикарю, напр., приснилось, что он досыта наелся. Проснувшись же, он чувствует себя таким же голодным, каким и лег. Вероятно ли, чтобы дикарь в этом случае принял сон за действительность? Или: дикарь видит во сне, что он расправился со своим врагом, покончил его. По пробуждении же он снова наталкивается на него, живого и здорового. Опять возможно ли для дикаря смешение здесь грезы сновидения с действительностью?..

¹⁰ - Погребальные стихи, содержащие плач об умерших.

¹¹ - Существо всякой религии Кант полагал в познание наших обязанностей, как повелений божественных, и по неодинаковому способу этого познания (естественному, или сверхъестественному) различал религии – естественную и откровенную. Отличие религии от нравственности Кант видел собственно в том, что в религии человек смотрит на нравственные свои обязанности не просто как на требования нравственного долга, а как вместе и на божественные заповеди, и к исполнению их возбуждается не чувством долга только, а и представлением о Боге, как карателе беззаконий и всеблагом мздовоздаятеле за добродетель.

¹² - Сущность этого доказательства кратко может быть выражена так: Нравственный закон требует от человека, с одной стороны, святости или добродетели, с другой – счастья. Счастливое существо без добродетели возмущает наше чувство правды; добродетель без счастья также не удовлетворяет его. Но осуществления этого единения добродетели и счастья мы не видим в земной жизни людей. Значит, должна быть иная, загробная жизнь, чтобы добродетель могла наслаждаться заслуженным ею счастьем. С другой стороны, кто может устроить это соответствие между добродетелью и счастьем в будущей жизни? Внешняя природа, которая следует в своем течении законам необходимости, совершенно равнодушна к запросам духовной природы человека; сам человек также бессилён устроить соответствие между добродетелью и счастьем, ибо воля его не есть закон для внешней природы. Остается признать бытие Существа Высочайшего, которое по

степени добродетели существ нравственных распределяет им блаженство.

¹³ - Сама в себе неопределенная, абстрактная и безжизненная, эта идея по Гегелю, путем какого-то непонятого самоотрицания и самоположения переходит и преобразуется в действительность (реализируется) во внешнем мире явлений и, наконец, в человеческом духе якобы действительно достигает самосознания. Но и внешний мир и человеческий дух, в которых проявляется и сознает себя эта идея, не есть, однако ж, нечто отличное, отдельное от нее: это она же сама, только на известной ступени развития. Сознавши себя в человеческом духе, абсолютная идея из инобытия (т.-е. из внешнего мира) возвращается опять в самой себе, к своему истинному содержанию и на этом пути в каждом отдельном человеке, в каждом отдельном народе, наконец, в целом человечестве она проходит различные ступени развития, в которых все более и более открывает и познает самое себя. В частности, в духе человеческого она проходит три ступени развития, – ступени духа субъективного, объективного и абсолютного; на ступени же духа абсолютного она проявляется и осуществляется опять в трех формах – в искусстве, религии и философии. Таким образом, все в мире и самый мир есть не что иное, как диалектический процесс (положение, отрицание, примирение их), посредством которого абсолютная идея стремится к абсолютному самопознанию.

¹⁴ - Безусловное не может быть отвлеченным и бессодержательным, как представляет его Гегель; затем, при гегелевском абсолютном решительно непонятно появление какого-либо реального бытия, тем более целого мира.

¹⁵ - О Ньютоне известно, что он не произносил имени Божия, не обнажив своей головы. Результат великих открытий его выражен в замечательной надписи на его гробнице: «он прославлял в своей философии величие всемогущего Бога, а своею жизнью представлял евангельскую простоту». Кеплер свое сочинение о гармонии миров заключает следующими словами: «Благодарю Тебя, Создатель и Бог мой, что Ты даровал мне эту радость о творении Твоем, это восхищение

делами рук Твоих. Я открыл величие дел Твоих людям, насколько мог мой конечный дух постигнуть Твою бесконечность. Если я сказал что-нибудь недостойное Тебя, то прости милостиво Линней в своем сочинении *Systema naturae* также исповедует величие и премудрость Бога, Творца и Владыки вселенной. («Прав. Собес.» 1871 г. ч., 2, стр. 277 – 79).

¹⁶ - «Отображая в своей природе совершенства Божия, душа человека вместе с тем носить и сознание Бога» (Тертуллиан). «Образ Божий заключен в душе человека, который имея родство с Богом, как дыхание Его, в силу этого неудержимо стремится к Нему» (Григорий Богослов).

¹⁷ - Из многообразных производств слова – религия филологически возможными признаются только два: Цицероново и Лактанциево. Цицерон производил это слово от *re-legere* – отлагать в сторону, обкладывать на особое употребление, в переносном смысле – относиться к чему-либо с особым вниманием и почтением. Поэтому, религия у Цицерона определяется, как благоговение пред чем-либо таинственным, божественным, как исполненное страха богопочтение. Лактанций производит слово – религия от *religare* – связывать, соединять и согласно с этим производством определяет религию, как союз человека с Богом. Таким образом, самое название религии указывает на ее сущность, особенно по последнему словопроизводству его. В Св. Писании, кроме собственного названия – союз Бога с человеком – религия часто называется также верою. Это название религии указывает на отличительное свойство религиозного союза, по которому последний необходимо предполагает с одной стороны, откровение Бога человеку и верность или истинность Божию (Рим. III, 3), с другой стороны – веру человека, которою он может и должен усвоить себе откровение Божие и чрез то пребывать верным Богу. Посему же и Св. Отцы и учителя церкви всего чаще называют этот завет в своих писаниях верою. И в нашем православном отечестве от лет древних и доныне слово – вера было самым употребительным и общепонятным названием этого завета.

¹⁸ - Духъ Господень глагола во мне, говорит пророк и царь Давид о себе и слова Ею на языке моемъ (II Цар. XIII, 2). Отъ Святаго Духа просвещаеми глаголаша святии Божии человецы (II Петр. I, 20, 21).

¹⁹ - Пример откровений Моисею при г. Хориве, И. Христа.

²⁰ - Напр., чрез сновидения, видения. Пример откровения в видении – Аврааму (Быт. XV), Исаии (Пс. VI), апостолу Павлу (Деян. X, 10: XVI, 10), – откровения в сновидении – волхвам, Иосифу обручнику (Мф. II, 12 – 14 и след.).

²¹ - Почему же непосредственно Сам Бог, а не тварное же, хотя бы выше человека, духовно-нравственное существо (напр., кто либо из ангелов), в котором духовно-нравственная жизнь уже раньше могла быть насаждена и раскрыться? Без сомнения и при этом предположены необходимость для человека сверхъестественного божественного откровения остается очевидною и непреложною. Ибо в самых ангелах, как тварных существах, духовно-нравственная жизнь должна быть насаждена, бесспорно, уже непосредственно Самим Богом, значит посредственно и духовно-нравственная жизнь в человеке должна быть признана делом Божиим. Несмотря, однако, на это, в зарождающейся впервые среди людей религиозно-нравственной жизни необходимо признавать именно непосредственное дело Божие. Ибо первоначально эта жизнь могла быть положена в человеке только творчески, а творчески полагать что либо может только Бог.

²² - Чудеса в Священном Писании называются именно чудесами (τέρατα) (Пс. 138, 14; Евр. II, 3 – 4). τέρατα – чудеса – значат события необычайные, удивительные, поразительные. Называются они также силами δυνάμεις и знамениями σημεῖα (Мф. XI, 20 – 23; XIII, 58; Марк. V, 30, VI, 5 – 14; Деян., XIX, 11, Мф. XII, 38, 39; Иоан. II, 11, 18 и мн. др.). Название чудес силами указывает на то, что в них действует сила Божия, а название – знамениями показывает, что чудеса – события многовыразительные, полные значения для уразумения сверхъестественной божественной силы и помощи, являемой в них. Таким образом, в самых библейских наименованиях чудес

дается довольно ясное и точное указание на то, что есть они такое.

²³ - Ответ на § отличительные признаки истинных чудес от ложных смотри в § 32.

²⁴ - Чит. 1-ю в 2-ю запов. десятословия (исход, XX, 2 – 5., срав. Второзак. VI, 4 и мн. др.

²⁵ - Идея о Боге, как существе духовном и совершеннейшем, выражается уже в идее творения мира Богом из ничего; также Быт. VI, 3: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть. Срав. Чис. XXVII, 16.

²⁶ - Эл – от глагола уд – быть сильным – означает Бога крепкого. Эдогим (един. число Элоаг), от ала – был поражен, отсюда почтил – выражает в божестве полноту сил являющихся во мне и самом божестве. Так истолковывают это наименование еврейские ученые. Христианские богословы в множественной форме имени Бога Элогим видят прикровенное указание на троичность лиц в Боге. Шадай – от шадд – поражать – выражает в отношении Бога откровение могущества и силы в природе. Адонай – верховный Господь. Владыка над всем.

²⁷ - Бог является Моисею при горе Хориве и, наименовав Себя Богом отца его (Моисея), Богом Авраама, Исаака, Иакова, посылает его освободить Еврейский народ из рабства египетского (ст. 1–10). И сказал Моисей Богу: вот я прииду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцев ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь сущий (Иегова)... Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам (ст. 13 – 14)... Пойди собери старшин Израилевых и скажи им: Господь, Бог отцев ваших явился мне, Бог Авраама, Исаака и Иакова, и сказал: Я посетил вас и увидел, что делается с вами во Египте... (ст. 16). Ясно, что по библейскому рассказу о богоявлении Моисею откровение Бога с именем Иеговы не было откровением нового Бога: нет, Иегова – Бог и есть Бог отцов еврейского народа, единый истинный Бог, в которого веровал народ еврейский от дней патриархов. Правда, в гл. VI, стр. 3 мы читаем; и говорил

Бог Моисею и сказал ему: Я Господь (Иегова). Явился Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем: Бог всемогущий (El Schaddai) а с именем моим Господь (Иегова), не открылся им. По-видимому, здесь дается мысль об откровении Моисею нового имени Бога и значит, по логике рационалистов, нового понятия о Нем. Но на самом деле здесь нет ничего благоприятного взглядам рационалистов. Истинный смысл сего места таков: отныне Бог явно и действительно открывается иудеям в силе Иеговы (Иегова – тот, который есть, был и будет) т. е. как Бог Осуществитель (Иегова) обетований, данных патриархам. Раньше патриархам даны были обетования о наследии земли обетованной, о благословении их семени, а чрез него всех земных племен. Это было явление им Бога лишь открывающего тайны Своего домостроительства о спасении Израиля, а чрез него и всего рода человеческого; действительно же, как Иегова, как Бог осуществляющий эти обетования, Он не открывался патриархам. Ныне же Он открывается именно в силе Иеговы, как полагающий начало осуществления Своих обетований касательно Израиля, а вместе и всего рода человеческого. Бог вечный и неизменный, отныне Он будет действенным охранителем и спасителем Своего народа, неизменно направляя судьбы его к Своим высшим и вечным целям. Таким образом, в рассматриваемом месте нет указания на то, будто Моисею здесь открыто новое имя Бога, или новое понятие о Нем; оно свидетельствует лишь о том, что согласно со своими различными обетованиями патриархам Бог отныне становится в ближайшие отношения к Израилю, будет Богом Завета с еврейским народом, чтобы чрез него спасти в положенное Им время весь род человеческий, а самый народ еврейский становится народом Богоизбранным, который Богу угодно сделать органом к осуществлению Своего плана о спасении людей.

²⁸ - Левит XXIII, 21: аще кто от сынов израилевых... иже аще даст от семени своего Молоху, смертью да умрет.

²⁹ - Быт. I, 1 – 2 и д.; Псал. 138, 7 – 12. См. выше § 42.

³⁰ - IV, 36: Да разумевши ты, яко Господь Бог твой, сей Бог есть, и несть разве его. XII. 17: Ибо Господь Бог наш, сей Бог

богов и Господь господей, Бог великий и крепкий и страшный...

³¹ - При этом следует заметить, что ветхозаветное учение о творении мира и человека настолько полно, что не восполняется и чрез высшее новозаветное откровение, кроме того, что в последнем яснее говорится об участии в деле творения всех лиц Святыя Троицы. В Ветхом Завете упоминается о соучастии Духа Божия и Слова Божия в деле творения, но прикровенно, чтобы не подать повода, как объясняют отцы церкви, еврейскому народу думать, что есть много богов.

³² - Для возникновения, напр., так называемых простых тел необходимо уже чрезвычайно различное действие силы притяжения по степени напряжения ее; образовавшиеся таким образом группы атомов имеют, оказывается, каждая самостоятельную, различную по степени и направлению силу движения и притом движения правильного и законосообразного.

³³ - Но пока еще этого нельзя сказать. Правда, эта гипотеза широко распространена в естественной науке; однако же отнюдь нельзя еще видеть в ней окончательное решение вопроса об образовании мира, собственно мировых тел, поскольку оно может быть освещено с точки зрения естественно-научного знания. Чисто научная критика этой гипотезы открывает в ней не мало несообразностей, пробелов и вообще разных недостатков. Так уже возникновение вращательного движения тел вокруг своей оси, образование колец и разрыв их представляются мало обоснованными в этой теории. Затем, между тем, как в первоначальном веществе сгущение начинается в центре и распространяется к периферии, в отделившихся от него телах этот процесс совершается в обратном порядке – начинается с периферии: опять явления совершенно противоречивые. Или еще: плотность тел, напр., солнечной системы, должна по смыслу этой гипотезы соответствовать их распорядку в системе. И, однако ж, на деле не так: Венера и Марс, находящиеся по обеим сторонам земли, плотнее ее, чего не должно было бы быть. Между тем как все планеты движутся с запада на восток, второй и четвертый спутники Урана и многие кометы движутся в обратном направлении с востока на запад. И проч. и проч...

³⁴ - Обыкновенно насчитывают пять главных геологических эпох. Внизу всех слоев земли геология различает прежде всего так называемые первозданные горы. Затем идут следующие четыре эпохи: первичная, которая содержит в себе две формации (т. е. различные слои и пласты земли); вторичная с 5 формациями, третичная – с тремя формациями. Четвертичная эпоха распадается на период дилювиума и аллювиума. Это деление пластов земли принадлежит геологии. Палеонтология (наука о вымерших живых тварях) различает по своему пласты земли. Вот таблица пластов земли по геологии и палеонтологии. I. Азоический период: 1. Первозданные горы (гранит, гнейс, порфир и другие кристаллические образования). II. Палеозоический период: 2. Первичные формации (переход, горы): Силурийская, Девонская. 3. Вторичные формации: Каменноугольная, Пермская. III. Мезозоический период: Триасовая, Юрская, Меловая. IV. Кенозоический период: 4. Третичные формации: Эоценовая, Миоценовая, Плиоценовая. 5. Четвертичные формации (дилювиальные образования). V. Новейший период: Аллювий или позднейшие отложения.

³⁵ - Вид или род (в библейском смысле слова) первоначальная, основная форма жизни; разновидность, индивидуальность существ вида; порода – индивидуальность утвердившаяся, окрепшая в роде.

³⁶ - Палеонтология – наука о вымерших живых тварях.

³⁷ - Потомства от одного вида, но разных пород называются помесью, а от разных видов – ублюдками.

³⁸ - Как известно, уже с давнего времени частью богословами, частью представителями естествознания предпринимались специальные попытки к соглашению библейского шестоднева с более или менее общепризнанными положениями естественных наук относительно вопроса о происхождении мира и человека. Таких попыток существует уже не мало; наиболее замечательные из них суть следующие: потопная гипотеза, ищущая примирения между Библией и наукой по вопросу о происхождении мира и человека в факте всемирного потопа; гипотеза восстановления (реститутивная),

которая данные естественных наук по этому вопросу относит не к первоначальной истории мироздания, а к истории восстановления пришедшего в расстройство мира изначала созданного благоустроенным; гипотеза идеальная, которая в тех же примирительных видах признает существенно важным в библейском шестодневье только общие положения или идеи; наконец, гипотеза собственно соглашения: она старается провести точную параллель между данными библейского шестодневья и данными естественных наук. Все эти опыты примирения Библии и науки по вопросу о происхождении мира и человека, конечно, не суть вполне совершенные, тем не менее самое существование их показывает, что это примирение не так невозможно, как это думается некоторым. Кроме того, история их убеждает, что их несовершенство действительно зависит частью от несовершенства нашего понимания Библии, главным же образом от несовершенства еще естественных наук и что по мере развития, с одной стороны, богословской науки, с другой – этих наук они делались все более и более серьезными и плодотворными. В недавнее время появилась новая теория – теокосмогоническая, которая совмещает все положительные результаты ранних теорий и которая обещает быть наиболее успешной в деле соглашения науки и Библии. Она принадлежит нашему богослову протопресвитеру Н. А. Сергеевскому. (См. его кн.: творение мира и человека).

³⁹ - Исх. XXVI, 19: оживут мертвецы твои, восстанут мертвии тела... роса твоя – роса растений и земля извергнет мертвецов.

⁴⁰ - Дан. XII, 2: и многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие – на вечное поругание и посрамление.

⁴¹ - Не обращается к тебе (ст. 10)...чародей...вопрошая мертвых.

⁴² - Исаия LXVI, 24: Червь их (умерших, отступивших от Бога) не скончается и огонь их не угаснет...

⁴³ - XXV, 39, 40: Когда обедняет у тебя брат твой и продан будет тебе, то не налагай на него работы рабской. Он должен

быть у тебя как наемник, как поселенец, до юбилейного года пусть работает у тебя.

⁴⁴ - В Магабарате упоминается о десяти воплощениях Вишну, а в новейших индийских книгах насчитывается их до 22-х и ожидаются новые, лучшие воплощения в будущем (Срав. Прибавл., об индийской религии).

⁴⁵ - «Ведущему и Блаженному, – говорит он, – не подобает касаться нечистой и грязной материи»: тварь «при своей нечистой и хрупкой природе не в состоянии выдержать непосредственного соприкосновения со святостью и всемогуществом Творца» (Догмат. Богословия свящ. Малиновского, стр. 272).

⁴⁶ - Первый высказал мнение о зависимости христианства от ессыства немецкий ученый Иоанн Георг Вахтер в 1713 г. После Вахтера защитники этого мнения были – Болингброк, Вольтер и др. В новейшее время это мнение защищали: Гфререр, Штейдлин, Люттербек, Баур.

⁴⁷ - Во времена И. Флавия ессеев было всего четыре тысячи с небольшим.

⁴⁸ - Свидетельство это подвергалось многочисленным возражениям со стороны отрицательной критики, не хотевшей признать его подлинность. Тем не менее, однако ж, оно – несомненно подлинно.

⁴⁹ - Сколько известно один только Реймар, автор «Вольфенбиттельских фрагментов» разделял с иудеями эту нелепую мысль.

⁵⁰ - Фетиш – слово португальское (fetisso) и значит собственно волшебство; волшебная сила, а затем уже – идол, или кумир, которому воздается божеская почесть.

⁵¹ - Слово это производят от сабеян или сабейцев – прежних жителей теперешней аравийской провинции Йемен, главный город которой – Саба: они первые, будто бы, стали обожать светила небесные. Другие производят это слово от еврейского цеба – сила звездная.

⁵² - Платон ссылается, напр., на *όλοϋος παυαίος*: «смерть есть уничтожение, или, согласно предания, какая-то перемена и

переселение души отсюда в другое место“ (Аполог. Сократа, XXIII.).

⁵³ - Внешние причины, которыми одними иногда пытаются объяснить появление и развитие язычества, как именно внешние, временные и случайные, сами по себе действительно никогда не могли породить язычества, которое представляет собою глубокий переворот в религиозной жизни человечества и отличается необыкновенною распространенностью и устойчивостью. Да и вообще внешние причины могут играть роль в жизни человека только под условием некоторого соответствования их внутренним запросам его духа, хотя бы первоначально неясным и неопределенным.

⁵⁴ - Священные книги Китайской религии: 5 Цзин или Кин и 4 Шу. Изъ 5 Цзин или Кин (Кин значит книга) первая И-кин – книга перемен или прекращения – содержит в себе древнейшие предания Китая, выраженные 64-мя знаками, из коротких, вертикальных и горизонтальных, белых и черных, цельных и ломаных линий, которые обставлены словами текста и объяснениями на них. Подлинный смысл содержания этой книги трудно уразуметь. Содержание книги составляют мысли о сущности природы и нравоучительные. 2-я Шу-кин – книга повествования – включает в себе историю Китая с императора Яо по 7 в. до Р. Х. 3-я – Ши-кин – книга песен – содержит в себе нравоучительные народные песни (311 песен). 4-я – Ли-кин, в которой описываются законы приличия. 5-я Чунь-цзю – изображает историю Китая с 721 г. по 480 до Р. Х. Эти книги – труд более древних, чем Конфуций, писателей; Конфуций только собрал их. Первая книга Шу – включает в себе беседы Конфуция с учениками и составлена этими последними. 2-я книга Шу содержит в себе объяснения нравственных воззрений Конфуция. Составление ее приписывается Цан-цзы, ученику Конфуция. 3-я – содержит учение о середине или о началах нравственной деятельности, рисует идеал китайского мудреца. 4-я – включает в себе истолкование учения Конфуция позднейшим философом Мэн-цзы.

⁵⁵ - Конфуций – Кон – фамилия; фуций (фуси) – учитель. Имя же его было – Чиузи.

⁵⁶ - Священные книги браминской религии суть следующие: 1., Веды (οἶδα, video) знание, мудрость; они состоят из 4-х книг: Риг-В., Ягур- В., Сома Б., Атарва В. Первая из них, содержащая гимны богам, самая древняя и самая важная. Древность ее восходит за тысячу с лишком лет до Р. Х. Другие части Вед относятся к первой, как, напр., Талмуд к Библии, и по своему происхождению отделяются от нее, как и друг от друга, по меньшей мере сотнею лет. 2., Законы Ману. Ману – личность мифическая. Законы Ману явились приблизительно за 6 в. до Р. Х. 3., Пураны – позднейший памятник браминской религии, появившийся около 12 или 13 в. по Р. Хр.

⁵⁷ - Так благочестивые индусы нередко сидят в нестерпимом жару, висят на столбах, продевши железные крючья в ребра, и раскачиваются и т. под.

⁵⁸ - Шакья-Муни – мудрец из рода Шакиев; собственное имя – Сиддхарта.

⁵⁹ - Последователи Будды, не упомянувшего ни одним словом о Божестве, его самого обоготворили, признав его за воплощение Вишну. В дальнейшей своей истории буддизм выродился в грубое шаманство, потеряв свой прежний созерцательный характер.

⁶⁰ - Литературный памятник древне-персидской религии Зенд-Авеста, что значит: слово жизни. Первоначальное составление ее приписывается персидскому пророку Заратуштра, или Зердушта (по-гречески Зороастр). Это личность полумифическая: время жизни его, равно как и время появления приписываемой ему Зенд-Авесты, доселе еще не определено окончательно. Несомненно только, что Зенд-Авеста существовала за несколько веков до Р. Х.. терпела множество редакции и окончательно, в нынешнем своем виде, составлена уже во время христианства.

⁶¹ - Священных книг Египетской религии, которые, впрочем, кроме специально религиозного содержания, обнимали все доступные древним Египтянам знания, было, по сведениям древних писателей, очень много. Так Климент Александрийский упоминает о 42 книгах Гермесовых (Греческий Гермес =

Египетский Тот, бог откровения); другие писатели считают их десятками тысяч. Но от священных книг Египетской религии решительно ничего не уцелело до нас. В известной степени (конечно, незначительной) этот недостаток священных книг восполнен недавно открытой и прочитанной (в 1842 г.) книгой мертвых. Это свитки папируса, находимые в руках египетских мумий. Они были своего рода видом, которыми снабжался умерший на тот свет. Может быть, эти свитки составляют часть богослужебных книг древнего Египта, но об этом ученые спорят. Во всяком случае книга мертвых, как названы эти свитки при издании их в свет египтологом Лепсиусом, содержащая 164 глав., включает в себе многочисленные данные о верованиях древних Египтян касательно происхождения мира, и человека и особенно его последней судьбы. Другим важным источником для изучения религии древних Египтян служат иероглифические надписи на стенах храмов, пирамид и обелисков. Эти надписи в большинстве случаев были религиозно-нравственного содержания. Наконец, немало сведений о египетской религии, особенно же за позднейший период ее существования, имеется у греческих писателей Геродота, Диодора Сицилийского, Плутарха, преимущественно же греческих писателей неоплатонической школы.

⁶² - Мусульманство – несколько испорченное слово от муслим, которое во множественном числе имеет муслим; корень же слова муслим – в слове ислам которое значить преданность, покорность Богу и его воле.

⁶³ - Магометанская религия изложена в так называемом Коране или ал-Коране (коран значит чтение, частица же ал соответствует французскому le и немецкому der). Это – книга, в которой собраны все мнимые откровения Магомета, в первый раз именно в правление первого преемника Магометова – Абу-бекра. Дело собрания откровений Магомета поручено было одному из бывших секретарей его, который без всякой критики принимал все, что ни выдавалось за откровения Магомета. В расположении откровений он не следовал никакому определенному плану, кроме того, что главам более длинным давал первые места, а главы краткие относил в конец. Поэтому

в Коране не только между отдельными главами, но часто и мыслями одной главы нет связи; часто встречаются повторения. Коран состоит из 114 сур, или глав, из коих каждая имеет свое особое название (стол, человек, корова, Иосиф, муравей и. т. д.) и разделена на несколько аят, или стихов. Магометане однако считают Коран творением самого Бога и чудесным откровением Божиим, в котором выразилась вся полнота истины и в котором каждая иота имеет свой глубокий смысл. Сложилась даже между ними басня о том, что Коран от вечности существовал в Боге, или у Бога, потом архангел Гавриил, по изволению Божию, снял с него копию и принес ее на последнее, низшее небо, а отсюда уже снабжал Магомета главами и стихами своей копии, открывая их ему, в продолжении 23-х лет, по частям, смотря по нуждам и обстоятельствам. Откровение эти записаны будто бы были Магометом, или его писцами и служителями, также под непосредственным наблюдением самого архангела. На самом деле Коран – произведение несомненно естественное: божество здесь представляется перехитряющим людей, вмешивающимся в семейные, часто весьма грязные и соблазнительные дела Магомета; оправдывающим его любовные похождения. Не мало в Коране нелепых и баснословных рассказов, напр., об армии Соломона из гениев, людей и птиц; о разговоре его с муравьем и потатуйкою и т. под.

⁶⁴ - По словам магометан Гавриил являлся Магомету в течение всей его жизни 24 тысячи раз.

⁶⁵ - Так выражается Тацит о взгляде германцев на женщину.

⁶⁶ - Впрочем, некоторые отцы и учителя Церкви признавали и в язычестве явления сверхъестественные или чудеса; но эти явления они приписывали действию темных сил, влиянию диавола – Отца лжи.

⁶⁷ - Эти параграфы отнесены во вновь введенную в курс семинарского учения науку, начальные основания философии.

⁶⁸ - См. об этом подробнее у Van En le: «Histoire naturelle de la croyance*. 1-re partie – l'animal. Pp. 15 – 22.

⁶⁹ - Max Mailer. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen der alten Indiens 2 te Auflage. 55. 216. 223 – 4.

⁷⁰ - Спенсер: Основания социологии, т. I, стр. 137 – 145. Dr. Eugen von Schmidt: die Philosophie der Mythologie und M. Müller. Berlin, 1880. Entgegnungen auf die Recensionen etc. (Moskau, 1881. 65, 7 – 8. – Van Ende; histoire naturelle de la croyance. 10 – 15. Ende ссылается, в подтверждении своих слов, на свой опыт, полученный от долговременного обращения с детьми (р. 10).

⁷¹ - Из книги: Введенский А. И. Вера в Бога, стр. 177 – 182.

⁷² - В заключении своей Schöpfungsgeschichte, стр. 741.

⁷³ - История религии Менхиса.