

131822

КУРСЪ

ОСНОВНОГО БОГОСЛОВІЯ

или

АПОЛОГЕТИКИ.

Составленъ примѣнительно къ семинарской программѣ и въ первыхъ трехъ изданіяхъ одобренъ Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ къ употребленію въ духовныхъ семинаріяхъ въ качествѣ учебнаго пособия.

Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія допущенъ въ учебныя библіотеки среднихъ учебныхъ заведеній.

ИВАНЪ НИКОЛИНЪ.

Преподаватели Визанской Духовной Семинаріи.

Изданіе четвертое,

пересмотрѣнное и дополненное.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Изданіе книжнаго магазина М. С. Елова.

1914.

Цена 1 р. 25 к.

028

Того же автора имѣются въ продажѣ:

1) Что такое нравственность? (Нравственность и наука о нравственности.—Что такое нравственность?—Всеобщность и единство нравственности.—Нравственная оптика.—О нравственномъ долгѣ.—Нравственное усовершенствованіе и естественное совершенство.—Нравственность и религія.—Нравственность и свобода воли.—Нравственность и социализмъ.—Нравственное значеніе собственности.—Нравственное значеніе труда.—Нравственное значеніе семьи.—Нравственное значеніе государства). Изд. второе. Сергіевъ Посадъ. 1912 г. Цѣна 60 коп.

2) Дѣянія святыхъ Апостоловъ. Опытъ историко-критическаго введенія. Цѣна три рубля.

3) Учебный курсъ по Догматическому Богословію. Составленъ примѣнительно къ семинарской программѣ, одобренъ Учебнымъ Комитетомъ въ качествѣ учебнаго пособия и удостоенъ половинной Макарьевской преміи.—Печатается вторымъ изданіемъ.

ПОС. СЕН. 21
227696

КУРСЪ

ОСНОВНОГО БОГОСЛОВІЯ

ИЛИ

АПОЛОГЕТИКИ.

Составленъ примѣнительно къ семинарской программѣ и въ первыхъ трехъ издавіяхъ одобренъ Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ къ употребленію въ духовныхъ семинаріяхъ въ качествѣ учебнаго пособия.

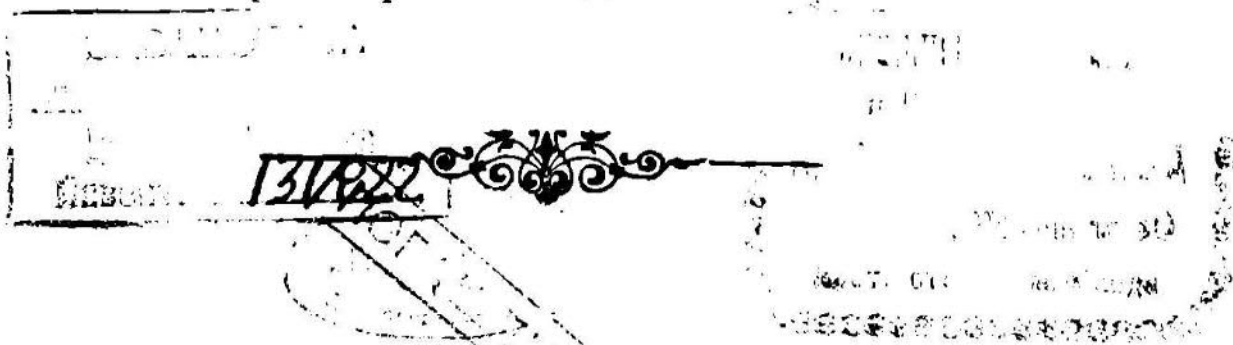
Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія допущенъ въ ученическія бібліотеки среднихъ учебныхъ заведеній.

ИВАНА НИКОЛИНА,

Преподавателя Виѣанской Духовной Семинаріи.

Изданіе четвертое,

пересмотрѣнное и дополненное.



СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Изданіе книжнаго магазина М. С. Елова.

1914.

131822



Печатать разрѣшается. Ректоръ Семинаріи Архимандритъ Германъ.
Визанія. Октября, 1-го дня, 1913 года.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.
Сергіевъ посадъ, М. губ.

ВВОДНЫЯ СВѢДѢНІЯ.

§ 1. Что такое богословіе?

Терминъ «богословіе» представляет собою буквальный переводъ греческаго слова *θεολογία*. Подъ словомъ *θεολογία* у грековъ разумѣлось изслѣдованіе или ученіе о богахъ и ихъ отношеніяхъ къ міру. Поэты, раскрывавшіе ученіе о богахъ, назывались теологами. Въ научномъ смыслѣ терминъ «богословіе» впервые употребленъ Аристотелемъ.—Въ христіанствѣ названіе богослова было приложено къ лицамъ, раскрывавшимъ ученіе о Божествѣ Сына Божія и Его единосущіи съ Богомъ Отцомъ, а также и о троичности Лицъ въ Богѣ. Таковы евангелистъ Іоаннъ и св. Григорій Назіанзинъ. Знаменитый схоластическій писатель Абеляръ (1142 г.) своимъ двумъ главнымъ сочиненіямъ о Святой Троицѣ далъ названія: *Introductio in Theologiam* и *Theologia Christiana*. Но уже въ тотъ же схоластическій періодъ значительно расширяется смыслъ разбираемаго термина. Онъ начинаетъ употребляться въ болѣе общемъ значеніи ученія о предметахъ божественныхъ. Цѣлыя системы богословскихъ ученій *Θομᾶ Аквината* и *Альберта Великаго* были названы «суммами теологій». Но здѣсь еще сохраненъ точный смыслъ «богословія», какъ науки, основанной на Откровеніи. *Theologia*, какъ говорилъ *Θοма Аквинатъ*, а *Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit*. Со времени реформаціи еще болѣе расширилось значеніе термина «богословіе» въ смыслѣ ученія о рели-

гii вообще. А въ новѣйшее время стали часто употребляться выраженія: «естественное богословіе», въ приложеніи къ религіи магометанской и каждой изъ языческихъ, и «откровенное богословіе» въ приложеніи къ религіямъ еврейской и христіанской, разсма- триваемымъ съ различныхъ сторонъ: библейской, исто- рической, теоретической, практической. Въ виду та- кого разнообразія для нашихъ цѣлей удобнѣе упо- треблять этотъ терминъ въ самомъ широкомъ значе- нii «науки о религіи» вообще, ограничивая ближе смыслъ его, по мѣрѣ надобности, присоединеніемъ къ нему опредѣлительныхъ словъ. Такъ, выраженія: «естественное богословіе», «христіанское богословіе», «догматическое богословіе», «пастырское богословіе» будутъ означать содержаніе науки объ языческой и христіанской религіи или одной изъ сторонъ по- слѣдней.

§ 2. Наука ли богословіе?

Такъ какъ богословіе лежитъ внѣ области положи- тельнаго опытнаго знанія, то, по мнѣнію многихъ, оно не можетъ предъявлять притязанія на имя нау- ки. Видные философы—Контъ и Спенсеръ—находятъ прямую противоположность между богословіемъ и наукою.

Но понятіе науки опредѣляется не предметомъ ея, а методомъ. Такъ, есть наука міеологія, имѣющая предметомъ своего изслѣдованія созданія человѣче- скаго вымысла. Съ методической же стороны богосло- віе удовлетворяетъ научнымъ требованіямъ: 1) соблю- денію единства предмета и 2) систематическому изло- женію религіозныхъ фактовъ и идей или обобщеній, выведенныхъ строго логическимъ путемъ изъ дан- ныхъ фактовъ.—Впрочемъ, богословіе является нау- кою, не только благодаря внѣшней научной формѣ своего изложенія, но и въ силу своего содержанія. Одно положительное эмпирическое знаніе не въ со- стоянii удовлетворить человѣка. Оно устанавливаетъ лишь связь, сосуществованіе и послѣдовательность явленій, но не даетъ отвѣта на вопросъ о природѣ

и значеніи вещей вообще, о смыслѣ жизни. Между тѣмъ всякій человѣкъ вырабатываетъ себѣ извѣстную метафизику, т.-е. опредѣленное воззрѣніе на сущность вещей, на Бога, міръ, взаимоотношеніе между Богомъ и людьми. Правда, на эти вопросы постоянно пыталась дать отвѣтъ философія. Но она все болѣе и болѣе убѣждалась, что задачи этой нельзя выполнить средствами одного разума, такъ какъ, говоря словами Гете, бытіе не дѣлится на человѣческій разумъ безъ остатка. Такъ философія оставляла мѣсто богословскому истолкованію смысла вещей и явленій.

Двѣ, однако, особенности отличаютъ богословіе отъ другихъ наукъ. Между тѣмъ какъ въ другихъ наукахъ возможно открытіе новыхъ, ранѣе неизвѣстныхъ истинъ, содержаніе богословія неизмѣнно и дано разъ навсегда. Но и здѣсь возможенъ прогрессъ, именно въ раскрытіи и усвоеніи религіозной истины умомъ человѣка. Даже въ наукахъ точныхъ научное искомое часто составляетъ не самый результатъ, который можетъ быть заранѣе извѣстнымъ, а методъ, который соглашаетъ посылки съ этимъ выводомъ. Подобно тому и въ богословіи не исключается возможность непрерывнаго углубленія въ постиженіе религіозной истины, освѣщенія истины съ новыхъ сторонъ, соотношенія ея съ кругомъ современныхъ научно-философскихъ понятій и идей. На этомъ основывается необходимость богословской науки. Св. отцы Церкви не ограничивались однимъ только неподвижнымъ и мертвымъ храненіемъ откровенныхъ истинъ, а давали широкій просторъ и своему разуму по отношенію къ этимъ истинамъ, какъ это можно видѣть изъ ихъ твореній. Но и послѣ нихъ остался далеко еще не законченнымъ путь христіанскаго богословствованія. Медленнымъ, упорнымъ трудомъ человечество раскрываетъ для себя религіозную истину, постепенно она дѣлается достояніемъ человѣческаго сознанія.

Другая особенность богословія, какъ науки, состоитъ въ томъ, что богословіе не доводитъ своихъ

положеній до степени чувственно-осязательной наглядности, какъ то наблюдается въ наукахъ естественныхъ, и не сообщаетъ имъ характера логической принудительности и очевидности, равно какъ и математической точности и доказательности. Это объясняется тѣмъ, что предметомъ богословія служатъ такіе факты, которые, будучи строго историческими, являются по своему существу данными внутренняго нравственнаго опыта, фактами психологическими (религія, откровеніе). По самой своей природѣ эти данныя могутъ получить наглядность и очевидность лишь тогда, когда они переживаются нами, составляютъ наше сердечное настроеніе. Но научность богословія отъ того нисколько не умаляется, истинность его положеній не получаетъ исключительно субъективный (личный) характеръ. Нравственная природа человѣка не есть ничто субъективное; она имѣетъ такое же твердое объективное основаніе, какъ и внѣшній міръ, потому что нравственная природа одинакова у всѣхъ людей.—Къ богословскимъ *доказательствамъ* далѣе, какъ и философскимъ, вполне приложимо требованіе правильнаго примѣненія обще-человѣческихъ законовъ мышленія. Законы же нашего мышленія не есть ничто субъективное, а объективное свойство нашей природы; они не въ нашей волѣ, слѣдовательно имѣютъ объективное значеніе.

Итакъ, соотвѣтствіе богословскихъ истинъ съ фактами нашей нравственной природы и раскрытіе ихъ въ возможно строгомъ согласіи съ логическими законами мышленія придаютъ богословію научный объективный характеръ.

§ 3. Опредѣленіе науки Основного Богословія.

Въ богословской литературѣ можно встрѣтить многія названія и въ связи съ ними разнообразныя построенія нашей науки. Чаще всего она называется Основнымъ Богословіемъ и Апологетикой. Первое названіе указываетъ на положительное содержаніе или предметъ науки, а послѣднее — на ея задачу.

Общепринятое въ духовно-учебномъ мірѣ названіе ея — «Введеніе въ православное богословіе». Согласно съ первымъ названіемъ, предметомъ нашей науки служитъ систематическое изложеніе и оправданіе предъ научно-богословскимъ сознаніемъ вѣрующихъ внѣшнихъ и внутреннихъ *основаній*, по которымъ христіанство, понимаемое въ духѣ православной Церкви, есть истинная религія. А такъ какъ эти основанія подвергаются сомнѣнію и даже прямому отрицанію со стороны многихъ, то необходимо всестороннее разъясненіе и научная защита ихъ. По этой своей сторонѣ наша наука носитъ названіе апологетики. Изъ обобщенія обѣихъ отмѣченныхъ сторонъ очевидна важность нашей науки въ общей системѣ богословскихъ наукъ и смыслъ ея названія «введеніемъ» въ нихъ. Прежде чѣмъ раскрывать догматическое или нравственное содержаніе православной религіи, нужно быть убѣжденнымъ въ ея истинности, т.-е. въ ея превосходствѣ предъ другими религіями, въ ея божественномъ происхожденіи, въ соотвѣтствіи ея внутреннимъ потребностямъ человѣческаго духа, въ неповрежденномъ сохраненіи ея въ Церкви православной. А это—такіе вопросы, которые входятъ въ содержаніе нашей науки и по своему характеру являются общими и предварительными, иначе вводными въ кругъ богословскихъ наукъ.

§ 4. Методъ науки Основного Богословія.

Методъ, другими словами—научный путь или пріемъ изслѣдованія, въ Основномъ Богословіи долженъ быть по преимуществу положительнымъ. Во всякой наукѣ могутъ быть употребляемы два пріема доказательствъ—положительный и отрицательный. Положительный методъ состоитъ въ прямомъ логическомъ развитіи извѣстнаго положенія, уясненіи данной истины путемъ раскрытія ея содержанія и вытекающихъ изъ нея слѣдствій. Въ отрицательномъ методѣ мы обращаемся къ мысли, противоположной доказываемому положенію, и, указывая на односторонность

или ложность ея, дѣлаемъ отсюда заключеніе къ состоятельности доказываемаго положенія. Ясно превосходство положительнаго метода предъ отрицательнымъ. При помощи положительнаго метода мы познаемъ, что такое предметъ по своему существу, тогда какъ, руководясь отрицательнымъ методомъ, мы узнаемъ, чѣмъ онъ не долженъ быть, и не всегда приобрѣтаемъ понятіе о томъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ. По словамъ св. Григорія Богослова, «гораздо легче и скорѣе посредствомъ того, что есть, объяснить о предметѣ и то, чѣмъ онъ не есть, нежели исключая то, чѣмъ онъ не есть, показать, что онъ есть». — Отрицательнымъ методомъ, т. - е. разборомъ положеній, несогласныхъ съ защищаемымъ воззрѣніемъ, доказывается неудовлетворительность только этихъ положеній. Но, вѣдь, никто не можетъ поручиться, что въ недалекомъ будущемъ не появится новая, болѣе удачная, защита отрицаемаго положенія, которая потребуетъ новаго опроверженія и т. д. — Предпочтеніе положительнаго метода предъ отрицательнымъ въ нашей наукѣ обуславливается главнымъ образомъ самымъ характеромъ богословія. Религіозныя и въ частности христіанскія истины, обоснованіемъ и защитой которыхъ занимается наша наука, представляютъ собою данныя нравственнаго опыта, внутреннія переживанія духа человѣческаго или, выражаясь научнымъ языкомъ, *постулаты* (требованія) духовной природы человѣка. Истинность ихъ измѣряется собственно истинностью не логическою, основанною на соображеніяхъ разсудка, а истинностью непосредственнаго нравственнаго сознанія. Задача нашей науки, отсюда, заключается не столько въ обличеніи неправомыслія о богословскихъ истинахъ, сколько въ сближеніи ихъ съ данными нравственнаго сознанія. Но, разумѣется, этимъ не устраняется употребленіе отрицательнаго метода въ богословіи. Наша наука должна не только положительно обосновывать религіозную истину, но и опровергать несогласныя съ нею философскія ученія, принципиальныя возраженія другихъ наукъ. Только при этомъ богословіе не должно сосредоточивать своего

вниманія исключительно на полемикѣ и опроверженіи, но извлекать изъ противоположныхъ взглядовъ положительное содержаніе для построенія своей системы, отмѣчать въ нихъ черты истины.

§ 5. Значеніе науки Основного Богословія.

Хотя истины, входящія въ составъ нашей науки, имѣютъ характеръ нравственныхъ потребностей, внутреннихъ постулатовъ, слѣдовательно непосредственныхъ внутреннихъ переживаній, однако чрезъ то не устраняется необходимость науки Основного Богословія, и не уменьшается ея значеніе. Человѣку по его природѣ свойственно стремленіе къ знанію, достигаемому логическимъ путемъ. Органомъ же знанія въ собственномъ смыслѣ является разумъ, который по свойственнымъ ему логическимъ законамъ мышленія возводитъ непосредственныя частныя и единичныя впечатлѣнія на степень общихъ понятій или идей. — Кромѣ того, наша наука рѣшаетъ общіе вопросы религіозной христіанской мысли въ связи съ научно-философскими взглядами. Но еще язычникъ Цельсъ представлялъ христіанское ученіе, какъ неразумное, а новѣйшая наука пытается *самостоятельно* рѣшить основные вопросы бытія и жизни. Ясно, что и апологетикѣ при раскрытіи своихъ положеній нужно усвоить то же оружіе, съ которымъ выступаютъ противники христіанства, пользоваться методомъ чисто научнымъ и философскимъ. Христіанская апологетика должна говорить тѣмъ языкомъ, какой понимаютъ ея противники, выставятъ такія доказательства, которыя могутъ имѣть для нихъ значеніе и вѣсъ. Такъ вскрывается необходимость и важность нашей науки.

§ 6. Планъ изложенія науки Основного Богословія.

Задача нашей науки заключается въ томъ, чтобы показать объективную цѣнность религіи и въ особенности религіи христіанской, какъ откровенной и

абсолютно-истинной среди другихъ религій. Сообразно съ этимъ первый отдѣлъ д. б. посвященъ обстоятельному изученію вопроса о сущности и происхожденіи религіи вообще и объ историческихъ формахъ и проявленіяхъ ея, съ указаніемъ на внутреннее превосходство христіанства предъ другими религіями по содержанію или ученію его. Этотъ отдѣлъ касается вопросовъ, входящихъ въ область філософіи и исторіи религіи. Второй отдѣлъ нашей науки д. б. посвященъ уясненію понятія о сверхъ-естественномъ откровеніи, его источникахъ и признакахъ, мѣстѣ и степени сохраненія его въ неповрежденномъ видѣ. Но предварительно мы должны ознакомиться съ историческимъ развитіемъ нашей науки.

§ 7. Историческій очеркъ развитія христіанской апологетики или Основного Богословія.

Начальные зародыши нашей науки скрываются въ древнихъ произведеніяхъ христіанской письменности, извѣстныхъ подъ именемъ апологій. Отъ второго и третьяго вѣковъ христіанства сохранились апологій, направленные къ опроверженію іудейскихъ ложныхъ мнѣній о христіанствѣ, напр., обширная апологія св. Іустина мученика—*Разговоръ съ іудеемъ Трифономъ*, сочиненіе Тертулліана—*Противъ іудеевъ* и св. Кипріана—*Свидѣтельство противъ іудеевъ*. Общая цѣль этихъ произведеній—доказать истину христіанства на основаніи ветхозавѣтнаго ученія, превосходство христіанства предъ окончившимъ свою подготовительную миссію іудействомъ и дѣйствительное явленіе обѣтованнаго Мессіи въ Лицѣ Іисуса Христа. Наиболѣе выдающееся мѣсто въ этихъ произведеніяхъ занимаютъ доказательства, заимствованныя изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ и изъ ихъ исполненія на Лицѣ Іисуса Христа.—Другой рядъ древнѣйшихъ апологій направленъ противъ язычниковъ. Таковы: *Первая и вторая апологія* св. Іустина мученика, *Речь противъ Еллиновъ* Таціана, *Прошеніе о христіанахъ* Аѳинагора, *Октавій* Минуція Фе-

ликаса, *Апологетикъ* (apologeticus) Тертулліана и под. Содержаніе этихъ апологій составляли съ одной стороны просьба, обращенная къ императору и сенату о томъ, чтобы съ христіанами поступали по требованію закона и справедливости и не гнали ихъ за ихъ религіозныя убѣжденія, а съ другой—защита христіанства отъ взводимыхъ на него ложныхъ обвиненій въ безбожіи, неповиновеніи государственной власти, закланіи новорожденныхъ дѣтей для причащенія крови ихъ и т. п. Въстѣ съ тѣмъ апологеты не упускали изъ виду выясненіе внутренняго высокаго достоинства христіанства. Монотеизмъ, безукоризненная нравственность, исполненіе пророчествъ и обѣтованій въ христіанствѣ—вотъ на что было обращено особое вниманіе апологетовъ при борьбѣ съ языческимъ многобожіемъ и нравственною распущенностію. Тертулліанъ, между прочимъ, какъ на главное доказательство истинности христіанства, указывалъ на его внутреннюю жизненную правду, его соотвѣтствіе требованіямъ человѣческой души и, сообразно съ этимъ, развилъ свою знаменитую теорію *de testimonio animae*—о свидѣтельствѣ души, по природѣ христіанки.—Послѣдующіе христіанскіе писатели, высокіе представители языческой и христіанской учености, какъ Климентъ Александрійскій и Оригенъ, проложили новый путь въ области христіанской апологетики—философскій. Сочиненіе Оригена *Противъ Цельса* въ восьми книгахъ составляетъ прямо эпоху въ исторіи христіанской апологетики. Имѣя предъ собою въ лицѣ Цельса весьма сильнаго противника, научно-образованнаго и начитаннаго для своего времени, Оригенъ, тѣмъ не менѣе, съ непоколебимой основательностію доказываетъ, что христіанская вѣра не представляетъ собою отреченія отъ истинной науки и здраваго философскаго мышленія, и уничиженное состояніе Христа ничего еще не говоритъ противъ высоты Его Личности. Особеннаго вниманія заслуживаютъ приводимыя Оригеномъ доказательства чудесъ и пророчествъ, а также высоко-нравственнаго характера Иисуса Христа, Его искупительнаго дѣла и воскресе-

нія. Крім того, Оригенъ прекрасно доказує Божественный характеръ христіанства самымъ фактомъ его чудеснаго распространенія, а также. фактомъ сверхъ-естественной перемѣны, происшедшей въ характерѣ и пониманіи Апостоловъ.—Но въ собственномъ смыслѣ отцомъ христіанской апологетики долженъ быть признанъ Евсевій Кесарійскій, извѣстный церковный историкъ. Онъ написалъ три апологетическихъ сочиненія: *Евангельское приготовленіе, Евангельское доказательство и Опроверженіе Гіерокла*. Главная заслуга Евсевія въ исторіи апологетики христіанства состоитъ въ собраніи и систематическомъ упорядоченіи обширнаго матеріала изъ апологетической письменности первыхъ вѣковъ. Затѣмъ изъ апологетовъ востока должны быть названы св. Аѳанасій Великій, Василій Великій, Кириллъ Александрійскій и, наконецъ, блаж. Θεодоритъ. Виднымъ памятникомъ древнѣйшей апологетической литературы является также сочиненіе Августина: *О градѣ Божіемъ*. Въ этомъ сочиненіи Августинъ остроумно проводитъ апологетическую параллель между христіанствомъ, какъ царствомъ Божіимъ, и язычествомъ, какъ царствомъ міра сего, причемъ подвергаетъ критикѣ не только мнѣнія язычниковъ вообще, но и философскія ученія въ частности, сверхъ того онъ даетъ въ блестящемъ изложеніи теодицею христіанства.

Второй періодъ въ развитіи христіанской апологетики—средневѣковый—опредѣлялся борьбою съ магометанствомъ, язычествомъ и раввинизмомъ. Изъ сочиненій восточныхъ богослововъ противъ магометанства можно указать, напр., на произведеніе извѣстнаго св. Іоанна Дамаскина: *Разговоръ сарацина и христіанина*. Но и независимо отъ борьбы съ исламомъ и раввинизмомъ средневѣковые богословы сдѣлали не мало для развитія Основнаго Богословія, какъ науки. Выдающееся положеніе между ними въ этомъ отношеніи занимаютъ извѣстные западные схоластики—Анзельмъ Кентерберійскій, Петръ Ломбардъ, Тома Аквинатъ. Они въ своихъ *Суммахъ теологій*—богословскихъ системахъ—посвятили не мало вниманія и

той части христiанскаго богословія, которая въ настоящее время извѣстна подъ именемъ апологетическаго или основнаго богословія, а въ то время называлась *Theologia rationalis* или *generalis*, или *naturalis*, или *fundamentalis*. Впрочемъ заслуга средневѣковой схоластики по отношенію къ апологетикѣ касается внѣшней, формальной стороны ея построенія, выясненія богословскихъ понятій. По своему же содержанію она отличается сухимъ, разсудочнымъ характеромъ, лишена одушевленія и оживляющей силы, чѣмъ она уступаетъ, къ своей невыгодѣ, древнѣйшей святоотеческой апологетикѣ. Если схоластика была теоретическимъ, то мистика—другое теченіе средневѣковой богословской мысли—была практическимъ направленіемъ въ богословіи. Идеаломъ этого направленія было слiянiе съ Божествомъ, ощущаемое внутренне. Изъ мистическихъ сочиненій выдается «Подражаніе Христу» Томы Кемпійскаго.

Пятнадцатый вѣкъ, открывающій собою эпоху возрожденія наукъ и искусствъ и приведшій къ реформациі, поставилъ апологетику лицомъ къ лицу съ новымъ внутреннимъ врагомъ—невѣріемъ, вышедшимъ изъ нѣдръ самого христiанства. Логическій раціонализмъ, легшій въ основу схоластики, проникаетъ собою римско-католическое и въ особенности протестантское богословіе. На почвѣ его возникли крайнія отрицательныя воззрѣнія—англійскій деизмъ, французскій натурализмъ и нѣмецкій раціонализмъ. Они сходились между собою въ томъ, что признавали источникомъ и руководящимъ началомъ въ дѣлѣ религіи и нравственности только естественный человѣческій разумъ и отвергали сверхъестественное откровеніе. Борьба съ этими направленіями наполняетъ XVII и XVIII вв. Въ борьбѣ съ этими направленіями апологетика выставила много великихъ именъ, дала много знаменитыхъ сочиненій, испробовала разные методы. Наболѣе употребительнымъ методомъ былъ демонстративный, состоявшій въ подборѣ научныхъ доказательствъ и логическихъ доводовъ въ пользу истинъ вѣры. Апологетическія со-

чиненія носили на себѣ характеръ строгой научности и серьезности, почему они не могли имѣть обширнаго круга читателей. Это практическое неудобство было сознано во Франціи, и потому тамъ было положено начало болѣе живому направленію въ апологетикѣ. Изъ XVII в. нужно отмѣтить великаго для своей эпохи апологета съ этимъ направленіемъ — Паскаля. Онъ не только глубоко созналъ, но и глубоко прочувствовалъ правду христіанства, и его *Pensées* или *Мысли о вѣрѣ* продиктованы не только великимъ умомъ, но и глубоко любящимъ сердцемъ. Вліяніе «мыслей» Паскаля всегда было и будетъ сильнымъ; онѣ переведены на русскій языкъ. Популярному направленію въ апологетикѣ также много способствовала школа Шатобріана въ XVIII в. Своимъ живымъ, художественнымъ и въ то же время общедоступнымъ изложеніемъ доказательствъ въ пользу важнѣйшихъ истинъ христіанства апологеты этой школы заинтересовали общество и привлекли его вниманіе къ религіи. Лучшими изъ этихъ апологетическихъ сочиненій должны быть признаны: *Размышленія о сущности христіанской вѣры* Гизо, *Иисусъ Христосъ, Его время, Его жизнь и Его дѣла* Прессансе, *Отецъ небесный, Вѣчная жизнь, Христосъ* и др. Эрнеста Навиля и сочиненія Поля Жана. Эти сочиненія переведены на русскій языкъ.

Въ XIX в. научная защита вѣры повсюду получила болѣе широкое развитіе, чѣмъ въ предшествующіе вѣка. Переломъ въ области мысли, произведенный извѣстнымъ философомъ Кантомъ, отразился и на апологетикѣ. Вліяніе Канта на апологетику было, такъ сказать, двойное—отрицательное и положительное. Отрицательное выразилось въ томъ, что изъ Кантовой школы вышелъ особый видъ богословскаго раціонализма, извѣстный подъ именемъ критическаго, или неологизма. Этотъ раціонализмъ былъ гораздо серьезнѣе и научнѣе раціонализма XVIII в. Съ соотвѣтственными свойствами должна была выступить и апологетика. Положительное вліяніе Канта на апологетику сказалось въ самомъ направленіи ея

метода. Кантъ разсматривалъ религію, какъ постулаты (требованіе) моральныхъ стремленій человѣческаго духа, нравственнаго сознанія человѣка. Эта точка зрѣнія Канта въ приложеніи къ апологетикѣ оказалась весьма плодотворною.—Изъ другихъ философовъ XIX в., вліявшихъ на развитіе апологетики, нужно упомянуть Гегеля и Шлейермахера. Шлейермахеръ первый изъ новѣйшихъ философовъ отнесъ апологетику къ области философскаго богословія, придалъ ей значеніе въ строгомъ смыслѣ основной науки въ области богословія. По его почину стали появляться цѣлыя системы апологетики. Въ послѣднюю половину XIX столѣтія апологетика должна была защищать христіанство противъ матеріалистическихъ (Бюхнеръ, Молешоттъ) и натуралистическихъ (Дарвинъ) теорій. Послѣдними противорелигіозными направлениями XIX в. являются агностицизмъ и эволюціонизмъ, представителемъ которыхъ считается извѣстный англійскій мыслитель Гербертъ Спенсеръ. Агностицизмъ отрицаетъ возможность Богопознанія и вообще сверхчувственнаго. Эволюціонизмъ прилагаетъ ко всѣмъ областямъ жизни человѣческой, въ томъ числѣ и къ религіи, мѣрку постепеннаго (прогрессивнаго) естественнаго развитія.

Знакомство съ историческимъ развитіемъ апологетики на Западѣ, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, важно для насъ въ томъ отношеніи, что всѣ раціоналистическія направленія Запада отражались и въ нашемъ отечествѣ, а апологетическая литература была почти исключительно переводною съ того же Запада. Такъ, тлетворное вліяніе невѣрія, распространеннаго на Западѣ въ эпоху возрожденія, коснулось и нашего отечества. Тогда же впервые появляются апологіи нашихъ отечественныхъ писателей въ защиту христіанства. Таковы: *Просвѣтитель* Іосифа Волоколамскаго и *Истины показаніе* инока Зиновія Отенскаго. Западное невѣріе XVIII в. также нашло отголосокъ въ извѣстной части нашего общества. Особенно ученіе Вольтера и французскихъ энциклопедистовъ было предметомъ увлеченія для тогдашнихъ

нашихъ вольнодумцевъ. Цѣльныхъ богословскихъ опытовъ, написанныхъ въ защиту христіанства противъ деистовъ, натуралистовъ и атеистовъ, въ XVIII в. у насъ явилось очень немного. Изъ нихъ можно указать только на сочиненіе Θεοφана Прокоповича *О безбожїи*. Къ этой же категорїи сочиненій слѣдуетъ отнести приписываемые Московскому митрополиту Платону *Отвѣты на 16 вопросовъ Вольтера*. Скудость оригинальныхъ сочиненій по апологетикѣ христіанства очень ревностно восполнялась у насъ переводами на русскій языкъ иностранныхъ апологетическихъ книгъ, преимущественно популярнаго характера, заимствованныхъ главнымъ образомъ изъ французской литературы. Число переводной апологетической литературы еще болѣе увеличивается въ XIX в. Помимо отмѣченныхъ выше были, напр., переведены: Іерузалема *Размышленіе о важнѣйшихъ истинахъ религіи*, Ульрици *Богъ и природа*, апологетическія чтенія Ците *Истина и величіе христіанства*. Изъ болѣе капитальныхъ трудовъ, обнимающихъ болѣе или менѣе всю систему, апологетики, должны быть отмѣчены: *Апология христіанства* Геттингера въ 2 ч., *Апологетика. Научное оправданіе христіанства* Эбрарда въ 2 т., *Апология христіанства* Лютарда. Последняя, при всей своей научности и богатствѣ содержанія, отличается еще живостію и общедоступностію своего изложенія. Въ самое послѣднее время подъ общимъ заглавіемъ «въ защиту идеаловъ разума» появилась цѣлая серія переводныхъ апологетическихъ сочиненій. Таковы: *Цѣнность жизни* Олэ-Ляпрюна, *Идеи Бога и безсмертія души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ* Каро, *Цивилизація и вѣра* Секретана, *Основанія вѣры* Бальфура и др. — Что касается оригинальныхъ апологетическихъ трудовъ, то XIX в. и въ этомъ отношеніи былъ гораздо богаче предшествующаго. Изъ нихъ должны быть упомянуты *Лекціи по умозрительному богословію* извѣстнаго профессора Московской Духовной Академіи Θ. А. Голубинскаго. Еще болѣе сдѣлалъ для Апологетики другой, не менѣе извѣстный профессоръ той же академіи, В. Д.

Кудрявцевъ своими изслѣдованіями и статьями по естественному богословію. Они находятся въ 2 и 3 т. полного собранія сочиненій его. Цѣльными системами апологетики являются: *Введеніе въ Православное Богословіе* преосв. Макарія, *Генетическое введеніе въ Православное Богословіе* прот. Сидонскаго, *Руководство къ Основному Богословію* архимандрита (впослѣдствіи епископа) Августина, *Христіанская апологетика. Курсъ Основнаго Богословія* Рождественскаго. Послѣдняя выдѣляется своею научностію. Кромѣ того въ послѣдніе годы появился рядъ курсовъ по Основному Богословію, составившихся изъ лекцій, читанныхъ или въ университетахъ, или академіяхъ. Лучшими изъ нихъ должны быть признаны *Лекціи по введенію въ курсъ богословскихъ наукъ* Архимандрита Михаила и *Курсъ Богословія (апологетическаго)* П. Я. Свѣтлова.—Нужно также отмѣтить весьма цѣнный указатель апологетической литературы того же автора подъ заглавіемъ: „*Что читать по богословію?*“.

О РЕЛИГІИ И РЕЛИГІЯХЪ.

§ 8. Понятіе о религіи съ исторической или фактической стороны.

Религія — слово латинское. Цицеронъ производитъ слово *religio* отъ *relegere* — перечитывать, обдумывать, въ приложеніи въ особенности къ священнымъ книгамъ, въ которыхъ излагаются вѣрованія, а также — относиться къ чему-нибудь съ особеннымъ вниманіемъ, почтеніемъ, бояться. Лактанцій и большая часть послѣдующихъ за нимъ христіанскихъ писателей производятъ это слово отъ *religare* — связывать. Слово-производство Цицерона древнѣе, но понятіе, которое спервые было соединено со словомъ *religio* въ умахъ языческаго римскаго міра, конечно, не могло быть ни полнымъ, ни правильнымъ. У римлянъ религіозная вѣра съ самаго начала ихъ исторіи уклонилась на ложный путь, какъ и вѣра остальныхъ языческихъ

народовъ. Для насъ важнѣе то понятіе, которое соединило со словомъ *religio* высшее *истинное* религіозное сознаніе—христіанское, а въ такомъ случаѣ мы должны примкнуть къ словопроизводству Лактанція. Это словопроизводство совпадаетъ съ священнымъ Писаніемъ, гдѣ религія изображается въ видѣ *завета* или союза между Богомъ и человѣкомъ (Быт. XVII, 27; Исх. XXXIV, 27, Сирах. XVII, 10; Мѣ. XXVI, 28). Впрочемъ, въ Библии слово «заветъ» употребляется для обозначенія отношеній Бога не только къ людямъ, но и ко всей твари. Послѣ потопа, выражая Ною Свое опредѣленіе не истреблять болѣе земли, Богъ говоритъ, что Онъ заключаетъ заветъ въ этомъ смыслѣ съ Ноемъ и его потомствомъ, а также со всякою душою живою—съ птицами, со скотами и со всѣми звѣрями земными (Быт. IX, 8—11). Очевидно, если опредѣлять религію, какъ союзъ Бога съ человѣкомъ, то нужно пояснить это опредѣленіе, указать такую черту, которая отличаетъ Божественный союзъ съ человѣкомъ отъ отношеній Бога къ міру. Это уясненіе мы встрѣчаемъ въ высшей совершеннѣйшей религіи—въ христіанствѣ, именно въ словахъ Самого Основателя ея—Исуса Христа. Онъ въ совершеннѣйшей полнотѣ и чистотѣ переживалъ и сознавалъ Свое общеніе съ Богомъ, и въ Его словахъ, слѣдовательно, можно найти самое правильное и типичное изображеніе сущности религіи. Иисусъ Христосъ понималъ Свои отношенія къ Богу въ смыслѣ полнаго единства съ Нимъ и всѣхъ вѣрующихъ призывалъ къ нравственному единенію съ Богомъ чрезъ Него: «да вси едино будутъ: якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ Насъ едино будутъ» (Іоан. XVII, 21). Если религія есть, такимъ образомъ, взаимное *личное* единеніе человѣка и Бога чрезъ Христа, то ясно, что этого признака мы не найдемъ въ естественныхъ языческихъ религіяхъ. Мы знаемъ, что со времени паденія человѣка до Христа Богъ промышлялъ о человѣкѣ, направлялъ его мысль и сердце къ Себѣ, давалъ ощущать Себя, но въ личное религіозное единеніе съ человѣкомъ не входилъ. Исключеніе составляетъ лишь Израильскій

народъ, который, однако, былъ далекъ отъ полноты внутренняго общенія съ Богомъ. Въ этомъ смыслѣ ап. Павелъ называетъ естественнаго человѣка безбожнымъ: «яко бѣсте во время оно безъ Христа, отчуждени житія Израилева, и чужди отъ завѣтъ обѣтованія, упованія не имуще и безбожни въ мірѣ» (Ефес. II, 12). Но если у естественнаго человѣка не было личнаго единенія съ Богомъ, то не было, слѣдовательно, того, что Іисусъ Христосъ разумѣлъ подъ религіей. Въ самомъ названіи религіи *естественною* заключается внутреннее противорѣчіе, потому что въ понятіи религіи содержится признакъ *сверхъестественный*. Итакъ, съ христіанской точки зрѣнія, единственно истинной, должно признать, что всѣ естественныя религіи суть только субъективныя стремленія къ Богу, а не религіи въ собственномъ смыслѣ слова — въ смыслѣ *дѣйствительнаго* союза человѣка съ Богомъ. — Тѣмъ не менѣе, такъ какъ во всякой естественной религіи присутствовала вѣра человѣка въ общеніе съ Богомъ, то терминъ «религія» можетъ быть удержанъ и по отношенію къ естественнымъ религіямъ.

На основаніи приведенныхъ соображеній понятіе о религіи, *какъ личномъ, живомъ союзѣ человека съ Богомъ* — въ собственномъ (адекватномъ) смыслѣ или не-собственномъ, — союзѣ богочеловѣческомъ, должно быть признано правильнымъ.

§ 9. Психологическая природа религіи.

Слово «религія» въ научномъ и обыкновенномъ языкѣ имѣетъ различный смыслъ. Когда мы говоримъ о религіи іудейской, христіанской или индійской, то мы разумѣемъ подъ нея совокупность тѣхъ или другихъ вѣрованій, богослужебныхъ обрядовъ и обычаевъ, въ которыхъ выражается стремленіе человѣка къ общенію или союзу съ Божествомъ. Употребляя слово «религія» въ этомъ смыслѣ, можно сказать, что извѣстный человѣкъ перемѣнилъ свою религію, т.-е. усвоилъ иную религіозную предста-

влеченія вмѣсто прежнихъ, точно такъ же, какъ каждый можетъ научиться говорить по-англійски вмѣсто французскаго языка. Но слово «религія» употребляется и въ другомъ значеніи. Когда мы, напр., говоримъ, что религія есть нѣчто такое, что между прочимъ отличаетъ человѣка отъ животнаго, мы имѣемъ въ виду не христіанскую, еврейскую или какую-нибудь иную историческую религію, но нѣкую особенность въ душевномъ настроеніи человѣка, которая дѣлаетъ его способнымъ къ религіи подъ различными именами и формами. Безъ этой способности, безъ этой возможности, безъ этого дара или этого инстинкта, — какъ угодно называйте, — никакая религія, даже самая низшая, напр., почитаніе идоловъ, не была бы возможна. Безъ способности къ рѣчи не возникла бы ни одна изъ историческихъ формъ языка; безъ религіозной потребности, живущей въ человѣкѣ, не появилась бы никакая религія. Такимъ образомъ слово «религія» можно употреблять въ смыслѣ субъективномъ, разумѣя подъ нею извѣстное состояніе нашего духа, особенность нашей психической организаціи, — назовемъ ли мы ее стремленіемъ, жаждою къ абсолютному, напряженнымъ и невѣдомымъ влеченіемъ къ безконечному, или любовью къ Богу.

Позитивизмъ, который признаетъ въ культурномъ развитіи человѣчества три стадіи: теологическую, метафизическую (отвлеченную) и позитивную т.-е. положительную, научную, полагаетъ, что человѣчество уже вступило въ третью стадію развитія. Поэтому онъ думаетъ, что человѣкъ готовъ уже освободиться отъ того влеченія къ безконечному и трансцендентному, которое характеризуетъ религію. Но это — заблужденіе. Въ благахъ и образахъ земли, этой подлежащей опыту дѣйствительности, человѣкъ не находитъ себѣ полнаго удовлетворенія; по крайней мѣрѣ наступаютъ минуты, когда все земное и временное начинаетъ казаться ему ничтожнымъ и малымъ, когда его охватываетъ влеченіе къ вѣчному и непреходящему. «Намъ какъ выражается старецъ Зосима у Достоевскаго, даровано тайное, сокровенное ощущеніе живой нашей

связи съ міромъ инымъ, съ міромъ горнимъ и высшимъ, и корни нашихъ мыслей и чувствъ не здѣсь, но въ мірахъ иныхъ». Такое внутреннее воспріятіе Верховнаго, трансцендентнаго Существа носить на религіозномъ языкѣ общее названіе вѣры. Какого нибудь живущаго человѣка или историческую личность можно любить и уважать, но религіозное отношеніе мы можемъ переживать только къ сверхчувственному (метѣмпирическому) Существу. Вѣра всегда направляется на невидимое и сверхчувственное. Зарождаясь въ области чувства, прямо и непосредственно открывающаго человѣку Божество, вѣра проникаетъ собою и остальные способности человѣка—разумъ и волю. Чувство не можетъ быть безпредметнымъ, и оно становится тѣмъ устойчивѣе и глубже, чѣмъ опредѣленнѣе наши представленія о предметѣ. Прилѣпиться къ невидимому, трансцендентному Божественному Существу оно можетъ только тогда, когда въ разумѣ появился опредѣленный образъ Его. Религіозное чувство, органически соединяясь съ представленіемъ религіознаго объекта, создаетъ далѣе въ человѣкѣ устойчивое настроеніе воли, которое выражается съ внутренней своей стороны въ уподобленіи Богу, въ богоугодной нравственной жизни, а во внѣ—подъ формою благоговѣйнаго поклоненія Богу или молитвеннаго богопочитанія, другими словами — культа.

Такъ религія, будучи по своей субъективной сторонѣ воспріятіемъ безконечнаго и сверхчувственнаго бытія, обнимаетъ собою всѣ силы и стороны духовной жизни человѣка, отражается на всей психо-физической природѣ его. Въ области разума она является, какъ знаніе о Богѣ, извѣстная догма или доктрина, въ области чувства и воли, какъ богоподобное, нравственное настроеніе и внѣшнее богослуженіе. И мы видимъ, что дѣйствительно всякая историческая религія распадается на три части: доктрину или миѳъ, нравственное ученіе и культъ. Конечно, эти части въ исторіи развитія каждой религіи могутъ и отдѣляться одна отъ другой, но только при взаимномъ

соединеніи ихъ религія можетъ быть полнымъ удовлетвореніемъ для человѣческаго духа. Отсюда религію по ея психологической сторонѣ нужно опредѣлить такъ: она есть *воспріятіе чрезъ вѣру Безконечнаго сверхчувственнаго Существа вмѣстѣ съ отраженіемъ этого воспріятія на всей психо-физической природѣ человека.*

§ 10. О всеобщности религіи.

Необходимость религіи и нормальность или законность существованія ея въ родѣ человѣческомъ прежде всего доказываютъ фактомъ всеобщности религіи. Какъ, повидимому, ни просто и наглядно это доказательство, оно, однако, представляетъ многія слабыя стороны съ строго-философской точки зрѣнія. Всякая истина опредѣляется не количествомъ или большинствомъ голосовъ, ее принимающихъ, а по своему внутреннему достоинству, опредѣляемому нерѣдко даже личностью единичной. Извѣстно, напр., что весьма многія научныя истины первоначально были достояніемъ только избранной части человѣчества и только потомъ уже мало-по-малу превращались въ общечеловѣческое достояніе. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что въ рѣшеніи вопроса о необходимости религіи мы не должны много полагаться на собраніе голосовъ отъ всего человѣчества. Болѣе вдумчивые апологеты такъ и поступаютъ. Извѣстный В. Д. Кудрявцевъ предупреждаетъ, что «эмпирически рѣшить вопросъ о будущности религіи нельзя», т.-е. опираясь на факты настоящаго времени и историческія свидѣтельства относительно прошедшаго, мы не въ силахъ утверждать всеобщность и необходимость религіи для будущаго времени. Не нужно забывать, что правильная, постоянная связь между всеобщностью и необходимостью не можетъ быть строго установлена въ направленіи отъ всеобщности къ необходимости, но только наоборотъ,—отъ необходимости къ всеобщности.

Итакъ, если данная въ опытномъ наблюденіи всеобщность или распространенность того или другого

факта еще не равняется его необходимости, то имѣетъ ли какое-нибудь доказательное значеніе ссылка на всеобщность религіи? Все-таки имѣетъ. Фактъ всеобщности религіи указываетъ на инстинктивное убѣжденіе естественнаго человѣчества въ бытіи Божіемъ, въ религіи, обусловливаемое необходимостью ея. Поскольку же въ психической жизни вообще инстинктъ предшествуетъ сознательности, предвосхищая истину, не поддающуюся строго-методическому познанію, постольку мы можемъ положиться на него и при разсужденіи о всеобщности религіи. Эта ссылка на инстинктивное убѣжденіе человѣчества получаетъ тѣмъ больше вѣса и значенія, что въ данномъ случаѣ инстинктъ вполнѣ совпадаетъ съ нравственнымъ чувствомъ, которое признаетъ религію явленіемъ нормальнымъ и законнымъ. Религія является, такимъ образомъ, постулатомъ или требованіемъ нравственнаго самосознанія, какъ это философски обосновано Кантомъ.

Къ этому слѣдуетъ еще прибавить указаніе на чрезвычайную живучесть религіозныхъ вѣрованій. Исторія показываетъ, что жизнь извѣстныхъ слоевъ общества, особенно съ 18-го в., опредѣляется усиліями «устроиться безъ Бога навсегда и окончательно», какъ выразился Достоевскій, или «умертвить Бога», по выраженію Ницше. Религію Бога или съ Богомъ старались замѣнить культомъ разума во время французской революціи, религіей человѣчества у Конта и Фейербаха, въ наши дни религіей социализма, религіей сверхчеловѣка. Но эти попытки потерпѣли неудачу. Въ душѣ человѣка, теряющаго Бога, образуется обыкновенно страшная пустота. У него возникаетъ ничѣмъ незаглушимая жажда религіознаго содержанія жизни. Значитъ, религія, вопреки увѣреніямъ социализма, не есть бессильный пережитокъ старины. Конечно, было бы весьма странно объяснять эту поразительную, упорную живучесть религіозныхъ вѣрованій простою случайностью. Правдоподобнѣе и научнѣе предполагать, что религія—явленіе не случайное и въ этомъ смыслѣ ложное, но явленіе необходимое и въ этомъ смыслѣ истинное.

§ 11. Разборъ возраженій противъ всеобщности религіи.

Противъ всеобщности религіи иногда указываютъ на нѣкоторыя слишкомъ дикія племена, у которыхъ, будто бы, не видно никакихъ слѣдовъ религіи. Но по свидѣтельству лучшихъ и авторитетныхъ древнихъ и новыхъ мыслителей и изслѣдователей, безрелигіозныхъ народовъ и племенъ не было и нѣтъ. Изъ древнѣйшихъ мыслителей можно сослаться на Плутарха, Платона, Аристотеля, Цицерона. Послѣдній изъ факта всеобщности религіи выводилъ доказательство бытія Божія. Знаменитый психологъ нашего времени Вундтъ говоритъ: «утвержденіе о существованіи безрелигіозныхъ народовъ имѣетъ столько же значенія, сколько сказаніе о существованіи нѣмыхъ народовъ, нѣкогда обращавшееся въ старой этнологіи». Съ нимъ вполне совпадаетъ извѣстный филологъ и знатокъ естественныхъ религій, недавно умершій Максъ Мюллеръ. Онъ весьма остроумно и правдоподобно объясняетъ происхожденіе свидѣтельствъ нѣкоторыхъ путешественниковъ о безрелигіозныхъ племенахъ. Отзывы о безрелигіозности тѣхъ или другихъ дикихъ племенъ зависѣли, главнымъ образомъ, отъ незнанія путешественниками туземныхъ языковъ и нарѣчій, неумѣнья ихъ вести съ дикарями свободный и понятный для послѣднихъ разговоръ о религіи. Къ этому еще нужно прибавить совершенно понятную психологически склонность дикарей скрывать отъ чужихъ людей свои религіозныя вѣрованія изъ опасенія сдѣлать ихъ предметомъ кощунства и насмѣшекъ. Словомъ, «теперь мы можемъ съ увѣренностью утверждать, что, несмотря на всѣ попытки, не были найдены гдѣ-либо человѣческія существа, которыя не имѣли бы у себя чего-либо такого, что для нихъ имѣетъ значеніе религіи» (Максъ Мюллеръ).—Но если бы даже и удались подобныя попытки, что доказывалъ бы этотъ фактъ? Извѣстно, что самые одичалые люди могутъ быть доведены до сознанія потребности чтить Божество. Значитъ, внутри ихъ есть сѣмя религіи; иначе ихъ нельзя бы приучить къ богопочтенію. От-

сюда, для опроверженія всеобщности религіи мало найти одно или нѣсколько безрелигіозныхъ племенъ, но нужно доказать, что они и при благопріятныхъ условіяхъ *не способны* къ религіи.—Для правильной оцѣнки ссылки на безрелигіозныхъ дикарей не нужно забывать, что прежде дѣйствительно разсматривали дикарей, какъ зародыши человѣческаго рода, какъ живыхъ двойниковъ первобытнаго человѣка. Но этотъ наивный взглядъ теперь оставленъ въ наукѣ. Болѣе вдумчивые ученые, взглянувъ въ типъ дикаря, увидѣли, что это вовсе не начальный человѣческій типъ, а скорѣе одинъ изъ конечныхъ, ниспавшихъ въ духовномъ отношеніи, вырождающихся.

Иногда, въ качествѣ опроверженія всеобщности религіи указываютъ на существованіе атеистовъ. Но здѣсь нужно имѣть въ виду, что законъ всеобщности религіи есть законъ нравственный, а не физическій, т.-е. религія есть дѣло природы и свободы человѣка вмѣстѣ. Отсюда и необходимость религіи есть нравственная, обусловливаемая личнымъ отношеніемъ человѣка къ ней. Значитъ, утрата религіи, какъ и всякой другой духовной способности, не представляетъ собою ничего невозможнаго. Люди могутъ терять и другія общечеловѣческія способности, какъ, напр., даже разумъ, но говоритъ ли это противъ всеобщей принадлежности его человѣческому роду?.. Всякая способность для своего развитія и проявленія требуетъ соотвѣтственнаго упражненія и дѣятельности. Такъ и богосознаніе изощрается и совершенствуется нравственно-добродѣтельною жизнію. Богъ есть высочайшее совершенство и благо, и потому приближеніе къ Нему и ясное ощущеніе Его возможны только для человѣка съ нравственно чистою душою. Добродѣтелью устанавливается сродство человѣка съ Богомъ, пріобрѣтается и совершенствуется богоподобіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и единеніе духа человѣческаго съ Богомъ. Поэтому нисколько не нужно удивляться тому, что добродѣтели всегда сопутствуетъ богопознаніе. Здѣсь имѣетъ примѣненіе общее правило въ познаніи: *подобное познается подобнымъ*. Не говоря

уже объ отцахъ церкви, и всѣ вообще вдумчивые люди причину невѣрія усматривали въ извращеніи нравственнаго чувства. Такъ, одинъ изъ глубокихъ мыслителей недавнихъ дней, Гладстонъ, по вопросу объ основахъ вѣры и невѣрія замѣчаетъ: «отрицаніе признаетъ своимъ источникомъ исключительно разумъ; это вѣрно лишь отчасти. Меня все приводитъ къ убѣжденію, что главная причина, способствовавшая возрастанію въ наше время отрицательныхъ ученій, не интеллектуальная, а нравственная, и что ее слѣдуетъ искать въ возрастающемъ преобладаніи матеріальнаго и чувственнаго надъ сверхчувственнымъ и духовнымъ». Этимъ, конечно, не устраняется совсѣмъ значеніе и дѣйствіе теоретической причины атеизма, состоящей въ исключительномъ довѣріи къ экспериментальному (опытному) методу, а также въ одностороннемъ развитіи отвлеченнаго мышленія и рефлексіи. Извѣстно кощунственное заявленіе знаменитаго астронома Лаланда, что онъ съ своимъ телескопомъ нигдѣ не видѣлъ Бога.

§ 12. Обзоръ научно-философскихъ теорій о сущности и происхожденіи религіи.

Въ виду всеобщности и необходимости религіи вопросъ о происхожденіи и сущности ея издавна былъ предметомъ самаго внимательнаго изслѣдованія. Общій характеръ всѣхъ научно-философскихъ теорій по этому вопросу тотъ, что онѣ составлены на основаніи воззрѣній на Высочайшее Существо. Всѣ объясненія происхожденія и сущности религіи можно, поѣтому, свести къ четыремъ группамъ: теоріямъ атеистическимъ, деистическимъ, пантеистическимъ и теистическимъ.

§ 13. Изложеніе и разборъ атеистическихъ взглядовъ на религію.

а) Гипотеза анимистическая.—Анимизмъ (отъ *animus* духъ или *anima*—душа) относится къ

атеистическимъ теоріямъ, которыя, отрицая релѣно-объективное существованіе Бога, признають религію произведеніемъ фантазіи челоѣка. Первобытнѣй челоѣкъ, по толкованію анимизма, смотрѣлъ на міръ, какъ ребенокъ или поэтъ, творческимъ взоромъ фантазіи: онъ считалъ всѣ предметы одушевленными, одаренными жизнью, подобною его собственной. Онъ переносилъ на природу свои чувства и страсти, добрыя и злыя намѣренія. Согласно такому представленію, вся природа казалась наполненною душами или духами, которые могутъ вліять на счастье и благополучіе челоѣка въ силу тѣсной зависимости его отъ природы. Естественно челоѣку стать въ религіозное отношеніе къ этимъ духовнымъ существамъ, т.-е. просить ихъ о помощи, благодарить, предупреждать ихъ гнѣвъ, привлекать ихъ благоволеніе и т. п. Такъ появилось почитаніе добрыхъ и злыхъ геніевъ, духовъ рѣкъ и лѣсовъ, равнинъ и горъ, получила начало религія полидемоническая. Религія возникла, значитъ, благодаря способности челоѣка олицетворять природу, понимать ее по своему образу или, говоря научнымъ языкомъ, благодаря антропатизму челоѣка (Тэйлоръ, Леббокъ и др.).

Коренной недостатокъ изложенной гипотезы тотъ, что она въ объясненіе религіозныхъ вѣрованій полагаетъ фактъ не первичный, а вторичный, т.-е. такой, который самъ нуждается въ объясненіи. Какъ разсматривать антропатизмъ челоѣка? Есть всѣ основанія думать, что первобытнѣй челоѣкъ, приписывая неодушевленнымъ предметамъ и вещамъ одушевленность, сознавалъ, что онъ усвоетъ имъ свойства, въ дѣйствительности имъ не принадлежащія. По мнѣнію Спенсера (извѣстнаго англійскаго философа) нельзя сравнивать дикаря съ ребенкомъ, который принимаетъ свою куклу за живое существо, бьетъ дверь, о которую онъ ушибся; дикарь не такъ наивенъ. Да и самъ ребенокъ не такъ наивенъ, какъ это думаютъ, и въ общемъ онъ прекрасно отличаетъ предметъ одушевленный отъ неодушевленнаго. «Если бы кукла укусила его, онъ былъ бы изумленъ этимъ

не менѣе, чѣмъ взрослый».—На основаніи поэтическихъ гимновъ Ведъ (древнѣйшая священная книга индійцевъ) Максъ Мюллеръ выводитъ заключеніе, что предки наши поражались скорѣе различіемъ между собою и предметами природы, чѣмъ сходствомъ. Вмѣсто нашего выраженія: «твердъ, какъ скала» поэты Ведъ говорили: «твердъ, не скала». О рѣкѣ говорится: «она утекаетъ съ ревомъ, не быкъ», т.-е. не какъ быкъ. Такъ, безъ сомнѣнія, мыслили о солнцѣ и лунѣ: они движутся, но не какъ животныя, потоки ропщутъ и борются, но это—не люди и т. д. Такимъ образомъ, если и признать отличительнымъ свойствомъ первобытнаго человѣка антропоматизмъ, то это былъ антропоматизмъ сознательный: человѣкъ сознавалъ, что, олицетворяя бездушные и безжизненные предметы, онъ пользуется образомъ неточнымъ и выраженіемъ несобственнымъ.—Но согласимся даже понимать антропоматизмъ первобытныхъ людей въ собственномъ буквальномъ смыслѣ слова. Отъ дѣйствительнаго олицетворенія бездушныхъ предметовъ до обоготворенія ихъ, само собою разумѣется, еще очень далеко. Почитая предметы и явленія природы существами живыми, чувствующими, какъ онъ самъ, человѣкъ относился бы къ нимъ точно такъ же, какъ къ человѣку, т. е. къ враждебнымъ—враждебно, къ благопріятнымъ—съ расположеніемъ. Но какимъ образомъ изъ дѣтскаго олицетворенія предметовъ могли произойти обоготвореніе ихъ и религія, совершенно непонятно. Обожать значитъ переступать предѣлы всего чувственнаго, видимаго, осязаемаго. Здѣсь необходимо предположить мистическое воспріятіе (Ренанъ) или идею безконечнаго, при наличности которой только и можетъ возникнуть религія, какъ это научно доказано Максомъ Мюллеромъ. Понятіе или, лучше сказать, ощущеніе божественнаго предшествовало понятію о богахъ.

Не смотря на свои недочеты, анимистическая гипотеза принимается подъ защиту весьма видными философами, которые, впрочемъ, вносятъ въ нее существенныя поправки. Такъ, Спенсеръ пытается объ-

яснить, какимъ образомъ возникло у дикаря представленіе о духѣ, которое онъ приписывалъ и неодушевленнымъ предметамъ. Перемѣны на небѣ и землѣ порождали въ первобытномъ человѣкѣ понятіе о двойственности вещей, которыя то становятся видимыми, то исчезаютъ, то превращаются одна въ другую (восходъ и заходъ солнца, появленіе и исчезновеніе ручьевъ, превращеніе яйца въ живое существо). Это понятіе подкрѣплялось тѣми опытами, которые онъ имѣлъ относительно тѣней, отраженій предметовъ въ водѣ и эхо. Но главную службу дикарю сослужили тутъ сновидѣнія. Въ сновидѣніяхъ онъ наблюдалъ себя на охотѣ или на войнѣ и заключалъ отсюда о существованіи двойника или другого своего невидимаго «я». Видя во снѣ своего друга или родственника, онъ полагалъ, что его посѣтилъ двойникъ друга, его духъ. Этотъ двойникъ по смерти человѣка поселяется въ различныхъ предметахъ природы. Такъ возникаетъ представленіе о цѣломъ мірѣ душъ умершихъ. Но такъ какъ, по мнѣнію дикаря, духъ есть только двойникъ человѣка, нуждающійся въ условіяхъ тѣлеснаго существованія, то погребеніе умершаго стало сопровождаться обрядами, имѣющими цѣлью обезпечить его за гробомъ всѣмъ, въ чемъ онъ нуждался на землѣ. Съ умершими стали погребаться или сжигаться пищевые продукты, орудія охоты и войны, даже жены и рабы. Вмѣстѣ съ тѣмъ возникаетъ культъ умершихъ: принесеніе имъ жертвъ, устройство въ честь ихъ празднествъ, обращеніе къ нимъ съ просьбами и молитвами и т. п. Этотъ культъ носитъ на себѣ чародѣйный характеръ, имѣющій цѣлью предотвратить вредное воздѣйствіе духовнаго міра.

Но уже самый объяснительный принципъ (начало) религіозныхъ представленій, выдвигаемый Спенсеромъ,—сонныя грезы,—является весьма шаткимъ и неустойчивымъ, исключаяющимъ всякую законность въ религіозно-миѳологическихъ представленіяхъ первобытныхъ людей, а потому и непригоднымъ для объясненія послѣднихъ.—Есть и еще слабая сторона въ Спенсеровой теоріи, которую отмѣчаетъ онъ самъ.

Какимъ образомъ можетъ существовать религія, возникшая изъ первобытнаго понятія, совершенно ошибочнаго? Почему она не исчезаетъ, когда вѣра въ реальность сновидѣній и дѣйствительность двойниковъ уничтожается? Спенсеръ отвѣчаетъ на это, что въ первоначальномъ воззрѣніи дикарей было зерно настоящей истины—неопредѣленное сознаніе абсолютной силы, которою они одарили духовъ. Но для полной справедливости нужно добавить, что у первобытнаго человѣка было неопредѣленное сознаніе не только абсолютной силы, *но и духа*. Иначе никакія сновидѣнія не могли бы привести его къ созданію религіи, какъ это изображаетъ теорія анимизма. Отличительныя свойства духа, какъ простой невещественной сущности, отдѣльной и отличной отъ тѣла, никакимъ образомъ не могли быть заимствованы изъ сновидѣній, галлюцинацій и т. п. Личности людей, видимыя во снѣ, мало отличаются отъ дѣйствительныхъ матеріальныхъ бодрствующихъ личностей. Самая смерть есть переходъ въ состояніе иной формы, но не сущности. Сущность человѣка, его личность остаются тѣми же. Душа покойника могла являться въ какой угодно вещи и предметѣ, но въ общемъ этотъ духъ былъ тотъ же человѣкъ, который ѣстъ, пьетъ, занимается охотой, борется съ врагами и т. п. Очевидно, анимизмъ не могъ возникнуть безъ заложенной въ природѣ человѣка идеи духа. Но и при наличности ея идея *безконечнаго Духа*—Бога—не можетъ быть выведена изъ понятія о конечныхъ духахъ, какое бы могущество ни усвоилось послѣднимъ.—Не вѣрна теорія Спенсера и съ исторической стороны. По словамъ Спенсера, «зачаточной религіозной формою является умиловивленіе умершихъ предковъ». Но какъ ни широко былъ распространенъ культъ предковъ въ первобытномъ язычествѣ, однако далеко нельзя считать его всеобщимъ и необходимымъ начальнымъ моментомъ религіи. Древнѣйшіе боги Индіи, напр., уже никакъ не могутъ быть признаны обоготворенными предками. Очень часто племенной богъ въ древнѣйшихъ религіяхъ предста-

вляется не человѣкомъ, а живой силой природы—животнымъ, растеніемъ. Герои обоготворяются, но отличаются отъ боговъ. Ни одинъ грекъ не дерзалъ сравнивать своего Геркулеса съ Зевсомъ; ни одинъ славянинъ-язычникъ не отождествлялъ домового съ Перуномъ. Несомнѣнно, и у самыхъ дикихъ народовъ встрѣчается вѣра въ продолженіе жизни душъ за гробомъ, но существованіе ихъ тамъ признается, по большей части, неполнымъ. Онѣ имѣли мало силы. Гомеръ прямо называетъ ихъ «безсильными».—Спенсера теорія анимизма даетъ, далѣе, чрезвычайно искусственное и натянутое объясненіе обоготворенія свѣтилъ небесныхъ и животныхъ. Это произошло, по догадкѣ Спенсера, изъ отождествленія дикарями прозвищъ умершихъ предковъ съ ними самими. Такъ, напр., солнце служило прозвищемъ, даннымъ извѣстному лицу или ради его наружности, или ради его подвиговъ, или ради его высокаго положенія. Отсюда является отождествленіе въ преданіи этой личности съ солнцемъ, а затѣмъ уже поклоненіе самому солнцу. Итакъ, дикарь долженъ былъ помнить прозвища своихъ предковъ, но при этомъ забыть, что предки были такими же людьми, какъ онъ самъ, и отождествить ихъ съ животными и даже съ бездушными предметами, имена которыхъ они носили при своей жизни!... Наконецъ, анимизмъ, въ изложеніи Спенсера, связанный съ колдовствомъ и чародѣйствомъ, вообще исключаетъ нравственныя представленія; онъ создаетъ только страхъ и возбуждаетъ только эгоистическіе интересы. А это—элементы противорелигіозныя.

Нашъ отечественный философъ Вл. С. Соловьевъ, несмотря на свое теистическое направленіе, пытается внести нравственный элементъ и въ анимизмъ. Идея Божества, по его мнѣнію, для младенствующаго человѣка впервые воплощается въ живомъ образѣ родителей, съ которыми онъ связываетъ представленіе о своемъ Провидѣніи. Сначала Провидѣніе воплощается въ матери, первой кормилицѣ и воспитательницѣ, а затѣмъ переносится на отца, какъ кормителя и защитника всей семьи. Это отношеніе дѣтей къ роди-

телямъ, какъ живому Провидѣнію, по смерти послѣднихъ переходитъ въ религіозное почитаніе ихъ. Итакъ, религія возникаетъ не изъ страха предъ умершими предками, а изъ сыновнихъ чувствъ благодарности и послушанія.—Конечно, это—остроумная и существенная поправка анимистической теоріи, но и идея зависимости отъ родителей и благодарной памяти къ нимъ, какимъ бы таинственнымъ величіемъ ни окружались они по смерти, сама по себѣ никогда не могла бы привести къ обожествленію предковъ. Зрѣлище смерти, по справедливому замѣчанію Прессансе, не остается ли, даже послѣ восемнадцати вѣковъ христіанства, страшнымъ испытаніемъ вѣры въ будущую жизнь?)

Разборъ анимистической теоріи въ различныхъ ея дополненіяхъ и поправкахъ показываетъ намъ, что она не можетъ быть признана удовлетворительнымъ объясненіемъ происхожденія религіи. Но справедливо отмѣчаетъ Прессансе добрую сторону первобытнаго анимизма, который свидѣтельствуешь о «духовномъ инстинктѣ, заставляющемъ человѣка вѣрить, что, кромѣ внѣшняго міра, есть другой, духовный міръ, который носитъ и проникаетъ міръ внѣшній, что каждое существо имѣетъ свою идеальную сторону».

б) Гипотезы политическая и натуралистическая.—Однѣ изъ атеистическихъ теорій, считающихъ религію произведеніемъ фантазіи, полагають, что фантазія въ созданіи религіи руководится разсудкомъ. Дѣло представляется такъ, что люди будто бы разсудочно дошли до мысли о необходимости создать религію. Таково, напр., раціоналистическое мнѣніе древнихъ греческихъ софистовъ и французскихъ энциклопедистовъ XVIII в., что религія есть изобрѣтеніе жрецовъ и правителей народа изъ-за политическихъ или корыстныхъ цѣлей. Но не спрашивая уже о томъ, откуда и какъ появилась мысль о религіи у самихъ жрецовъ и законодателей, мы видимъ изъ исторіи блестящее опроверженіе этой теоріи. Религія по своему происхожденію древнѣе жреческаго сословія и государства. Она наблюдается при родовомъ

патріархальномъ бытѣ народовъ.—Нѣкоторые новѣйшіе ученые вносятъ въ раскрытую теорію философскій элементъ, рассматривая религію, какъ результатъ пытливости человѣческаго ума, какъ слѣдствіе потребности человѣка въ причинномъ объясненіи вещей. Но, если бы человѣкъ дѣйствительно и могъ дойти до вѣры въ Бога, какъ Первопричины всего существующаго, изъ такой вѣры его никакой религіи у него никогда бы не возникло. Вѣдь такая вѣра, очевидно, имѣетъ тотъ же самый смыслъ, какой имѣетъ вѣра матеріалиста въ дѣйствительное существованіе матеріи, или вѣра какого-нибудь ученаго химика въ дѣйствительное существованіе атомовъ. Никакого *отношенія* къ предмету вѣры, отличающаго религію, изъ такихъ гносеологическихъ (познавательныхъ) соображеній возникнуть совершенно не можетъ.

Другая группа атеистическихъ объясненій по вопросу о происхожденіи религіи ставитъ фантазію подъ дѣйствіе не разсудка, а чувства. Находясь въ постоянной зависимости отъ явленій природы, но не умѣя объяснить ихъ, человѣкъ будто бы невольно испытывалъ чувство безпомощности, страха предъ природой и изъ желанія умиловить природу сталъ въ религіозное отношеніе къ ней. Эта гипотеза также имѣетъ свой корень въ древнѣйшей философіи (Эпикуръ, Лукрецій, Цицеронъ), но она не потеряла своего вѣса и въ новѣйшей матеріалистической философской литературѣ (напр., Ивъ Гюйо). Слабость ея, однако, очевидна. Давно уже человѣкъ переросъ то время, когда изъ-за каждаго дерева въ лѣсу угрожали ему всякія чудовища, и чуть ли не въ каждой лужѣ воды грезилась ему страшная западня какого-нибудь миѳическаго обитателя міра. Переросъ человѣкъ и свою безпомощность, и свое дикое невѣжество, отжилъ чувство животного страха предъ грознымъ могуществомъ природы, а религія все-таки остается у него и проникаетъ всю жизнь его.—Не оправдываемая фактически, разбираемая гипотеза невѣрна и съ психологической стороны. Если бы животный страхъ произвелъ въ людяхъ предста-

вленіе о Божествѣ, то естественнѣе всего было бы не искать общенія съ Нимъ, въ чемъ состоитъ религія, а стараться устранить Его вліяніе отъ себя, избѣжать Его. Правда, и въ священномъ Писаніи страхъ Божій представляется необходимою принадлежностію истинной религіозности и даже называется «началомъ премудрости» (Притч. IX, 10). Но страхъ Божій имѣетъ существенно иное значеніе и иной характеръ, чѣмъ патологическое (болѣзненное) чувство физическаго страха, который мы испытываемъ при встрѣчѣ съ какимъ-нибудь страшнымъ и опаснымъ предметомъ. Страхъ Божій—иначе благоговѣніе, которое проистекаетъ изъ чувства почтенія и уваженія и выражается въ полномъ довѣріи и преданности Богу. А такое благоговѣніе возможно при радостномъ предощущеніи въ душѣ высшаго невидимаго, благого Божественнаго Существа. Справедливо замѣчаетъ извѣстный психологъ Джемсъ, что «не менѣе значительна въ исторіи религіи роль, какую играетъ въ религіозномъ чувствѣ радость».—Есть и другой психологическій недостатокъ въ натуралистической гипотезѣ. Всѣ впечатлѣнія отъ воздѣйствія природы на наши чувства не даютъ достаточнаго матеріала для построенія фантазіей образовъ и представленій о Божествѣ. Природа представляетъ собой связь относительныхъ, конечныхъ и чувственно-осязаемыхъ предметовъ и явленій. На основаніи такихъ данныхъ самая смѣлая фантазія не въ состояніи создать представленіе о невидимомъ, безконечномъ и абсолютномъ Существовѣ. Религія можетъ ниспасть до натурализма, до обоготворенія видимой природы въ ея отдѣльныхъ предметахъ и проявленіяхъ, но натуралистическое объясненіе происхожденія религіи должно быть отвергнуто. Блаж. Августинъ въ одномъ блистательномъ мѣстѣ своей «Исповѣди» говоритъ: «Я спрашивалъ землю (о Богѣ), и она сказала мнѣ: это не я, и все, что въ ней, признало то же самое. Я спрашивалъ море, и бездны, и все, что тамъ пресмыкается и живетъ, и они отвѣчали мнѣ: мы не Богъ твой, ищи выше. Я спрашивалъ бушующіе вѣтры, и весь

воздухъ со всѣми своими обитателями отвѣчалъ мнѣ : я не Богъ. Я спрашивалъ небо, солнце, луну и звѣзды, и они сказали мнѣ : и мы также не Богъ, Котораго ты ищешь. И я сказалъ всему, что окружаетъ меня : вы мнѣ сказали о моемъ Богѣ, что вы не есть Онъ, такъ скажите же мнѣ о Немъ ! и они всѣ громкимъ голосомъ воскликнули : Онъ сотворилъ насъ». Таково истинное впечатлѣніе отъ природы, удостовѣряемое и словомъ Божиимъ : «невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы» (Римл. I, 20). Внѣшняя природа можетъ возбудить религіозное чувство къ жизни, но не можетъ создать въ человѣкѣ то, чего не дано въ самой его природѣ.)X

с) Эвгемеристическая гипотеза. — Нѣкоторыя изъ атеистическихъ теорій въ основу религіи кладутъ эгоистическую волю человѣка, его стремленіе жить и расширять свое благо, которое не находитъ полного удовлетворенія среди окружающей дѣйствительности. Подъ давленіемъ эгоизма фантазія рисуетъ человѣку другой сверхчувственный міръ, удовлетворяющій всѣмъ эгоистическимъ стремленіямъ человѣка. Такимъ образомъ религія возникаетъ у человѣка въ чисто практическихъ интересахъ—именно въ интересахъ охраненія и благополучія земного существованія человѣка, принужденнаго бороться съ нуждой и опасностями жизни. Съ такимъ объясненіемъ «тайны религіи» мы встрѣчаемся у Эвгемера, философа киринейской школы. Религія, по его представленію, есть не что иное, какъ обоготвореніе людей, благодѣтелей человѣчества въ томъ или другомъ отношеніи. Предполагается, что человѣкъ, который первый догадался приручить дикихъ животныхъ и научилъ этому искусству другихъ людей, сталъ почитаться покровителемъ скотоводства, а человѣкъ, догадавшійся построить лодку и научившій людей плавать по морю, сталъ почитаться, какъ богъ морей и т. п.

Но эта гипотеза объясняетъ языческій политеизмъ съ его множествомъ боговъ, а не сущность религіи

вообще. Въ религіи человѣкъ ищетъ не средства къ своему земному благополучію, но вѣчно пребывающей жизни, которая отрѣшаетъ его отъ всѣхъ условій земного существованія. Вообще не слѣдуетъ упускать изъ виду тотъ замѣчательный фактъ, что по требованію своего религіознаго сознанія человѣкъ строить себѣ идеаль жизни *праведной*, жизни *истинной*, тогда какъ по фѣзическимъ условіямъ существованія онъ можетъ говорить только о жизни *счастливой и разумной*.

Тѣмъ не менѣе съ отзвуками теоріи эвгемеризма мы встрѣчаемся и въ новѣйшей фѣлософской литературѣ. Фейербахъ (1804—1872 гг.) въ основу религіи кладетъ также эгоизмъ человѣка, а содержаніемъ религіознаго сознанія считаетъ иллюзорное (самообманное) представленіе человѣкомъ себя самого, какимъ бы ему хотѣлось быть. Отсюда «Богъ, разсматриваемый по Его моральнымъ или духовнымъ свойствамъ, есть не что иное, какъ обожествленная сущность самого человѣка». Въ религіи человѣкъ относится къ самому себѣ, къ своему собственному существу, къ идеѣ самого себя. Свое собственное существо, идеально предносящееся предъ его взоромъ, онъ называетъ Богомъ. Фейербахъ приходитъ къ антропотеизму, обоготворенію человѣка или человѣкобожію. «Вѣра въ Бога — не иное что, какъ вѣра въ человѣческое достоинство, въ божественное значеніе человѣческой личности».

Не трудно показать, что религіозная жизнь въ дѣйствительности осуществляется путемъ отрицанія человѣческаго эгоизма. Даже въ самыхъ грубыхъ и низшихъ своихъ формахъ религія требуетъ отъ людей отреченія отъ чувственности, ограниченія и пожертвованія своимъ эгоистическимъ «я» (жертвы, даже человѣческія, напимѣръ дѣтьми). Съ другой стороны, всякая религія запрещаетъ человѣку искать въ самомъ себѣ основанія бытія и поставлать свои стремленія и желанія выше, цѣннѣе всего. Религія указываетъ цѣнное, самодовлѣющее бытіе не въ человѣкѣ, а внѣ его — въ Богѣ, и въ согласіи человѣ-

ческой жизни съ Божественной видитъ достоинство человѣческой природы. И самъ человѣкъ требуетъ отъ религіи именно того, чтобы она поднимала его выше его самого и его произвола. Правда, и Фейербахъ видитъ въ религіи отношеніе человѣка къ своей сущности, какъ не своей, какъ къ иному, противоположному ей, предмету (объекту). Но непосредственное созерцаніе себя самого, какъ не себя, въ дѣйствительности составляетъ психологическую невозможность. Если же Фейербахъ указываетъ на то, что оно совершается непроизвольно, безсознательно, то вѣдь безсознательное самосознаніе есть совершенная логическая нелѣпость.

Итакъ, теорія Фейербаха представляетъ собою фантастическую защиту атеизма. Нельзя считать религію самообманнымъ созданіемъ человѣческаго духа, не имѣющимъ дѣйствительнаго объекта. Власть религіи—не власть призрака, а власть истины, дѣйствительнаго факта.—Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что и въ теоріи Фейербаха лежитъ доля истины. Онъ избралъ вѣрный путь для объясненія происхожденія религіи—анализъ человѣческой личности, ея самосознанія. Если бы человѣкъ не носилъ въ своей личности идеала всесовершенной безусловной Личности, онъ никогда не могъ бы имѣть никакой идеи о Богѣ. Но Фейербахъ дошелъ по указанному пути только до середины. Подъ вліяніемъ общихъ матеріалистическихъ началъ своей философіи онъ не хотѣлъ допустить никакого другого бытія, кромѣ чувственнаго, конечнаго, высшимъ звеномъ котораго является человѣкъ, почему Фейербахъ и обожествилъ его. Между тѣмъ природное содержаніе человѣческой личности (самосознаніе и свобода, какихъ свойствъ нѣтъ въ физическомъ мірѣ) открываетъ человѣку дѣйствительное существованіе другого бытія, кромѣ физическаго,—бытія сверхчувственного, духовнаго. Въ себѣ, въ своей личности человѣкъ необходимо отображаетъ сверхчувственное и потому необходимо говорить: «сверхчувственное есть». Но видя свою ограниченность, зависимость отъ внѣш-

нихъ условій существованія, онъ необходимо заключаетъ: «сверхчувственное не во мнѣ, а внѣ меня, существуетъ Богъ».

§ 14. Изложеніе и разборъ деистическихъ воззрѣній на религію.

Основную характерную черту деизма составляетъ сильно развитое понятіе о трансцендентности Божества. Міръ и Богъ представляются живущими отдѣльной, обособленной жизнью. Нѣтъ также между Богомъ и человѣкомъ живого взаимоотношенія, которое является условіемъ и сущностью религіи. Человѣкъ самъ изъ глубины своего разума можетъ производить тѣ понятія, которыя составляютъ содержаніе религіи. Декартъ, родоначальникъ новой философіи, своей теоріей о врожденности идей положилъ первыя сѣмена деизма. Если человѣку врождена идея о Богѣ, какъ абсолютно-совершенномъ Существѣ, наравнѣ съ идеями истины, добра и красоты, то стоитъ ему углубиться въ себя самого, чтобы создать извѣстные религіозныя представленія и образовать опредѣленные религіозныя отношенія. Отсюда религія опредѣлялась до-кантовскими деистами и раціоналистами, какъ совокупность теоретическихъ познаній о Богѣ, приобретаемыхъ самостоятельно нашимъ разумомъ, и установленіе на основаніи этихъ познаній нашихъ отношеній къ Божеству. Деизмъ велъ, такимъ образомъ, къ *естественной и раціоналистической* религіи.

Но ни тотъ, ни другой признакъ не можетъ быть приложенъ къ религіи. Всякая религія непременно выходитъ изъ признанія опредѣленныхъ отношеній *Бога* къ міру и человѣку. Въ религіи человѣкъ стремится осуществить свою жизнь по образу Божію. Но осуществить такую жизнь своими силами, безъ помощи Божества, человѣкъ не можетъ. Религія возникаетъ у него лишь въ силу увѣренности, что не онъ только одинъ стоитъ въ обязательныхъ отношеніяхъ къ Богу, но и Самъ Богъ стоитъ въ свободномъ отно-

шеніи къ человѣку, что Богъ прежде всего можетъ прощать человѣка, а потомъ можетъ помогать ему, научить его и управлять всею его жизнію. Результатомъ этой увѣренности является существенный моментъ религіи—молитва. Молитва есть необходимое выраженіе нашего взаимообщенія съ Богомъ и непосредственной связи съ Нимъ въ полной надеждѣ, что Богъ чувствуетъ за одно съ Своими разумными созданіями, слушаетъ ихъ прошенія, жалѣетъ ихъ въ нуждѣ и является близкимъ Помощникомъ имъ. Молитва, по образному выраженію, есть дыханіе нашей души, но дышать нельзя безъ воздуха. Если бы намъ присуща была потребность молиться, а между тѣмъ никто не слышалъ бы насъ, то устройство нашей природы было бы бессмысленно. Богъ слышитъ и любитъ насъ, ибо любить Его есть наша потребность. Поэтому у всѣхъ народовъ, безвѣстныхъ и знаменитыхъ, у варварскихъ и цивилизованныхъ, на всякомъ шагу встрѣчаются дѣйствія и формулы молитвеннаго воззванія, свидѣтельствующія о томъ, что Божество принимаетъ дѣятельное участіе въ судьбахъ жизни человѣчества. Итакъ, не можетъ быть религіи въ собственномъ смыслѣ слова *естественной*.

Столь же недопустима возможность религіи *раціональной*. По справедливому замѣчанію философа Шеллинга, «безъ активнаго вліянія Бога, Который не есть только предметъ созерцанія, не можетъ быть никакой религіи потому, что религія предполагаетъ дѣйствительное, реальное (а не мыслимое только) отношеніе человѣка къ Богу... Поэтому въ предѣлахъ умственнаго и научнаго знанія нѣтъ никакой религіи, слѣдовательно, вообще нѣтъ никакой религіи разума». Это и понятно. Религія не есть просто сводъ вѣроучительныхъ положеній, а жизнь, дѣло воли и чувства человѣка. Знаніе еще не дѣлаетъ человѣка благочестивымъ, а правовѣріе—вѣрующимъ. Какъ ни важно и необходимо участіе разума въ воспріятіи и усвоеніи христіанскаго вѣроученія, но есть много религіозныхъ истинъ, непостижимыхъ для ума, живое усвоеніе которыхъ невозможно безъ участія

сердца. Да и о всѣхъ вообще религіозныхъ истинахъ нужно сказать, что онѣ, будучи восприняты однимъ умомъ, не имѣютъ оживотворяющей силы.

а) Взглядъ Канта на религію. — Среди деистическихъ гипотезъ о происхожденіи религіи особенное вниманіе обращаетъ на себя ученіе Канта. Переломъ мысли, произведенный этимъ великимъ германскимъ философомъ (1724—1804 гг.), отразился и на постановкѣ и рѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи религіи. Существенное отличіе Канта отъ прежняго деистическаго раціонализма состоитъ въ томъ, что источникъ религіи онъ искалъ не въ теоретическомъ разумѣ, а въ нравственномъ сознаніи или, по его терминологіи, въ разумѣ практическомъ. Практическій разумъ, по ученію Канта, автономенъ (самозаконенъ), и всѣ религіозныя отношенія, создаваемые имъ, возникаютъ безъ активнаго вліянія Бога на человѣка.

Значеніе Канта въ вопросѣ о религіи несомнѣнно и велико. Въ «Критикѣ чистаго разума» онъ проводитъ совершенно вѣрную мысль, что теоретическій разумъ человѣка, одинъ и самъ по себѣ, не можетъ быть источникомъ религіозной идеи, что разсудочно нельзя убѣдиться въ бытіи Божіемъ. Это—отрицательная заслуга Канта, но есть и положительная. Онъ показалъ, что религіозная вѣра, несмотря на свою теоретическую недоказуемость, имѣетъ безусловное право на существованіе вслѣдствіе своей неразрывной связи съ нравственно-практическими стремленіями человѣческаго духа. Религія, другими словами, есть постулатъ (требованіе) нравственнаго чувства. Религіозная вѣра есть, такимъ образомъ, не только мысль, рядъ отвлеченныхъ истинъ, но внутреннее состояніе человѣка, фактъ, переживаемый вѣрующимъ. Кантовская мысль о нравственно-практическомъ элементѣ въ религіозной вѣрѣ оказалась весьма плодотворной; она была принята въ апологетику и сослужила ей добрую службу. Теперь открылась возможность установить эмпирической или, лучше, этической путь познанія религіозной и въ частности христіанской исти-

ны, на которомъ первое мѣсто принадлежитъ нравственному фактору (дѣятелю) или волѣ. Если религія есть внутренне-субъективный или психологическій фактъ, то и оправданіе ея возможно на пути психологическаго переживанія, внутренняго религіознаго опыта, т. е. иначе говоря, на основѣ эмпирической, а не разсудочной.

Но осудивъ рѣшительно разсудочность въ области вѣры, Кантъ самъ впалъ въ разсудочный формализмъ, когда сталъ въ «Критикѣ практическаго разума» выяснять, какимъ именно образомъ вѣра въ Бога основывается на нашихъ нравственно-практическихъ постулатахъ. Очевидное несоотвѣтствіе между степенью добродѣтели и счастія здѣсь на землѣ, при коренномъ нравственномъ требованіи такого соотвѣтствія, приводитъ человѣка къ мысли о Богѣ, какъ Устроителѣ этого соотвѣтствія въ жизни будущей. Такъ возникаютъ, по Канту, основныя религіозныя идеи—бытія Бога и безсмертія души.—Не трудно видѣть, что выводъ этихъ идей изъ требованій нравственнаго самосознанія есть то же раціональное построение религіи при помощи умозаключающаго разсудка, противъ котораго Кантъ такъ сильно вооружается въ «Критикѣ чистаго разума». Итакъ, Кантъ въ сущности самъ является раціоналистомъ.

Мы отмѣтили непослѣдовательность въ воззрѣніяхъ Канта. Перейдемъ теперь къ изложенію его ученія о сущности религіи. Опредѣленіе ея Кантъ даетъ въ своемъ сочиненіи: «Религія въ предѣлахъ чистаго разума». По мнѣнію Канта, религія заключается въ признаніи человѣкомъ всѣхъ своихъ нравственныхъ обязанностей, какъ заповѣдей Божіихъ. Это не значитъ, что нравственныя обязанности, составляющія сущность религіи, Божественнаго происхожденія, но онѣ могутъ быть разсматриваемы, какъ бы божескія, потому что имѣютъ безусловное значеніе, являясь *необходимыми* требованіями присущаго намъ нравственнаго закона. Изъ той же формулы Канта мы видимъ, что религія по своему содержанію совпадаетъ съ моралью. Истинное богочтеніе, по Канту, есть ле-

жащая въ основѣ нравственныхъ дѣйствій нравственная настроенность. «Все же, что, кромѣ добраго образа жизни, человѣкъ думалъ бы еще сдѣлать, чтобы быть угоднымъ Богу, есть религіозное заблужденіе и искаженіе богопочтенія». Вотъ содержаніе такъ называемой «чистой религіозной вѣры» у Канта. Эта чистая религіозная вѣра, по его мнѣнію, имѣетъ характеръ всеобщности и необходимости. Поэтому въ собственномъ смыслѣ можетъ быть только одна религія, а не различныя религіи. Всѣ такъ называемыя положительныя историческія религіи обязаны своимъ происхожденіемъ слабости людской, зависящей отъ господствующаго въ человѣчествѣ «радикальнаго зла».

Остановимся здѣсь и посмотримъ, правъ ли Кантъ. Религія, несмотря на самую тѣсную связь ея съ нравственностію, имѣетъ для человѣка не только практическое, но и теоретическое значеніе, какъ совокупность извѣстныхъ понятій о Богѣ и о мірѣ сверхчувственномъ, какъ извѣстное міросозерцаніе, а не какъ практическій только мотивъ. Въ человѣкѣ есть потребность религіознаго знанія о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру и людямъ; въ человѣкѣ есть потребность живого ближайшаго общенія съ Богомъ, связаннаго съ сознаніемъ своей грѣховности и вины предъ Богомъ; въ немъ есть, наконецъ, стремленіе не просто быть только добрымъ, но и угодить Богу, выражающееся въ религіозныхъ дѣйствіяхъ, обрядахъ, благочестивыхъ подвигахъ и пр. Вообще религія соединяетъ всѣ элементы души въ живомъ общеніи съ Богомъ.—Насильственное ограниченіе религіи одною нравственностію вредно для самой нравственности, объ интересахъ которой такъ заботливо ревновалъ Кантъ. Его «разумная религія» уничтожала себя тѣмъ, что отвергала высшій и самый жизненный мотивъ нравственной дѣятельности—стремленіе къ общенію съ Богомъ, проистекающее изъ любви къ Нему. Высшее нравственное благо состоитъ въ удовлетвореніи любви, въ обладаніи или общеніи съ тѣмъ, что любишь. Въ этомъ живомъ общеніи съ Богомъ человѣкъ обрѣтаетъ новую нравственную силу, которой не мо-

жетъ дать ему отвлеченное сознаніе закона. Моралистъ въ духѣ Канта равнодушно и холодно подчиняется міровому закону въ силу необходимости. Для нагляднаго примѣра вспомнимъ образъ стойка. Истинно религіозный человѣкъ всего себя отдаетъ въ руки Божіи съ твердымъ и *радостнымъ* убѣжденіемъ, что Богъ не оставитъ его Своею помощью. Душевные настроенія моралиста и религіознаго человѣка—совершенно различныя. — Къ признанію связи между Богомъ и человѣкомъ ведетъ не одно только понятіе о нравственности, но и самое понятіе о Богѣ, какъ Существѣ живомъ и личномъ, слѣдовательно, немислимомъ безъ живыхъ отношеній къ человѣку. Что такого рода отношенія, которыя мы называемъ религіозными, суть необходимый логическій результатъ подобнаго понятія о Богѣ, это не могло укрыться отъ проницательнаго ума Канта, и онъ дѣлаетъ уступку законамъ логики, допуская, въ противорѣчіе себѣ, возможность откровенія и сверхъестественныхъ дѣйствій со стороны Божества. Но эта уступка, нужно сознаться, очень жалкая и недостойная мудреца. Истинный раціоналистъ, по мнѣнію Канта, «не можетъ ни отрицать возможности откровенія, ни оспаривать его необходимости, но долженъ считать его несущественнымъ для религіи», чѣмъ-то такимъ, о чемъ знать нѣтъ необходимости, и что можно считать недѣйствительнымъ. Еще любопытнѣе и слабѣе разсужденія Канта о чудесахъ. Чудесъ нравственныхъ—дѣйствій благодати—Кантъ рѣшительно не допускаетъ въ свою естественную религію. Физическія же чудеса возможны, но Кантъ ограничиваетъ эту возможность только давно прошедшими временами, въ настоящее время она не должна имѣть мѣста, поэтому и «благоразумныя правительства приняли за правило допускать, что въ древности бывали чудеса, но новыхъ не дозволяютъ».

Отношеніе Канта къ христіанской религіи также односторонне и несправедливо. Онъ ставитъ себѣ прекрасную задачу—не столько оправдать догматы предъ судомъ исторической критики, сколько изслѣ-

довать, каково ихъ значеніе для человѣческой жизни въ нравственномъ отношеніи. Онъ находитъ, что христіанскіе догматы заключаютъ въ себѣ глубокія этическія истины, но тутъ же онъ выставляетъ требованіе, чтобы историческій и догматическій элементъ религіи безусловно подчинился внутреннему и этическому. Историческая вѣра имѣетъ по нему только временное и символическое значеніе. То, о чемъ Библія повѣствуетъ, какъ о внѣшнихъ историческихъ событіяхъ, нужно истолковывать, какъ внутреннія духовныя отношенія въ душѣ человѣка. Сынъ Божій—это идеаль въ насъ; борьба Его съ діаволомъ—борьба добра и зла въ нашемъ нравственномъ существѣ; страданія Его—это наши внутреннія муки, какъ необходимый моментъ въ процессѣ избавленія отъ зла и возрожденія къ добру. Но Кантъ не замѣчалъ всѣхъ тѣхъ слѣдствій, которыя вытекали изъ того, что онъ вѣрилъ въ символическій характеръ религіозныхъ истинъ. Символы не могутъ обладать обязательнымъ и вѣчнымъ характеромъ и должны быть дѣломъ свободнаго, личнаго выбора. Разъ религія становится символической, мы съ одинаковымъ правомъ можемъ брать въ качествѣ религіозныхъ символовъ миѳы Индіи и миѳы Библіи. Этическое истолкованіе христіанства вело, такимъ образомъ, къ такъ называемому бездогматическому христіанству. Особенно сильнымъ отрицаніемъ догматической стороны христіанства заявила себя Ричліанская философская школа, такъ популярная въ послѣднее время.

б) Взглядъ Ричля и Джемса на религію.—Ричль усвоилъ себѣ общую точку зрѣнія Канта, что религія должна удовлетворять исключительно практической сторонѣ человѣческаго духа. Религіозныя идеи и истины имѣютъ практическую цѣнность для человѣка. Отсюда содержаніе религіи должно быть сведено къ сужденіямъ практическаго характера или, иначе, «къ сужденіямъ цѣнности». Извѣстный нѣмецкій историкъ-богословъ Гарнакъ, принадлежащій къ Ричліанской школѣ, раскрываетъ эту общую мысль въ примѣненіи къ христіанству

такъ: «евангеліе не есть какое-либо теоретическое ученіе или міропониманіе... Оно есть настроеніе, потому что говоритъ намъ не о томъ, какова сущность его объектовъ: Бога, Іисуса Христа и пр., а говоритъ лишь о томъ, почему цѣнны вещи и силы, съ которыми мы имѣемъ дѣло... Оно говоритъ намъ о томъ, какую цѣнность имѣютъ человѣческая душа, смиреніе, милость, чистота, крестъ, и какъ мало цѣнности имѣютъ земныя блага и заботливость о поддержаніи земной жизни».—Эта теорія цѣнности нашла себѣ приложеніе въ такъ называемомъ прагматизмѣ. Прагматизмъ есть новая, защищаемая Джемсомъ († 1910 г.), американскимъ мыслителемъ, философская доктрина, которая усматриваетъ смыслъ и цѣнность всякаго знанія не въ его абсолютной теоретической истинности, а въ его жизненной надобности, въ практической пригодности его для нуждъ человѣческаго существованія. Джемсъ требуетъ, чтобы цѣнность религіозной вѣры доказывалась по ея плодамъ, дѣйствіямъ (*πράγμα*). Выяснивъ то огромное моральное и культурное значеніе, которое выполняетъ вѣра въ человѣческой жизни, Джемсъ считаетъ чрезъ то самое доказаннымъ объективное значеніе религіозной вѣры.

Въ основной мысли раскрытыхъ взглядовъ, несомнѣнно, много правды. Дѣйствительно, истинно-религіознымъ человѣкомъ мы можемъ назвать лишь того, кто внутренне, практически переживаетъ значеніе религіозныхъ истинъ для своей личной жизни и, такимъ образомъ, убѣждается въ ихъ цѣнности. Религія по преимуществу имѣетъ отношеніе къ личному духу каждаго человѣка. Этимъ объясняется, почему не всѣ люди религіозны, несмотря на исповѣданіе ими извѣстной религіи. Этимъ же объясняется возникновеніе и развитіе атеизма. Но полное ограниченіе содержанія религіи практической цѣнностью ея во всякомъ случаѣ односторонне. Оправдывать религію ея пользою и цѣнностью, хотя бы рѣчь шла не объ узко-житейской полезности, значитъ собственно отрицать религію, изъ высшаго самодовлѣющаго до-

стоянія превращать ее въ служебное средство. Для вѣрующаго не цѣнность религіи опредѣляется ея практическими результатами, а, напротивъ, всѣ практическія цѣнности жизни подчиняются религіозному міропониманію и опредѣляются религіозными мотивами. Религія должна опредѣлять, что для человѣка полезно, а не наоборотъ. Вѣра должна стать выше пользы.—Религіозныя истины свидѣтельствуютъ не о томъ только, какую практическую цѣнность имѣютъ религіозные предметы, но вмѣстѣ съ этимъ онѣ выражаютъ дѣйствительное содержаніе указанныхъ предметовъ. Если я, напр., говорю, что Богъ есть любовь, то этимъ высказываю не то только, что Богъ субъективно переживается мною, какъ любовь, или что Богъ имѣетъ для меня значеніе, какъ любовь, но то, что это свойство Божественной природы существуетъ дѣйствительно. Положеніе: «люди грѣшны» выражаетъ не только то, что люди ощущаютъ себя грѣшниками, но фактъ дѣйствительной грѣховности человѣка. Положеніе: «люди искуплены Богочеловѣкомъ» означаетъ не то, будто люди считаютъ себя искупленными, но обозначаетъ дѣйствительный фактъ искупленія. Откровеніе утверждаетъ эту объективную сторону религіи. Оно повѣствуетъ о томъ, что такое Богъ въ Его существѣ, въ чемъ состоитъ грѣхъ человѣка, въ чемъ его искупленіе и пр. И чѣмъ отчетливѣе въ человѣкѣ эта объективная сторона религіи, чѣмъ глубже его понятіе о Богѣ, грѣхѣ, искупленіи, тѣмъ выше въ немъ субъективная сторона религіи, тѣмъ глубже, иначе сказать, практическое переживаніе имъ религіознаго настроенія. Такъ вскрывается необходимость догматической стороны въ каждой религіи и въ частности христіанской. Между тѣмъ прагматизмъ въ вопросѣ о религіи рѣшительно становится на защиту ея субъективной стороны. Джемсъ при сужденіи о религіи сосредоточиваетъ все вниманіе на личныхъ переживаніяхъ, отстаиваетъ права внутренняго религіознаго опыта, съ подкупающей искренностью и высокимъ подъемомъ говоритъ о состояніяхъ религіознаго обращенія, святости, указываетъ на по-

ложительное значеніе послѣдней для блага человѣчества. Все это, разумѣется, относительно вѣрно. Но вся бѣда въ томъ, что въ прагматизмѣ религія сводится исключительно къ индивидуальному вдохновенію, къ субъективному вѣрованію. Какъ въ области интеллектуальной (познанія) нѣтъ, по Джемсу, абсолютной истины, а существуютъ лишь истины частныя, конкретныя въ качествѣ разновидностей «благого» и «цѣннаго»,—такъ и въ области религіозной нѣтъ объективной истины. Каждый можетъ представлять Бога по своему, смотря по тому, какія внутреннія настроенія переживаетъ человѣкъ, къ чему его влечетъ внутреннее чувство. Не даромъ Джемсъ на ряду съ истинными христіанскими переживаніями ставитъ ложно-мистическія, сектантскія и даже языческія. Вѣроисповѣданія для Джемса также безразличны. Ему нужны только субъективныя, индивидуальныя переживанія, которыя подводятся у него подъ общую рубрику «святости». Отношенія Джемса къ объективной сторонѣ религіи болѣе, чѣмъ двусмысленны. Даже бытіе Бога принимается имъ по стольку, поскольку понятіе о Богѣ удовлетворяетъ условіямъ прагматизма. Идея Абсолютнаго имѣетъ великую цѣнность, потому что доставляетъ великое утѣшеніе многимъ людямъ. Въ этомъ смыслѣ кто будетъ въ состояніи отвергать Его истину?—спрашиваетъ Джемсъ.—При такомъ толкованіи идея Бога принадлежитъ въ лучшемъ случаѣ къ «рабочимъ гипотезамъ», какъ говорятъ въ наукѣ, къ «рабочимъ истинамъ», имѣющимъ временное служебное значеніе для человѣка. Самостоятельной цѣнности Богъ и невидимый міръ не имѣютъ.

Прагматическое пониманіе христіанскихъ догматовъ мы находимъ у французскаго богослова Леруа. Теоретически, разсуждаетъ онъ, мы не понимаемъ Божественной Личности. Но для насъ является совершенно понятнымъ моральный постулатъ (требованіе) вести себя по отношенію къ Богу такъ, какъ бы мы находились въ отношеніяхъ къ нѣкоторой живой Лич-

ности. Теоретически для насъ является непонятнымъ фактъ воскресенія Іисуса Христа, но мы понимаемъ моральное требованіе относиться къ Нему такъ, какъ Онъ былъ бы живымъ предъ нами въ качествѣ нашего современника.—При такомъ истолкованіи догматовъ упускается изъ виду, что догматъ не является однимъ только практическимъ императивомъ; онъ неизбѣжно заключаетъ въ себѣ и чисто теоретическіе элементы. Если съ прагматической точки зрѣнія волевой элементъ въ религіи является цѣннымъ потому, что онъ пробуждаетъ къ дѣятельности силы нашего духа, то такую же роль въ религіи играютъ и теоретическіе, интеллектуальные элементы, которые неотдѣлимы отъ волевыхъ и эмоціональных (чувства). Современная психологія установила законъ о неотдѣлимости представленія отъ дѣйствія, какъ и наоборотъ, о неотдѣлимости дѣйствія отъ мысли и представленія. Если несомнѣнно, что воля опредѣляетъ наши представленія и заправляетъ нашими чувствованіями, то въ одинаковой степени несомнѣнно и то, что всякая идея является силой, всякая мысль дѣйствуетъ извѣстнымъ образомъ на волю. Наличие «идей—силъ» можно считать однимъ изъ самыхъ вѣскихъ аргументовъ противъ прагматизма.

с) Взглядъ Якоби на религію.—Якоби (1743—1819 гг.), по общему построенію своей теоріи о происхожденіи и сущности религіи, можетъ быть отнесенъ къ деистамъ. Источникомъ религіи онъ считаетъ внутреннее чувство, способность непосредственнаго созерцанія Божества въ нашемъ духѣ, или ощущеніе Его, такъ какъ мы сотворены по образу Божію. Какъ у насъ есть внѣшнія чувства, при помощи которыхъ мы познаемъ видимый міръ, соприкасающійся съ нами извнѣ, но имманентно не присущій намъ, точно такъ же въ нашей душѣ есть внутреннее духовное чувство, при помощи котораго мы знаемъ Бога, хотя Онъ имманентно не дѣйствуетъ на насъ. Такимъ образомъ здѣсь допускается, что Божество отдѣлено отъ міра и человѣка и не связано съ нами, но у человека есть внутреннее чувство, при помощи котораго

онъ познаетъ Божество въ себѣ. Отсюда возникаютъ всѣ религіозныя представленія, культъ, религія. Къ положительному внѣшнему откровенію, на которое опираются всѣ религіи, какъ на свой объективный источникъ, Якоби относится отрицательно.

Главную и существенную заслугу Якоби нашъ извѣстный апологетъ-философъ В. Д. Кудрявцевъ указываетъ въ томъ, что Якоби выдѣлилъ особенную способность къ познанію или ощущенію сверхчувственнаго, особый органъ непосредственнаго созерцанія Бога. Такое непосредственное созерцаніе Бога, непосредственная увѣренность въ Его существованіи извѣстны на современномъ научномъ языкѣ подъ именемъ интуиціи, защитникомъ которой теперь въ особенности является Бергсонъ. Мысль Якоби объ особенномъ органѣ интуитивнаго познанія Божества Кудрявцевъ беретъ подъ свою защиту и подвергаетъ ее философской обработкѣ въ цѣломъ рядѣ сочиненій («Религія, ея сущность и происхожденіе», «Источники идеи Божества», «Метафизическій анализъ идеальнаго познанія»). И, дѣйствительно, безъ признанія нѣкоторыхъ первичныхъ религіозныхъ интуицій въ нашемъ духѣ невозможно объяснить возникновеніе религіи. Даже опытная философія въ лицѣ Спенсера послѣднимъ основаніемъ религіозной вѣры признавала нѣкоторое смутное воспріятіе или ощущеніе абсолютной силы—значить, интуицію чувственную. Но нѣтъ нужды искать въ человѣкѣ для религіозныхъ интуицій особый органъ. Поскольку каждый человѣкъ представляетъ собою индивидуальность, т.-е. является носителемъ извѣстнаго, ему только свойственнаго, душевнаго склада, интуиція Божества носитъ строго индивидуальный характеръ. Такъ, одинъ, соотвѣтственно съ своей индивидуальностію — особеннымъ развитіемъ жизни чувства, ощущаетъ для себя необходимость религіи, какъ требованіе сердца; другой, также сообразно съ своими индивидуальными особенностями, какъ постулатъ мышленія или воли.

Что касается ближайшаго опредѣленія содержанія интуиціи или способности къ воспріятію Божества, то

Якоби не далъ его. Онъ даже не указалъ для нея особаго опредѣленнаго термина. Онъ называетъ ее чувствомъ, вѣрою, непосредственнымъ сознаніемъ, непосредственнымъ убѣжденіемъ и т. п. Ближайшее опредѣленіе интуиціи даютъ мыслители, такъ или иначе раздѣляющіе общую точку зрѣнія Якоби. Такъ, В. Д. Кудрявцевъ въ интуиціи Божества выдвигаетъ на первый планъ моментъ теоретическій, т.-е. въ собственномъ смыслѣ созерцаніе, идею. Другіе мыслители, напротивъ, теоретическій моментъ ставятъ въ зависимость отъ практически-жизненнаго или дѣятельнаго. Главное значеніе при воспріятіи Божества имѣютъ не познавательныя силы нашего духа, а нравственная жизнь и дѣятельность, воплощеніе истины въ самихъ себѣ. Насколько мы воплощаемъ божественную жизнь въ самихъ себѣ, настолько мы познаемъ ее и внѣ себя. Мы познаемъ Бога и увѣряемся въ Его бытіи своею богоподобною жизнію: подобное познается подобнымъ. Отсюда болѣе правы французскіе мыслители, которые отдавали преимущество въ интуиціи нравственно-практическому моменту (Пресансе, Каро и др.).

Высоко цѣня только одно чувство, вѣру или непосредственное убѣжденіе въ области религіозныхъ вѣрованій, Якоби принижаетъ значеніе мышленія, объявляя разумъ прямо противорелигіозною способностію. Разумъ безсердеченъ и врагъ вѣры, которую онъ убиваетъ. Сердцемъ я — христіанинъ, говоритъ Якоби, но разумомъ я — язычникъ. — Такое противоборство между разумомъ и чувствомъ есть признакъ нездоровой религіозной жизни. Истинно религіозный человѣкъ живетъ цѣлостною жизнію своего духа, находя въ религіи удовлетвореніе для сердца и ума. И исторія религій показываетъ, что мышленіе есть существенный и постоянный, а не случайно и незаконно привзошедшій элементъ въ религіи. То правда, что разумъ можетъ лишать чувство первоначальной наивности и непосредственной свѣжести, но за то онъ способствуетъ углубленію и прочности чувства.

Пробы разсудка не выдерживаютъ лишь чувства экзальтированныя, болѣзненные или ложныя, а чувства здоровыя и нормальныя разсудкомъ укрѣпляются.— Одинъ только фактъ непосредственной вѣры въ Бога не можетъ дать ему права на существованіе. Сама по себѣ непосредственная вѣра въ Бога доказываетъ съ научной точки зрѣнія ровно столько же, сколько и то чувственное непосредственное воспріятіе, которое говоритъ намъ о движеніи солнца. Если вѣра должна быть согрѣта и насыщена чувствомъ, то, съ другой стороны, она должна быть упорядочена и освѣщена мыслью или идеей о Божествѣ. Кратко, но весьма мѣтко опредѣляетъ отношеніе между чувствомъ и умомъ и ихъ взаимное значеніе въ религіи митрополитъ Филаретъ въ пространномъ катихизисѣ: «знаніе принадлежитъ собственно уму, хотя можетъ дѣйствовать и на сердце: вѣра принадлежитъ преимущественно сердцу, хотя начинается въ мысляхъ».

Субъективное чувство, не освѣщенное и не провѣренное разумомъ, отрѣшенное отъ положительнаго откровенія, можетъ вести къ болѣзненному проявленію религіозной жизни—мистицизму. Въ мистицизмѣ религіозныя стремленія носятъ характеръ безпредметныхъ неопредѣленныхъ томленій и порывовъ къ неизвѣстному безконечному. Съ другой стороны, мистицизмъ, выходя изъ мысли о непосредственномъ и постоянномъ общеніи духа человѣческаго съ Духомъ Божественнымъ, способенъ выдавать за божественное озареніе свыше мечты собственнаго воображенія. Такъ и случилось со многими мистическими сектами—хлыстами, квакерами и др. Поэтому болѣе осторожные мыслители, какъ В. Д. Кудрявцевъ, предупреждаютъ возможное самообольщеніе чловѣка. «Всегда ли правильно, нормально и постоянно дѣйствуетъ въ чловѣкѣ та сила непосредственнаго общенія съ божественнымъ началомъ всего, которая принадлежитъ ему въ силу духовности и разумности его природы?»

§ 15. Изложеніе и разборъ пантеистическихъ воззрѣній на религію.

Общая характерная черта пантеизма — слишкомъ расширенное понятіе о внутреннемъ имманентномъ отношеніи Бога къ міру. Пантеисты уничтожили понятіе о всякой самостоятельности міра, не признали его бытіемъ, реально существующимъ при абсолютномъ, а стали разсматривать его, какъ простую модификацію (видоизмѣненіе) Божества. Но, признавая внутреннее имманентное отношеніе Бога къ міру, пантеизмъ въ то же время не обоготворяетъ всѣхъ предметовъ міра и чрезъ то отличаетъ конечное отъ Безконечнаго. Несмотря на сильное развитіе понятія имманентности, пантеизмъ не отвергаетъ совсѣмъ идеи трансцендентности (премірности) Бога въ отношеніи къ міру и такимъ образомъ оставляетъ возможность для возникновенія религіи. Богъ и природа не просто совпадаютъ. Это относится, прежде всего, къ количественной сторонѣ: природа, видимая нами, конечна, Богъ же безконеченъ; она исчезаетъ въ Немъ, Онъ же не исчезаетъ въ ней. То же по отношенію и къ качественной сторонѣ: сущность вещей, какъ она представляется намъ, не можетъ быть вообще чуждой Богу, но сама сущность Бога безконечна, она не исчерпывается тѣми опредѣленіями дѣйствительности, которыя мы видимъ,—тѣломъ и духомъ, протяженіемъ и мышленіемъ и т. п. Слѣдовательно, Божество въ извѣстномъ смыслѣ трансцендентно. Подъ Божествомъ разумѣется самый процессъ міровой жизни (*Богъ живетъ въ движеніи естества*—изъ оды Державина «Богъ»), духовная сущность вселенной или разумное въ вещахъ, общее, истинно и вѣчно существующее. Не каждый единичный предметъ, взятый внѣ связи съ цѣлымъ бытіемъ, есть самъ по себѣ модификація Божества. Только разумный предметъ, т.-е. имѣющій общій смыслъ и значеніе въ общей системѣ бытія, есть модификація Божества. Достоинство предмета опредѣляется степенью его разумности; поэтому все дѣйствительное можетъ быть разумнымъ,

за исключеніемъ только безцѣльнаго. Правда, чрезъ такое опредѣленіе Божества пантеизмъ долженъ предварительно замѣнить Бога абстрактнымъ (отвлеченнымъ) понятіемъ «божественнаго», но это не смущаетъ пантеистовъ. Они вообще считаютъ недопустимымъ опредѣленіе Бога посредствомъ понятія «личности», какъ и пониманіе религіи въ смыслѣ «личнаго» отношенія человѣка къ Богу. Въ религіи, по ихъ мнѣнію, все ограничивается благочестивымъ мистическимъ настроеніемъ, чувствомъ зависимости и безусловной покорности Безконечному. Извѣстно то вѣроисповѣданіе, которое Фаустъ высказываетъ Маргаритѣ въ знаменитой сценѣ въ саду:

Онъ, вѣчный Промыслитель
И міра Вседержитель,
Не обнимаетъ ли любя,
Весь міръ—меня, тебя, Себя?
Зови Его, какъ хочешь, дорогая:
Восторгъ, душа, сіянье, Богъ, любовь,—
Къ чему здѣсь имя? Намъ его не надо:
Все въ чувствѣ. Въ чувствѣ вся отрада.

Эта исповѣдь является превосходнѣйшимъ выраженіемъ пантеистическаго религіознаго настроенія. Только при такомъ видоизмѣненіи самой сущности понятій о Богѣ и религіи возможно говорить о послѣдней съ пантеистической точки зрѣнія.

Несмотря на искаженіе основныхъ понятій о Богѣ и религіи, пантеистическое міросозерцаніе можетъ производить сильное впечатлѣніе на сердца и въ извѣстной степени удовлетворять мышленіе. Этимъ объясняется широкое распространеніе пантеизма и его опасность для христіанства. Дѣйствительно, нѣчто поэтическое и возвышенное заключается въ воззрѣніи, которое заставляеть видѣть повсюду въ мірѣ проявленіе Абсолютнаго, одушевляетъ и надѣляетъ жизнью всю природу, начиная отъ камней и растений и кончая человѣкомъ. Это воззрѣніе и было особенно пригодно для поэтовъ, среди которыхъ пальму первенства нужно отдать Гете. На пантеистической почвѣ безконечнаго сближенія міра и Бога пышнымъ цвѣ-

томъ разрастаетъ мистическое чувство общенія души съ Богомъ, когда Богъ сознается наиболѣе близкимъ къ намъ. (Этотъ пантеистическій мистическій моментъ особенно ясенъ у Шеллинга и Соловьева Вл.). Пантеизмъ, далѣе, ставитъ людей въ органическую братскую связь, потому что они—органически связанные проявленія одного абсолютнаго Духа. И если любовь и единеніе любящихъ существъ есть наивысшее блаженство, то пантеизмъ представляетъ благопріятныя условія для достиженія этого блаженства. Мышленіе стремится сводить всѣ явленія къ единству. Пантеизмъ подкупаетъ его представленіемъ о единствѣ и связи всего сущаго.—Но не нужно забывать, что всѣ эти видимыя преимущества пантеизма пріобрѣтаются путемъ тяжелой жертвы—искаженія сущности понятій о Богѣ и религіи. Всѣ религіи, каково бы ни было ихъ содержаніе, всегда признавали Бога лицомъ. Къ Нему, какъ живому личному Существу, человѣкъ обращается съ своими молитвами. Это не антропоморфизмъ, не стремленіе все измѣрять на свою мѣрку и вездѣ видѣть себѣ подобныхъ, какъ утверждаютъ пантеисты. Нѣтъ, это—необходимое требованіе разума. Отсюда олицетвореніе даже низшихъ силъ природы, какъ скоро человѣкъ видитъ въ нихъ божественное начало.

а) Взглядъ Шлейермахера на религію.—Общія пантеистическія воззрѣнія на религію въ значительной степени отразились въ ученіи Шлейермахера (1768—1834 гг.). Самое замѣчательное произведеніе Шлейермахера есть безспорно его «Рѣчи о религіи». Шлейермахеръ выходитъ изъ того положенія, что никого нельзя научить религіи; религія можетъ рождаться только изнутри, а не сообщаться отъ внѣ. Религія, по ученію Шлейермахера, не есть ни теоретическое знаніе, ни нравственное ученіе, ни искусство, ни практическая дѣятельность. «Искать и находить вѣчное и безконечное во всемъ, что живетъ и движется, во всякомъ ростѣ и измѣненіи, во всякомъ дѣйствіи и страданіи, и имѣть и знать *въ непосредственномъ чувствѣ* саму жизнь, лишь какъ та-

кое бытіе въ безконечномъ и вѣчномъ, — вотъ что есть религія». Короче: религія есть «чувство и вкусъ къ безконечному». Подъ чувствомъ Шлейермахеръ разумѣетъ не обособленную, отдѣльную область душевной жизни, а основной корень всего сознанія вообще, мистическую первооснову жизни, посредствомъ которой совершается таинственная связь со вселенной или универсомъ. Изъ этого общаго корня позднѣе отдѣляются познаніе и дѣятельность. — Впослѣдствіи въ другихъ своихъ сочиненіяхъ — «Діалектикѣ» и «Вѣроученіи» — Шлейермахеръ сѣузилъ понятіе чувства, опредѣливъ его, какъ чувство безусловной зависимости отъ безконечнаго (универса).

Шлейермахеръ относительно правъ, признавая чувство основою и какъ бы очагомъ духовной жизни. Вся наша психическая жизнь, по ученію психологовъ, развивается изъ области чувствованій. «Изъ сердца источники жизни», сказалъ древній мудрецъ (Притч. IV, 23). Чувствованія отличаются, какъ извѣстно, интимностію, задушевностію; по нимъ, главнымъ образомъ, можно судить о сокровенной природѣ внутренняго человѣка; они по преимуществу налагаютъ печать индивидуальности на мысли и дѣйствія человѣка. И въ религіозной жизни чувству нужно отвести первенствующее мѣсто. Чувство способно предварять религіозную истину. Какъ у путниковъ Еммаусскихъ сердце, предварившее истину, загорѣлось ранѣе, чѣмъ открылись ихъ очи, и сложилось ясное познаніе ея (Лк. XXIV, 32), такъ у каждаго человѣка и у всего человѣчества чувство предшествуетъ отчетливому разсудочному познанію о Богѣ. Религіозная истина, принятая сердцемъ, дѣлается неразрывною частью нашего собственнаго существа. Религіозная вѣра является живою. Не напрасно священное Писаніе говоритъ, что «сердцемъ вѣруется въ правду» (Римл. X, 10), что «разумѣніе» приходитъ съ сердцемъ (Ис. VI, 9—10 ср. Мѣ. XIII, 15). Но насколько односторонне сводитъ всю душевную жизнь къ одному чувству, настолько же односторонне видѣтъ выраженіе религіи исключительно

въ чувствѣ. Тамъ, гдѣ нѣтъ познаваемаго предмета, чувство будетъ вращаться въ пустотѣ. Чувство само не создаетъ предмета; оно опредѣляетъ только отношеніе лица къ данному предмету, притомъ это отношеніе остается всегда субъективнымъ, потому что чувство разнообразно и непередаваемо: одинъ чувствуетъ такъ, другой иначе. Объективнаго мѣрила истины оно въ себѣ не содержитъ. Не даромъ Шлейермахеръ утверждалъ, что въ области религіозной не удобно и трудно говорить объ истинности или ложности. Все, что непосредственно, всякое чувство, рожденное изъ соприкосновенія моего «я» и вселенной (универса), истинно. Поэтому онъ относился отрицательно къ возможности единой истинной религіи и къ догматикѣ, какъ описанію и выраженію религіознаго чувства въ формѣ понятій. Къ числу основныхъ убѣжденій Шлейермахера принадлежитъ мысль, что индивидуальность, личное своеобразіе cadaго чело-вѣка есть та точка въ немъ, чрезъ которую онъ глубже всего связанъ съ безконечнымъ. Отсюда множественность формъ религіи, и *своеобразіе* каждой религіозной формы есть единственный признакъ подлинности самой религіи. Итакъ, Шлейермахеръ подходитъ къ религіи съ ея субъективной стороны—индивидуальныхъ переживаній личности, являясь поборникомъ крайняго индивидуализма въ религіи. Между тѣмъ религія предполагаетъ собою отношеніе къ опредѣленному объекту, носителю *абсолютной истины*. Правы, поэтому, были Гартманъ и Гегель, указывавшіе, что характеръ и содержаніе религіознаго чувства непременно опредѣляются нашими представленіями о Богѣ. Потому-то религіозное чувство, равно какъ и истекающая изъ него жизнь, иначе слагались и слагаются у іудея, иначе у язычника, иначе у магометанина и иначе у послѣдователя Христова, сообразно съ тѣми или другими представленіями о Богѣ. Достойно особеннаго вниманія въ этомъ отношеніи ученіе священнаго Писанія, что отъ сердца (органа чувства) исходятъ не одни добрыя, но и злыя помышленія (Мѡ. XV, 19). Аналогично съ этимъ мы

можемъ заключать, что сердце можетъ быть источникомъ вѣры и невѣрія, истиннаго одушевленія и фанатизма, когда имѣють ревность о Богѣ *не по разуму* (Римл. X, 2).

Еще одностороннѣе тѣ теоріи о чувствѣ, какъ религіозномъ органѣ, въ которыхъ чувство берется не во всѣхъ его проявленіяхъ, а въ какомъ-нибудь одномъ, напр., въ чувствѣ безусловной зависимости отъ безконечнаго. Дѣйствительно, религіозная жизнь развивается на почвѣ смиренія, сознанія своего ничтожества, нравственной немощи, вытекающей изъ природной ограниченности человѣка. Но вмѣстѣ съ этимъ человѣкъ переживаетъ въ религіи свѣтлое и жизнерадостное чувство возвышенія къ Богу, приближенія къ Нему. Въ чистомъ своемъ видѣ религіозное состояніе сводится къ радостному переживанію свободного согласованія своей воли съ волей Абсолютнаго. Поэтому опредѣленіе Шлейермахеромъ религіи, какъ чувства безусловной зависимости, должно быть дополнено указаніемъ на другую существенную сторону религіи—чувство свободы. Только благодаря этой послѣдней сторонѣ, можно понять то одушевляющее вліяніе религіи, которое Шлейермахеръ безуспѣшно старался объяснить чувствомъ зависимости. Религія характеризуется сыновнимъ чувствомъ преданности и любви къ Богу, которое возможно лишь при свободѣ. Даже въ религіозномъ настроеніи дикарей, при всемъ преобладаніи чувства зависимости, пассивности, выражается идея свободного союза съ Божествомъ, хотя и въ грубой формѣ договора съ богами, основаннаго на взаимныхъ выгодахъ.

в) Эстетическій взглядъ Шиллера и Гете на религію.—Одну изъ разновидностей теоріи о чувствѣ, какъ источникѣ религіи, представляетъ эстетическій взглядъ Шиллера и Гете на религію. Въ основѣ религіи лежитъ чувство прекраснаго. Въ мірѣ отъ вѣка царитъ чудная гармонія, которая собственно и есть Божество. Постигненіе этой міровой гармоніи, воспріятіе ея человѣческимъ духомъ,—вотъ въ чемъ состоитъ религія. Новѣйшее религіозное не-

вѣрїе указываетъ на искусство, какъ способное замѣнить религію. Въ виду этого необходимо уяснить отличительныя особенности религіи въ сравненіи съ искусствомъ и показать различіе религіознаго и эстетическаго чувства.

Искусство такъ же, какъ философія и религія, составляетъ самостоятельный элементъ человѣческаго духа; корень его лежитъ въ свободномъ творествѣ человѣка. Несомнѣнно, что религія всегда была высшимъ вдохновляющимъ началомъ для художниковъ, но художникъ черпаетъ предметы для вдохновенія не изъ одной религіи; онъ обращается и къ жизни, и даже къ матеріальной природѣ. Все, что носитъ на себѣ слѣды красоты, принадлежитъ ему, какъ его собственное достояніе. Значить, область эстетики значительно шире религіи, которая вращается въ области сверхчувственнаго. — Но и по существу своему эстетическое чувство отличается отъ религіознаго. Религіозное чувство всегда и вездѣ направляется къ Богу, какъ совершеннѣйшему Существу, абсолютной Личности; между тѣмъ художественное творчество также всегда и вездѣ руководится идеаломъ человѣческой личности. «Высшая цѣль искусства, говоритъ Рескинъ, состоитъ въ томъ, чтобы дать намъ вѣрный образъ благороднаго человѣческаго существа; большаго оно никогда не достигло, а меньшимъ оно не должно удовлетворяться». Идея абсолютной Личности сопровождается, далѣе, сознаниемъ несомнѣнной реальности ея Объекта. Такъ Милль, отождествляющій религію съ поэзіей, сознается, что «религія жаждетъ знать, — имѣютъ ли созданныя воображеніемъ понятія соотвѣтственныя реальности въ нѣкоторомъ другомъ, отличномъ отъ нашего, мірѣ». Эстетическій идеалъ человѣческой личности не имѣетъ характера реальности и объективности. Художникъ хорошо сознаетъ, что идеалъ добра, мудрости есть плодъ его фантазіи, которому нѣтъ въ дѣйствительности соотвѣтствующаго объекта.

Эстетическое чувство обязано своимъ происхожденіемъ потребности въ гармоніи и порядкѣ. Сущность

его состоитъ въ ощущеніи прекраснаго, т.-е. гармоническаго сочетанія идеи съ формою, заражающаго другихъ тѣми чувствами, которыя пережилъ художникъ. Всякое произведеніе мы называемъ художественнымъ, удовлетворяющимъ эстетическое чувство, коль скоро оно посредствомъ движеній, линій, красокъ, звуковъ, образовъ, выраженныхъ словами, передаетъ чувства такъ живо и наглядно, чтобы другіе испытали ихъ. Но при пробужденіи эстетическаго чувства вовсе не предполагается неизбѣжной необходимости входить въ какія-либо отношенія съ предметами, возбуждающими его. Могучая глыба утеса, хотя красива, не тянетъ къ себѣ. Характерная особенность религіознаго чувства состоитъ въ стремленіи къ живому общенію съ Богомъ. Богъ для вѣрующаго не есть только прекрасное; Онъ для него — путь, истина и жизнь. Если созерцаніе художественнаго произведенія и можетъ пробудить безотчетный порывъ къ высшему, идеальному міру, — въ религіи только этотъ порывъ находитъ себѣ полное удовлетвореніе. Поэтому нравственное дѣйствіе религіи несравненно сильнѣе дѣйствія искусства. Извѣстно, что религія грековъ почти вся сливалась съ искусствомъ. Но изъ этой «художественной» религіи не происходило глубокой нравственно-жизненной силы. Самый художественный народъ въ древнемъ мірѣ — греческій — отнюдь не былъ въ то же время самымъ нравственнымъ народомъ. Искусство не разрѣшаетъ для чловѣка загадки жизни, не освобождаетъ его отъ угрызений совѣсти и не даетъ тѣхъ оживляющихъ духовно-врачующихъ средствъ, которыми религія поддерживаетъ и укрѣпляетъ чловѣка въ нравственной жизни.

с) Ученіе Гегеля о религіи. — Гегель (1770—1831 гг.) по своему философскому направленію является представителемъ идеалистическаго пантеизма. Божество или абсолютное начало, по ученію Гегеля, есть не иное что, какъ всецѣло отвлеченное понятіе или абсолютная идея. Эта абсолютная идея, раскры-

ваясь безсознательно въ мірѣ, достигаетъ самосознанія въ человѣкѣ; только въ человѣческомъ самосознаніи Богъ знаетъ о Себѣ. Такимъ образомъ религія есть «знаніе Абсолютнаго о себѣ самомъ въ духѣ конечномъ и чрезъ него». Конечное и безконечное рассматриваются здѣсь не какъ отдѣльныя реальности, а какъ моменты одного и того же процесса. Абсолютная идея раскрывается въ трехъ моментахъ: 1) бытіе въ себѣ (не-осознанное, безъ мысли); 2) бытіе въ отличіи отъ себя, въ самообнаруженіи, какъ бы отрицаніи себя (инобытіе); 3) возвращеніе изъ отрицанія, различія къ единству съ собою или самосознанію. Богъ полагаетъ внѣ Себя конечное (человѣчскій духъ), чтобы чрезъ это самоотрицаніе опять возвратиться къ самому Себѣ, отъ неосознаннаго бытія къ сознательному. — Въ этомъ разсужденіи вскрывается главная ошибка Гегеля. Если абсолютный Духъ есть ничто безъ конечнаго духа, несмотря на свою несоизмѣримость съ нимъ, если только въ послѣднемъ онъ находитъ дѣйствительное бытіе и самосознаніе, то человѣкъ и есть самое это абсолютное. Къ такому обоготворенію человѣка, его «я», т.-е. другими словами къ атеизму пришелъ совершенно послѣдовательно Фейербахъ, усвоивъ основныя положенія Гегеля.

Отождествивши Божество съ абсолютной идеей, Гегель, естественно, не могъ смотрѣть на религію, какъ на живой союзъ съ Божествомъ, обнимающій собою всѣ способности и стороны душевной жизни человѣка. По отношенію къ отвлеченной идеѣ возможно только познаніе ея. Поэтому органомъ и источникомъ религіи, по Гегелю, является разумъ, мышленіе человѣка, достигающее познанія объ абсолютномъ въ своемъ духѣ. Религія въ сущности тождественна съ философіей. Разница между ними заключается только въ томъ, что религія есть низшая степень познанія, а философія—высшая. Это потому, что религія выражаетъ абсолютное въ низшей формѣ чувственныхъ образовъ, конкретныхъ представленій, а философія обнимаетъ абсолютное въ формѣ понятій. Въ религіи

конечное еще противостоитъ безконечному, но истина состоитъ въ нераздѣльномъ единствѣ обоихъ, что достигается въ философіи.

Такое воззрѣніе Гегеля на религію, собственно говоря, уничтожало ее, лишало ее всякаго значенія. Если религія есть низшая форма сознанія, переходная къ философіи, то она имѣетъ временное значеніе и не служитъ полнымъ выраженіемъ истины. Самъ Гегель остановился съ приложеніемъ такого вывода къ религіи высшей—христіанской. Философія не стремится ниспровергнуть религію, а хочетъ только перевести истину, въ ней заключенную, въ форму идеи. Гегель, поэтому, не отрицаетъ догматовъ христіанскихъ, но разсматриваетъ ихъ, какъ символы или образы, къ которымъ нужно прилагать спекулятивную мѣрку разума. Такъ, въ ученіи о Троичности можно видѣть три момента развитія абсолютной идеи—тезисъ, антитезисъ, синтезисъ—и т. п.—Но въ своемъ спекулятивномъ (умозрительномъ) пылу Гегель упустилъ изъ виду, что для вѣрующаго въ откровеніе догматъ представляется чѣмъ-то большимъ простаго образа. Всякая положительная религія придаетъ догматамъ не символическое, а дѣйствительное значеніе; только подъ этимъ условіемъ откровеніе можетъ имѣть дѣйствительную цѣну. Спекулятивный методъ въ богословіи не оправданъ дѣломъ. Спекулятивное богословіе лишило насъ живого христіанскаго Бога. Оно не дало намъ и философскаго объясненія христіанскаго ученія, потому что абсолютное не умѣщается въ рамкахъ ограниченнаго, и необъятное не обнимается разумомъ. Догматы вѣры потеряли въ немъ свойственное имъ богословско-христіанское содержаніе и сохранили лишь богословскую терминологию. Гораздо послѣдовательнѣе были, поэтому, ученики Гегеля, предпринявшіе прямо разрушительную работу противъ христіанства (Штраусъ, Фейербахъ).

Но и помимо этого основная мысль Гегеля объ ограниченіи религіи разумомъ, знаніемъ невѣрна. Мѣра знанія не есть еще мѣра благочестія или религіозности. Знаніе о извѣстной вещи не есть самая вещь.

Знаніе о жизни—одно, а дѣйствительная причастность къ жизни, когда ея динамическія силы пронизываютъ все наше существо,—совсѣмъ другое. Такъ и въ религіи. Научное образованіе не дѣлаетъ чело-вѣка религіознѣе и благочестивѣе, и наука не въ состояніи замѣнить религію. Одинъ изъ современныхъ французскихъ критиковъ (Брюнетьеръ) такъ характеризуетъ духовный поворотъ въ Европѣ. «Недавно еще люди науки не отрицали высокаго значенія религій и религіознаго чувства въ исторіи человѣчества, но все-таки продолжали видѣть въ религіи лишь *зачаточный* періодъ разумной, сознающей себя жизни. Они думали, что цивилизація находится въ обратномъ отношеніи къ религіозной ревности, и что будущее принадлежитъ наукѣ. Но теперь раздаются голоса, что наука можетъ удовлетворить *отчасти* нашей любознательности, можетъ способствовать внѣшнему благоустройству жизни, но что она безсильна отвѣтить на главнѣйшіе запросы человѣческаго духа. И если справедливо, что наука рассчитывала занять мѣсто религіи, то нынѣ она надолго проиграла свою игру».—Философія также не можетъ замѣнить религію. Она стремится быть не вѣрой, а знаніемъ. Но по скольку философія имѣетъ цѣлью дать полное и законченное міровоззрѣніе и жизнепониманіе, т.-е. показать смыслъ, существующій въ вещахъ и явленіяхъ, она есть дѣло вѣры. То, что самому философу представляется высшимъ благомъ и конечною цѣлью, онъ привноситъ въ міръ, какъ благо и цѣль этого послѣдняго. Каждый истолковываетъ міръ и жизнь изъ идеи совершеннаго, которую носитъ въ себѣ и въ которую вѣритъ. Въ этомъ смыслѣ слова блаж. Августина—*fides praecedit rationem*—являются всеобщей человѣческой истиной, обосновывающей право на постоянное и самостоятельное существованіе религіи.

Несомнѣнную заслугу Гегеля составляетъ то обстоятельство, что, рассматривая различныя положительныя религіи, какъ послѣдовательныя ступени или моменты, по которымъ наше сознаніе восходитъ

до полной и совершенной идеи религии, онъ впервые сдѣлалъ возможною философію религии, вмѣсто отрывочныхъ историческихъ изслѣдованій объ отдѣльныхъ религіяхъ. Въ исторіи развитія естественныхъ религій, дѣйствительно, можно подмѣтить извѣстнаго рода закономерность.

д) Ученіе Л. Н. Толстого о религии. — Несмотря на свои крупные недостатки, едва ли какая либо другая религіозная философія такъ сильно властвовала надъ умами, какъ философія Гегеля. Здѣсь умѣстно упомянуть о нашемъ отечественномъ религіозномъ мыслителѣ Л. Н. Толстомъ, властителѣ думъ современнаго общества. Въ его воззрѣніяхъ на религію и Божество много общихъ чертъ съ гегельянскимъ взглядомъ. Передѣланное имъ евангеліе начинается слѣдующими словами: «возвѣщеніе Іисуса Христа замѣнило вѣру во внѣшняго (или, по нашей терминологіи, личнаго) Бога разумѣніемъ жизни. Евангеліе есть возвѣщеніе о томъ, что начало жизни не есть внѣшній Богъ, какъ думаютъ люди, но разумѣніе жизни». Первую главу отъ Іоанна онъ читаетъ такъ: «въ основу и начало всего стало разумѣніе жизни. Разумѣніе жизни стало вмѣсто Бога. Разумѣніе жизни есть Богъ». Толстой различаетъ въ человѣкѣ животную личность и разумное сознаніе. «Истинная жизнь человѣка» по Толстому или, что то же, религіозная, «проявляющаяся въ отношеніи разумнаго сознанія къ его животной личности, начинается только тогда, когда начинается отрицаніе блага его животной личности». По разумному сознанію о жизни всякій видитъ свое благо «въ благѣ другихъ и въ страданіяхъ за это благо другихъ». Въ этомъ то желаніи блага всѣмъ, въ этой то любви ко всему живому и проявляется божество въ людяхъ, которое есть сама любовь. Поэтому въ другомъ своемъ сочиненіи Толстой отождествляетъ понятіе Бога съ понятіемъ добра. «Добро есть вѣчная, высшая цѣль нашей жизни. Какъ бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, какъ стремленіе къ добру, т.-е. къ Богу».

Какъ видимъ, Богъ Толстого есть та же отвлечен-

ная пантеистическая идея, съ какою мы встрѣчались въ ученіи Гегеля, тотъ же безличный міровой разумъ, который только въ людяхъ достигаетъ своего сознанія. Толстой такъ же, какъ и Гегель, преклоняется предъ разумнымъ сознаніемъ человѣка, воспѣваетъ гимны разуму. Онъ—такой же рационалистъ, ищущій въ разумѣ высшій критерій истины. Видимое отличіе его отъ Гегеля заключается въ томъ, что онъ выступаетъ моралистомъ, но мораль его—чисто рационалистическая. Нравственныя опредѣленія, прилагаемыя имъ къ Богу, — любовь, добро — являются отвлеченными категоріями.

Безличное Божество не можетъ входить въ религіозное единеніе съ людьми. И, дѣйствительно, мы встрѣчаемся въ Толстовскомъ евангеліи съ слѣдующей выдающейся выдержкой: «Богъ не править нами, но какъ сѣятель бросаетъ сѣмена, а Самъ не думаетъ о нихъ», и дальше: «пока люди живутъ, не вступается въ ихъ жизнь». Не возможенъ Промыслъ Божій о людяхъ, значитъ не возможна надежда людей на помощь Божію, молитва къ Богу въ смыслѣ бесѣды души съ Богомъ, не возможно внутреннее сердечное обращеніе къ Богу, религіозное общеніе съ Нимъ. Основныя предпосылки Толстого ведутъ собственно къ отрицанію религіи.—Правда, онъ говоритъ «о сліяніи божеской сущности, находящейся въ душѣ cadaго человѣка, съ волей Бога,—соединеніи сына (т.-е. cadaго человѣка) съ Отцемъ». Но это единеніе опять - таки пантеистическое, доходящее до потери человѣческой личностью своей самостоятельности, до поглощенія личности Божествомъ. Человѣческая личность исчезаетъ, растворяется въ Божествѣ, какъ капля воды въ океанѣ, и отъ ней остается пустое мѣсто. «Сынъ человѣческій»—это частичка разлитого въ міръ Божества, данная каждому изъ людей «для освобожденія ея изъ - подъ власти животнаго начала» съ тѣмъ, чтобы она по разрушеніи человѣка вновь слилась съ своимъ Первоисточникомъ. Говорить, послѣ этого, о религіозности Толстого, прославлять его за нее, какъ это дѣлаютъ неумѣренныя поклонники его,

можно только при известной подмѣнѣ понятій. Религіозность можетъ быть допустима, какъ личное свойство его характера въ смыслѣ известныхъ эмоцій или чувствованій, но не въ смыслѣ отличительной особенности его ученія.

Вслѣдствіе отрицанія у человѣческой личности самостоятельнаго значенія, усвоенія ей призрачнаго существованія, всѣ разсужденія Толстого о добродѣтели, о любви къ ближнимъ, всѣ призывы къ терпѣнію, непротивленію злу, самоотреченію во имя блага другихъ, по справедливому замѣчанію критиковъ, висятъ на воздухѣ. Толстой признаетъ противоположность животнаго и разумнаго сознанія въ человѣкѣ, но при несамостоятельности человѣческой личности эта противоположность имѣетъ для него все-таки цѣну феноменальную, а не субстанціальную. Признавъ разумность и духовность человѣческаго существа, Толстой слишкомъ принижаетъ значеніе «естественнаго» человека или, по его терминологіи, животной личности человека. Поэтому-то онъ такъ склоненъ вѣрить въ абсолютную доброкачественность человѣческой природы и въ возможность для человека стать совершеннымъ и благимъ, разъ въ немъ пробудилось разумное сознаніе, своими собственными силами, безъ внѣшней Божественной помощи. Глубокій смыслъ христіанскаго ученія о грѣхопадении и искупленіи человека остался непонятенъ для Толстого. Религія Толстого есть религія самоправедности и самоспасенія разумомъ и разумнымъ поведеніемъ.—Толстой проповѣдуетъ нравственность въ христіанскихъ формулахъ и выраженіяхъ, но внутреннее божественное содержаніе ихъ не растворяется и не впитывается существомъ его, не переходитъ изъ ума въ сердце, не дѣлается внутренней святыней. Толстовская нравственность отвлеченна и бесплодна, потому что Толстой усвоилъ христіанство умомъ, а не сердцемъ, знаетъ евангеліе, какъ разумное слово, а не какъ живое дѣло нравственнаго возрожденія Богоподобной личности человека для вѣчной индивидуальной жизни. Толстой излагаетъ свою нравственность

художественно и увлекательно. Въ этомъ сила его проповѣди, но послѣдняя лишена внутренняго духа. А его пять пресловутыхъ отрицательныхъ заповѣдей а) не сердиться или не гнѣваться; б) не разводиться или не распутничать; в) не клясться; г) не противиться злу, или не судиться и не воевать и д) не дѣлать различія между людьми—носятъ на себѣ скорѣе внѣшній соціальный утилитарный характеръ, чѣмъ нравственный въ собственномъ смыслѣ. Поэтому его нравственность и является по плечу современному обществу. Мы знаемъ, какъ энергично, всѣми своими произведеніями, начиная отъ «Анны Карениной» и кончая «Крейцеровой сонатой» и «Послѣсловіемъ», Толстой проповѣдуетъ цѣломудріе, какъ краснорѣчиво возстае онъ въ «Плодахъ просвѣщенія» противъ обжорства, излишествъ и ложныхъ потребностей, какой онъ врагъ вина, табаку, защитникъ опрощенія жизни,—но все это скорѣе проповѣдь гигиены, а не нравственности.

§ 16. Теистическій взглядъ на религію.

Теизмъ, выходя изъ представленія о личномъ (противъ пантеизма) и живомъ (противъ деизма) Богѣ, опредѣляетъ религію, какъ личное взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Теистическое ученіе о религіи подвергается возраженіямъ. Оно, говорятъ, построено на началахъ грубаго антропоморфизма. Личность есть форма человѣческой ограниченной внутренней жизни. Отсюда приписывать Богу личность значитъ ограничивать Его. Если же такъ, то и говорить о личномъ отношеніи въ религіи между Богомъ и людьми нельзя. Развѣ здѣсь можетъ быть взаимный обмѣнъ мыслей, чувствъ, такое же отношеніе, какъ, напр., между родителями и дѣтьми, между друзьями и сосѣдями? Личное отношеніе религіознаго человѣка къ Богу можно допустить въ смыслѣ индизмъ—въ смыслѣ жизни для Бога, въ честь Бога, по-божьи и т. п.

Итакъ, можетъ ли быть переносима категория личности на Бога?

Есть всѣ основанія отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно. Къ признанію Бога личнымъ Существомъ мы можемъ, прежде всего, приходить дедуктивно, путемъ умозаключеній. Во внѣшней дѣйствительности высшее проявленіе бытія представляютъ личные духовно-разумныя существа. Но такъ какъ въ причинѣ не можетъ быть менѣе, чѣмъ въ слѣдствіи, то мы и заключаемъ къ существованію личнаго Бога, какъ Первопричины разумнаго бытія. Признавать Первопричину міровой жизни безличною—это значитъ совсѣмъ упускать изъ вниманія человѣческую личность, не выяснять ея существованія. А между тѣмъ цѣль всѣхъ философскихъ построеній должна заключаться въ объясненіи внутренняго смысла и значенія личной жизни. Этотъ истинно-философскій путь указанъ въ глубокой древности Сократомъ въ его изреченіи: «познай самого себя». Не говоримъ уже объ отцахъ Церкви, какъ, наприкладъ, Григоріи Богословѣ, который исходнымъ пунктомъ для выясненія міровой жизни указываетъ изслѣдованіе собственной личности человѣка.

Изъ анализа своей собственной личности человѣкъ также приходитъ къ заключенію о бытіи безусловной и совершенной Личности. Еще древнѣйшая священная теистическая философія утверждала, что Богъ содѣлалъ человѣка «образомъ вѣчнаго бытія Своего» (Прем. Солом. 2, 23). Смыслъ этихъ словъ тотъ, что идея о Богѣ осуществлена въ человѣкѣ фактически *природою его личности*, какъ живого образа Бога. Пояснимъ это. Природа личности человѣческой по сравненію съ внѣшними условіями ея существованія оказывается идеальной. Человѣкъ опознаетъ («чуется») въ себѣ, переживаетъ въ себѣ свойства бытія идеальнаго и личнаго: самосознаніе, самоопредѣленіе или свободу и высшую нравственную цѣнность. Между тѣмъ опытная дѣйствительность говоритъ человѣку о его условности и ограниченности, потому что его жизнь опредѣляется и зависитъ отъ внѣшнихъ ме-

ханическихъ условій. Но хотя наша личность реально не можетъ быть безусловной и самосущей, однако природою своею она все-таки отражаетъ не внѣшній міръ, а истинную природу Безконечной и Безусловной Личности. При отсутствіи такой безусловной Личности, существованіе нашей собственной личности было бы такъ же непонятно и невозможно, какъ невозможно отображеніе въ зеркалѣ такого предмета, который вовсе не существуетъ. Итакъ, фактъ живого отображенія въ личности человѣка безусловнаго бытія ясно говоритъ человѣку о существованіи такой совершенной Личности, которая является безусловною и самосущею — Богомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о личной связи его съ Богомъ. Идея Бога не могла бы возникнуть путемъ откровенія или внѣшняго наученія, если бы человѣкъ не носилъ ее въ самомъ строѣ своей идеальной личности. Въ противномъ случаѣ человѣкъ не могъ бы воспринять и понять ее. Съ другой стороны идея Бога не есть выводъ изъ наблюденій надъ душевною жизнью человѣка: она *прямо дана въ ней*—въ переживаніяхъ ея самосознанія, свободы и нравственной цѣнности. Значитъ, истина бытія личного Бога опирается на фактическую почву—внутренній опытъ самого человѣка. Но противъ переживаемой дѣйствительности безсильны всякія отвлеченныя возраженія. — Пусть личность есть форма *человѣческой* жизни, но если человѣческая личность есть отобразъ Божества, то почему мы не можемъ усвоить той же формы бытія Богу? Скажутъ, что личность есть форма *конечной* жизни, а потому она не можетъ быть усвоена безконечному Существу. Но именно личность и приподнимаетъ человѣка надъ міромъ конечныхъ явленій и придаетъ ему безусловную цѣнность. Съ развитіемъ человѣческаго самосознанія и самоопредѣленія развивается и личность, а отсюда ясно, что существо личности не исчерпывается понятіемъ ограниченной опредѣленности, потому что развитіе личности безконечно. Но разъ личность человѣка является существеннымъ въ бытіи, заключаетъ въ себѣ полноту положительныхъ признаковъ

(самосознание, волю, чувство), то приписывать ее Богу не значит ограничивать Его или унижать. Не нужно при этом забывать, что личность усвоается Богу не в ее конечной, ограниченной формѣ, а в совершеннѣйшей, безусловной. Самосознание человѣческое не есть самосознание Божеское, равно какъ знание, воля и чувство человѣческія не опредѣляютъ всецѣло знанія, воли и чувства Божіихъ. Значитъ, теизмъ вовсе не переноситъ на Бога формъ или проявленій жизни человѣческаго существа.)

Но въ такомъ случаѣ не лучше ли представлять Бога Существомъ сверхличнымъ, какъ совѣтуетъ пантеизмъ, чтобы показать, что сущность Бога нужно искать въ направленіи повышенія, а не пониженія человѣческой духовной жизни? Ясно, что далеко не лучше, потому что тогда живой Богъ религіознаго сознанія исчезаетъ въ туманѣ метафизическихъ отвлеченій и превращается въ абсолютъ, идею, принципъ и другія отвлеченныя понятія. Еще въ древности, напр., у Платона, развивалось ученіе, что Богъ не есть ни бытіе, ни небытіе, но нѣчто, стоящее выше бытія и небытія, разума и мышленія. Но такое опредѣленіе Божества, не заключающее въ себѣ никакого положительнаго содержанія, не въ состояніи удовлетворить ни умъ, ни сердце. Опредѣляютъ такъ Бога—это, по словамъ св. Григорія Богослова, то же самое, что на вопросъ, сколько составитъ дважды пять, отвѣчать отрицательно: не два, не три, не четыре, не двадцать, не тридцать и т. п. и не давать положительнаго отвѣта. «Извѣдывающій естество Сущаго къ тому, чѣмъ Онъ не есть, присовокупить и то, что Онъ есть, чтобы мыслимое сдѣлалось удобопонятнымъ». Еще неудовлетворительнѣе отрицательное опредѣленіе Бога для сердца, которое хочетъ войти въ личное общеніе съ Богомъ, обрѣсти Его, какъ абсолютную любовь. Человѣкъ—не только разумное существо, но и нравственное. Поэтому запросы его сердца такъ же законны, какъ и запросы ума. Но нравственность мыслима только въ личномъ духѣ. Къ внѣшней природѣ мы не прилагаемъ ника-

кой нравственной оцѣнки, а только къ существамъ личнымъ. Самосознаніе и самоопредѣленіе одинаково входятъ какъ въ понятіе нравственности, такъ и въ понятіе личности.—«Нѣтъ ничего, что я могъ бы назвать добрымъ,—говоритъ Кантъ,—кромѣ воли личнаго существа». Только въ личности находится корень нравственности, добра, любви. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли любить, напр., безличный міровой разумъ, достигающій въ людяхъ своего сознанія? Можно ли молиться о помощи безличной или сверхличной сущности, когда любовь есть чувство по преимуществу личное?

Мы нашли, что идея Бога возникаетъ изъ сознанія человѣкомъ своей личности, какъ реального образа всесовершенной и безусловной Личности. И чѣмъ яснѣе, опредѣленнѣе и отчетливѣе сознается человѣкомъ собственная его личность, тѣмъ яснѣе и опредѣленнѣе у него представленіе о Личности безконечной. Напротивъ, смутность и неопредѣленность въ сознаніи идеи собственной личности сказывается въ смутномъ представленіи о Личности безконечной. Стоитъ здѣсь сравнить представленія о Богѣ дикарей и народовъ болѣе или менѣе культурныхъ. Мы видимъ, что идея Бога есть собственно составная часть процесса самосознанія и самоопредѣленія человѣческаго. Это, конечно, не значитъ, что идея Бога является принадлежностью лишь сознательнаго, вполне развитого человѣка. Это означаетъ только, что разъ человѣкъ переступаетъ за грань животныхъ потребностей, начинаетъ жить истинно-человѣческой жизнью, у него необходимо, неотвязно возникаетъ идея Бога. Эта идея есть непремѣнная его принадлежность не въ томъ, разумѣется, смыслѣ, чтобы онъ долженъ былъ всегда имѣть въ умѣ своемъ мысль о Богѣ съ соотвѣтствующими чувствами и стремленіями, а въ томъ смыслѣ, что всякій разъ, какъ ставится предъ нимъ вопросъ о Богѣ, непремѣнно слѣдуетъ опредѣленный положительный отвѣтъ, сопровождаемый соотвѣтственными состояніями чувства и воли. У человѣка является непосредственная, жи-

вая увѣренность въ бытіи Божіемъ, которая заставляетъ человѣка чувствовать себя, какъ будто онъ находится въ постоянномъ присутствіи Бога, стоитъ въ связи съ Нимъ. Эта связь выражается въ особенномъ ощущеніи, своеобразномъ волненіи чувства, въ благоговѣйномъ трепетѣ, который трудно поддается описанію, но хорошо знакомъ всякому, кто молился искреннею, вдохновенною молитвою.

Итакъ, религія у каждаго народа возникла въ силу самаго склада человѣческаго духа, потому что человѣческая природа, по самому существу своему, какъ *образъ Божій*, религіозна. Такъ вскрывается, говоря научнымъ языкомъ, необходимый онтологическій постулатъ религіи — *теоморфизмъ* человѣка. А такъ какъ однимъ изъ психологическихъ законовъ человѣческаго духа является его единство, то это единство отражается и въ религіозной области. Мы наблюдаемъ поразительное сходство не только въ основныхъ догматахъ и міѡахъ различныхъ религій, но и второстепенныхъ вѣрованіяхъ и даже внѣшнихъ церемоніяхъ.

Но если существо религіи дано въ самой природѣ человѣческаго духа, то все-таки *дѣйствительная истинная* религія могла возникнуть лишь подъ воздѣйствіемъ Бога, при условіи откровенія Его человѣку. Хотя образъ Божій запечатлѣнъ въ человѣкѣ, однако для своего перехода въ *дѣйствительное* сознаніе, для живого и полнаго раскрытія своего онъ требуетъ взаимодѣйствія съ Первообразомъ. Нужно, чтобы Самъ Богъ шелъ навстрѣчу человѣку въ созданіи послѣднимъ религіи. Какъ самосознаніе вообще раскрывается въ ребенкѣ при живомъ и личномъ взаимоотноеніи съ окружающими людьми, такъ и религіозное самосознаніе можетъ раскрыться лишь при личномъ общеніи съ Богомъ. Истинная религія можетъ быть, поэтому, только *единою и откровенною*. Какъ только человѣкъ начинаетъ устанавливать свое отношеніе къ Богу на основаніи собственныхъ духовныхъ запросовъ, помимо Откровенія, онъ создаетъ религіи ложныя — естественныя. Такимъ образомъ,

если на основаніи одного лишь психологическаго анализа природы и содержанія человѣческой личности устанавливается возможность возникновенія религіи, то только въ Библіи можно найти дѣйствительное объясненіе этого факта. Библія говоритъ о субъективномъ основаніи религіи — сотвореніи человека по образу Божію—и объ объективномъ, когда, представляетъ Бога первымъ возбудителемъ духовныхъ способностей человека чрезъ непосредственное Откровеніе.

§ 17. О характерѣ первоначальной религіи.

Чрезъ изученіе различныхъ теорій по вопросу о сущности и происхожденіи религіи мы пріобрѣтаемъ два весьма цѣнныхъ положенія. Первое заключается въ томъ, что происхожденіе религіи не объясняется, а сущность ея не исчерпывается одною какою-либо способностью человѣческаго духа, а есть отраженіе цѣлой жизни души, которая по самой природѣ своей Богоподобна. Религіозные элементы даны въ наличномъ психическомъ строѣ человека, какъ элементы первичные и невыводные, слѣдовательно присущіе человеку по природѣ, а не пріобрѣтенные путемъ постепеннаго развитія или традиціи. Второе положеніе содержитъ въ себѣ ту истину, что Божество въ религіи должно пониматься не какъ отвлеченное начало, а какъ живое личное Существо, съ Которымъ человекъ находится въ непосредственномъ общеніи. Огонь зажигается только отъ огня; личная жизнь—только отъ личной силы, жизнь религіозная возга-
рается только отъ Бога. Значитъ, первоначальная религія должна быть откровенною, какъ это и представляется въ Библіи. Если же такъ, то религія началась *съ высшей совершеннѣйшей*, слѣдовательно монотеистической формы.

Но новѣйшая философская мысль, стоящая на эволюціонной точкѣ зрѣнія, не раздѣляетъ этого заключенія. По смыслу эволюціоннаго воззрѣнія, жизнь человечества во всѣхъ ея проявленіяхъ подлежитъ об-

щему закону постепеннаго развитія (эволюціи) или прогресса, постоянному переходу отъ низшихъ и простѣйшихъ формъ къ формамъ высшимъ, болѣе совершеннымъ. Согласно съ этой общей точкой зрѣнія религія началась съ самой низшей и грубѣйшей, поли-теистической формы фетишизма и постепенно возвысилась до монотеизма.

Ошибка эволюціонистовъ состоитъ, прежде всего, въ томъ, что они превращаютъ логическую преемственность явленій въ фактическую и, такимъ образомъ, заключаютъ, вопреки требованіямъ логики, отъ возможности къ дѣйствительности (*a posse ad esse*). Конечно, различныя формы религіозныхъ вѣрованій можно расположить по степени ихъ восходящаго совершенства въ видѣ одной лѣстницы отъ низшихъ формъ вплоть до высшихъ. Но этимъ, само собой разумѣется, еще не будетъ рѣшенъ вопросъ о *происхожденіи* высшихъ вѣрованій изъ низшихъ. Дѣло въ томъ, что въ исторіи культуры вообще и въ исторіи религіи въ частности наряду съ закономъ прогресса дѣйствуетъ и законъ регресса, вырожденія, упадка. Религіи часто ниспадали съ высшихъ ступеней на низшія. Такъ, въ древней индійской Ригведѣ изслѣдователи не находятъ никакого слѣда фетишизма, между тѣмъ какъ въ позднѣйшихъ индійскихъ памятникахъ встрѣчаются совершенно ясные слѣды его. Подобный примѣръ въ исторіи религій не единиченъ.—Теорія эволюціонистовъ о постепенномъ усовершенствованіи религіозныхъ вѣрованій построена по аналогіи съ матеріальнымъ прогрессомъ человѣчества, который дѣйствительно начался съ сравнительно грубыхъ формъ. Но матеріальную культуру нужно отличать отъ культуры духовно-нравственной, развитіе которой совершается по инымъ законамъ. Матеріальный прогрессъ и духовно-нравственный не только могутъ не совпадать другъ съ другомъ, но могутъ и расходиться между собою чуть не до противоположности. Значитъ отъ низкаго уровня матеріальной культуры нельзя заключать къ религіозно-нравственному несовершенству.

Впрочемъ, кромѣ указанія на общій законъ развитія отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному, эволюціонисты въ защиту своей мысли о несовершенствѣ первоначальной религіи приводятъ историческія данныя. Неоспоримая истина, говоритъ Юмъ (англійскій философъ), что, насколько запомнитъ себя исторія, родъ человѣческій является погруженнымъ въ многобожіе. Всѣ древніе памятники и воспоминанія человѣчества представляютъ намъ политеизмъ, какъ *върваніе* утвердившееся и всѣми признаваемое.

Но этой «неоспоримой истинѣ» приходится считаться на первыхъ же страницахъ исторіи человѣчества съ вполне установленнымъ фактомъ единобожія у евреевъ, который въ значительной степени ограничиваетъ заключеніе о всеобщности и первоначальности многобожія. Если въ другихъ историческихъ памятникахъ, за исключеніемъ Библіи, нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ о первоначальномъ монотеизмѣ, то это объясняется естественно. Въ Библии находится указаніе, что нѣкогда политеизмъ былъ широко распространенъ. Это—въ эпоху предъ призваніемъ Авраама (Ис. Нав. XXIV, 2). А Библія представляетъ собою древнѣйшій историческій памятникъ. Встрѣчаются, впрочемъ, въ источникахъ и внѣ-библейскихъ гимны, надписи, выраженія, наводящія на мысль о почитаніи людьми единаго Бога. Правда, на этихъ отрывочныхъ выраженіяхъ нельзя строить съ увѣренностью теорію о первоначальномъ монотеизмѣ языческихъ религій, но не будетъ натяжкой заключать, что и среди политеизма просвѣчивала мысль о единомъ верховномъ Существоѣ, возвышенномъ надъ всѣми богами природы. Такія выраженія встрѣчаются, напр., въ гимнахъ индійскихъ Ведъ, египетскихъ священныхъ текстахъ.

Пытаются объяснить подобныя выраженія простымъ логическимъ стремленіемъ ума человѣческаго къ единству, къ объединенію боговъ, результатомъ естественнаго философствующаго развитія. Но это объясненіе нельзя признать исчерпывающимъ вопросомъ. Дѣло въ томъ, что отзвуки вѣры въ единое высшее Существо ярче всего въ религіяхъ дикихъ нецивили-

зованныхъ народовъ. Мало того: въ тѣхъ же самыхъ памятникахъ содержатся преданія о первобытномъ состояніи людей, ихъ паденіи, первоначальной исторіи рода человѣческаго, о потопѣ и т. д. Очевидно, это—воспоминанія и остатки древнихъ общечеловѣческихъ вѣрованій, какъ они изложены въ кн. Бытія. Если таково происхожденіе этихъ общихъ преданій у язычниковъ, то почему въ монотеистическихъ надписяхъ, гимнахъ и под. нельзя видѣть отзвука первоначальнаго откровеннаго единобожія? Самая отрывочность формулъ и выраженій, говорящихъ о Богѣ единомъ, не свидѣтельствуетъ ли, что они суть проблески воспоминаній изъ полузабытой древности?

За монотеизмъ первоначальной религіи говорятъ въ свою очередь и нѣкоторыя данныя сравнительной филологіи. Поразительное сходство въ названіяхъ верховнаго Божества у раннихъ народовъ служитъ нагляднымъ подтвержденіемъ библейской истины, что сначала, до раздѣленія и разсѣянія племенъ, люди почитали одно, общее имъ всѣмъ, Божество. Въ основѣ названій Бога у семитическихъ народовъ лежитъ корень «эль»—сильный (Элогимъ, Аллахъ, Ваальъ, Бэлъ), а у арійскихъ «дивъ»—свѣтитъ, сіять, блистать (Дьяусъ или Дій индійцевъ, Deus, Zeûs или въ древнѣйшемъ чтеніи Δεῦς).

§ 18. О происхожденіи политеизма.

Выходя изъ представленія о первобытномъ соважизмѣ (*sauvage*—дикарь) т.-е. изначальной дикости всего человѣчества, эволюціонисты считаютъ политеизмъ продуктомъ низкаго умственного развитія первобытнаго человѣка. Аналогію первобытнаго человѣка они указываютъ въ лицѣ современныхъ намъ дикарей, которые являются грубыми идолопоклонниками.

Но теорія «первобытнаго соважизма» людей, помимо ея противорѣчія съ Библіей, подвергается значительному ограниченію на чисто научныхъ основаніяхъ. Наболѣе основательные изслѣдователи въ об-

ласти исторіи и быта дикарей вынесли изъ изученія такъ называемыхъ естественныхъ племенъ то впечатлѣніе, что ихъ настоящее развитіе во всѣхъ отношеніяхъ—и въ политикѣ, и въ языкѣ, и особенно въ религіи—указываетъ на раннѣйшую болѣе высокую ступень, неясные отзвуки которой звучатъ еще и въ ихъ современномъ состояніи упадка. Анализъ даже самыхъ несовершенныхъ религій открываетъ въ нихъ такіе высокіе элементы, происхожденіе которыхъ не поддается естественному объясненію. Таковы, напр., вѣра въ первобытное блаженство, идея грѣхопаденія, чаянія будущаго избавленія, практика очистительныхъ дѣйствій и умиловительныхъ жертвъ. У самихъ язычниковъ сохранились преданія, что первоначально люди были ближе къ Божеству, и что ихъ религіозныя понятія были чище, возвышеннѣе позднѣйшихъ вѣрованій. Эта мысль не чужда и образованному древнему язычеству.

Равнымъ образомъ нельзя серьезно считать современнаго дикаря двойникомъ первобытнаго человѣка. Спенсеръ, напр., заявляетъ, что люди низшихъ типовъ, существующіе въ настоящее время, не суть образчики человѣка, какимъ онъ былъ въ началѣ. По взгляду безпристрастныхъ изслѣдователей, современные дикари носятъ на себѣ явную печать вырожденія. Въ виду этого самое представленіе о первобытной эпохѣ, какъ о состояніи дикости, и объ ея религіи, какъ наигрубѣйшей формѣ—политеистической, не можетъ считаться твердо установленнымъ.

Справедливость, впрочемъ, требуетъ сказать, что эволюціонное объясненіе происхожденія политеизма относительно низкимъ умственнымъ уровнемъ развитія человѣчества заключаетъ въ себѣ долю истины. И Священное Писаніе признаетъ, что нѣкогда родъ человѣческій стоялъ на низкой ступени умственнаго развитія, «осутившись въ своихъ помышленіяхъ» (Рим. I, 12). Только оно считаетъ этотъ моментъ въ развитіи человѣчества не изначальнымъ, а послѣдующимъ, который былъ обусловленъ паденіемъ человѣка. Но извѣстно, что низшей формой познанія

является представлѣніе. Особенность же представлѣніа состоитъ въ томъ, что оно мыслить о всѣхъ предметахъ и явленіяхъ конкретными образами. Въ силу этого отдѣльныя свойства и функціи Божества превращались въ особыхъ самостоятельныхъ боговъ. Частныя совершенства Божіи мыслились въ видѣ отдѣльныхъ совершенныхъ существъ.—Итакъ, въ самой представительной формѣ познанія дается поводъ къ неограниченному размноженію числа боговъ. А такъ какъ большая часть человѣчества всегда отличалась относительною умственною неразвитостію, то этимъ объясняется устойчивость и широкое распространѣніе политеизма.

Такъ выражается участіе теоретическаго элемента въ созданіи политеизма. Но этой причиною мы можемъ объяснить лишь появленіе многихъ боговъ на мѣсто одного. Ложь же политеизма заключается не только въ признаніи многихъ боговъ, но и въ представленіи Божества *въ чувственномъ видѣ*. И теоретическая причина недостаточна для объясненія того, почему язычество «измѣнило славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣннаго человѣка, и птицъ, и четвероногъ, и гадъ» (Римл. I, 23), почему оно ниспало до обоготворенія природы.

Помимо теоретической причины въ созданіи политеизма дѣйствовала нравственная причина, выражающаяся въ извѣстномъ состояніи сердца и воли человѣка. Сердце есть внутренній сокровенный человѣкъ, и вліяніе его на умъ изумительное, громадное. Система нашего мышленія очень часто представляетъ исторію нашего сердца. И особенно это соотношеніе наблюдается въ религіи, которая коренится по преимуществу въ сердцѣ человѣка. «Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ отворена дверь страстямъ, замѣчаетъ св. Григорій Богословъ, похищена у насъ и владычественная сила ума». Развращеніе сердца, нравственное одичаніе воли по необходимости отражается на Богопознаніи, понижаетъ религіозное міросозерцаніе человѣка. Потому низшая ступень нравственнаго развитія, ниспаденіе въ чувственность приводитъ къ обо-

готворенію чувственой природы, къ идолопоклонству. Священное Писаніе ставитъ въ связь забвеніе Бога, пренебреженіе Его съ нравственнымъ развращеніемъ людей, съ развитіемъ чувственности: «потому что они плоть» (Быт. VI, 3). Ап. Павелъ причину идолопоклонства язычниковъ видитъ въ томъ, что «омрачилось несмысленное ихъ сердце» (Римл. 1, 21). Св. Аѳанасій Алекс. въ «словѣ на язычниковъ» проводитъ ту мысль, что поврежденіе воли предшествовало идолопоклонству и было его причиною.

Выдвигая нравственную причину происхожденія язычества въ качествѣ главнѣйшей, древніе апологеты христіанства допускали участіе въ идолопоклонствѣ злыхъ духовъ. Содержаніе языческихъ религій впрочемъ не измыслено демонами, а участіе демоновъ нужно допустить въ общемъ смыслѣ, поскольку идолослуженіе даетъ демонамъ средство подчинить идолопоклонниковъ своему вліянію. Язычество—происхожденія естественнаго, хотя исторія его стоитъ подъ косвеннымъ воздѣйствіемъ, чрезъ сѣть грѣха, темныхъ демонскихъ силъ.

§ 19. Главнѣйшія формы первобытнаго язычества.

Частные виды языческаго многобожія многочисленны и такъ же почти разнообразны, какъ различны степени умственного и нравственного развитія разныхъ языческихъ народовъ и вообще всѣ тѣ условія, подъ вліяніемъ которыхъ складывались языческія вѣрованія. Одинъ историкъ религій сравниваетъ язычество съ огромнымъ дремучимъ лѣсомъ, состоящимъ изъ разнообразныхъ и удивительныхъ растений¹⁾. Выдѣлитъ главныя формы язычества и ука-

¹⁾ См. „Исторія религій“ Мензиса, стр. 15.—Этою книгою мы пользовались при составленіи дальнѣйшаго очерка языческихъ религій. Изъ другихъ пособій для этого отдѣла нужно указать на переводный курсъ Шантепи де-ля — Соссей: „Иллюстрированная исторія религій“, Пфлейдереръ: „О религій и религіяхъ“, труды русскихъ ученыхъ — Хрисанова: „Религій древняго міра“, А. И. Введенскаго: „Религіозное сознаніе язычества“ и С. С. Глаголева: „Изъ чтеній о религій“.

затъ характеристическія особенности ихъ тѣмъ труднѣе, что ни одна изъ нихъ не встрѣчается внѣ связи съ другой, и въ религіи каждаго народа онѣ скрещиваются въ безчисленныхъ сочетаніяхъ. Но въ общемъ все-таки можно намѣтить главные типы язычества. И прежде всего тутъ нужно остановиться на разъясненіи фетишизма.

Фетишизмъ считаютъ низшею и первоначальною формою религіи. Подъ нимъ иногда понимаютъ прямое, грубое обоготвореніе единичныхъ предметовъ, или случайно обратившихъ на себя вниманіе, или произвольно выбранныхъ. Фетишами являются камни, деревья, птичьи когти, перья, раковины и т. п. Но по болѣе справедливому мнѣнію, установленному въ послѣднее время, фетишистъ обоготворяетъ предметы не ради свойствъ и естественныхъ качествъ ихъ, а изъ-за духа, который предполагается связаннымъ съ этими предметами. Это болѣе согласно съ первоначальнымъ значеніемъ самаго слова «фетишизмъ», подъ которымъ разумѣется нѣчто магическое, чародѣйское, волшебное, на подобіе амулетовъ и талисмановъ. Это подтверждается и отношеніемъ фетишиста къ предмету его обожанія. Онъ обращается къ фетишу съ молитвою и превозноситъ его доблести. Но какъ только, по его представленію, изсякла въ фетишѣ сверхъестественная сила, онъ обращается къ фетишу съ градомъ упрековъ, бьетъ его, отбрасываетъ или перемѣняетъ на другой. У лопарей, бурятъ и др. народовъ сохраняются иногда собственные имена тѣхъ дѣдовъ или колдуновъ, которые по смерти превратились въ священные камни. Это превращеніе невозможно понимать въ томъ смыслѣ, что духъ умершаго сдѣлался камнемъ т.-е. бездушною вещью. Здѣсь камень—только видимое мѣстопробываніе духа или орудіе его дѣйствія. То же нужно сказать и о священныхъ деревьяхъ.—Итакъ, и самая низкая форма религіи таитъ въ себѣ предчувствіе высшей сверхъестественной и невидимой силы.

Но если можно признать фетишизмъ низшею формою религіознаго сознанія, такъ какъ здѣсь очень

слабо различіе вышечувственнаго отъ чувственнаго, то ни въ какомъ случаѣ нельзя считать его основною и первоначальною формою религіи. Въ самомъ дѣлѣ: почему дикарь станетъ дѣлать своимъ божествомъ палку или камень и приписывать имъ сверхъестественную силу? Кто говорилъ ему о божествѣ, о томъ, что онъ долженъ назвать палку богомъ, или о сверхъестественныхъ силахъ, такъ что онъ можетъ ожидать отъ палки чудесъ? Въ палкѣ нѣтъ ничего такого, что могло бы внушить подобныя мысли. Дѣйствительныя впечатлѣнія отъ куска дерева или грубо сдѣланнаго болвана не представляютъ достаточнаго основанія, чтобы впервые вызвать въ умѣ дикаря понятіе о высшемъ Существоѣ или служить къ первоначальному образованію его. Значитъ, понятіе о божествѣ взято не отъ нихъ.

Другою общею формою язычества является тотемизмъ. Тотемъ не есть, подобно фетишу, единичная вещь, но цѣлый классъ, по большей части какой-нибудь видъ животныхъ, а часто и растений. Тотемъ не есть только предметъ поклоненія для извѣстнаго племени, но родоначальникъ его. Къ родоначальнику, своему—тотему—извѣстному животному племя относится съ религіознымъ страхомъ. Его не позволено убивать, самое племя называется по его имени и въ одеждѣ или татуированіи у себя на тѣлѣ изображенія своего предка—животнаго—выражаетъ свою принадлежность къ данному тотему.—Такова религіозная сторона тотемизма, но онъ имѣетъ еще и нравственно-соціальное (общественное) значеніе. Тотемизмъ объясняетъ взглядъ первобытныхъ людей на природу религіознаго товарищества. Въ новыя времена люди смотрятъ другъ на друга, какъ на братьевъ, когда вѣруютъ въ одно и то же ученіе. Вѣра, т.-е. узы духовныя связываютъ ихъ. Древнее религіозное единство было другого рода. Люди въ прежнія времена считали другъ друга братьями потому, что были одной крови, происходили отъ одного предка. Только тѣ могли соединяться въ общемъ культѣ, кто были одной крови. Общественное единство образуется единствомъ клана (рода), которое основано на единствѣ тотема.

Древнѣйшую форму язычества представляет также сабеизмъ, т.-е. обожаніе звѣзднаго неба и вообще свѣтилъ небесныхъ. Слово сабеизмъ происходитъ отъ еврейскаго «цаба» (звѣздная сила) и взято съ названія Сабеевъ или Савеевъ,—имя, которымъ въ древности назывались жители Сиріи и ближайшимъ образомъ жители страны Харранъ. Указанія на существованіе этого культа и обличенія его заблужденій находятся въ самыхъ древнихъ книгахъ Ветхаго Завета, напр., во Второзаконіи, гдѣ онъ называется прельстительнымъ (IV, 19). Причину возникновенія сабеизма Климентъ Алекс. усматриваетъ въ стройности движенія свѣтилъ небесныхъ. Дѣйствительно, движеніе солнца и луны могло наводить неразвитыхъ людей на мысль, что небесныя свѣтила одушевлены, что въ нихъ обитаютъ великія духовныя силы. Не даромъ у язычниковъ было распространено суевѣріе, что звѣзды вообще имѣютъ таинственное вліяніе на судьбу человѣка. Красота и величіе звѣзднаго неба также могли располагать язычниковъ къ преклоненію предъ нимъ.—Многіе изъ древнихъ апологетовъ и новѣйшихъ ученыхъ склонны признавать боговъ солнца и луны первыми предметами религіознаго поклоненія.

Иную форму язычества представляетъ зоотеизмъ, который въ своемъ грубомъ смыслѣ и проявленіи означаетъ обоготвореніе животныхъ. Другой видъ зоолатріи—высшій—представляетъ зооморфизмъ, гдѣ животное царство является лишь воплощеніемъ божественной жизни, ея формою; животныя служатъ органами, носителями божественной жизни, а не самими божествами. Въ основѣ этой формы богочтенія лежитъ пантеистическое представленіе о Божествѣ, какъ о жизненномъ началѣ природы, проявляющемся преимущественно въ одушевленныхъ формахъ жизни.

Помимо перечисленныхъ формъ язычества мы находимъ въ Свящ. Писаніи указаніе на антропотейзмъ или человѣкообожаніе (Римл. I, 23 ср. Дн. XIV, 13). Въ древности распространенною формою человѣкообожанія служило почитаніе не живыхъ, а умершихъ

людей. Спенсеръ, какъ извѣстно, признавалъ культъ умершихъ предковъ или предкопочитаніе самымъ первымъ по времени культомъ, изъ котораго впослѣдствіи развилась вся языческая религія. Но класть въ основу религіи родственное чувство, которое съ теченіемъ времени способно слабѣть, до уничтоженія самой памяти объ умершихъ предкахъ, въ виду этого его свойства, нельзя.

По ознакомленіи съ типическими видами языческаго многобожія естественно перейти къ изученію историческихъ религій язычества.

§ 20. Значеніе изученія естественныхъ языческихъ религій.

Религія существуетъ и можетъ существовать только въ формѣ народныхъ религій, исторически происшедшихъ и выраженныхъ въ извѣстныхъ символахъ и священнодѣйствіяхъ. Абстрактная (отвлеченная) религія, которую хотѣли создать подъ именемъ разумной, невозможна и неосуществима. И язычество не есть только система отвлеченныхъ понятій или вымысловъ о религіозныхъ предметахъ. Оно имѣетъ свои основанія въ глубинѣ народной жизни, раскрывающейся подъ извѣстными условіями. Жизнь идетъ прежде, система образуется послѣ. Поэтому при изученіи религіознаго сознанія человѣчества нельзя проходить мимо отдѣльныхъ историческихъ религій, въ которыхъ оно нашло себѣ выраженіе. Пусть эти религіи въ большей части своего содержанія являются неистинными, такъ какъ онѣ обязаны своимъ происхожденіемъ не Откровенію, а естественнымъ силамъ человѣка—творчеству его ума, воли и чувства. Несомнѣнно, что на ряду съ объективною (откровенною) стороною въ религіи участвуетъ сторона субъективная—человѣческая. Религіею управляютъ извѣстные психическіе законы, она раскрывается въ соотвѣтствіи съ развитіемъ человѣческаго духа и въ значительной степени служитъ отраженіемъ его. Такимъ образомъ отдѣльныя историческія религіи даютъ ма-

теріалъ для философіи религіи и для психологическаго анализа послѣдней.

Но и независимо отъ этого изученіе исторіи религій имѣетъ важное значеніе. Если исторію вообще можно назвать наилучшей учительницей, то это не въ меньшей степени приложимо и къ исторіи языческихъ религій. Она показываетъ намъ, какими отрицательными явленіями сопровождается разрывъ естественнаго религіознаго сознанія съ объективнымъ началомъ религіозной жизни—Богомъ. Ею обнаруживаются неразумность и отсутствіе жизнеспособности въ естественныхъ религіяхъ. Вполнѣ справедливо рассуждаетъ Максъ Мюллеръ, что «изученіе древнихъ религій научаетъ насъ лучше цѣнить то, что дано намъ нашей религіей. Только тотъ, кто справедливо и безпристрастно обсудилъ всѣ другія исторически извѣстныя религіи, можетъ знать, что такое христіанская истина, и съ полнымъ убѣжденіемъ и увѣренностью сказать вмѣстѣ съ Апостоломъ Павломъ: «я не стыжусь благовѣствованія Христова» (Римл. I, 16).—Съ другой стороны исторія религій показываетъ, что естественному религіозному сознанію присущи, хотя бы въ формѣ запросовъ и постулатовъ, многія изъ тѣхъ истинъ, которыя раскрываются въ христіанствѣ. Лучшіе представители язычества, въ высшіе моменты своего развитія, предчувствовали истины, входящія въ составъ откровенной религіи, истину бытія Бога Слова, истину Троичности, необходимость Боговоплощенія. Здѣсь мы встрѣчаемъ точки соприкосновенія естественнаго религіознаго сознанія съ откровеннымъ, что можетъ служить неотразимымъ доказательствомъ необходимости христіанства, какъ исполненія лучшихъ, идеальныхъ стремленій язычества. Языческое религіозное сознаніе проникнуто лучами истины и слѣдами Откровенія, такъ какъ Богъ, хотя предоставилъ язычникамъ «ходить своими путями», однако «не оставилъ Себя несвидѣтельствованнымъ» и имъ (Дн. XIV, 16—17). Религія языческихъ народовъ, хотя и была «дико растущей маслиной», однако могла привиться къ маслинѣ доброй (Рим.

XI, 17). Ясный знакъ, что язычество не было чистою ложью, и въ этомъ его право на изученіе.

§ 21. Ассиро-Вавилонская религія.

Религіи Вавилонянъ и Ассиріянъ являются родственными между собою, такъ какъ построены изъ одного и того-же религіознаго матеріала, на основѣ однихъ и тѣхъ же принциповъ. Вавилонъ навсегда удержалъ за собою культурное и религіозное вліяніе на Ассирію. Какъ показываютъ недавнія научныя открытія, Вавилонъ можетъ считаться источникомъ вообще всѣхъ древнихъ цивилизацій. Несомнѣнно вліяніе Вавилонской культуры на Египетъ, какъ и Вавилонскаго пантеона божествъ на египетскій. Значитъ подтверждается взглядъ Библии на Вавилонію, какъ на первоочагъ человѣческой культуры. Такимъ образомъ изученіе Ассиро-Вавилонской религіи, какъ найдревнѣйшей, имѣетъ глубокій интересъ. Научный интересъ этого знакомства съ Ассиро-Вавилонской религіей увеличивается еще потому, что она имѣетъ наиболѣе точекъ соприкосновенія съ древне-еврейской религіей. Месопотамія, родина ассиріянъ и вавилонянъ, всегда стояла въ близкомъ отношеніи къ Ханаану, обѣтованной землѣ древняго Израиля. На берегахъ Тигра и Евфрата находилось жилище первыхъ людей—рай. Здѣсь совершились тѣ событія, о которыхъ раскрывается въ начальныхъ главахъ кн. Бытія. Отсюда (Ура халдейскаго) вышелъ родоначальникъ еврейскаго народа Авраамъ. Съ этой страной Израиль велъ продолжительныя войны въ періодъ царей. На рѣкахъ вавилонскихъ онъ отбывалъ свой плѣнъ. Естественно, что, какъ только сдѣлались извѣстными памятники ассиро-вавилонской литературы, въ нихъ стали искать указаній и разъясненій, относящихся къ Библии и библейской религіи. Многое въ Библии, дѣйствительно, подтвердилось ассиро-вавилонскими памятниками.

Раньше самымъ драгоцѣннымъ источникомъ свѣдѣній объ ассиро-вавилонской религіи была халдей-

ская исторія Бероза, жреца храма Бела въ Вавилонѣ въ первой половинѣ третьяго столѣтія до Р. Х., сохранившаяся въ отрывкахъ у Іосифа Флавія и Евсевія. Нѣсколько скудныхъ замѣтокъ объ этой религіи сохранилось также у греческихъ и латинскихъ писателей. Но за послѣднее пятидесятилѣтіе открыты были живые источники—обширныя библіотеки изъ кирпичныхъ табличекъ съ клинообразными надписями. Самая замѣчательная находка сдѣлана въ Сарданапаловой библіотекѣ англійскимъ ассиріологомъ Джорджемъ Смитомъ. Имъ найдены отрывки изъ записей вавилоно-ассирійскихъ преданій о первобытной исторіи, именно: о мірозданіи, первобытномъ состояніи людей и ихъ грѣхопаденіи, о всемірномъ потопѣ, о Вавилонскомъ столпотвореніи. Эти записи имѣютъ большое апологетическое значеніе для подтвержденія достовѣрности библейскаго повѣствованія о первыхъ временахъ человѣчества.

Вышимъ принципомъ всего въ ассиро-вавилонской религіи является Илю, очевидно одного корня съ библейскимъ—елогимъ, елъ. Позднѣе его смѣшали и отождествили съ главными, истекающими изъ него, божествами: въ Ниневіи съ Ассуромъ, въ Вавилонѣ съ Беломъ-Мардукомъ. Илю не было только нарицательнымъ именемъ божества, а означало Бога по преимуществу, верховнаго Бога, источника всякой жизни, возвышеннаго надъ всѣми другими богами. Многіе думаютъ, что въ Илю сохранились воззрѣнія, близкія къ монотеизму. И, дѣйствительно, изъ Библіи мы знаемъ, что еще во времена Авраама были поклонники Вышнему Богу, какимъ является царь Салимскій Мелхиседекъ. Самое призваніе праотца евреевъ и выселеніе его изъ дома отца его и отъ рода его (Халдеи) имѣло цѣлью сохранить въ его потомствѣ это служеніе Вышнему Богу, начавшее замѣняться другимъ, очевидно натуралистическимъ культомъ. Мало того: нѣкоторые хотѣли найти у Вавилонянъ указанія на существованіе имени Іеговы.—Тѣмъ не менѣе монотеизмъ еврейскій представляетъ собою вполне самостоятельное явленіе. Отдѣльные проб-

лески монотеизма въ языческихъ религіяхъ не могутъ быть и сравниваемы съ строго выдержанной идеей единобожія, проникающей ветхозавѣтную религію отъ начала до конца. Чистыя представленія евреевъ о своемъ единомъ Богѣ, какъ вообще всѣ древнѣйшія библейскія сказанія, совпадающія съ вавилонскими, по сознанію самихъ же историковъ религій, принадлежатъ къ гораздо болѣе возвышенному строю мыслей (Мензисъ). Невозможно представить себѣ, чтобы некультурный народъ (евреи) заимствовалъ у культурнаго (вавилоняне) миѳы, вложилъ въ нихъ высокія идеи и сообщилъ имъ чистый нравственный характеръ. Это показываетъ, насколько состоятельна теорія матеріальной зависимости Библии отъ Ассиро-вавилонской религіи. Евреи не заимствовали вѣрованій отъ халдеевъ, но они жили въ Халдеѣ и имѣли съ ея жителями общія преданія ихъ отцовъ. Эти преданія теперь мы имѣемъ въ двухъ пересказахъ—еврейскомъ и вавилонскомъ.

Если въ Ассиро-вавилонской религіи сначала и было сравнительно высокое представленіе о единомъ принципѣ всего, то оно постепенно перешло въ политеистически-натуралистическія представленія о божествѣ. На первый планъ выдвинулась тріада боговъ—Ану, Белъ и Еа. Они суть боги всего, что находится на небѣ, на землѣ и подъ землею. Въ сопоставленіи ихъ наглядно отражается общій натуралистическій взглядъ. Въ пантеонѣ божествъ вавилонскихъ являются также богини, представлявшія собой женское начало плодородія и жизнеобразованія въ противоположность мужскому творческому началу. Это—Анита, Белита, Истаръ. Кромѣ божествъ въ собственномъ смыслѣ, міръ, по представленію вавилонянъ, полонъ духами, для обращенія съ которыми нужны волшебство, магія, заклинанія. Обширная заклинательная литература вавилонянъ почти цѣлкомъ перешла къ ассиріянамъ. Религіозныя вѣрованія Вавилона стояли въ самой тѣсной и неразрывной связи съ астрономіей и астрологіей. Халдей и астрологъ уже для древнихъ были синонимами. По сви-

дѣтельству Библии, въ Ассиріи и Халдеѣ поклонялись силамъ небеснымъ и всему воинству ихъ (Іерем. VII, 18). Вавилонскій пантеонъ, дѣйствительно, содержитъ много планетныхъ боговъ: Адаръ (планета Сатурнъ), Синъ (богъ луны), Истаръ (Венера), Набу (Меркурій) и т. п.

Нравоученіе ассиро-вавилонской религіи въ послѣднее время часто переоцѣнивали, ставя гимны и покаянныя молитвы клинообразныхъ надписей въ одинъ рядъ съ библейскими псалмами. Но по существу въ ассиро-вавилонскихъ гимнахъ выражается лишь сильное желаніе избавиться отъ несчастій, постигшихъ молящихся. Объ освобожденіи отъ самого грѣха тамъ нѣтъ рѣчи, а имѣются въ виду только его дурныя послѣдствія. Нѣтъ никакихъ признаковъ нравственнаго самоиспытанія и самооцѣнки, стремленія къ внутреннему исправленію и очищенію. Поэтому можно сказать, что покаянныя псалмы ассиро-вавилонянъ въ существенномъ носятъ натуралистическій характеръ политеистической религіи природы. Они тѣсно связаны съ магическими заклинаніями. — Ассиро-вавилонская религія утверждаетъ вѣру въ загробную жизнь, но образъ загробнаго существованія, который она рисуетъ, очень неопредѣленъ, блѣденъ и неясенъ, и связь загробной жизни съ нравственнымъ поведеніемъ на землѣ не устанавливается.

Въ послѣдніе годы много говорилось и писалось объ открытіи кодекса Гаммураби, котораго считают современникомъ Авраама и склонны отождествлять съ Амрафеломъ кн. Бытія (14, 1). Кодексъ Гаммураби былъ найденъ въ концѣ 1901 г. Онъ представляетъ собою сборникъ гражданскихъ законовъ, которые и по смыслу, и по буквѣ весьма сходны съ постановленіями закона Моисеева. Имѣя въ виду хронологическое первенство закона Гаммураби въ сравненіи съ закономъ Моисеевымъ, нѣкоторые заключаютъ, что послѣдній представляетъ заимствование и переработку перваго. А если такъ, то законъ Моисеевъ теряетъ свою богооткровенность. — Но признаніемъ богооткровенности не предполагается полная оригинальность

и неизвѣстность содержанія Моисеева закона другимъ народамъ. Законы Пятокнижія предназначались служить нормой жизни избраннаго народа, а въ условіяхъ жизни древнихъ евреевъ и вавилонянъ, принадлежащихъ къ одной этнографической группѣ, было много общаго. Поэтому сходство между Пятокнижіемъ и кодексомъ Гаммураби вполне объяснимо. Народы не списываютъ законовъ; послѣдніе создаются жизнью. Заповѣди—«не убій», «не укради» и проч. были извѣстны другимъ народамъ, какъ и евреямъ, до изданія закона на Синаѣ. На Синаѣ же голосомъ Самого Бога подтверждена ихъ обязательность для избраннаго народа.—Но при всемъ сходствѣ кодекса Моисеева съ кодексомъ Гаммураби между ними есть существенныя различія. Кодексъ Гаммураби представляетъ собою сборникъ только гражданскихъ законовъ. Онъ всецѣло занятъ житейскими отношеніями, семейными и домашними дѣлами, собственностью и промыслами, торговлей и ремесломъ и проч. Религія и нравственность для него какъ будто дѣло постороннее, и въ немъ нѣтъ того религіознаго вѣянія, которымъ проникнуто законодательство Моисеево. Гражданскіе законы Пятокнижія проникнуты идеей религіозной, такъ какъ въ основаніи ихъ лежатъ заповѣди десятословія, которыхъ нѣтъ ни въ кодексѣ Гаммураби, ни вообще въ вавилонской литературѣ.

§ 22. О религіяхъ Китая.

Въ настоящее время въ Китаѣ три религіи, одинаково признанныя государствомъ, и имѣющія послѣдователей во всѣхъ частяхъ страны: конфуціанство, таоизмъ и буддизмъ. Важнѣе всего разсмотрѣніе первой изъ этихъ религій, такъ какъ конфуціанство, происходя прямо отъ *древней* государственной религіи Китая, представляетъ собою естественное развитіе народнаго духа. Конфуціанство обязано своимъ происхожденіемъ Конфуцію, который жилъ съ 551 до 478 г. до Р. Х. По общественному положенію онъ былъ сначала мелкимъ чиновникомъ, а потомъ воз-

высился до званія министра. Китайскія сказанія о Конфуціи сравнительно бѣдны по содержанію, и въ нихъ мало легендарныхъ прикрасъ. Большею частію въ нихъ говорится о чрезвычайной мудрости Конфуція. Къ концу III-го в. до Р. Хр. религія Конфуція сдѣлалась государственной. Самому Конфуцію посвящены многочисленные храмы; тамъ приносятъ ему жертвы, прибѣгаютъ къ нему съ молитвою. Ученіе его составляетъ основу всего государства, а личность его является въ глазахъ народа высочайшимъ идеаломъ совершенства.

Конфуцій не выдавалъ себя за творца и провозвѣстника новаго ученія. Задача Конфуція, по собственному его сознанію, состояла въ *возстановленіи* того религіознаго и нравственнаго ученія, которому научили людей древніе императоры, слѣдуя которому, люди были совершеннѣе, благороднѣе и достойнѣе жить въ теченіи той счастливой, мирной и религіозной эпохи, которая извѣстна у китайцевъ подъ именемъ золотого вѣка. Съ этой цѣлью онъ собралъ и издалъ древнія священныя книги: Шу-кингъ (книга исторіи), И-кингъ (книга перемѣнъ) и Ши-кингъ (книга пѣсенъ). Но очень возможно, какъ догадываются нѣкоторые, что если Конфуцій ничего не измѣнилъ въ древнихъ книгахъ, то, по крайней мѣрѣ, выпустилъ изъ нихъ все, что не согласовалось съ его воззрѣніями. Во всякомъ случаѣ мы имѣемъ священныя китайскія книги въ Конфуціанской переработкѣ, а потому составить понятіе о древнѣйшей до-Конфуціанской религіи Китая довольно трудно.

Тѣмъ не менѣе изъ анализа священныхъ книгъ видно, что предметами обоготворенія въ древнѣйшей китайской религіи были: небо (Тіень, Шангъ-ти), различные духи и души предковъ. Сказанія о Тіень и Шангъ-ти такъ возвышенны и глубоки, что многіе называютъ древне-китайскую религію монотеистическою. Многіе склонны переводить Шангъ-ти выраженіемъ «царь небесный», «единный богъ», а реформу Конфуція разсматривать, какъ шагъ назадъ по сравненію съ первобытнымъ богопознаніемъ. Во всякомъ случаѣ

въ религіозномъ воззрѣніи Конфуція представленіе о божествѣ отождествляется съ видимой лазурью голубого неба. Рядомъ съ небомъ онъ ставитъ землю. «Небо и земля—родители всего суцдаго». Небо—начало активное (янгъ), земля — начало пассивное (ингъ), но первое не существуетъ безъ послѣдняго, какъ сила не существуетъ безъ матеріи. Но Конфуцій ввелъ еще разсужденіе, что человѣкъ, путемъ полного развитія своей природы, можетъ быть равнымъ небу и землѣ и вмѣстѣ съ ними, такъ сказать, создавать строй міра. Значитъ, небо, земля и человѣкъ представляютъ три верховныя силы въ мірѣ, три основныхъ элемента: получается своеобразная китайская троичность.

Поклоненіе духамъ—одна изъ важнѣйшихъ религіозныхъ обязанностей китайца. Духи связаны съ естественными предметами; каждая часть природы имѣетъ своего духа. Выше всего стоятъ духи солнца, луны и прочихъ свѣтилъ. Этимъ духамъ народная вѣра приписываетъ большое вліяніе на землю и дѣла людскія; отсюда важное значеніе астрологіи и высокое состояніе астрономіи въ древнемъ Китаѣ, пришедшее въ упадокъ со времени распространенія тамъ буддизма.—За духами второе мѣсто въ религіозномъ сознаніи занимаютъ души предковъ и славныхъ въ исторіи Китая лицъ—мудрецовъ и властителей. Почитаніе предковъ составляетъ самую обширную часть религіозныхъ обрядовъ Китая. Но это почитаніе предковъ не было выраженіемъ вѣры въ личное безсмертіе за гробомъ. Отдѣльное лицо не думаетъ о своей будущей жизни, и мысль о ней не оказываетъ на него вліянія. Замѣчательно, что взоръ китайца устремленъ болѣе на прошлое, чѣмъ на будущее. Если кто прославится чѣмъ-нибудь, честь и слава все-таки будутъ принадлежать предкамъ. Конфуцій не только не возставалъ противъ почитанія духовъ и душъ предковъ, но старался сохранить его въ народѣ. Онъ самъ отличался исполненіемъ обрядовъ въ отношеніи къ умершимъ и предписывалъ ихъ другимъ въ практическихъ видахъ — съ цѣлью развить уваженіе къ

предкамъ для охраненія началъ жизни, завѣщанныхъ ими, и для подражанія ихъ дѣятельности, достойной уваженія. На вопросъ же учениковъ о смерти и состоянїи послѣ нея онъ отвѣчалъ уклончиво: если вы не знаете жизни, то какъ можете знать о смерти?

Одна изъ замѣчательнѣйшихъ чертъ китайской религїи та, что она не вѣдаетъ откровенія, чудесъ, божественнаго вмѣшательства, провидѣнїя. Но въ ней есть вѣра въ судьбу. У всякаго есть своя судьба (мингъ), но она становится извѣстной лишь тогда, когда совершится, и Небо не заявляетъ о ней ясно. Небо не открывается человѣку словами или какимъ-либо особеннымъ образомъ, а воля его познается изъ естественнаго хода природы. Если льютъ сильные дожди, или наступаетъ долгая засуха, то это показываетъ, что гармонія между небомъ и землею нарушена. Уладить это несогласіе—дѣло императора, который одинъ имѣетъ право приносить жертвы Небу, какъ сынъ Неба. Въ особенныхъ случаяхъ Небо выражаетъ свою волю въ голосъ народа: голосъ народа—голосъ Божій. По волѣ Неба народъ можетъ даже свергать правителей съ престола. Вообще естественный, политическій, соціальный и нравственный строй вселенной не только находятся во взаимной связи, но даже совпадаютъ другъ съ другомъ. Вселенная во всѣхъ своихъ частяхъ—въ природѣ и людяхъ—представляетъ собою неизмѣнный порядокъ. Обязанность человѣка сводится къ познанію этого порядка и подчиненію ему. Какъ вода можетъ течь только впередъ, а не назадъ, внизъ, а не вверхъ, такъ и человѣкъ не можетъ не слѣдовать велѣніямъ Неба. Человѣкъ по природѣ добръ, и нравственная обязанность его состоитъ въ жизни, сообразной съ природою. Китайская мудрость ничего не знаетъ о выпечувственныхъ цѣляхъ и идеалахъ жизни, нѣтъ, поэтому, и борьбы низшихъ стремленій природы съ высшими. Высота совершенства — законмѣрность или, просто, мѣрность въ жизненныхъ обнаруженіяхъ. Высшая добродѣтель—золотая середина, свободная отъ крайностей. Спокойствіе духа, отсутствіе

сильныхъ страстныхъ движеній, невозмутимость при всѣхъ превратностяхъ судьбы—вотъ идеаль нравственныхъ стремленій. Средина познается разумомъ: поэтому размышленіе и изученіе составляютъ обязанности человѣка по отношенію къ самому себѣ. Отсюда знаніе и вообще образованіе находятся въ большомъ почетѣ и уваженіи у китайцевъ. Въ отношеніяхъ къ другимъ также нужно избѣгать всего, что можетъ нарушать средину или гармонію. Такое начало приводитъ китайскаго мудреца къ совершенно разумному требованію естественной морали: не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ. Но это, повидимому, возвышенное моральное правило Конфуція обезсиливается другимъ его изреченіемъ, что за зло не слѣдуетъ платить добромъ, потому что тогда нечѣмъ будетъ вознаграждать за добро. «Платите справедливостью за зло и добромъ за добро», училъ Конфуцій. Въ Китаѣ особенно развиты семейныя добродѣтели. Но выше семьи стоитъ государство.—Сухая, разсудочная мораль китайцевъ, отрѣшенная отъ вѣры въ сверхъестественное, въ лучшемъ случаѣ могла вести къ самовоспитанію, самодисциплинированію, но не могла пробудить нравственное одушевленіе. Мораль китайская явилась вѣрнымъ отраженіемъ духа религіи, въ которой также не могло быть рѣчи о живомъ сердечномъ отношеніи къ божеству, о молитвахъ и хвалебныхъ гимнахъ по чистымъ безкорыстнымъ побужденіямъ. Въ древнемъ Китаѣ была выработанная обрядовая сторона, и жертвы приносились часто. Но исполнять обряды нужно потому, что въ противномъ случаѣ все перемѣшается, и возникнутъ нестроенія.

Таоизмъ считаетъ своимъ основателемъ философа Лао-цзы. Это былъ мыслитель, жившій одновременно съ Конфуціемъ, хотя онъ былъ на полстолѣтіе старше послѣдняго. Сохранилось его произведеніе Тао-те-кинъ, которое даетъ общее понятіе о его воззрѣніяхъ. Тао, руководящая идея системы, отъ которой получили свое названіе и сама система, и порожденная ею религія, толкуется различно—въ смы-

слѣ разума, природы, пути. Тао представляетъ основной принципъ всего существующаго, міровой порядокъ, истинный методъ и т. п. Тао существовалъ раньше неба—Шангъ-ти: все отъ него происходитъ и все къ нему возвращается. Онъ безтѣлесенъ, невидимъ, вездѣприсущъ, первооснова всѣхъ вещей, основа этического порядка, охранитель добра. Но по существу своему Тао является скорѣе безличнымъ, пантеистическимъ началомъ.—Великая заслуга Лао-цзы состоитъ въ томъ, что онъ далъ монгольской расѣ высшій этический принципъ: платить за зло добромъ. Если мы будемъ судить о таоизмѣ по его философіи и нравственному ученію, то должно будетъ отвести ему высокое мѣсто между попытками направить человѣка на путь истины. Въ качествѣ же религіи онъ никуда не годится и показываетъ, какъ мало значенія имѣютъ философія и нравственное ученіе безъ религіозной опоры. Таоизмъ, какъ религія, представляетъ собою систему колдовства, магіи. Таоизмъ имѣетъ духовенство, монаховъ, папу, которые предъявляютъ притязаніе на магическую власть надъ всей природой. Пантеонъ таоизма очень обширенъ. Во главѣ его стоятъ двѣ троицы. Основаніемъ для ученія объ этихъ троицахъ, можетъ быть, послужило положеніе Лао-цзы: изъ Тао рождается одинъ, изъ одного два, изъ двухъ три, изъ трехъ всѣ предметы. Почитаются таоистами звѣзды, земля, горы, рѣки, животныя, напр., змѣя, даже неорганическіе предметы.

§ 23. О религіяхъ Индіи.

Старѣйшій періодъ индійской религіи называется ведійскимъ, по имени священной книги Ведъ. Веды значатъ вѣдѣніе, знаніе, ученіе, которое возникло путемъ откровенія, имѣетъ божественное происхожденіе. Веды, въ ихъ настоящемъ объемѣ, сложились постепенно, на протяженіи цѣлыхъ вѣковъ, подъ различными вліяніями, но полагаютъ, что пѣсни Ведъ изустно распѣвались арійцами уже тысячи за

двѣ лѣтъ до Р. Хр. Веды распадаются на четыре отдѣла: Ригъ — Веду, самую важную, содержащую древнѣйшія воззрѣнія на божество, Ягуръ—Веду, Сама—Веду и Атарва—Веду. Послѣднія три Веды касаются больше обрядовой стороны религіи, содержатъ въ себѣ молитвенныя формулы и заклинанія.—Какъ одна изъ древнѣйшихъ религій въ родѣ человѣческомъ, религія Ведъ обращаетъ на себя вниманіе богослова тѣмъ, что заключаетъ въ себѣ нѣкоторые довольно возвышенные догматическіе и моральныя элементы. Во многихъ гимнахъ Ригведы не безъ основанія указываютъ стремленіе къ монотеизму, или, по крайней мѣрѣ, къ спиритуалистическому монизму. Самымъ общимъ терминомъ для обозначенія божества является «Дева», производное отъ «див», или «діу», что въ глагольной формѣ значить сіять, а въ смыслѣ существительнаго означаетъ «небо». Это наименованіе показываетъ, что божества суть существа свѣтлыя, посылающія небесный свѣтъ. Другое названіе божествъ «азурами» показываетъ, что они являются живыми существами, духами. Высокій этический характеръ Ведійской религіи отразился на самомъ названіи верховнаго божества «Азура — Дьяусъ — Питаръ», что значить «самосущій свѣтоподатель отецъ». Древнѣйшее религіозно-миеологическое сознаніе индійцевъ облекло, такимъ образомъ, идею Бога въ самый возвышенный символъ, какой только доступенъ человѣчеству — образъ Отца Небеснаго. Дьяусъ или Діи окруженъ адитіями; это названіе указываетъ на ихъ безконечность, вѣчность. «Адитіи сохраняютъ все, что идетъ и что стоитъ; они суть небесныя защитники всего міра; далеко смотрятъ святыя и, охраняя высшее владычество, караютъ всякое злодѣяніе». Такими словами Веды опредѣляютъ сущность характера адитій. Этическая сторона ихъ дѣятельности почти вездѣ выступаетъ на первый планъ; божества эти отличаются благосклонностью. Между адитіями наиболѣе извѣстна тріада: Варуна, богъ моральнаго порядка (риты) съ предикатомъ святости, Митра, божественный другъ людей, и Арьяманъ, су-

щество кроткое. По отношенію къ Дію адитіи являют-ся различными образами откровенія его безконечнаго существа, формами отношенія его къ міру, даже какъ бы различными именами одного и того же Бога. Между дэвами и адитіями нѣтъ различія по величію и могуществу, даже по содержанію. По крайней мѣрѣ свойства и черты истиннаго Бога усвояются то одному, божеству, то другому, и это избранное божество въ каждомъ отдѣльномъ гимнѣ призывается, какъ единое высочайшее существо, причемъ всѣ другіе боги какъ бы уничтожались. Такимъ образомъ, сквозь облако политеизма, по выраженію Макса Мюллера, въ древне-ведійской религіи замѣтнымъ образомъ просвѣчиваетъ нѣчто близкое къ монотеизму, что онъ называетъ генотеизмомъ, т.-е. почитаніемъ одного бога, но не единственнаго, какъ въ монотеизмѣ, или катенотеизмомъ, т.-е. почитаніемъ боговъ по одному.— Въ ведійской религіи нѣтъ идоловъ, нѣтъ мрачныхъ описаній ада, ученія о переселеніи душъ, кастоваго различія... Въ гимнахъ богамъ гораздо рѣже слышится чувство страха предъ возможностью кары съ ихъ стороны, чѣмъ чувство удивленія ихъ величію, благоговѣнія и даже любви. Вообще древне-ведійская религія есть вѣра свѣтлая, счастливая, и въ ней первобытныя вѣрованія человѣчества являются менѣе искаженными.

Второй періодъ въ развитіи индійской религіи можно назвать индровымъ отъ имени главнѣйшаго бога—Индры. Въ образѣ Индры мы видимъ чисто натуралистическое божество, воплощеніе стихійной силы, отрѣшенной отъ всякихъ этическихъ основъ. Отношенія его къ людямъ зависятъ отъ количества жертвъ, приносимыхъ ему, и построены по формулѣ *do ut des*, пріобрѣтая, такимъ образомъ, характеръ торговой сдѣлки. Расположеніе Индры покупается обильными приношеніями ему сомы, опьяняющаго напитка, который вливаетъ въ сердце Индры бодрость и отвагу. Впослѣдствіи олицетворенный Сомъ самъ сталъ высочайшимъ божествомъ вмѣстѣ съ Агни, богомъ огня, который сходитъ съ неба и возноситъ

жертвы богамъ. Къ концу индроваго періода приобрьло большое значеніе еще одно божество—Бригаспати или Браманаспати, богъ молитвы, которая имѣетъ силу властвовать надъ богами и распоряжаться ими. Эта тріада божествъ почти совсѣмъ заслонила Индру. Такимъ образомъ мы видимъ, что Ригведа, сначала выдвинувшая чисто нравственныхъ божествъ, въ концѣ-концовъ пришла къ суевѣрному натуралистическому культу.

Третій періодъ исторіи индійской религіи слѣдуетъ назвать браманскимъ, по имени верховнаго божества Брамъ или Брахмы. Настоящее значеніе этого слова «молитва». Молитва, соединенная съ жертвоприношеніемъ, такъ какъ она имѣла магическую силу надъ богами, сообщила свое названіе правителю вселенной. Вмѣстѣ съ тѣмъ возвысились жрецы брамины, безъ которыхъ не можетъ происходить надлежащаго культа, такъ какъ не можетъ быть увѣренности, что всѣ обряды выполнены надлежащимъ образомъ, а обрядъ, исполненный неправильно, считается недействительнымъ. Святость браминовъ наследственна и не можетъ быть приобрьтена иначе, какъ рожденіемъ. Такъ было положено начало кастовому дѣленію. Второю по достоинству кастой являлась каста кшатріевъ—воиновъ, третьею—каста вайсіевъ—ремесленниковъ. Четвертую касту составляло безправное племя рабовъ—судры, которые были лишены даже религіозныхъ утѣшеній. Вмѣстѣ съ литургическимъ значеніемъ брамины имѣли учительное значеніе. Такъ какъ Веды чрезъ нѣсколько столѣтій послѣ того, какъ были написаны, перестали быть общепонятными, то къ нимъ потребовались комментаріи. Браминамъ пришлось толковать слова древнихъ гимновъ. Это повело къ возникновенію новой индусской литературы, извѣстной подъ именемъ брахманъ, а затѣмъ упанишадъ, или умозрительныхъ трактатовъ, содержащихъ таинственное сокровенное ученіе.

Какое представленіе соединяется съ Брамой? Брамъ — верховный принципъ міровой жизни, міровая сущность, несуществующая отдѣльно отъ міра, все

собой наполняющая и объединяющая. Такимъ образомъ третій періодъ индійской религіи можно назвать идеалистическимъ пантеизмомъ, который, однакожь, есть идеализмъ природы, а не духа. Божество являлось въ браманствѣ съ именемъ великой души міра, но эта душа не есть еще сознающій себя духъ, отдѣльный отъ міра, а безкачественная общая міровая сущность. Эта единая общая субстанція распадается на множество отдѣльныхъ силъ, обособленіе которыхъ отъ общаго источника своего бытія пылкая индійская фантазія представляетъ въ видѣ возникновенія цѣлаго ряда отдѣльныхъ, независимыхъ другъ отъ друга, божествъ. Отсюда получило широкое развитіе многобожіе. Рядомъ съ Брамой, который, въ силу своей отвлеченности, былъ далекъ и непонятенъ для простой массы, стали болѣе антропоморфные боги—Вишну и Шива. Эта знаменитая индійская троица—тримурти—служила конкретнымъ, символическимъ выраженіемъ трехъ сторонъ единой божественной жизни: творящей, сохраняющей и истребляющей. Чтобы еще болѣе приблизить божество къ людямъ, брамины учили о воплощеніяхъ (аватарахъ) Вишну въ различныхъ образахъ для избавленія людей отъ бѣдъ. Въ этихъ представленіяхъ о тримурти и аватарахъ нѣкоторые хотѣли видѣть прототипъ христіанскаго ученія о Троицѣ и Боговоплощеніи, но ясно, что въ основѣ индійскихъ представленій лежатъ политеизмъ и пантеизмъ.

Возникновеніе вселенной и человѣка, сообразно съ пантеистическимъ возрѣніемъ на Божество, представляется въ браманизмѣ, какъ истеченіе или изліяніе изъ самого божества, порожденіе его сущности, самораскрытіе Брамъ. «Какъ тысячами исходятъ искры изъ пламени или отъ раскаленнаго желѣза, когда по нему ударяютъ молотомъ, такъ исходятъ всѣ существа изъ неизмѣннаго Брамъ и опять въ него же возвращаются». «Брама порождаетъ изъ себя міры, какъ паукъ—паутину, онъ изводитъ изъ себя вселенную, какъ шелковичный червь свой шелкъ».

Но какимъ образомъ Брама, единое недѣлимое существо, могъ принять видъ множественности? Религіозная міеологія отвѣчаетъ на это сказаніями о Майѣ, чародѣйной силѣ или непотребной женщинѣ, наведшей на Брамѹ оболъстительный сонъ, во время котораго онъ грезитъ мірами. Созданіе міра—своего рода грѣховная прелесть со стороны божества, паденіе, грѣхъ. Здѣсь мы видимъ попытку объяснить причину нравственнаго зла въ мірѣ и такъ или иначе свалить вину съ Божества на кого-либо, поставивъ Брамѹ выше опредѣленія добра и зла. Религіозная философія Веданта (конецъ Ведъ) разрѣшаетъ впрочемъ разбираемое противорѣчіе въ томъ смыслѣ, что не Брама, а мы вводимся въ оболъщеніе Майею: міръ въ дѣйствительности не существуетъ, но только кажется существующимъ, и это кажущееся и призрачное бытіе и есть Майя. Весь міръ есть дѣйствительно тяжелое сновидѣніе, но видитъ его во снѣ не Брама, а мы—несвѣдущіе люди. Такимъ образомъ Веданта приходитъ къ пантеистическому акосмизму или абсолютному идеализму, признавая міръ не развитіемъ Божества, хотя бы то и ложнымъ, но субъективнымъ произведеніемъ нашего «я».—Такое представленіе о мірѣ, какъ не самостоятельномъ и неистинномъ проявленіи божества, не могло не отразиться характеристическими чертами на всемъ строѣ религіозно-нравственной жизни индуса. Отсюда глубокое и скорбное чувство неистины и ничтожества всего существующаго. Отсюда глубокое презрѣніе къ этой жизни и стремленіе отрѣшиться отъ всего земного и возвратиться къ истинному божественному бытію. Отрицательно это достигается отрѣшеніемъ духа отъ всякихъ чувственныхъ предметовъ, запрещеніемъ прилѣпляться къ чему бы то ни было земному, уничтоженіемъ желанія и какого бы то ни было волненія по поводу мірскихъ дѣлъ. Съ этою цѣлью іогинъ (отъ іога—соединеніе съ высочайшимъ началомъ) подвергаетъ себя созерцательному аскетизму, посредствомъ неподвижнаго сидѣнья на корточкахъ, смотрѣнія въ одну точку, задерживанія дыханія и

постояннаго повторенія въ умѣ слова «омъ», служащаго мистической формулой для Брамь. Созерцательный аскетизмъ переходитъ въ физическій, выражающійся въ умерщвленіи плоти и страшныхъ самоистязаніяхъ. И теперь еще рассказываютъ о такихъ дѣйствіяхъ, какъ связываніе рукъ, отчего онѣ отсыхали, смотрѣніе на солнце до слѣпоты, стояніе въ продолженіе цѣлыхъ часовъ на головѣ, опасное качаніе на головокружительной высотѣ. Но лучшее положительное средство для соединенія съ Брамой есть погруженіе въ себя, сосредоточеніе на себѣ, возвращеніе къ своему внутреннему «я», свободному отъ всякихъ мыслей и привязанностей, или атману, который есть часть верховнаго Атмана Брамь. Это сознаніе своего тождества съ Брамой—Атманомъ уже и есть спасеніе, ощущеніе въ себѣ божества, сліяніе съ нимъ и успокоеніе въ немъ.—Всѣ эти упражненія, однако, не могутъ быть названы нравственными. Гдѣ все—иллюзія, тамъ нравственность исчезаетъ, тамъ нѣтъ ни добра, ни зла, ни старанія вызвать добро и уменьшить зло. Міръ осужденъ не за то, что онъ дуренъ, а за то, что существуетъ. Энергія, при другихъ вѣрованіяхъ отдаваемая на нравственную борьбу, здѣсь выражается въ аскетической дисциплинѣ, съ помощью которой отдѣльная личность думаетъ избѣгнуть міра въ томъ видѣ, какъ онъ существуетъ. Добрыхъ дѣлъ нѣтъ, и хорошо только воздерживаться отъ всякихъ дѣлъ. Ничего не дѣлай, что вовлекло бы тебя въ круговоротъ этой призрачной жизни, угаси, подави всѣ твои желанія, и тогда ты возвысишься къ созерцанію своего атмана въ Атманѣ Брамь, къ сознанію своего тождества съ нимъ,—такова этика браманизма. Отсюда недѣланіе, созерцающій, самоуглубленный квіетизмъ: вотъ регулятивный (направляющій) принципъ браманистической этики, опредѣляющій основную характеръ ея. Другой не-симпатичной чертой этики браманизма является узаконеніе кастъ, человѣческаго неравенства.

Браманизмъ пришелъ къ своему разложенію въ индуизмѣ. Брама сталъ пониматься, какъ темная

судьба, опредѣляющая участь боговъ и людей. Пантеонъ боговъ разросся. Введено идолопоклонство, развилось почитаніе животныхъ, культъ сталъ отличаться безнравственностью.

§ 24. О Буддизмѣ.

Буддизмъ явился въ Индіи въ VI—V вв. до Р. Хр. Жизнь основателя буддизма окружена множествомъ фантастическихъ легендъ. Фамильное имя его было Гаутама; личное—Сиддарта; онъ же извѣстенъ подъ именемъ Сакіамуни, что значитъ мудрецъ изъ рода Сакіевъ. Онъ происходилъ изъ царскаго рода, но покинулъ царство, сдѣлался добровольно нищимъ и началъ вести скитальческую жизнь. Что побудило Сиддарту отказаться отъ трона и избрать пустынную жизнь,—достоверно неизвѣстно. Какъ видно изъ легенды, царевичъ былъ очень впечатлителенъ и воспріимчивъ къ окружающей жизни. Однажды, когда онъ вышелъ изъ дворца, чтобы пойти въ увеселительный садъ, онъ увидѣлъ старика, сгорбленнаго, лысаго, морщинистаго, съ дрожащими конечностями. Въ другой разъ онъ увидѣлъ неизлѣчимаго больного, оставленнаго всѣми: тѣло этого страдальца было покрыто зіяющими ранами и струпьями. Въ третій разъ онъ увидѣлъ испорченный мертвый трупъ, который ѣли черви. Каждая изъ этихъ картинъ возбуждала его раздраженную мысль къ тревожнымъ думамъ, и въ концѣ концовъ онъ пришелъ къ такому горькому заключенію, что молодость, здоровье и жизнь ничего не значать, будучи уничтожаемы старостью, болѣзнію и смертію. Вмѣстѣ съ этимъ въ его душѣ загорѣлось желаніе найти какое-либо средство къ избавленію бѣднаго человѣчества отъ терзающихъ его золъ. Выйдя въ четвертый разъ, онъ встрѣтился съ человѣкомъ, одѣтымъ въ монашеское, крайне жалкое, рубище и державшимъ въ рукахъ чашку для собиранія милостыни. Сознаніе своего достоинства и глубокое спокойствіе, отражавшіяся во всѣхъ чертахъ лица и во всей фигурѣ мо-

наха, изумили Сиддарту, настроеннаго тревожно и исполненнаго горькихъ думъ. Сиддарта пришелъ къ убѣжденію, что избавленіе отъ бѣдствій и истинная жизнь состоятъ въ аскетизмѣ и исканіи мудрости. Сначала Сиддарта отправился въ пустыню къ аскетамъ отшельникамъ, но аскетическія упражненія не удовлетворили его. Онъ рѣшился жить въ полномъ уединеніи и погрузился въ напряженное размышленіе. Умъ его просвѣтился, духъ озарился, и онъ понялъ тайну жизни, что корень всѣхъ золъ есть желаніе; чтобы избавиться отъ нихъ, нужно подавить въ себѣ всякія желанія, къ чему бы они ни относились. Съ этого времени Сакіамуни сдѣлался Буддой т. - е. озареннымъ. Онъ сталъ проповѣдывать свое ученіе, имѣлъ послѣдователей, которые и распространили его ученіе. Умеръ онъ въ глубокой старости. Ученики его еще при жизни Будды записывали, какъ увѣряютъ буддійскія легенды, притчи и изреченія Будды. Эти записки составили впослѣдствіи священныя буддійскія книги. Буддійская священная литература очень обширна, распадается на три разряда или, съ индійскаго, корзины: теоретическаго характера, нравственнаго и литургическаго. Около 250 г. до Р. Хр. при царѣ Асокѣ былъ великій соборъ ученыхъ, браминовъ и князей для обсужденія существовавшихъ спорныхъ вопросовъ между браминами и послѣдователями Сакіамуни. Въ присутствіи царя этотъ соборъ рѣшилъ дѣло въ пользу мудраго Сакіамуни, и съ тѣхъ поръ буддизмъ одержалъ рѣшительную побѣду надъ браманизмомъ. Буддизмъ — очень распространенная религія, насчитывающая отъ 300 до 400 милліоновъ послѣдователей.

Сущность буддизма заключается въ четырехъ святыхъ или благородныхъ истинахъ. Первая истина гласитъ, что бытіе есть страданіе, зло, ничтожество. Вторая истина указываетъ источникъ страданія въ жаждѣ бытія, въ стремленіи къ нему. Эта жажда бытія вводитъ человѣка въ круговоротъ бытія (самсару), являясь источникомъ перерожденій изъ одной призрачной формы бытія въ другую или, по буддій-

ской терминологіи, «цѣпи причинностей», начало которой есть незнаніе разбираемыхъ четырехъ истинъ. Третья истина учитъ о прекращеніи страданій чрезъ уничтоженіе жажды бытія, чрезъ угашеніе желаній. Четвертая истина указываетъ путь къ прекращенію страданій, путь къ спасенію, путь правый и святой. Этотъ путь состоитъ въ праведной жизни и праведномъ самоуглубленіи. Справедливая жизнь сводится къ исполненію пяти заповѣдей: 1) не умерщвляй ничего живого; 2) не воруй; 3) не прелюбодѣйствуй; 4) не лги и 5) не употребляй опьяняющихъ напитковъ. Правильное самоуглубленіе выражаетъ собою не столько правильность размышленія и глубокомысліе, сколько извѣстныя проявленія экстаза, которыя должны подготовить духъ къ воспріятію высшаго просвѣтленія. Достигшій его становится «архатомъ» т. - е. достопочтеннымъ. Архатъ не имѣетъ грѣховъ и заблужденій, совершенно свободенъ отъ всякихъ страстей и желаній, слѣдовательно и отъ всякой привязанности къ существованію. Онъ достигаетъ нирваны. Нирвана, по буквальному переводу, значитъ потуханіе, но что такое она сама по себѣ, не поддается точному опредѣленію. Она понимается то какъ абсолютное уничтоженіе самаго бытія, то какъ уничтоженіе только сознательной жизни, еще частнѣе—какъ уничтоженіе всѣхъ желаній или воли къ жизни. Въ чистомъ буддизмѣ она рисуется исключительно съ отрицательной стороны: это—не желаніе, не сознаніе, не жизнь, но также и не смерть. Положительнаго о нирванѣ можно сказать только то, что она освобождаетъ отъ переселенія душъ, новаго возрожденія. Позднѣйшій буддизмъ не могъ сохранить такой полнѣйшей неопредѣленности понятія о нирванѣ и представлялъ ее себѣ, какъ блаженство, состоящее въ отсутствіи скорбей и тревогъ, въ вѣчномъ покоѣ.

Буддизмъ въ своемъ чистомъ видѣ—не религія, а скорѣе нравственное ученіе, къ которому лишь съ теченіемъ времени привился религіозный элементъ. Живое религіозное сознаніе, не удовлетворяясь от-

влеченнымъ нравственнымъ ученіемъ, искало конкретнаго воплощенія для совершеннаго божественнаго начала. Но что должно быть самое совершенное по міросозерцанію буддизма? Конечно, не міръ явлений, сущность котораго—ничтожество, и не народные боги Индіи, которые несутъ такой же характеръ. Самое совершенное въ этомъ мірѣ ничтожества это именно сознаніе этого ничтожества, мышленіе человѣка, угадывающее истинный смыслъ мірового бытія. Каждый будда т.-е. озаренный человѣкъ, постигнувшій смыслъ жизни, по признанію буддизма, несравненно выше боговъ и самого Брами по достоинству. Но среди озаренныхъ сознаніемъ истиннаго смысла бытія выше всѣхъ стоитъ великій Будда Сакіамуни. На немъ впервые остановилось религіозное сознаніе; Будда мало по малу явился тѣмъ богомъ, котораго оно требовало. Мы видимъ, какъ послѣдовательно буддійскій атеизмъ велъ къ антропотейзму. Будда Сакіамуни, идеальный совершенный человѣкъ, возвысился до степени божества. Параллельно съ этимъ и уваженіе къ его памяти переходило въ религіозный культъ. Храмы, бывшіе прежде памятниками въ честь его, посвящались ему, какъ божеству, предъ изображеніями Будды приносились безкровныя жертвы, къ Буддѣ обращались съ молитвами, какъ къ Богу. Но самую обильную пищу для суевѣрнаго культа Будды представляютъ хранящіеся въ разныхъ храмахъ предполагаемые останки Будды, напр. его кости, ногти, зубы, снимки съ нихъ и т. д. Какъ скоро религіозное сознаніе возвысило Будду до божественнаго достоинства, онъ уже не могъ оставаться историческимъ только Буддою Сакіамуни, жившимъ, учившимъ и умершимъ въ извѣстномъ мѣстѣ, въ извѣстное время. Сакіамуни могъ быть только временнымъ воплощеніемъ и откровеніемъ премірнаго Будды, сверхъ-естественнаго божественнаго существа. Но не одинъ историческій Будда служитъ предметомъ обожанія. И въ буддизмѣ религіозное сознаніе не могло выбиться изъ узъ политеистическаго міросозерцанія. Отсюда существуетъ не одинъ только

премірний Будда, но множество Буддъ, предшественниковъ Сакіамуни и преемниковъ его. Среди буддистовъ существуетъ ожиданіе явленія новаго Будды подъ именемъ Матрейя т.-е. полного любви и милосердія, который окончательно освободитъ послѣдователей буддизма отъ бѣдствій и страданій и побѣдитъ всѣхъ враговъ ихъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ нирвана въ позднѣйшемъ буддизмѣ есть просто «высочайшее небо», возвышающееся надъ прочими небесами, мѣсто пребываніе прошедшихъ и будущихъ Буддъ.—Такъ далеко уклонился впослѣдствіи буддизмъ отъ своихъ основъ и своего первоначального воззрѣнія. Несмотря однако на эти уклоненія, буддизмъ силенъ, какъ религія, именно положительнымъ представленіемъ о божественномъ началѣ, которое должно было замѣнить браминское безличное абсолютное представленіемъ антропоморфическимъ.

Есть мыслители, которые видятъ въ ученіи буддизма самое совершенное міровоззрѣніе, самое истинное рѣшеніе тайнъ бытія и жизни. Подобное пониманіе буддизма поддерживается дѣйствительно глубокими сужденіями буддизма объ отдѣльныхъ явленіяхъ жизни. Но вѣдь явленія жизни—не сама жизнь, сущность, идеаль ея. Въ буддизмѣ нѣтъ ни правильнаго опредѣленія смысла жизни вообще, ни указанія нормъ дѣятельной жизни. Вмѣсто этого находимъ въ буддизмѣ лишь отрицаніе жизни, совѣтъ погрузиться въ небытіе. Но отрицаніе факта, который требуется объяснить и осмыслить, никогда не считалось и не считается здоровой человѣческой логикой за рѣшеніе вопроса. Напротивъ, подобный пріемъ показываетъ безсиліе мысли рѣшить поставленный вопросъ. Человѣческій духъ и жизнь—понятія, неотдѣлимые другъ отъ друга. Духъ не можетъ не жить. Совѣтовать ему погрузиться въ небытіе значитъ въ сущности предписывать для него невозможное. И погруженіе въ нирвану, какъ бы ни восхваляли его поклонники буддизма, есть патологическое (болѣзненное), а не идеальное состояніе духа.—Буддійское ученіе о нирванѣ—полная противоположность христіанскому ученію о за-

гробной жизни. Христіанство проповѣдуетъ безсмертіе личности и личное соединеніе съ Богомъ, тогда какъ буддизмъ учитъ о полномъ сліяніи или, точнѣе, о поглощеніи человѣка небытіемъ. А отсюда съ очевидностью слѣдуетъ, что евангеліе, говоря человѣку «объ отверженіи себя», осуждая пристрастіе къ земной жизни, осуждаетъ не жизнь вообще, а только преобладаніе въ человѣкѣ матеріальныхъ интересовъ надъ духовными, слѣдовательно осуждаетъ несовершенныя формы жизни. Буддизмъ, наоборотъ, осуждаетъ жизнь въ ея существѣ, проповѣдуетъ отрицаніе и уничтоженіе не той или другой формы ея, а самой сущности жизни—всякаго желанія дѣйствовать. По его воззрѣнію, съ божествомъ соединяется не человѣческая личность, существовавшая на землѣ, а нѣчто, отрѣшившееся отъ всѣхъ свойствъ бытія. Если бы буддизмъ подѣ нирваной разумѣлъ какое-либо положительное состояніе, тогда, конечно, его критика земной жизни имѣла бы совершенно иное значеніе. Она свидѣтельствовала бы о томъ, что буддизмъ имѣетъ идеалы, безмѣрно превышающіе наличную дѣйствительность. Но буддизмъ все разрушилъ и ничего не создалъ, на мѣсто отверженнаго имъ земного бытія не поставилъ никакого положительнаго идеала.—Итакъ, съ точки зрѣнія духа, который есть бытіе и не носитъ въ себѣ ни малѣйшихъ признаковъ небытія, буддійскій идеалъ не удовлетворителенъ.

Тѣмъ не менѣе буддійскую мораль теперь часто сопоставляютъ съ христіанскою, отдавая первой даже преимущество предъ послѣднею. Часто указываютъ на «универсальный» характеръ буддійской этики, на буддійскую проповѣдь состраданія ко всѣмъ и ко всему, на ученіе о братствѣ, разрушившее кастовую обособленность и вражду и т. д.—Но буддійскую мораль, какъ и всякую другую, нужно судить не по буквѣ, а по духу и смыслу ея, въ связи съ общими принципами ея. Странно искать истинно-нравственныхъ основъ для жизни въ ученіи, отрицающемъ личность человѣка. Не сознаніе высокаго достоинства человѣческой природы, не мысль о присущихъ душѣ

вѣчныхъ стремленіяхъ къ совершенству и нравственному развитію руководятъ буддійскимъ аскетомъ. Отсюда и подвигъ въ буддизмѣ не есть пріобрѣтеніе какого бы то ни было положительнаго нравственнаго совершенства, не развитіе силъ души въ ихъ нравственныхъ стремленіяхъ, а наоборотъ ихъ подавленіе и уничтоженіе. Всѣ нравственныя требованія въ буддизмѣ, сообразно съ этимъ, излагаются въ отрицательной формѣ. Здѣсь нѣтъ указаній на то, что нужно дѣлать, а есть указаніе только на то, чего не нужно дѣлать. Буддійская этика не есть этика дѣланія, труда бодрого и жизнерадостнаго, а этика недѣланія, квіетизма; это—этика не нравственного прогресса, а косности и застоя. Поэтому нѣтъ ни малѣйшаго основанія раздѣлять мнѣніе Гартмана и другихъ, которые ожидаютъ въ будущемъ отъ буддизма полезнаго содѣйствія къ достиженію положительныхъ цѣлей человѣчества.

Правда, отдѣльныя нравственныя положенія буддизма прекрасны. Онъ проповѣдуетъ нѣжную симпатію ко всему живущему. Существуютъ буддійскія богадѣльни для ухаживанія за животными. Буддѣ Сакіамуни приписывается высокое изреченіе о томъ, что солнце равно свѣтитъ добрымъ и злымъ, что его законъ есть законъ милости для всѣхъ. Самъ Будда представляется избавителемъ всѣхъ одушевленныхъ тварей.—Но и это столь, повидимому, высокое свойство буддійской морали далеко не тождественно съ христіанскимъ чувствомъ любви. Любовь въ буддизмѣ—чувство съ характеромъ отрицательнымъ. Это скорѣе не-вражда или состраданіе, чувство пассивное, недѣятельное, холодное, столь отличное отъ христіанской любви—силы дѣятельной, полной энергіи. Напрасно также ищутъ въ идеѣ спасающаго Будды сближенія съ христіанской идеей о спасеніи и Спасителѣ. Искупленіе въ буддизмѣ носитъ отрицательный характеръ: оно является избавленіемъ отъ зла міра сего и не ставитъ на мѣсто этого зла какое-либо положительное благо. Буддійскій мессія приходитъ на землю не ради возрожденія и обновленія человѣ-

чества: съ буддійской точки зрѣнія это было бы зломъ.

Всемирно-историческое значеніе буддизма состоитъ въ томъ, что онъ уничтожилъ кастовую обособленность. Въ этомъ отношеніи буддизмъ знаменуетъ открытіе въ исторіи новой стадіи—всечеловѣческой или универсальной. Но буддійскій универсализмъ имѣетъ лишь отвлеченный и отрицательный характеръ. Задача собрать во едино всѣ части человѣчества и образовать изъ нихъ царство высшаго порядка еще вовсе не сознается и не ставится. Конечно, всѣ люди—братья, но братья въ своемъ ничтожествѣ и призрачности. Призывъ къ такому братству не могъ имѣть положительно—созидающаго дѣйствія.

§ 25. О Персидской религіи.

Персидская религія или парсизмъ извѣстна еще подъ названіемъ Зороастровой религіи отъ имени своего реформатора, а также маздеизма отъ имени главнаго божества—Мазды или Ахура Мазды. Источниками, изъ которыхъ почерпнута исторія парсизма, служатъ клинообразныя надписи на разныхъ персидскихъ памятникахъ и Зендъ-Авеста, священная книга иранцевъ. «Авеста» означаетъ собственно текстъ священныхъ книгъ, законъ, а слово «Зендъ» означаетъ комментарий, толкованіе на этотъ текстъ. Зендъ—Авеста можно перевести выраженіемъ «комментированный законъ». Происхожденіе Зендъ-Авесты, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ частяхъ ея, относятся къ V или VI в. до Р. Хр. Но Зендъ-Авеста сложилась не сразу, а на протяженіи цѣлыхъ столѣтій и подъ различными вліяніями. Древнѣйшую часть Зендъ-Авесты составляютъ «гаты» или, собственно, пѣсни, написанныя мѣрною рѣчью и посвященные рѣшенію метафизическихъ вопросовъ. Гаты могутъ быть поставлены въ параллель съ гимнами Ригведы. Для изученія позднѣйшей теологіи парсизма имѣетъ значеніе книга Бундегешъ, на которой отразилось іудео-христіанское вліяніе.

Изученіе древнѣйшей авестійской религіи показываетъ, что она вмѣстѣ съ индійской религіей вышла изъ одного общаго источника и отличалась возвышеннымъ характеромъ, близкимъ къ монотеизму. Древнѣйшее божество иранцевъ по своимъ свойствамъ совершенно подобно Дію аріевъ—индійцевъ. Ахура—Мазда, Аурмазда или, въ позднѣйшей греческой передѣлкѣ, Ормуздъ такъ же, какъ Дій—Асура, есть существо саможизненное (ахура, асура—живущій, Мазда—великій, премудрый). Онъ—творющецъ, властелинъ, законодатель и судія міра. Ахура-Мазда не только блюститель матеріальнаго міра, но и хранитель нравственныхъ законовъ. Ахура-Мазда святъ, требуетъ правдивости, а ложь—мерзость въ его устахъ. Равнаго и соперника ему нѣтъ. Подобно тому, какъ Дій окруженъ сонмомъ дэвъ и адитіевъ, Ахура-Мазда окруженъ Амешаспентами—святыми, бессмертными. Ихъ вмѣстѣ съ Ахурой-Маздой семь, и всѣ семеро имѣютъ одну и ту-же мысль, говорятъ одно и то же слово, совершаютъ одни и тѣ-же дѣянія. По отношенію къ Ахурѣ-Маздѣ они являются образами и откровеніями его существа, а не отдѣльными богами въ политеистически—миѳологическомъ смыслѣ. Даже самыя имена этихъ высшихъ существъ обличаютъ ихъ абстрактное происхожденіе. Это не болѣе, какъ олицетворенія.

Но раскрытое, сравнительно высокое и нравственное, представленіе о Божествѣ въ дальнѣйшей исторіи парсизма было искажено. Персидская религія впадаетъ въ политеистически-миѳологическій процессъ своего развитія. Это идетъ параллельно съ возвышеніемъ злыхъ боговъ во главѣ съ Ариманомъ. Въ гатахъ нѣтъ ученія объ Ариманѣ, какъ духѣ, противодействующемъ Ормузду; тамъ есть только указаніе на зло, какъ явленіе нравственнаго порядка. Но въ позднѣйшихъ отрывкахъ Авесты выдвигается фигура злого начала Аримана, противника Ормузда, появляются сонмы духовъ добрыхъ и злыхъ, олицетворяющихъ благодѣтельные и вредные предметы и

явленія міра. Замѣчательно, что злыя божества принимаютъ названіе дэвъ, которое въ индійской религіи усвоится добрымъ. Добрые духи извѣстны въ парсизмѣ подъ именемъ яцатовъ и фравашей.

Реформаторомъ персидской религіи явился Заратустра или, по греческому чтенію, Зороастръ. Личность Зороастра полумифическая. Восточные народы приписали Зороастру важный эпитетъ — «раджа» (мудрецъ). Религію Зороастра принято называть дуализмомъ, но дуализмъ Зороастровой религіи не безусловный, а относительный. Ариманъ не является въ собственномъ смыслѣ абсолютнымъ существомъ. Онъ уступаетъ по силѣ не только Ахурамаздѣ, но и пророку Зороастру; даже прочіе люди чрезъ приносимыя добрымъ богамъ жертвы могутъ ограничивать силу Аримана. Притомъ наступитъ время, когда Ормуздъ окончательно побѣдитъ Аримана и, слѣдовательно, останется одинъ. За относительность Зороастрова дуализма, по мнѣнію нѣкоторыхъ, говоритъ еще то обстоятельство, что выше Ормузда и Аримана стоитъ единое всеобъемлющее начало—Заруана Акарана (безконечное время и безконечное пространство). Но относительно этого начала между учеными идетъ споръ; по мнѣнію нѣкоторыхъ авторитетовъ, оно позднѣйшаго происхожденія и притомъ чужеземнаго. Кромѣ того, оно отличается крайне отвлеченнымъ характеромъ и, видимо, составляетъ результатъ умозрѣнія; по своей отвлеченности оно не имѣло жизненнаго религіознаго значенія.

Реформа персидской религіи, произведенная Зороастромъ, не способствовала возвышенію ея. Когда рядомъ съ Ормуздомъ былъ поставленъ Ариманъ — божество, производящее зло, грѣхъ, то нравственныя представленія должны были понизиться, что отразилось на самомъ образѣ Ормузда. Если грѣхъ необходимъ, какъ дѣло Аримана, то отвѣтственность за него можетъ быть только условной. Грѣхъ представляется, не какъ самоопредѣленіе къ нему, рѣшимость воли, паденіе, а какъ роковой данный фактъ, существующій самостоятельно, безъ всякой исторіи

своего происхожденія. Вмѣстѣ съ этимъ древнѣйшій образъ Ормузда, какъ безконечно возвышеннаго и нравственнаго судіи, естественно, долженъ былъ мало по малу утратить свое прежнее нравственное величіе и получить натуралистическій характеръ. Ормуздъ и Ариманъ стали олицетвореніями физическихъ свѣта и тьмы. Вмѣсто добраго дѣянія, чистаго сердца и сокрушеннаго, покаяннаго духа теперь считаются угодными Ормузду обряды тѣлеснаго очищенія, волшебныя заклинанія, богослужебныя церемоніи и т. п.—Правда, Зороастрова религія, повидимому, указываетъ человѣку относительно высокую жизненную задачу, состоящую въ дѣятельной борьбѣ со зломъ, въ усиленномъ стараніи о расширеніи добраго царства Ормузда и ограниченіи злого царства Аримана. Но она смѣшивала понятіе грѣха, какъ внутренняго настроенія человѣка, съ внѣшнимъ зломъ, которое является слѣдствіемъ грѣха, а это вело съ необходимою послѣдовательностію къ отождествленію тѣлесныхъ процессовъ съ духовно-нравственными, зла космическаго съ нравственнымъ. Поэтому и борьба со грѣхомъ сводилась главнымъ образомъ къ соблюденію чистоты тѣлесной, къ уничтоженію зла въ его внѣшнихъ проявленіяхъ, напр., истребленію нечистыхъ животныхъ, для чего существовалъ даже особый праздникъ подъ именемъ разрушенія зла, когда послѣдователи Ормузда призывались къ возможно большому истребленію нечистыхъ животныхъ, какъ порожденій Аримана. Въ виду такой примѣси натуралистическихъ элементовъ къ нравственнымъ представленіямъ иранцевъ нельзя проводить аналогіи между персидскими очищеніями и ветхо-завѣтными. Послѣднія являлись, въ строгомъ смыслѣ слова, символами нравственной чистоты, такъ какъ и самое оскверненіе, напр., чрезъ прикосновеніе къ трупу умершаго или нечистому животному состояло въ нарушеніи чисто нравственнаго правила неповиновенія Божественной волѣ, а не въ томъ, что въ душу проникала оскверняющая нечистая сила, присущая нѣкоторымъ животнымъ, какъ училъ Зо-

роастръ.—Вообще этика парсизма носитъ внѣшній, формальный характеръ; она выше всего цѣнитъ въ жизни единичной личности правду, скромность и дѣятельность, въ общественной жизни—справедливость, порядокъ и единодушіе. Для созданія культуры и политической жизни эта мораль превосходна, но далѣе ея сила не простирается.

Обрядовая сторона Зороастровой религіи замѣчательна тѣмъ, что въ этой религіи божества не были представляемы образно—въ видѣ идоловъ, кумировъ и т. п. Олицетвореніе Ормузда и Аримана подъ символами свѣта и тьмы не давало конкретнаго пластическаго образа для ихъ воплощенія. Поэтому внѣшній культъ персидской религіи отличался сравнительной простотой. Въ составъ религіознаго культа у персовъ входили молитвы, очищенія отъ разнаго рода оскверненій и поклоненіе огню, какъ силѣ, символически представлявшей для нихъ чистую и свѣтлую природу Ормузда. Священными стихіями считались также земля и вода. Оскверненіе ихъ какимъ бы то ни было образомъ считалось самымъ тяжкимъ грѣхомъ. Такъ какъ все, исходящее изъ тѣла, не чисто, то человѣкъ не долженъ раздувать огня своимъ дыханіемъ, и купанье съ цѣлью очищенія отъ грязи—дѣло совершенно недопустимое. Жречество было меньше развито въ Зороастровой религіи по сравненію съ браманствомъ, но здѣсь получилъ большое преобладаніе такъ называемый магизмъ (кудесничество, волшебство). Въ позднѣйшее время въ культъ персовъ вошли мистеріи, изъ которыхъ особенное развитіе получили мистеріи въ честь божества солнца Митры.

Что касается вообще историческаго значенія Зороастровой религіи, то оно нѣкоторыми изслѣдователями слишкомъ преувеличено. Этой религіи, между прочимъ, приписывается школою раціоналистовъ вліяніе на развитіе нѣкоторыхъ вѣрованій у евреевъ въ періодъ вавилонскаго плѣна, особенно относительно добрыхъ и злыхъ духовъ, и даже христіанскаго ученія о Богѣ Словѣ и о послѣднихъ судьбахъ

міра и челоуѣка.—Но при сужденіи о происхожденіи одного религіознаго воззрѣнія стѣ другого весьма важно наблюдать два слѣдующихъ условія. Во-первыхъ необходимо установить, какое изъ взаимно сходныхъ ученій было яснѣе, опредѣленнѣе, тверже и глубже воспринято религіознымъ сознаніемъ извѣстнаго народа, и по этимъ свойствамъ опредѣлять его первоначальность и оригинальность. Во-вторыхъ нельзя упускать изъ виду, что на основаніи внѣшнихъ аналогій или, тѣмъ болѣе, словесныхъ совпаденій въ тѣхъ или другихъ пунктахъ сравниваемыхъ религій нельзя еще заключать къ ихъ существенному внутреннему тождеству. При приложеніи этихъ основныхъ правилъ къ религіямъ персидской и еврейской ясно вскрывается независимость послѣдней отъ первой. Пусть, напр., и у персовъ, и у евреевъ наблюдается монотеизмъ, но у первыхъ онъ является лишь на время, чтобы потомъ затеряться въ дуализмъ, а библейскій монотеизмъ представляетъ собою ученіе устойчивое, проникающее всю религіозную систему евреевъ отъ начала до конца. Въ свою очередь пусть въ маздеизмъ и Библии есть ученіе о злыхъ и добрыхъ духахъ. Но духи, по воззрѣнію Зороастровой религіи, суть истеченія изъ сущности Ормузда и Аримана. Съ откровенной точки зрѣнія ангелы сотворены Богомъ и суть Его служители. Таково отношеніе ихъ къ Богу. По отношенію къ міру они являются орудіями промышленія Божія о немъ. Съ персидской точки зрѣнія духи разсматриваются, какъ идеальная сторона, прототипы реальныхъ предметовъ. Они — олицетвореніе міровыхъ силъ и явленій. Благодаря имъ, существуетъ тотъ или другой предметъ. Солнце, луна и все вообще существующее есть воплощеніе того или другаго яцата или фраваша. Итакъ, персидскіе духи теряютъ значеніе личныхъ духовно-нравственныхъ существъ. При дуалистическомъ построеніи персидской религіи бытіе злыхъ духовъ и ихъ разрушительныя дѣйствія столько же необходимы и законны, какъ бытіе и дѣятельность добрыхъ, тогда какъ, по ученію библейскому, злое направле-

ніе духовныхъ существъ есть явленіе случайное и произвольное.—При такомъ существенномъ отличіи откровеннаго ученія о духахъ отъ Зороастрова по меньшей мѣрѣ странно утверждать, что библейское ученіе было заимствовано отъ персовъ во время вавилонскаго плѣна.

Еще, конечно, менѣе основаній сближать христіанское ученіе въ какихъ-либо пунктахъ съ персидскимъ. Утверждаютъ, что христіанское представленіе о Богѣ Слово создано подъ вліяніемъ персидскаго понятія о *Нопвер*—божественной мудрости. Но существенныя черты, входящія въ составъ библейскаго понятія о Слово, суть: Божество, личность, вѣчное рожденіе. Персидское *Нопвер* есть олицетворенное представленіе мудрости Ормузда и не имѣетъ свойствъ личнаго существа. Оно собственно обозначаетъ молитву изъ 21 слова, обладающую магическою силою.

Но особенно выдается своимъ видимымъ сходствомъ съ христіанскимъ ученіемъ персидское представленіе о послѣднихъ судьбахъ міра. Здѣсь и воскресеніе тѣлъ, и признаки кончины міра, и послѣдніе пророки, и обновленіе земли и неба, и всеобщій судъ. Это сходство въ эсхатологическихъ воззрѣніяхъ христіанства и парсизма, впрочемъ, бросается особенно въ глаза тогда, когда персидскую эсхатологию мы будемъ разсматривать по позднѣйшей религіозно-философской книгѣ Бундегешъ, на которой съ ясностью сказались вліянія различныхъ религіозныхъ воззрѣній, въ частности еврейскихъ и христіанскихъ. Первоначальная же эсхатологія Авесты чрезвычайно проста и излагается въ самыхъ общихъ чертахъ, свойственныхъ всѣмъ религіямъ. Гаты учатъ о будущей жизни и безсмертіи души. Дѣла человека, добрыя и злыя, равно какъ мысли и слова его, записываются въ книгу, которая свидѣтельствуетъ за или противъ него на судѣ послѣ смерти. Приговоръ поставляется сообразно съ этимъ свидѣтельствомъ. Будетъ ли душа слѣдовать на небо или въ адъ, во всякомъ случаѣ ея судьба обнаруживается

при переходѣ чрезъ мостъ Чинвать. Для праведнаго онъ широкъ, какъ улица, для осужденнаго узокъ, какъ волосъ; осужденный падаетъ съ него въ пропасть ада. Трупы умершихъ персы не сжигали и не погребали, чтобы не осквернить священныхъ стихій—огня и земли, а помѣщали на крышахъ особенныхъ сооруженій, называемыхъ дакмами, предоставляя ихъ дѣйствию стихій, животнымъ и птицамъ. О воскресеніи тѣлъ въ Гатахъ не говорится.

Вообще вліяніе персидской религіи отразилось не на содержаніи богооткровеннаго ученія еврейскаго и христіанскаго, а отчасти на еврейской апокрифической литературѣ, особенно же на ученіяхъ нѣкоторыхъ гностическихъ сектъ дуалистическаго характера, возникшихъ на христіанской почвѣ.

§ 26. О египетской религіи.

Характеръ и содержаніе египетской религіи опредѣляются внутренними особенностями народнаго духа египтянъ и внѣшнимъ положеніемъ и свойствами страны, занимаемой египтянами. Глубокая древность сохранила намъ свидѣтельство Геродота, что египтяне были благочестивѣйшимъ и религіознѣйшимъ народомъ въ сравненіи съ другими народами древности. Египетъ же издревле признавался страной глубокой мудрости, гдѣ процвѣтала не только религія, но и богословіе т.-е. систематическое ученіе о богахъ. По своему географическому положенію Египетъ лежалъ возлѣ самаго средоточія культурнаго движенія древняго міра. Расположенный между двумя континентами, связуя востокъ съ западомъ, Египетъ представлялъ собою мѣсто встрѣчи различныхъ націй, изъ которыхъ каждая вносила свои представленія въ религіозное міросозерцаніе Египтянъ. Это обстоятельство, вмѣстѣ съ природною набожностью коренныхъ жителей Египта, дѣлаетъ египетскую религію весьма сложною и разнообразною. А раздѣленіе древняго Египта на цѣлый рядъ провинцій или номовъ, живущихъ вполнѣ самостоятельною

жизнію, еще болѣе способствовало осложненію и умноженію числа боговъ. Извѣстное остроумное замѣчаніе римскаго сатирика Ювенала: «счастливы тѣ народы, у коихъ боговъ полны огороды»,—спеціально относилось къ египтянамъ.—Но на ряду съ такимъ яснымъ и сильнымъ стремленіемъ къ многобожію, въ религіи египтянъ наиболѣе рѣзко выступаетъ вѣрованіе во Единого Бога, вѣчнаго и безконечнаго, творца всѣхъ—боговъ и людей. Онъ есть священная душа, рождающая боговъ, и эти боги суть только формы, которыя существуютъ въ немъ. Его характеристическое имя есть «нутерь» или «нутаръ»—тотъ, который обновляется, потому что онъ непрестанно возобновляетъ свое собственное существо, вѣчно рождается самъ собою. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что весьма многіе священные египетскіе тексты, особенно древнѣйшіе, звучатъ монотеистически, пусть съ пантеистическимъ оттѣнкомъ. Несомнѣнно также и то, что боги разныхъ номовъ только носятъ различныя имена, но отождествляются по своимъ свойствамъ и функціямъ. При постепенномъ сліяніи номовъ между собою и боги ихъ получаютъ двойное названіе (Амонъ-Ра).—Вмѣстѣ съ мыслию о единомъ всепроникающемъ божествѣ отличительною особенностію египетской религіи является соединеніе боговъ въ тріады, въ которыхъ единственное божество дробится на отца, мать и сына. Если въ тріадѣ отражается обыденное человѣкообразное представленіе, то съ другой стороны въ ней можно находить присутствіе метафизическаго представленія о тождествѣ божественныхъ проявленій. Иногда тріады утраивались, и получалось девять божествъ—эннеаты, которыя также могли утраиваться.

По общему своему характеру религія египтянъ является обоготвореніемъ животворныхъ силъ природы: это—космическій натурализмъ, въ которомъ преобладаетъ главнымъ образомъ культъ солнца, какъ источника свѣта, теплоты и производительной силы природы. Двѣ главныхъ фамиліи или цикла боговъ группируются около Ра и Озириса. Ра, богъ

солнца, пользовался наиболѣе общимъ почитаніемъ во всѣ эпохи египетской исторіи. Ра двигался по небу въ своемъ челнокѣ, проявляя себя великимъ благодѣтелемъ природы, источникомъ жизни, властителемъ временъ года, покровителемъ Египта. Ра есть свѣтъ, который разсѣваетъ тьму и ежедневно ведетъ борьбу съ дракономъ тьмы, змѣемъ Апапъ, котораго онъ пронзаетъ своими стрѣлами. Чаше всего онъ изображался въ видѣ человѣка съ головою ястреба. Важнѣйшій храмъ Ра находился въ центрѣ Геліополиса. — Озирисъ игралъ громадную роль въ народномъ вѣрованіи и главнымъ образомъ въ ученіи о судьбѣ умершихъ. Изображали его обыкновенно человѣкомъ, спеленатымъ на подобіе муміи. Тріаду этого бога составляетъ супруга его Изида и сынъ Горъ. Почитаніе Изиды было связано съ звѣзднымъ культомъ, и ея душа представлялась пребывающею на Сиріусѣ. Образъ Гора также заключаетъ въ себѣ много астральныхъ чертъ.

Отличительную особенность египетской религіи составляетъ почитаніе животныхъ. Многія животныя, какъ напр. ястребъ или кошка, пользовались болѣе или менѣе всеобщимъ почитаніемъ; иныя почитались только въ нѣкоторыхъ округахъ, какъ крокодилъ, гиппопотамъ. Быкъ Аписъ Мемфійскій былъ священнымъ во всемъ Египтѣ. Почитаніе животныхъ выражалось въ поклоненіи представителямъ извѣстнаго типа животныхъ и въ строгой неприкосновенности (табу) животныхъ этого вида. Если напр. чужеземецъ, незнакомый съ обычаями страны, убивалъ кошку, то платился за это жизнь. Животныя рассматривались, какъ органы и носители божественной силы и жизни, хотя, конечно, народная масса ниспадала до прямого обоготворенія ихъ. Въ основѣ зоолатріи, несомнѣнно, лежало пантеистическое представленіе о божествѣ, какъ о жизненномъ началѣ природы, проникающемъ собою всѣ формы бытія. Но почему именно животныя по преимуществу явились носителями божества, не легко поддается объясненію. Проще и естественнѣе всего объяснить почитаніе жи-

вотныхъ отзвукомъ первобытнаго тотемизма, когда животныя разсматриваются, какъ тотемы, родоначальники клановъ или родовъ, населяющихъ различныя мѣста. Вотъ почему животныя, почитаемыя въ одномъ округѣ Египта, не признавались въ другомъ.

Что касается внѣшняго культа Египетской религіи, то онъ былъ очень сложенъ. Богамъ воздвигались роскошныя храмы, которые находились въ завѣдываніи жрецовъ. Классъ жрецовъ былъ очень многочисленъ и богатъ; въ нѣкоторыя, по крайней мѣрѣ, эпохи египетской исторіи вліяніе ихъ было громадно. Они сосредоточивали въ своихъ рукахъ и просвѣщеніе Египта. Богослужебный культъ отличался крайнимъ суевѣріемъ и магическимъ характеромъ. Молитва должна была имѣть магическое дѣйствіе, такъ какъ вѣрныя слова, произнесенныя вполнѣ правильно, заставляютъ боговъ дѣлать просимое. Благодаря такому представленію, ритуальная и литургическая молитва навсегда отлилась въ опредѣленныя и неизмѣнныя формы. Календарь египтянъ былъ наполненъ счастливыми и несчастными днями, удобными и неудобными для особыхъ предпріятій. Вѣра въ амулеты и чары была общераспространенной.

§ 27. Египетское ученіе о загробной жизни сравнительно съ индійскимъ.

Большая часть нашихъ свѣдѣній о древнемъ Египтѣ извлечена изъ гробницъ. Ни одинъ народъ никогда не заботился такъ о мертвецахъ, какъ египтяне, и не думалъ такъ много объ иномъ мірѣ. Памятникомъ такого отношенія египтянъ къ загробной участи является дошедшая до насъ такъ называемая «книга мертвыхъ». Книга мертвыхъ представляетъ собою сборникъ молитвъ и заклинательныхъ призываній, который имѣлъ значеніе путеводителя для души умершаго по подземному міру. Раньше эти тексты выписывались на стѣнахъ могилъ и гробницъ, а потомъ ихъ стали давать умершему въ руки въ видѣ книги. Книга мертвыхъ состоитъ изъ очень разно-

родныхъ элементовъ, позднѣйшихъ наслоеній и вариаций. Но во всякомъ случаѣ изъ нея видно, что у Египтянъ существовало очень развитое ученіе о безсмертіи души и посмертной участи человѣка. Въ основѣ его лежало представленіе о неумирающемъ двойникѣ человѣка—«Ка». «Ка» рождается вмѣстѣ съ человѣкомъ, но можетъ продолжать свою жизнь и послѣ смерти человѣка, хотя жизнь его тѣсно связана съ тѣломъ человѣка и зависитъ отъ степени сохранности его. Поэтому трупъ умершаго бальзамировали, превращали въ мумію и заботливо прятали въ закрытое помѣщеніе гробницы; для «Ка» клали въ могилу различныя приношенія, утоляющія его голодъ и жажду. Эти добровольныя подаянія возобновлялись дѣтьми и потомками умершихъ или жрецами, для чего богатые люди дѣлали по завѣщанію значительныя вклады. Очевидно, представленіе о безсмертіи души, стоящемъ въ зависимости отъ сохранности тѣла, было проникнуто натуралистическими и пантеистическими воззрѣніями. Самыя гробницы, въ которыхъ помѣщались муміи умершихъ, назывались у египтянъ «жилищами для вѣчности». Гробница рассматривалась, какъ мѣсто, посѣщаемое духомъ, который чрезъ определенное время вновь соединится съ сохраняемымъ отъ разрушенія тѣломъ. Душа (Ба), по отрѣшеніи ея отъ тѣла, по своему выбору вселяется въ другія тѣла—птицы, звѣря, насѣкомаго или рыбы. Но здѣсь не было мысли о наказаніи или очищеніи души, какъ это замѣчается въ метемпсихозѣ индуизма. Вообще идея нравственнаго мздовоздаянія за гробомъ смутно сознавалась египтянами. Напротивъ всюду даетъ чувствовать себя магическій элементъ. Въ большей части своего содержанія книга мертвыхъ проводитъ мысль, что человѣкъ за гробомъ поборетъ все враждебное, имѣя наготовѣ извѣстныя магическія дѣйствія и формулы, а не чистое сердце. Впрочемъ позднѣе въ ученіи о загробной участи проводится нравственная идея. Она олицетворилась въ представленіи суда Озириса надъ умершими при участи 42 судей. Самый актъ

суда представляется подъ формою взвѣшиванія человѣческаго сердца, какъ органа и средоточія нравственной жизни. Оправданная душа признается обожествленною, участвуетъ въ состояніи Озириса, переходитъ въ блаженные поля Аанру, гдѣ жизнь блаженныхъ духовъ описывается, какъ продолженіе той же земной жизни, но только при болѣе благопріятныхъ условіяхъ и при полной свободѣ отъ разочарованій, огорченій и страданій здѣшной жизни. Души нечестивыхъ отправляются въ адъ, гдѣ онѣ подвергаются жестокому мученію. Но и въ озирисовскомъ ученіи о безсмертіи вѣра въ нравственное мздовоздаяніе тѣсно переплетается съ вѣрою въ магическую силу культовыхъ словъ и дѣйствій. И здѣсь еще не проведено опредѣленной черты между нравственнымъ и обрядовымъ преступленіемъ, нравственные обязанности выражены въ отрицательной формѣ и являются внѣшними предписаніями, а не внушеніями сердца.

Классическою страной ученія о переселеніи душъ является собственно не Египетъ, а Индія. Эта идея пустила тамъ глубокіе корни. Двумя главными терминами характеризуется индійское ученіе о перевоплощеніи души—«самсара и карма». Подъ именемъ самсары разумѣется самое переселеніе души или перерожденіе ея въ различныя тѣла, круговращеніе ея. Словомъ «карма» обозначается дѣло или поступокъ души, влекущій за собою нравственное возмездіе. Въ понятіи кармы была заложена идея именно о нравственномъ воздаяніи каждому, такъ что, смотря по роду предшествующей жизни, человѣкъ перерождается въ высокую или низкую форму новаго существованія: онъ можетъ возродиться богомъ, человѣкомъ, животнымъ, азуромъ, демоническимъ существомъ. Мало того: въ понятіе кармы привходила мысль о воздаяніи потомкамъ за дѣла отцовъ, такъ какъ нравственное вліяніе передается отъ предковъ потомкамъ. Награды и наказанія могутъ переходить на потомковъ. Умершій, конечно, не увидитъ этого, но знаетъ то заранѣе, и это предвѣдѣніе уже само

по себѣ становится личнымъ наказаніемъ или наградой. Если человѣкъ по характеру своему альтруистъ, это предвѣдѣніе можетъ быть весьма чувствительнымъ для него. Вѣдь не абстрактныя существа будутъ страдать, а живые люди, связанные съ нимъ узами крови и любви. Значить, въ индійскомъ ученіи о перевоплощеніи души были заложены довольно глубокія нравственныя идеи.

§ 28. О греческой религіи.

Греческая религія не сохранила древнѣйшей священной литературы, по которой можно было бы судить о содержаніи и состояніи религіи. Передававшіяся сначала изустно по памяти и изложенныя письменно только около 600 г. до Р. Хр., пѣсни Гомера составляютъ самое древнее произведеніе греческой литературы, но это, какъ извѣстно, не религіозное, а поэтическое произведеніе. Тѣмъ не менѣе, по словамъ греческаго историка Геродота, Гомеръ и Гезіодъ составили теогоніи для грековъ, дали названія богамъ, распредѣлили между ними почести и искусства (занятія) и опредѣлили признаки ихъ образовъ. На основаніи этихъ теогоній и другихъ отрывочныхъ источниковъ—стороннихъ свидѣтельствъ, археологическихъ изысканій—мы можемъ заключить, что древнѣйшая религія грековъ не отличалась особенною чистотою и возвышенностью понятій о нравственныхъ свойствахъ Божіихъ. Это удовлетворительно объясняется тѣмъ, что греки—пелазги выдѣлились изъ единой арійской семьи уже въ то время, когда въ религіи древнихъ арійцевъ обнаружился зародышъ коренного поврежденія, когда первая чистая и возвышенная форма религіи готовилась смѣниться формою низшею. Вотъ почему религія Грековъ въ изложеніи Гомера и Гезіода носитъ политеистическій характеръ. Древнѣйшія греческія божества были не личными существами, а олицетвореніями силъ природы.

Впрочемъ съ теченіемъ времени въ греческой рели-

гій антропоморфный, нравственный характеръ постепенно беретъ верхъ надъ прежнимъ натуралистическимъ значеніемъ боговъ. Эта перемѣна произошла не безъ сопротивленія со стороны старыхъ пеласгическихъ боговъ. Память о такомъ сопротивленіи сохранилась въ сказаніи Гезіода о побѣдѣ Зевса надъ титанами—богами природы. Она означаетъ побѣду надъ господствомъ стихійной силы природы и подчиненіе ея въ служеніе разумной силѣ духа. Антропоморфизмъ греческій точнѣе долженъ быть названъ антропотейзмомъ, т. - е. обоготвореніемъ идеальныхъ свойствъ человѣческой природы въ смыслѣ гармоническаго равновѣсія чувственной и разумной природы, которое предносилось грекамъ, какъ идеальнаго благого и прекраснаго (*καλοκαγαθία*). Антропоморфизмъ въ исторіи религій важенъ, какъ исканіе бога въ области личной разумной жизни, но исканіе это у грека осталось безплоднымъ. Искомаго совершенства онъ не нашелъ. Совершенство полное и безусловное не мыслимо тамъ, гдѣ исходнымъ пунктомъ для понятія о божествѣ служатъ свойства ограниченной человѣческой жизни, притомъ взятой во всей широтѣ ея естественныхъ обнаруженій. Поэтому на ряду съ совершенствами греки приписывали богамъ людскія страсти и недостатки. Греки возвысились до понятія о божествѣ, какъ личности, но еще были далеки отъ идеи безконечной духовной личности, нравственно-совершенной. Такимъ образомъ антропоморфизмъ грековъ носилъ въ себѣ начало разложенія. Философія относилась критически и отрицательно къ религіознымъ представленіямъ. Ксенофанъ первый открыто и рѣшительно заявляетъ, что религіозное вѣросознаніе усвояетъ богамъ дѣла, недостойныя самихъ смертныхъ, и что всѣ человѣкообразные олимпійскіе боги составляютъ произведеніе субъективнаго чувства человѣка, который хочетъ видѣть въ богахъ самого себя; эти упреки повторялись у всѣхъ мыслителей Греціи послѣдующаго времени.—Въ связи съ антропоморфизмомъ у грековъ былъ развитъ культъ героев—полубоговъ, которые, подобно олимпійцамъ, надѣлялись безсмертіемъ.

Кромѣ антропоморфизма, характеристической особенностью греческой религіи является художественность ея. Гегель удачно назвалъ греческую религію религіей красоты или изящества. Міровоззрѣніе грековъ отличается свѣтлымъ, жизнерадостнымъ характеромъ. Правда, и у грековъ было представленіе о холодной неумолимой судьбѣ (*μοῖρα*), предъ которой трепещутъ сами боги. Тѣмъ не менѣе боги Гомера—Зевсъ, Аполлонъ, Аѳина, Афродита и др.—представляютъ собою въ сущности эстетическіе идеалы прекрасной человѣчности. Но удовлетворяя эстетическому чувству, религія красоты не могла отвѣтить на религіозные вопросы ума, не могла дать и твердыхъ правилъ для нравственной дѣятельности. Религія грековъ была художественна и изящна лишь по формѣ. Это яснѣе всего выражается въ эстетическомъ взглядѣ грека на добродѣтель. Добродѣтель для грека была *ἀρετή* (отъ *ἀρέσκειν*—направляюсь), т. - е. то, что пріятно, красиво съ эстетической точки зрѣнія, что является въ привлекательной формѣ. Все естественное есть добродѣтель, когда оно производитъ впечатлѣніе силы ума или характера вмѣстѣ съ тѣлесной крѣпостію и красотою. Съ этой эстетической точки зрѣнія и страсть есть добродѣтель, когда она проявляется, какъ сила могучая, не переступая, однакожь, границы, за которою перестаетъ производить впечатлѣніе изящнаго. Отсюда знаменитое *σοφροσύνη*—умѣренность во всемъ, избѣжаніе крайностей, которыя нарушаютъ обаяніе красоты; *σοφροσύνη* въ отношеніи человѣка къ самому себѣ проявляется, какъ *ἐγκρατεία*—воздержаніе, а по отношенію къ другимъ, какъ *δικαιοσύνη*—справедливость. Греческой нравственности не доставало глубины, силы, а также положительнаго нравственнаго содержанія. Нравственные и правовыя требованія не разграничивались въ представленіи древняго грека. Понятія *δίκαιος* и *δίκαιος*, какъ и *δίκαιος* и *νόμιμος* однозначущи.

Переходя къ религіозной эсхатологіи грековъ, мы находимъ у нихъ тройное представленіе о загробномъ существованіи: 1) острова блаженныхъ, элизіумъ ге-

роевъ—праотцевъ; 2) подземное жилище айда или царство тѣней, гдѣ томятся призрачной жизнью и добрые, и злые,—представленіе, близко напоминающее шеолъ евреевъ и 3) вѣрованіе въ палингенезію,—представленіе о періодическомъ возрожденіи усопшихъ, ихъ возвращеніи къ новой жизни. Самымъ популярнымъ и національнымъ изъ этихъ воззрѣній было второе. Народъ настоящаго, жизнерадостный и боготворящій дѣйствительность, грекъ мало заботился о своей душѣ. Въ своемъ крайнемъ антропоморфизмѣ онъ не понималъ другой жизни, кромѣ человеческой. Загробное существованіе могло представляться ему только тѣнью дѣйствительности. Но такое вѣрованіе въ тѣнь или двойникъ, переживающій человѣка, отнюдь не слѣдуетъ смѣшивать съ вѣрою въ безсмертіе духа. Поэтому представленіе о загробномъ существованіи не доставляло грекамъ никакого утѣшенія и отрады и не имѣло большой нравственной силы для нихъ. Ахиллесъ предпочиталъ быть на землѣ поденщикомъ, чѣмъ владыкою надъ всѣми умершими.

Культъ греческой религіи носить на себѣ художественный, эстетическій характеръ. Общеніе людей съ богами совершалось при посредствѣ жертвъ, приношеній, поклоненія священнымъ изображеніямъ боговъ и посредствомъ всякаго рода оракуловъ, чрезъ которыхъ боги были вопрошаемы смертными и раскрывали имъ свою волю и совѣтъ. Развиты были праздники и религіозныя игры. Положеніе жрецовъ въ Греціи было почетнымъ, но жрецы не составляли замкнутой касты. Отецъ семейства, глава рода, полководецъ могли приносить жертвы и возліанія богамъ. Жрецы были лишь блюстителями культа, служителями храмовъ. Но иногда значеніе жрецовъ возрастало, какъ напр. при дельфійскомъ оракулѣ, когда жреческія функціи связывались съ гадательными.

Попутно, при раскрытіи содержанія греческой религіи, мы отмѣчали слабыя стороны ея. Греческая философія стремилась устранить эти недостатки. Со-

кратъ, Платонъ въ своихъ воззрѣніяхъ на божество возвышались надъ народнымъ политеизмомъ къ монизму, но не доходили до истиннаго религіознаго монотеизма. Орфизмъ, а позднѣе неоплатоническая школа хотѣли дать нѣкоторое философское обоснованіе политеизму, чрезъ аллегорическое объясненіе мифовъ показать ихъ высшее философское и нравственное значеніе. Но эта попытка не увѣнчалась и не могла увѣнчаться успѣхомъ, какъ всякая попытка, усиливающаяся поддержать гнилое. Съ тою же цѣлью поддержки народной религіи распространился культъ мистерій, пересаженный сюда вѣроятно изъ Египта. Въ этихъ мистеріяхъ, по одному мнѣнію, предлагалось будто бы посвященнымъ особое высшее религіозно-философское ученіе, а по другому мнѣнію—цѣлью мистерій являлось очищеніе и болѣе полное приобщеніе людей къ божественной жизни, къ безсмертію.—Греческая философія критикой народной вѣры принесла пользу, утвердивши мысль, что рано или поздно долженъ явиться нѣкто, кто сообщитъ людямъ полную истину, что этотъ нѣкто долженъ быть вышечеловѣческимъ существомъ, что истина, другими словами, должна быть сообщена людямъ чрезъ высшее откровеніе...

Оцѣнивая историческое значеніе греческой религіи, мы должны поставить ее довольно высоко. Греческій антропоморфизмъ былъ показателемъ инстинктивнаго, но неудовлетвореннаго желанія имѣть Бога въ образѣ человѣка. Это смутное стремленіе язычества осуществилось въ христіанствѣ чрезъ воплощеніе Бога Слова. То, что въ язычествѣ было мечтою и потребностію, въ христіанствѣ стало дѣйствительностію и истиною. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что христіанство было поистинѣ чаяніемъ языковъ, удовлетвореніемъ инстинктивнаго религіознаго желанія и стремленія. Христіанство давало истиннаго, а не мнимаго Богочеловѣка, Котораго греко-римскій міръ напрасно искалъ въ своихъ антропоморфическихъ богахъ.

§ 29. О римской религіи.

Знакомство съ римской религіей должно бы представлять особенный интересъ. Для оправданія этого достаточно припомнить, что самое слово «религія», принятое всѣми культурными народами, создано Римомъ. Почти всѣ памятники древняго и новаго Рима прямо или косвенно памятники религіозные. Но источники, изъ которыхъ можно было бы ознакомиться съ римской религіей, очень недостаточны, особенно для древнѣйшаго періода ея. Особенно заслуживаетъ сожалѣнія утрата тѣхъ священныхъ формулъ, которыя извѣстны подъ именемъ индигитаментъ. Какъ можно судить по замѣчаніямъ у позднѣйшихъ писателей, эти индигитаменты содержали названія древнихъ боговъ съ указаніемъ области ихъ дѣятельности и подробныхъ уставовъ касательно совершенія богослуженія имъ. Число этихъ боговъ было, судя по названіямъ, чрезвычайно велико, но блаж. Августинъ, который хорошо былъ знакомъ съ римской религіей, по перечисленіи разныхъ боговъ и богинь, дѣлаетъ тотъ выводъ, что отдѣльныя, чтившіяся римлянами, божества представляли въ сущности единое верховное божество въ разныхъ обнаруженіяхъ его. Въ такомъ своемъ взглядѣ онъ имѣлъ предшественниковъ въ лицѣ древнихъ писателей. Такимъ образомъ римская религія въ своей основѣ и по своему происхожденію была религіей монистической.—Идея единого божества понималась у древнихъ римлянъ пантеистически. Единое божество, проявляющееся въ видѣ отдѣльныхъ боговъ и богинь, не отдѣляется отъ міра, но сливается съ нимъ. Римскія божества имманентны по отношенію къ міру, а не трансцендентны, какъ это было, напр., въ греческой религіи. Тогда какъ въ греческой религіи божества являлись личными существами, живущими особою отъ производимыхъ ими актовъ жизнью, въ римской религіи обоготворялись самые акты. Греческая Деметра—символь возрожденія хлѣба—была самостоятельной богиней, обладающей силою возрожденія, аналогичная же ей римская Церера

представляла обоготвореніе самаго акта возрожденія. Церера это — та сокровенная сила, которая проявляется въ ростѣ хлѣба.—Итакъ, имманентность и актуальность являются отличительными чертами древнѣйшей римской религіи.

Въ той же первоначальной религіи римлянъ мы встрѣчаемся съ почитаніемъ духовныхъ существъ, извѣстныхъ подъ именемъ геніевъ. Римскій геній есть волевой принципъ нашей жизни, то, что въ насъ хочетъ, частица божества, живущая въ каждомъ изъ насъ. Онъ родствененъ греческому демону (*δαίμων*). Геніи въ послѣдствіи превратились въ духовъ—охранителей отдѣльнаго человѣка, семьи, племени, государства. Къ числу геніевъ относились Лары, покровители семьи, и Пенаты, охранители экономического благосостоянія семьи, боги кладовой. Къ добрымъ духамъ принадлежали также Маны—души умершихъ предковъ.—Такимъ образомъ по внѣшней своей сторонѣ религія древнихъ римлянъ была полидемонистической и анимистической.

Послѣдующая римская религія въ своемъ историческомъ развитіи испытала на себѣ разнообразныя чуждыя вліянія и подверглась значительнымъ видоизмѣненіямъ, особенно подъ вліяніемъ греческой религіи. Греческое вліяніе проникло въ Римъ прежде всего при посредничествѣ эллинизированной Этруріи, сосѣдней съ Римомъ. Этрусская религія, вліявшая на римскую, вносила въ послѣднюю греческія воззрѣнія. Болѣе сильно и прямо проникли въ Римъ греческія божества и греческіе обряды вмѣстѣ съ Сивиллиными книгами при Тарквиніи Гордомъ. Греческая миѳологія стала оказывать глубокое вліяніе на римское религіозное ученіе. Древнѣйшія римскія имманентныя божества мало по малу пріобрѣтали трансцендентный характеръ: стали антропоморфными субстанціальными личностями, а не простыми отвлеченіями (*numina*). Но при всемъ томъ есть существенная разница между греческими и римскими божествами. Греческіе боги, по сравненію съ римскими, могутъ быть названы болѣе теоретическими: въ нихъ мы ви-

димъ воспроизведеніе идеальныхъ свойствъ человеческой личности. Римскіе боги олицетворяютъ главнымъ образомъ практическія нужды людей. Они суть прежде всего представители полезныхъ цѣлей и могущественные обладатели всѣми средствами къ достиженію этихъ цѣлей. Общею государственною цѣлью римскаго народа было всемірное владычество, средоточіемъ котораго былъ Римъ. Олицетвореніемъ властвующаго Рима явился Юпитеръ Капитолійскій—верховное божество римлянъ. Прочія римскія божества, какъ представители частныхъ цѣлей, были подчинены Юпитеру. Такихъ частныхъ боговъ у римлянъ было неопредѣленное множество. Дробленіе боговъ, по ихъ полезности для тѣхъ или другихъ частныхъ цѣлей, доходило у римлянъ до того, что въ числѣ боговъ у нихъ былъ даже Стеркулъ, богъ навоза.—Такъ римская религія отражала на себѣ черты практическаго духа римлянъ.

Риму выпало на долю,—сильнѣе, чѣмъ какому бы то ни было народу,—развить правовой элементъ; въ этомъ заключается его міровое значеніе. Необходимымъ слѣдствіемъ этого было проникновеніе правовыхъ понятій и правовой окраски во всѣ проявленія его жизни, въ частности и въ религію. Это съ особенной ясностью отразилось на культѣ римской религіи. На всемъ протяженіи римской исторіи онъ отличался формальностію, точнымъ соблюденіемъ установленныхъ дѣйствій, молитвъ и обрядовъ. Ни одно слово не должно быть пропущено въ молитвѣ, ни одно движеніе въ обрядѣ,—иначе весь актъ недействителенъ или даже гибеленъ для справляющаго его. При поклоненіи должно соблюдаться молчаніе; молящіеся покрываютъ свои головы. Болѣе современное толкованіе этого римскаго обряда состоитъ въ томъ, что онъ возникъ изъ страха поклонника увидѣть божество, а это было бы опасно. Самая строгость во внѣшнемъ богослуженіи была слѣдствіемъ того чувства рабскаго страха, которымъ отличалась римская набожность. Совершенно согласно съ римскимъ духомъ греческіе писатели называли римскую

религіозность на своемъ языкѣ *deīdaimonía* — томительнымъ страхомъ по отношенію къ богамъ. Сами римскіе писатели, напр., Цицеронъ, производили религію изъ чувства страха. Сообразно съ этимъ и нравственность носила юридическій характеръ: за заслугу—награда. Въ римскомъ культѣ получили широкое примѣненіе средства узнавать волю и повелѣнія боговъ при помощи наблюденія надъ различными явленіями природы (*ausspicium*), наблюденія въ частности надъ крикомъ, клеваніемъ пищи и полетомъ птицъ (*augurium*). Религія, по представленію римлянъ, составляла необходимое условіе для процвѣтанія государства; она сопровождала на каждомъ шагу общественную и частную жизнь римлянина. Раздѣленіе времени (календарь) носило безусловно сакральный характеръ. Отъ понтификальных опредѣленій зависѣли не только религіозные праздники, но еще указаніе дней, которые годились или нѣтъ для дѣятельности суда и народныхъ собраній. Поэтому жрецы обладали большимъ значеніемъ и силою.

Оцѣнивая историческое значеніе римской религіи, мы должны сказать, что Римъ и его религія также сослужили свою службу дѣлу торжества христіанства, хотя болѣе внѣшнимъ образомъ. Римъ къ концу своей исторіи объединилъ дотолѣ враждебныя и отчужденныя другъ отъ друга народности и такимъ образомъ подготовилъ почву для осуществленія великой нравственной христіанской идеи о единомъ царствѣ Божіемъ. Это нравственное объединеніе человѣчества могло бы быть затруднено или, по крайней мѣрѣ, замедлено, если бы древніе народы были отдѣлены другъ отъ друга національными преградами въ той же мѣрѣ, какъ это было до времени созданія всемірной римской монархіи. Римская религія всегда была терпимой и склонной къ теокразіи (слиянiю божествъ). Теокразія рано возникла въ Римѣ. Мы уже отмѣчали отождествленіе римскихъ боговъ съ греческими. Но особенно усилилась эта теокразія съ образованіемъ всемірной римской монархіи. Божества

всѣхъ національностей ставились рядомъ или признавались за однозначущія; терпѣлся всякій культъ, если онъ не шелъ въ разрѣзъ съ государственнымъ порядкомъ. Когда Римъ сдѣлался сборнымъ пунктомъ всѣхъ религій и божествъ древняго міра, которыя имѣли равное право на существованіе, то это обозначало съ одной стороны близость смерти язычества, а съ другой выражало необходимость универсальной, единой для всѣхъ, религіи.

§ 30. О магометанской религіи.

Магометанская религія, или исламъ, возникла чрезъ шесть столѣтій послѣ христіанства. Для апологетики магометанство имѣетъ интересъ, какъ попытка сдѣлаться общечеловѣческой или всемірною религіей.

Основателемъ ислама былъ Магометъ или, какъ онъ называется на своемъ родномъ арабскомъ языкѣ, Мухаммедъ. Мухаммедъ родился въ 570 г. въ Меккѣ. Родители Мухаммеда принадлежали къ корейшитами, производившимъ свое происхожденіе отъ Измаила, сына Авраамова. Корейшиты завѣдывали главнымъ святилищемъ арабской религіи Каабой—храмомъ, въ стѣну котораго былъ вдѣланъ священный черный камень, по всей вѣроятности метеоритъ. Мухаммедъ рано остался сиротою, и ему пришлось съ раннихъ лѣтъ пасти овецъ, чтобы добывать себѣ пропитаніе. Это занятіе благопріятствовало развитію въ немъ склонности къ созерцательному размышленію. Молодымъ мужчиной онъ поступилъ въ услуженіе къ богатой вдовѣ Хадиджи. Торговля дѣла ея заставляли его путешествовать по Сиріи и Палестинѣ, гдѣ онъ видѣлъ мѣста, прославившіяся въ еврейской исторіи, а также приходилъ въ соприкосновеніе съ христіанствомъ. Двадцати пяти лѣтъ отъ роду онъ женился на Хадиджи, которая была 15-ю годами старше его; бракъ былъ счастливый, и отъ него произошло нѣсколько дѣтей. Чрезъ нѣсколько лѣтъ послѣ женитьбы Мухаммедъ началъ задумываться надъ религіозными вопросами и предметами. Умственное возбужденіе вызывало въ немъ внутреннія потрясенія, ко-

торыя, — называть ли ихъ эпилепсіей или истеріей, — заставляли его видѣть видѣнія и вѣрить, что извѣстныя слова были обращены къ нему посѣтителеми съ небесъ. Результатомъ этихъ видѣній было признаніе Мухаммедомъ себя за пророка, которому сообщена съ неба книга Коранъ (чтеніе), содержащая въ себѣ новую религію — исламъ. Наряду съ Кораномъ, какъ вторая книга религіозныхъ правилъ ислама, стоитъ книга преданій — Сунна. Совокупность мусульманскихъ законовъ и мусульманское право называется шаріатомъ.

Мухаммедъ зналъ три религіи: національную религію арабовъ, имѣвшую свое центральное святилище въ его родномъ городѣ Меккѣ, религію еврейскую и христіанскую. Національная религія арабовъ ко времени Мухаммеда частью утратила всякій смыслъ, частью же сохранила смыслъ безнравственный; она была религіей политеистической. Между тѣмъ преданіе о единобожной религіи, связанной съ именами Авраама и Измаила, повидимому, никогда не исчезло на арабской почвѣ. Поэтому и во времена Мухаммеда хорошо была извѣстна группа людей, называемыхъ ханифами, которые поставляли сущность религіи въ подчиненіи единому Богу. «Исламъ» и значитъ подчиненіе, а мусульманинъ — лицо, которое подчиняется единому Богу. Ханифы раздѣляли также вѣрованіе христіанъ въ грядущій судъ; слѣдствіемъ ихъ вѣрованій было то, что они предавались аскетизму и удалялись отъ міра. Сначала Мухаммедъ былъ просто ханифомъ. Вотъ почему ученіе о единствѣ Божества сдѣлалось основнымъ догматомъ мухаммеданской религіи. Единобожіе понимается здѣсь въ смыслѣ единоличія. Хотя Богъ представляется Мухаммеду преимущественно со стороны безконечнаго величія, какъ Богъ силы, всемогущій Вседержитель, этимъ не устраняются и другія, существенныя для религіи, стороны въ понятіи Божества. Свою проповѣдь онъ начинаетъ «во имя Бога милосерднаго и милостиваго». Впрочемъ эта послѣдняя нравственная идея является невыдержанною у самого же Мухам-

меда, не говоря о его послѣдователяхъ.—Мухаммедъ рѣшительно отклонялъ отъ себя притязаніе быть основателемъ или первымъ провозвѣстникомъ мусульманской религіи: «исламъ, говоритъ онъ, есть религія Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса». Поэтому и коранъ не есть безусловно новое откровеніе; превосходство его ученія состоитъ не въ большей полнотѣ или высшемъ развитіи религіозной истины, а единственно только въ томъ, что здѣсь эта истина остается въ своей первоначальной чистотѣ и простотѣ, тогда какъ въ другихъ монотеистическихъ религіяхъ она подвергалась искаженію. Себѣ Мухаммедъ не приписывалъ сверхчеловѣческаго достоинства и называлъ себя лишь посланникомъ Божіимъ, не прибѣгая, однако, къ знаменіямъ, чудесамъ и прорицаніямъ для засвидѣтельствованія своего посланничества. И лишь позднѣйшія магометанскія сказанія украсили жизнь Мухаммеда разными чудесами, какъ и исказили самый Коранъ разными вставками, такъ что трудно отдѣлить въ немъ принадлежащее самому Мухаммеду отъ позднѣйшаго наслоенія, тѣмъ болѣе, что суры или главы Корана расположены не въ хронологическомъ порядкѣ.

Мухаммедъ сперва проповѣдывалъ новую истину своимъ близкимъ, а затѣмъ и вообще своимъ согражданамъ. Но Мухаммеду пришлось много вынести отъ своихъ согражданъ: надъ нимъ смѣются, его слова ложно толкуютъ, ему грозятъ. Наконецъ, Мухаммедъ подвергся настоящему преслѣдованію: составилъ заговоръ убить его, и онъ вынужденъ былъ бѣжать изъ Мекки въ Медину. Геджра или бѣгство произошло 16-го іюня 622 г. Бѣгство, а не рожденіе пророка составляетъ эру магометанской хронологіи, такъ какъ со времени бѣгства начинается побѣдоносное распространеніе ислама. Медина была хорошо знакома съ еврейскими идеями и представляла болѣе благодарную почву для дѣятельности пророка. И, дѣйствительно, Мухаммедъ въ Мединѣ быстро организуетъ свою общину и добивается безусловнаго авторитета. Сначала относясь дружелюбно и терпимо

къ евреямъ и христіанамъ, Мухаммедъ послѣ прибытія въ Медину измѣнилъ свое отношеніе къ нимъ. Послѣдователи его сначала молились, обратившись лицомъ къ Іерусалиму, но пророкъ приказалъ молиться теперь, обращая лицо не къ Іерусалиму, а къ Меккѣ. Это установленіе новой «киблы», т. - е. пункта молитвы объявляло исламъ религіей, отличной отъ іудейства, имѣющею самостоятельный религіозный центръ. Вражда къ евреямъ усиливалась; арабы искали поводовъ къ ссорамъ съ ними, которыя закончились уничтоженіемъ власти евреевъ въ Мединѣ. Мухаммедъ постарался отдѣлить свою религію и отъ христіанства. Въ Аравіи христіане были менѣе преданы своей вѣрѣ, чѣмъ евреи, и легко приняли исламъ, такъ что борьба въ данномъ случаѣ не была такъ сильна. Ученія о троичности и воплощеніи, разумѣется, были провозглашены непростительнымъ богохульствомъ противъ единства Аллаха.—Ободренный рѣшительнымъ успѣхомъ, Мухаммедъ выставляетъ себя преимущественнымъ проповѣдникомъ универсальной религіи. Онъ утверждаетъ въ мысли, что дѣло Божіе должно торжествовать на землѣ. Оно торжествуетъ чрезъ добровольную преданность вѣрныхъ и чрезъ вынужденную покорность невѣрныхъ. Добрые убѣждаются проповѣдью посланника Божія, злые принуждаются къ повиновенію ему мечемъ. Когда еще до геджры Мухаммедъ взялъ съ своихъ послѣдователей «клятву мужей», т. - е. обязательство защищать его оружіемъ, идея священной войны была уже, очевидно, принята имъ. Въ позднѣйшихъ сурахъ Корана, данныхъ въ Мединѣ, эта идея утверждается съ большею настойчивостію. Поэтому войны, которыя вели правовѣрные, пріобрѣли неукротимый характеръ. Имъ разрѣшено было сражаться даже въ священный мѣсяцъ, когда по старому обычаю долженъ былъ господствовать всеобщій миръ. Первое примѣненіе идеи священной войны испытала на себѣ Мекка. Итакъ, Богъ, Который въ каждомъ стихѣ Корана называется милостивымъ и прощающимъ, поощряетъ правовѣрныхъ убивать, грабить и насиловать жен-

щинъ, захваченныхъ въ священныхъ войнахъ!..— Мухаммедъ жилъ недолго послѣ принятія его религіи всѣмъ народомъ; умеръ онъ 8-го іюня 632 г., открывъ широкую будущность для своего дѣла. И исторія оправдала его, наглядно свидѣтельствуя о широкомъ распространеніи ислама. Чѣмъ объяснить это?

Нельзя отнять у ислама нѣкотораго права на названіе всемірною религіей. Истины, провозглашенныя имъ о единствѣ и всемогуществѣ Бога и объ отвѣтственности всякаго человѣка предъ своимъ Творцомъ и Судьею, принадлежатъ не одному какому нибудь народу, а всѣмъ людямъ. Состояніе души, называемое исламомъ, т. - е. подчиненіемъ великому Богу и совершенной покорностью Его волѣ,—такое состояніе пригодно для всѣхъ. Особенно въ то время, когда міръ преданъ язычеству, когда каждое отдѣльное мѣсто имѣетъ своего идола, каждая нація—своихъ боговъ, исламъ можетъ считаться универсальной религіей. Исламъ—великолѣпное средство для искорененія язычества. Залогъ успѣшнаго распространенія ислама заключается также въ его сравнительной простотѣ, чуждой отвлеченныхъ идей, и удобоисполнимости заповѣдей. Требованія ислама кратки и опредѣленны. Они состоятъ изъ слѣдующихъ пяти пунктовъ: 1) признаніе единства Божія и посланничества Мухаммеда. Это формулируется такъ: «нѣтъ Бога, кромѣ Аллаха, и Мухаммедъ—пророкъ Аллаха». 2) Молитва. Она состоитъ въ повтореніи извѣстной словесной формулы пять разъ въ день, причемъ вѣрующій становится лицомъ къ Меккѣ. Мечети всегда открыты для молитвы, а особое богослуженіе происходитъ по пятницамъ; Мухаммедъ избралъ этотъ день недѣли въ отличіе отъ еврейской субботы и христіанскаго воскресенья. 3) Подача милостыни. Это должно дѣлаться въ опредѣленныхъ размѣрахъ, причемъ сборъ этотъ во времена Мухаммеда предназначался для веденія войны съ невѣрными. 4) Постъ. Онъ долженъ наблюдаться въ теченіи мѣсяца Рамазана. 5) Паломничество въ Мекку.

Однимъ изъ главнѣйшихъ пунктовъ современнаго

мусульманскаго богословія является ученіе о безусловномъ предопредѣленіи людей къ добру и злу, т. - е. что Богъ по Своему произволу предназначилъ однихъ быть добрыми и спастись, а другихъ—быть злыми и погибнуть. Но едва ли справедливо приписывать это ученіе самому Мухаммеду. Такой взглядъ можно находить въ отдѣльныхъ изреченіяхъ Корана только вслѣдствіе неспособности Мухаммеда къ точному и раздѣльному выраженію отвлеченныхъ идей. Отношеніе предопредѣленія къ свободѣ людей представляетъ вообще большія теоретическія затрудненія, а Мухаммедъ не былъ философомъ, и отъ него нельзя требовать не только разрѣшенія, но и пониманія этихъ трудностей. Въ Коранѣ встрѣчается не мало изреченій, которыя основываютъ мысль о предопредѣленіи Божіемъ не на произволѣ, а на всевѣдѣніи Его. Эта послѣдняя мысль совсѣмъ затемнена въ настоящей мухаммеданской религіи, а напротивъ съ особенною силой развивается мысль о безусловномъ предопредѣленіи, отчего нравоученіе въ мухаммеданствѣ носитъ отпечатокъ фатализма.

Ученіе Корана о будущей жизни подвергается обыкновенно двоякому упреку: за утилитаризмъ, поскольку оно поощряетъ вѣру и праведность яркими картинами будущихъ наградъ, и за сенсуализмъ, поскольку оно представляетъ эти награды въ видѣ чувственныхъ наслажденій. На сколько эти упреки справедливы, мнѣнія расходятся. По мнѣнію нѣкоторыхъ, эти упреки скорѣе должны быть относимы къ способу изображенія будущей жизни, чѣмъ къ понятію о ней. Такъ о грубо-чувственныхъ наслажденіяхъ въ будущей жизни ничего опредѣленнаго въ Коранѣ не говорится; ни изъ чего не видно, чтобы «чистыя супруги» (гуріи) съ большими глазами были предназначены для фізіологическихъ сношеній. Можетъ быть это и правда, но несомнѣнно, что самъ Мухаммедъ былъ страстнымъ чувственникомъ. Для оправданія своихъ чувственныхъ увлеченій, которыя бросали тѣнь на его пророческій авторитетъ, Мухаммедъ сочинялъ откровенія и ссылаясь на свое пре-

имущество посланника Аллаха. Мало того, Коранъ прямо узаконяетъ многоженство. Правда, Коранъ ограничиваетъ количество женъ четырьмя, но само собою понятно, что эти предѣлы легко могутъ быть расширены посредствомъ отличенія, напр., невольницъ отъ женъ. Ясно, что высокаго нравственнаго идеала въ исламѣ нѣтъ.

Основной недостатокъ міросозерцанія Мухаммеда и основанной имъ религіи заключается въ отсутствіи идеала человѣческаго совершенства или совершеннаго единенія съ Богомъ. Мусульманство требуетъ отъ вѣрующихъ не безконечнаго совершенствованія, а только безусловной преданности Богу. Конечно, и съ христіанской точки зрѣнія безъ такого акта невозможно достиженіе совершенства, но самъ по себѣ этотъ актъ преданности еще не составляетъ совершенства. Между тѣмъ вѣра Мухаммеда ставитъ первое условіе истинной духовной жизни на мѣсто самой этой жизни. Если же нѣтъ совершеннаго идеала, который человѣкъ и человечество должны осуществить въ своей жизни своими силами, то, значитъ, нѣтъ для этихъ силъ никакой опредѣленной задачи, а если нѣтъ задачи или цѣли для достиженія, то не можетъ быть движенія впередъ. Вотъ истинная причина, почему идея прогресса, какъ самый фактъ ея, остаются чужды мусульманскимъ народамъ. Ихъ культура сохраняетъ чисто мѣстный національный характеръ и быстро отцвѣтаетъ безъ преемственнаго развитія. — Самое представленіе объ Аллахѣ скудно положительнымъ содержаніемъ. Въ немъ не заключается запаса положительныхъ свойствъ, онъ не сочувствуетъ многостороннему развитію человѣческой дѣятельности. Аллахъ на вѣки пребываетъ вдали отъ всего на своемъ какъ бы ледяномъ престолѣ; слышится его голосъ, открывается его воля, но самъ онъ не нисходитъ къ человѣку для оказанія ему помощи и поддержки или для доставленія ему какого-либо высшаго блага. Въ Коранѣ нѣтъ и намека на идею человѣческаго богоподобія и возможность тѣснѣйшаго богообщенія.

§ 31. Общій характеръ ветхо-завѣтной религіи и ея происхожденіе.

Среди народовъ древняго міра особнякомъ стоялъ еврейскій народъ, какъ хранитель истинной религіи. Въ противоположность политеистическимъ и пантеистическимъ представленіямъ древнихъ религій о Божествѣ еврейская религія проповѣдывала почитаніе единого, живаго и личнаго Бога. При чистомъ монотеизмѣ ветхозавѣтная религія чужда и самой тѣни натурализма, отъ котораго не могли совсѣмъ освободиться древнія языческія религіи. Эти черты ветхозавѣтной религіи указываютъ на особый сверхъестественный источникъ ея происхожденія—Откровеніе, эхомъ котораго явилась она. Однако существуетъ цѣлая раціоналистическая школа, которая низводитъ ветхозавѣтную религію въ рядъ обыкновенныхъ естественныхъ религій и примѣняетъ къ ней ту же мѣрку эволюціонизма, естественнаго развитія, которая приложима къ языческимъ религіямъ.

Такъ какъ всѣ естественныя религіи, согласно эволюціонной теоріи, начались съ грубѣйшей формы религіознаго сознанія—политеизма, то слѣды его пытались найти и въ первоначальномъ библейскомъ міровоззрѣніи. Обще-употребительное до Моисея названіе Бога во множественномъ числѣ—элогимъ—указываетъ будто бы на изначальный политеизмъ еврейской религіи. — Но согласно новѣйшимъ изслѣдованіямъ, въ названіи «элогимъ» нужно видѣть не выраженіе понятія о количественной множественности, а обозначеніе отвлеченности понятія (какъ лат. *Deitas*, греч. *Θειότης*, нѣм. *Gottheit*, рус. Божество), или указаніе на полноту Божественной природы и множественность ея свойствъ и совершенствъ. Величественное явленіе природы—небо (маимъ) и широкое по объему понятіе—вода (шамаимъ) обозначаются также словами съ окончаніемъ множественнаго числа. Когда подъ «элогимъ» въ Библии мыслятся ангелы или языческіе боги, то сказуемое ставится во множественномъ числѣ; когда «элогимъ»

означаетъ Бога евреевъ, сказуемое ставится въ единственномъ. Ясно, что со словомъ «элогимъ» въ примѣненіи къ истинному Богу не соединялось политеистическаго представленія.

Политеизмъ всегда соединяется съ сильно развитой мифологіей; въ ветхозавѣтной религіи нѣтъ и слѣда ея. Но особенно характеристично то обстоятельство, что евреи никогда не поставляли на ряду съ своимъ Богомъ какую-либо богиню, тогда какъ естественныя религіи вырождались въ половой дуализмъ. Уклонялись иногда евреи къ почитанію Астарты, напр., садили рощи въ честь ея около жертвенника истинному Богу (Втор. XVI, 21), но всегда были далеки отъ представленія ея, какъ супруги своего Бога.

По мнѣнію эволюціонистовъ, частое хожденіе евреевъ въ слѣдъ иныхъ боговъ было отзвукомъ ихъ первоначальнаго идолопоклонства. Но гораздо удовлетворительнѣе и правдивѣе объяснить подобные факты, какъ увлеченіе примѣромъ другихъ народовъ, или какъ результатъ самостоятельныхъ заблужденій со стороны евреевъ. Что двойственность въ религіозныхъ вѣрованіяхъ вполне возможна, что вмѣстѣ съ служеніемъ истинному Богу человѣкъ можетъ ходить въ слѣдъ иныхъ боговъ, — печальное подтвержденіе этого представляетъ мудрѣйшій царь еврейскій Соломонъ (3 Цар. XI, 4—6). Даже и теперь мы можемъ встрѣчать развитыхъ людей, у которыхъ вѣра соединяется съ суевѣріями. Такъ было и въ древнѣйшей еврейской исторіи. Это особенно ясно можно видѣть въ вопросѣ о терафимахъ. Библія показываетъ намъ, что въ домъ Авраама, почитателя единого истиннаго Бога, терафимы проникли вмѣстѣ съ Рахилью. Іаковъ зарылъ ихъ въ послѣдствіи, но они не исчезли. Терафимы являются въ періодъ судей, царствъ и отъ размѣровъ маленькой статуэтки доходятъ, повидимому, до размѣровъ взрослого человѣка (1 Цар. XIX, 16). Терафимы не были богами въ собственномъ смыслѣ, а талисманами, которые переходили изъ рода въ родъ, и которыхъ считали за

охранителей домашняго благополучія. По нимъ гадали. Поэтому и почитаніе ихъ было не столько идолослуженіемъ, сколько суевѣріемъ. Пророки бичевали обращеніе къ терафимамъ, но разсматривали это обращеніе, не какъ отреченіе отъ культа Іеговы, а какъ извращеніе этого культа.—Бывали періоды, когда евреи чуть не поголовно начинали служить чужимъ богамъ, но даже рассказы объ этихъ уклоненіяхъ показываютъ, что Израиль никогда не забывалъ Іеговы настолько, чтобы не быть въ состояніи снова вернуться къ Нему. И вообще нельзя обходить вниманіемъ тотъ весьма характерный фактъ, что евреи, живя среди хаанаанскихъ народовъ съ вполне сложившейся цивилизаціей и съ сравнительно разработаннымъ культомъ, при многихъ культурныхъ заимствованіяхъ отъ послѣднихъ, остались вѣрными исконному почитанію Іеговы — единаго Бога. Изъ этого видно, что монотеизмъ еврейской религіи не былъ чѣмъ-нибудь новымъ, не имѣющимъ корней въ прошедшемъ.

Извѣстный Ренанъ считаетъ единобожіе евреевъ естественнымъ продуктомъ свойственнаго семитамъ монотеистическаго инстинкта, раскрывшагося особенно у евреевъ подъ вліяніемъ однообразной бѣдной природы во время ихъ сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ Аравійской.—Но если психическія особенности народа и мѣстныя условія страны отражаются на характерѣ его религіи, то все-таки не настолько, чтобы могла быть рѣчь о выработкѣ монотеистическаго или политеистическаго инстинкта. И почему этотъ монотеистическій инстинктъ, присущій всѣмъ семитическимъ народамъ, сохранился въ силѣ и проявилъ свое дѣйствіе только у евреевъ? Жили и другія кочующія племена въ мѣстностяхъ однообразныхъ и столь же пустынныхъ, какъ Аравія,—и однако они не были единобожниками. Въ самомъ еврейскомъ народѣ единобожіе появилось гораздо раньше сорокалѣтняго странствованія его по Аравійской пустынѣ и охраняемо было Божіимъ промысленіемъ, потому что евреи сами по себѣ часто уклонялись въ

многобожіе. Какъ это противорѣчитъ приписываемому имъ монотеистическому инстинкту!.. Все это—лишнее подтвержденіе Богооткровенности еврейской единобожной религіи.

Монотеизмъ ветхо-завѣтной религіи исключалъ собою не только политеизмъ, но и всякій натурализмъ въ понятіи о Богѣ, отъ чего не могла отрѣшиться ни одна языческая религія. Божество, по ученію древней еврейской религіи, превышаетъ міра. Конечно, идея отрѣшенности Бога отъ міра не могла, особенно въ началѣ, выразиться въ формахъ, ей вполне соответствующихъ. Образность вообще и человѣкообразность въ частности до извѣстной степени неизбѣжны и законны въ самыхъ чистыхъ и отвлеченныхъ нашихъ понятіяхъ о Богѣ. Здѣсь находитъ себѣ приложеніе тотъ психологическій законъ, по которому мы не въ состояніи подниматься до созерцанія духовныхъ и невидимыхъ предметовъ безъ какого-либо внѣшняго посредства. Этотъ законъ выраженъ св. Григоріемъ Богословомъ въ словахъ: «умъ, сильно стараясь выйти за предѣлы тѣлеснаго, всюду оказывается безсильнымъ». А такъ какъ человѣкъ представляетъ собою высшее и превосходнѣйшее изъ всего, что мы только знаемъ, то и Бога мы можемъ представлять лишь по аналогіи съ человѣческимъ существомъ въ его наибольшемъ повышеніи. Наши представленія о Богѣ не могутъ простирается за предѣлы того, что мы переживаемъ. Такъ возникаетъ антропоморфизмъ во всякой религіи.—Тѣмъ болѣе онъ уместенъ былъ въ еврейской религіи, которая учила, что человѣкъ есть образъ Божій. Теоморфизмъ еврейской религіи неизбѣжно велъ къ антропоморфизму — человѣкообразному представленію о Богѣ. Къ этому присоединялась еще особенность мышленія народа. Жители востока и юга, у которыхъ болѣе развита сила воображенія, чѣмъ сила разсудка, донынѣ говорятъ болѣе образами, чѣмъ языкомъ отвлеченнымъ. Но антропоморфизмъ ветхозавѣтной религіи въ противоположность языческому греко-римскому антропоморфизму, не смѣшивалъ образа Бога

съ самымъ безконечнымъ существомъ Божиимъ. Ветхозавѣтный антропоморфизмъ, несмотря на всю грубость и чувственность еврейскаго народа, далеко отстоитъ отъ обычныхъ той эпохѣ мифологическихъ сказаній и не имѣетъ ничего общаго съ ними. Онъ отъ самаго начала проникнутъ нравственной стихіей. Пусть понятія о Богѣ, какъ Духѣ, въ нашей нынѣшней логически выработанной формѣ древне-библейская письменность не знаетъ. Однако идея духовности Божества противопоставляется ею «плоти» въ смыслѣ чувственности и нравственной развращенности. «Не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками, потому что они плоть» (Быт. VI, 3), говорилъ Богъ о развращенномъ допотопномъ человѣчествѣ. Частое названіе Іеговы святымъ или святымъ Израилевымъ, означая по своему словопроизводству (*sadosh*) нѣчто выдѣленное, отрѣшенное, свѣтлое, чистое, указываетъ на отрѣшенность Божества, во-первыхъ, отъ всего тварнаго, отъ всего того, что не Онъ (Исх. XV, 11), а во-вторыхъ, отъ всякой тварной нечистоты (Лев. XI, 44; XXI, 8). Все, поэтому, грѣховное, нечистое находитъ въ Немъ, какъ святомъ, строгаго обличителя. Іегова есть «огнь поядающій» (Второз. IV, 24), но не въ физическомъ смыслѣ, а нравственномъ, потому что Онъ есть «Богъ ревнитель» (Второз. IV, 24). Величіе Іеговы состоитъ не въ томъ только, что Онъ имѣетъ бытіе безпредѣльное, не смѣшивающееся съ міромъ, но главнымъ образомъ въ томъ, что Онъ—Существо нравственно-совершеннѣйшее и отъ людей требуетъ прежде всего нравственнаго совершенства. «Святые будьте, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ» (Лев. XIX, 2).

§ 32. Поклоненіе Іеговъ.

Относительно имени Іеговы, его происхожденія и значенія ведутся давніе научные споры. Нѣкоторые, выходя изъ предположенія о позднѣйшемъ происхожденіи у евреевъ монотеизма, появленіе имени Іеговы относятъ ко временамъ послѣ-моисейскимъ. Бо-

лѣе древнимъ они считаютъ такъ называемые элогистическіе отрывки Пятокнижія, гдѣ Богу усвоется названіе «элогимъ». Но послѣднія открытія въ области ассиріологіи окончательно установили глубокую древность такихъ отдѣловъ Библии, которые въ отрицательной наукѣ назывались іеговистическими и относились къ позднѣйшей эпохѣ. Въ клинообразныхъ надписяхъ нашли повѣствованія о раѣ и паденіи прародителей, подробности исторіи потопа и т. п., т.-е., какъ разъ то, что содержалось въ якобы позднѣйшихъ іеговистическихъ отрывкахъ. Не напрасно, значитъ, говорится въ Библии, что имя Іеговы стали призывать уже въ третьемъ поколѣніи отъ Адама (Быт. IV, 26); буквальный переводъ имени матери Моисея—Іохаведа—значитъ «слава Іеговы».

Для опредѣленія времени происхожденія имени Іеговы весьма важно остановиться на рассказѣ кн. Исходъ о Богоявленіи Моисею. Здѣсь мы читаемъ: «и говорилъ Богъ Моисею и сказалъ ему: Я—Господь (Іегова). Являлся Я Аврааму, Исааку и Іакову съ именемъ: Богъ всемогущій (Эль Шаддай), а съ именемъ Господь (Іегова) не открылся имъ» (VI, 2—3). Но изъ сопоставленія даннаго выраженія съ предыдущимъ повѣствованіемъ той же книги (III, 12—15) ясно видно, что Моисею являлся и съ нимъ бесѣдовалъ Тотъ Самый Богъ, Который былъ хорошо извѣстенъ Еврейскому народу, какъ Богъ патріархоевъ—его родоначальниковъ. И не только Онъ Самъ вообще, но въ частности и имя Его—Іегова, бывшее именемъ вѣчнымъ въ память родовъ (III, 15), точно также безспорно было знакомо, ибо только въ такомъ случаѣ оно могло быть знакомъ, удостовѣряющимъ евреевъ въ дѣйствительности Божественнаго посланничества Моисея. Отсюда откровеніе Моисею Бога, какъ Іеговы, нужно понимать въ томъ смыслѣ, что значеніе этого славнаго имени Божія открывалось для сознанія евреевъ во всей своей силѣ только теперь, когда Богъ являлся для нихъ избавителемъ отъ египетскаго рабства, покровителемъ ихъ исторіи, ихъ спасителемъ. Названіемъ Бога Іеговою выражается

мысль, что Богъ есть Богъ Израиля, котораго Онъ избралъ подъ Свое особенное покровительство и попеченіе и сдѣлалъ Своимъ народомъ, изъ среды котораго должно произойти спасеніе для всѣхъ народовъ. Значить, исторія Израиля есть исторія теократіи, боговластія, осуществленія высшихъ Божественныхъ цѣлей чрезъ посредство избраннаго народа. Позднѣйшіе пророки, наиболѣе чистые выразители идеи объ универсальной религіи и проповѣдники новой вселенской теократіи, которая должна обнять всѣ народы, возводили мысль израильтянъ къ чудесному факту изведенія ихъ изъ земли Египетской. «Я—Господь Богъ твой отъ земли Египетской» (Ос. XII, 9; XIII, 4. ср. Амос. III, 2). Последнее для Израиля служило ручательствомъ того, что религія ветхозавѣтная есть религія надежды и спасенія.

§ 33. Ветхозавѣтное ученіе о твореніи міра.

Вопросъ о происхожденіи міра искони занималъ собою человѣческій умъ въ силу того, что правильное рѣшеніе его существенно необходимо для правильнаго опредѣленія человѣкомъ своего положенія въ мірѣ и своего нравственнаго назначенія. Въ рѣшеніи этого вопроса ветхозавѣтная религія стоитъ на недостижимой высотѣ сравнительно съ естественными религіями. Всѣ естественныя религіи въ ученіи объ образованіи міра совпадаютъ въ той общей мысли, что міръ путемъ преобразованій и развитія вышелъ по законамъ необходимости изъ какихъ-либо высшихъ началъ. Если это высшее начало, существующее искони, назвать Богомъ, то получится, что міръ по необходимости произошелъ изъ Бога, представляетъ собою видоизмѣненіе Божества, самообнаруженіе его. Такъ намѣчается пантеистическая точка зрѣнія въ представленіи о происхожденіи міра. Если же это высшее начало—Божество—само мыслится натуралистически, какъ начало стихійное, то и ученіе о происхожденіи міра получаетъ материалистическій отбѣнокъ. По библейскому воззрѣнію Богъ сотворилъ

міръ Своею всемогущею силою, свободно, изъ ничего. Здѣсь устраняется мысль о самодостаточности, абсолютности міра и необходимости его. Богъ могъ создавать міръ и не создавать его. Этой идеи Божественной свободы нѣтъ ни въ одной религіи, кромѣ библейской. Не будучи абсолютнымъ, міръ, какъ свободное твореніе Божіе, управляется Богомъ, Который можетъ измѣнять, преобразовывать и возвышать строй міровой жизни для высшихъ цѣлей. Это промышленіе Божіе о мірѣ обусловливается тѣмъ, что міръ не есть мертвый механизмъ, развивающій свою жизнь по законамъ механической необходимости, а благоустроенный космосъ, выражающій волю и цѣли разумнаго Творца. Такъ въ ученіи о твореніи міра изъ ничего заложена глубокая нравственная идея свободы. Въ свободно созданномъ мірѣ возможно существованіе свободныхъ тварей—людей. Слѣдовательно, въ мірѣ на ряду съ законами Божественными могутъ дѣйствовать законы иные—небожественные или противобожественные. Отсюда—зло и нестроенія міровой жизни.

Библейское ученіе о міротвореніи изъ ничего подвергается многимъ возраженіямъ со стороны современнаго научнаго міровоззрѣнія. Оно, говорятъ, противорѣчитъ разсудку, который требуетъ, чтобы каждое явленіе имѣло свою причину, ибо изъ ничего не бываетъ ничего.—Но необходимо различать двѣ причины: матеріальную и производящую. Откровеніе, утверждая, что міръ созданъ изъ ничего, предполагаетъ отсутствіе до-мірной матеріи, изъ которой бы онъ образовался, значитъ отсутствіе причины матеріальной. Но оно отнюдь не отрицаетъ этимъ наличность достаточной производящей причины. Такою причиною является Богъ, всемогущая сила Котораго вызвала матерію изъ небытія въ бытіе и изъ нея образовала міръ.

Откровеніе утверждаетъ, что Богъ сотворилъ въ мірѣ различные роды органическихъ существъ, значитъ учитъ о постоянствѣ растительнаго и животнаго царства. Современная наука говоритъ о мета-

морфозъ родовъ и видовъ, о переходъ одного рода въ другой. Со времени теоріи Дарвина главныя усилія морфологовъ были направлены на приведеніе организмовъ въ генетическую связь. Идеаломъ классификаціи сдѣлалось родословное дерево. Такая классификація является, конечно, исторической, такъ какъ самое понятіе родства служитъ для выраженія опредѣленной исторической послѣдовательности. Но историческое понятіе «родства» понемногу стало отождествляться съ естественно-научнымъ понятіемъ «сходство» на томъ основаніи, что родственники должны быть схожи между собой, и тогда возникли во множествѣ попытки установить родственныя связи не при помощи науки палеонтологіи ¹⁾, а просто путемъ сравненія между собой нынѣ живущихъ организмовъ. Сначала дѣло шло какъ будто гладко, и идеи Геккеля, главнаго законодателя въ этой области, воспринимались съ увлеченіемъ морфологами, но болѣе глубокая разработка частныхъ вопросовъ вызвала оппозицію геккелизму. Въ настоящее время мы болѣе, чѣмъ когда-либо, далеки отъ родословнаго древа, и палеонтологія все чаще и чаще обнаруживаетъ простое совпаденіе (конвергенцію) тамъ, гдѣ прежде видѣли родство.—Но предположимъ, что исполнились самыя пылкія ожиданія эволюціонной науки: найдены всѣ посредствующія звенья между неорганическимъ и органическимъ міромъ или даже между обезьяной и человѣкомъ. Что этимъ будетъ доказано? Только то, что существовали животныя, представляющія средину между тѣмъ-то и тѣмъ-то. Но показать неопровержимо, что такое то животное есть перерожденіе такого то, невозможно никакими изысканіями. Мы знаемъ, что между обезьяной и человѣкомъ указываютъ нѣкоторыя сближенія, что существуютъ зоофиты, летучія рыбы, но на основаніи только факта совмѣстнаго существованія ихъ мы не можемъ заключать, что животныя генетически происходятъ

¹⁾ Палеонтологіей называется наука объ ископаемыхъ организмахъ.

изъ зоофитовъ, птицы—изъ рыбъ, человѣкъ—изъ обезьяны. Это можетъ быть доказано только въ томъ случаѣ, если представляютъ факты перехода обезьяны въ человѣка и пр. Обыкновенно всѣ доказательства касаются простой возможности такого перехода въ гипотетическомъ и отдаленномъ отъ насъ на многія тысячелѣтія прошедшемъ. Если есть эволюція родовъ и видовъ, то должно происходить, съ одной стороны, вымираніе существующихъ формъ жизни, съ другой—возникновеніе новыхъ. Если нѣтъ эволюціи, то долженъ происходить только первый процессъ. Человѣчество за все время своего существованія наблюдало только первый процессъ, но никакихъ новыхъ формъ жизни не явилось на глазахъ человѣка.

Главнѣйшія возраженія противъ библейскаго ученія о міротвореніи идутъ со стороны двухъ наукъ—астрономіи и геологіи. Моисеево повѣствованіе о твореніи міра представляетъ землю центромъ всей планетной системы, средоточнымъ пунктомъ всей вселенной, потому что на землѣ находится человѣкъ—цѣль и вѣнецъ всего творенія. Значить, библейское міросозерцаніе можно назвать геоцентризмомъ. Между тѣмъ астрономическія открытія Коперника показали, что земля есть ничтожная точка во вселенной, незначительный спутникъ одного изъ незначительныхъ солнцъ.—Но падаетъ ли предъ этимъ открытіемъ библейское міропредставленіе? Нисколько. Количество не есть еще мѣра качества. Развѣ малѣйшее пространство не скрываетъ часто въ себѣ величайшихъ чудесъ? Если телескопъ показываетъ намъ, что земной міръ есть какъ бы песчинка во вселенной, то съ другой стороны микроскопъ открываетъ намъ почти въ каждой песчинкѣ особый новый міръ. Малѣйшій организмъ стоитъ выше неорганической огромной глыбы. Роза въ долинѣ выше вздымающейся голой скалы, потому что въ первой есть жизнь. Оазисъ въ пустынѣ, покрытый растеніями, далеко выше громаднаго песчаного пространства, окружающаго его. Духъ человѣческій по своему достоинству

выше всей матеріи, а потому и то мѣсто, гдѣ онъ достигаетъ своего развитія, выше самаго громаднаго пустого пространства. Вѣдь еще не установлено и не доказано научно, чтобы другія тѣла нашей солнечной системы были приспособлены для развитія разумной жизни.

Столкновенія между Библіей и геологіей возникаютъ по вопросу о дняхъ творенія и продолжительности существованія земли. Библія учитъ, что міръ сотворенъ въ шесть дней, и что древность его не превосходитъ десяти тысячелѣтій. Между тѣмъ геологія, исходя изъ факта существованія въ нѣдрахъ земли такъ называемыхъ геологическихъ пластовъ, т.-е. минеральныхъ слоевъ различнаго состава и происхожденія, представляющихъ собой окаменѣлую форму органической жизни, насчитываетъ громадные милліоны лѣтъ, потребные для постепеннаго отложенія геологическихъ пластовъ и для образованія земной коры. Къ этому нужно еще прибавить сотни тысячелѣтій, которыя необходимы для постепенной эволюціи различныхъ формъ растительной и животной жизни.—Нѣкоторые отцы и учителя Церкви дѣйствительно видѣли въ повѣствованіи Моисея о шестидневномъ твореніи приспособленіе къ нашему способу пониманія, а дни творенія принимали за продолжительные періоды. И, дѣйствительно, Моисеево сказаніе преслѣдуетъ не научный, а религіозно-нравственный интересъ. Цѣлью его было дать намъ не геогонію, т.-е. систему образованія земли, а космогонію, т.-е. систему образованія всего міра и притомъ, какъ она представляется съ земли простому ненаучному взору. Напрасно, поэтому, искать въ библии какія-либо научныя естественныя теоріи и гипотезы, подходящія къ современнымъ геологическимъ вычисленіямъ. Спорность и гипотетичность этихъ вычисленій внѣ всякаго сомнѣнія. Человѣческія умозаключенія отъ нынѣ дѣйствующихъ силъ и законовъ природы къ ихъ дѣйствию во время первоначальнаго происхожденія міра не законны. Эти силы могли тогда дѣйствовать интенсивнѣе и бы-

стрѣе. Теперь вообще, особенно подъ вліяніемъ Дарвина, установился взглядъ о постепенномъ и спокойномъ преобразованіи земной поверхности. Однако природа и теперь представляетъ многіе примѣры скачковъ. Такіе скачки, быстрыя и значительныя измѣненія въ строеніи земной поверхности могли происходить и ранѣе, особенно подъ вліяніемъ разнаго рода катастрофъ, землетрясеній и пр.—Замѣчательно то, что въ общемъ порядкѣ мірообразования Библия и геологія совпадаютъ. Процессъ образованія міра и тамъ, и здѣсь представляется законосообразнымъ процессомъ развитія, перехода отъ однообразнаго къ разнообразному, отъ простаго къ сложному, отъ низшаго къ высшему. И по библии въ образованіи міра принимали участіе производительныя силы и элементы природы: «да произраститъ земля зелень, траву», «да произведетъ вода пресмыкающихся, душу живую», «да произведетъ земля душу живую, скотовъ, гадовъ». Библия учитъ, что всѣ роды неорганической и органической жизни возникаютъ въ генетической зависимости условій своего существованія, смѣняясь высшими царствами. Сначала царство растительное, потомъ животное и наконецъ человѣкъ. Схема мірообразования по библии и геологіи одна и та-же.

§ 34. Ветхозавѣтное ученіе о происхожденіи человѣка.

Ветхозавѣтная религія учитъ о человѣкѣ, что онъ сотворенъ по образу и подобию Божію. Такимъ своимъ ученіемъ она проводитъ болѣе возвышенный взглядъ на человѣка, въ сравненіи съ древними естественными религіями. При общемъ натуралистическомъ характерѣ почти всѣхъ языческихъ религій самое отождествленіе природы человѣческой съ божественной сущностію не возвышало его надъ міромъ видимымъ, вещественнымъ. Земля—общая мать боговъ и людей. Въ еврейской религіи Божество представляется превыше всего конечнаго и вещественнаго. Поэтому человѣкъ при своемъ только богоподобіи

получаетъ несравненно болѣе достоинства, чѣмъ при языческомъ отождествленіи его съ Божествомъ.

Правда, и по библейскому ученію человѣкъ созданъ изъ земли, но Богъ вдыхаетъ въ этотъ новосозданный организмъ жизнь непосредственно отъ Самого Себя. Дыханіе жизни или душа живая приписывается въ Библии и всѣмъ другимъ земнымъ тварямъ, но у нихъ она возникаетъ при посредствѣ силъ прежде созданной вещественной природы: «и сказалъ Богъ: да произведетъ вода пресмыкающихся, душу живую... да произведетъ земля душу живую по роду ея» (Быт. 1, 20, 24). У животныхъ жизненное начало, одушевляющее ихъ, одного происхожденія съ вещественнымъ міромъ; изъ него оно и возникло. У человѣка душа живая—непосредственное дыханіе устъ Божіихъ. Итакъ, человѣкъ—не ступень только или новое звено въ ряду другихъ земныхъ созданій; въ немъ есть нѣчто сверхъ того, что находится въ другихъ тваряхъ. Значить, напрасно говорятъ часто о зоологической очевидности животнаго происхожденія человѣка. Если бы это было такъ, то зоологія должна быть такой наукой, которая главнымъ образомъ или даже исключительно можетъ давать рѣшеніе по вопросу о судьбѣ человѣка и смыслѣ человѣческой жизни. Между тѣмъ при изученіи человѣка болѣе главное мѣсто должно быть отведено другой наукѣ—психологін. Психологія учитъ насъ, что душа человѣка отлична отъ души животнаго и есть простое духовное существо. Но простое духовное существо по своей природѣ не можетъ развиваться изъ чего-либо другого, оно можетъ произойти только путемъ творенія. Значить, душа человѣка не можетъ возникнуть путемъ развитія.

Своеобразность библейскаго ученія о происхожденіи человѣка всегда привлекала къ себѣ вниманіе научно-философской мысли и вызывала многія и страстныя возраженія. Прежде главнымъ противникомъ его былъ матеріализмъ, который утверждалъ, что психическая дѣятельность человѣка составляетъ одну изъ функцій физическаго организма. Мысль

есть продуктъ мозга,—таково было воззрѣніе грубаго матеріализма. Но теперь, когда обнаружилась несостоятельность матеріализма, когда выяснилось, что психическія явленія невозможно объяснить изъ матеріальныхъ, то на смѣну матеріализма выступилъ монизмъ, составляющій главное теченіе современной философской мысли. Монизмъ выходитъ изъ признанія психическаго начала въ физическихъ атомахъ. Человѣческая жизнь есть органическое соединеніе атомовъ, одаренныхъ психическою силою, гармоничное движеніе этихъ атомовъ. Значитъ, монизмъ не допускаетъ существованія самостоятельной духовной субстанціи въ человѣкѣ, но сводитъ все содержаніе душевной жизни на опредѣленную сумму матеріальныхъ движеній атомовъ. Психическое и физическое суть лишь два способа проявленія одной и той же реальности или сущности.

Главная слабость монизма заключается въ томъ, что онъ не объясняетъ человѣческой индивидуальности, сознательной личности. Сознаніе человѣка нельзя выводить изъ безсознательныхъ психическихъ процессовъ. Это принудило монизмъ сдѣлать уступку, приписавши атомамъ, кромѣ движенія и жизни (психики), еще сознаніе. Эта уступка сама по себѣ уже обличаетъ слабость монизма, но и она мало помогаетъ дѣлу. Человѣку присуще сознаніе своего «я», не въ смыслѣ лишь центра соотношенія психическихъ явленій, логическаго субстрата (носителя) или субъекта душевныхъ состояній, какъ понимаетъ монизмъ. Человѣкъ владѣетъ сознаніемъ своей личности, какъ начала самоопредѣляющаго и самосознающаго. Самосознаніе выдѣляетъ его изъ ряда механическихъ вещей міра, служитъ залогомъ его свободнаго самоопредѣленія, творчески-разумной дѣятельности. Всѣ душевныя явленія человѣка, не говоря уже о фактахъ внѣшняго бытія, относительноны, а самосознаніе человѣка отличается характеромъ безусловности, абсолютности. Не напрасно самосознаніе человѣка мыслится рядомъ съ свободой. Но свобода не можетъ принадлежать кругу механическихъ относительноныхъ явле-

ній. Значить, самосознаніе есть фактъ абсолютный, и онъ можетъ найти для себя оправданіе лишь въ Богѣ. Его абсолютной Божественной жизни.

Тѣмъ не менѣе Дарвинова теорія трансформациі или эволюціонизма, т.-е. естественнаго перерожденія низшихъ формъ въ высшія, ближайшимъ образомъ обезьяновидныхъ въ человѣческую, и теперь еще пользуется значительнымъ кредитомъ. Законами или факторами развитія по Дарвину являются наслѣдственность, борьба за существованіе и естественный подборъ, благодаря которымъ выживаютъ только наиболѣе приспособленные. — При оцѣнкѣ Дарвиновой теоріи важно прежде всего установить, о какихъ приспособленіяхъ идетъ здѣсь рѣчь — о первичныхъ или о вторичныхъ. Очевидно, первый, появившійся на землѣ, организмъ долженъ обладать всѣми основными, первичными свойствами живого вещества: способностью дышать, ассимилировать (уподоблять), расти, размножаться, такъ или иначе реагировать (отвѣчать) на внѣшнія раздраженія. Эти основныя свойства организма есть вмѣстѣ съ тѣмъ первичныя приспособленія къ жизни. Безъ нихъ немыслима самая жизнь. Они положили начало всѣмъ остальнымъ приспособленіямъ, которыя можно назвать вторичными, производными приспособленіями. Пояснимъ примѣромъ. Дыханіе есть первичное приспособленіе всякаго организма къ жизни, но у различныхъ организмовъ, въ связи съ условіями ихъ существованія, это первичное приспособленіе осуществляется при помощи разнообразныхъ органовъ дыханія, весьма разнообразно функціонирующихъ. Вотъ это то разнообразіе формъ одной и той же функціи, осуществляемой при помощи различныхъ органовъ, называемъ мы вторичными, производными приспособленіями. Теперь спрашивается: что можетъ сказать дарвинизмъ о возникновеніи первичныхъ приспособленій? Ничего. Онъ принимаетъ ихъ, какъ нѣчто данное, онъ исходитъ изъ нихъ во всѣхъ своихъ теоретическихъ построеніяхъ и все свое вниманіе сосредоточиваетъ на вопросѣ о вторичныхъ приспособленіяхъ.

Онъ, такимъ образомъ, не объясняетъ самаго главнаго.

Другой важный недостатокъ Дарвиновой теоріи состоитъ въ томъ, что она предполагаетъ совершенно механическое, автоматическое дѣйствіе принимаемыхъ ею законовъ развитія. У Дарвина собственно нѣтъ развитія въ смыслъ ряда измѣненій, внутренне вытекающихъ одно изъ другого, а просто накопленіе случайныхъ мелкихъ измѣненій подъ вліяніемъ не внутренней, а виѣшней причины—отъ дѣйствія условій природы, случайно приобрѣтенной полезной особенности. Напримѣръ. При усиливающимся холодахъ сохраняются тѣ особи, которыя имѣютъ особенно густой мѣхъ, и изъ потомковъ опять сохраняются тѣ, которые обладаютъ этой особенностью. Животныя съ менѣе густымъ мѣхомъ погибаютъ. Указанный недостатокъ Дарвиновой теоріи сознается повѣйшими эволюціонистами, которые, поэтому, вносятъ въ нее поправки. Развитіе въ животномъ мірѣ совершается не механически, не пассивно, а направляется волей къ жизни, волей къ борьбѣ за существованіе, присущей всѣмъ живымъ существамъ.—Но эта поправка не объясняетъ всего. Кромѣ слѣпой, инстинктивной воли къ жизни въ каждомъ организмѣ, есть разумная, самосознающая себя воля въ человѣкѣ, и ея нельзя объяснить ни изъ какихъ процессовъ природы. Правда, въ послѣднее время потрачено много усилій для доказательства того положенія, что будто бы человѣкъ по своей душевной организаціи ничѣмъ не выдѣляется изъ ряда животныхъ, у которыхъ есть также цѣлый особый психическій міръ: есть чувствованія, желанія, умъ. Такимъ образомъ стирается грань между животными и человѣкомъ. Но такое очеловѣченіе животныхъ, усвоеніе имъ даже разумности, по признанію авторитетныхъ ученыхъ психологовъ (Вундтъ, Васманнъ, которому принадлежитъ интересная книга: «Итоги сравнительной психологіи»), принадлежитъ ходячей, а не научной психологіи. То, что можетъ быть объяснено у животныхъ простой чувственной ассоціаціей или дрессировкой, признается, безъ

достаточной научной критики, за признакъ и доказательство разумности животныхъ. Животнымъ же, на самомъ дѣлѣ, не достаетъ духовныхъ функцій человѣка. Совершенно вѣрно замѣчаетъ Вундтъ: «не физическія препятствія мѣшаютъ животному говорить, какъ иногда полагали; способность артикуляціи рѣчи у многихъ животныхъ была бы достаточно велика, чтобы дать мысли внѣшнюю форму, если бы только не было недостатка въ самой мысли. Поэтому на вопросъ, отчего животныя не говорятъ, вѣрнѣйшимъ будетъ отвѣтъ: потому что имъ нечего сказать».]

Нѣкоторые эволюціонисты указываютъ на очевидное будто бы сходство между дикарями и обезьянами подъ тропиками. Въ Австраліи встрѣчаются племена, которыя почти не имѣютъ языка: они мычатъ. Половые сношенія совершаются стадно и періодически. Изображенія ихъ вызываютъ чрезвычайно тяжелое чувство. Невольно будто бы возникаетъ мысль, нѣтъ ли генетическаго родства между обезьянами и дикарями.—Но, прежде всего, дикарь—ненормальный человѣкъ, ниспавшій въ свое печальное состояніе изъ болѣе высокаго положенія. Все въ немъ носитъ отпечатокъ извращенія. Это подтверждается многими научными изысканіями. Далѣе. Способность дикаря быстро подниматься въ психическомъ отношеніи, лишь только подадутъ ему руку помощи, необъяснима для эволюціонистовъ. Для насъ это не представляетъ ничего непонятнаго, потому что дремлющую силу разбудить можно, а у дикаря именно дремлютъ тѣ силы, которыя дарованы ему Богомъ при твореніи, тогда какъ несуществующей силы—хотя бы умственной—природа произвести не можетъ.—Пусть какой нибудь каннибалъ видимо немногимъ выше обезьяны. Все дѣло въ томъ, что непрерывные ряды совершенствующихся поколѣній ведутъ отъ этого каннибала къ Платону и Гете, тогда какъ обезьяна не совершенствуется. Въ этомъ случаѣ, очевидно, сказывается неодинаковая возможность пользоваться приблизительно одинаковой организаціей, т. - е. сказывается несомнѣнное различіе психическихъ энергій.

Самое внѣшнее сходство между человѣкомъ и высшими человѣкообразными обезьянами (антропоидами) въ анатомическомъ строеніи ихъ не должно быть преувеличиваемо. Между людьми и антропоидами на самомъ дѣлѣ наблюдаются рѣзкія различія. Всего лучше и объективнѣе описываетъ эти различія Ранке въ своемъ двухтомномъ трудѣ: «Человѣкъ», переведенномъ на русскій языкъ. Упомянемъ лишь нѣкоторые пункты. При фотографическомъ снимкѣ посредствомъ лучей Рентгена съ продольнаго разрѣза верхней бедренной кости человѣка и обезьяны тотчасъ можно видѣть, кому принадлежитъ данная кость—человѣку или обезьянѣ. Въ строеніи черепа у человѣка и обезьяны замѣчается столь рѣзкое различіе, что перебросить мостъ надъ пропастью между черепнымъ строеніемъ человѣка и обезьяны нельзя. Посредствующаго звена здѣсь до сихъ поръ не найдено.—Наконецъ, біогенетическій законъ Геккеля, на который съ торжествомъ указывали эволюціонисты, что будто бы человѣческій зародышъ въ своемъ развитіи послѣдовательно проходитъ чрезъ всѣ формы животнаго царства отъ амфибіи до млекопитающаго, на повѣрку оказался ложнымъ. Геккель обосновалъ этотъ законъ, какъ было раскрыто послѣ солидными учеными, на поддѣлкѣ рисунковъ формъ человѣческаго зародыша.

§ 35. Ветхозавѣтное ученіе о Мессіи Искупителѣ и безсмертіи.

Идея Мессіи, Искупителя отъ зла и Спасителя, проникаетъ библейское воззрѣніе отъ начала до конца. Мессіанскія чаянія обнимаютъ всю жизнь еврейскаго народа, являясь душою нравственнаго, обрядоваго и гражданскаго закона Моисеева, и даютъ ключъ къ пониманію исключительной исторіи этого народа. Отвергать идею Мессіи Искупителя значитъ отвергать всю Библію со всѣмъ, что въ ней находится. Впрочемъ эта идея не столько отвергается раціонализ-

момъ, сколько сближается съ такъ называемыми месіадами язычества. Отмѣчаютъ, что идея Мессіи, какъ и искупленія, свойственны всѣмъ народамъ и религіямъ, находя для себя выраженіе въ языческой миѳологіи и философіи. Уже самое первое библейское обѣтованіе о Сѣмени жены, имѣющемъ поразить змія, находитъ для себя параллель въ языческихъ миѳическихъ преданіяхъ о будущемъ избавителѣ—сокрушителѣ змія. — Но подобный отзвукъ библейскихъ представленій является лишь подтвержденіемъ той возвышенной философіи исторіи, которую намѣчаетъ Библия, называя Мессію «чаяніемъ народовъ». Общее всѣмъ людямъ сознаніе своего грѣха и виновности предъ Богомъ породило идею о жертвѣ, омывающей вину и подающей надежду на искупленіе и примиреніе съ Богомъ. Въ нѣкоторыхъ изъ древнихъ языческихъ миѳовъ болѣе или менѣе ясно высказывается, далѣе, и та мысль, что только Божество можетъ быть нашимъ Спасителемъ и Искупителемъ ¹⁾. Но языческіе миѳы о будущемъ искупленіи далеко не всегда проникнуты мыслию объ избавленіи отъ грѣха, нравственнаго зла. Чаше всего въ языческихъ религіяхъ человѣкъ искалъ спасенія или отъ физическаго зла, или отъ общаго міроваго зла (Индія, Персія). Самая даже идея жертвы, какъ примиренія, была утрачена язычниками, превратившись или просто въ утоленіе гнѣва боговъ, или средство задобрить ихъ. Языческій міръ несомнѣнно чувствовалъ нужду искупленія, но всѣ языческія чаянія искупленія проясняются и получаютъ смыслъ только при свѣтѣ откровеннаго ученія объ искупленіи рода человѣческаго.

¹⁾ Таковъ греческій миѳъ о будущей побѣдѣ юнаго полубога, добровольной смерти котораго суждено освободить Прометей, прикованнаго къ скалѣ. Таковъ же персидское сказаніе о Митрѣ, посредникѣ, дождавшемся побѣды Аримана, также позднѣйшее о Соаіошѣ, или индійское сказаніе о Кришнѣ (тоже, впрочемъ, позднѣйшее), отъ воплощенія котораго въ человѣческомъ видѣ индійцы ожидали исправленія всѣхъ золъ, произведенныхъ великимъ змѣемъ Калигою, а также о финикійскомъ страждущемъ и умирающемъ богѣ Діонисѣ и т. п.

Несходство содержанія откровенной идеи объ искупленіи съ языческими мѣами обнаруживается изъ анализа сущности ея. Въ основѣ идеи о Мессіи лежала мысль о необходимости обновленія самой природы человѣка, о новой творческой силѣ, которая должна пересоздать человѣка. Время Мессіи связывалось съ представленіемъ нравственнаго преобразованія, обновленія нравственнаго существа человѣка чрезъ покаяніе. Людямъ тогда даны будутъ «сердце новое и духъ новый». Ни одной подобной черты мы не находимъ въ языческихъ мѣстическихъ сказаніяхъ.

Тѣ же самыя черты не позволяютъ намъ видѣть въ Мессіи и Его будущемъ царствѣ лишь олицетвореніе евреями лучшихъ временъ, связанныхъ съ представленіемъ или о земномъ благополучіи и счастіи, или о постепенномъ нравственномъ самоусовершенствованіи. Правильно понятая, мессіанская идея пробуждаетъ представленіе о мірѣ духовномъ, о царствѣ благодати, о призваніи всѣхъ одинаково—іудеевъ и язычниковъ—ко вступленію въ благодатное царство Христово. А такъ какъ для предсказываемаго пророками нравственнаго обновленія людей нужна творческая сила, которой нѣтъ въ самихъ людяхъ, нужно особое лицо чрезвычайнаго характера, нуженъ теорецъ новой жизни, новаго сердца и новаго духа въ людяхъ, то благодатное время Мессіи нельзя истолковывать въ смыслѣ своеобразнаго нравственнаго самоусовершенствованія людей.

Въ связи съ мессіанскими чаяніями стояла у евреевъ идея безсмертія. Всѣ мессіанскія обѣтованія соединялись у евреевъ съ именами Авраама, Исаака и Іакова. Но какой смыслъ могли имѣть эти обѣтованія, если праотцы со смертію подвергались полному уничтоженію? Обѣтованія во имя этихъ праотцевъ могли имѣть для евреевъ силу и значеніе только въ томъ случаѣ, если праотцы продолжаютъ жить за гробомъ. Заключение отсюда ясно: не умрутъ, слѣдовательно, и тѣ, которые связаны съ ними происхожденіемъ и должны нѣкогда соединиться съ ними. Значитъ формула: «Я—Богъ Авраама, Исаака

и Иакова», столь употребительная у евреевъ, служила яснымъ выраженіемъ идеи безсмертія. Такое толкованіе этой формулы освящено авторитетомъ Самого Христа, Который, приведя эту формулу саддукеямъ, отрицавшимъ воскресеніе мертвыхъ, сказалъ въ объясненіе ея: «Богъ не есть Богъ мертвыхъ, а живыхъ» (Мѣ. XXII, 32). Употребительность этой формулы въ патріархальное время ясно опровергаетъ догадку рационалистовъ, что идея безсмертія была чужда ветхозавѣтной религіи въ древнѣйшіе періоды ея существованія.—Вѣра въ безсмертное назначеніе человѣка ясно вытекаетъ изъ первыхъ главъ книги Бытія, гдѣ смерть представляется, какъ явленіе случайное, имѣвшее свою причину въ свободномъ уклоненіи человѣка отъ своего истиннаго назначенія. Осязательнымъ доказательствомъ вѣры въ безсмертіе изъ патріархальной эпохи является рассказъ о взятіи Эноха живымъ на небо. Энохъ переселился на небо, не видя смерти, потому что онъ ходилъ предъ Богомъ и былъ проповѣдникомъ покаянія среди грѣшныхъ современниковъ; онъ изъемлется изъ среды ихъ, какъ праведникъ, не принадлежащій къ ихъ міру. Мысль факта—чисто библейская; она—въ томъ, что праведность какъ бы возстановляетъ для человѣка право на безсмертіе.

Еврейская религія проповѣдуетъ безсмертіе личное, соединенное съ загробнымъ воздаяніемъ. Всѣ люди сходятъ въ шеоль, но еврейскій шеоль не то же, что греческій айдъ, населенный тѣнеобразными и призрачными существами, лишенными чувства, мысли и сознанія. Оживленное возбужденіе и движеніе, которое произошло въ преисподней по случаю низверженія туда вавилонскаго царя Навуходоносора (Ис. XIV, 9) и ассирійскаго царя Ассура (Іезек. XXI, 3—18), показываетъ, что посмертное состояніе не соединялось съ потерей личной индивидуальности.—Но по самому существу ветхозавѣтной религіи тамъ не могло быть полнаго раскрытія въ ученіи о посмертной судьбѣ праведныхъ и грѣшныхъ. Такъ какъ всѣ люди—праведники и грѣш-

ники—до времени искупленія находились подъ игомъ первороднаго грѣха, и надъ всѣми тяготѣлъ гнѣвъ небеснаго правосудія, то при этомъ не могло быть рѣчи о полномъ блаженствѣ праведныхъ въ будущей жизни. Но за всѣмъ тѣмъ посмертная судьба праведныхъ и нечестивыхъ представляется въ Ветхомъ Завѣтѣ далеко не тождественною. Идея о загробномъ нравственномъ воздаяніи начинается высказываться еще въ до-плѣнный періодъ въ псалмахъ, кн. Іова и др. и съ особенною ясностью въ пророческихъ и неканоническихъ книгахъ послѣплѣнной эпохи. Преобразуется и самый шеолъ изъ мѣста безразличнаго и общаго собранія всѣхъ умершихъ въ мѣсто посмертнаго воздаянія добрымъ и злымъ.

§ 36. О богослужебномъ культѣ ветхозавѣтной религіи.

Между религіей въ ея существѣ и культомъ наблюдается самая тѣсная, неразрывная связь. И, несомнѣнно, внутреннія особенности и свойства ветхозавѣтной религіи отразились на ея культѣ. Онъ отличается замѣчательною для своего времени нравственною высотой и чистотою. Здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе запрещеніе поклоняться кумиру или всякому видимому подобію Бога. Чтобы понять высоту, на которую поднималъ законодатель сознаніе своего народа, запрещая всякое чувственное изображеніе Божества, нужно представить только, что почти весь тогдашній міръ былъ погруженъ въ грубое идолопоклонство, и что евреи постоянно жили среди народовъ, у которыхъ символомъ божества служили не только явленія природы, но искусственно сдѣланныя изображенія, или кумиры. Выходя изъ идеи духовности Іеговы, законодатель запрещаетъ дѣлать какіе-либо образы Его. Это принципиальное отрицаніе какого-либо изображенія Іеговы весьма важно для оцѣнки значенія ковчега завѣта. Ковчегъ завѣта, вопреки раціоналистическимъ догадкамъ, далеко не

былъ самымъ божествомъ, или даже орудіемъ божества, его мѣстожительствомъ, а лишь нагляднымъ выраженіемъ присутствія Божія съ народомъ израильскимъ. Отъ него евреи возвышались до духовнаго созерцанія Іеговы: «когда поднимался ковчегъ въ путь, Моисей говорилъ: возстань Господи, и рассыплются враги Твои! А когда останавливался ковчегъ, онъ говорилъ: возвратись, Господи, къ тысячамъ и тьмамъ Израилевымъ» (Чис. X, 35—6).

Вмѣстѣ съ запрещеніемъ изображеній Іеговы законъ требовалъ отъ евреевъ приносить жертвы и служить Богу на одномъ опредѣленномъ мѣстѣ (Втор. XII, 5). Такимъ мѣстомъ сначала была скинія, а впоследствии храмъ іерусалимскій. Но не сразу установился опредѣленный религіозный центръ у евреевъ. Изъ-за скинии свидѣнія нерѣдко возникала вражда между различными колѣнами, до полного завоеванія земли Ханаанской для народа еврейскаго не всегда была возможность собраться у одного религіознаго центра. Нужда заставляла служить Господу и на высотахъ, какъ это дѣлали язычники. Въ той же кн. Второзаконія находится повелѣніе Моисея объ устроеніи одной такой высоты—жертвенника на горѣ Геваль (XXVII, 1—8). Писатель кн. Царствъ вполне удовлетворительно объясняетъ подобныя явленія. «Народъ, говоритъ онъ, еще приносилъ жертвы на высотахъ, ибо не былъ построенъ домъ имени Господа до того времени» (3 Царств. III, 12). И онъ же сурово бичуетъ это служеніе послѣ Соломона (3 Цар. XIV, 22, 23), когда храмъ былъ уже построенъ. Далѣе пророческія порицанія высотъ направлялись противъ характера богослуженія на нихъ. Очевидно, какъ только высоты пріобрѣтали суевѣрный характеръ, и служеніе на нихъ понижалось до уровня культа природы, какъ это было у язычниковъ, онѣ разрывали связь съ культомъ Іеговы.

Культъ ветхозавѣтной религіи, какъ онъ изложенъ въ обрядовомъ законѣ Моисеевомъ, весь запечатлѣнъ сложными формами—внѣшними и чувственными. Но за то именно по этому самому онъ былъ близокъ для

пониманія евреевъ—народа неразвитаго, нравственно огрубѣвшаго въ египетскомъ рабствѣ. Съ другой стороны сложность и обиліе частныхъ обрядовъ имѣли цѣлью овладѣть всею жизнію израильтянъ и привести ихъ къ полному посвященію Богу, какъ народъ, назначенный быть священнымъ въ средѣ другихъ народовъ древняго міра. Этимъ объясняется важное значеніе, которое пріобрѣтаетъ въ законѣ жертвоприношеніе, и въ особенности жертва примиренія. Жертвы всего болѣе способствовали тому, чтобы іудейство получило характеръ религіи очищенія, освященія, имѣвшій столь важное значеніе въ послѣдствіи для христіанства. Главнымъ моментомъ въ этомъ случаѣ былъ великій день очищенія.—Какъ видимъ, идеи обрядоваго закона и въ частности жертвъ не имѣютъ ничего общаго съ культомъ какой-либо языческой религіи. Пусть формы культа ветхозавѣтной религіи иногда и совпадаютъ съ культомъ другихъ древнихъ религій. Ближе всего это объясняется общечеловѣческими проявленіями религіознаго сознанія во-внѣ. Но самъ же Моисей весьма часто противопоставляетъ свой культъ языческимъ обрядамъ (Исх. VIII, 26; Втор. IV, 14, 19).

Какъ различны мысли, лежащія въ основѣ сходныхъ, повидимому, обрядовъ, можно видѣть на обрѣзаніи. Обрѣзаніе не составляетъ отличительной особенности Израиля, а было туземнымъ учрежденіемъ и у другихъ родственныхъ съ нимъ народовъ, также у египтянъ, хотя у послѣднихъ распространялось только на жрецовъ. Но у другихъ народовъ оно имѣло смыслъ посвященія полового члена и возникло такъ. Прежде приносили въ жертву богамъ людей—плѣнниковъ, дѣтей, затѣмъ принесеніе въ жертву людей замѣнили отсѣченіемъ полового члена, затѣмъ отсѣченіе полового члена было замѣнено обрѣзаніемъ крайней плоти. У евреевъ обрѣзаніе разсматривалось, какъ удаленіе нравственной нечистоты. При вступленіи Авраама въ завѣтъ съ Богомъ обрѣзаніе должно было служить праотцу евреевъ напоминаніемъ о томъ, чтобы онъ ходилъ предъ Богомъ всемогущимъ и былъ

непороченъ (Быт. XVII, 1—11), а законъ Моисеевъ говоритъ народу, чтобы онъ обрѣзалъ крайнюю плоть сердца своего и не былъ жестоковѣрнымъ (Втор. X, 16), и смотритъ на обрѣзаніе, какъ на символъ покорности Богу (Лев. XXVI, 4). Также смотрятъ на это знаменіе завѣта пророки, требуя обрѣзанія злыхъ склонностей (Іер. IV, 4; Іез. XLIV, 7). Значить, оно стоитъ въ связи съ идеей первороднаго грѣха.

Были у евреевъ, какъ и у другихъ народовъ, свои праздники. Но во всѣхъ другихъ религіозныхъ культахъ празднества существенно были привязаны къ извѣстнымъ перемѣнамъ, которыя происходятъ въ видимой природѣ, и къ временамъ года, отъ которыхъ зависятъ эти перемѣны. Въ еврейской религіи весьма многіе праздники были вполне отрѣшены отъ всякаго представленія о физическихъ перемѣнахъ или теченіяхъ времени. Характернымъ еврейскимъ праздникомъ была суббота, основаніемъ для почитанія которой было освященіе ея Господомъ (Быт. II, 2; Исх. XX, 11). Почитаніе субботы не было новшествомъ во время Моисея. Субботу знали во время патріарховъ (Быт. XXIX, 27). Она лежитъ въ основѣ всей календарной системы евреевъ. Они почитали седьмой день и затѣмъ то, что было его кратнымъ—пятидесятницу (окончаніе семи недѣль), седьмой мѣсяцъ Тисри, седьмой годъ—субботній, заключеніе седмины субботнихъ годовъ—годъ юбилейный. Вездѣ—мысль о субботѣ. Всѣ эти праздники служили для израильтянъ побужденіемъ къ особенной религіозно-нравственной настроенности.—Другимъ весьма характернымъ праздникомъ является день очищенія, въ который израильтяне должны были смирать свои души предъ Богомъ, т.-е. поститься и раскаяваться въ своихъ прегрѣшеніяхъ. Въ этотъ великій день первосвященникъ входилъ въ святое святыхъ съ жертвенною кровію за себя и все священство, и за весь народъ. Онъ возлагалъ на голову одного изъ козловъ обѣ руки, исповѣдывалъ надъ нимъ грѣхи всего народа, затѣмъ козелъ изгонялся въ пустыню для «азазеля» (Лев. XVI, 5—22). Грѣхъ, такимъ образомъ, сим-

волически изгонялся изъ Царства Божія; общество являлось оправданнымъ и освященнымъ.—Праздникъ Пасхи также имѣлъ отношеніе къ очищенію народа отъ грѣха, будучи прообразомъ искупительной жертвы Мессіи.

§ 38. Нравоученіе ветхозавѣтной религіи.

Нравственное ученіе еврейской религіи, сравнительно съ воззрѣніями другихъ древнихъ религій, высоко и чисто. «Есть ли какой великій народъ, у котораго были бы такія справедливыя постановленія и законы, какъ весь законъ сей, который я вамъ предлагаю нынѣ?» (Второз. IV, 8)—спрашиваетъ евреевъ законодатель. И, дѣйствительно, однимъ изъ лучшихъ опроверженій того мнѣнія, что мораль ветхаго завѣта имѣетъ низменный и варварскій характеръ, служитъ то, что въ настоящее время у христіанскихъ народовъ *христіанской нравственности* прежде всего обучаютъ по ветхозавѣтному десятословію. Вѣчная правда десятословія столь непосредственно чувствуется, что ее удобнѣе всего находятъ предлагать дѣтямъ, какъ наиболѣе понятное и жизненное нравственное назиданіе. Пусть ветхозавѣтный законъ Моисеевъ слишкомъ занятъ внѣшностію, пусть онъ почти весь въ буквѣ; пусть добродѣтель подзаконнаго человѣка заключалась по-преимуществу въ соблюденіи предписаній закона. Не нужно забывать, что онъ былъ данъ народу «жестоковому, съ необрѣзаннымъ сердцемъ», нравственно огрубѣвшему въ египетскомъ рабствѣ, неспособному понимать необходимость добра ради самого добра. Впрочемъ представленіе о внѣшности Моисеева закона несправедливо преувеличиваютъ. Внѣшній характеръ Моисеева закона въ значительной степени имѣлъ, такъ сказать, методологическое значеніе. Это ясно изъ сравненія его съ евангельскимъ закономъ. Въ Евангеліи исходная точка всего нравоученія—внутренняя настроенность человѣка, которая должна преобразовать и всю

его внѣшнюю дѣятельность. Законъ Моисеевъ, напротивъ, въ силу грубости и жестокосердія народа, долженъ былъ идти отъ внѣшняго къ внутреннему, запрещая прежде всего преступныя дѣйствія, но приводя этимъ къ духовному совершенству, внутреннему нравственному настроенію. Вторая часть десятословія, перечисляющая обязанности къ ближнимъ, начинается съ требованія естественныхъ обязанностей по отношенію къ родителямъ, требуетъ, далѣе, не убивать ближняго, не творить насилія, не покушаться на чужую собственность, на чужую честь, а кончаетъ тѣмъ, что запрещаетъ самый корень грѣха—пожеланіе. Въ другомъ мѣстѣ законъ требуетъ чистоты настроенія: «не враждуй на брата твоего въ сердцѣ твоёмъ... не мсти, и не имѣй злобы на сыновъ народа твоего» (Лев. XIX, 17—18). Въ законѣ съ ясностію и выразительностію высказанъ главный и основной принципъ высшей морали—заповѣдь о любви: «люби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всѣми силами твоими. И да будутъ слова сіи, которыя Я заповѣдую тебѣ сегодня, въ сердцѣ твоёмъ (и въ душѣ твоей). И внушай ихъ дѣтямъ твоимъ и говори объ нихъ, сидя въ домѣ твоёмъ и идя дорогою, и ложась, и вставая. И навязжи ихъ въ знакъ на руку твою, и да будутъ они повязкою надъ глазами твоими, и напиши ихъ на косякахъ дома твоего и на воротахъ твоихъ» (Втор. VI, 6—10). Этотъ принципъ, въ силу общаго юридическаго уклада жизни еврейскаго народа, не получилъ того всеобъемлющаго примѣненія, какое онъ пріобрѣлъ въ христіанствѣ. Тѣмъ не менѣе важно уже то, что онъ былъ высказанъ и нашелъ свое обнаруженіе въ нѣкоторыхъ частныхъ заповѣдяхъ и постановленіяхъ.

Общая отличительная черта, проходящая чрезъ весь Моисеевъ законъ, это—высокій взглядъ на личность человѣческую, подобнаго которому мы не встрѣчаемъ ни въ одномъ законодательствѣ древности. Въ язычествѣ человѣкъ оцѣнивался больше по совершенствамъ внѣшнимъ и вообще по внѣшнимъ условіямъ

своего быта. По смыслу еврейскаго законодательства человѣкъ, какъ образъ Божій, какъ существо духовно-нравственное, не можетъ оцѣниваться исключительно своими внѣшними тѣлесными совершенствами или недостатками. Онъ остается человѣкомъ со всѣми правами человѣческой личности, хотя бы по тѣлу былъ слабъ и не могъ служить для жизни въ обществѣ. Эта высокая мысль проходитъ не только въ тѣхъ постановленіяхъ закона, въ которыхъ говорится о милосердіи къ слабымъ и увѣчнымъ, но и въ томъ строгомъ законѣ, который насмѣшку надъ глухимъ и слѣпымъ, глумленіе надъ тѣлесными недостатками и безжалостное отношеніе къ этимъ несчастнымъ осуждаетъ и наказываетъ, какъ одно изъ самыхъ тяжкихъ преступленій, проклятіемъ всего народа (Лев. XIX, 14; Втор. XXVII, 18). А въ Спартѣ—позднѣе, чѣмъ данъ этотъ законъ,—убивали слабыхъ и новорожденныхъ съ какимъ-нибудь природнымъ недостаткомъ, не признавая ихъ людьми, потому что они не могли служить обществу.

Личность человѣка, его душа есть святыня. Поэтому святыня и его жизнь. Насильственное прекращеніе ея, убійство—величайшее преступленіе, которымъ оскверняется самая земля народа Божія. Убійца долженъ умереть (Числ. XXXV, 31), хотя бы это были домашнія животныя (Исх. XXI, 28—31). Но Моисей смягчаетъ общій всѣмъ тогдашнимъ народамъ обычай кровавой мести. Онъ ограничиваетъ права кровомстителей и направляетъ ихъ дѣйствія сообразно съ закономъ справедливости, чтобы невольный и ненамѣренный убійца не подлежалъ смерти, и чтобы мститель за кровь въ горячности сердца своего не погнался за нимъ и не убивалъ невиннаго. Закономъ установлены для такихъ убійцъ города убѣжища, заключеніе въ которыхъ заканчивалось для нихъ со смертію первосвященника.

Въ уголовныхъ наказаніяхъ за тяжкія преступленія Моисеевъ законъ, вообще суровый по своимъ неумолимымъ требованіямъ, щадитъ личное человѣ-

ческое достоинство. Онъ требуетъ казни и жестокой, но не позволяетъ падъ трупомъ умершаго преступника никакихъ истязаній, которыя были въ обычаѣ у древнихъ народовъ.—Допускались закономъ и тѣлесные удары, но число ихъ не превышало сорока, чтобы человѣкъ, подвергшійся этому тѣлесному наказанію, не былъ отъ многихъ ударовъ обезображенъ предъ лицомъ другаго человѣка—брата своего (Втор. XXV, 3),—постановленіе, для того времени очень замѣчательное, особенно по мысли, какая положена въ основаніе его. Извѣстная заповѣдь: «око за око, зубъ за зубъ, кожа за кожу» имѣла цѣлью не мечь, но огражденіе неприкосновенности человѣческой личности и высокой цѣнности ея, когда за всякій ущербъ личности другаго каждый долженъ расплатиться тѣмъ же.

Но главнымъ образомъ высокій взглядъ на нравственную цѣнность личности и ея права выражается въ законахъ о жизни семейной и общественной. Бракъ въ еврейской религіи разсматривается, какъ Божественное учрежденіе, какъ союзъ, имѣющій не только фізіологическія цѣли, но и нравственныя. По идеѣ онъ исключаетъ многоженство: «будутъ два одна плоть» (Быт. II, 24). Въ первобытное время дѣйствительно не было развито многоженство. Древнѣйшіе патріархи, подобно праотцу всего рода человѣческаго, имѣли по одной женѣ, что по крайней мѣрѣ, при неопредѣленности въ этомъ отношеніи ихъ родословія, ясно сказано о Ноѣ и его сыновьяхъ (Быт. VI, 18; VII, 1, 7, 13; 1 Петр. III, 20). Въ послѣдующей исторіи евреевъ мы встрѣчаемъ отступленіе отъ этой нормы. Моисей прямо не запретилъ многоженства, бывшаго вездѣ въ обычаѣ, но онъ видимо не сочувствовалъ ему и требовалъ, чтобы будущіе властители еврейскаго народа не умножали числа женъ, такъ какъ онъ видѣлъ въ этомъ вредную роскошь, ведущую къ развращенію сердца (Втор. XVII, 17). Пророки и ревнители закона жили въ единоженствѣ, и къ концу древней исторіи евреевъ, въ сообразность съ нравственной идеей брака, данной въ первой за-

поиѣди объ учрежденіи семьи, многоженство совсѣмъ исчезло. Въ тѣхъ же нравственныхъ цѣляхъ брака Моисеевъ законъ строго осуждаетъ прелюбодѣйство. Что всего замѣчательнѣе, за прелюбодѣяніе подвергались смерти не женщина только, какъ это было въ законодательствѣ древнихъ народовъ и даже въ позднѣе явившемся римскомъ правѣ, но и мужчина совершенно одинаково съ женщиной (Лев. XX, 10; Втор. XXII, 22).⁶

Въ общественной жизни древняго міра главнѣйшимъ и вопіющимъ недостаткомъ было рабство. Нѣтъ ничего несправедливѣе мысли, что Моисей далъ санкцію рабству. Правда, Моисей не могъ вдругъ уничтожить рабство, которое составляло утвердившееся жизненное явленіе, но онъ значительно смягчаетъ отношенія господъ къ рабамъ. Рабомъ въ строгомъ смыслѣ могъ быть только иноплеменникъ; рабъ же изъ евреевъ послѣ шестилѣтней работы освобождался. Рабы не лишались религіозныхъ правъ, которыхъ они не имѣли у народовъ языческихъ. Предъ Богомъ рабъ равенъ съ своимъ владѣльцемъ. Онъ вступалъ въ завѣтъ съ Богомъ чрезъ обрѣзаніе, праздновалъ субботу и т. д. Рабы у евреевъ не были въ строгомъ смыслѣ невольниками; ихъ положеніе было похоже на положеніе римскихъ кліентовъ. Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ больше слабѣло рабство подъ вліяніемъ возрѣній закона, который и имѣлъ въ виду уничтожать его постепенно. Къ концу еврейской исторіи рабство совсѣмъ почти исчезло.—Вообще законъ Моисеевъ отличается замѣчательною для своего времени мягкостію чувства. Всюду въ немъ разсѣяны внушенія о необходимости попеченія о сиротахъ, вдовахъ и бѣдныхъ; все дышетъ въ этихъ наставленіяхъ отеческою попечительностію: «ни вдовы, ни сироты не притѣсняйте»,—не разъ повторялъ законодатель (Исх. XXII, 22; Втор. X, 18). Онъ запрещалъ дожинать поле до края и подбирать то, что осталось отъ жатвы, равно какъ обирать дочиста плоды въ виноградникѣ, чтобы остатками могли пользоваться бѣдные и т. п. (Лев. XXII, 22; XIX, 10).

Остается вопросъ о возрѣніяхъ еврейскаго закона на иноплеменниковъ. Еврейская замкнутость по отношенію къ другимъ народамъ и исключительность считаются фактами, не подлежащими сомнѣнію. Еврейскій законъ упрекаютъ въ узкомъ націонализмѣ.

Но такой обособленности законъ требовалъ съ той цѣлью, чтобы сохранить въ народѣ открытую ему истину. Разобщеніе было не съ людьми, а съ ихъ заблужденіемъ; вражда была не къ народамъ, а къ ихъ религіи. Иначе затерялась бы истина, смѣшавшись съ ложью. Законодатель указываетъ на это, когда, отвлекая свой народъ отъ союза съ другими народами, прибавляетъ: чтобы они не сдѣлались для тебя сѣтью, чтобы не увлекли къ служенію богамъ ихъ (Втор. VII, 16). Помимо же этой охранительной цѣли законъ Моисеевъ предписываетъ въ отношеніи къ иноземцамъ мягкость и сочувствіе, какихъ не находимъ въ древнихъ законодательствахъ язычества. «Не гнушайся, говоритъ онъ, идумеяниномъ, ибо онъ братъ твой, не гнушайся египтяниномъ, ибо ты былъ пришельцемъ въ землѣ его» (Втор. XXIII, 7). Въ законѣ мы встрѣчаемъ рядъ постановленій, въ которыхъ пришельцы изъ иноплеменниковъ пользовались такимъ же правомъ покровительства, что вдовы и сироты. Вообще сущность всѣхъ постановленій закона Моисеева направляется къ тому, чтобы евреи неизраильтянъ дѣлали израильтянами, но не путемъ насилій, а привлекая ихъ своимъ образомъ поведенія, своимъ закономъ, своею вѣрою. Можно ли, послѣ этого, называть еврейскій законъ эгоистическимъ и узко національнымъ, когда онъ повелѣваетъ евреямъ спѣшить навстрѣчу къ приходящимъ къ нимъ иноплеменникамъ съ рукою помощи и съ добрыми отношеніями?—Правда, въ законѣ встрѣчаются повелѣнія о поголовномъ избіеніи мужчинъ, женщинъ, дѣтей и даже скота въ цѣлыхъ городахъ, объ истребленіи цѣлыхъ народовъ. На первый взглядъ подобныя повелѣнія могутъ возмущать чувство простой справедливости. Но болѣе глубокое проникновеніе въ смыслъ историческихъ событій, какое мы встрѣчаемъ у про-

роковъ, разъясняетъ намъ эти повелѣнія. Промыслъ Божій устраняетъ все, мѣшающее развитію истиннаго богочитанія, а потому надъ нравственно-развращенными народами открывается Божественный судъ. Этотъ судъ наступаетъ именно въ моментъ нравственнаго упадка извѣстной націи, когда она, вслѣдствіе своего паденія, становится неспособной исполнять свою историческую миссію. Тринадцатая глава книги пророка Исаи посвящена развитію этой мысли. Народъ, сдвинувшій себя съ своихъ моральныхъ устоевъ, обезличившійся и развратившійся, понятно, не можетъ играть въ исторіи никакой роли. Онъ долженъ или совсѣмъ уничтожиться, сдѣлавшись неспособнымъ выполнять предназначенную ему историческую миссію, или слиться съ другимъ народомъ. Таковъ историческій законъ. Св. Писаніе указываетъ и причину, по которой народъ дѣлается негоднымъ для самостоятельнаго существованія. Злая дѣла, искаженіе морали—вотъ основная причина паденія народнаго духа (Іер. XVIII, 7—10). Тогда наступаетъ судъ надъ народами. Евреи являлись орудіемъ праведнаго суда Божія, истребляя народы, которые, вмѣстѣ съ потерю всего добраго и святаго, утратили и самую жизнеспособность. Но не всѣ народы должны были, по опредѣленію Божію, погибнуть; лучшіе изъ нихъ должны были пріобщиться къ Израилю. Вотъ почему къ однимъ народамъ законъ повелѣваетъ относиться благосклонно, отъ общенія съ другими онъ повелѣваетъ усиленно уклоняться и, наконецъ, третьихъ онъ прямо предписываетъ истреблять. Евреи исполняли свою историческую задачу, содѣйствуя возрастанію и укорененію добраго въ народахъ и уничтожая то, что не было способно къ добру.

§ 38. О ново-іудействѣ. —

Отъ истинной и откровенной ветхозавѣтной религіи нужно отличать искаженную ново-іудейскую или талмудическую. Талмудъ (ученіе) составлялся раз-

личными лицами на протяженіи цѣлыхъ столѣтій (трехъ до Р. Х. и пяти по Р. Х.), а потому въ немъ нѣтъ сходства во взглядахъ. Историческое происхожденіе талмуда таково. Плѣнъ Вавилонскій былъ истолкованъ евреями, какъ наказаніе за неисполненіе закона Моисеева. Поэтому въ послѣ-плѣнный періодъ мы замѣчаемъ у евреевъ стремленіе къ строгому исполненію закона. Руководящее значеніе между ними пріобрѣтаютъ книжники и фарисеи, учителя закона, ревнители благочестія. Главную особенность фарисейскаго направленія составляло достиженіе праведности посредствомъ исполненія воли Божіей, выраженной въ законѣ. Вся жизнь должна быть жизнью по закону, всякое дѣйствіе должно быть закономѣрно. Что при этомъ нравственность, внутренняя идейная сторона закона отступали на задній планъ предъ понимаемой внѣшнимъ образомъ праведностію, — это было въ природѣ вещей. А такъ какъ законъ не давалъ прямыхъ опредѣленій на всѣ случаи жизни, то іудейскіе учителя прибавили къ писанному закону Моисея множество другихъ неписанныхъ заповѣдей, извѣстныхъ подъ именемъ «преданій старцевъ», авторитетныхъ раввиновъ. Эти преданія и толкованія составили особую книгу, извѣстную подъ именемъ Мишны, къ ней были потомъ сдѣланы еще добавленія или гемары, которыя дали начало талмуду іерусалимскому и вавилонскому. Талмудъ съ формальной стороны дѣлится на галаху и агаду. Предметомъ галахи служатъ постановленія, касающіяся жизни религіозной, семейной, общественной, гражданской и имѣющія для евреевъ значеніе положительныхъ руководящихъ правилъ. Предметъ агады составляютъ рассказы, благочестивыя легенды, догадки, теоретическія соображенія; тонъ ея назидательный. Насколько исполнена мелочности, пустой формальности галахическая сторона талмуда, настолько фантастична и баснословна агадическая.

Что касается до содержанія талмуда, то въ міровоззрѣніи талмудистовъ отражаются міровоззрѣнія іудейское, персидское и александрійскихъ неопла-

тониговъ. Краеугольнымъ камнемъ міровоззрѣнія талмудистовъ служитъ истина бытія единого личнаго Бога. Впрочемъ, взамѣнъ возвѣщенной древнимъ евреямъ духовности Божества, появилось ученіе о Шехинѣ (присутствіе Божіе), матеріальномъ, видимомъ проявленіи Божества. Человѣкообразныя выраженія свящ. книгъ о Богѣ, имѣющемъ очи и уши, въ талмудѣ поняты въ буквальномъ смыслѣ и олицетворены въ Шехинѣ въ самыхъ грубыхъ антропоморфическихъ чертахъ. Ученіе о Іеговѣ сближается въ талмудѣ съ ученіемъ неоплатониковъ о неоткрываемомъ Богѣ. Главными свойствами существа Божія являются по талмуду милосердіе и правосудіе. Но хотя Богъ по Своей природѣ милосердъ, Ему свойственно чувство гнѣва, и Онъ, какъ говорится въ пс. 8, 12, гнѣвается каждый день. Его гнѣвъ, по вычисленію рабби Іоханана, продолжается мгновеніе, 85,888 часть часа, а по словамъ рабби Абайе, въ теченіе первыхъ трехъ часовъ дня въ то время, когда у пѣтуха гребень бываетъ бѣлымъ, и онъ стоитъ на одной ногѣ.—Богъ есть Творецъ всего существующаго, но Его творчество представляется больше, какъ дѣло архитектора, а не какъ Творца изъ ничего. Такъ исказилось въ талмудѣ древнее восточавѣтное ученіе о твореніи міра.—Всѣ души людей были сотворены въ началѣ творенія и до своего соединенія съ тѣлами находятся на седьмомъ небѣ. Такимъ образомъ въ талмудѣ ясно выражена мысль о предсуществованіи душъ. Впрочемъ, непосредственно отъ Бога произошли только Евреи, а всѣ остальные народы произошли отъ семидесяти низшихъ божествъ, живущихъ на семи планетахъ. Настоящая земная жизнь есть приготовленіе къ жизни вѣчной, будущей. Души большинства умершихъ нѣкоторое время остаются по талмуду въ очистительномъ пламени адскаго огня, чрезъ что адъ превращается въ чистилище; лишь немногимъ рай открытъ тотчасъ по смерти.

Эти немногіе пункты талмуда показываютъ, какъ искажены въ немъ библейскія представленія.

Не выше вѣроученія и нравственная сторона талмуда. Главными обязанностями еврея признаются изученіе талмуда и приумноженіе своего рода. Талмудъ узаконяетъ низкій, презрѣнный взглядъ на женщину и ненавистныя и несправедливыя отношенія ко всѣмъ народамъ и людямъ, не имѣющимъ обрѣзанія. Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что иногда въ отдѣльныхъ изреченіяхъ талмудъ приближается къ евангелію. Тамъ сохранилось изреченіе, напр., Гиллела: «чего не желаешь себѣ, того не дѣлай и ближнему; въ этомъ весь законъ, все остальное есть только объясненіе къ нему».

Сохранилась въ талмудѣ память о Спасителѣ, Его ученіи и крестной смерти. Но свидѣтельства талмуда о Христѣ Спасителѣ отличаются сбивчивостью, неясностью, анахронизмами, а нѣкоторыя изъ нихъ носятъ кощунственный и богохульный характеръ относительно личности Христа Спасителя и Его Пречистой Матери. Талмудисты смотрятъ на Христа подобно невѣрующимъ іудеямъ, современнымъ Ему, какъ на одержимаго бѣсомъ лъстеца; чудеса Его объясняютъ волхвованіемъ. Но несмотря на свою оскорбительность для религіознаго чувства христіанъ, свидѣтельства талмуда о Христѣ Спасителѣ имѣютъ не маловажное научно-богословское значеніе. Съ одной стороны они подтверждаютъ свидѣтельства каноническихъ евангелій объ отношеніи книжниковъ и фарисеевъ ко Христу, а съ другой стороны служатъ, хотя и косвеннымъ, но убѣдительнымъ доказательствомъ того, что во время образованія талмуда среди христіанъ Палестины и Сиріи исповѣдывались тѣ истины, которыя составляютъ основаніе христіанской догматики, и что эти истины не суть результатъ позднѣйшихъ вѣковъ — времени вселенскихъ соборовъ, какъ это утверждаютъ новѣйшіе представители догматическаго развитія христіанства, а суть первоначальныя вѣрованія христіанъ.

На ряду съ талмудомъ въ ново-іудействѣ пользуется авторитетомъ другой сборникъ, извѣстный подъ именемъ каббалы, что значитъ «таинственное

ученіе». Причина, вызвавшая появленіе ея, заключалась въ томъ, что ученіе талмуда, будучи исключительно сосредоточено на внѣшней жизни еврея, давало слишкомъ мало простора для мысли. Чтобы удовлетворить этой потребности, появился новый сборникъ преданій съ характеромъ религіозно-философскимъ. Ученіе каббалистовъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру напоминаетъ собою ученіе о томъ же предметѣ александрійскихъ гностиковъ, по которому все въ мірѣ есть истеченіе изъ Божества и какъ бы часть Его. Вообще каббалистическое ученіе представляетъ собою смѣсь теизма съ пантеизмомъ и отличается крайнимъ аллегоризмомъ, который въ каждомъ словѣ, въ каждой буквѣ Библии видитъ нѣчто высшее, таинственное. Особенно важное значеніе придается каббалистами двадцати двумъ буквамъ еврейскаго алфавита.

Наконецъ, въ связи съ талмудическимъ и каббалистическимъ ученіемъ нужно отмѣтить ученіе Александрійскихъ и Египетскихъ іудеевъ, которое высказано главнымъ образомъ Филономъ въ его различныхъ богословски - философскихъ сочиненіяхъ. Оно представляетъ собою попытку примирить библейское ученіе съ языческими философскими доктринами вообще и въ особенности съ философіей Платона. Но примирить непримиримое невозможно, а потому и въ системѣ Филона явилась какая-то помѣсь, причемъ основой всего была пантеистическо-дуалистическая система Платона, а ученіе библейское оказалось только формой, въ которую она была вложена.

Еще далѣе пошло повѣйшее ученое іудейство, усвоившее раціоналистическія идеи, господствовавшія въ Европѣ. Понимая недостатки талмудизма, его сухость и безжизненность, оно впадаетъ въ крайній раціонализмъ. Такъ, современное либеральное іудейство считаетъ ветхозавѣтныя предписанія и учрежденія приспособленными ко времени, мѣсту, обстоятельствамъ и условіямъ жизни древнихъ евреевъ. Ученіе о единомъ Богѣ принимаетъ у нихъ характеръ философскаго теизма. Пришествіе Мессіи понимается,

какъ наступленіе эпохи полного развитія цивилизаціи и успѣховъ прогресса.

Такъ либеральная партія позднѣйшихъ іудеевъ пришла къ разложенію и разрушенію всего, что осталось въ ново-іудействѣ отъ ветхозавѣтной религіи.

§ 39. Происхожденіе христіанской религіи.

При изученіи христіанской религіи въ общей системѣ Основного Богословія первый вопросъ сводится къ тому, есть ли христіанство религія естественная, или сверхъестественная? При всемъ преклоненіи предъ христіанствомъ, какъ религіей наивысшей и совершеннѣйшей, раціонализмъ приходитъ къ тому заключенію, что христіанство въ своихъ основныхъ религіозныхъ идеяхъ есть естественное, логическое завершеніе іудейства и язычества, объясняется изъ соединенія еврейскаго религіознаго міровоззрѣнія съ языческимъ.—Противъ подобнаго сближенія христіанской религіи съ іудействомъ и язычествомъ говоритъ уже универсальный характеръ христіанства. Въ язычествѣ каждая религія существовала только для извѣстнаго племени и народа; каждый богъ былъ богомъ національнымъ, и внѣ страны, гдѣ поклонялись ему, онъ терялъ свое божественное достоинство. Христіанство не есть религія національная, а общечеловѣческая. Правда, указываютъ на исламъ и еще болѣе буддизмъ, которые вполнѣ будто бы могутъ быть названы религіями универсальными по объему ихъ распространенія. Но степень универсальности религіи нужно измѣрять не числомъ ея послѣдователей, но качествомъ или характеромъ вліянія на нихъ религіи, степенью ея нравственнаго воздѣйствія на народы, соотвѣтствіемъ идеальнымъ стремленіямъ человѣческаго духа. Буддизмъ не есть оживляющая религія, потому что онъ стремится не къ развитію духа, а его погашенію, и не способствуетъ нравственному развитію человѣка. Исламъ скорѣе является ярмомъ, нежели вдохновляющей си-

лой; онъ по самому существу своему враждебенъ свободѣ и высшему нравственному развитію. Христіанство исторіей распространенія доказало свою способность къ нравственному возвышенію своихъ послѣдователей и пробужденію въ нихъ высшихъ идеальныхъ стремленій человѣческой природы. Въ этомъ отношеніи христіанство оставляло далеко за собою и іудейство. Пусть мысль объ универсальной религіи предносилась сознанію лучшихъ іудеевъ, была раскрыта богодухновенными пророками и фактически выражалась въ широкомъ прозелитизмѣ евреевъ среди язычниковъ. Замѣчательно то обстоятельство, что у пророковъ универсальная религія истиннаго Бога представлялась идеаломъ отдаленнаго будущаго мессіанскаго времени, связаннаго съ обновленіемъ нравственной природы человѣка, съ дарованіемъ ему *«сердца новаго и духа новаго»*. И пока не произошло этого нравственнаго преобразованія въ существѣ человѣка чрезъ Христа, для ветхозавѣтнаго іудея его Богъ мыслился по преимуществу, какъ *«Богъ Авраама, Исаака и Іакова»*,—религія являлась съ характеромъ націоналистическимъ. Самая миссіонерская дѣятельность іудеевъ предъ пришествіемъ Христа была не столько сознательнымъ выраженіемъ идеи объ универсальности религіи, сколько своего рода компромиссомъ, уступкою духу времени. Прозелиты должны были подчиниться игу закона и связать свою жизнь внѣшними предписаніями его. Вотъ почему іудеи не понимали проповѣди ап. Павла, когда онъ сталъ учить о свободѣ и универсальности христіанской.

Чтобы установить независимость и несводимость христіанства къ язычеству и іудейству, нужно точнѣе опредѣлить отношеніе его къ этимъ, исторически предшествовавшимъ ему, религіямъ. Весьма многихъ смущаетъ то обстоятельство, что для основныхъ религіозныхъ истинъ христіанства можно найти аналогіи въ языческихъ религіозныхъ системахъ, болѣе или менѣе ясные намеки на отдѣльные пункты вѣроученія и нравоученія христіанскаго. Между

тѣмъ иначе и не можетъ быть. Религіозная истина по самому существу своему должна быть только единой, и человѣкъ способенъ инстинктивно ощущать ее въ своемъ сердцѣ. Находилась она и въ язычествѣ, но только въ неясномъ и безотчетномъ стремленіи, а не въ достигнутомъ состояніи, не въ раскрытой формѣ. Разница между христіанствомъ и языческимъ религіознымъ сознаніемъ при всемъ томъ, конечно, остается громадной. То, что было въ язычествѣ въ качествѣ вопроса, безотчетной догадки, смутнаго прозрѣнія, то въ христіанствѣ получило отвѣтъ, возвысилось до степени полной истины. Этимъ объясняются многія сближенія и совпаденія между христіанскимъ и языческимъ религіознымъ міросозерцаніемъ. Но заключать отсюда объ ихъ внутреннемъ родствѣ, объ общемъ источникѣ происхожденія нельзя. Въ какой языческой религіи говорится о привитіи новаго начала къ человѣческой жизни?

Еще болѣе близко христіанство къ ветхозавѣтной религіи, какъ богооткровенной. Самъ Христосъ говорилъ, что онъ пришелъ не разорить законъ, но исполнить—*πληρῶσαι*, т.-е. усовершенствовать законъ по его содержанію, открыть и показать настоящее зерно и смыслъ его. Но это восполненіе закона связывалось съ творческимъ воссозданіемъ человѣческой природы чрезъ Мессію—Христа. Старыя формы для новой мысли и жизни были бы старыми мѣхами для вина новаго. Поэтому ветхозавѣтный законъ, какъ тѣнь, долженъ былъ перейти и уступить мѣсто новому завѣту—его исполненію.

Истинное отношеніе отсюда между язычествомъ и іудействомъ съ одной стороны и христіанствомъ съ другой должно быть формулировано такъ: единая и неизмѣнная религіозная истина, заложенная въ язычествѣ, какъ чаяніе, въ іудействѣ, какъ обѣтованіе, въ христіанствѣ становится событіемъ чрезъ явленіе во плоти Іисуса Христа. Но если люди были подготовляемы къ этому событію, ожидали его, это еще не даетъ основаній разсматривать его, какъ явленіе чисто естественное.

§ 40. О сущности христіанства.

По вопросу о сущности христіанства извѣстны два неправильныхъ взгляда. Такъ, мы встрѣчаемся съ стремленіемъ свести все христіанство къ нравственнымъ правиламъ и предписаніямъ, съ исключеніемъ изъ него всякой метафизики и догматики. Начало этому направленію положено Кантомъ, послѣ него особенно развито Ричлемъ и Гарнакомъ. По мнѣнію послѣднихъ, все содержаніе Евангелія сводится къ христіанскому настроенію духа. Догма есть произведеніе греко-римской религіозной философіи въ первые вѣка христіанства.—Въ этомъ воззрѣніи правильна лишь общая мысль, что въ христіанствѣ нѣтъ мѣста отрѣшенной метафизикѣ, отвлеченному гносису. Ученіе Христа тѣмъ и отличается отъ всѣхъ другихъ религіозныхъ ученій, что въ немъ метафизическія основы (догматы) заключаютъ въ себѣ глубоко нравственное содержаніе. Но при всемъ томъ христіанство самую нравственность возводитъ къ Богу, самое добро поднимаетъ до религіозной высоты. Поэтому главнымъ предметомъ ученія Христова служили слѣдующія темы: отношеніе между Богомъ Отцемъ и Іисусомъ Христомъ, какъ воплотившимся Сыномъ Божіимъ, отношеніе Христа, какъ Искупителя, къ людямъ и т. п. Такъ вскрывается необходимость догматическаго ученія въ христіанствѣ. Догматы христіанства созданы не философіей. Ею дана только форма, а не содержаніе христіанской мысли.

Правда, повидимому, въ христіанской догматикѣ можно указать одинъ пунктъ, который ставитъ христіанство въ близкое соприкосновеніе съ эллинизмомъ ¹⁾ чрезъ Филона. Это—ученіе о Логосѣ. Логосъ у Филона, какъ и въ христіанствѣ, называется единокорднымъ Сыномъ Божіимъ, образомъ, Которымъ и

¹⁾ Подъ эллинизмомъ разумѣются западные іудеи или іудеи „эллинскаго разсвѣнія“ (Іоан. VII, 35), усвоившіе греческій языкъ, греческіе нравы и стоявшіе подъ вліяніемъ греческой культуры и мысли.

для Котораго все создано, посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ, даже Богомъ. Но не такъ близко ученіе Филона о Логосѣ къ христіанству, какъ это представляется на первый взглядъ. Логосъ Филона туманенъ, недѣйствителенъ, безличенъ. Вообще греческая цивилизація оказала христіанскимъ писателямъ только ту услугу, что дала точную и опредѣленную терминологію, а иногда болѣе или менѣе подходящія представленія для выраженія высочайшихъ христіанскихъ идей. Въ этомъ, конечно, заключается очень важная заслуга эллинизма для выработки христіанскаго ученія, но во всякомъ случаѣ только служебная.

Другое одностороннее пониманіе христіанства сводитъ сущность его къ тѣсному кругу отвлеченныхъ идей, къ истинамъ высшаго знанія. Такъ смотрѣли на христіанство въ древности гностики, въ новое время Гегель. — Но христіанство вовсе не есть философская система, сущность его не можетъ быть сведена къ той или другой идеѣ, или къ ряду идей. Сущность христіанства состоитъ въ фактѣ явленія Бога во плоти для возрожденія человѣка къ новой духовной жизни. Христіанство есть Евангеліе или радостная вѣсть о величайшемъ міровомъ событіи — о явленіи Иисуса Христа на землю, о Его жизни, смерти и воскресеніи. И этотъ фактъ нисхожденія Сына Божія на землю для спасенія людей, для дарованія имъ новой жизни, какъ необычайное событіе въ исторіи, выходящее изъ ряда обыкновенныхъ, возвышаетъ христіанство на степень сверхъестественнаго явленія.

§ 41. Христіанское ученіе о Богѣ.

Христіанство повѣдало міру самое высокое ученіе о Богѣ, которое не было раскрыто въ іудействѣ и тѣмъ болѣе въ язычествѣ. Высшее опредѣленіе Божества, до котораго дошелъ человѣческій разумъ въ языческой религіи и философіи, есть опредѣленіе Его, какъ личнаго Существа. Въ ветхозавѣтной ре-

лигіи раскрывалась идея духовности Божества. Христіанство вмѣстѣ съ опредѣленіемъ Божества, какъ духовной Личности, утверждаетъ Троичность Лицъ въ Богѣ при единствѣ Его Существа. Въ исторіи человѣческой мысли можно замѣтить неодинаковое отношеніе къ этому основному догмату христіанской религіи. Есть опровергающіе этотъ догматъ, какъ противорѣчащій разуму (наприм., Л. Н. Толстой). Часть не можетъ быть равна цѣлому, и три—одному. Въ противоположность такому отношенію къ ученію о Троичности проходитъ другое, признающее Троичность Лицъ въ Богѣ требованіемъ нашего разума. Типичными представителями его являются Гегель, Шеллингъ и др. Но въ противовѣсъ этимъ крайностямъ возможно третье отношеніе къ догмату о Троичности. Этотъ догматъ должно разсматривать не какъ изобрѣтеніе челоуѣческаго ума, а какъ предметъ Божественнаго Откровенія. Только когда Богъ открылъ Себя Тріединымъ, люди стали познавать Его, какъ Троичнаго Бога. Отсюда большее или меньшее уясненіе тайны Троичности возможно лишь на почвѣ Откровенія, въ предѣлахъ христіанской вѣры. При такомъ, единственно законномъ, уясненіи ученія о Троичности, оно является съ глубокимъ значеніемъ, которое долженъ признать и разумъ. Правовѣрующимъ догматъ о Троичности говоритъ о полнотѣ бытія и жизни въ Богѣ, о безпредѣльной любви Божіей. Эту мысль выразилъ Блаж. Августинъ: «тайна христіанской Троичности—тайна Божественной любви. Ты видишь Троицу, если видишь любовь». Въ ученія о Тріединомъ Богѣ, дѣйствительно, христіанское представленіе о Богѣ лишается своего основанія. Пусть Богъ мыслится съ полнотою Своей абсолютной жизни, но въ томъ, что Онъ есть единый, не заключается ли уже недостатка и неполноты? Если Богъ не только одинъ, но и одинокъ, если нѣтъ равнаго Ему предмета или объекта любви, то Онъ долженъ являться сознанію челоуѣка Существомъ чуждымъ ему, далекимъ отъ него, самозамкнутымъ въ Себѣ. И мы знаемъ, что естественная челоуѣческая мысль—

строгаго монотеистическая—приходила къ деистическому воззрѣнію на Божество, какъ, напр., въ магOMETанствѣ, и основнымъ чувствомъ по отношенію къ такому Божеству является тамъ страхъ, а не любовь. Другое направленіе—пантеистическое—хотѣло спасти полноту Божественной жизни проявленіемъ Божества въ видимомъ конечномъ мірѣ. Но пантеизмъ, какъ извѣстно, привелъ къ сліянію Бога съ міромъ, къ представленію Божества безжизненнымъ, когда оно мыслится отрѣшенно отъ міра. Только Тріединный Богъ, открывающійся во взаимныхъ отношеніяхъ трехъ Божественныхъ Лицъ, есть безконечная полнота жизни, какъ и безконечная полнота любви. Безъ ученія о Богѣ Тріединомъ мы лишаемся Бога любви, а вмѣстѣ съ тѣмъ, значить, и христіанства. Если это ученіе имѣетъ такое глубокое и жизненное значеніе, то разумъ долженъ принять его, несмотря на непостижимость самаго ученія. Конечно, разумъ можетъ спрашивать далѣе: почему въ Богѣ должны мыслиться именно три, а не два или четыре Лица? Этотъ вопросъ, само собой разумѣется, не разрѣшимъ, но можно указать на общій законъ человѣческаго духа, который всегда мыслить процессъ жизни въ тройственномъ числѣ. Этотъ законъ троичности, управляющій внутреннею жизнію человѣка, можетъ служить, по мнѣнію отцовъ и учителей Церкви, естественною почвою для воспріятія сверхъестественнаго христіанскаго догмата о Св. Троицѣ. Замѣчательно, что во всѣхъ почти религіяхъ мы встрѣчаемся со слѣдами троичности и особенно въ Индійской тримурти. Конечно, христіанскій догматъ о Троицѣ не былъ подготовленъ подобными представленіями, какъ склонны умозаключать нѣкоторые. Въ основѣ Индійской тримурти лежитъ совсѣмъ особая своеобразная идея; это какъ бы троякая маска высшаго и единственнаго существа, различныя стороны или дѣйствія одного и того же Божества. Но самое безотчетное приближеніе къ трехчисленности божественнаго міра знаменательно, и на него можно сослаться, какъ на своего рода *consensus gentium* (единодушное сознаніе народовъ).

Главнымъ препятствіемъ къ принятію догмата Троичности является непосредственное самосознаніе естественнаго падшаго человѣка, раздѣляющее личность отъ личности до безусловной противоположности. Но возрожденное благодатью, общество христіанское, согласно молитвѣ Христовой, должно быть, «едино, якоже и Мы», т. - е. Отецъ и Сынъ. Первообразомъ и идеаломъ тѣснѣйшаго нравственнаго единенія христіанъ между собою служить Св. Троица въ единствѣ Трехъ различныхъ Лицъ. Нѣкоторое уясненіе возможности подобнаго единенія въ любви можно указывать въ отношеніяхъ матери къ ребенку. Когда она трудится, голодаетъ, не спитъ ночей, вообще переноситъ скорби за ребенка, то она почти никогда не чувствуетъ борьбы, не ощущаетъ подвига. Въ этомъ смыслѣ предметъ ея самосознанія изъ «я» перешелъ на «мы». Жизнь матери и дитяти есть одна жизнь, хотя лица—различныя. Претвореніе нашего себялюбиваго естества въ существо другихъ,—вотъ что заповѣдуютъ намъ тайной Св. Троицы. Догматъ Св. Троицы увѣряетъ человѣка, что истинное и вѣчное существо его Творца свободно отъ себялюбивой исключительности, что раздѣленное сознаніе грѣховнаго человѣчества—ложь. Такимъ образомъ христіанское ученіе о Троицѣ является метафизическимъ основаніемъ нравственнаго долга любви.

§ 42. О воплощеніи Сына Божія и нравственномъ значеніи этого догмата.

Другимъ основнымъ догматомъ христіанской религіи является ученіе о Боговоплощеніи. Но и по отношенію къ этому догмату мы встрѣчаемъ видимое предвареніе его въ языческихъ ученіяхъ объ аватарахъ или воплощеніяхъ Божества. Однако между христіанскимъ ученіемъ о воплощеніи Сына Божія и языческими представленіями о воплощеніяхъ Божества наблюдается существенное различіе. Языческія воплощенія—не дѣйствительныя, а кажущіяся,

призрачныя. По выраженію, напр., индійскихъ текстовъ, Вишну, воплощаясь, уподобляется актеру, который лишь мѣняетъ костюмъ и надѣваетъ маску. Въ основѣ языческихъ воплощеній большею частію лежитъ пантеистическая мысль о раскрытіи Божества въ мірѣ, а главное всѣмъ имъ недостаетъ надлежащаго нравственнаго зерна, именно мысли объ избавленіи людей отъ нравственнаго зла. Тѣмъ не менѣе въ этихъ сказаніяхъ мы можемъ видѣть предчувствіе той истины, что надъ бездной, которая раздѣляетъ Бога отъ грѣховнаго человѣчества, долженъ быть проложенъ мостъ, что Богъ долженъ придти къ намъ, чтобы и мы затѣмъ могли приходить къ Нему. Ученіе о Боговоплощеніи стоитъ въ тѣсной связи съ существомъ религіи. Въ религіи человѣкъ всегда старался войти въ возможно близкое общеніе съ Божествомъ, но онъ всегда представлялъ Божество безграничнымъ, безмѣрно возвышеннымъ надъ собою. Эта мысль о неприступности Божества порождала потребность въ воплощеніи Божества, болѣе близкомъ къ людямъ посредникъ съ Богомъ.

Воплотившійся Сынъ Божій, Христосъ называлъ Себя Сыномъ человѣческимъ. Этимъ названіемъ Онъ ставилъ Себя въ связь съ другими людьми, какъ членъ одного съ ними рода, но съ другой стороны Онъ этимъ самымъ выдѣлялъ Себя изъ всего человѣческаго рода, какъ *истинную* отрасль человѣчества, какъ человѣка въ собственномъ и *истинномъ* его смыслѣ. Въ Немъ человѣчество нашло свое подлинное воплощеніе. Христосъ явился идеаломъ или типомъ человѣка, благодаря чему было спасено достоинство человѣческой личности. Замѣчательно, что свѣтлая сторона христіанства, касающаяся высокаго происхожденія и назначенія человѣка, оставалась непонятной для естественнаго ума, разочаровавшагося въ человѣкѣ до полной потери уваженія къ нему. Это видно, напр., изъ упрековъ языческаго философа Цельса христіанству за то, что оно считаетъ человѣка образомъ Божіимъ и сулитъ ему безсмертіе, тогда какъ человѣкъ нисколько не выше

животныхъ и такая же жалкая грязь, какъ и все на землѣ. Очевидно, грѣшный человѣкъ уже не могъ видѣть въ себѣ образа Божія, а потому не могъ имѣть уваженія и любви къ человѣку. Нужно было показать людямъ, что они—образъ и подобіе Божіе, дать людямъ понятіе о человѣкѣ во всей красотѣ и совершенствѣ его нормальнаго состоянія. Это не могло быть сдѣлано путемъ наученія; люди теоретически сознавали свое Богоподобіе (Дѣян. XVII, 28), но они не могли вѣрить въ свое знаніе, такъ какъ дѣйствительность совершенно не оправдывала его. Люди убѣдились бы въ этомъ только тогда, когда бы увидѣли хоть одного человѣка, который былъ бы возможно полнымъ для человѣка отраженіемъ образа Божія. Во Христѣ люди воочію увидѣли это искомое совершенство: вотъ человѣкъ, какимъ должны быть всѣ. И вѣра въ человѣка и уваженіе къ нему были спасены этимъ. Для всѣхъ, не исключая и невѣрующихъ, Христосъ сталъ мѣркой человѣческаго совершенства. Если человѣкъ таковъ, то не презирать людей нужно за то, что они дурны, а пожалѣть, что они сдѣлались такими, помочь имъ; они не по природѣ дурны, по природѣ они—образъ и подобіе Божіе и заслуживаютъ любви и уваженія. Вочеловѣченіе Сына Божія спасло наше уваженіе къ человѣку, вѣру въ его способность къ добру, въ нравственное возрожденіе. Принятіемъ полной человѣческой природы «до усвоенія себѣ всего человѣческаго, включая и самыя немощи человѣческаго естества» (Кириллъ Алекс.), Сынъ Божій, по разуму св. отцевъ, возвелъ человѣческую природу на высоту славы до соединенія ея съ Божествомъ, до *обоженія*: «да насъ сообразны сотворить образу славы Своея» (изъ литургіи св. Василия Великаго). Воплотившійся Сынъ Божій сталъ вторымъ Адамомъ, родоначальникомъ новаго человѣчества. Въ этомъ заключается нравственная идея христіанскаго догмата о Боговоплощеніи.

§ 43. О Лицѣ Іисуса Христа.

Извѣстно, какое важное значеніе имѣетъ личность во всякомъ дѣлѣ. Въ нравственной области она кладетъ свою печать на всѣ дѣйствія человѣка. И всегда, во всякомъ дѣлѣ вѣрнѣе заключать отъ личности къ дѣлу, чѣмъ наоборотъ. Поэтому для полнаго пониманія христіанской религіи нѣтъ лучшаго средства, какъ составить вѣрное понятіе о Личности Іисуса Христа, давшаго эту религію. Въ послѣднее время было особенно много попытокъ—богословскихъ и историческихъ—съ цѣлью выяснить Личность Іисуса Христа. Но въ этихъ попыткахъ можно замѣтить крупный недостатокъ, который заключается въ неправильномъ отношеніи къ первичнымъ источникамъ жизни Іисуса Христа, т.-е. къ евангеліямъ. Конечно, эти источники могутъ подлежать изслѣдованію, и съ научною цѣлью можно подвергать ихъ критикѣ, но научная справедливость и здравая логика требуютъ разсматривать ихъ съ той точки зрѣнія, съ какой смотрѣли на нихъ писатели ихъ—евангелисты. Евангелія не представляютъ собою научной исторіи или лѣтописныхъ повѣствованій, а преслѣдуютъ идейно-практическую цѣль, различно освѣщенную у каждаго евангелиста, но въ существенномъ совпадающую для всѣхъ четырехъ евангелій и выраженную у евангелиста Іоанна: «сіе написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій» (XX, 31). Между тѣмъ, приступая къ изображенію Личности Іисуса Христа, въ большинствѣ случаевъ не хотятъ признавать этого основного взгляда евангелистовъ на Него, а составляютъ свою, болѣе узкую мѣрку, которую и прилагаютъ къ Личности Іисуса Христа. Такъ въ настоящее время, вслѣдъ за Ренаномъ и Л. Н. Толстымъ, часто приходится слышать легкомысленныя заявленія въ томъ смыслѣ, что можно считать Іисуса Христа идеаломъ, уважать Его ученіе и тѣмъ не менѣе не признавать Его Богомъ. Допустимъ, что, не признавая Божества Іисуса

Христа, можно вообразить Его совершеннѣйшимъ человѣкомъ. Но какую нравственную силу можно тогда почерпать отъ Него, можно ли называть Его своимъ Спасителемъ? Отрицатели отвѣчаютъ на это, что Иисусъ Христосъ, какъ истинно святой человѣкъ, есть наилучшій предметъ для подражанія: въ этомъ смыслѣ Христосъ есть Спаситель людей. Но вѣдь тогда спасителями должно называть и другихъ нравственныхъ героевъ, которые могутъ служить примѣрами добродѣтельной жизни и ея руководителями, напр., Будду, Конфуція, Сократа и др. Отрицатели, дѣйствительно, готовы причислить и ихъ къ лику спасителей, они лишь утверждаютъ, что Иисусъ Христосъ въ совершеннѣйшей степени оправдываетъ такое наименованіе. Но тогда очень возможно, что съ прогрессомъ человѣчества явится одинъ или даже много людей, несравненно лучшихъ, чѣмъ Иисусъ Христосъ, съ еще большимъ правомъ на названіе спасителей и искупителей человѣчества. И отрицатели не имѣютъ никакого основанія отвергать такое предположеніе. Отсюда слѣдуетъ, что единымъ Спасителемъ нашимъ Иисусъ Христосъ можетъ быть лишь въ томъ случаѣ, если мы вѣруемъ въ Него, какъ истиннаго Бога. Безъ этой вѣры Его нравственное значеніе для насъ очень мало возвышается надъ значеніемъ всякаго другаго нравственнаго героя. Безъ этой вѣры непонятны характеръ Личности Иисуса Христа, Его отношеніе къ основанной Имъ религіи.

По нравственной высотѣ Своего характера Иисусъ Христосъ является чудеснымъ исключеніемъ въ человѣческой исторіи: Онъ безгрѣшенъ. Въ Его личности наглядно осуществленъ идеалъ человѣческаго совершенства, безконечно превышающаго мѣру наивысшаго естественнаго человѣческаго развитія. Даже враги Христа отдають должную дань благоговѣнія и удивленія нравственной Личности Иисуса Христа. Тою же безгрѣшностію Иисуса Христа объясняется полнѣйшая цѣлостность и гармоничность внутренней духовной жизни, свободная отъ всякихъ односторонностей и перевѣса одной душевной способности надъ

другою. Наконецъ, всѣ тѣ вліянія, которыя, казалось бы, были неизбежны въ естественномъ развитіи Личности Іисуса Христа, остались непричастны къ Его внутреннему міру. Это начинаетъ признавать и отрицательная критика въ лицѣ, напр., Гарнака. По его мнѣнію, очень невѣроятно, чтобы Іисусъ Христосъ прошелъ школу раввиновъ; нигдѣ Онъ не говоритъ такъ, какъ говорилъ бы человѣкъ, усвоившій техническо-богословское образованіе и искусство ученаго экзегезиса. Не имѣлъ Іисусъ Христосъ никакихъ отношеній къ ессейству. У Него мы видимъ полную противоположность образу жизни и міросозерцанію ессеевъ. Жизнь и рѣчи Христа не обнаруживаютъ въ Немъ ни малѣйшаго отношенія къ культурѣ и философіи грековъ. Это должно вызывать почти удивленіе, потому что Галилея была полна тогда грековъ, по-гречески говорили во многихъ городахъ ея, и въ нихъ были греческіе учителя и философы. Но чтобы Іисусъ Христосъ испыталъ на Себѣ какое бы то ни было ихъ вліяніе, чтобы до Него дошли мысли Платона или стоической философіи, хотя бы только въ популярной обработкѣ, — этого отнюдь нельзя сказать.

Но главнымъ образомъ необычайный характеръ Личности Іисуса Христа сказывается въ Его отношеніи къ основанной Имъ религіи. Личность Іисуса Христа неразрывно связана съ идеею и сущностію христіанства. Онъ не просто основатель Своей религіи, подобно другимъ религіознымъ реформаторамъ, но и предметъ ея. Такъ какъ Онъ представляетъ Собой средоточіе христіанской религіи, то и характеръ Его Личности оказывается безпримѣрнымъ по силѣ Своего вліянія на историческую жизнь человѣчества. Только Божественнымъ характеромъ Личности Іисуса Христа объяснимо возникновеніе вселенской Церкви, имѣющей существовать вѣчно и перерождающей міръ. Человѣчески ограниченный Христосъ могъ бы основать школу, секту, но никакъ не вселенскую Церковь, міровую религію. Онъ, быть можетъ, способенъ былъ бы оказать нравственно улучшающее воздѣй-

ствіе на своихъ приближенныхъ и современниковъ, но при Своемъ нравственномъ несовершенствѣ не пошелъ бы въ Себѣ силы вдохнуть во все человѣчество новую жизнь и благодать спасенія. Къ разнообразнымъ человѣческимъ ученіямъ Онъ присоединилъ бы новое, быть можетъ возвышенное и практически удобнѣйшее и простѣйшее, но съ этимъ ученіемъ никогда и никто не связывалъ бы безусловной увѣренности въ Божественномъ происхожденіи его. Оно постепенно затерялось бы въ постоянномъ наплывѣ новыхъ системъ и едва ли бы восторжествовало, напр., надъ платонизмомъ или стоицизмомъ. Можетъ быть, и тогда бы высоко почитали Христа, поставили Его изображенія вмѣстѣ съ Авраамомъ, Моисеемъ, Сократомъ, нѣкоторыя Его изреченія выбили бы на стѣнахъ храмовъ и дворцовъ. Все это могло быть, но никогда не пришли бы къ почитанію Его, какъ Сына Божія, къ вѣрѣ въ Него, какъ Спасителя; никто и никогда не подумалъ бы искать только и единственно чрезъ Него блаженства жизни.

Богочеловѣческій образъ Іисуса Христа, по самой Своей безпримѣрности и величію, свидѣтельствуешь о Своей исторической дѣйствительности. Никакая склонность къ миѣической идеализаціи великихъ мужей, никакія способности геніальнаго ума не могли создать такого образа. Нельзя было начертать образа Христа безъ того, чтобы нашъ ограниченный, заблуждающійся, грѣховный умъ не привнесъ въ него чертъ, выдающихъ его происхожденіе. Не могли измыслить такого образа іудеи. Это не былъ тотъ идеалъ, который они носили въ своей душѣ. Если бы ученики Христа начертали образъ Мессіи по своимъ ожиданіямъ, то они изобразили бы Его совершенно иначе. Они измыслили бы царственнаго сына Давида, а не галилейскаго пророка, распятаго и воскресшаго. Внѣшняя исторія жизни Христа была для нихъ скорѣе препятствіемъ, чѣмъ пособіемъ для ихъ вѣры во Христа, такъ какъ она не соотвѣтствовала ихъ желаніямъ и надеждамъ. Только могучее, неотразимое впечатлѣніе Божественной Личности Хри-

ста въ состояніи было устранить всѣ камни преткновенія для ихъ вѣры и внушило имъ убѣжденіе, что Онъ—Мессія. Это же убѣжденіе всей Церкви держалось всегда и держится на томъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій.

§ 44. О дѣлѣ Іисуса Христа.

Какъ Личность Іисуса Христа является предъ нашимъ сознаніемъ съ Божественнымъ характеромъ, такъ дѣло Его—спасеніе людей—носитъ на себѣ ту же печать. Для удобства разсмотрѣнія дѣло Іисуса Христа подводится подъ три служенія: пророческое, первосвященническое, царское. Но само собой разумѣется, что это дѣленіе имѣетъ значеніе чисто формальное, школьное. Согласно этому дѣленію, спасеніе людей Іисусъ Христосъ совершилъ ученіемъ, жизнію Своею, крестною смертію и воскресеніемъ. На ученіи, жизни и смерти Іисуса Христа лежитъ печать Его Божественной Личности. Это впечатлѣніе отъ ученія Іисуса Христа вполне выразилось въ словахъ Его современниковъ: «никогда человѣкъ не говорилъ такъ, какъ этотъ человѣкъ» (Іоан. VII, 46). Превосходство ученія Іисуса Христа предъ ученіями всѣхъ знаменитыхъ философовъ заключалось въ томъ, что тѣ только искали истину, Іисусъ же Христосъ явился откровеніемъ истины. «Азъ есмь истина» (Іоан. XIV, 6),—заявлялъ Онъ о Себѣ. Пусть для отдѣльныхъ пунктовъ христіанскаго ученія, особенно нравственнаго, можно подыскать сближенія и параллели въ религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ древняго міра. Это только лишнее доказательство въ пользу общечеловѣчности христіанскихъ истинъ и нравственныхъ правилъ, а не свидѣтельство противъ ихъ силы и значенія. Но Христосъ не только открылъ людямъ истину, но и указалъ истинный путь къ истинной жизни, и фактически создалъ эту жизнь для вѣрующихъ въ Него. «Азъ есмь истина, путь и животъ», говорилъ Онъ о Себѣ (Іоан. XIV, 6). Сила евангелія заключается въ

перерождающемъ воздѣйствіи на внутренній міръ. человѣка, благодаря чему онъ можетъ отказаться отъ своей прежней грѣховной жизни и стать на новый путь святой жизни. Такой силы къ внутреннему нравственному обновленію и усовершенствованію не могла сообщить человѣку самая возвышенная философская мораль—стоическая, хотя она додумалась до весьма хорошихъ правилъ, по которымъ долженъ жить человѣкъ. Причина перерождающей силы евангелія заключалась въ томъ, что ученіе Іисуса Христа не стояло особнякомъ отъ Личности Божественнаго Учителя. Оно не было и не могло быть ученіемъ въ строгомъ, узкомъ смыслѣ этого слова, т.-е. сообщеніемъ теоретическихъ истинъ. Источникъ горя людей Іисусъ Христосъ видѣлъ не въ умѣ ихъ, не въ умственномъ невѣжествѣ, но въ ихъ дурномъ сердцѣ. Объясняя невѣжество людей и ихъ дурную жизнь ихъ дурнымъ сердцемъ, ложнымъ направленіемъ воли, Христосъ долженъ былъ начать преобразованіе людей именно съ сердца, а не съ ума. Знаніе приходитъ съ сердцемъ (Лук. VI, 45; Марк. VII, 23; Іоан. VII, 17; V, 45 и др.). Человѣку нѣтъ надобности искать его гдѣ-нибудь внѣ себя, за нимъ не зачѣмъ далеко ходить: источникъ его внутри человека, въ его сердцѣ. У него, такимъ образомъ, есть внутреннее «око», которымъ онъ видитъ истину,—надобно только, чтобы это око было чисто, не засорено страстями, сердечными предразсудками. А оно было засорено дурными страстями, неправильными влеченіями, грѣхомъ. Требовалось исправленіе сердца. Но исправить сердце однимъ ученіемъ нельзя: знаніе не въ силахъ вырвать изъ сердца зло, дурныя влеченія его и замѣнить хорошими; знаніемъ не дается живое расположеніе къ добру, сердце не слушаетъ логики. Требовалось не столько знаніе того, что хорошо; сколько любовь, хотѣніе хорошаго. А любви нельзя учить словами, любовь рождается жизнію, и любовь къ добру производится ощущеніемъ дѣйствительнаго добра. Нужно было тронуть сердце людей этимъ добромъ, дать имъ почувствовать добро,

какъ силу. Иисусъ Христосъ сошелъ къ людямъ живымъ воплощеніемъ добра, а потому Онъ и могъ учить ихъ добру. Онъ училъ людей не одними словами, но всей Своей Личностью,—и Своими словами, и дѣлами—чудесами, всей Своей жизнью. Отсюда слова «ученіе и жизнь», «ученіе и чудеса» Иисуса Христа являются почти синонимами. Тѣмъ то и цѣнно евангельское ученіе, что оно представляетъ собою не только совокупность отвлеченныхъ теоретическихъ истинъ, а живое воплощеніе ихъ въ Личности Христа.

Наивысшее проявленіе любви, добра, какъ закона жизни, Иисусъ Христосъ явилъ на крестѣ. «Нѣтъ больше той любви, какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ» (Іоан. XV, 13),—говорилъ Иисусъ Христосъ Своимъ ученикамъ. Какъ понимать смыслъ крестной жертвы Христовой? Здѣсь мы встречаемся съ двумя крайними направленіями. Одно съ мыслию о жертвѣ Христовой связываетъ идеи выкупа, очистительной жертвы, уплаты долга Богу за вину человѣчества. Это ходячее, слишкомъ внѣшнее представленіе о крестной жертвѣ, проводимое послѣдовательно, приводитъ къ ряду недоумѣнныхъ вопросовъ: какъ возможно страданіе невиннаго за виновныхъ, зачѣмъ было Богу уплачивать долгъ Самому Себѣ? Оно же является источникомъ кощунственнаго нареканія на христіанство, что всѣ грѣхи совершилъ за насъ Адамъ, а всѣ подвиги Христосъ, такъ что намъ остается лишь расписываться въ ихъ полученіи (Толстой). Такое искаженіе христіанскаго догмата объ искупленіи произошло отъ стремленія приспособить факты христіанской исторіи къ общимъ ходячимъ представленіямъ падшаго человѣка. Мы сознаемъ себя виновными предъ Богомъ и заслуживающими наказанія. Отсюда возникаетъ необходимость примиренія съ Богомъ, заглаженія своей вины предъ Нимъ. Эта идея, сама по себѣ справедливая, проходитъ чрезъ всѣ религіи и находитъ свое выраженіе въ жертвахъ, свидѣтельствующихъ о виновности человѣка. Но эта идея искажается, когда наказаніе разсматривается, какъ такое средство для заглаженія

вины, при помощи котораго человекъ думаетъ купить себѣ благоволеніе Божества. Отсюда искаженіе смысла жертвъ въ языческихъ религіяхъ, перенесенное и въ христіанское мышленіе.

Другое крайнее пониманіе ограничиваетъ смыслъ крестной смерти Іисуса Христа значеніемъ великаго и назидательнаго мученическаго подвига за правду для засвидѣтельствованія истины, или значеніемъ ободряющаго примѣра. При встрѣчѣ двухъ началъ жизни—старого и новаго—должна была произойти борьба ихъ. При борьбѣ необходимы жертвы, и очень естественно, что первою жертвою этой борьбы долженъ быть тотъ, кто первый началъ ее. Разсуждая такимъ образомъ, можно понимать приведенныя слова Спасителя о Себѣ, какъ о жертвѣ при борьбѣ новой жизни съ жизнью старой.—Но эта жертва не была только однимъ простымъ исходомъ борьбы, она была необходимою для положительныхъ цѣлей домостроительства Божія: «такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную» (Іоан. III, 16), — говорилъ Самъ Христосъ. Такимъ образомъ смерть Іисуса Христа должна была явиться *искупительною* жертвою, *источникомъ* новой жизни. На Себѣ Самомъ Христосъ долженъ былъ показать способность человека къ жизни, побѣдить грѣхъ—начало старой жизни и, такимъ образомъ, оправдать право человека на новую жизнь. Но побѣда грѣха для каждаго человека возможна была лишь посредствомъ отреченія отъ него, умерщвленія въ себѣ ветхаго человека, распятія его со страстями и похотями, чрезъ что достигается претвореніе нашего себялюбиваго настроенія въ добро, любовь къ Богу. Таковъ ужъ законъ нравственнаго возрожденія человека, духовной жизни, что переходъ отъ грѣха къ любви къ Богу, отъ зла къ добру сопровождается страданіями для грѣшника: «если внѣшній нашъ человекъ тлѣетъ, то внутренній со дня на день обновляется» (2 Кор. IV, 16). Выразилась эта истина и въ естественномъ сознаніи человека, когда совѣсть по-

буждаетъ преступника отстрадать за свой грѣхъ. Не чужда она философской мысли, которая въ лицѣ Канта утверждаетъ, что переходъ къ добру не можетъ произойти въ человѣкѣ безъ боли, что внутреннее обновленіе человѣка причиняетъ страданіе весьма мучительное, такъ какъ злыя наклонности воли пустили глубокіе корни въ природѣ человѣка и обратились въ привычку. Но чтобы эти страданія не остались невыносимыми и безплодными для человѣка, чтобы внѣдрить въ него жизнь духа и смерть грѣху, Господь долженъ былъ совершить эту жизнь Самъ, пройти ее не только для показанія намъ примѣра, но и потому, что только отъ жизни рождается жизнь, только подобнымъ можно призвать подобное (акаѳистъ). Поэтому Христосъ еще при жизни въ качествѣ любящаго учителя и милостиваго цѣлителя взялъ на Себя наши немощи и понесъ наши болѣзни (Мѡ. VIII, 17), вмѣстилъ въ душѣ Своей всю ту скорбь, которую несло человѣчество за свои грѣхи, и плакалъ о Іерусалимѣ, видя его ожесточеніе (Лк. XIX, 41). Но вотъ пришла ночь искупленія. Господь началъ плакать, изнемогать и тужить о всѣхъ грѣхахъ міра (Мѡ. XXVI, 37). Не о Себѣ плакалъ Онъ, но о сынахъ нашихъ и дщеряхъ нашихъ (Лк. XXIII, 28), о родѣ человѣческомъ, погрязающемъ въ грѣхахъ. Всѣ тѣ муки совѣсти, всю ту скорбь о содѣянной безднѣ зла, которая надлежало перенести человѣчеству при смерти грѣху, при его обращеніи къ благодати,—все это пережилъ Господь по любви Своей къ людямъ. Но какъ всякій обращающійся терпитъ въ обращеніи не только внутренніе укоры совѣсти, но бываетъ принужденъ разсчитываться и съ міромъ, и съ плотію своею, поработченной злу: такъ и страданія Христовы не ограничились внутренними мученіями въ Геѡсиманіи, но выразились въ перенесеніи ненависти людей и мукахъ тѣла на Голгоѣ. Итакъ, Іисусъ Христосъ Самъ исполнилъ все то, что необходимо приходится претерпѣть каждому, обращающемуся къ истинной жизни, Самъ пережилъ на Себѣ Самомъ судъ надъ человѣчествомъ, всю его судьбу, опредѣ-

ленную грѣхомъ. А такъ какъ Иисусъ Христосъ страдалъ не за Себя, ибо Онъ былъ свободенъ отъ нашей ветхой природы грѣха, но за насъ, ради насъ, то страданія и смерть Его въ дѣйствительности являются жертвою, искупленіемъ нашимъ. Такъ какъ, далѣе, Иисусъ Христосъ выполнилъ все то, въ чемъ должно было выразиться обращеніе человѣка къ Богу, умеръ для грѣха и міра и проявилъ полное послушаніе Богу, то жертва Его по справедливости есть жертва воздаянія, примиренія человѣка съ Богомъ. По истинѣ Христосъ сталъ «клятвою за насъ» (Гал. III, 13), поскольку понесъ на Себѣ судъ Божій, поставившій, по требованію нравственной правды, условіемъ примиренія любящее обращеніе человѣка къ Богу.

При такой точкѣ зрѣнія на догматъ искупленія становятся совершенно непонятными ходячія возраженія: развѣ Богъ не могъ простить грѣхъ человѣка безъ жертвы Сына Своего, развѣ Онъ не могъ силою Своего всемогущества разрѣшить человѣка отъ клятвы? «Надобно полезное имѣть въ виду, а не то, что Богу все возможно»,—поучаетъ Аѳанасій Великій. Всемогущество Божіе опредѣляется нравственными цѣлями и нравственнымъ благомъ человѣка. Богъ не хотѣлъ, чтобы спасеніе человѣка было внѣшнимъ по отношенію къ нему, а нравственнымъ актомъ, въ которомъ человѣкъ принялъ бы личное участіе для своей нравственной пользы. «Богъ, сотворивши насъ безъ насъ, спасаетъ насъ не безъ насъ»,—говоритъ блаж. Августинъ. Вотъ почему мы должны «участвовать въ страданіяхъ Христовыхъ» (1 Петр. IV, 13), «носить всегда въ тѣлѣ мертвость Господа Иисуса» (2 Кор. IV, 10), если хотимъ приобщиться Его жизни, достигнуть спасенія. Безсильные сами по себѣ, чтобы страдать въ подвигѣ борьбы съ грѣхомъ, мы, прививаясь ко Христу, какъ вѣтвь къ лозѣ (Іоан. XV, 8), или дикая маслина къ плодовой (Рим. XI, 24), въ сострадательной любви Христа къ намъ, выразившейся въ Его смерти за насъ, почерпаемъ источникъ нравственныхъ силъ. Въ дружбѣ порочнаго человѣка съ добродѣтельнымъ мы видимъ слабое по-

добіе такой прививки нравственныхъ силъ одному отъ другого. И какъ истинный другъ для нравственнаго подъема своего брата долженъ всецѣло проникнуть во внутренній міръ его, почувствовать, перемучиться его паденіями, раздѣлить съ нимъ душевную скорбь, такъ и Христосъ только въ такомъ случаѣ можетъ быть нашимъ Спасителемъ, вливающимъ новыя нравственныя силы, когда мы убѣждены, что Онъ понесъ всѣ слѣдствія грѣха нашего: «ибо какъ Самъ Онъ претерпѣлъ, бывъ искушенъ: то можетъ и искушаемымъ помочь» (Евр. II, 18).

Но справедливо ли,—продолжаетъ возраженіе,—переносить вину одного человѣка на другаго, наказывать невиннаго—Христа—за виновныхъ людей? Конечно, несправедливо. Но дѣло въ томъ, что Богъ и не наказываетъ Сына Своего вмѣсто насъ. Іисусъ Христосъ, нераздѣльно слившись съ нами любовью и воплощеніемъ, сострадаетъ вмѣстѣ съ нами, чтобы привести насъ къ Богу. (Евр. IV, 15). Развѣ можно назвать несправедливымъ подвигъ матери, если она, по любви къ несчастному преступному сыну, захочетъ раздѣлить участь его и пойдетъ вмѣстѣ съ нимъ на каторгу? И если Христосъ принялъ всѣ наши грѣхи къ Своему чистому сердцу еще крѣпче, чѣмъ мать—преступленія своего сына, пострадалъ за насъ, чтобы и намъ дать силу для страданій, то какая же въ этомъ несправедливость? Конечно, подвигъ сострадательной матери не измѣнитъ рѣшенія человѣческаго суда и участи сына. Но подвигъ Іисуса Христа, пріобщившаго всего Себя намъ, наоборотъ, измѣняетъ положеніе человѣческаго рода. Почему? Потому, что Ходатай нашъ—не простой человѣкъ, а Богочеловѣкъ. Какимъ бы совершенствомъ и святостью ни обладалъ человѣкъ, онъ не могъ бы служить источникомъ нравственнаго обновленія для человечества. Если мы своими усиліями не можемъ прибавить ни одного локтя къ своему росту, то какимъ же образомъ, послѣ этого, мы можемъ создать въ себѣ своими усиліями принципъ новой жизни? Дѣйствительную силу обновленія человѣкъ получаетъ отъ

таинственнаго сліянiя съ Богомъ Спасителемъ нашимъ. Убѣжденіе въ спасеніи чрезъ крестъ неотдѣлимо отъ живой вѣры въ Іисуса Христа, какъ истиннаго Бога, побѣдившаго смерть Своимъ воскресеніемъ и основавшаго царство Божіе, царство благодати.

§ 45. Христiанское ученіе о безсмертіи.

Безсмертіе часто понимаютъ въ смыслѣ неуничтожимости, какъ, наоборотъ, смерть смѣшиваютъ съ уничтоженіемъ. Но наука признаетъ очевиднымъ, что все существующее не можетъ быть уничтожено. Въ природѣ мы можемъ вездѣ наблюдать круговращеніе жизни, обмѣнъ матеріи. Ученіе о неуничтожимости матеріи и сохраненіи силъ природы принадлежитъ къ числу твердо доказанныхъ истинъ естествознанія. Но понятіе о христiанскомъ безсмертіи заключаетъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ несокрушимость и неуничтожимость. Пусть элементы, изъ которыхъ состоитъ какое-нибудь тѣло или предметъ, несокрушимы, но иное дѣло, уничтожима ли форма или соединеніе этихъ элементовъ? Отсюда мы понимаемъ безсмертіе въ смыслѣ продолженія жизни за гробомъ, жизни личной, сознательной, нравственной. Другими словами: съ христiанской точки зрѣнія мы ставимъ вопросъ о томъ, безсмертна ли личность человѣка, т.-е. безсмертны ли мы, какъ индивидуумы съ извѣстнымъ опредѣленнымъ прошлымъ, за которое мы отвѣтственны?

Возможность индивидуальнаго сознательнаго безсмертія нѣсколько уясняется, когда мы установимъ, что такое душа и наша личность. Духъ есть сила, способная думать, чувствовать и желать. Онъ лучше всего характеризуется понятіемъ жизни. Безжизненный духъ есть чистая нелѣпость. Въ какомъ отношеніи стоитъ духъ, какъ составная часть человѣческой природы, къ тѣлу? Тѣло умираетъ, но умираетъ ли вмѣстѣ съ нимъ духъ? Нѣтъ. Правда, въ земной жизни мы наблюдаемъ нѣкоторую зависимость

духа отъ тѣла, но отъ этой зависимости далеко еще до тожества. Можно думать, что мозгъ есть машина, механическое сооруженіе, дѣйствіе котораго необходимо для проявленій мысли, воли, но нѣтъ никакой необходимости заключать отсюда, чтобы машина была источникомъ, причиной мысли, воли, чтобы машина въ дѣйствительности производила ихъ. Механизмъ, приводимый въ движеніе паромъ, хотя необходимъ для обнаруженія этой силы, не есть однако источникъ и начало паровой силы. Значитъ, духъ вовсе не является продуктомъ дѣятельности мозга. Душа есть совершенно особая субстанція, способная развивать свою психическую жизнь самостоятельно. Представленія происходятъ въ связи съ окружающимъ міромъ, но онъ только возбуждаетъ душевныя силы къ дѣятельности, а самая дѣятельность совершается исключительно по психическимъ законамъ. Нервное движеніе необходимо для ощущеній звука и свѣта, но послѣднія—чисто психическія явленія; даже впоследствии мы можемъ воспроизвести эти ощущенія и представленія помимо тѣлесныхъ возбужденій. Если такъ, то мы можемъ думать, что душевное содержаніе можетъ быть сохранено по отдѣленіи души отъ тѣла. Итакъ, нашъ духъ есть существо индивидуальное. Какъ индивидуумъ, духъ, по закону непрерывности и сохраненія энергіи, долженъ существовать постоянно, вѣчно. А что можетъ онъ существовать именно безъ матеріальной формы, есть и другія основанія отвѣчать утвердительно. Несомнѣнно, что мысль и воля могутъ дѣйствовать на болѣе или менѣе удаленные предметы. Глубоко задуманная мысль, сильное и поражающее впечатлѣніе, внутренне энергической воли могутъ быть переданы отъ одного лица другому безъ всякаго объясненія ихъ на словахъ или внѣшнихъ знакахъ. Въ подобныхъ случаяхъ духъ, очевидно, возвышается надъ матеріальной средой. Еще болѣе обращаютъ на себя вниманіе факты, когда у людей умирающихъ, при полномъ разстройствѣ ихъ тѣлеснаго организма, мысль проясняется и оживаетъ, изъ устъ умирающихъ раз-

даются рѣчи и высокія нравственныя мысли. Сравненія, къ которымъ прибѣгаютъ въ подобныхъ случаяхъ, съ погасающимъ свѣтильникомъ, бросающимъ послѣдній яркій отсвѣтъ, прежде чѣмъ погаснутъ, могутъ служить красивымъ поэтическимъ символомъ, а не объясненіемъ. Не объясняется ли это тѣмъ, что психическое существо обнаруживаетъ болѣе высокій и ясный характеръ именно въ моментъ отдѣленія духа отъ тѣла? При этомъ нужно замѣтить, что такія предсмертныя просвѣтленія, такая лучезарность въ послѣдній часъ жизни являются преимущественно у такихъ людей, нравственная личность которыхъ сильно выражена. Интересно припомнить здѣсь христіанскихъ подвижниковъ. Несмотря на физическую слабость, они ясно отличали всѣ отѣнки своей индивидуальности и индивидуальныя особенности другихъ. Физическая слабость иногда можетъ скрывать отъ посторонняго взгляда эту зрѣлость духа, но очевидно лишь потому, что тѣло въ такихъ случаяхъ препятствуетъ выступленію предъ сознаниемъ всего богатаго опыта души. Когда же спадутъ узы тѣла, то все, что пріобрѣла душа въ жизни, дѣлается ея полнымъ и постояннымъ достояніемъ.

Возможность сознательнаго безсмертія души, т. - е. со всѣми тѣми желаніями, мыслями и чувствами, которыя она пріобрѣла въ здѣшней жизни, основывается на томъ психологическомъ наблюденіи, что конкретное содержаніе души, разъ ею пріобрѣтенное, не пропадаетъ совершенно. Наша душа сохраняетъ въ себѣ навсегда матеріалъ, воспринятый ею въ качествѣ представленій и ощущеній отъ окружающаго міра. Этотъ матеріалъ, хранимый душею часто безсознательно, при извѣстныхъ благопріятныхъ условіяхъ можетъ оживать въ памяти человѣка и въ качествѣ воспоминаній снова переживаться имъ. Извѣстны случаи, когда люди вспоминали факты, повидимому безусловно ими забытые. Другой рядъ фактовъ, доказывающихъ, что изъ души не можетъ исчезнуть ни одно изъ полученныхъ ею впечатлѣній,

открывается въ случаяхъ болѣзни памяти. Извѣстный англійскій ученый Карпентеръ рассказываетъ объ одной простой женщинѣ, которая въ болѣзненномъ безпамятствѣ читала наизусть на санскритскомъ языкѣ отрывки изъ древнихъ индійскихъ поэмъ Магабгарата и Рамайяна и на древне-еврейскомъ языкѣ отрывки изъ Библіи. Это не былъ безсмысленный безсвязный бредъ; странныя непонятныя слова лились плавнымъ потокомъ, порою слышался музыкальный ритмъ, какъ будто читались стихи. По справкамъ оказалось, что больная давно, лѣтъ болѣе двадцати назадъ, жила прислугой въ домѣ одного ученаго пастора, который любилъ въ часы досуга, ходя по корридору, читать вслухъ санскритскіе стихи или Библію на древне-еврейскомъ языкѣ. Этотъ фактъ устанавливаетъ, что душа наша, какъ самый усовершенствованный фотографическій аппаратъ на негативѣ, какъ лучшій приборъ для записи къ фонографу, воспринимаетъ неизгладимо на вѣки все, когда-либо и гдѣ-либо видѣнное и слышанное. Онъ же свидѣтельствуется, что «я» души не можетъ мѣняться. Значитъ, если душу ожидаетъ безсмертіе, то несомнѣнно безсмертіе сознательное, о которомъ учитъ христіанство. Все, пережитое душою и благопріобрѣтенное ею, будетъ сопровождать ее въ вѣчность.

На ряду съ ученіемъ о сознательномъ безсмертіи души христіанство утверждаетъ истину воскресенія тѣла. Слѣды вѣры въ тѣлесное воскресеніе нѣкоторые находятъ у языческихъ народовъ, но вѣра эта, само собою разумѣется, не могла получить у нихъ прочности и устойчивости. И замѣчательно, что вслѣдствіе слабой и недостаточной вѣры въ воскресеніе поблекла у нихъ самая идея безсмертія. Безсмертіе души за гробомъ уподоблялось сну, какому то таинственному, непонятному полусуществованію. Проповѣдуя истину воскресенія тѣла, такъ какъ безъ тѣла полного человѣка быть не можетъ, христіанство раскрываетъ идею безсмертія въ ея полномъ надлежащемъ свѣтѣ.

§ 46. О нравственномъ ученіи христіанства.

Нравственное христіанское ученіе превосходитъ всѣ, извѣстныя намъ, системы правоученія—религіозныя и философскія. Въ основу нравственной жизни христіанство полагаетъ любовь къ Богу и ближнему. До Іисуса Христа человѣчество не знало любви, какъ основного начала жизни. Правда, еще Платонъ училъ объ этомъ, а заповѣдь Христа о любви выражена словами Ветхаго Завѣта. Но платоническая любовь коренится въ восторженномъ поклоненіи прекрасному; она не выходитъ изъ круга прекраснаго; ко всему, что лежитъ внѣ этого круга, она холодна; все слабое, немощное, болѣзненное, антиэстическое возбуждаетъ съ ея стороны презрѣніе. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, при общемъ законническомъ укладѣ жизни еврейскаго народа, заповѣдь о любви къ Богу и ближнимъ не могла получить первенствующаго значенія, сдѣлаться основнымъ началомъ. Самый вопросъ о томъ, кто нашъ ближній, не былъ ясенъ для іудейскаго сознанія. Не напрасно, поэтому, Іисусъ Христосъ называлъ Свою заповѣдь о любви новою. Не говоримъ уже о силѣ и степени христіанской любви, долженствующей простираться до самопожертвованія.

Мы слишкомъ привыкли къ слову «любовь», а потому не можемъ по достоинству взвѣсить и оцѣнить значеніе и внутреннюю силу ея. Между тѣмъ никакимъ ученіемъ нельзя такъ покорить человѣка, какъ началомъ любви. Никакими внѣшними побужденіями нельзя заставить человѣка уважать нравственныя предписанія. Это можно сдѣлать только началомъ любви. Покоряющее начало само должно быть свободнымъ, чтобы ему покорился свободный человѣкъ, а такое свободное начало есть любовь. Этимъ только можно объяснить тотъ фактъ въ жизни человѣчества до Христа, что человѣкъ, обладая вѣрою въ Бога, не дорожилъ религіей, въ которой онъ не видѣлъ побужденія любить Бога, и не уважалъ въ душѣ

ея предписаній. Она указывала на отношеніе Бога къ человѣку, но не говорила, что въ основѣ этихъ отношеній лежитъ одушевляющее начало любви. Человѣкъ не питалъ полного уваженія къ религіи, потому что она не учила его любить Бога. Не любя Бога, человѣкъ относился внѣшнимъ формальнымъ образомъ къ религіи.

Внутренняя сила любви заключается въ томъ, что она есть начало, возрождающее человѣка. Возрождающая сила любви дѣлаетъ человѣка лучшимъ; никакія внѣшнія побужденія и насилія не заставляютъ человѣка исправиться, если въ глубинѣ его сердца нѣтъ любви. Какъ бы человѣкъ ни былъ дурень, но если въ его душѣ хранятся еще задатки любви, если въ ней теплится хотя одна только искра любви, то нельзя еще терять надеждъ на его улучшение. Припомнимъ, что Іисусъ Христосъ сказалъ о женѣ грѣшницѣ: «прощаются грѣхи ея многіе за то, что она возлюбила много» (Лк. VII, 47). Наоборотъ, какъ бы ни былъ человѣкъ уменъ, но если его сердце сухо и черство, исправленіе его болѣе, чѣмъ сомнительно.

Наличность любви есть уже осуществленіе нравственнаго идеала — внутренняго единства. Внутренно, въ глубинѣ сердца любящій находится въ единеніи съ Богомъ, ближними и даже всей природой. Связующій принципъ любви неоднократно отмѣчается у свѣтскихъ поэтовъ. Но едва ли можно поэтичнѣе и выразительнѣе отмѣтить единящее свойство любви, чѣмъ какъ это сдѣлано Исаакомъ Сиринемъ. «Упоенное любовью, сердце человѣка возгагается о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и о всѣхъ вообще тваряхъ—о разумныхъ и неразумныхъ, о злыхъ и добрыхъ. При воспоминаніи о нихъ и при возрѣніи на нихъ очи человѣка источаютъ слезы. Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце, оно умиляется, и человѣкъ не можетъ вынести или слышать, или видѣть какого-либо вреда или малой печали, претерпѣваемыхъ тварію. А потому и о безсловесныхъ, и о врагахъ истины, и о дѣлающихъ

ему вредъ со слезами приносить молитву, чтобы они сохранились и были помилованы, а также и о естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостію, какая безъ мѣры возбуждается въ его сердцѣ до уподобленія въ этомъ Богу».

Смѣло провозгласивши неслыханный дотолѣ законъ жизни—любовь, христіанство на первыхъ же порахъ осуществило этотъ законъ съ такимъ успѣхомъ и съ такой быстротой, что въ нѣсколько столѣтій окончательно подчинило себѣ Римское государство, которое не было побѣждаемо никакой другой силою, которое, напротивъ, само всѣхъ и все подавляло. Стремилось оно подавить и христіанство огнемъ, мечемъ, ссылкой, краснорѣчіемъ, напрягало всѣ свои силы, чтобы побѣдить христіанство. Напрасныя усилія! Христіанская любовь побѣдила. «Смотрите, какъ они любятъ другъ друга!»—въ изумленіи говорили язычники о христіанахъ. И предъ этой любовью должна была отступить всякая внѣшняя сила. Распространеніе христіанства признается чудомъ въ исторіи. Оно и на самомъ дѣлѣ таково. Въ своемъ чудесномъ распространеніи христіанство много обязано своему нравственному началу—любви.

Современные враги христіанства, желая отнять оригинальность у христіанской любви, отождествляютъ ее съ естественною гуманностію и альтруизмомъ. Намъ нужно указать отличіе христіанской любви отъ гуманности и альтруизма. Гуманность коренится на естественномъ инстинктѣ расположенія людей другъ къ другу въ силу кровнаго родства ихъ. Но при опытныхъ наблюденіяхъ оказывается, что законы природы соблюдаются вѣрно и постоянно въ теченіе тысячелѣтій лишь въ царствѣ животныхъ, между тѣмъ какъ люди имѣютъ печальное преимущество искажать и извращать свои инстинкты. Въ частности кровный инстинктъ родства искажается злобою, враждою, что часто наблюдается у людей и народовъ даже образованныхъ, получившихъ утонченное воспитаніе. Очевидно, что въ человѣкѣ скуденъ естественный источникъ любви, что этотъ источникъ загрязняется

нашими пороками и иссушается страстями. Онъ требуетъ очищенія и восполненія. Это и достигается возрожденіемъ нашей природы въ христіанствѣ чрезъ благодать Божію, которая даруетъ намъ истинную любовь по словамъ Апостола: «любовь Божія излилась въ сердца наши Духомъ Святымъ, даннымъ намъ» (Римл. V, 5). Любовь можетъ быть плодотворна только на почвѣ вѣрующей и возрожденной души; тогда она можетъ стать закономъ жизни, а на почвѣ чисто человѣческой она остается только личнымъ расположеніемъ. (Другое основаніе гуманности—философское, вытекающее изъ сознанія общности интересовъ людей: «я человѣкъ, слѣдовательно, ничто человѣческое не чуждо мнѣ». Но это основаніе, по своей отвлеченности, не можетъ производить сильнаго дѣйствія на человѣка, тѣмъ болѣе, что видимая дѣйствительность не оправдываетъ тождества интересовъ у людей. Кромѣ того: это основаніе въ своей сущности заключаетъ скрытый эгоизмъ.)

Сущность ученія альтруизма (*alter ego*) состоитъ въ томъ, что индивидуальность человѣка есть зло, что нужно жить и дѣйствовать для блага другихъ людей, для блага общества или рода, для блага всего человѣчества, и что другихъ людей нужно любить больше себя самого. Цѣнно, велико, живуче или даже вѣчно цѣлое человѣчество, весь родъ. Каждый же членъ рода, личность человѣка есть совершенное ничтожество, нѣчто злое и измѣнчивое, призракъ. Чѣмъ меньше человѣкъ будетъ помнить и заботиться о своемъ личномъ «я», чѣмъ болѣе онъ, такъ сказать, сольется съ родомъ, тѣмъ лучше и для него, и для рода. Итакъ, альтруизмъ является не только видимымъ отрицаніемъ эгоизма, но самой индивидуальности человѣка. Но отрицаніе индивидуальности есть слабая сторона альтруизма. Индивидуальность человѣка вовсе не зло, а твореніе Божіе и законъ природы. И умственное развитіе, и нравственное совершенствованіе человѣка идутъ параллельно съ развитіемъ индивидуальности въ человѣкѣ. Въ самомъ дѣлѣ: геніи, великіе люди, нравственные

герои, христiанскіе святые и мученики всегда и неизбѣжно отличались рѣзко очерченной и сильно развитой индивидуальностію. Но они то и являлись творцами, представителями и проводниками высшихъ, обновляющихъ и пересозидающихъ жизнь, идеаловъ. Они-то по преимуществу и боролись съ эгоизмомъ окружающихъ людей и приносили имъ на служеніе свои силы и даже самую жизнь. Христiанство не отрицаетъ личности въ человѣкѣ, напротивъ заботится о нравственномъ самоусовершенствованіи ея и видитъ высоту его въ любви къ другимъ. Оно не забываетъ и естественныхъ склонностей человѣка, и любовь къ самому себѣ, какъ фактъ, не устранимый и понятный для естественнаго человѣка, беретъ примѣромъ для любви къ другимъ. Альтруизмъ же, проповѣдывая любовь къ другимъ большую, чѣмъ къ самому себѣ, лишаетъ ее здоровой естественной почвы и впадаетъ въ замаскированный эгоизмъ, потому что превосходство любви къ другимъ предъ исключительной любовью къ самому себѣ онъ измѣряетъ степенью пользы и выгоды для каждаго отдѣльнаго субъекта).

§ 47. Вліяніе христiанства на нравственную и общественную жизнь народовъ.

Исторіей своего распространенія и вліянія на нравственную и общественную жизнь разныхъ народовъ христiанство наглядно засвидѣтельствовало о своемъ Божественномъ происхожденіи (Дн. V, 38—39). Со времени распространенія христiанства человѣческое общество существенно измѣнилось, и исторія получила новое направленіе: произведена значительная реформа въ политикѣ, законодательствѣ, нравственныхъ понятіяхъ людей, въ міросозерцаніи и мышленіи ихъ. Глубокое преобразование, произведенное христiанствомъ, замѣтно, прежде всего, въ области морали личной. Христiанствомъ созданы здѣсь такіа добродѣтели, какія неизвѣстны были древнему человѣку, напр., смиреніе, любовь къ врагамъ. Вообще

отличительною чертою христіанства, въ противоположность древнимъ моралистамъ, напр., Платону, является тотъ фактъ, что оно уклоняется отъ прямого непосредственнаго разрѣшенія политическихъ и соціальныхъ вопросовъ. Очевидно, христіанство возлагаетъ всѣ свои надежды въ дѣлѣ нравственнаго возрожденія человѣчества не на созданіе только новыхъ, болѣе разумныхъ и лучшихъ политическихъ учрежденій и соціальныхъ условій, въ которыхъ люди воспитывались бы для добродѣтели, а на воздѣйствіе на сердце и совѣсть человѣка. Основная идея, которую проповѣдывало христіанство, это была идея о царствѣ Божіемъ (Мѡ. III, 2; IV, 23), по своимъ свойствамъ противоположномъ обычному мірскому порядку жизни людей (Іоан. XVIII, 36). Человѣческая жизнь должна быть устроена по новому пути, долженъ быть выработанъ новый укладъ жизни, конечною цѣлью котораго является исканіе царства Божія и его правды (Мѡ. VI, 33). Идея такого царствія является незримой мѣркой, къ которой прикидываются общественныя отношенія и всѣ законы. Пусть христіанство своимъ появленіемъ не измѣнило прямо и вполнѣ внѣшнихъ порядковъ государства, правъ и законовъ, нравовъ и состояній, но оно вдохнуло новый христіанскій духъ во всѣ эти внѣшнія отношенія людей, подѣ влияніемъ котораго они постепенно и безъ всякой насильственной ломки видоизмѣнялись и облагораживались.

Вліяніе христіанства отразилось на семейной жизни. Христіанство осватило семью съ главенствомъ мужа надъ женою, съ властію родителей надъ дѣтьми. Такъ было и въ язычествѣ, и іудействѣ, но христіанское главенство мужа надъ женою не есть главенство господина или деспота надъ своей рабой, а главенство любви по высокому образцу любви Христа къ Своей Церкви (Ефес. V, 25). Каждая семья есть малая Церковь, въ которой воспитываются члены царства Божія. Нравственная близость, а не произволъ должны господствовать, поэтому, въ отношеніяхъ семейныхъ.

Не меньшій переворотъ произвело христіанство и въ общественныхъ отношеніяхъ людей между собою. Въ обществѣ христіанство встрѣтило много формъ, не соотвѣтствующихъ его идеалу. Изъ нихъ особенно бросалось въ глаза рабство. Хотя христіанство наружнымъ образомъ не уничтожило рабства, но оно научило признавать и въ рабахъ братьевъ о Христѣ и тѣмъ самымъ разрушило это дурное учрежденіе въ самомъ внутреннемъ существѣ его. Принципіальный взглядъ на рабство выразилъ ап. Павелъ въ посл. къ Филимону: «прими его,—пишетъ онъ о бѣгломъ рабѣ Онисимѣ,—не какъ уже раба, но выше раба, брата возлюбленнаго, особенно мнѣ, а тѣмъ больше тебѣ, и по плоти, и въ Господѣ» (1, 16). Если мы примемъ во вниманіе, въ какомъ презрѣніи находились рабы въ древности, и какъ обращались съ бѣглымъ рабомъ, когда онъ опять попадалъ въ руки господина своего, то мы сразу придемъ къ убѣжденію, что здѣсь высказывается совершенно новый взглядъ и новое чувство, которые должны были сдѣлаться основою полного преобразованія общественныхъ отношеній.

Рѣзкія различія, отдѣляющія людей другъ отъ друга, нашло христіанство въ международныхъ отношеніяхъ міра—между племенами. Образованнѣйшіе народы древняго міра, греки и римляне, людьми считали собственно однихъ себя; остальные племена, по ихъ воззрѣнію, были полу-люди—варвары. Поворотъ къ лучшему начался еще до христіанства: подъ объединяющимъ политическимъ давленіемъ Римской имперіи стали сближаться племена, подчиненныя Риму. Но христіанство первое провозгласило полное уничтоженіе раздѣленія между племенами, возвѣстивъ универсальную религію: въ христіанствѣ какъ «нѣтъ раба и свободнаго, такъ нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни варвара, ни скиѣа, а все и во всемъ Христосъ» (Кол. III, 11; Гал. III, 26—28). Такимъ образомъ среди народовъ земли впервые явилась идея общечеловѣческаго союза, основаннаго не на внѣшней силѣ или политическомъ расчетѣ, а на сознаніи

того, что у всѣхъ людей одна и та же природа, созданная Однимъ и Тѣмъ же Богомъ и возсозданная Однимъ и Тѣмъ же Иисусомъ Христомъ: всѣ чада Божіи, всѣ искуплены кровію Христа. Такъ христіанство, внѣшне и насильно не измѣняя общественныхъ отношеній, внутренно претворяло ихъ по своему духу. И такой своей силой христіанство было обязано своему источнику — сверхъестественному Откровенію, изъ котораго оно произошло.

О СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОМЪ ОТКРОВЕНІИ.

§ 48. Понятіе о сверхъестественномъ Откровеніи.

Въ словѣ Божіемъ и наукѣ различаются два вида Откровенія: естественное и сверхъестественное. Подъ Откровеніемъ въ широкомъ смыслѣ слова разумѣется проявленіе и обнаруженіе Божественныхъ свойствъ и совершенствъ въ природѣ (естествѣ) тварей: въ дѣйствующихъ силахъ и законахъ физическаго міра, совѣсти людей и исторической жизни человѣчества. Но въ собственномъ смыслѣ Откровеніемъ называется непосредственное сообщеніе отъ Бога людямъ, чрезъ таинственное озареніе ихъ, новыхъ и невѣдомыхъ истинъ, превышающихъ познавательную силу разума человѣческаго и относящихся къ исторіи спасенія людей. Хотя терминъ «Откровеніе» въ послѣднемъ смыслѣ—*ἀποκάλυψις*—не языческаго происхожденія, однако понятіе, выражаемое имъ, было извѣстно и язычникамъ. По крайней мѣрѣ, всѣ извѣстныя языческія религіи видѣли свой источникъ въ откровеніи свыше, отъ боговъ. Вѣра въ пророческое значеніе сновъ, оракулы и всякаго рода прорицалища, благоговѣйное преклоненіе предъ священными книгами, свойственныя языческимъ народамъ, служатъ несомнѣннымъ выраженіемъ того убѣжденія, что Божество открываетъ свою волю людямъ, желаетъ учить ихъ и помогать имъ.

Итакъ, вѣра въ дѣйствительность сверхъестественнаго Откровенія имѣетъ за собою историческую давность и обще-человѣческое сознаніе.

§ 49. Необходимость Откровенія.

Необходимость сверхъестественнаго Откровенія, исторически основанная на религіозномъ опытѣ всего человѣчества, вытекаетъ изъ сущности самой природы человѣка. Откровеніе есть прежде всего требованіе ума. Умъ человѣка, безсильный вслѣдствіе своей ограниченности и грѣховнаго помраченія въ рѣшеніи жизненныхъ вопросовъ о первопричинѣ и происхожденіи всего сущаго, о смыслѣ и цѣли жизни, требуетъ божественной помощи, ищетъ высшаго авторитетнаго разъясненія этихъ вопросовъ. Философская древность, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей (Сократъ, Платонъ, Порфірій, Плутархъ), неоднократно по разнымъ поводамъ высказывала мысль о необходимости Божественнаго Откровенія. Съ древними философами въ сущности соглашается новѣйшій глубокій мыслитель Кантъ. Онъ, несмотря на то, что училъ объ автономной (самозаконной), независимой отъ положительной религіи и Откровенія, нравственности, сознается, «что если бы Евангеліе не научило насъ всеобщимъ нравственнымъ законамъ въ ихъ полнѣйшей чистотѣ, то разумъ доселѣ не понималъ бы ихъ въ такомъ совершенствѣ».—Итакъ, вотъ въ чемъ состоитъ истинная заслуга мудрецовъ для откровенія: они признались, что не могутъ быть провозвѣстниками истины и чрезъ то пролагали путь откровенію. «Истина не есть порожденіе земли»,—такъ формулировалъ эту мысль древне-персидскій религіозный мудрецъ Зороастръ.

Но нигдѣ не проявляется съ такою силою чувство потребности въ истинѣ, какъ въ области религіи. Несомнѣнно, что религіозныя истины занимаютъ человѣчество болѣе, чѣмъ какія-либо другія истины, и наше стремленіе познать ихъ возбуждается еще бо-

лѣе вслѣдствіе той таинственности, которая окружаетъ ихъ. Правда, человѣкъ обладаетъ нѣкоторымъ внутреннимъ предвосхищеніемъ религіозной истины. Ему именно присуще внутреннее естественное богопознаніе, но оно нуждается во внѣшнемъ возбужденіи и оживленіи. Глубокій смыслъ заключается въ первыхъ повѣствованіяхъ Свящ. Писанія, что Богъ имѣлъ постоянное общеніе съ первыми людьми и говорилъ съ ними, какъ отецъ съ своими дѣтьми. Какъ даръ слова впервые пробуждается въ ребенкѣ отъ живого разговора окружающихъ, такъ и естественное богопознаніе могло пробудиться и правильно раскрыться лишь чрезъ личное и историческое Богооткровеніе. Не даромъ всѣ религіи относили свое происхожденіе къ сѣдой древности, когда человѣчскій родъ, по общему мнѣнію, стоялъ ближе къ богамъ. Этимъ человѣкъ искалъ большаго ручательства для истинности своихъ религіозныхъ убѣжденій, чѣмъ авторитетъ собственнаго разума. И всѣ позднѣйшіе видные религіозные реформаторы послѣднимъ основаніемъ провозглашаемыхъ ими истинъ объявляли не разумъ, а откровеніе, полученное ими свыше.

Являясь требованіемъ нашего разума, сверхъестественное Откровеніе въ то же время составляетъ потребность нашего чувства и нравственныхъ стремленій воли. Откровеніе раскрываетъ предъ нами сущность истиннаго средства для спасенія человѣка чрезъ милосердіе Божіе, прощающее его грѣхи. Но необходимость такого прощенія всегда была лучшею потребностью нашего нравственнаго чувства. Слѣдовательно, Откровеніе отвѣчаетъ нравственнымъ запросамъ нашей возмущенной совѣсти, увѣряя ее въ прощеніи. Поэтому, если бы бытіе Божіе было для разума несомнѣннымъ фактомъ, но если бы не было Откровенія Его, то моральныя (нравственныя) отношенія къ Нему со стороны человѣка были бы невозможны. Это ясно изъ книги Іова (гл. 9, 13 и 23). Страдалецъ готовъ терпѣть, но хочетъ убѣдиться лишь въ томъ, что Богъ его видитъ; тогда онъ даже

не потребуетъ отъ Бога объясненій непонятной кары. Но вотъ Господь открылся ему и вмѣсто утѣшенія обличаетъ его непокорность. Казалось бы, Іову надлежало предаться еще большей печали. Но онъ теперь самъ укоряетъ свое прежнее смущеніе: «кто сей, помрачающій Провидѣніе, ничего не разумѣя?—говоритъ онъ себѣ.—Я слышалъ о Тебѣ слухомъ уха, теперь же глаза мои видятъ Тебя. Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь въ прахѣ и пеплѣ» (XLII, 3—6). Такимъ образомъ мораль (нравственность) требуетъ идеи самооткрывающагося Господа, потому что Откровеніе убѣждаетъ насъ отънѣ (объективно) въ томъ, что нравственный міропорядокъ, требуемый нашимъ нравственнымъ сознаніемъ, существуетъ дѣйствительно. Вотъ почему наиболѣе духовное четвертое Евангеліе начинается съ торжественнаго провозглашенія открывающагося міру Бога Слова и читается въ самый радостный праздникъ христіанъ—свѣтлое Воскресеніе.

§ 50. Возможность Откровенія.

Возможность сверхъестественнаго Откровенія устанавливается на несомнѣнномъ психологическомъ фактѣ—нравственнаго сродства между Богомъ и человѣкомъ. Богъ, какъ Духъ живой и личный, можетъ сообщить людямъ Откровеніе. Развѣ можетъ быть Тотъ, Кто есть жизнь, неподвижностью и, Кто есть любовь, молчаніемъ? Это противорѣчило бы существу Божію. Поэтому отрицаніе Откровенія мы встрѣчаемъ въ тѣхъ философскихъ системахъ, которыя подвергаютъ сомнѣнію самую личность Божества (пантеизмъ), или усвояютъ ей жизнь неполную, замкнутую (деизмъ). Въ свою очередь и человѣкъ, какъ существо личное и живое, въ состояніи воспринять Откровеніе отъ Бога. Не напрасно еще языческіе поэты приходили къ сознанію, что люди—«Божественнаго рода» (ср. Дѣян. XVII, 28—29). Человѣческая душа отъ начала носитъ въ себѣ стремле-

ніе къ озаренію и просвѣщенію свѣше и находитъ успокоеніе только въ Богѣ. Это стремленіе сознательно или безсознательно присуще всѣмъ религіямъ и даже философіи. Такъ, чрезъ всю Платоновскую философію проходитъ это стремленіе къ безконечному, абсолютному благу, какъ печальное воспоминаніе о потерянномъ раѣ. «Ты (Боже), говорилъ блаж. Августинъ, создалъ насъ съ стремленіемъ къ Тебѣ, и безпокойно наше сердце, доколѣ не успокоится въ Тебѣ».—Примѣняемость Откровенія къ степени пониманія людей, къ временнымъ и условнымъ формамъ ихъ представленія и вообще къ умственному и нравственному развитію людей ясно показываетъ, что оно рассчитано на воспріимлемость его людьми. А полное соотвѣтствіе Откровенія нравственнымъ потребностямъ сердца человѣческаго свидѣтельствуеетъ о возможности усвоенія его людьми.

§ 51. Разборъ возраженій противъ Откровенія.

Главными противниками Откровенія являются деизмъ и раціонализмъ. Явившись послѣдовательно одно за другимъ, оба эти направленія совпадаютъ между собою въ усвоеніи разуму безграничныхъ правъ. «Откровеніе истинно не потому, заявляетъ деизмъ, что оно откровенно, а потому, что оно разумно». Раціонализмъ, усвоивъ рѣшающее слово во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни разуму (*ratio*), считаетъ его источникомъ и нормою для всѣхъ религіозныхъ истинъ. На мѣру разумности низводится поэтому и Откровеніе. При этомъ подъ разумомъ раціонализмъ разумѣетъ субъективное (личное) мышленіе отдѣльных людей, какъ оно опредѣляется представленіями времени, въ которомъ живетъ данное лицо. Бэконъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ: «человѣческій духъ нужно расширять до величія божественныхъ тайнъ, а не божественныя тайны сокращать до узкости нашего разума». Раціонализмъ прибѣгаетъ какъ разъ къ противоположному правилу. На ряду съ главен-

ствующимъ значеніемъ разума раціонализмъ учитъ о естественной неповрежденности человѣка (Руссо), такъ что онъ можетъ развиваться исключительно изъ самого себя, изъ задатковъ и основъ, заложенныхъ къ его природѣ. Естественнымъ выводомъ изъ этихъ предпосылокъ являлось отрицаніе Откровенія.—Умѣренный раціонализмъ смотритъ на дѣло нѣсколько иначе. Онъ прямо не отрицаетъ Откровенія, но разумѣтъ подъ нимъ подтвержденіе или высшую санкцію преимущественно нравственныхъ истинъ, доступныхъ естественному человѣческому разуму, расширение и углубленіе человѣческаго религіознаго знанія. Откровеніе, значитъ, является только въ качествѣ вспомогательнаго средства, ускоряющаго естественное развитіе человѣка; самостоятельнаго значенія оно не имѣетъ (Кантъ, Фихте, Лессингъ).

Но рассмотримъ ближе и подробнѣе главнѣйшія возраженія раціоналистовъ противъ Откровенія.

1) Содержаніе Откровенія, говорятъ, превышаетъ познавательныя силы нашего разума, а весьма часто и противорѣчитъ ему, но что не происходитъ изъ самаго духа человѣка, то не можетъ быть воспринято и усвоено имъ.—Но Откровеніе, если оно соотвѣтствуетъ своему имени, должно превышать нашъ разумъ, потому что здѣсь дѣло идетъ о новыхъ высшихъ истинахъ, которыхъ мы не можемъ найти при помощи естественныхъ средствъ познанія. Если ужъ идеи, обязанныя своимъ происхожденіемъ творческому генію философовъ, поэтовъ, художниковъ, далеко возвышаются надъ умами простыхъ смертныхъ, то это еще болѣе приложимо къ истинамъ Откровенія, источникомъ которыхъ является разумъ Божественный, а не человѣческій. Требовать полного познанія Откровенія это значитъ уравнивать, вмѣстѣ съ античнымъ и новѣйшимъ пантеизмомъ, самознаніе человѣческое съ самосознаніемъ Божественнымъ (Гегель). Но при всей своей возвышенности истины Откровенія въ безчисленныхъ точкахъ соприкасаются съ человѣческою жизнію и разумомъ и находятъ себѣ отголосокъ въ сердцѣ человѣка. Особен-

ность и преимущество Откровения въ томъ и состоитъ, что оно сообщаетъ такія идеи, которыя могутъ быть раскрываемы вездѣ, гдѣ только есть хотя зародыши человѣческихъ чувствъ благоговѣнія, любви и стремленія къ святости. Въ то же время онѣ могутъ дать пищу уму человѣка на цѣлую жизнь, быть неисчерпаемымъ предметомъ мыслительной дѣятельности для человѣка, достигшаго высшихъ степеней нравственной и ученой жизни. Истины Откровения равно могутъ быть доступны и юнымъ умамъ (Мѣ. XI, 25), и высоко развитымъ и ученымъ мужамъ, оставаясь въ то же время вѣчною тайною, всю глубину которой не могутъ объять даже Ангелы (1 Петр. I, 12).

Пусть содержаніе Откровения иногда представляется для однихъ соблазномъ, а для другихъ—безуміемъ (1 Кор. II, 23 сл. Дн. XVII, 32), и это еще не можетъ вести къ отрицанію Откровения. «Намъ дано разсудительное начало ума для познанія истины,—говоритъ Св. Василій Великій. Самостина же есть Богъ нашъ. Такимъ образомъ дѣло ума есть по преимуществу познавать Бога нашего». Вся задача при этомъ состоитъ въ томъ, чтобы поставить нашъ разумъ въ правильное отношеніе къ Откровенію, которое такимъ образомъ могло бы изливать свой свѣтъ въ него, и *желать*, чтобы оно свѣтило. Часто случается, что мы не видимъ или не слышимъ того, что между прочимъ находится у насъ предъ глазами, или дѣйствуетъ на наше ухо. Это потому, что мы не обращаемъ своего вниманія на эту вещь, не отдаемся ей вполнѣ. Точно также мы не можемъ постигнуть Откровения, если не предадимся ему вполнѣ. Эта преданность познанія есть любовь. Всякое познаніе есть погруженіе въ предметъ съ любовью, и безъ нея невозможна никакая наука. Тѣмъ болѣе это примѣнимо къ усвоенію Откровения. Замѣчательно вѣрно сказалъ Паскаль: «человѣческія вещи нужно познавать, чтобы любить ихъ, а Божественныя нужно любить, чтобы познавать ихъ». Кто идетъ этимъ путемъ любви, тотъ узнаетъ, что Откровеніе имѣетъ полную сообразность

съ разумомъ и можетъ быть воспринято и усвоено имъ.

2) Самое главное возраженіе раціоналистовъ направляется противъ такъ называемыхъ тайнъ Откровенія. Откровеніе, разсуждаютъ они, имѣетъ своею цѣлью просвѣтить человѣка, а тайны или непостижимыя для ума истины лишь погружаютъ человѣка во тьму. — Противъ этого возраженія необходимо имѣть въ виду, что тайны Откровенія заключаютъ въ себѣ двѣ стороны: одну — непостижимую, примрачную, а другую — доступную для ума, свѣтлую. Въ этомъ случаѣ тайны Откровенія ничѣмъ не отличаются отъ всякаго другого нашего знанія. Такъ возьмемъ, напр., познаніе психологическое, столь сродное по своему характеру познанію религіозному. Мы можемъ постигать душевныя явленія съ одной лишь стороны: опредѣлять взаимную связь этихъ явленій, распредѣлять ихъ по сходству и т. п. Но когда ставимъ вопросъ о внутренней основѣ и сущности этихъ явленій, то здѣсь уже начинается область примрачнаго. То же самое видимъ въ тайнахъ Откровенія. И онѣ не безусловно закрыты для человѣка, а, напротивъ, освѣщаютъ многое для него. Для примѣра остановимся на тайнахъ паденія человѣка и искупленія. Непостижимая сторона первой тайны заключается въ томъ, какъ въ лицѣ одного могли пасть всѣ люди. Свѣтлую сторону этой тайны составляетъ наиболѣе удовлетворительное рѣшеніе вопроса о происхожденіи зла изъ свободы человѣка и о сущности его, какъ чисто нравственнаго дѣянія. А вѣдь извѣстно, что вопросъ о злѣ былъ всегда самымъ жгучимъ вопросомъ практической философіи. Непостижимая сторона тайны искупленія — страданія и смерть Сына Божія и усвоеніе плодовъ ихъ всѣми людьми. Но много и постижимаго въ этой тайнѣ. Постижимы сила и виновность грѣха, ничтожество и безсиліе человѣка спастись безъ помощи Божіей, постижима безконечная любовь Бога, постижимо и возжелѣнное торжество добра надъ зломъ, свѣта надъ тьмою, правды надъ неправдою. — Какъ видимъ, от-

кровенныя тайны нельзя приравнивать къ простымъ загадкамъ, рассчитаннымъ только на остроуміе человека. Заключая въ себѣ глубокое значеніе, имѣя ближайшее отношеніе къ человѣческому духу, его задачамъ и стремленіямъ, тайны Божественнаго Откровенія, въ своей совокупности, даютъ законченное и всеобъемлющее міровоззрѣніе христіанское, подобнаго которому мы напрасно стали бы искать въ какой-либо иной религіи или философіи. Въ этомъ убѣждаютъ насъ историческіе примѣры людей пытливыхъ, мудрыхъ, тщетно старавшихся найти истину въ ученіяхъ человѣческихъ и обрѣтшихъ «свѣтъ и разумъ» (1 Іоан. V, 20) въ христіанствѣ. Таковы: Іустинъ мученикъ, Августинъ и др.

3) Вооружается раціонализмъ и противъ самаго способа усвоенія Откровенія посредствомъ вѣры, объявляя ее несовершеннымъ, низшимъ методомъ познанія въ сравненіи съ знаніемъ.—Но здѣсь раціонализмъ нарушаетъ, прежде всего, простую справедливость. Пусть вѣра есть дѣло по преимуществу чувства, воли, но справедливо ли придавать значеніе только даннымъ разума и пренебрегать данными сердца и воли? Въ живомъ человѣкѣ нельзя такъ разъединять его силы и способности. Климентъ Александрійскій въ «Строматахъ» показалъ, что основоположенія всякаго знанія недоказуемы логически, и научное знаніе всегда опирается на началахъ, которыя не выводятся изъ какихъ-либо высшихъ началъ, но обыкновенно принимаются безъ доказательствъ—на вѣру, какъ несомнѣнныя и истинныя. Такъ и основныя истины Откровенія логически недоказуемы и потому принимаются на вѣру. Но логическая недоказуемость вѣры не является показателемъ ея необоснованности и бездоказательности. Содержаніе вѣры принимается за истину на основаніи самоочевидности его, непосредственнаго свидѣтельства сознанія, какъ и первыя начала всякой науки—аксіомы, идеи, принципы и т. п. Психологическій законъ достаточнаго основанія не нарушается ни здѣсь, ни тамъ. Значитъ, вѣра религіозная не разнится въ

даліномъ отношеніи отъ того, что называютъ знаніемъ, и, подобно ему, можетъ служить методологическимъ (познавательнымъ) началомъ. Мало того. Отъ вѣры требуется, чтобы она представила оправданіе сознательности и моральности (нравственной пригодности) своихъ воззрѣній. Но коль скоро вѣра есть свободно-сознательное принятіе Откровенія, то ясно, что она вовсе не заключаетъ въ себѣ элемента ирраціональнаго (неразумнаго), и Оригенъ съ полнымъ правомъ могъ сказать: «какой смыслъ въ упрекѣ, дѣлаемомъ намъ Цельсомъ, будто мы говоримъ: не ходи къ намъ никто—ни ученый, ни мудрый, ни смышленный? Пусть приходитъ и ученый, и мудрый, и смышленный, если хочетъ».—Изреченіе: *credo quia absurdum est* есть одинъ изъ неудачныхъ афоризмовъ старины, такъ какъ можетъ служить къ оправданію какихъ угодно суевѣрій. Предметъ вѣры дается отвлѣ, свѣше, но усвоеніе его всегда субъективно, и чѣмъ это усвоеніе сознательнѣе, тѣмъ лучше. «Испытывать писанія» или, что то же, откровенныя истины есть долгъ каждаго (Іоан. V, 39). Требуется только, чтобы это испытаніе исходило изъ благоговѣйнаго отношенія къ откровенной истинѣ, сопровождалось стремленіемъ сохранить ея священную цѣлость. Это и значитъ «вѣрою разумѣть», мыслить мыслію вѣры, имѣть умъ Христовъ. Такою именно мыслію вѣры философствовали св. отцы, особенно въ славную эпоху IV и V вв. Въ твореніяхъ Аѳанасія Великаго, Григорія Богослова, Василія Великаго и другихъ отцовъ церкви мы видимъ, до какой высоты можетъ достигнуть разумъ въ своемъ умозрѣніи о предметахъ вѣры. Здѣсь открылось единеніе вѣры и разума.

На основаніи изложенныхъ соображеній объ отношеніи вѣры къ разуму не слѣдуетъ ли скорѣе, въ интересахъ справедливости, считать вѣру и знаніе отличными, но не противоположными познавательными способами? Вѣра вовсе не является стѣсняющимъ тормазомъ для разума. Она не подавляетъ и не унижаетъ разумъ, а, напротивъ, благопріятствуетъ его развитію и всячески помогаетъ ему на пути къ исти-

нѣ, заключающейся въ Откровеніи, подобно тому, какъ совѣсть въ сущности не стѣсняетъ человѣка, а лишь помогаетъ ему разбираться между добромъ и зломъ. Отсюда люди обычно отрицаютъ Откровеніе потому, что въ ихъ сердцѣ нѣтъ вѣры, а не потому, что они имѣютъ знаніе.

§ 52. Исторія Откровенія.

Сверхъестественное Откровеніе явилось не сразу въ своемъ законченномъ видѣ, но раскрылось постепенно. «Еще многое имѣю сказать вамъ, но вы теперь не можете вмѣстить» (Іоан. XVI, 12), говорилъ Іисусъ Христосъ. Богъ всегда открывалъ человѣку столько, сколько человѣкъ могъ вмѣстить по своему умственному развитію и нравственному состоянію. Эта мысль весьма подробно раскрыта у отцовъ и учителей Церкви первыхъ вѣковъ. Такъ, св. Иринеи говоритъ: «мать можетъ дать ребенку полную пищу, но дитя не можетъ принимать пищу, которую ѣлъ бы взрослый человѣкъ. Совершенно то же самое относится къ Богу и человѣку: Богъ могъ бы искони дать человѣку истину во всей полнотѣ, но человѣкъ былъ неспособенъ къ ея принятію, потому что былъ ребенкомъ», конечно, въ духовномъ смыслѣ. А Оригенъ указываетъ другое основаніе для исторической преемственности Откровенія. На возраженіе Цельса, что евангельская истина, если она дѣйствительно древняя и всеобщая, должна была явиться вдругъ послѣ грѣхопаденія, Оригенъ отвѣчалъ: «у Бога никогда не было недостатка въ хотѣніи спасти людей: во всѣ времена Онъ посылалъ Свою мудрость въ святые души. Во всѣ вѣка Онъ сходилъ посредствомъ Своего Слова для исправленія людей, но требовать внезапнаго Откровенія, внезапнаго просвѣщенія истиной тотчасъ послѣ появленія грѣха—это значитъ уничтожить свободу и отрицать сущность добродѣтели, которая можетъ быть только свободною. Исправленіе должно имѣть свои степени, а потому и Откровеніе—исторію».

Историческое начало Откровенія, записаннаго въ Библии, нужно относить ко времени изгнанія прародителей изъ рая, когда имъ дано было такъ называемое перво-евангеліе о Сѣмени жены—Мессіи. Сущность и основная мысль этого перво-евангелія оставалась всегда неизмѣнною, но съ теченіемъ времени она расширялась, съ вѣками возвышалась и углублялась въ сознаніи людей. Носителями Откровенія въ собственномъ смыслѣ были патріархи еврейскаго народа, а затѣмъ, главнымъ образомъ, пророки, такъ что первый періодъ исторіи Откровенія—ветхозавѣтный—замыкается въ тѣсныхъ предѣлахъ еврейскаго народа. Но это не значитъ, чтобы Откровеніе дано было въ удѣлъ одному еврейскому народу. Не лишены были свѣта Откровенія и языческіе народы. Несмотря на тьму языческихъ заблужденій, онъ свѣтилъ и среди нихъ, и «тьма не объяла его» (Іоан. 1, 5). Путемъ и средствомъ къ тому были, прежде всего, остатки первобытнаго Откровенія, сохранившіеся въ различныхъ мѣтахъ и легендарныхъ сказаніяхъ язычниковъ о происхожденіи и первобытномъ состояніи человѣка, о паденіи прародителей въ рай и, что всего важнѣе, о пришествіи Искупителя рода человѣческаго ¹⁾. Другимъ средствомъ—и болѣе надежнымъ—къ распространенію Откровенія среди язычниковъ служили прямыя сношенія язычниковъ съ избраннымъ народомъ Божиимъ, чему въ особенности способствовали пребываніе евреевъ въ Египтѣ, откуда вмѣ-

¹⁾ У Грековъ, напр., это ожиданіе нашло себѣ глубокомысленное выраженіе въ сказаніи о Прометѣѣ. Прикованный къ скалѣ для ежедневной муки, онъ высказываетъ ему только извѣстное пророчаніе, что нѣкогда господство Зевса будетъ прекращено Сыномъ Божиимъ, который будетъ могущественнѣе Зевса, и онъ самъ видѣлъ своего избавителя въ отдаленномъ будущемъ въ лицѣ Геркулеса; но не безъ искупительныхъ страданій состоится это избавленіе, какъ возвѣщаетъ ему Гермесъ. „Отъ такой бѣдственности не надѣйся на избавленіе раньше, чѣмъ не явится въ качествѣ искупителя твоей муки Богъ, готовый для тебя сойти въ неизслѣдимое царство ада, въ мрачную глубину тартара. Избавленіе совершится тогда, когда сынъ Хроноса Хиронъ, справедливѣйшій и мудрѣйшій изъ центавровъ, отдастъ самого себя въ жертву, а Геркулесъ убьетъ орла у его груди и освободитъ его отъ мукъ“.

стѣ съ евреями вышло «множество разноплеменныхъ людей» (Исх. XII, 38), плѣнъ Ассирійскій и Вавилонскій, разсѣяніе евреевъ со времени Александра Македонскаго, когда они дѣятельно занялись прозелитизмомъ, и переводъ священныхъ книгъ Ветхаго Завета на греческій языкъ, сдѣланный слишкомъ за два столѣтія до Рождества Христова.—И несомнѣнно, что истины Божественнаго Откровенія возвѣщались все большимъ и большимъ кругамъ человѣчества и воспринимались имъ. Такъ, съ несомнѣнностью мессіанскіе идеалы отразились въ такъ называемыхъ Сивиллиныхъ книгахъ и у греческихъ и латинскихъ писателей, какъ въ знаменитой четвертой эклогѣ Виргилія.—Нѣкоторые отцы Церкви допускали даже особенное озареніе отъ Логоса лучшихъ изъ язычниковъ, какъ Сократа, Платона, благодаря чему было возможно нѣкоторое предвосхищеніе ими христіанскихъ истинъ. Особенно яркое выраженіе эта мысль пашла себѣ у св. Іустина въ его ученіи о *Λόγος σπενδικτός*. Христосъ «есть Слово, Которому причастенъ весь родъ человѣческій. Тѣ, которые жили согласно съ Словомъ, суть христіане, хотя бы считались за безбожниковъ: таковы между Еллинами Сократъ и Гераклитъ и имъ подобные» (Апология 1, 46). Въ нихъ «была посѣяна часть Слова» (Апол. II, 8 ср. гл. 10). Ученіе Платоново «не совершенно различно отъ Христова», но и не «во всемъ съ нимъ сходно, равно какъ и ученіе другихъ, какъ то стойковъ, поэтовъ и историковъ... Всѣ тѣ писатели посредствомъ врожденнаго Сѣмени Слова могли видѣть истину, но темно» (Апол. II, 13).—Въ полнотѣ и совершенствѣ Откровеніе было принесено на землю Самимъ Іисусомъ Христомъ (Евр. II, 2).

О ПРИЗНАКАХЪ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНІЯ.

§ 53. Общее значеніе и дѣленіе признаковъ Откровенія.

Повидимому, вопросъ о признакахъ сверхъестественнаго Откровенія или иначе о достовѣрности его совершенно излишенъ. Откровеніе, какъ явленіе сверхъестественное, должно заключать въ себѣ непосредственную очевидность и достовѣрность для каждаго. Но кромѣ того практическаго соображенія, что вмѣстѣ съ истиннымъ Откровеніемъ всегда существуетъ рядъ ложныхъ, выдающихъ себя однако за истину, необходимость изслѣдованія достовѣрности Откровенія основывается какъ на духѣ самого Откровенія, такъ и на характерѣ человѣческой природы. — Въ глубинѣ человѣческой природы коренятся двѣ склонности — стремленіе къ знанію и потребность въ вѣрѣ. Та и другая склонности одинаково законны и имѣютъ одинаковое право на свое удовлетвореніе. Нашъ духъ жаждетъ Божественнаго Откровенія, но и разумъ требуетъ своей доли участія въ воспріятіи его и именно сознательной увѣренности въ дѣйствительной Божественности Откровенія. И само Откровеніе побуждаетъ къ изслѣдованію его. «Испытайте писанія» (Іоан. V, 39), говорилъ Іисусъ Христосъ іудеямъ. «Симъ испытаніемъ, поясняетъ преосвященный Теофанъ, воздается честь вѣрѣ и удерживается истинное достоинство человѣка, лица разумаго, совѣстнаго». И Апостолы, провозвѣстники Откровенія, требуютъ вѣры въ него не слѣпой, безотчетной, а разумной, которая ясно сознаетъ основанія, по которымъ вѣруетъ, и въ состояніи дать отчетъ о своемъ упованіи и опровергнуть возраженія противниковъ (1 Петр. III, 15; Кол. IV, 5; Ефес. V, 11). Поэтому Откровеніе должно явиться съ такими характеристическими особенностями, которыя убѣждали бы мыслящаго человѣка въ его достовѣрности. Эти особенности называются признаками Откровенія.

Общее дѣленіе признаковъ истиннаго Откровенія предполагаетъ собою признаки внѣшніе—нравственный характеръ провозвѣстниковъ Откровенія, чудеса, пророчества—и признаки внутренніе, вытекающіе изъ содержанія самого Откровенія. Сюда относятся: безусловная истина и высота откровеннаго ученія, полное удовлетвореніе чрезъ него религіозно-нравственныхъ потребностей человѣчества, безпримѣрно благотворное вліяніе его на всю вообще духовную жизнь человѣка, а также присутствіе новыхъ истинъ и тайнъ въ Откровеніи. На эти признаки истиннаго Откровенія находятся указанія въ твореніяхъ самыхъ древнихъ христіанскихъ писателей. Особенно подробное раскрытіе внутреннихъ признаковъ Божественности христіанскаго Откровенія, заимствованныхъ изъ его внутренней сущности, изъ его духа, силы, находится въ твореніяхъ блаж. Августина. Его свидѣтельство тѣмъ цѣннѣе, что христіанство не было для него вѣрою отцовъ, воспринятою имъ по традиціи и воспитанію. Августинъ былъ первоначально язычникомъ, котораго покорила внутренняя сила и мощь христіанскаго Откровенія. И многіе изъ новѣйшихъ философовъ, даже невѣрующихъ во Христа, отдають христіанству въ этомъ отношеніи дань справедливости.

Такое дѣйствіе христіанскаго Откровенія на человечество объясняется присутствіемъ въ немъ новыхъ истинъ и новыхъ началъ для религіозно-нравственнаго развитія человѣка. Истинное Откровеніе должно позвѣщать истины, до которыхъ человечество не могло дойти путемъ естественнаго познанія, и обновлять въ сознаніи человечества истины, забытыя или искаженныя человѣческимъ суетумудріемъ. Оно должно вносить новый духъ, новый высшій порядокъ въ религіозно-нравственныя отношенія людей и существенно способствовать духовному возрожденію и обновленію человѣческаго рода. На возрожденіе къ новой жизни, какъ на признакъ истиннаго Откровенія, указываетъ св. ап. Павелъ, говоря: «кто во Христѣ, тотъ новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. V, 17). Самъ Іисусъ Христосъ указываетъ на возвѣ-

ценную истину: «заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга» (Іоан. XIII, 34). Впрочемъ, новизна истинъ Откровенія характеризуетъ отношеніе его къ естественнымъ человѣческимъ ученіямъ. Но сами по себѣ истины Откровенія должны имѣть вѣчное, непреходящее значеніе. Онѣ никогда не могутъ устарѣвать и изживаться людьми, но всегда носятъ въ себѣ жизненную силу, будучи удобопримѣнимы ко всѣмъ возрастамъ и характерамъ, ко всѣмъ народамъ и странамъ.

Вмѣстѣ съ новыми истинами Откровеніе заключаетъ въ себѣ тайны, которыя являются важнымъ признакомъ его истинности. Откровеніе возводитъ человека въ область бытія высшаго, идеальнаго, безконечнаго, сверхъестественнаго. Какимъ же образомъ Откровеніе, имѣющее своимъ предметомъ безконечное, могло быть не таинственнымъ въ отношеніи къ своему предмету, когда внѣшняя природа, при всей своей конечности, на каждомъ шагу представляетъ намъ тайны, ставящія втупикъ нашъ разумъ? Попытки устранить изъ Откровенія все таинственное и непостижимое, упростить его содержаніе, сдѣлать его удобопонятнымъ основаны на непониманіи существа Откровенія. Здравый смыслъ требуетъ признавать въ области, которая касается Богопознанія, присутствіе непостижимыхъ тайнъ. Это и признаютъ нѣкоторые мыслители. Для примѣра укажемъ на Лессинга. Непостижимость Откровенія не слѣдуетъ только смѣшивать съ безусловной непознаваемостью или совершенною недоступностью его для разума—вслѣдъ за позитивистами и эволюціонистами-агностиками. Такая непознаваемость равнялась бы полной неизвѣстности и невѣдѣнію, устраняла бы всякое представленіе о Богѣ, что должно быть признано очевиднымъ преувеличеніемъ. Богооткровенная истина можетъ и должна быть познаваема человѣческимъ разумомъ, но не можетъ быть обнята и вполне постигнута имъ. У нѣкоторыхъ отцевъ церкви дѣлается сравненіе Божественнаго Откровенія съ рѣкою, изъ которой человекъ можетъ утолить свою жажду, хотя не можетъ вмѣстить въ себѣ всю воду этой рѣки.

§ 54. Сравнительное достоинство внутреннихъ и внѣшнихъ признаковъ Откровенія.

Что касается сравнительнаго значенія и цѣнности указанныхъ признаковъ Откровенія для доказательности его, то въ богословской мысли замѣчаются различныя теченія по этому вопросу. Весьма распространенъ былъ взглядъ, отдающій предпочтеніе въ данномъ случаѣ внѣшнимъ признакамъ, особенно чудесамъ, за ихъ очевидную наглядность и внушительность. И несомнѣнно, что чудеса, совершенныя особенно предъ очевидцами, могутъ произвести поражающее впечатлѣніе. Но за то чудеса дѣйствуютъ главнымъ образомъ на внѣшнія чувства толпы, и усвоеніе истины подъ вліяніемъ ихъ часто бываетъ механическимъ, не глубокимъ. «Гораздо вѣрнѣе были тѣ ученики, разсуждаетъ св. Іоаннъ Златоустъ, которые не знаменіями только были привлекаемы ко Христу, но и ученіемъ Его: ибо знаменія увлекали болѣе грубыхъ, а болѣе разумныхъ—пророчества и ученіе. Посему тѣ, которые были плѣнены ученіемъ, были тверже привлеченныхъ знаменіями; ихъ то и Христосъ ублажалъ, когда говорилъ: блажени не видѣвшіе и вѣровавшіе». И, дѣйствительно, Іисусъ Христосъ открывалъ Свою чудодѣйственную силу только предъ вѣрующими въ Него. Онъ порицалъ тѣхъ, которые окружали Его изъ жажды чудесъ (Лк. XI, 29), а не вслѣдствіе искренней потребности сердца приходили къ Нему. — Доказательность христіанскаго Откровенія тѣмъ болѣе возрастаетъ, чѣмъ болѣе человекъ углубляется въ богатое и полное свѣта и жизни содержаніе его и практически переживаетъ его. «Кто хочетъ творить волю Его, говоритъ Іисусъ Христосъ, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю» (Іоан. VII, 17). По той мѣрѣ, какъ мы воспринимаемъ въ себя слово Откровенія, мы получаемъ живую увѣренность въ истинѣ его. Параличній, испытавши на себѣ дѣйствіе электричества, будетъ обращать мало вниманія

на разнообразныя мнѣнія и сомнѣнія ученыхъ на счетъ электричества: онъ будетъ оставаться при томъ убѣжденіи, что онъ испыталъ на себѣ его спасительное дѣйствіе. Личный опытъ служить для него доказательствомъ того, что оно есть дѣйствительность и сила. То же самое и въ отношеніи къ Откровенію. «Истинна вѣра, неповѣдуемая мною, ибо ею я сподобился пріять Божественную нѣкоторую силу, дѣйствующую во мнѣ ощутительно. И язычники имѣютъ писаніе, и храмы, и жертвы, и учителей, и книги. и отчасти боговѣдѣніе... Но сей сокровенной въ сердцѣ христіанина благодати и дѣйствія Св. Духа никто въ цѣломъ свѣтѣ не получаетъ» (Іеронимъ).—Внѣшніе факты могутъ быть доказываемы чрезъ внѣшній опытъ, математическія положенія—математически, а истины Откровенія, какъ религіозно-нравственныя, нравственнымъ опытомъ. Онѣ сами себя доказываютъ въ совѣсти человѣка. Раскрытію той мысли, что самая природа нашей души, нерѣдко даже помимо нашей воли, свидѣтельствуетъ объ истинѣ Откровенія, что душа, по природѣ христіанка, посвящено Тертуліаномъ цѣлое сочиненіе подъ заглавіемъ *de testimonio animae*. Подобное же видимъ у блаж. Августина въ признаніи имъ живущей въ насъ и непосредственно насъ поучающей истины, подъ которой онъ разумѣетъ то, что мы называемъ интуиціей, данными нравственного сознанія.—Только при этомъ нужно избѣгать односторонности протестантскихъ богослововъ, которые сводятъ доказательства истинности Божественнаго Откровенія исключительно къ свидѣтельству духа. Это, по ихъ мнѣнію, кратчайшій и вмѣстѣ съ тѣмъ самый легкій путь для удостовѣренія въ истинности Откровенія. Здѣсь забывается, что провѣрка религіозныхъ истинъ опытомъ дается иногда въ очень продолжительное время и съ громадными усиліями и напряженіемъ человѣческой свободы. Кромѣ того здѣсь возможенъ крайній субъективизмъ, который приводитъ къ самообольщенію. Для убѣжденія въ истинности Откровенія необходимъ и внѣшній критерій, который составлялъ бы нагляд-

ное основаніе для отличенія истиннаго отъ кажу-щагося.—Къ раскрытію этого внѣшняго критерія мы и перейдемъ въ послѣдующихъ параграфахъ.

§ 55. Нравственный характеръ провозвѣстниковъ сверхъестественнаго Откровенія.

Первымъ внѣшнимъ свидѣтельствомъ Божественности, а слѣдовательно и истинности Откровенія, служитъ нравственный характеръ провозвѣстниковъ его. По неизмѣнному закону нашего существа мы не можемъ усвоить того, что произошло безъ нашего посредства и личнаго участія. Поэтому истинное Откровеніе немыслимо безъ нравственнаго посредства со стороны воспринимающаго его человѣка. Значить, Богу для сообщенія Откровенія необходимо было входить въ непосредственное общеніе съ людьми. «Но какъ изображенія лицъ не во всякомъ веществѣ видимъ, а только въ веществахъ гладкихъ и прозрачныхъ, такъ и дѣйствіе Духа (Откровеніе) отражается не во всякой душѣ, а только въ душахъ, которыя не имѣютъ въ себѣ ничего стропотнаго и ничего развращеннаго». Отсюда видно, что Откровеніе не могло быть сообщено всѣмъ людямъ бзъ различія, а требовало выдѣленія особыхъ избранниковъ, которые по своему внутреннему состоянію могли бы воспринять его. Будучи чистыми и непорочными въ нравственномъ отношеніи, эти избранники были способны къ воспріятію Откровенія, а потому и удостоились быть провозвѣстниками его. Конечно, Духъ Св. можетъ дѣйствовать, гдѣ Онъ хочетъ, но особенно и преимущественно Онъ проявляетъ Свою силу въ тѣхъ, у кого душа не омрачена нравственнымъ развращеніемъ. Этому не противорѣчатъ факты, сохраненные Библіей, когда Откровеніе Божіе сообщалось чрезъ людей завѣдомо порочныхъ, какъ-то Валаама и Каіафу. Они не были въ собственномъ смыслѣ провозвѣстниками Божіей воли, нарочито призванными къ тому, а только непольными временными исповѣдниками величія Божія.

По ясному слову Апостола, основанному на психологическомъ и историческомъ опытѣ, плотской чело-вѣкъ не можетъ принимать того, что отъ Духа Божія, потому что онъ почитаетъ это безуміемъ, но духовно-озаренный, нравственно очищенный можетъ воспри-нимать Откровеніе. Конечно, солнце отражаетъ свои лучи и въ мутной, и чистой водѣ, но ярче и яснѣе въ чистой. Поэтому мы имѣемъ право ставить вопросъ о нравственномъ характерѣ провозвѣстниковъ Откро-венія, какъ объ одномъ изъ признаковъ истинности его. Неужели, въ самомъ дѣлѣ, можно считать послан-никомъ Божиимъ чело-вѣка, обнаруживающаго явные признаки своекорыстія при распространеніи своего ученія, приспособляющагося къ чело-вѣческимъ стра-стямъ и порокамъ, прибѣгающаго къ мечу и насилію, подобно Магомету, и пр.? Не явный ли это признакъ лжепророка?

Слѣдуя историческому порядку Откровенія, мы должны остановиться на нравственномъ характерѣ первыхъ провозвѣстниковъ его и хранителей — па-тріарховъ еврейскихъ. Они отличались сравнительно высокимъ нравственнымъ характеромъ, вполне до-стойнымъ избранниковъ и посланниковъ Божіихъ. Конечно, нравственная жизнь ихъ не могла вдругъ стать на ту высоту, какая требуется нравственнымъ идеаломъ христіанской религіи, но это и несправед-ливое требованіе. Пусть они не были свободны отъ нѣкоторыхъ нравственныхъ недостатковъ, но вре-мена патріархальныя можно уподобить дѣтскому воз-расту въ нравственномъ развитіи чело-вѣчества. Пусть нѣкоторые изъ нихъ прибѣгали къ сомнительнымъ, съ нашей точки зрѣнія, средствамъ, какъ Іа-ковъ, чрезъ обманъ восхитившій права первородства. Но за то онъ долженъ былъ пройти тяжелую школу испытаній, имѣющихъ своею цѣлью исправить и очи-стить его въ нравственномъ отношеніи: бѣжать изъ родительскаго дома, самому испытать обманъ отъ дяди своего Лавана, пережить тяжелую встрѣчу съ Исавомъ при возвращеніи домой. Ночная борьба Іа-кова съ таинственнымъ незнакомцемъ была выраже-

ніемъ внутреннихъ угрызений совѣсти за давній грѣхъ. Эта таинственная борьба совершила духовное преобразование Іакова, вызвала въ немъ чувство раскаянія и сдѣлала его достойнымъ получить милость Божію. Такъ выясняетъ эту борьбу прор. Осія: «боролся съ ангеломъ, и превозмогъ; плакалъ и умолялъ Его» (XII, 4). Внѣшняя борьба Іакова, значитъ, смѣнилась внутренней — молитвеннымъ подвигомъ, который освятилъ и преобразовалъ его нравственно. — Всѣ вообще патріархи отличались твердою вѣрою въ Бога и совершенною преданностію волѣ Божіей. Силу вѣры ихъ отмѣчаетъ въ пазиданіе намъ Апостолъ (Евр. XI).

Въ Моисеѣ, вождѣ еврейскаго народа, мы находимъ слѣды возвышеннаго нравственнаго характера. Достаточно указать, что за свой народъ, неблагодарный и недостойный, Моисей съ радостію переносилъ въ теченіе сорока лѣтъ всѣ лишенія, труды и огорченія въ пустынѣ, рѣшался даже быть изглаженнымъ изъ книги, въ которую вписать его Богъ (Исх. XXXII. 32). Пусть укажутъ другого героя изъ древности, равнаго Моисею по силѣ самоотверженія и безкорыстной любви!.. — То же самоотверженіе и безкорыстіе, пламениѣйшая ревность о славѣ Божіей и попеченіе о нравственномъ воспитаніи своего народа были отличительными чертами пророковъ. Вмѣстѣ съ углубленіемъ нравственнаго идеала пророки являлись болѣе высокими образцами нравственной жизни. Многіе изъ нихъ запечатлѣли вѣрность своему высокому призванію своею кровію.

Новозавѣтные провозвѣстники Откровенія — Апостолы, проповѣдуя самую чистую возвышенную нравственность, сами первые оправдываютъ ее своею жизнію. Ради славы имени Божія и спасенія ближнихъ они «алчутъ и жаждутъ, наготуютъ, и страждутъ, и скитаются, и труждаются, дѣлающе своими руками: укоряеми, благословляютъ: гоними, терпятъ: хулими, молятъ: становятся, какъ соръ для міра, какъ прахъ, всѣми попираемый донынѣ» (1 Коринѣ. VI. 11—13). Наконецъ, въ довершеніе всѣхъ своихъ тру-

довъ и страданій, изъ любви къ Богу и ближнимъ, полагають собственныя души.

§ 56. Общее понятіе о чудесахъ.

Сверхъестественное по самому происхожденію своему и сущности Откровеніе должно сопровождаться и сверхъестественными же внѣшними признаками. Такимъ признакомъ сверхъестественности и истинности Откровенія является чудо. Оно есть самая популярная форма удостовѣренія Откровенія, осязательнѣйшее доказательство истинности его. Поэтому его всегда требовали (ср. Мѡ. XII, 38. Іоан. VI, 30) и постоянно будутъ требовать. Кромѣ того: чудо есть внѣшнее отображеніе основной идеи Откровенія—вѣчнаго спасенія людей. «Слѣпые прозрѣвають, и хромы ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ» (Мѡ. XI, 5), повелѣлъ сказать Іисусъ Христосъ Іоанну Крестителю на вопросъ послѣдняго, Онъ ли—Мессія. Въ сущности дѣло Іисуса Христа заключалось не въ исцѣленіи слѣпыхъ, хромыхъ, глухихъ, а въ томъ, чтобы совершить спасеніе людей. Но дѣло внутренняго духовнаго обновленія человѣка должно было совершаться открыто, предъ глазами всѣхъ, на образномъ языкѣ внѣшнихъ дѣлъ или чудесъ. Поэтому какъ Христосъ, такъ и Апостолы совершаютъ чудеса и ссылаются на нихъ (Іоан. V, 36, X, 38; 2 Кор. XII, 12). Итакъ, чудеса являются въ качествѣ *необходимаго* составнаго признака откровенія.

Чудеса въ свящ. Писаніи называются различно: *силами* (Мѡ. XIV, 2; Лук. V, 30), *знаменіями* (Рим. XV, 18; Мѡ. XII, 38), *дивными дѣлами* (Псал. 138, 14). Видимая отличительная черта чуда—поразительность его, чрезвычайность. Съ представленіемъ о чудѣ всегда соединяется мысль о явленіи, не вытекающемъ изъ обычнаго дѣйствія силъ и законовъ природы: «*Побѣждаются естества уставы*». Этимъ исключается участіе естественныхъ силъ природы въ

качествѣ матеріальнаго условія чуда. Такъ въ 104 псалмѣ при описаніи Египетскихъ чудесныхъ казней, произведенныхъ непосредственно рукою всемогущаго Бога, замѣчается: «земля ихъ произвела множество жабъ даже въ спальнѣ царей ихъ» (ст. 30). Но если чудеса совершаются при посредствѣ силъ и законовъ природы, то все-таки они не есть результатъ естественныхъ причинъ, какъ бы ускореннаго и болѣе интенсивнаго (напряженнаго) дѣйствія естественныхъ процессовъ природы. Дѣйствующая причина лежитъ непосредственно въ волѣ или силѣ Божіей, почему чудеса называются «силами». Процессъ совершенія чуда непостижимъ и необъяснимъ естественнымъ путемъ, потому что источникъ чуда заключается въ силѣ Божіей, возводящей его на степень явленія сверхъестественнаго въ полномъ смыслѣ этого слова. Египетскіе волхвы въ чудесахъ Моисея видятъ «персть Божій» (Исх. VIII, 10). Когда Апостолы Павелъ и Варнава исцѣлили въ Листрѣ хромого, то сбѣжался весь народъ, называлъ Варнаву Зевсомъ, а Павла Эрміемъ и хотѣлъ приносить имъ жертвы, какъ богамъ (Дѣян. XIV, 12—13). Но чудо выдѣляется изъ всѣхъ явленій не только своею независимостію отъ законовъ естества, но главнымъ образомъ по своему внутреннему значенію, по своей цѣли. Какъ дѣйствіе Божественное, оно имѣетъ высокую религіозно-нравственную цѣль: оно всегда является для людей «знаменіемъ», залогомъ высшаго Божественнаго попеченія о спасеніи ихъ. Чудо имѣетъ ближайшее и непосредственное отношеніе къ дѣлу основанія, распространенія и утвержденія царства Божія на землѣ. Въ области природы, и особенно въ области духа человѣческаго, встрѣчаются явленія таинственныя, загадочныя, необъяснимыя при современномъ состояніи знанія изъ естественныхъ причинъ. И тѣмъ не менѣе подобныя явленія нельзя относить къ разряду чудесныхъ. Не говоря уже о томъ, что такія явленія, съ развитіемъ знанія, могутъ быть разгаданы и объяснены, они не имѣютъ главнаго критерія чудесности. Такимъ критеріемъ чуда въ отличіе отъ естественнаго явленія,

хотя бы сверхъопытнаго и необъяснимаго, служить именно его высшее телеологическое значеніе. Чудеса подлежатъ дѣйствию не механической необходимости, а нравственной. Въ силу механической необходимости естественныя явленія возникаютъ неизбѣжно и неизмѣнно всякій разъ, какъ имѣется на лицо известное сочетаніе предшествующихъ внѣшнихъ условій. Чудеса совершаются при наличности не внѣшней только причины, а главнымъ образомъ внутреннихъ, нравственныхъ условій. Чудодѣйственная сила Иисуса Христа, конечно, никогда не умялялась и не прекращалась, и однако Онъ далеко не всегда творилъ чудеса, а отказывалъ въ знаменіяхъ (Мѣ. XII, 38—39; XIII, 58). Это объясняется тѣмъ, что Онъ не находилъ соотвѣтствующихъ нравственныхъ условій для совершенія чуда, которое, такимъ образомъ, теряло свой нравственный смыслъ и значеніе для людей. «И не совершилъ тамъ многихъ чудесъ по невѣрію ихъ», замѣчено въ Евангеліи по поводу посѣщенія Иисусомъ Христомъ жителей Назаретскихъ (Мѣ. XIII, 58). Тутъ, между прочимъ, лежитъ ключъ къ отличенію истинныхъ чудесъ отъ мнимыхъ языческихъ и чудесъ, совершаемыхъ демонами. Это—дѣйствія нравственно-обусловленнаго характера. Чудеса же демонскія всегда служатъ лжи и злу (исторія Іова, Товита, искушеніе Иисуса Христа).

Обобщая теперь все, сказанное о чудесахъ, мы должны дать такое опредѣленіе чуда: оно есть *дѣйствіе или событіе чрезвычайное, сверхъестественное, имѣющее причину свою во всемогущей силѣ Бога и содѣйствующее человеку въ достиженіи имъ высокихъ религіозно-нравственныхъ цѣлей на пути спасенія.*

§ 57. О возможности чудесъ.

Главное, постоянно повторяемое возраженіе противъ чудесъ заключается въ томъ, что чудо есть нарушеніе законовъ природы, а нарушеніе законовъ

природы, въ силу ихъ неизмѣнности и необходимости, невозможно. Это возраженіе выросло на почвѣ такъ называемаго механическаго міровоззрѣнія, которое рассматриваетъ всю жизнь міра, какъ законосообразную связь причинъ и слѣдствій. Жизнь міра можно объяснить изъ механическихъ условій—изъ дѣйствующихъ въ немъ законовъ природы. Они-то и суть единственныя причины міровыхъ событій и жизненныхъ явленій. Для Бога и Его чудеснаго промыслительнаго дѣйствія въ мірѣ, такимъ образомъ, не остается мѣста.

Нельзя, конечно, отрицать заслугъ механической теоріи и отказать въ истинности ея объясненіямъ причинной связи явленій. Но въ своей полемикѣ противъ чудесъ она неправильно истолковываетъ понятіе о законахъ природы. Обыкновенно говорятъ о законахъ природы такъ, какъ будто они обладаютъ дѣятельной силой или, другими словами, вводятъ въ понятіе о законѣ идею о причинности. Законъ и причина, изъ самой себя производящая явленія, представляются адекватными (равносильными, соответственными) понятіями, какъ бы синонимами. Между тѣмъ законъ—чисто отвлеченное понятіе, а не конкретная сила. Въ собственномъ смыслѣ законы не могутъ производить ничего. Они просто обозначаютъ неизмѣнную послѣдовательность явленій,—и ничего больше. Законы природы не объясняютъ, *почему* вещи дѣйствуютъ такимъ-то образомъ, а только высказываютъ въ общей формулѣ, *какъ* онѣ дѣйствуютъ. Если же законъ самъ по себѣ не имѣетъ силы осуществлять идею, перевести ее изъ состоянія идеальнаго въ состояніе реальное, то богословіе право, указывая достаточную причину для этого въ живомъ Богѣ. Значитъ, и при дѣйствованіи механическихъ законовъ въ мірѣ, въ немъ остается мѣсто для дѣйствій Бога. Несомнѣнно, что міровые законы самостоятельны въ своемъ дѣйствованіи и вносятъ однообразіе въ ходъ и порядокъ природы, и все-таки чудо, какъ чрезвычайное воздѣйствіе Бога на жизнь міра, не служитъ нарушеніемъ или ниспроверженіемъ за-

коновъ природы. Намъ извѣстно, что всевозможные законы міровой жизни подчинены одному общему, по которому тамъ, гдѣ сталкиваются два закона, одинъ уступаетъ мѣсто другому, низшій—высшему, слабѣйшій—сильнѣйшему. Вездѣ вокругъ себя мы видимъ ограниченіе механическихъ законовъ динамическими, химическихъ — жизненными, физическихъ—нравственными, но во всѣхъ подобныхъ случаяхъ мы не имѣемъ права говорить, что произошло нарушеніе извѣстнаго закона, или что совершилось иѣчто, противное природѣ. Когда я поднимаю руку, то законъ тяготѣнія относительно моей руки не отрицается и не уничтожается; онъ по прежнему силенъ, но его задерживаетъ высшій законъ моей воли. Химическій процессъ разложенія мертваго тѣла не уничтожается, когда помощію другихъ веществъ задерживается разложеніе. Законъ грѣха въ возрожденномъ человѣкѣ непрестанно ограничивается закономъ духа. Всѣ эти примѣры, взятые изъ опыта, служатъ пояснительною аналогіею для той мысли, что дѣйствія Божіи, проявляемыя въ чудесахъ, не сопровождаются нарушеніемъ законовъ природы. Само собою понятно, что этою аналогіею нисколько не проясняется самый процессъ чуда, образъ совершенія его; онъ остается для насъ по прежнему таинственнымъ. Но во всякомъ случаѣ при помощи ея отношеніе чуда къ естественному порядку природы въ достаточной степени осмысливается, а также вскрывается и несостоятельность отрицанія чуда.—Тѣмъ болѣе мы не имѣемъ права видѣть въ чудесахъ нарушеніе законовъ природы, что чудеса являются уничтоженіемъ ненормальнаго порядка природы и восстановленіемъ естественнаго нормальнаго. Самое великое чудо воскресенія мертвыхъ не заключаетъ въ себѣ ничего, противнаго природѣ, ничего неестественнаго, потому что первичный законъ нашего созданія—жизнь, а не смерть (ср. Прем. Сол. II, 23). Въ чудесахъ природа возвращается къ своимъ основнымъ законамъ, вложеннымъ въ нее при твореніи. Этимъ устраняется и то возраженіе, что понятіе чуда

заклучаетъ въ себѣ мысль о противорѣчіи Бога Самому Себѣ и Его неизмѣняемости. Въ чудесахъ, напротивъ, высказывается неизмѣняемость Божественныхъ опредѣленій и положенныхъ Богомъ законовъ, когда они приводятся Божественною силою къ нормальному дѣйствию.

Иное, также весьма распространенное, возраженіе противъ чудесъ указываетъ на то, что чудеса препятствуютъ свободному изслѣдованію явленій. Это возраженіе, повидимому, имѣетъ нѣкоторую силу. Въ прошедшемъ можно отмѣтить много случаевъ, когда естественное признавалось за чудесное и потому не подвергалось изслѣдованію. Мысль о чудесности факта препятствовала здѣсь его уразумѣнію. Но въ этихъ случаяхъ вина лежитъ не на Откровеніи. Оно всегда старалось и старается разсѣивать суевѣрія и ложныя вѣрованія и разоблачать мнимую чудесность естественныхъ явленій. Откровеніе учитъ, что вселенная устроена *«въ сомѣ, мѣрою и числомъ»*, и что она управляется естественными законами. Значить, Откровеніе оставляетъ обширное поле для самостоятельнаго изслѣдованія. Но при всемъ томъ оно, дѣйствительно, признаетъ кругъ явленій чудесныхъ, не подлежащихъ анализу и изслѣдованію, потому что они являются произведеніемъ не естественныхъ причинъ, а мысли и силы Божественной. Но это не есть покушеніе на права разума, а совершенно естественное слѣдствіе его ограниченной природы. Чудеса служатъ показаніемъ границъ, за которыя не можетъ переступить разумъ по самой природѣ своей.

✓ § 58. О достовѣрности чудесъ.

На ряду съ сомнѣніями въ возможности чудесъ въ скептической философіи существуютъ не меньшія сомнѣнія относительно достовѣрности или дѣйствительности чудесъ. Главнымъ аргументомъ и здѣсь служитъ опытъ. Чудесъ теперь не приходится наблюдать въ дѣйствительности, а сообщенія о бывшихъ

прежде чудесахъ оказываются ложными или, по крайней мѣрѣ, оставляютъ мѣсто сомнѣніямъ. Обманъ или заблужденіе очевидцевъ чудесъ, даже при ихъ доброй славѣ, говорятъ, довольно обычное явленіе. Итакъ, дѣйствительность чудесъ—фактъ, по меньшей мѣрѣ сомнительный.

Субъективное основаніе подобнаго рода разсужденій очевидно. Привлеченіе опыта въ качествѣ критерія для оцѣнки дѣйствительности чуда покоится у отрицателей на намѣренномъ или ненамѣренномъ непониманіи самой природы чуда. Извѣстный Ренанъ, въ интересахъ «научной провѣрки», напр., чудеснаго воскресенія изъ мертвыхъ, полагаетъ необходимымъ повтореніе этого факта предъ глазами ученой комиссіи нѣсколько разъ въ разныхъ условіяхъ, какъ повторяются физическіе эксперименты. Такимъ образомъ Ренанъ и не подозреваетъ, что его комиссія имѣетъ дѣло въ такомъ случаѣ не съ чудомъ, а съ явленіемъ естественнымъ. Фактъ сверхъ-опытный не можетъ быть провѣренъ эмпирически. На самомъ же дѣлѣ всякій вѣрующій долженъ признать, что чудеса происходятъ и въ настоящее время, только эти чудеса бывають знаменіями чаще для вѣрующихъ, чѣмъ для невѣрующихъ. Богъ не насилуетъ свободы людей и предпочитаетъ обращать на путь добра посредствомъ внутренняго перерожденія человека, а не внѣшнимъ могуществомъ и дѣйствіемъ на воображеніе и внѣшнія чувства толпы чрезъ чудеса. Однажды Иисусъ Христосъ сказалъ съ осужденіемъ слѣдовавшему за Нимъ народу: «вы ждете Меня не потому, что видѣли чудеса (очевидно, въ значеніи—уразумѣли нравственный смыслъ ихъ), но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились» (Іоан. VI, 26). Чудеса имѣють доказательную силу только въ томъ случаѣ, если люди внутренне подготовлены принять чудо. Этимъ и объясняется, почему Иисусъ Христосъ во время Своей земной жизни весьма часто отказывался совершать чудеса, запрещалъ разглашать о чудесахъ, уже совершенныхъ и под. Вотъ почему большинство чудесъ Онъ совершилъ среди простыхъ, безхитростныхъ Галилеянъ, добрыхъ вѣрующихъ въ Него.

Простота вѣры очевидцевъ чудесъ въ свою очередь не можетъ служить поводомъ къ отрицанію достовѣрности ихъ. Для признанія извѣстныхъ явленій за чудеса вовсе нѣтъ нужды быть научно-образованнымъ человѣкомъ, знать всѣ силы природы и образъ дѣйствія ихъ. Тутъ достаточно установить, могла ли данная причина—слово, прикосновеніе и т. д.—*сама по себѣ* произвести рассматриваемое чудесное явленіе. Конечно, мы не умѣемъ опредѣлить, какъ велика сила гипнотическаго внушенія или самовнушенія, но мы знаемъ вѣрно, что она не можетъ дать слѣпорожденному зрѣнія, глухонѣмому слуха. Мы не знаемъ, какъ далеко можетъ простираться изобрѣтательность относительно передвиженія массъ по сушѣ и морю, воздуху и землѣ, но то намъ вѣрно извѣстно, что никто безъ какого-либо вспомогательнаго средства не поднимается къ небу, не ходитъ по водамъ, не укрощаетъ своимъ словомъ бури и не входитъ запертыми дверями. Мы не знаемъ, какъ долго можно пребыть въ мнимой смерти—летаргическомъ снѣ, но намъ вѣрно извѣстно, что умершій, находящійся нѣсколько дней въ гробѣ и уже подвергшійся тлѣнію и разложенію, какъ Лазарь, не возвращается къ жизни естественною силою. Всѣмъ извѣстно, что гніеніе и разложеніе противоположны жизни. Есть явленія, которыя сами собою, своимъ характеромъ показываютъ, что они—произведеніе не естественной, а сверхъестественной силы. Для правильнаго воспріятія и оцѣнки ихъ вполне достаточно неповрежденности внѣшнихъ чувствъ и здраваго ума, т. е. свободнаго отъ предразсудковъ и предубѣжденій. А всего этого въ простыхъ людяхъ часто бываетъ больше, чѣмъ въ высокоумной учености. Свидѣтелями многихъ поразительныхъ чудесъ во время земной жизни Іисуса Христа были фарисеи, ученые знатоки закона, и саддукеи, образованные рационалисты своего времени, но ни тѣхъ, ни другихъ чудеса Христа не привели къ вѣрѣ въ Него. Причиною этого были предразсудки ихъ: для фарисеевъ—уничужженное состояніе Христа, не соотвѣтствовавшее

ихъ неправильному плотскому представленію о Месіи, для саддукеевъ—ихъ раціонализмъ. Только подъ условіемъ обращенія къ Господу, сердечнаго измѣненія, нравственнаго перерожденія достовѣрность чудесъ становится очевидною и убѣдительною. А нравственное перерожденіе требуетъ внутренней работы надъ собою и благодати Божіей.—Но доказательное значеніе чудесъ нисколько не умаляется отъ того, что для признанія ихъ необходима извѣстнаго рода нравственная настроенность, склонность къ вѣрѣ. Нѣтъ никакого логическаго круга въ доказательствѣ, когда мы ставимъ чудеса, имѣющія привести къ вѣрѣ, въ зависимость отъ предварительной наличности ея. Чудо,—нужно усвоить эту мысль,—вѣдь не есть просто чувственный знакъ, но явленіе сверхъестественное, которое требуетъ для своего воспріятія извѣстной сердечной чуткости.)

§ 59. О чудесахъ Іисуса Христа.

Евангельскія чудеса составляютъ необходимую принадлежность не только Божественной Личности Христа, но и дѣла Его. Человѣкъ, созданный по образу Божію, долженъ былъ бы «обладать и рыбами морскими, и птицами небесными, и всей землею». Но онъ чрезъ грѣхъ потерялъ это свое господство. Вторымъ Адамъ, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, заступившій мѣсто перваго Адама для того, чтобы исправить сдѣланное послѣднимъ зло, долженъ былъ имѣть и проявить эти утраченныя власть и господство. Въ первомъ Адамѣ власть эта надъ землею и всей природой была бы естественной. Во второмъ Адамѣ эта власть для грѣшныхъ людей должна была явиться сверхъестественной чудесной силою. Съ этой чудесной силою Христосъ превращаетъ воду въ вино, ходитъ по морю, укрощаетъ бурю и т. п.—Грѣхъ принесъ людямъ бѣдствія и несчастія; всѣ подпали власти діавола и смерти. Христосъ, какъ Искупитель, уничтожилъ грѣхъ и училъ о наступленіи царства

Божія. Проповѣдь о наступленіи царства Божія на землѣ фактически выражалась въ новомъ чудесномъ порядкѣ жизни какъ природы физической, такъ и людей. Поэтому Христосъ исцѣлялъ одержимыхъ злыми духами, возвращалъ зрѣніе слѣпымъ, слухъ глухимъ и воскрешалъ мертвыхъ. Вотъ почему чудеса и ученіе Іисуса Христа составляютъ одно нераздѣльное цѣлое.

Итакъ, необходимость и величіе всѣхъ евангельскихъ чудесъ объясняются для насъ характеромъ Личности и искупительнаго дѣла Спасителя. Послѣ этого всѣ раціоналистическія истолкованія чудесъ Евангелія, подозрѣнія въ подлинности и достовѣрности ихъ имѣютъ для насъ лишь историческій интересъ. Раціонализмъ старался свести евангельскія чудеса къ обычнымъ естественнымъ событіямъ, объясняя, напр., чудо насыщенія 5000 человекъ пятью хлѣбами проявленіемъ братскаго чувства благотворительности вслѣдствіе Христовой проповѣди, подъ вліяніемъ которой каждый подѣлился своими съѣстными припасами съ другими, или приписывая сіяніе Лица Христова при преображеніи и блистаніе Его одеждъ отблеску солнечныхъ лучей. Другой излюбленный способъ раціонализма состоялъ въ подведеніи чудесъ Христовыхъ къ области мифовъ, легендъ, составляемыхъ легковѣрною толпою.—Но извѣстно, съ какой критическою тщательностію старались іудеи изслѣдовать чудо исцѣленія слѣпорожденного, стремясь увѣриться, нѣтъ ли тутъ подлога и обмана. И слѣдствіемъ подобнаго отношенія ихъ къ чудесамъ было невольное признаніе, что «этотъ человекъ много чудесъ творить» (Іоан. XI, 47). Какое яркое свидѣтельство достовѣрности и подлинности чудесъ Іисуса Христа со стороны самихъ враговъ Его!

Въ настоящее время очень распространено объясненіе многихъ евангельскихъ исцѣленій психическимъ вліяніемъ вѣры посредствомъ внушенія и самовнушенія. По смыслу этой модной и распространенной теперь теоріи излѣченіе евангельскихъ больныхъ происходило посредствомъ гипнотическаго вну-

шенія больнымъ увѣренности въ томъ, что они здоровы или выздоравливаютъ. Одинъ видъ Христа и представленіе о Немъ, какъ великомъ Чудотворцѣ, внушали больнымъ вѣру въ ихъ выздоровленіе. Этою вѣрою, сильно дѣйствующею на ихъ воображеніе и производящею въ нихъ психическій переворотъ, они и исцѣлялись.—Эта теорія психическаго вліянія вѣры подкупаетъ тѣмъ, что она вполне признаетъ достоверность евангельскихъ чудесъ и находится, повидимому, въ полномъ согласіи съ Евангеліемъ, которое само вездѣ утверждаетъ мысль о громадной силѣ вѣры, движущей горами. Иисусъ Христосъ часто говорилъ исцѣленнымъ: «иди, вѣра твоя спасла тебя». И раскрытая теорія говоритъ то-же самое, что чудо совершается вѣрою. Но она, прежде всего, идетъ въ разрѣзъ съ очень многими евангельскими фактами. Слепорожденный въ Іерусалимѣ, тридцати-восьмилѣтній разслабленный, исцѣленный Христомъ, даже не знали Иисуса Христа, кто—Онъ, и потому не могли вѣровать въ Него, какъ Мессію или Чудотворца. Подобный же этимъ случай исцѣленія, неожиданнаго для самого больного, мы встрѣчаемъ въ приращеніи усѣченнаго уха архіерейскому слугѣ Малху въ Геосиманскомъ саду. Иногда исцѣленія подавались Иисусомъ Христомъ заочно, по просьбѣ другихъ лицъ, безъ вѣдома самихъ больныхъ; они находились въ такомъ состояніи, которое исключало у нихъ возможность вѣры. Таковы были бѣсноватая дочь хананеянки, слуга сотника и сынъ царедворца, лежавшіе въ безсознательномъ состояніи, въ бреду. Разбираемая теорія, далѣе, не согласно съ Евангеліемъ истолковываетъ значеніе вѣры при исцѣленіяхъ. По евангельскому воззрѣнію чудотворную силу имѣетъ въ собственномъ смыслѣ не вѣра, а благодать Божія, привлекаемая вѣрою. Вѣра не есть сама по себѣ творческая сила. Она является только нравственнымъ условіемъ со стороны человѣка, привлекающимъ къ нему милость Божію и дѣлающимъ его достойнымъ чуда.

Разборъ приведенныхъ типичныхъ перетолкованій раціоналистами евангельскихъ чудесъ съ ясностью обнаруживаетъ ихъ предвзятость и несостоятельность и нимало не подрываетъ довѣрія къ повѣствованію евангелистовъ о чудесахъ Іисуса Христа.—Помимо евангелистовъ лица, стоявшія весьма близко къ евангельской эпохѣ, какъ св. Иринеѣ Ліонскій, Кодратъ Аѳинскій, свидѣлствуютъ, что въ ихъ время были еще живы лица, исцѣленные и воскрешенныя Іисусомъ Христомъ. — Есть и внѣшнія свидѣтельства о чудесахъ Іисуса Христа. Языческій философъ Цельсъ (II в.) не подвергаетъ ни малѣйшему сомнѣнію дѣйствительность евангельскихъ чудесъ и только объясняетъ ихъ, сообразно языческимъ понятіямъ, дѣйствіемъ волшебства. Неоплатоникъ Филостратъ (около 200 года) противопоставляетъ Основателю христіанства какого-то миѳическаго Аполлонія Тіанскаго и даетъ въ жизнеописаніи его жалкую копію евангельской исторіи, между прочимъ приписывая этому герою тѣ же чудеса, какія совершала Іисусъ Христосъ. Упоминаетъ объ Іисусѣ Христѣ, какъ мужѣ мудромъ, совершавшемъ «чудныя дѣла», и Іосифъ Флавій.)

§ 60. О воскресеніи Іисуса Христа изъ мертвыхъ.

Чудо воскресенія Іисуса Христа изъ мертвыхъ есть краеугольный камень христіанской апологетики, поскольку оно является основаніемъ самого христіанства. Оно представляетъ собою оправданіе всего искупительнаго дѣла Христова, почему Апостоль Павелъ и говоритъ, что если Христосъ не воскресъ, то напрасна вѣра наша (1 Кор. XV, 14, 17). И невѣріе также считаетъ главнымъ вопросомъ богословія вопросъ о воскресеніи Іисуса Христа. Извѣстный отрицатель Штраусъ сказалъ: «воскресеніе Іисуса есть точно пробный камень, на которомъ различныя міросозерцанія разногласятъ между собою». И онъ совершенно правъ. Съ самаго начала христіанства происходитъ

борьба двухъ главныхъ направлений—натуралистическаго и спиритуалистическаго. Первое изъ нихъ разсматриваетъ человѣческую жизнь и дѣятельность, какъ механическое сдѣяніе естественныхъ причинъ и законовъ, дѣйствующихъ въ природѣ, въ предѣлахъ котораго нѣтъ мѣста для безсмертной души и личнаго Бога. Другое міросозерцаніе—спиритуалистическое (*spiritus*, духъ)—признаетъ самостоятельное царство духа и свободы, существующее независимо отъ природы. Понятно, какое важное значеніе имѣетъ для послѣдняго событіе воскресенія Іисуса Христа. Если Іисусъ Христосъ не воскресъ, то, значитъ, естественный законъ смерти сильнѣе, чѣмъ святѣйшая жизнь, и тогда тщетна будетъ наша вѣра въ вышесемное происхожденіе жизни, потому что копецъ ея указывалъ бы на сродное съ нимъ и начало ея. Отсюда ясно, почему борьба между вѣрою и невѣріемъ сосредоточивается на чудѣ воскресенія Іисуса Христа.

Невѣріе съ самыхъ первыхъ моментовъ христіанской исторіи старалось отвергнуть фактъ воскресенія Іисуса Христа. «Скажите», говорятъ первосвященники и старѣйшины воинамъ, стоявшимъ у гроба Христа, «что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали» (Мѣ. XXVIII, 13 и дал.). Эта наскоро сочиненная ложь опровергается сама себя тою тщательною предусмотрительностію, съ какою враги Іисуса Христа наложили печать на гробъ Его, привалили огромный камень къ пещерѣ, окружили ее своею собственною іудейскою стражею въ виду ожидаемаго ими похищенія тѣла Его учениками (Мѣ. XXVII, 64—66). И замѣчательно, что эти же самые первосвященники и старѣйшины, когда Апостолы стали проповѣдывать о воскресеніи Іисуса Христа, не уличали послѣднихъ во лжи и обманѣ, а силою приказывали имъ только молчать объ этомъ (Дн. IV, 18; V, 28).

Новѣйшее невѣріе, пользуясь нѣкоторыми данными науки, построляетъ новыя гипотезы для объясненія чуда воскресенія Іисуса Христа. Такъ, говорятъ, Іи-

сусь Христосъ, находился въ мнимой смерти, впалъ отъ изнурительныхъ страданій въ продолжительный обморокъ или летаргическій сонъ. Въ пещерѣ, подъ вліяніемъ ея прохлады и свѣжести, а также ароматовъ, возлитыхъ на Него по іудейскому обычаю, Онъ пришелъ въ Себя и затѣмъ мало-по-малу выздоровѣлъ. Но, изнуренный болѣзнію и опасаясь враговъ, Онъ долженъ былъ изрѣдка и съ большими предосторожностями—неожиданно и не надолго—появляться въ кругу учениковъ.

Раскрытая гипотеза не объясняетъ, однако, самаго главнаго—происхожденія вѣры учениковъ въ воскресеніе Христово. Эту слабость ея съ критическою проницательностію подмѣтилъ Штраусъ и остроумно отмѣтилъ. Общая мысль его замѣчанія та, что Іисусъ Христосъ, только что вышедшій изъ гроба болѣзненнымъ и слабымъ, не могъ произвести на Своихъ учениковъ впечатлѣніе Побѣдителя смерти и гроба, Начальника жизни, которое служило залогомъ воодушевленія ихъ въ послѣдующей апостольской дѣятельности. Если же Іисусъ Христосъ по Своемъ воскресеніи являлся въ кругу ближайшихъ учениковъ, а не публично и предъ врагами, то это потому же, почему Онъ не сошелъ съ креста, несмотря на Свою всемогущую силу. Подобно всѣмъ другимъ чудесамъ, чудо воскресенія Іисуса Христа содержитъ въ себѣ глубокую нравственную идею и потому не должно было служить зрѣлищемъ для враждебно настроенной толпы, въ которой не было желанія вѣры.

Большую психологичностью обладаетъ, повидимому, такъ называемая визионерная (*visio*—видѣніе) теорія по вопросу о воскресеніи Іисуса Христа. По одному толкованію визионерной теоріи, явленія Воскресшаго Іисуса Христа ученикамъ были вполне субъективными (призрачными) видѣніями или галлюцинаціями, которымъ въ дѣйствительности ничего не соответствовало. Ученики Іисуса Христа никакъ будто бы не могли примириться со смертію своего любимаго Учителя. Увѣренность ихъ въ мессіанскомъ достоинствѣ Іисуса Христа и горячая любовь къ Нему заставляли

ихъ ожидать съ напряженіемъ славнаго воскресенія Его, къ чему они были подготовлены отчасти пророчествами Ветхаго Завѣта, отчасти собственными словами Самого Христа при Его жизни. Такое напряженное ожиданіе учениковъ, какъ это часто бываетъ, разрѣшилось галлюцинаціями, когда они свои собственные (субъективныя) представленія—образы воскресшаго Христа—приняли за дѣйствительные внѣшніе факты. Такимъ образомъ не явленія Христа вызвали вѣру учениковъ въ воскресеніе Его, но вѣра ихъ въ воскресеніе вызвала явленія Христа.

Правдивость данной теоріи только видимая. Необходимаго психологическаго условія для возникновенія галлюцинацій въ данномъ случаѣ совсѣмъ не было. Того напряженного ожиданія воскресенія Христа, той вѣры, полной энтузіазма, которую предполагаетъ гипотеза, у учениковъ совершенно не было. Напротивъ послѣ смерти Христа они находились въ угнетенномъ состояніи, которое исключало всякую мысль о воскресеніи Христа. Они не только не утвердились въ вѣрѣ въ мессіанское достоинство Іисуса Христа, а готовы были сомнѣваться въ немъ: «а мы надѣялись было, что Онъ есть Тотъ, Который долженъ избавить Израиля» (Лк. XXIV, 21). Они относились недовѣрчиво къ самому событію воскресенія Христова, хотя и знали о немъ, такъ какъ придавали особое значеніе третьему дню. Они не вѣрили женщинамъ, принесшимъ вѣсть объ этомъ, двумъ ученикамъ, шедшимъ въ Еммаусъ, готовы были принять явившагося Христа за призракъ, почему прибѣгали къ осязанію Его и т. п. И странной, съ научной точки зрѣнія, галлюцинаціи подверглись ученики Іисуса Христа. Сложныя или общія галлюцинаціи, обнимающія всѣ чувства, являются большою рѣдкостію, а обычно галлюцинація бываетъ или слуховою, или зрительною, или осязательною. Ученики же Іисуса Христа въ одно и то же время созерцаютъ Христа, разговариваютъ съ Нимъ, осязаютъ Его. И это повторяется не разъ, а въ продолженіи цѣлыхъ сорока дней, и не только у одиннадцати учениковъ, а болѣе, чѣмъ у пятисотъ братій (1 Кор. XV, 6). Зарази-

тельностью галлюцинацій, зависящей отъ общаго одушевленія послѣдователей Христа, объяснить этого обстоятельства нельзя. Одушевленіе первохристіанскаго общества не ослабѣло и послѣ, а явленія воскресшаго Христа прекратились по истеченіи сорока дней.

Другая разновидность визионерной теоріи, выходя изъ общей мысли о связи загробнаго міра съ людьми, живущими на землѣ, не отказывается явленіямъ Воскресшаго Христа Апостоламъ въ нѣкотораго рода дѣйствительности. По своему существу эти явленія были также видѣніями учениковъ, но въ основѣ ихъ было нѣчто дѣйствительное (объективное), именно непосредственное духовное соприкосновеніе Духа Христова съ душами учениковъ, невидимое сообщеніе имъ съ неба о томъ, что Іисусъ Христосъ, умершій тѣломъ, живъ духомъ. Очевидно, явленія Воскресшаго Христа приравняются здѣсь къ тому, что въ наукѣ называется телепатіей или сношеніемъ одного лица съ другимъ безъ всякаго внѣшняго посредства, дѣйствіемъ на разстояніи, явленіемъ посмертныхъ призраковъ.

Но и эта гипотеза не объясняетъ, какимъ образомъ возникла у учениковъ Іисуса Христа увѣренность въ *тѣлесномъ* воскресеніи Его. Евангелія сообщаютъ намъ не о возстановленіи, послѣ смерти Христа, Его идей или ученія, не о воскресеніи Духа Христова въ сознаніи Его учениковъ и христіанской Церкви, а о тѣлесномъ возстаніи Его изъ гроба, подлежащемъ ощущенію и осязанію. Замѣчательно, что въ телепатическихъ явленіяхъ попытка осязать являющіеся образы оканчивается неудачей: они исчезаютъ. Ясный знакъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ призраками. Апостолы же осязаютъ Іисуса Христа и такимъ образомъ убѣждаются, что видятъ предъ собою не духа.

Неудачныя попытки поколебать фактъ воскресенія Іисуса Христа приводятъ современное невѣріе къ лукавому обороту—стремленію обезцѣнить этотъ фактъ, какъ малозначущій. Для вѣры христіанской и спа-

сенія будто бы безразлично, было ли въ дѣйствительности тѣлесное воскресеніе Іисуса Христа или нѣтъ. Истинная живая вѣра, говорятъ, имѣетъ свои основанія въ сердцѣ, а не во внѣшнихъ фактахъ, есть дѣло внутренняго опыта, сердечнаго настроенія.

Послѣдняя мысль въ общемъ, конечно, вѣрна, но распространять ея смыслъ не слѣдуетъ. Христіанство, какъ явленіе Бога во плоти для спасенія міра, и самое это спасеніе, новая жизнь, принесенная міру Богомъ, есть съ одной стороны фактъ внѣшній, историческій, а съ другой—внутренній, духовный, познаваемый опытно чрезъ усвоеніе этой новой жизни. И воскресеніе Іисуса Христа въ частности, какъ фактъ историческій, засвидѣтельствовано твердо. Не говоря уже о неприкрашенныхъ, дышащихъ правдою, разсказахъ евангелистовъ объ этомъ событіи и неоднократныхъ упоминаніяхъ о немъ въ посланіяхъ апостольскихъ, фактъ воскресенія Іисуса Христа свидѣтельствуется переменною въ настроеніи учениковъ—ихъ воодушевленіемъ и необычайнымъ дѣйствіемъ на міръ ихъ проповѣди. Неужели всемірное духовное обновленіе могло произойти отъ заблужденія и самообольщенія учениковъ? Конечно, естественнѣе и правдивѣе допускать происхожденіе христіанской Церкви отъ чуда, нежели отъ лжи и обмана, какъ это доказывалъ еще Оригенъ.

§ 61. Общее понятіе о пророчествахъ.

Въ качествѣ внѣшняго признака сверхъестественнаго Откровенія на ряду съ чудесами поставляются пророчества. Самъ Іисусъ Христосъ, ссылаясь въ доказательство Своего Божественнаго посланничества на совершаемыя Имъ чудеса (Іоан. V, 36), указывалъ также и на ветхозавѣтныя писанія, пророчески свидѣтельствующія о Немъ (Іоан. V, 39. Лк. XXIV, 44). Пророчество является существенно необходимою составною частью Откровенія. Откровеніе, какъ извѣстно, имѣетъ исторію своего развитія, которая, бу-

дучи единой и нераздѣльной по своей сущности, распадается однако на части, сообразно различнымъ періодамъ въ раскрытіи самого Откровенія. Но уже въ гражданской исторіи народовъ наблюдается законъ, по которому ни одинъ періодъ, никакая новая часть ея не стоятъ внѣ связи съ предшествовавшимъ, но въ немъ имѣютъ свое основаніе и свой зародышъ. Отсюда часто даже гражданскіе историки, проникая въ настоящее и прошедшее исторіи, приблизительно точно предугадываютъ отдаленное будущее ея. Также тѣсно связаны между собою Ветхій и Новый Заветы, какъ главные періоды одного и того же Божественнаго Откровенія. И если Откровеніе заключаетъ въ себѣ слово или ученіе и дѣло, то какъ въ событіяхъ ветхозавѣтныхъ должны быть сѣмена или зародыши послѣдующихъ—новозавѣтныхъ, такъ и въ ученіи ветхо-завѣтномъ должно содержаться предугазаніе на будущія судьбы царства Божія на землѣ. Отсюда объясняется происхожденіе прообразовъ и пророчествъ ветхо-завѣтныхъ. — Сущность сверхъестественнаго Откровенія сводится къ идеѣ вѣчнаго спасенія людей. И если обѣтованіе о спасеніи было дано вслѣдъ за грѣхопадениемъ первыхъ людей (Быт. III, 15), то тогда же должна была начаться самая исторія спасенія, хотя бы подготовительно, въ формѣ пророчественно-прикровенныхъ образовъ этого будущаго спасенія. И, дѣйствительно, каждый изъ ветхо-завѣтныхъ пророковъ возвѣщаетъ объ этомъ спасеніи, смотря по потребности своего времени и по мѣрѣ своего озаренія отъ Бога.

Слово «пророкъ», равно какъ и самый терминъ «пророчествовать», въ Священномъ Писаніи Ветхаго и Новаго Завета употребляются не въ одинаковыхъ смыслахъ. Означая вообще провозвѣстника и истолкователя воли Божіей (Исх. VII, 1), а также религиозно-одушевленнаго человѣка, выступающаго со словомъ назиданія, увѣщанія и утѣшенія (1 Кор. XIV, 3, 31), слово «пророкъ» имѣетъ болѣе узкій смыслъ «прозорливца» (1 Цар. IX, 9; ср. 1 Парал. XXI, 9), созерцателя таинъ Божіихъ (Ам. III, 7), пред-

сказателя будущихъ событій (Іер. XXVIII, 8). Но во всякомъ случаѣ пророчество мыслится, какъ даръ Божій, озареніе отъ Бога. Это—общее представленіе Ветхаго и Новаго Завѣта (напр., 1 Цар. X, 6; 2 Петр. 1, 21) и даже язычниковъ. Въ сочиненіи Цицерона *de divinatione* проводится та мысль, что если существуютъ пророчества, то должны быть боги, а если есть боги, то существуютъ и пророчества. Продолжая это умозаключеніе, нужно признать, что гдѣ истинный Богъ, тамъ должны быть истинныя предсказанія будущаго. Дѣйствительно, въ невозможности предсказать будущее прежде осуществленія его боги языческіе и обнаруживаютъ свое ничтожество (Ис. XLI, 21—24).

Значить, пророчествами въ тѣсномъ смыслѣ слова называются *опредѣленные предсказанія, по озаренію свыше, будущаго прикровеннаго, а иногда даже чудеснаго, имѣющаго ближайшее отношеніе къ исторіи домостроительства спасенія рода человеческого.*

§ 62. Отличіе пророчествъ отъ предчувствій, естественныхъ предвѣдній и ложныхъ прорицаній.

Въ самомъ опредѣленіи пророчествъ уже намѣчаются черты отличія ихъ отъ предчувствій, естественныхъ предсказаній, основанныхъ на изученіи силъ и законовъ природы и исторической жизни человечества, равно какъ и ложныхъ прорицаній. Предчувствія, касающіяся, напр., погоды, угрожающей опасности, смерти кого-либо и под., отличаются темнотою и неопредѣленностію, относятся къ ближайшему будущему, ограничиваются небольшимъ кругомъ близкихъ лицъ и обусловливаются фізіологическими предрасположеніями, отражающимися на нервной системѣ предчувствующихъ.—Правда, относительная неясность можетъ быть присуща и истинному пророчеству. Это имѣетъ свою причину въ томъ, что въ пророческомъ созерцаніи пророка открывается иногда не цѣлостный образъ будущаго, но только

отдѣльныя части цѣлаго. Поэтому и говорить ап. Павелъ: «отчасти пророчествуемъ» (1 Кор. XIII, 9). Кромѣ того, пророки изображаютъ для своихъ современниковъ будущее подъ образами, заимствованными изъ настоящаго и прошедшаго; настоящее и будущее сливаются въ рѣчахъ пророковъ. Отсюда большая часть пророчествъ носить на себѣ символическій, таинственный характеръ. Но при относительной неясности въ частностяхъ истинное пророчество не можетъ быть неопредѣленнымъ и двусмысленнымъ въ главномъ и существенномъ своемъ содержаніи. Если же евреи большею частію принимали оболочку пророчествъ за самое зерно ихъ и въ концѣ концовъ не узнали Мессіи, то причина этого въ данномъ случаѣ лежала не въ прикровенности пророчествъ, но въ томъ обстоятельстве, что «умы ихъ ослѣплены, ибо покрывало донынѣ остается неснятымъ при чтеніи Ветхаго Завѣта, потому что оно снимается Христомъ» (2 Кор. III, 14).

Отличаясь отъ предчувствій, пророчества отличаются и отъ естественныхъ предсказаній, какъ, напр., астрономическихъ, политическихъ и друг. Послѣднія основываются на опытныхъ наблюденіяхъ, представляютъ собою выводъ изъ паличныхъ условій, результатовъ напередъ данныхъ, общеизвѣстныхъ причинъ. Напротивъ пророчества содержатъ предсказанія о такихъ событіяхъ, которыя не зависятъ отъ естественныхъ причинъ и не вытекаютъ изъ настоящихъ, современныхъ пророку, условій. Напр., пророки предсказывали, что Мессія родится въ Виѳлеемѣ, отъ Дѣвы безъ мужа, вступить въ Іерусалимъ, сѣдя на жребіи осли, будетъ проданъ за тридцать сребренниковъ, напоенъ на крестѣ оцтомъ съ желчію и под.

Не имѣютъ ничего общаго пророчества и съ ложными прорицаніями. Намъ извѣстны два типа такихъ прорицаній: предсказанія ветхозавѣтныхъ лжепророковъ и языческая мантика. Лжепророки «водятся своимъ духомъ», а не Божіимъ (Іезек. XIII, 3), «разсказываютъ мечты сердца своего, а не отъ устъ Господнихъ» (Іер. XXIII, 16), крадутъ слова Іеговы у

истинныхъ пророковъ, поддѣлываются подъ ихъ языкъ (XXIII, 30), льстятъ народу, потому что «постоянно говорятъ пренебрегающимъ Бога: Господь сказалъ: «миръ будетъ у васъ». И всякому, поступающему по упорству своего сердца, говорятъ: «не прійдетъ на васъ бѣда» (Іер. XXIII, 17; ср. Іезек. XIII, 16).

Языческая мантика не есть предсказаніе въ чистомъ смыслѣ слова, а гаданіе, волшебство. Но нѣтъ «волшебства въ Іаковѣ и нѣтъ ворожбы въ Израилѣ»,—говорилъ вдохновенный Духомъ Божіимъ Ваалаамъ, противопоставляя евреевъ языческимъ народамъ (Числь XXIII, 23). Языческіе прорицатели гадали о будущемъ по полету и крику птицъ, по шуму листьевъ священнаго дуба (въ Додонѣ), по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ и т. п. Особеннымъ искусствомъ славились въ этомъ отношеніи римскіе авгуры. Вообще способъ сообщенія съ божествомъ у языческихъ прорицателей былъ привязанъ къ извѣстнымъ вещественнымъ предметамъ, которые имѣли значеніе возбудителей таинственной силы. Не составляли исключенія въ данномъ случаѣ и греческіе оракулы. Оракулы устроались при извѣстныхъ мѣстахъ, которыя обусловливали собою появленіе пророчествъ. Извѣстно, что воды кастальскаго источника, какъ и пещеры въ Додонѣ, имѣли особенныя свойства, дѣйствовавшія на нервную систему: думаютъ, что онѣ были наполнены углекислымъ газомъ. Извѣстно также, что пифія садилась на треножникъ, подъ которымъ курились наркотическія вещества, жевала лавровые листья и т. п. Соотвѣтственно этому и внутреннее состояніе, и наружный видъ прорицателей носили на себѣ отпечатокъ болѣзненнаго нервного возбужденія. Цицеронъ характеризуетъ состояніе языческихъ прорицателей терминами *furor*, *dementia*, а у грековъ состояніе вдохновенія пророческаго называлось *μανία*, что указываетъ на паталогическое состояніе, болѣзненную настроенность духа. Въ такомъ состояніи «прорицатели, — по словамъ Платона, — говорятъ много, но не знаютъ, что говорятъ». Полная безсознательность и подавленность

духа отличаютъ языческихъ прорицателей въ противоположность свѣтлому и здоровому мышленію истиннаго пророка. Вотъ почему рядомъ съ прорицателями стоялъ цѣлый классъ жрецовъ истолкователей, которые объясняли безсвязныя слова и звуки пиѳіи, придавали имъ нужный для жрецовъ смыслъ. Замѣчательно при этомъ то искусство, съ какимъ жрецы облакали въ двусмысленную форму изреченія оракуловъ. Дельфійскій оракулъ предсказалъ Крезу: «если ты будешь воевать съ Киромъ, то разрушишь великую имперію». И Крезъ дѣйствительно разрушилъ, но только свою имперію. Многіе отцы и учителя Церкви, вслѣдъ за ап. Павломъ (Дѣян. XVI, 16—18), видѣли въ прорицаніяхъ дѣйствіе демонскихъ силъ. Блаж. Августинъ написалъ даже особое сочиненіе «о предсказаніи демоновъ». Чувствами своего воздушнаго тѣла, говоритъ онъ, демоны превосходятъ чувства нашего земнаго тѣла, какъ и быстротою движенія они превосходятъ даже полетъ птицъ. Поэтому они и могутъ предугадать многое гораздо раньше, чѣмъ люди. Но сейчасъ же Августинъ указываетъ отличіе ихъ предсказаній отъ истинныхъ пророчествъ. Предсказанія демонскія не высоки по своему содержанію и цѣлью своею имѣютъ обольщеніе людей. Итакъ, рѣшающимъ признакомъ истиннаго пророчества является его высокая религіозно-нравственная цѣль, по которой оно служитъ «знаменіемъ» (Ис. VII, 14) царства благодати. Въ этомъ отношеніи весьма важна книга пророка Іоны. Она раскрываетъ ту мысль, что пророчества прежде всего имѣютъ своею цѣлью не доказательство всемогущества и всевѣдѣнія Божія, а нравственное исправленіе людей. Они произносились для вразумленія народовъ, «чтобы каждый обратился отъ злаго пути своего и отъ насилія рукъ своихъ» (III, 7). Богъ, вслѣдствіе раскаянія Ниневитянъ, не исполняетъ пророчества Іоны о гибели Ниневіи.

Болѣе разнообразны воззрѣнія древнихъ апологетовъ на такъ называемыя пророчества сивиллъ. Но кто были сивиллы—дѣвы прорицательницы,—съ до-

стовѣрностью неизвѣстно. Даже самое значеніе имени «сивиллы» остается загадкою. До сихъ поръ не установлено съ точностью, собственное ли это имя, сдѣлавшееся потомъ нарицательнымъ, или производное отъ *Ziōs* или *Aiōs* *Boulē* и означающее женщину, посвященную въ совѣты и тайны божества. Произведенія сивиллъ до насъ не дошли, за исключеніемъ нѣсколькихъ отрывочныхъ стиховъ и изреченій въ сочиненіяхъ древнихъ языческихъ писателей и Климента Александрійскаго. Но въ свое время сивиллы пользовались большимъ почетомъ и авторитетомъ. Это видно изъ того, что подъ именемъ сивиллъ явилось множество поддѣльныхъ стиховъ и даже цѣлыхъ книгъ іудейскаго и христіанскаго характера. Здѣсь въ уста языческихъ сивиллъ вложены всѣ догматы Моисеева откровенія—строгое обличеніе языческому многобожію, всѣ мессіанскія и національныя іудейскія чаянія и надежды, наконецъ, почти всѣ евангельскія повѣствованія о Христѣ Спасителѣ, только въ будущемъ времени—въ формѣ пророчествъ. На основаніи этой сивиллы іудейской, т. - е. излагавшей іудейскія воззрѣнія, близкія къ Библии, Климентъ Александрійскій и называетъ ее «пророчицей» еврейской. Но съ другой стороны сами же апологеты по достоинству оцѣниваютъ значеніе сивиллъ, когда говорятъ, что сивиллины пророчества такъ же ложно носятъ это имя, какъ и сами боги язычества свое имя боговъ (Тертуллианъ, Августинъ). По всей вѣроятности на сивиллъ пужно смотрѣть, какъ на религіозныхъ поэтессъ. Очевидно, ихъ состояніе было родственно съ поэтическимъ; по крайней мѣрѣ намъ извѣстно, что подъ вліяніемъ сивиллиныхъ стиховъ была написана четвертая эклога знаменитаго римскаго поэта Виргилія, въ которой усматриваютъ прямое пророчество о времени Христа.

§ 63. Доказательное значеніе пророчествъ.

Доказательное значеніе пророчествъ ближе и яснѣе всего раскрывается изъ ихъ осуществленія. «Если

пророкъ скажетъ именемъ Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорилъ сіе пророчество, но говорилъ сіе пророкъ по дерзости своей» (Второз. XVIII, 21—22). Но само собою разумѣется, что провѣрить каждое отдѣльное пророчество опытно, въ его исполненіи нельзя. Всѣ ветхозавѣтныя мессіанскія пророчества были даны за нѣсколько вѣковъ до ихъ исполненія; цѣлыя поколѣнія евреевъ не были очевидцами осуществленія ихъ, но и для нихъ пророчества сохраняли всю свою силу и значеніе. Это главнымъ образомъ потому, что ветхозавѣтныя пророчества представляютъ рядъ предсказаній, имѣющихъ самую тѣсную связь между собою и самое живое соприкосновеніе съ теченіемъ народной жизни. Основаніемъ и средоточіемъ пророчествъ Ветхаго Завѣта служатъ пророчества о Мессіи. Въ нихъ наблюдается строгая постепенность—отъ общихъ указаній къ частнѣйшимъ, болѣе опредѣленнымъ чертамъ, включительно до мѣста рожденія Мессіи и отдѣльныхъ обстоятельствъ Его жизни. Пророчества о Мессіи служатъ душею всей жизни народа израильскаго, ключемъ къ изъясненію всѣхъ обстоятельствъ исключительной исторіи его. Отнимите извѣстныя намъ языческія прорицанія отъ исторіи языческихъ народовъ, и она не потеряетъ ничего, кромѣ интересныхъ анекдотовъ. Но исторія евреевъ безъ пророчествъ о Мессіи будетъ тѣломъ безъ души: безъ нихъ немыслима религія іудеевъ, необъяснимы законы, обряды, обычаи этого единственнаго народа во всей всемірной исторіи. И іудеи, несмотря на свое жестокое обращеніе съ пророками (Мѡ. XXIII, 37), на неправильное иногда истолкованіе самихъ пророчествъ (Римл. IX, 8), всегда высоко цѣнили пророчества и не заблуждались относительно доказательной силы ихъ. Такъ, когда возникъ вопросъ: «гдѣ должно родиться Христу», они не обинуясь отвѣчали: «въ Вифлѣмѣ Іудейскомъ, ибо такъ написано чрезъ пророка» (Мѡ. II, 4—5).

Но если древніе іудеи не отрицали доказательнаго значенія за пророчествами, то далеко не таково отно-

шеніе къ нимъ современнаго невѣрія. Оно, прежде всего, отнимаетъ у пророчествъ сверхъестественный характеръ ихъ происхожденія. Пророчества будто бы представляютъ собою идеальное олицетвореніе будущихъ лучшихъ временъ, выраженіе чаяній и грезъ лучшихъ людей—патріотовъ. Въ жизни каждаго народа бывають эпохи, когда сознаніемъ народа особенно ощущается недостаточность тѣхъ нравственныхъ и общественныхъ началъ и порядковъ, которыми онъ жилъ доселѣ, когда все прошедшее и настоящее невольно вызываетъ мысль о будущемъ. Патриотическая фантазія возбужденныхъ еврейскихъ пророковъ облакала эту мысль въ яркіе конкретные образы новаго порядка жизни.—Но такого высокаго идеала, какой заключаютъ въ себѣ библейскія пророчества, съ такимъ широкимъ объемомъ—съ назначеніемъ его для всего человѣчества, исторія другихъ народовъ не знаетъ. Будущее Мессіанское время описывается въ пророческихъ книгахъ, какъ эпоха внутренняго преобразованія избраннаго народа и всего человѣческаго рода. Обновленіе это — чисто нравственное и состоитъ прежде всего въ познаніи человѣкомъ своей грѣховности, въ уясненіи различія между добромъ и зломъ и въ очищеніи человѣка отъ грѣха. Правда, масса народная не могла возвыситься до такого понятія о Мессіанскомъ времени и представляла его подъ чувственною формою матеріальнаго благополучія, но такое представленіе ничего общаго съ библейскими пророчествами не имѣетъ.

Самое исполненіе пророчествъ на Іисусѣ Христѣ, полное совпаденіе ихъ съ отдѣльными моментами жизни Іисуса Христа нисколько не убѣждаютъ современное невѣріе въ доказательной силѣ пророчествъ. Невѣріе спрашиваетъ: не принадлежитъ ли такое соотвѣтствіе между пророчествами и исполненіемъ ихъ на Іисусѣ Христѣ апостоламъ, которые такъ расположили всѣ обстоятельства земной жизни Іисуса Христа, чтобы они соотвѣтствовали пророчествамъ ветхозавѣтныхъ книгъ?—Положимъ, въ ряду пророчествъ о Мессіи были такія, къ которымъ можно было

сдѣлать приспособленіе. Напр., предсказано было у пророка Захаріи, что Мессія вступить въ Іерусалимъ, «въѣдъ на ослия и жребя» (Мѡ. XXI, 5, сн. Зах. IX, 9). Можно, конечно, было устроить, чтобы этотъ входъ совершился точно такимъ образомъ. Но возьмемъ другія пророчества, которыя обнимаютъ всю жизнь Іисуса Христа, предшествуютъ ей и послѣдуютъ. Ужели Апостолы нарочито избрали Іисуса Христа предметомъ пророчествъ прежде, нежели Онъ родился? Ужели заставили Его для этой цѣли родиться въ Вифлеемѣ? Ужели они вошли въ предварительный уговоръ съ фарисеями и книжниками, воинами римскими, чтобы послѣдніе исполнили пророчества о преслѣдованіяхъ, мученіяхъ и крестной смерти Іисуса Христа въ ихъ мельчайшихъ подробностяхъ?

Послѣдняя опора остается для невѣрующихъ, что самыя пророчества были сочинены послѣ событія и для событія. Но могли ли Апостолы прибавлять и измѣнять что-либо въ еврейскихъ священныхъ книгахъ послѣ событій, о которыхъ они говорятъ въ своихъ евангеліяхъ? Здѣсь находится не одно пророчество, но весьма много, и притомъ всѣ они такъ тѣсно соединены между собою, что легче сочинить новую книгу, чѣмъ сдѣлать вставки или измѣненія. Не говоримъ уже о томъ, съ какою бдительностію и ревностію охраняли книжники іудейскіе свои священные книги.

Несомнѣнно, возможенъ только одинъ естественный выходъ изъ всѣхъ этихъ разсужденій—признать, что между пророчествами Вѣтхаго Завѣта и событіями Новаго существуетъ внутренняя связь, не зависящая ни отъ случайнаго совпаденія, ни отъ искусственнаго человѣческаго приспособленія.

ОБЪ ИСТОЧНИКАХЪ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНІЯ.

§ 64. О Священномъ Писаніи.

Однимъ изъ источниковъ сверхъестественнаго Откровенія является Священное Писаніе. Подъ Священнымъ Писаніемъ разумѣется собраніе книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, написанныхъ по вдохновенію отъ Духа Святаго пророками и апостолами и канонизованныхъ Церковью.—Вопросъ о томъ, что нужно разумѣть подъ богодухновенностью Библии, уясняется изъ разбора двухъ противоположныхъ воззрѣній. Такъ называемая механическая или, иначе, вербальная теорія считаетъ священныхъ писателей безсознательными орудіями Святаго Духа, Который какъ бы диктовалъ имъ писанія, сообщая не только содержаніе послѣднихъ, но и словесную форму ихъ. По этому воззрѣнію въ Библии богодухновенно все—складъ и порядокъ мыслей, слогъ, даже подстрочные и надстрочные знаки, а человѣческое участіе совсѣмъ отсутствуетъ въ ней.

- ✓ Такое представленіе о богодухновенности несогласно съ природой человѣка и противорѣчитъ цѣли Откровенія. Человѣкъ—существо свободное, и онъ не страдательно воспринимаетъ Божественное Откровеніе, а относится къ нему сознательно. Если бы Откровеніе было сообщено человѣку съ подавленіемъ его свободы, то оно потеряло бы свою жизненную силу и благотворное значеніе для человѣка. По закону нашей природы мы не можемъ усвоить того, что произошло безъ нашего участія, *нашего нравственнаго посредства*. И Откровеніе, данное человѣку безъ его участія, не могло бы произвести оживляющаго вліянія на него и такимъ образомъ оказалось бы безцѣльнымъ, ненужнымъ.—Ни откуда не видно, что священные писатели во время вдохновенія впадали въ безсознательное состояніе и безъ всякаго разумѣнія повторяли слова и рѣчи Св. Духа, переживая состоя-

ніе, подобное языческому экстазу. Правда, иногда рука Божія на вдохновенномъ была крѣпка (Ис. VIII, 11); пророки чувствовали, что сила Духа Божія влечетъ ихъ къ себѣ, что внутри горящій огонь проникаетъ ихъ до костей и невольно вынуждаетъ ихъ говорить народу угрозы (Іер. XX, 7, 9). А у пророка Даніила «отъ видѣнія повернулись внутренности, не стало силы, дыханіе замерло» (X, 16, 17). Но все это указываетъ только на сильное прираженіе Духа Божія, не исключавшее, однако, въ человѣкѣ сознательности; и при этомъ пророки не были орудіями чисто страдательными. Пророкъ Іеремія, покаряясь влеченіямъ Божиимъ, различаетъ между ними и своими влеченіями. Пророка Даніила поражаетъ смыслъ великаго видѣнія, которое производитъ на него потрясающее дѣйствіе, но онъ ясно сознавалъ это видѣніе, когда оно открылось предъ его глазами. Прор. Іезекіиль падаетъ на лице свое, пораженный видѣніемъ, но затѣмъ встаетъ на ноги, чтобы внимать голосу Іеговы (II, 1—2). Ни одинъ изъ пророковъ, описывая свое вдохновенное состояніе, нигдѣ не говоритъ о самозабвеніи, о потерѣ личнаго чувства и разума. Самостоятельное и свободное отношеніе къ воздѣйствію Св. Духа ясно выражаютъ и апостолы, утверждая свое соборное опредѣленіе словами: «изволися Духу Святому *и намъ*» (Дѣян. XV, 28).—На священныхъ книгахъ отражаются личныя особенности богодухновеннаго писателя: складъ его ума, степень образованія, способъ изложенія. Очевидно, духъ человѣческій во время вдохновенія не подавлялся Духомъ Божественнымъ, а, напротивъ, свободнѣе раскрывался со всѣми своими индивидуальными особенностями.

Иной, противоположный разобранному, взглядъ на богодухновенность проводятъ раціоналистическія теоріи въ протестантствѣ. Эти теоріи усматриваютъ дѣйствіе Духа Святаго въ моментъ вдохновенія не въ сообщеніи мыслей, или внушеніи чего-нибудь, превышающаго умъ писателей, но лишь въ содѣйствіи ему и предохраненіи его отъ заблужденій въ предме-

тахъ Божественнаго Откровенія. По этому воззрѣнію богодухновеннымъ является далеко не вся Библія, а общее содержаніе ея, или существенныя истины вѣры. Постепенно суживая объемъ богодухновеннаго въ Библии, нѣкоторые раціоналисты совсѣмъ отказываютъ Библии въ богодухновенномъ содержаніи, понимая богодухновенность въ смыслѣ особаго подъема и напряженія естественнаго религіознаго чувства и сознанія на подобіе поэтическаго вдохновенія.

Ясно, что эта теорія ведетъ къ отрицанію Божественнаго происхожденія Библии, чѣмъ становится въ прямое противорѣчіе съ богословскимъ понятіемъ о *сверхъестественномъ* Откровеніи. Есть, правда, и вѣрная мысль въ разбираемомъ воззрѣніи, поскольку богодухновеннымъ въ Библии признается то, что имѣетъ отношеніе къ домостроительству нашего спасенія во Христѣ. Значеніе Свящ. Писанія, по его же собственнымъ словамъ, состоитъ въ томъ, что оно «можетъ умудрить насъ во спасеніе... да будетъ совершенъ Божій человѣкъ, ко всякому доброму дѣлу приготовленъ» (2 Тим. 3, 15—17). Значитъ, Библія цѣлью своей имѣетъ откровеніе путей Царства Божія на землѣ, сообщеніе о путяхъ Божіихъ для нашего спасенія, а никакъ не сообщеніе свѣдѣній по исторіи, естествознанію, географіи, почему возможны здѣсь погрѣшности, противорѣчія, неточности. Но эта, сама по себѣ вѣрная, мысль протестантскаго богословія теряетъ свою цѣну, поскольку, за отрицаніемъ Церкви, протестантство не даетъ точнаго критерія (мѣрила) для опредѣленія того, что должно считать въ Библии собственно Божественнымъ Откровеніемъ, и что составляетъ личное произведеніе священныхъ писателей.

Исходнымъ пунктомъ для *положительнаго* опредѣленія богодухновенности служатъ слова ап. Павла въ посл. къ Евреямъ: «Богъ, многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ, въ послѣдніе дни сіи говорилъ намъ въ Сынѣ» (1, 1—2). Способъ словеснаго Откровенія Бога людямъ апо-

столь уподобляетъ самооткровенію Его въ Сынѣ Своемъ. Въ чемъ же тутъ аналогія? Богъ открылъ словесно Себя людямъ чрезъ Сына тѣмъ, что Его Сынъ сталъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, и что поэтому, уча людей о Богѣ, Онъ говорилъ имъ не какъ человѣкъ, а какъ Богочеловѣкъ. И въ лицѣ пророка, при полной сохранности всѣхъ его силъ и способностей, Духъ Божій настолько проникалъ сознание его, и это сознание настолько возвышалось и приближалось къ мыслямъ Духа Божія, что они представляли собою внутреннее духовное единство. Вслѣдствіе этого пророкъ ясно сознавалъ, что онъ мыслить не самъ собою, а подъ наитіемъ Духа Св., и хотя высказываетъ свойственнымъ ему языкомъ и подъ доступными ему образами, однако съ сознаниемъ, что онъ высказываетъ не свои личныя слова, а Божіи. *Богодуховенность*, такимъ образомъ, была *гармоническимъ сочетаніемъ и внутреннимъ взаимодействіемъ двухъ началъ—Божественнаго и человѣческаго*, причемъ первое не только не уничтожало послѣдняго, а, напротивъ, возвышало и просвѣтляло его даже до прозрѣнія новыхъ Божественныхъ истинъ. Съ этой точки зрѣнія мы можемъ назвать богодуховенными лишь священныхъ писателей—пророковъ и апостоловъ, получавшихъ откровенія о новыхъ истинахъ, но не отцовъ Церкви, которые только разъясняли, при помощи Св. Духа, данныя истины; къ послѣднимъ приложимо названіе богопросвѣщенныхъ, богоносныхъ и пр.

Выходя изъ даннаго опредѣленія богодуховенности, можно отвѣтить на вопросъ, что богодуховенно въ Библии. Все Писаніе богодуховенно со стороны своего содержанія и слововыраженія, но не въ смыслѣ механической теоріи—до полного уничтоженія человѣческой производительности. Такъ, съ несомнѣнностью человѣческая самодѣятельность проявилась въ содержаніи евангелія Луки, когда онъ, по собственному заявленію, при написаніи его долженъ былъ выполнить всѣ обязанности историка: собрать историческій матеріалъ, провѣрить его по

первоисточникамъ, избрать изъ него то, что соотвѣтствовало поставленной имъ цѣли (Лк. 1, 1—4). Работа личнаго сознанія богодухновеннаго писателя набрасывала человѣческій оттѣнокъ на божественныя мысли.—Богодухновенно Писаніе и по формѣ, поскольку характеръ и содержаніе мыслей необходимо отражаются на слововыраженіи ихъ. «Духъ Божій, разъясняетъ преосв. Теофанъ, внушалъ опредѣленныя истины: онѣ вызывали опредѣленные понятія, а понятія привлекали опредѣленные слова». Но это нужно допускать по стольку, по сколько психологически невозможно разрывать мысль и слово.

Такимъ образомъ богодухновенность служитъ внутреннимъ залогомъ достовѣрности Священнаго Писанія, въ силу чего оно является въ собственномъ смыслѣ *Словомъ Божиимъ*. Но и независимо отъ богодухновенности Священное Писаніе представляетъ собой достовѣрный источникъ Божественнаго Откровенія по неоспоримымъ внѣшнимъ основаніямъ. «Въ отношеніи къ каноническимъ писаніямъ,—говоритъ Тертулліанъ,—нужно слѣдовать авторитету церкви вселенскихъ, между которыми подлинно были тѣ, которыя имѣли апостольскіе престолы и удостоились получить посланія». Строго-историческое преданіе, несомнѣнная преемственность отъ апостоловъ—вотъ что обуславливало внесеніе въ канонъ священныхъ книгъ. Къ концу II в. Священное Писаніе, почти во всемъ настоящемъ его объемѣ, считалось подлиннымъ для всѣхъ обязательнымъ источникомъ истины. Это подтверждается многими сборниками священныхъ книгъ, изъ которыхъ пользуются особеннымъ уваженіемъ отрицательной критики древне-сирскій переводъ Пешито и Мураторіевъ канонъ.

§ 65. О Священномъ преданіи.

Какъ ни высоко достоинство Священнаго Писанія, оно, однакожъ, не можетъ служить единственнымъ источникомъ познанія Богооткровенной истины. Если

для образованія челоѣка вообще нужны, кромѣ книги, живое слово учителя и живая образующая среда, то для религіознаго образованія въ особенности необходимо то же самое. Какъ дитя учится мыслить, говорить и дѣйствовать только подѣ вліяніемъ живаго слова и живыхъ лицъ, отъ которыхъ получаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и книги для пособія и руководства,—такъ и всякій челоѣкъ можетъ учиться Божественнымъ истинамъ только въ живомъ обществѣ, принимая отъ него самую книгу Откровенія Божія и подѣ его же руководствомъ учась понимать ее. Это общество есть Церковь, живое слово ея — преданіе. Подѣ преданіемъ въ тѣсномъ смыслѣ слова разумѣется *преемственная передача во вселенской Церкви изъ поколѣнія въ поколѣніе вѣрующихъ незаписаннаго въ каноническихъ книгахъ слова Божія*. Въ такомъ смыслѣ преданіе называется *Священнымъ* и является источникомъ Божественнаго Откровенія наравнѣ съ священнымъ Писаніемъ. Подѣ преданіемъ въ широкомъ смыслѣ слова или церковнымъ нужно разумѣть сохраненіе и преемственную передачу изъ поколѣнія въ поколѣніе истиннаго и полнаго разумѣнія духа и смысла Священнаго Писанія. Такое преданіе не можетъ быть источникомъ Божественнаго Откровенія, но оно есть руководство къ пользованію Божественнымъ Откровеніемъ.

Важность и необходимость преданія въ томъ и другомъ его видѣ неоспорима. Свящ. Писаніе, полное по духу, не полно и не могло быть полнымъ по буквѣ. Для этого достаточно сослаться на извѣстныя слова евангелиста Іоанна: «многое и другое сотворилъ Іисусъ; но если бы писать о томъ подробно, то, думаю, и самому міру не вмѣститъ бы написанныхъ книгъ» (Іоан. XXI, 23). Значить, если бы Священное преданіе не восполняло Писанія, то многіе вопросы вѣры (почитаніе святыхъ, иконъ, молитва за умершихъ) не могли бы получить совершенно удовлетворительнаго рѣшенія.—Кромѣ того преданіе раскрываетъ смыслъ Писанія, выясняетъ истину; заключенную въ Свящ. Писаніи. Первые еретики перетолковывали апостольскія писанія, а то и совсѣмъ

искажали ихъ. Защитники православнаго католическаго ученія должны были противопоставлять еретическому перетолковыванію различныхъ мѣстъ Свящ. Писанія правильный экзегесисъ ихъ. Для сообщенія своему толкованію характера непререкаемости церковныя апологеты должны были указывать какое-нибудь вышшее основаніе. Таковымъ и былъ авторитетъ «живого слова», принятаго по устному преданію отъ апостоловъ. На него ссылается очень часто Ириней въ своемъ извѣстномъ произведеніи «Противъ ересей», Тертуллианъ и др. «Если бы возникъ споръ, говоритъ Ириней, о какомъ-нибудь важномъ вопросѣ, то не надлежало ли бы обратиться къ древнѣйшимъ церквамъ, въ которыхъ обращались апостолы, и отъ нихъ получить, что есть достовѣрнаго и яснаго относительно настоящаго вопроса? Что если бы не оставили намъ писаній? Не должно ли было слѣдовать порядку преданія, преданнаго тѣмъ, кому они ввѣрили церковь?» Оригенъ также говорилъ, что «той только истинѣ должно вѣровать, которая ни въ чемъ не отступаетъ отъ церковнаго и апостольскаго преданія».—Современному апологету также часто приходится встрѣчаться съ произвольнымъ перетолкованіемъ Свящ. Писанія со стороны непризванныхъ учителей. Единственно, что можетъ противопоставить имъ онъ, это авторитетъ преданія. И православный апологетъ можетъ съ полной безопасностью ссылаться на него. При всемъ уваженіи древнѣйшихъ учителей къ устнымъ преданіямъ, оно не доходило у нихъ до слѣплаго, неprovѣреннаго воспріятія ихъ. Представителями древней Церкви въ отношеніи къ преданію былъ введенъ строгій критическій элементъ, было поставлено и твердо выдерживаемо формулированное позднѣе Викентіемъ Лиринскимъ (V в.) руководственное правило: считать за истинное преданіе, *quod semper, quod ubique et ab omnibus creditum est*. Такимъ образомъ преданіе, записанное у отцевъ и учителей Церкви, въ символахъ частныхъ церквей, постановленіяхъ соборовъ и т. п., носитъ на себѣ характеръ всеобдержности и апостольской первоначаль-

ности. Поэтому признакомъ истинности Священнаго преданія служитъ единодушное согласіе всѣхъ отцовъ и учителей Церкви въ ученіи о предметахъ Божественнаго Откровенія или христіанской вѣры. «Что у многихъ, говоритъ Тертулліанъ, обрѣтается единымъ, то не измышленно, а предано». «Ничего иного не одобряемъ, кромѣ одобреннаго Церковью» (Оригенъ). У отдѣльныхъ отцовъ Церкви могутъ встрѣчаться несогласія и разнорѣчія по тѣмъ или другимъ вопросамъ вѣры, но на это нужно смотрѣть, какъ на частное мнѣніе каждаго изъ нихъ, а не какъ на выраженіе вѣросознанія и преданія вселенской Церкви. Римская церковь понимаетъ *consensus patrum* не въ смыслѣ всеобщаго согласія всѣхъ отцовъ Церкви, а согласія отцовъ только извѣстной эпохи, древней или новой безразлично. При такомъ ограниченіи, конечно, легко обосновать на согласіи отцовъ всякое ученіе, такъ какъ у отцовъ извѣстной эпохи можно найти согласіе въ такомъ частномъ мнѣніи, которое является господствующимъ въ данную эпоху, хотя это нисколько не доказываетъ, чтобы данное мнѣніе вытекало изъ вселенскаго сознанія Церкви. Такъ произошли всѣ новые римскіе догматы (*filioque*, о непорочномъ зачатіи Пресв. Дѣвы, главенствѣ папы). Но индивидуальныя мнѣнія отцовъ, хотя бы цѣлой эпохи, не имѣютъ обще-обязательнаго авторитета. Когда отцы въ извѣстныхъ пунктахъ вѣроученія отступаютъ отъ вселенскаго преданія, они теряютъ свое значеніе. Блаж. Августинъ, Тертулліанъ и др. представляютъ ясный примѣръ этого.

Протестантство совсѣмъ отвергаетъ Свящ. преданіе въ качествѣ самостоятельнаго и равноправнаго съ Свящ. Писаніемъ источника Откровенія. Но отверженіе Свящ. преданія, разрывъ съ вѣросознаніемъ и духомъ вселенской Церкви явились очевидными причинами всякаго рода колебаній и поражающихъ крайностей въ направленіи протестантской догматики, рационалистическаго и субъективнаго пониманія Священнаго Писанія. Несомнѣнно логичный, но столь же несомнѣнно печальный выводъ изъ такого положенія

протестантства сдѣлалъ извѣстный ученый историкъ и не менѣе благочестивый Неандеръ: «вы еще вѣрите въ возможность объективной религіи, мы давно перешли за эту черту и знаемъ, что нѣтъ другой религіи, кромѣ субъективной». Незавидный прогрессъ!—прибавимъ мы. Конечно, одинаково неразумно было бы утверждать, что не можетъ быть другого внѣшняго міра, кромѣ субъективнаго.

§ 66. О Церкви, какъ хранительницѣ источниковъ Откровенія.

Для полнаго постиженія Богооткровенной истины недостаточно обладать лишь источниками ея, но необходима живая среда, которая носила бы въ себѣ и хранила эту истину. Понимать какое-нибудь жизненное ученіе внѣ связи съ тѣмъ обществомъ, которое живетъ имъ, вообще невозможно. Даже чтобы понять, напр., русскія пѣсни или древнія былины, необходимо войти въ русскую жизнь, въ русскій бытъ. Только самая жизнь народа, самый народный характеръ могутъ выяснить сущность народныхъ преданій и идеаловъ. Такою жизненною средою для постиженія Откровенія является Церковь. Понятна связь Церкви съ Священнымъ преданіемъ. Послѣднее есть выраженіе непрерывнаго отъ Апостоловъ соборнаго вѣросознанія или самосознанія Церкви. Но не такъ очевидна связь Церкви съ другимъ источникомъ Откровенія—Священнымъ Писаніемъ. Повидимому, Свящ. Писаніе можетъ существовать и помимо Церкви, какъ самъ по себѣ авторитетный документъ, идущій отъ апостольскихъ временъ. И однако Свящ. Писаніе получаетъ свое значеніе исключительно отъ Церкви, потому что одна Церковь знаетъ и помнитъ его происхожденіе. Безъ канона Библии не существуетъ, а внѣ Церкви нѣтъ канона. Въ самомъ дѣлѣ: почему та или другая книга, признаваемая каноническою, не есть въ дѣйствительности апокрифическая и наоборотъ? Пусть, напримѣръ, евангелія подлинны, то-есть,

въ дѣйствительности происходятъ отъ тѣхъ лицъ, именами которыхъ они надписываются. Развѣ это ручается за достовѣрность всего, въ нихъ написаннаго? Развѣ подлинный авторъ - очевидецъ всегда безусловно достовѣренъ въ своихъ сообщеніяхъ? И наоборотъ, пусть евангелія неподлинны. Развѣ это даетъ право заключать, что въ нихъ содержатся недостовѣрныя извѣстія? Развѣ писатель не очевидецъ, при извѣстныхъ условіяхъ, не имѣетъ возможности узнать и признать истину даже точнѣе и ближе самого очевидца? Вся сила, въ данномъ случаѣ, лежитъ въ Церкви. Церковь въ извѣстныхъ писаніяхъ видитъ совершенное выраженіе ея истинныхъ вѣрованій и потому заноситъ эти книги въ канонъ. Отсюда разорвать связь съ Церковію значитъ разорвать связь, соединяющую христіанъ съ Свящ. писаніемъ. Въ Церкви, въ ея *соборномъ* самосознаніи мы имѣемъ объективный критерій для обоснованія и удостовѣренія нашей вѣры, истинности содержаимаго нами Откровенія. Восточные патріархи въ посланіи къ папѣ Пію IX торжественно заявили, что «непогрѣшимость почиетъ единственно во вселенской Церкви, объединенной взаимною любовію, и что неизмѣняемость догмата, равно какъ и чистота обряда ввѣрены охранѣ не одной іерархіи, но всего народа церковнаго, который есть тѣло Христово». Церковь есть не просто общество, собраніе вѣрующихъ, а живой организмъ, тѣло, всѣ члены котораго находятся въ постоянномъ, тѣсномъ единеніи другъ съ другомъ и Главой—Христомъ. Отсюда Церковь является вселенскою не въ количественномъ и пространственномъ отношеніяхъ, но именно по цѣлокупности своей жизни, собранности, единству и тождеству своего самосознанія. Церковь въ каждый отдѣльный моментъ своего историческаго существованія вѣруетъ такъ же, какъ она вѣровала всегда и прежде. Поэтому Церковь съ полнымъ правомъ всегда присволяетъ себѣ названіе «Апостольской». Внѣшнимъ выраженіемъ соборности Церкви являются вселенскіе соборы. Пусть на вселенскихъ соборахъ присутствовали почти одни высшіе

іерархи. Это не было посягательствомъ іерархіи на право мірянъ участвовать въ дѣлахъ вѣры и церковнаго благочинія и присвоеніемъ исключительно себѣ непогрѣшимости. Такое устраненіе мірянъ произошло естественнымъ путемъ: на соборъ должны были являться не выборные отъ церковныхъ общинъ, не депутаты, а представители церквей. Но ни мірянинъ, ни діаконъ и даже пресвитеръ не могутъ съ такимъ правомъ представлять на соборѣ свою церковь, какъ епископъ, ангелъ церкви, по выраженію Апокалипсиса. Не съ мнѣніемъ своимъ являлся на соборъ епископъ, а съ исповѣданіемъ своей церкви, какъ это хорошо выражено св. Кипріаномъ: «епископъ въ церкви, а церковь въ епископѣ» (о единствѣ Церкви). Когда же епископъ измѣнялъ этому исповѣданію, «церковный народъ» отдѣлялся отъ него, какъ это было, напр., въ годы торжества аріанъ, или въ Церкви русской при митрополитѣ Исидорѣ, принявшемъ унію.—Дѣятельность вселенскихъ соборовъ была вообще охранительная. Не новыя истины на нихъ провозглашались, но обнаруживалось тожество ученія различныхъ церквей между собою и съ ученіемъ предшествующихъ временъ, слагалось общее опредѣленіе, свободное отъ мѣстныхъ особенностей. Новыми въ этихъ опредѣленіяхъ могли быть только нѣкоторыя выраженія (Богородица, единосущный и т. п.), но не мысли, заключенныя въ этихъ выраженіяхъ. Цѣлью Церкви на соборахъ было «сдѣлать болѣе громкимъ вѣрованіе въ то, что прежде проповѣдуемо было болѣе тихо; съ большею заботливостью сдѣлать почитаемымъ то, что было уже неоспоримымъ предметомъ почитанія» (Викентій Лиринскій).

Итакъ, соборность Церкви, какъ наивысшее свидѣтельство непогрѣшимости церковнаго самосознанія, находитъ свое обнаруженіе на вселенскихъ соборахъ. Поэтому полная вѣрность опредѣленіямъ вселенскихъ соборовъ и неизмѣнное сохраненіе ихъ вѣроученіи служатъ залогомъ истинности Церкви въ каждый отдѣльный моментъ ея историческаго существованія. Римскій католицизмъ первый виновникъ въ томъ, что

поставилъ независимость личнаго или областного мнѣнія выше вселенскаго единовѣрія. Папизмъ признаетъ Церковь и преданіе лишь въ теоріи, въ отвлеченіи, а на дѣлѣ папа обладаетъ непогрѣшимымъ вѣросознаніемъ. Новѣйшіе, стоящіе въ противорѣчіи съ преданіемъ и соборнымъ вѣросознаніемъ Церкви, догматы непогрѣшимости папы и непорочнаго зачатія Пресвятой Дѣвы служатъ доказательствомъ этого.—Какъ протестъ противъ вѣры въ непогрѣшимаго папу, реформація только перенесла эту вѣру съ одного лица на всѣхъ вѣрующихъ христіанъ, точнѣе на каждую отдѣльную единицу, поскольку каждый можетъ изъяснять Священное Писаніе по личному разумѣнію. Разница тутъ не существенная или качественная, а количественная. Но то и другое исповѣданія—римско-католическое и протестантское—оторвались отъ соборнаго единенія съ Церковью. Вотъ почему на Западѣ возникаетъ и широкимъ потокомъ разливается схоластическое богословіе, отвлеченный аргументъ. Вотъ почему прямое слѣдствіе на Западѣ—раціонализмъ.

Изъ сопоставленія признаковъ, входящихъ въ понятіе Церкви (соборность, историческая непрерывность, тожество въ ученіи и самосознаніи), мы съ полнымъ правомъ можемъ заключить, что единою истинною Церковью является церковь православная. И если сверхъестественное Откровеніе представляетъ собою единую непреложную истину, то и храниться она можетъ только въ единой истинной церкви—православно-восточной.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Вводныя свѣдѣнія	3—17
§ 1. Что такое богословіе?	3
§ 2. Наука ли богословіе?	4
§ 3. Опредѣленіе науки Основного Богословія	6
§ 4. Методъ науки Основного Богословія	7
§ 5. Значеніе науки Основного Богословія	9
§ 6. Планъ изложенія науки Основного Богословія	9
§ 7. Историческій очеркъ развитія христіанской апологетики или Основного Богословія	10
О религіи и религіяхъ	17—204
§ 8. Понятіе о религіи съ исторической или фактической стороны	17
§ 9. Психологическая природа религіи	19
§ 10. О всеобщности религіи	22
§ 11. Разборъ возраженій противъ всеобщности религіи	24
§ 12. Обзорънѣе научно-философскихъ теорій о сущности и происхожденіи религіи	26
§ 13. Изложеніе и разборъ атеистическихъ взглядовъ на ре- лигію. а) Гипотеза анимистическая	26
б) Гипотезы политическая и натуралистическая	32
в) Эвгемеристическая гипотеза	35
§ 14. Изложеніе и разборъ деистическихъ воззрѣній на религію. а) Взглядъ Канта на религію	38
б) Взглядъ Ричля и Джемса на религію	44
в) Взглядъ Якоби на религію	48
§ 15. Изложеніе и разборъ пантеистическихъ воззрѣній на религію	52
а) Взглядъ Шлейермахера на религію	54
б) Эстетическій взглядъ Шиллера и Гете на религію	57
в) Ученіе Гегеля о религіи	59
д) Ученіе Л. Н. Толстого о религіи	63
§ 16. Теистическій взглядъ на религію	66
§ 17. О характерѣ первоначальной религіи	72
§ 18. О происхожденіи политеизма	75
§ 19. Главнѣйшія формы первобытнаго язычества	78
§ 20. Значеніе изученія естественныхъ языческихъ религій	82
§ 21. Ассиро-Вавилонская религія	84
§ 22. О религіяхъ Китая	88
§ 23. О религіяхъ Индіи	93
§ 24. О Буддизмѣ	100
§ 25. О Персидской религіи	107
§ 26. О Египетской религіи	114
§ 27. Египетское ученіе о загробной жизни сравнительно съ индійскимъ	117
§ 28. О греческой религіи	120
§ 29. О римской религіи	125
§ 30. О магометанской религіи	129

	<i>Стр.</i>
§ 31. Общій характеръ ветхо-завѣтной религіи и ея происхожденіе.	136
§ 32. Поклоненіе Іеговъ	140
§ 33. Ветхозавѣтное ученіе о твореніи міра	142
§ 34. Ветхозавѣтное ученіе о происхожденіи человѣка.	147
§ 35. Ветхозавѣтное ученіе о Мессіи Искушитель и безсмертіи.	153
§ 36. О богослужебномъ культѣ ветхозавѣтной религіи.	157
§ 37. Нравоученіе ветхозавѣтной религіи	161
§ 38. О ново іудействѣ	167
§ 39. Происхожденіе христіанской религіи	172
§ 40. О сущности христіанства.	175
§ 41. Христіанское ученіе о Богѣ.	176
§ 42. О воплощеніи Сына Божія и нравственномъ значеніи этого догмата	179
§ 43. О Лицѣ Іисуса Христа	182
§ 44. О дѣлѣ Іисуса Христа	186
§ 45. Христіанское ученіе о безсмертіи.	193
§ 46. О нравственномъ ученіи христіанства	197
§ 47. Вліяніе христіанства на нравственную и общественную жизнь народовъ	201
О сверхъестественномъ Откровеніи	204—216
§ 48. Понятіе о сверхъестественномъ Откровеніи	204
§ 49. Необходимость Откровенія	205
§ 50. Возможность Откровенія	207
§ 51. Разборъ возраженій противъ Откровенія	208
§ 52. Исторія Откровенія	214
О признакахъ сверхъестественнаго Откровенія.	217—250
§ 53. Общее значеніе и дѣленіе признаковъ Откровенія	217
§ 54. Сравнительное достоинство внутреннихъ и вѣшнихъ признаковъ Откровенія.	220
§ 55. Нравственный характеръ провозвѣстниковъ сверхъестественнаго Откровенія.	222
§ 56. Общее понятіе о чудесахъ	225
§ 57. О возможности чудесъ.	227
§ 58. О достовѣрности чудесъ	230
§ 59. О чудесахъ Іисуса Христа	233
§ 60. О воскресеніи Іисуса Христа изъ мертвыхъ	236
§ 61. Общее понятіе о пророчествахъ	241
§ 62. Отличіе пророчествъ отъ предчувствій, естественныхъ предвѣдѣній и ложныхъ прорицаній	243
§ 63. Доказательное значеніе пророчествъ	247
Объ источникахъ сверхъестественнаго Откровенія	251—262
§ 64. О священномъ Писаніи.	251
§ 65. О священномъ преданіи	255
§ 66. О Церкви, какъ хранилищѣ источниковъ Откровенія.	262