СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ ОТКРОВЕНІЕ

И ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОПОЗНАНІЕ

ВНѢ ИСТИННОЙ Церкви.

Они безотвѣтны Рим. 1, 20.

Изслѣдованіе В. Глаголева.

ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., домъ № 17-й.
1900.

Отдѣльные оттиски изъ журнала „Вѣра и Разумъ“ за 1900 годъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Введеніе. Понятія сверхъестественнаго Откровенія, естественнаго богопознанія и вѣры. Основанія, представляемыя для отрицанія сверхъестественнаго Откровенія. Теорія индувидуальнаго Откровенія. Правильный взглядъ на божественное Откровеніе, какъ подаваемое для всѣхъ, чрезъ особенныхъ лицъ. Понятіе о непосредственныхъ Откровеніяхъ, какъ богоявленіяхъ Церковь, какъ носительница и хранительница Откровенія. Естественное богопознаніе, какъ начало, направляющее человѣка къ истинѣ. Недостаточность этого начала безъ сверхъестественнаго Откровенія для познанія истины. Значеніе естественнаго богопознанія, какъ необходимаго условія для принятія откровенія. Обязанность человѣка вѣрить въ Откровеніе. Понятіе вѣры . . . . . 1—38

Часть I-я.

Сверхъестественное Откровеніе.

ОТДѢЛЪ I-й

Библейское ученіе о распространеніи ветхозавѣтнаго Откровенія внѣ богоизбраннаго народа.

ГЛАВА 1-я. Судьбы истиннаго богопознанія и богопочитанія внѣ богоизбраннаго рода авраамова до времени утвержденія моисеева законодательства. Выдѣленіе въ лицѣ Авраама особаго рода, какъ хранителя и носителя божественнаго Откровенія. Истинное богопочтеніе въ Палестинѣ при Авраамѣ. Мельхисидекъ. Пребываніе Авраама въ Египтѣ. Отношеніе фараона къ карѣ постигшей его отъ Господа за Авраама. Откровенія Авимелехамъ и Лавану. Проникновеніе ложныхъ элементовъ въ религіозныя представленія послѣдняго и его семьи (терафимы). Готовность евеевъ изъ Сихема (при Іаковѣ) принять обрѣзаніе. Слѣды истиннаго богопознанія въ Египтѣ при Іосифѣ Истинное богопочтеніе внѣ еврейскаго рода при Моисеѣ (укенеевъ). Религія Валаама. Религіозныя представленія Іова и его друзей . . . . . 39—75

ГЛАВА 2-я. Распространеніе Откровенія внѣ еврейскаго народа въ періодъ отъ моисеева законодательства до вавилонскаго плѣненія. Отношеніе моисеева закона къ народамъ, съ которыми соприкасались евреи. Десятословіе, его происхожденіе, дѣленіе, планъ, его постановленіе о пришельцѣ. Другія

Стран.

опредѣленія закона объ иноплеменникахъ. Различіе въ опредѣленіяхъ закона о различныхъ народахъ (амаликитянахъ, аммонитянахъ и моавитянахъ, идумеянахъ и египтянахъ). Пріобщеніе къ Израилю иноплеменныхъ элементовъ. Раавь. Евеи. Смѣшанные браки. Руѳь. Сношеніе съ филистимлянами и финикіянами при Давидѣ. Молитва Соломона объ иноплеменникахъ и распространеніи истиннаго богопознанія. Случаи ознакомленія иноплеменниковъ съ истиннымъ богопочитаніемъ при Соломонѣ. Посѣщеніе Соломона различными царями и савскою царицей. Союзъ Соломона съ Хирамомъ. Бракъ Соломона съ дочерью фараона. Раздѣленіе Израиля. Дѣятельность Иліи и Елисея внѣ Израиля. Нееманъ. Вопросъ о происхожденіи у евреевъ обряда крещенія иноплеменниковъ. Писанія Амоса и Осіи. Исторія пророка Іоны. Возникновеніе самарянскаго раскола. Исторія Іудеи. Дѣятельность пр. Исаіи и его пророчества о Мессіи и вселенскомъ торжествѣ правды. Пророки: Наумъ, Аввакумъ, Софонія. Дѣятельность пр. Іереміи и вавилонскій плѣнъ . . . 75—119

ГЛАВА 3-я. Распространеніе откровеннаго богопознанія въ языческомъ мірѣ отъ времени вавилонскаго плѣна до утвержденія Новаго Завѣта. Писаніе и преданіе у евреевъ въ эпоху плѣна. Универсализмъ псалмовъ. Пр. Варухъ. Дѣятельность пр. Іезекіиля. Вопросъ о возникновеніи синагогъ. Кн. пр. Даніила. Вліяніе Даніила на Навуходоносора и на богопочитаніе Навуходоносора Валтасаръ и Дарій Мидянинъ Неканоническія главы кн. пр. Даніила Видѣнія пророка. Ангелы хранители царствъ и народовъ. Несостоятельность раціоналистическаго мнѣнія, отождествляющаго ангеловъ хранителей Откровенія съ фраваши Авесты. Пр. Іоиль и Авдій. Эдикты евреямъ Кира и послѣдующихъ персидскихъ царей. Послѣплѣнные пророки: Аггей, Захарія и Малахія. Дѣятельность Ездры и Нееміи. Храмъ на горѣ Гаризинъ. Книга Эсѳирь. Развитіе прозелитизма. Книга премудрости Іисуса, сына Сирахова. Маккавейскія книги и ихъ свидѣтельство о родствѣ евреевъ съ спартанцами. Храмъ въ Леонтополисѣ. Премудрость Соломона. Новозавѣтныя свидѣтельства объ универсальномъ характерѣ ветхозавѣтнаго Откровенія . . . . . 119—155

ОТДѢЛЪ II-й.

Распространеніе Откровенія внѣ богоизбраннаго народа по внѣ библейскимъ свидѣтельствамъ.

ГЛАВА 1-я. Слѣды знанія сверхъестественнаго Откровенія въ языческомъ мірѣ (съ древнѣйшихъ временъ до эпохи греческаго владычества). Предположеніе о первобытномъ монотеизмѣ. Причины отсутствія слѣдовъ первоначальнаго монотеизма въ древнѣйшихъ литературныхъ памятникахъ Ки-

Стран

тая, Индіи, Греціи, Рима и другихъ арійскихъ народовъ. Отзвукъ откровеннаго повѣствованія о твореніи и библейскаго повѣствованія о первоисторіи человѣчества въ вавилонскихъ преданіяхъ. Древнѣйшія преданія и высокая мораль Египта. Широкое распространеніе обряда обрѣзанія. Предложенная Кригомъ теорія существованія монотеизма у язычниковъ. Правовѣріе Рима по его воззрѣніямъ Невозможность принять его точку зрѣнія Финикіяне, какъ безсознательные миссіонеры. Доказательства зависимости персидскихъ (авестическихъ) сказаній отъ библейскихъ . . . . . 155—196

ГЛАВА 2-я. Распространеніе откровеннаго ученія въ языческомъ мірѣ со времени Александра Македонскаго до окончанія Ветхаго Завѣта (разрушеніемъ храма). Разсказъ Іосифа Флавія о походѣ Александра Македонскаго на Іудею и о милостяхъ дарованныхъ имъ іудеямъ. Благорасположенный къ евреямъ языческій писатель—Гекатей Абдеритъ Свидѣтельство Клеарха. Переводъ LXX. Аристовулъ. Сивиллины книги, ихъ призывъ къ почитанію бога Іудеевъ. Вліяніе ихъ еврейско-мессіанскихъ идеаловъ на Виргилія. Широкое распространеніе предъ Р. Х. прозелитизма въ греко-римскомъ мірѣ. Свидѣтельства объ этомъ собранныя Бертолетомъ. Свидѣтельство Порфирія. Отношеніе къ иновѣрцамъ и иноплеменникамъ Филона и Іосифа Флавія. Три періода въ судьбахъ ветхозавѣтнаго Откровенія внѣ богоизбраннаго народа. Почему не всѣмъ возвѣщались истины Откровенія? . . . . . 196—239

Часть II-я.

Естественное Богопознаніе.

ГЛАВА 1-я. Видимый міръ, какъ начало приводящее къ мысли о невидимомъ Творцѣ. Теологическое истолкованіе природы у древнихъ культурныхъ и у современныхъ некультурныхъ народовъ. Причины, побуждающія къ такому истолкованію. Матеріалистическій протестъ противъ теологическаго взгляда. Естественно-научное истолкованіе міра. Пространство и время, матерія и движеніе, какъ все объясняющія вѣчныя начала. Противорѣчія въ ученіи о свойствахъ атомовъ Petitio principii въ объясненіи явленій притяженія изъ воздѣйствія эѳира. Преимущества представленія притягивающей и отталкивающей силы изначальными. Элементы бытія, какъ активныя и пассивныя начала. Теорія множественности энергій. Чѣмъ должно мыслить пространство и время? Конечность міра. Его происхожденіе чрезъ твореніе. Молчаливое представленіе въ естествознаніи міра конечнымъ и, слѣдовательно, несамобытнымъ. Законы сохраненія и разсѣянія энергіи. Различныя представленія первопричины міра. Неправильныя представленія ея въ древнемъ мірѣ . . . . . 239—291

Стран.

ГЛАВА 2-я. Человѣческій духъ, свидѣтельствующій о существованіи Абсолютнаго Духа. Взглядъ древнихъ на человѣка, какъ на слабое подобіе высшихъ духовныхъ существъ. Противоположный этому новый взглядъ, считающій человѣка только высшею ступенью животнаго міра. Духъ человѣка, его силы и стремленія, теоріи его происхожденія. Гипотеза предполагающая, что ощущеніе есть свойство матеріи. Гипотеза, предполагающая духъ независимымъ отъ матеріи по происхожденію, но по необходимости вступающимъ въ соединеніе съ опредѣленными формами матеріи. Неудовлетворительность обѣихъ этихъ гипотезъ. Человѣкъ, какъ личность. Единство человѣческаго „я". Психологическія и психіатрическія возраженія противъ этого единства Свойства человѣческой памяти, необъяснимыя съ точки зрѣнія этихъ возраженій. Согласимость фактовъ развитія личности, взаимодѣйствія душъ, болѣзней сознанія и воли съ единствомъ личности. Необходимость признавать единство личности и, слѣдовательно, души. Единственно возможный способъ происхожденія душъ (не образующихся ни путемъ сложенія, ни путемъ разложенія чего-либо) чрезъ твореніе Богомъ. Частные вопросы о происхожденіи души (о времени происхожденія душъ, о причинахъ сходства душевныхъ свойствъ у родителей и дѣтей). О свойствахъ Первопричины человѣческаго духа. Стремленія человѣка къ истинѣ, добру и красотѣ. Богъ, какъ истина, добро и красота. Богъ, какъ личность. Возраженія противъ представленія Абсолютнаго личнымъ. Ихъ разборъ. Человѣкъ—только несовершенная личность, и лишь Абсолютное есть личность совершенная. Полнота жизни въ Абсолютномъ. Богъ, какъ Трехличность. Ученія о троичности въ браманизмѣ и у неоплатониковъ. Отсутствіе сходства въ этихъ ученіяхъ съ православно-христіанскимъ Непостижимость догмата о Троичности. Безсодержательность и противорѣчивость опредѣленій Абсолютнаго, предложенныхъ философствующею мыслью Истинное представленіе о Богѣ, подаваемое Откровеніемъ . . . . . 291—341

ГЛАВА 3-я. Процессъ міровой жизни, предполагающій, какъ свою цѣль, новое небо и новую землю. Разговоръ Сократа съ Аристодемомъ о богахъ и провидѣніи. Понятіе телеологіи и возраженія противъ нея въ древнемъ мірѣ. Телеологическое доказательство бытія Божія въ его обычной постановкѣ. Необходимость ввести нѣкоторыя поправки въ его основанія и выводы. Признаніе разумной цѣли въ бытіи міра, какъ необходимый постулятъ разумной дѣятельности. Основанія для таковаго признанія, представляемыя космологіей, исторіей земли, судьбами человѣчества и жизнью индивидуума Необходимость предположенія, что міръ имѣетъ начало, такъ какъ процессъ міровой жизни еще не достигъ своей цѣли. Цѣль бытія человѣчества—тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ и съ тѣми,

Стран.

кто ему угоденъ. Вопросы, вызываемые теологическимъ процессомъ: почему не созданъ непосредственно его результатъ и онъ достигается путемъ трудовъ и скорбей? Почему условія бытія таковы, что разумныя существа могутъ и не достигать блаженной цѣли? Факторы, обусловливающіе и опредѣляющіе развитіе и усовершенствованіе человѣка. Тожество цѣли и причины бытія. Божественная помощь человѣку, подаваемая чрезъ церковь, какъ необходимое условіе для достиженія человѣкомъ предназначенной ему цѣли . . . . . 342—388

Заключеніе. Необходимость для человѣка принадлежать къ обществу. Обязанность для человѣка принадлежать къ тому обществу, которое служитъ цѣли назначенной человѣчеству Провидѣніемъ. Это—общество, содержащее истинное богопознаніе и богопочитаніе. Непрерывное существованіе такого общества на землѣ. Гдѣ должно искать его? Языческія религіи, существующія теперь на землѣ. Невозможность признать истинной никакую изъ нихъ. Юдаизмъ. Замѣна въ немъ божественнаго Откровенія человѣческими измышленіями. Другія религіи, пользовавшіяся библіей, какъ однимъ изъ источниковъ вѣроученія. Ученіе Христа, какъ высочайшая истина. Множественность христіанскихъ общинъ. Признаки, которымъ должна удовлетворять община, содержащая истину: 1) идеальная правда этой истины; 2) ея согласіе, самой съ собою; 3) ея историческая непрерывность. Отсутствіе полноты этихъ признаковъ въ лютеранствѣ, реформатствѣ, англиканствѣ, католицизмѣ. Истинность и святость православной церкви. Виновность тѣхъ, кто не принадлежитъ къ ней и кто отвлекаетъ отъ вступленія въ нее. Обязанность православныхъ привлекать къ православію своимъ образомъ жизни . . . . . 388—442

Примѣчанія . . . . . I—XXII

ВВЕДЕНІЕ.

Понятія сверхъестественнаго откровенія, естественнаго богопознанія и вѣры.

Отъ глубокой древности и до настоящихъ дней невѣріе имѣло для себя опору и оправданіе въ томъ, что Богъ не являлъ Себя невѣрующимъ, въ томъ, что искавшимъ знаменія всегда отказывалось въ знаменіи. Невѣровавшіе отрицали небо во имя безмолвія неба. Людей постигали величайшія бѣдствія, но небо безмолвствовало. Гибли города, царства, культуры, народы, но Провидѣніе не приходило къ нимъ на помощь. Мудрецы всѣхъ странъ искали Бога, но Богъ не снисходилъ къ нимъ. Такъ было въ прошедшемъ, такъ, говорятъ, происходитъ и въ настоящемъ. Развѣ люди Европы и Америки, жадно бросающіеся на всякое чудо, увлекающіеся спиритизмомъ, посѣщающіе масонскія ложи, не чуждающіеся религіозныхъ маньяковъ, не жаждутъ откровенія? Но Богъ не является имъ, небо остается пустымъ, и они приходятъ къ заключенію, что оно и дѣйствительно пусто.

Люди отрицанія говорятъ теперь сынамъ христіанской вѣры. Скорѣе можно допустить, что есть Богъ, равно предоставившій все человѣчество его собственному произволу, чѣмъ принять, что есть Богъ, который отъ начала міра и донынѣ имѣлъ попеченіе только о нѣкоторой вѣтви человѣчества, только нѣ-

которымъ открывалъ Себя, только нѣкоторымъ подавалъ благодатныя силы. Люди отрицанія такъ представляютъ себѣ ученіе и дѣло церкви Христовой: Богъ нѣкогда взялъ подъ свое попеченіе евреевъ, и ихъ и ввѣренную имъ истину охранялъ отъ всякаго иноземнаго вторженія. Онъ какъ бы хотѣлъ скрывать, а не возвѣщать религіозную истину человѣчеству. Теперь національнизмъ юдизма смѣнился универсализмомъ христіанства. Но этотъ универсализмъ есть только универсализмъ идеала. Христіанство далеко еще не проповѣдано всѣмъ народамъ. По религіозной статистикѣ на землѣ приблизительно только 30% христіанъ. Но и эта номинальная цифра далеко не отвѣчаетъ дѣйствительности. Изъ этихъ 30% или 450 милліоновъ сколько на самомъ дѣлѣ не наставлены въ самыхъ начальныхъ истинахъ вѣры, сколько милліоновъ не знаютъ совсѣмъ Христа или представляютъ Его и Его ученіе совершенно превратно. Плоды дѣла Христова, очевидно, для нихъ погибли.

Но если такъ, то тогда во всей силѣ является недоумѣніе, выставленное противъ христіанства мыслителемъ, жившимъ и писавшимъ во второй половинѣ 3-го вѣка. Вотъ что писалъ нѣкогда неоплатоникъ Порфирій въ своемъ κατὰ χριστιανῶν λόγοι ιέ. По какой причинѣ, говорилъ онъ, Богъ благой и милосердый допустилъ, чтобы отъ Адама до Моисея и отъ Моисея до пришествія Христа всѣ народы погибли въ невѣдѣніи закона и заповѣдей Божіихъ. Ибо и Британнія, плодоносная страна тиранновъ, и жители Ирландіи и всѣ окрестные народы до самаго океана не знали Моисея и пророковъ. Зачѣмъ необходимо было Ему (Христу) придти въ послѣднее время, а не прежде, чѣмъ погибло такое безчисленное множество людей. Если Христосъ есть путь, благодать и истина и только чрезъ Него возможно возвращеніе душъ вѣрующихъ, то что же дѣлали люди впродолженіи столькихъ вѣковъ до Христа? Что сталось съ безчисленнымъ множествомъ невинныхъ душъ, когда Тотъ, въ Кого должно вѣрить, еще не являлся“ [1]).

Недоумѣнія неоплатоническаго философа доселѣ не перестали быть недоумѣніями многихъ. Участь израиля, какъ первен-

---

[1]) Kellner, Hellenismus und Christenthum. О Порфиріи и др. s. 207—217.

ца Іеговы, многимъ представляется незаслуженно завидною. Всѣмъ таковымъ давно сказалъ ап. Павелъ: „О, бездна богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія, какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его“. Римл. XI, 33. И вся предшествовавшая рѣчь апостола о домостроительствѣ Божіемъ среди язычниковъ и евреевъ, о божественной правдѣ и человѣческой неправдѣ раскрываютъ, что недоумѣнія неоплатоника, равно какъ и многихъ современныхъ людей имѣютъ своимъ источникомъ не состраданіе къ несчастнымъ, не исканіе истины, а только противленіе богооткровенной правдѣ. Они предлагаютъ возраженія, не желая, чтобы они были опровергнуты, не хотятъ выслушать разъясненій, во имя своего *мнимаго* универсализма они безусловно осуждаютъ *мнимый* національнизмъ іудейства. Не столько имѣя въ виду этихъ людей, для которыхъ наше разсужденіе во многихъ своихъ дальнѣйшихъ частяхъ должно будетъ казаться неубѣдительнымъ, но главнымъ образомъ для тѣхъ, которые, сами пребывая въ церкви, недоумѣваютъ о тѣхъ милліонахъ, которые были и находятся внѣ ея, для таковыхъ мы предлагаемъ наше дальнѣйшее разсужденіе– слабую попытку въ мѣру нашихъ слабыхъ силъ прослѣдить судьбы божественнаго откровенія внѣ церкви Божіей— слабую попытку понять пути промысла Божія въ человѣчествѣ, въ его прошедшихъ судьбахъ.

Апостолъ, обращаясь къ язычникамъ, сказалъ, что Богъ „недалеко отъ каждаго изъ насъ“ (Дѣян. XVII, 27). Посильному разъясненію этого и посвящается предлежащее изслѣдованіе. Двѣ истины хотимъ раскрыть мы: 1) что Богъ всегда и вездѣ нисходилъ къ людямъ, поскольку они могли воспринять Его, 2) что люди всегда имѣли неотвратимыя побужденія искать Бога. Т. е., что Богъ Самъ открывалъ Себя людямъ сверхъестественнымъ образомъ, и что все вокругъ человѣка и въ человѣкѣ вело его непреодолимымъ путемъ къ познанію Бога. Изъ этихъ положеній самъ собою слѣдуетъ выводъ, что тѣ, которые не имѣли вѣры и жили вопреки началамъ вѣры, безотвѣтны предъ судомъ Божіимъ.

Мысль, что Богъ совсѣмъ не открываетъ и не хочетъ открывать себя человѣку, есть результатъ легкомысленно-нравствен-

наго утомленія въ дѣлѣ исканія Бога. Некультурные люди древняго міра думали, что боги находятся недалеко отъ каждаго изъ нихъ, человѣку первобытнаго міра казалось, что стоитъ ему вступить въ глубь лѣса, въ глубину водъ, въ темную пещеру, вообще стоитъ проникнуть немного въ окружавшую его область мрака, и онъ немедленно увидитъ божество. Но такъ какъ эти попытки проникнуть въ область сверхъестественныхъ тайнъ въ теченіе вѣковъ лишь показали, что тамъ, гдѣ удалось разсѣять мракъ, онъ скрывалъ то же, что въ другихъ мѣстахъ было и существовало при солнечномъ свѣтѣ, что онъ не скрывалъ ни какихъ тайнъ, то и пришли къ заключенію, что искомыя тайны никогда не откроются человѣчеству. Небо равнодушно къ самымъ усерднымъ исканіямъ и къ самымъ горячимъ мольбамъ. Людямъ дана земля, и они должны заботиться о томъ, чтобы устроиться на ней наилучшимъ образомъ; кончится ли для нихъ все этою земною жизнію, или ихъ ждетъ иное загробное существованіе, человѣчество не должно спрашивать, потому что Божество, если только Оно существуетъ, не хочетъ отвѣчать на этотъ вопросъ. Въ противоположность этому взгляду возникъ другой, который легкомысленно оптимистически утверждаетъ, что Божество открываетъ Себя всѣмъ человѣкамъ: веды индусовъ, книга мертвыхъ египтянъ, гимны халдеевъ къ Синъ, Еа или Бэлу псалмы евреевъ, все это изліянія радостнаго или скорбнаго сердца, озареннаго Божественнымъ откровеніемъ. Богъ открываетъ себя всему человѣчеству, но каждому народу и различнымъ лицамъ въ народѣ подъ различными образами, смотря по степени развитія и индивидуальнымъ особенностямъ воспринимающаго: онъ даетъ чувствовать себя и сердцу австралійскаго дикаря и европейскаго философа, но первый свои чувствованія относитъ къ жалкому фетишу, какъ къ ихъ первой причинѣ, второй проникается идеей существованія нравственнаго міропорядка, который онъ обязанъ воплотить въ своемъ поведеніи, что-бы, отрѣшившись отъ золъ внѣшняго міра, пріобщиться къ его Божественной и абсолютной сущности. Не трудно видѣть, что этотъ второй взглядъ—повидимому діаметрально противоположный первому—въ сущности съ нимъ

тожественъ. Если Божество открываетъ себя людямъ сообразно ихъ вкусамъ и наклонностямъ, если результатами Божественнаго откровенія одинаково являются и принесеніе въ жертву Молоху собственныхъ дѣтей для спасенія своей жизни, и пожертвованіе собственною жизнію ради блага другихъ, то, значитъ, человѣчество не имѣетъ соотвѣтствующихъ истинѣ откровеній о Богѣ, небо забавляетъ человѣка призраками, но нерушимо хранитъ въ своихъ безмолвныхъ глубинахъ свои вѣчныя тайны. Сказать, что Богъ равно открываетъ Себя всѣмъ людямъ, все равно, что сказать, что Онъ не открываетъ себя никому. Третій взглядъ, который принимаемъ и который хотимъ раскрыть мы, отрицаетъ оба изложенные и утверждаетъ, что Богъ, будучи недалеко отъ каждаго изъ людей, неравно близокъ ко всѣмъ. Онъ открываетъ Себя не подъ каждою формою и явленіемъ бытія и отвѣчаетъ не на каждую мольбу. Онъ даровалъ свое откровеніе для всѣхъ, но не всѣмъ. Для того, чтобы вступать въ общеніе съ Богомъ, человѣкъ долженъ удовлетворить двумъ условіямъ. Онъ долженъ имѣть нѣкоторую нравственную высоту и онъ долженъ быть членомъ религіозно-нравственнаго общества. Это послѣднее и прямо отрицали и безсознательно упускали изъ виду очень многіе. Теорія религіознаго индивидуализма, теорія независимости человѣка въ сношеніяхъ съ Божествомъ отъ церкви нашла себѣ сочувствіе у очень многихъ. Но эта теорія ложна. Все равно, какъ для каждаго подданнаго невозможно непосредственно сноситься съ царемъ, отъ него непосредственно получать приказанія и ему непосредственно отдавать отчетъ, такъ невозможно для каждаго человѣка непосредственно получать откровенія отъ Бога и руководствоваться Его непосредственными велѣніями. Непосредственныя сношенія каждаго съ Царемъ невозможны по ограниченности силъ царя, непосредственныя сношенія каждаго человѣка съ Богомъ невозможны по причинѣ слабости человѣка. Мы знаемъ примѣръ того, какъ откровеніе возвѣщалось въ слухъ всего народа, и какое дѣйствіе это произвело на народъ. Когда Господь изрекалъ съ Синая свои вѣчныя повелѣнія, люди сказали Моисею: говори ты съ нами, и мы будемъ слушать, но чтобы не говорилъ съ нами Богъ,

дабы намъ не умереть" (Исх. XX, 19). Много вѣковъ спустя послѣ этого событія человѣкъ глубокой вѣры и великой силы духа, пораженный чудомъ Господа, воскликнулъ: „выйди отъ меня, Господи! потому что я человѣкъ грѣшный" (Лк. V, 8). Это былъ ап. Петръ. Общеніе съ Богомъ есть блаженство для человѣка, но чтобы достигнуть этого блаженства въ той или иной степени, нужно подняться на подобающую нравственную высоту, иначе это общеніе будетъ въ осужденіе человѣку. Когда Оза дерзновенно простеръ руку къ ковчегу Божію—хотя и съ доброю цѣлію поддержать его,—„Господь прогнѣвался на Озу и поразилъ его Богъ тамъ же за дерзновеніе, и умеръ онъ тамъ у ковчега Божія" (2 Цар. VI, 7). Люди нравственно чуткіе всегда понимали свое недостоинство зрѣть Богоявленіе или даже явленіе высшихъ духовныхъ силъ. Созерцать Богоявленіе съ своей стороны они считали такимъ преступленіемъ, достойнымъ наказанія, за которое могла быть только смерть. Когда Ангелъ Божій явился Гедеону, „и увидѣлъ Гедеонъ, что это Ангелъ Господень и сказалъ Гедеонъ: *увы мнѣ*, Владыко Господи! потому что я видѣлъ Ангела Господня лицемъ къ лицу. Господь сказалъ ему: „миръ тебѣ, не бойся, не умрешь" (Суд. VI, 22—23). Въ житіяхъ святыхъ мы находимъ повѣствованіе о томъ, какъ жестоко былъ наказанъ подвижникъ (препод. Исаакій), легко принявшій за истину вѣсть о томъ, что его посѣтитъ самъ Господь. Намъ думается, что эту невозможность для каждаго человѣка удостоиваться Богоявленія (ибо непосредственное откровеніе, т. е., сообщеніе Богомъ истинъ о Себѣ и опредѣленій Своей воли есть Богоявленіе) можетъ понять каждый человѣкъ. Ближайшее Богообщеніе, обрѣтеніе въ Богѣ возможно полной для человѣка истины, добра, красоты, упокоеніе въ лонѣ Авраамовомъ есть конечная цѣль дѣятельности и жизни человѣка. Въ концѣ концовъ человѣкъ долженъ вступить въ царство небесное, но „царство небесное силою берется, и употребляющіе усиліе восхищаютъ его" (Мѳ. XI, 12). Человѣкъ долженъ путемъ собственной нравственной самодѣятельности становиться постепенно достойнымъ снисхожденія и приближенія къ нему Бога. Въ томъ жалкомъ грѣховномъ состояніи, которое къ несчастію человѣчество должно называть естественнымъ, какъ

Богъ можетъ открыться человѣку? Даже у далеко не худшихъ людей въ сердцѣ таятся помышленія злая—зависть, вражда, корыстолюбіе, честолюбіе, сластолюбіе; гдѣ же здѣсь можетъ быть мѣсто для Богоявленія? Но съ другой стороны тѣмъ менѣе представляется возможнымъ, чтобы всеблагій Богъ предоставилъ грѣховнаго и немощнаго человѣка своимъ собственнымъ силамъ, или вѣрнѣе—безсилію и страстямъ. Человѣкъ съ потемненной совѣстью и потемненнымъ разсудкомъ гораздо болѣе нуждается въ непрестанномъ руководствѣ, чѣмъ человѣкъ нравственно не павшій. Человѣку нужны и знаніе воли Божіей, и помощь для ея исполненія. Церковь и подаетъ человѣку то и другое. Она и хранитъ истинное ученіе, и даетъ силы для его исполненія. Нѣтъ нужды, чтобы каждый волю Божію узнавалъ отъ самаго Бога. Господь Богъ возвѣщаетъ свою волю избраннымъ, чтобы тѣ возвѣстили ее всѣмъ. Эта воля Божія, преданная принявшими ее письмени или переданная ими другимъ устно, есть откровеніе историческое, посредственное. Непосредственное откровеніе есть сверхъестественное дѣйствіе Божіе, чрезъ которое Богъ подаетъ (пріемлющему откровеніе лицу) знаніе о Своемъ существѣ, о Своихъ дѣйствіяхъ и опредѣленіяхъ или и о томъ, что происходитъ согласно ли или не согласно съ Его волею, но что надлежитъ знать тѣмъ, кто желаетъ исполнять Его велѣнія. Какъ таковое, непосредственное откровеніе, хотя бы оно подавалось и черезъ ангела или въ видѣніи—есть Богоявленіе, ибо всякій сверхъестественный актъ есть явленіе Бога. Всякое естественное явленіе тоже имѣетъ свою причину въ Богѣ, но не непосредственно, оно есть результатъ вторичныхъ причинъ, вызванныхъ къ бытію Богомъ. Явленіе естественное есть необходимое слѣдствіе предшествовавшихъ условій. Чудо, сверхъестественный актъ есть непосредственное дѣло Божіе, но тамъ, гдѣ является непосредственно сила Божія, конечно есть особое присутствіе Божіе. Вотъ почему чудеса и исполняли страхомъ людей Божіихъ. Когда ужасъ объялъ отъ чудеснаго лова рыбъ ап. Петра, то объялъ ужасъ „и всѣхъ бывшихъ съ нимъ“. Что непосредственное откровеніе требуетъ отъ пріемлющихъ его нѣкоторыхъ нравственныхъ условій, это понятно само собою. Откровеніе есть не-

обычайное промыслительное дѣйствіе Божіе, и оно должно обусловливаться и особенными обстоятельствами и особенными качествами лица, чрезъ которое возвѣщается. Не говоримъ, что тотъ, чрезъ кого возвѣщается или кому открывается воля Божія, непремѣнно долженъ быть наилучшимъ или наисовершеннѣйшимъ. Слово Божіе учитъ насъ, и мы скоро увидимъ это, что не всегда было такъ. Богъ открывалъ свою волю и Авимелеху Герарскому, который едва ли содержалъ вполнѣ истинное Богопочтеніе, Лавану, лицу небезупречному въ нравственномъ отношеніи, Валааму, который не задумывался посодѣйствовать гибели цѣлаго народа. Однако, всѣ эти лица занимаютъ особенное положеніе въ той средѣ, въ которой они жили, безспорно—они имѣли сравнительно высокое нравственное развитіе—и сообщаемыя имъ откровенія должны были имѣть важныя слѣдствія. Отмѣчая, что непосредственныя откровенія не всегда сообщаются лицамъ, являющимъ особый образецъ духовнаго совершенства, мы должны пойти далѣе и установить, что иногда откровенія подавались и сынамъ противленія. Откровенія были и откровеніями милости, и гнѣва Божія. „Открывается гнѣвъ Божій съ неба, говоритъ апостолъ, на всякое нечестіе и неправду человѣковъ, подавляющихъ истину неправдою“ (Рим. I, 18). Люди или приближаются къ Богу, или удаляются отъ Него, и въ своемъ приближеніи къ Богу, и въ удаленіи они должны въ извѣстное время дойдти до такой границы, когда они станутъ или достойными особенной милости Божіей, или возбудятъ праведный гнѣвъ Божій. Моисей видѣлъ славу Божію, и слава Божія явилась всему обществу израилеву, когда это общество упорно роптало на Моисея и возставало на своего избавителя, „и сказалъ Господь Моисею и Аарону, говоря: отдѣлитесь отъ общества сего, и Я истреблю ихъ въ мгновеніе“ (Числ. XVI, 20—21).

Но если Богъ являлъ Свою славу, благость и гнѣвъ и добрымъ и злымъ, то носителями и истолкователями Своего откровенія Онъ избиралъ наилучшихъ, ибо таковые должны были не только возвѣщать истину (таковую возвѣщала и валаамова ослица), но и подавать собою примѣръ, какъ должно исполнять ее. Однако здѣсь должно отмѣтить, что исторія от-

кровенія показываетъ намъ, что посылаемые проповѣдывать истину могли постепенно сами уклоняться отъ нея и въ концѣ концовъ погибнуть во лжи. Господь сказалъ: „никто, сотворившій чудо именемъ Моимъ, не можетъ вскорѣ злословить Меня“(Мрк.IX, 39). Не можетъ *вскорѣ*, значитъ можетъ *невскорѣ*, и мы знаемъ, что это произошло съ посылавшимся на проповѣдь и изгонявшимъ бѣсовъ Іисусовымъ именемъ Іудою. За всѣмъ тѣмъ носитель откровенія въ то время, какъ на него возложена миссія, долженъ быть высокою нравственною личностью. Мы сказали затѣмъ, что пріемлющій откровеніе долженъ быть членомъ религіозно-нравственнаго общества. Это требуетъ нѣкотораго разъясненія. По теоріи индивидуализма каждый человѣкъ, имѣя свои личныя сношенія съ Божествомъ, можетъ непосредственно получать наставленія отъ Божества, и можетъ, такъ сказать, эмансипировать себя отъ союза со всѣмъ остальнымъ человѣчествомъ. Эта теорія опровергается уже тѣмъ, что всякій, кто считаетъ себя обладателемъ религіозной истины, всегда считаетъ своею обязанностію наставлять ей другихъ, т. е. привлекать другихъ въ союзъ съ собою. Человѣкъ неотдѣлимъ отъ человѣчества, человѣкъ не можетъ любить Бога, не любя людей (1 Іоан. IV, 20); пребывая въ истинѣ, не можетъ быть покоенъ, видя другихъ пребывающими во лжи. Отсюда у человѣка есть неистребимая потребность, чтобы исповѣдуемая имъ истина была исповѣдуема и другими, чтобы близкіе его были одно съ нимъ. Посему откровеніе, если оно подается и одному, подается для многихъ.

Нѣкоторые богословы различаютъ откровенія—общія и частныя: откровенія, подаваемыя для всѣхъ, которыя содержатъ въ себѣ истины вѣры и Божественныя повелѣнія, принятіе которыхъ обязательно всѣмъ, и откровенія частныя, подаваемыя для блага одного лица или нѣсколькихъ и необязательныя для всей церкви. Такъ указываютъ нѣкоторые, что кромѣ тѣхъ откровеній, которыя какъ непогрѣшимое ученіе предлагаетъ намъ церковь, у насъ, напр., имѣются откровенія св. Ѳеодоры о мытарствахъ, не имѣющія обязательнаго вселенскаго авторитета. Конечно, можно признать нѣкоторое значеніе и пользу за этими разъясненіями, но не трудно видѣть, что они

не могутъ быть признаны строгими и точными. Принятіе всякаго откровенія, разъ мы имѣемъ непререкаемыя свидѣтельства, что оно есть дѣйствительно откровеніе, должно быть обязательно для всѣхъ. Затѣмъ, всѣ откровенія несомнѣнно подавались не только для частнаго, но и для общаго блага. Мы думаемъ, что откровенія должно различать: 1) по способу сообщенія ихъ людямъ и 2) по ихъ содержанію.

Всякое непосредственное откровеніе есть Богоявленіе. Но формы Богоявленія весьма различны. Елифазъ Θеманитянинъ имѣлъ видѣніе. „Среди размышленій о ночныхъ видѣніяхъ, когда сонъ находитъ на людей, объялъ меня ужасъ и трепетъ и потрясъ всѣ кости мои. И духъ прошелъ надо мною; дыбомъ стали волоса на мнѣ. Онъ сталъ—но я не распозналъ вида его—только обликъ былъ предъ глазами моими; тихое вѣяніе, и я слышу голосъ: человѣкъ праведнѣе ли Бога? и мужъ чище ли Творца Своего“... (Іов. IV, 12—17 и слѣд.). Здѣсь Богоявленіе было главнымъ образомъ внутреннимъ. Смятенная душа Елифаза почувствовала присутствіе Божества, но внѣшнее явленіе было темно и неопредѣленно. Въ противоположность этому Богоявленіе при Хоривѣ было прежде всего внѣшнимъ. Приближеніе Божіе не смутило чистой души великаго еврейскаго законодателя. „Явился ему Ангелъ Господень въ пламени огня изъ среды терноваго куста. И увидѣлъ онъ, что терновый кустъ горитъ огнемъ, но кустъ не сгораетъ. Моисей сказалъ: пойду и посмотрю на сіе великое явленіе, отчего кустъ не сгораетъ. Господь увидѣлъ, что онъ идетъ смотрѣть, и воззвалъ къ нему Богъ изъ среды куста и сказалъ: Моисей, Моисей! онъ сказалъ: вотъ я! (Господи!)“ (Исх. III, 2—4). Языческіе правители царствъ, не имѣвшіе истиннаго Богопознанія и Богопочитанія, но имѣвшіе въ своихъ рукахъ судьбы народовъ, получали непосредственныя откровенія отъ Бога. Но эти откровенія обыкновенно подавались имъ въ видѣ загадочныхъ сновъ, великое значеніе которыхъ чувствовалось ими, наполняло ихъ душу трепетомъ, побуждало искать разъясненія и приводило ихъ къ тому, чтобы принять наставленія и разъясненія отъ истинныхъ пророковъ: Фараона отъ Іосифа и Навуходоносора отъ Даніила. Такимъ образомъ, непосредственно

посѣщавшее ихъ Богоявленіе (внутреннее) не открывало имъ истины, но только направляло къ тѣмъ, кому она ввѣрялась и кто были ея носителями. Этимъ послѣднимъ она открывалась иногда исключительно въ видѣ внутренняго озаренія, сверхъестественное происхожденіе котораго они ясно и твердо сознавали (въ такомъ состояніи, видимъ, написаны мессіанскіе псалмы, 44 особенно), иногда это озареніе соединялось съ внѣшнимъ знаменіемъ или явленіемъ (Ис. VI, Іезек. I, XXXVII). Часто, мы видимъ, возвѣстителемъ Божественныхъ опредѣленій пророкамъ былъ Ангелъ Господень.

Все, что происходитъ въ нашемъ естественномъ мірѣ сверхъестественнаго, есть Богоявленіе и вмѣстѣ Божественное откровеніе. Сверхъестественная гибель Содома и Гоморры—фактъ, возвѣщающій всѣмъ о существованіи всемогущаго правосудія. Раздѣленіе водъ Чермнаго моря—событіе, говорящее о бытіи высшей силы благой и промыслительной. Всякое сверхъестественное явленіе говоритъ человѣку о существованіи сверхъестественнаго міра, который можетъ и дать благо человѣку, и покарать его. Но откровеніе сообщалось человѣку не въ видѣ только знаменій, которыя онъ самъ долженъ былъ истолковывать, но въ видѣ опредѣленныхъ истинъ и наставленій. Богъ открывалъ Себя и Свое существо въ своихъ опредѣленіяхъ и явленіяхъ (Исх. XXXIII, Исх. III, 14; 19—23, XXXIV, 5—7; 3 Цар. XIX, 9—12), Онъ открывалъ Свою волю (десятословіе и всѣ опредѣленія Богооткровеннаго закона). Кромѣ того, что Онъ далъ людямъ свои вѣчныя (заповѣди) и временныя (законъ) опредѣленія, онъ возвѣщалъ, открывалъ свою волю въ частныхъ случаяхъ (запрещеніе союзовъ съ хананеями, возвѣщеніе гнѣва ассиріанамъ чрезъ пр. Іону и т. д.). Онъ сообщалъ людямъ знаніе частныхъ истинъ (1 Цар. X, 22) и Онъ открывалъ людямъ, не пребывавшимъ въ истинѣ, гдѣ находится таковая. Авимелехъ узналъ, что Авраамъ пророкъ (XX, 7), Раавь, что Богъ евреевъ есть истинный Богъ (Іис. Нав. II, 9—11). Великое число откровеній заключаютъ въ себѣ высокое нравственное ободреніе для человѣчества. Собственно всякое Богоявленіе, всякое чудо, утверждая людей въ той истинѣ, что есть высшая, благая, пра-

восудная и могущественная сила, должно было внушать мысль и надежду, что тѣ нестроенія, среди которыхъ живетъ теперь человѣчество, тѣ скорби и зло, которыя приходится переносить, не суть нѣчто неизмѣнное и неустранимое, что благая высшая сила можетъ сокрушить зло и утвердить торжество правды. Но таковыя предположенія находятъ себѣ прямое утвержденіе и подробное раскрытіе въ мессіанскихъ пророчествахъ и въ пророчествахъ о судьбѣ міра. Зло должно погибнуть и всему доброму и святому обѣщается вѣчная жизнь и вѣчное царство. Будущее спасеніе рода человѣческаго—вотъ содержаніе многочисленныхъ божественныхъ откровеній.

Мы будемъ говорить объ откровеніи внѣ церкви. Это можетъ подать мысль, что мы предполагаемъ, что Богъ непосредственно открываетъ Свою волю и являетъ свои знаменія и сынамъ человѣческимъ, пребывающимъ въ религіозной лжи. Нѣтъ, мы не предполагаемъ этого. Мы не допускаемъ, чтобы на молитву, обращенную къ Индрѣ или Агурамаздѣ—какъ бы искренна и тепла она ни была, небо когда-либо отвѣтило видимымъ чудомъ. Почему? Потому что такое чудо должно было бы утвердить молившагося въ мысли, что тѣ религіозныя представленія, которыми онъ руководился въ своей молитвѣ, вполнѣ истинны, т. е. чудо ввело бы молившагося въ заблужденіе. Сверхъестественное откровеніе есть актъ сверхъестественнаго промышленія Божія. Размышленіе раскрываетъ намъ, что въ сущности промышленіе вообще сверхъестественно, ибо всякое проявленіе промысла состоитъ въ измѣненіи естественнаго порядка вещей въ нравственныхъ цѣляхъ. Но сверхъестественный характеръ событій иногда неуловимъ для ограниченнаго человѣческаго взора: человѣкъ часто бываетъ неувѣренъ и не знаетъ—случившееся съ нимъ есть ли необходимый результатъ его свободныхъ намѣреній и окружающихъ условій, только допущенный Богомъ—Божіе попущеніе, или, напротивъ, это случившееся есть нѣчто направленное промысломъ къ тому, чтобы отклонить отъ человѣка естественнымъ путемъ надвигавшуюся на него гибель. Въ другихъ—гораздо рѣже имѣющихъ мѣсто случаяхъ—промыслъ являетъ себя видимо и осязаемо. Мы полагаемъ, что тамъ, гдѣ имѣло мѣсто

религіозное заблужденіе, промыслъ—распространяющійся на все существующее и тѣмъ болѣе на все человѣчество—не открывался особо явнымъ образомъ. Намъ разсказываютъ: когда Магометъ, спасаясь отъ своихъ преслѣдователей, скрылся въ одной пещерѣ, паукъ тотчасъ затянулъ отверстіе паутиной, и приблизившіеся преслѣдователи рѣшили, что Магомета не можетъ быть въ пещерѣ, такъ какъ отверстіе закрыто, и они отправились искать преслѣдуемаго далѣе. Основатель ислама былъ спасенъ. Было ли это на самомъ дѣлѣ? И если было нѣчто подобное, то было ли это чудомъ? На послѣдній вопросъ мы отвѣчаемъ отрицательнымъ образомъ. Промыслъ хранилъ Магомета, и дѣло Магомета имѣло успѣхъ, потому что оно во всякомъ случаѣ было лучше многихъ человѣческихъ дѣлъ. Но за всѣмъ тѣмъ ученіе, содержащее столько заблужденій, и учитель, страдавшій такими недостатками, не могли получить яваго одобренія свыше. Когда Магометъ спросилъ у одного своего оффиціальнаго послѣдователя, вѣритъ ли онъ, что Аллахъ есть истинный Богъ, тотъ отвѣтилъ утвердительно. „А вѣришь ли ты, что я его пророкъ“, продолжалъ Магометъ далѣе? „Прости, учитель, скромно отвѣтилъ ученикъ, но относительно этого я имѣю нѣкоторыя сомнѣнія“. Въ глубинѣ своей души и Магометъ переживалъ иногда подобныя сомнѣнія. Въ началѣ своей дѣятельности онъ часто подвергался имъ, и мы думаемъ, что въ ту пору онъ еще былъ въ нѣкоторой мѣрѣ способенъ къ воспріятію истиннаго ученія свыше, но когда его самоувѣренность становилась все сильнѣе, когда имъ стало овладѣвать самообольщеніе, онъ сталъ глухъ къ принятію истины—хотя бы отъ людей, и стало быть совершенно неспособенъ получать указанія относительно нея отъ Бога. Св. Писаніе раскрываетъ намъ, что люди, не вполнѣ или совсѣмъ не пребывавшіе въ истинѣ, въ непосредственныхъ откровеніяхъ отъ Бога получали указанія относительно пути, гдѣ и у кого искать истину (Сотникъ Корнилій Дѣян. X, 3—6), внѣ священнаго Писанія мы не находимъ заслуживающихъ безусловнаго довѣрія указаній относительно того, чтобы народамъ или людямъ, которые пребывали во тьмѣ, прямо свыше подавались такія указанія. И ни въ священномъ писаніи, и ни въ какихъ дру-

гихъ источникахъ мы не находимъ, чтобы истина подавалась непосредственно тѣмъ, кто пребывалъ во лжи. Истиною, какъ и добродѣтелью, человѣкъ не можетъ овладѣть тупе, и въ этомъ заключается величіе и нравственное достоинство человѣка: просвѣщать свой умъ, какъ и очищать свое сердце, онъ долженъ путемъ собственныхъ усилій, путемъ самодѣятельности. Божественная помощь подаетъ ему все нужное, но божественная сила не будетъ дѣлать за него всего нужнаго, ибо чѣмъ же былъ бы въ послѣднемъ случаѣ человѣкъ?—ощущающимъ манекеномъ, въ которомъ Абсолютное рождаетъ всевозможныя мысли и настроенія. Но человѣкъ, созданный по образу Божію, есть свободная, самоопредѣляющая личность, и, какъ таковый, человѣкъ можетъ овладѣть истиною лишь тогда, когда самъ будетъ направляться къ ней. Извѣстны слова Лессинга, что еслибы Господь, имѣя въ одной рукѣ истину и въ другой ея исканіе, предложилъ бы ему на выборъ—взять первую или второе, то онъ предпочелъ бы послѣднее. Эти слова стремятся истолковывать въ смыслѣ невыгодномъ для мыслителя. Указываютъ, что они являютъ собою примѣръ смѣшенія средства съ цѣлью. Человѣку, который сначала собираетъ деньги для того, чтобы пріобрѣтать на нихъ желаемое, потомъ начинаетъ нравиться самый процессъ собиранія, онъ копитъ деньги ради денегъ. Ученому, который вначалѣ ищетъ истины, затѣмъ начинаетъ нравиться самый процессъ исканія. самыя занятія. Лессингъ, говорятъ, и представляетъ собою примѣръ такого ученаго или философа. Мы не беремся защищать Лессинга, потому что самое предположеніе, допущенное имъ, невозможно и не потому оно невозможно, чтобы оно было недостойно Божества—Богъ обращается къ Соломону съ словами: „проси, что дать тебѣ“ (3 Цар. III, 5), но потому что оно невозможно для человѣка. И этого не хотятъ видѣть тѣ, которые нападаютъ на Лессинга. Овладѣть истиною невозможно безъ исканія истины, процессъ или средство здѣсь не отдѣлимы отъ цѣли, мѣра затраченныхъ усилій здѣсь необходимо обусловаетъ получаемый результатъ. Откровеніе религіозной истины подается лишь въ мѣру религіозно-нравственныхъ усилій, которыя употребляетъ ищущій, и въ мѣру его духовнаго разумѣнія. Отсюда понятно, что ветхозавѣтный язычникъ, все

равно какъ и новозавѣтный раціоналистъ, расположившіеся ждать знаменія съ неба, должны непремѣнно обмануться въ своихъ ожиданіяхъ. Для втораго, какъ и для перваго благоразумнѣе искать ученіе истины на землѣ. Цѣль нашего дальнѣйшаго разсужденія состоитъ въ томъ, чтобы раскрыть, что таковое исканіе имѣло для себя всегда побужденія въ духовной природѣ человѣка и должно было приводить лучшихъ людей туда, гдѣ хранилась эта истина. Въ Ветхомъ завѣтѣ она хранилась у богоизбраннаго народа, въ новомъ въ православной церкви. Новозавѣтная Церковь предлагаетъ свое ученіе всему міру, она ищетъ всѣхъ привести въ разумъ истины и въ мѣру возраста совершенна. Доказывать это нѣтъ нужды. Но мы имѣемъ своею задачею показать, что и ветхозавѣтное откровеніе, которое было дано богоизбранному народу, было дано не для одного этого народа, но для всего человѣчества. Входъ въ ветхозавѣтную церковь для не—еврея былъ труденъ, но не недоступенъ. И изъ священнаго Писанія, и изъ другихъ источниковъ мы постараемся показать, что ветхозавѣтное откровеніе распространялось гораздо далѣе тѣсной территоріи Палестины. Въ исторіи распространенія этого откровенія точно также, какъ и въ исторіи самого откровенія, были различные періоды. Судьбы откровенія внѣ богоизбраннаго народа предметъ нашего изслѣдованія.

Такимъ образомъ, хотя мы будемъ говорить объ откровеніи внѣ церкви но о томъ, которое было дано церкви. Разумѣя подъ откровеніемъ ученіе истины, мы и утверждаемъ, что внѣ церкви таковое никогда не возвѣщалось и не могло возвѣщаться свыше. Мы признаемъ дилемму, что если есть откровеніе, то только церковное, или его нѣтъ совсѣмъ, и мы вѣримъ въ откровеніе, въ которомъ наставляетъ насъ церковь. Разнаго рода заблужденія препятствовали и препятствуютъ многимъ понять эту истину. Основанія для этихъ заблужденій кроются, кажется, прежде всего въ соображеніяхъ нравственнаго характера. Думаютъ, что понятіе, достойное Бога, требуетъ предположенія, что Онъ стоитъ въ одинаковыхъ отношеніяхъ ко всѣмъ людямъ и что Онъ открываетъ о Себѣ все нужное каждому человѣку. Человѣку прирождены нѣкоторыя notitiae communes,

которыя и достаточны ему для его сношеній съ Божествомъ. Наиболѣе сильно этотъ тезисъ развитъ, по нашему мнѣнію, у Герберта Чербери (1581—1646) въ его сочиненіи: De veritate, pro ut distinguitur a revelatione, a veri simili, a possibili et a falso. По представленію Герберта, истина бытія высочайшаго существа, сознаніе обязанности Его почитанія и сознаніе, что наилучшее богопочитаніе есть добродѣтель, отвращеніе ко злу и убѣжденіе въ загробномъ судовоздаяніи суть истины, прирожденныя духу каждаго человѣка и совершенно достаточныя для спасенія. Намъ думается, что уже исторія того, какъ Гербертъ рѣшился напечатать свою книгу съ таковымъ содержаніемъ, опровергаетъ основной тезисъ Герберта о достаточности естественнаго откровенія. Гербертъ придавалъ великое значеніе своей книгѣ, но онъ долго колебался—печатать ли ему ее или нѣтъ, и даже похвалы сочиненію и просьбы Гроція о напечатаніи не рѣшили его сомнѣній. Они разрѣшились по словамъ Герберта слѣдующимъ образомъ. „Пребывая въ недоумѣніи, я въ одинъ прекрасный лѣтній день, когда не было тихо, и солнце глядѣло прямо въ мою спальню, взялъ въ руки манускриптъ, палъ на колѣни и произнесъ слѣдующую молитву: о Ты, вѣчный Боже, создатель свѣта, который теперь озаряетъ меня, и источникъ всякаго внутренняго свѣта, молю: прости мнѣ, что я дерзаю просить у тебя большаго, чѣмъ подобаетъ грѣшнику: я недоумѣваю—напечатать мнѣ эту книгу „de veritate“ или нѣтъ? Если она послужитъ Тебѣ ко славу, то подай мнѣ какое-либо знаменіе съ неба; если нѣтъ я уничтожу ее. И лишь только я успѣлъ произнести эти слова, какъ вдругъ мнѣ послышался съ неба громкій, но вмѣстѣ съ тѣмъ сладостный звукъ, который такъ подкрѣпилъ меня, что я счелъ свою молитву услышанною и принялъ этотъ звукъ за одобрительное знаменіе и рѣшилъ напечатать свое сочиненіе“. Такимъ образомъ, оказывается, Гербертъ по особому откровенію напечаталъ книгу о ненужности откровенія. Впослѣдствіи онъ напечаталъ еще книгу „De religione gentilium, errorumque apud eos causis“, гдѣ ему пришлось констатировать, что религіозныя представленія народовъ далеко не соотвѣтствуютъ тѣмъ вложеннымъ въ душу истинамъ, которыя у него называются

notitiae communes. Въ концѣ концовъ мы получаемъ, что глава англійскаго деизма, отрицающій всякое откровеніе, приглашаетъ вѣрить въ то откровеніе, которое получилъ онъ самъ. Но съ подобнымъ воззваніемъ обращаются къ людямъ всѣ религіи и всѣ пророки. Что же остается человѣку? Подобно Герберту думать, что именно ему дано откровеніе истины, или что оно не дано никому, или что оно дано избраннымъ. Мы говорили, что должно принять послѣднее. Представленіе о Божествѣ обязываетъ насъ мыслить, что каждый человѣкъ весьма дорогъ небу, но это вовсе не значитъ, чтобы небо одинаково открывало свои глубины для всѣхъ. Каждая заблудшаяся овца является предметомъ особыхъ попеченій, направленныхъ къ тому, чтобы возвратить ее въ стадо, но для нея не создаются особыя условія, чтобы она жила обособленно отъ стада. Такъ, промыслъ направляетъ каждаго къ церкви—единой и святой, но не создаетъ изъ каждаго особую церковь.

Церковь, т. е., община людей правовѣрующихъ и стремящихся право почитать Бога, хранитъ откровеніе. Однимъ изъ способовъ сохраненія его является письменное изложеніе. По повелѣнію Божію избранныя лица предавали письмени возвѣщенныя откровенія, и такія писанія получили названіе *богодухновенныхъ*. Они называются такъ потому, что содержаніе ихъ (вдохновлено) Богомъ, но форма ихъ носитъ на себѣ отпечатокъ характера и развитія лицъ писавшихъ. Равно не справедливы предположенія, по которымъ самодѣятельность богодухновенныхъ писателей простирается и на содержаніе ихъ писаній, или эта самодѣятельность отрицается даже по отношенію къ формѣ писаній. Первое предположеніе обыкновенно выражается въ той формѣ, что писаніе богодухновенно только съ догматической и нравственной сторонъ, но что въ естественно-научныхъ, историческихъ и этнографическихъ сообщеніяхъ авторы писаній стояли на уровнѣ своего времени и раздѣляли его заблужденія. Это предположеніе не можетъ быть допущено, потому что различныя стороны содержанія писанія не могутъ быть разграничены (воплощеніе Сына Божія, Его рожденіе отъ Пресвятой Дѣвы—историческія событія и догматы). Допущеніе этого предположенія породило (наприм., въ лютеранствѣ)

крайнее разнорѣчіе въ пониманіи писанія и вѣрованіяхъ. Если бы оно было справедливо, то человѣчество нуждалось бы еще въ особомъ откровеніи, которое разграничивало бы въ содержаніи писанія божественный и человѣческій элементы. Второе предположеніе, представляющее богодухновенныхъ писателей только переписчиками, опровергается прежде всего разнообразіемъ формы писаній (стиль книги пророка Исаіи и книги пр. Іереміи). Затѣмъ оно заключаетъ въ себѣ ту трудно допустимую мысль, что возвѣщавшіе откровеніе писатели писали какъ бы въ невмѣняемомъ состояніи внушенія. Но, говоря объ охватившемъ его необычайномъ воодушевленіи и о томъ, что онъ лишь трость скорописца (XLV псал.), богодухновенный царь представляетъ однако себя самосознающимъ и свободнымъ. Разбираемое предположеніе считаетъ въ писаніи *все* истиннымъ, слѣдовательно въ немъ истинно и это представленіе. Святой Духъ, охраняя богодухновенныхъ писателей отъ допущенія ошибокъ, предоставлялъ имъ излагать откровенія свойственнымъ имъ способомъ, они и излагали ихъ просто языкомъ своего времени и народа—„не для мудрыхъ только, но для мудрыхъ и простыхъ вкупѣ“. Однако письменное откровеніе есть позднѣйшій моментъ въ исторіи откровенія. Прежде чѣмъ стать достояніемъ письмени, откровеніе должно быть мыслію и словомъ, и иногда періодъ, протекшій между тѣмъ, какъ откровеніе явилось въ словѣ и затѣмъ было предано письмени, обнималъ собою болѣе тысячелѣтія. Отъ дней Адама до дней Моисея (по крайней мѣрѣ около 4 тѣсячъ лѣтъ) люди не имѣли богодухновенныхъ книгъ и по преданію исповѣдывали истину. Моисей предалъ истину письмени, но никакія книги никогда не могли вмѣстить всего того, что возвѣщалось человѣчеству (Іоан. XX, 25), и что было ему нужно. Изъ позднѣйшаго богодухновеннаго произведенія—посланія св. Іуды (14—15)—мы видимъ, что Моисей не предалъ письмени пророчества Еноха. Изъ еврейской апокрифической литературы (изъ книгъ Еноха) мы знаемъ, что это пророчество хранилось по преданію въ народѣ и затѣмъ было занесено въ книгу, гдѣ доброе и истинное было перемѣшано съ ошибочнымъ и ложнымъ. Такъ, преданіе существовало изъ начала и затѣмъ пре-

даніе существовало всегда совмѣстно съ писаніемъ (2 Θес. II, 14; 2 Тимоѳ. II, 2) *Преданіе* представляетъ собою разъясненіе и дополненіе писанія, но болѣе разъясненіе, чѣмъ дополненіе. Сжатость изложенія въ писаніи дѣлаетъ его неудобовразумительнымъ (2 Петр. III, 15—16) и вызываетъ нужду въ разъясненіяхъ, но безконечно—глубокое содержаніе его заключаетъ въ себѣ все нужное человѣку для спасенія. Богоучрежденной хранительницей всей переданной богооткровенной истины, какъ письменной, такъ и устной, является церковь. Богодухновенность писанія признается по *преданію*, истинность *преданія* признается, если оно признается церковью. Такимъ образомъ, церковь есть истина и вмѣстѣ сила, и всякій пребывающій внѣ церкви, слѣдовательно, пребываетъ внѣ истины, внѣ дѣйствія спасительной силы. Но церковь, вѣдь, только корабль, плывущій по многошумящимъ и бурнымъ волнамъ житейскаго моря, внѣ этого корабля находятся милліоны духовно страждущаго и больнаго человѣчества. Чѣмъ повинны они, что они не находятся въ спасительномъ ковчегѣ? Во 1) отвѣтимъ мы—откровеніе, хранимое церковью, доступно познанію и находящихся внѣ церкви во 2) они виновны тѣмъ, что они не слушаютъ голоса естественнаго богопознанія, который зоветъ всѣхъ людей въ лоно истинной церкви.

О естественномъ богопознаніи, какъ началѣ, направляющемъ человѣка къ религіозной истинѣ, къ принятію откровенія, къ вступленію въ истинную церковь мы и попытаемся говорить послѣ того, какъ посильно представимъ, что откровеніе церковное и церковь не были наглухо закрыты отъ народовъ, которые жили внѣ церкви. О естественномъ богопознаніи писали и говорили много, особенно со времени реформаціи Лютера. Стремленіе къ тому, чтобы освободиться отъ церковнаго авторитета, естественно искало себѣ опоры въ теоріи, что человѣку въ дѣлѣ познанія истины не нужно никакого авторитета, что въ своемъ разумѣ и сердцѣ онъ находитъ достаточно указаній, какъ чтить Бога и какъ относиться къ ближнему. Для философовъ эта автономія разума въ дѣлѣ религіи, понятно, казалась особенно привлекательною. Мы склонны думать, что естественному богопознанію доселѣ придавали преувеличенное

и неправильное значеніе—преувеличенное по отношенію къ тому содержанію, которое даетъ естественное откровеніе, и неправильное по отношенію къ той цѣли, которую оно имѣетъ. На естественное богопознаніе вообще смотрятъ, какъ на способъ познать Бога, существующій параллельно съ другимъ — пріобрѣтеніемъ познанія о Богѣ изъ откровенія, и спорятъ только относительно того, въ какой мѣрѣ естественное богопознаніе достаточно человѣку для цѣлей богопочитанія. Даже у писателей и мыслителей строго православныхъ проскальзываетъ мысль о достаточности естественнаго источника богопознанія. На откровеніе высказывается взглядъ, только какъ на вспомогательное средство, облегчающее человѣку познаніе истины, которую однако—хотя и съ большимъ трудомъ—могъ бы найти онъ самъ. Въ словахъ св. Павла о безотвѣтности язычниковъ, поставленныхъ нами эпиграфомъ нашего изслѣдованія—хотятъ видѣть подтвержденіе этого взгляда. Это совершенно ошибочно. „Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“ (Мѳ. XI, 27). Господь не сказалъ бы этихъ словъ, еслибы познаніе Бога обусловливалось исключительно естественными усиліями человѣка. Мы думаемъ, что ошибочная и преувеличенная оцѣнка естественнаго богопознанія у писателей, чистота вѣры и богословскія познанія которыхъ несомнѣнны, имѣла для себя два источника: во 1) увлеченіе апріорною теоріею прирожденности идеи Божества, во 2) упущеніе изъ вниманія историческихъ и психологическихъ данныхъ о происхожденіи существующихъ формъ религіозныхъ представленій.

Человѣкъ, говорятъ, можетъ и долженъ познать Бога, потому что идея Бога прирождена человѣку. Эта идея развивается и раскрывается въ немъ по мѣрѣ его собственнаго развитія, человѣкъ узнаетъ и свое происхожденіе и пробисхожденіе міра отъ Бога и свое назначеніе. Многократно уже указывали, что эта теорія разбивается о фактъ разнорѣчивыхъ воззрѣній на Божество и крайне разногласящихъ между собою сужденій о мірѣ и человѣкѣ. Должно обратить вниманіе еще на другое. Если мы станемъ на точку зрѣнія теоріи прирожденности идей—точку зрѣнія Канта, то мы увидимъ, что прочія приро-

жденныя идеи—апріорныя формы чувственности (пространство и время), апріорныя формы разсудка (категорія причинности)—тожественны у всѣхъ и дѣйствительно всеобщи. Идея Бога не имѣетъ тожественности и—безспорно—въ своей монотеистической формѣ—всеобщности. Попытки философовъ выяснить ихъ пониманіе прирожденности сбивчивы и неясны, и это обусловливаетъ то, что у богослововъ въ ихъ разсужденіяхъ о естественномъ богопознаніи получается такой логическій кругъ, который, думаемъ, имъ былъ вовсе не желателенъ. Идея Бога прирождена человѣку, говорятъ намъ они. Затѣмъ они приводятъ намъ слова ап. Павла о Богѣ: „невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы“ (Римл. I, 20), и получается выводъ, что человѣкъ отъ міра можетъ и долженъ (путемъ космологическаго анализа) заключать къ бытію Виновника міра. Выходитъ такимъ образомъ, что апріорная идея есть выводъ изъ фактовъ. То, что сначала представляли, какъ данное a priori, потомъ представляютъ, какъ являющееся a posteriori. Говорятъ, что человѣкъ не могъ сдѣлать вывода отъ міра къ Богу, еслибы у него не было напередъ идеи Бога. Но отъ міра человѣкъ дѣлаетъ заключеніе не къ Богу, а къ существованію причины міра, и такимъ образомъ онъ руководится идеею причины, которую, *повидимому*, нельзя отождествить съ идеею Бога. Человѣкъ надѣляетъ эту причину предикатомъ безконечности: но отсюда только можно дѣлать выводъ, что человѣку прирождена идея безконечнаго, обусловливающая собою возможность составленія понятія о Богѣ, но не совпадающая съ послѣднимъ понятіемъ. Намъ могутъ говорить, и мы готовы соглашаться, что человѣческому духу присущи многіе принципы или начала, направляющія духъ къ мысли о Высочайшемъ Существѣ, но мы утверждаемъ, что образъ Бога живаго не напечатлѣнъ въ душѣ человѣка—хотя и созданнаго по образу Божію—такъ, чтобы онъ по мѣрѣ своего развитія неизбѣжно достигалъ такой степени духовнаго прозрѣнія, на которой этотъ образъ представился бы ему ясно и несомнѣнно.

При разсужденіи о естественномъ богопознаніи часто съ удивительною наивностью упускали изъ виду почву историческаго

опыта. Говорили, что человѣкъ безъ помощи откровенія (т. е. въ сущности безъ помощи Божіей) можетъ и познать и прославить Бога, но не хотѣли изслѣдовать, что на самомъ дѣлѣ давало людямъ—разумѣемъ: мудрѣйшихъ изъ людей—естественное богопознаніе. Говорили о высокихъ религіозныхъ понятіяхъ языческихъ философовъ, но въ сущности мало останавливались и надъ выясненіемъ религіозныхъ системъ этихъ философовъ, и совсѣмъ не изслѣдовали происхожденія ихъ религіозныхъ воззрѣній. Не хотятъ видѣть, что доселѣ не было ни одного человѣка, о богопознаніи котораго можно бы было сказать, что оно естественно, т. е., что его представленія о Божествѣ выработаны имъ самимъ. Всѣ философы, которыхъ мы знаемъ, прежде чѣмъ выступить съ своими ученіями, были наставлены въ отечественной религіи, начальнаго происхожденія которой мы не знаемъ. Ихъ философскія ученія о религіи въ сущности были только религіозными ересями по отношенію къ ихъ отечественнымъ религіознымъ воззрѣніямъ. Такъ, вѣдь, соотечественники и смотрѣли на философовъ и ихъ ученія. Исторія намъ сообщаетъ, что такого характера были обвиненія, возведенныя на Сократа, и легенда разсказываетъ нѣчто подобное объ Аристотелѣ. Только у одного народа мы находимъ сказаніе о томъ, какъ одинъ человѣкъ былъ приведенъ естественнымъ путемъ къ познанію истиннаго Бога. Такое сказаніе имѣется у того самаго народа, которому было ввѣрено сверхъестественное откровеніе: Авраамъ по іудейскому преданію былъ приведенъ къ богопознанію естественнымъ путемъ. Еще отрокомъ онъ думалъ: правы ли тѣ, которые почитаютъ небесныя свѣтила? Величественно взошедшее солнце дало ему утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Но солнце зашло, наступилъ мракъ, и Авраамъ усумнился, чтобы могъ такъ омрачиться создатель всего. Взошла луна, и появились звѣзды, и Авраамъ подумалъ, что это—творецъ и его слуги. Но луна зашла, и въ этомъ Авраамъ увидѣлъ, что она, какъ и солнце, повинуется волѣ Невидимаго. И онъ призналъ этого Невидимаго Богомъ. Этотъ разсказъ, по нашему мнѣнію, не столько возвышаетъ Авраама (что можно прибавить къ повѣствованію о немъ и одобренію его Слова Божія?), сколько унижаетъ Ѳару.

Правда, писаніе говоритъ намъ, что отцы евреевъ, когда жили за рѣкою, служили богамъ инымъ, и что этому служенію предавался и Ѳара. Но слово Божіе даетъ понять, что это было только уклоненіемъ во слѣдъ боговъ иныхъ, а не полнымъ забвеніемъ Бога. Во дни Авраама истинное богопочитаніе не могло исчезнуть и еще не исчезло съ земли (Мельхиседекъ). Да и самый разсказъ содержитъ въ себѣ утвержденіе, что во дни Авраама богопочитаніе существовало, и что божествами считали небесныя свѣтила. Есть другой автобіографическій разсказъ о томъ, какъ человѣкъ былъ приведенъ къ познанію истиннаго Бога, это разсказъ св. Іустина Философа. Онъ искалъ истины у пиѳагорейцевъ, платониковъ, іудеевъ и нашелъ ее у христіанъ. Здѣсь въ этомъ разсказѣ мы видимъ, что то, что должно быть названо естественнымъ богопознаніемъ или естественнымъ откровеніемъ, было только стимуломъ, побуждавшимъ мыслителя искать откровенія, а вовсе не направляло его къ самосочиненію религіи. Изъ исторіи религіозныхъ ученій мы видимъ, что никто и никогда не выступалъ съ религіозною проповѣдью, до содержанія которой онъ, по его мнѣнію, дошелъ собственнымъ умомъ. Конфуцій говорилъ, что онъ учитъ ученію предковъ. Будда выступилъ на проповѣдь послѣ того, какъ ему среди ночныхъ искушеній было возвѣщено откровеніе, что спасеніе въ уничтоженіи желаній, Зороастру—по преданію—Агурамазда вручилъ авесту съ неба, вавилонянъ богопочитанію научилъ Богъ Оаннесъ (Еа). Мы намѣренно выше привели тезисъ Чербери о прирожденной намъ мысли о необходимости богопочитанія. Но развѣ можетъ человѣкъ самъ безъ божественныхъ указаній выработать ритуалъ почитанія и богослуженія? Въ богослуженіи предполагается общеніе человѣка съ Богомъ, но какъ же человѣкъ самъ можетъ создавать условія, которыя обязывали бы Божество вступать въ сношенія съ человѣчествомъ? Намъ могутъ возразить, что въ древнѣйшихъ религіяхъ молитвы—обыкновенно заговоры, и что древній индусъ или халдей, произнося извѣстныя слова и формулы, думалъ, что божество *обязано* придти на его зовъ, и слѣдовательно, ставилъ божество въ зависимости отъ создавшихся имъ условій. На самомъ дѣлѣ это не такъ. Вѣра въ силу заговоровъ или заклинатель-

ныхъ формулъ всецѣло всегда утверждалась на представленіи сверхъестественнаго происхожденія этихъ формулъ. Предполагалось, что эти формулы были сообщены людямъ высшими силами чрезъ сверхъестественное откровеніе. Никогда не было и не можетъ быть религіознаго культа, который не утверждался бы на идеѣ сверхъестественнаго происхожденія (культъ религіи человѣчества Конта не предполагаетъ этой идеи, но въ этомъ культѣ и не предполагается вступленіе человѣка въ общеніе съ божествомъ). Но безъ культа нѣтъ религіи. Безъ религіи не долженъ и не можетъ существовать нормальный человѣкъ. Какъ же послѣ этого можно говорить о достаточности естественнаго способа богопознанія?

Но сдѣлаемъ нѣкоторую уступку сторонникамъ естественнаго богопознанія. Примемъ, что такъ какъ языческія религіи суть созданіе людей, то хотя онѣ и вліяли на философію, тѣмъ не менѣе все содержаніе философіи, философскія представленія о божествѣ суть естественнаго происхожденія. Въ этомъ предположеніи есть элементъ произвола—незнакомства съ сверхъестественнымъ откровеніемъ древнихъ мы доказать не можемъ. Впослѣдствіи мы укажемъ тѣ границы, относительно которыхъ можемъ съ несомнѣнностью утверждать знакомство древняго міра съ ученіемъ богоизбраннаго народа, но теперь примемъ просто, что языческая философія всѣмъ своимъ содержаніемъ обязана генію языческихъ философовъ. Что же мы находимъ у этихъ философовъ? Вмѣсто живаго Бога мы встрѣчаемъ тѣ абстракціи, къ которымъ дѣйствительно духъ по мѣрѣ своего развитія приходитъ неизбѣжно, идею причины, отсюда первопричины, идею единаго (мысль о томъ, что существующее есть не хаосъ, а космосъ—слѣдовательно, единство—есть руководящее начало во всѣхъ космологическихъ изысканіяхъ), абсолютнаго, безконечнаго. Образъ живого Бога не открывается ни въ словахъ Сократа, ни въ діалогахъ Платона, ни въ сочиненіяхъ Аристотеля. Незадолго передъ Рождествомъ Христовымъ въ языческой литературѣ появляются произведенія, призывающія къ почитанію Единаго Бога (мы будемъ говорить о нихъ въ дальнѣйшемъ изложеніи), но никто не сомнѣвается, что они имѣютъ для себя іудейскій источникъ. Какъ никто намъ не мо-

жетъ указать хотя бы одно мѣсто въ книгахъ Ветхаго Завѣта, въ которомъ люди призывались бы къ почитанію еще какого-либо иного Бога кромѣ Единаго, такъ никто, думаемъ, не съумѣетъ намъ указать хотя бы одну книгу чисто языческаго происхожденія, въ которой безусловно утверждалось бы почитаніе Единаго Бога. Мы имѣемъ предъ собою два несомнѣнные факта: 1) отсутствіе политической проповѣди у евреевъ и 2) отсутствіе монетеистической проповѣди у язычниковъ. Если бы прирожденная идея Бога заключала въ себѣ достаточно опредѣленное содержаніе, еслибы естественное богопознаніе было достаточно, то второй изъ этихъ фактовъ—въ своей поражающей всеобщности—былъ бы невозможенъ.

Иное содержаніе, думаемъ мы, должно связывать съ терминомъ „естественное богопознаніе“. Мы думаемъ, что подъ нимъ должно разумѣть и что самый этотъ терминъ возникъ изъ попытки истолковать *естественое тяготѣніе человѣка къ сверхъестественному*, прирожденное стремленіе человѣка къ Богу. Человѣкъ созданъ по образу Божію и онъ тѣмъ счастливѣе, тѣмъ болѣе отвѣчаетъ своему назначенію, чѣмъ полнѣе и больше раскрывается въ немъ этотъ образъ. Изъ узкой ограниченности, въ которую человѣкъ замкнутъ физическою природою и грѣховными пожеланіями духа, онъ долженъ стремиться къ безграничности познанія и любви. Есть у человѣка инстинктъ духовной жажды, который побуждаетъ его всегда обращаться къ безконечному, подобно тому какъ чашечка цвѣтка обращается къ солнцу или стрѣлка магнита къ сѣверу. Но инстинктъ, будучи стремленіемъ цѣлесообразнымъ, есть въ тоже время стремленіе безсознательное. Птица, родившаяся на сѣверѣ, осенью летитъ на югъ. Она не знаетъ тѣхъ странъ, куда направляетъ свой полетъ, но ея природа гонитъ ее въ эти страны, и она повинуется влекущей ея силѣ. Инстинктъ присущій человѣку побуждаетъ его неудовлетворяться ничѣмъ видимымъ и окружающимъ, онъ внушаетъ его безпокойному духу мысль, что есть нѣчто высшее, чѣмъ то, что являетъ этотъ міръ, и что къ этому высшему долженъ пріобщиться и онъ. Если и позволительно сравнивать, то никакъ нельзя отождествлять духовную неудовлетворенность человѣка съ неудовлетворенностію птицы—

тоскующей на холодномъ сѣверѣ по тепломъ югѣ. Человѣкъ или животное, тоскующіе о своей родинѣ, бѣднякъ, желающій богатствъ, человѣкъ, занимающій низкое положеніе и мечтающій о высокомъ, все это не то, что человѣкъ, мудрствующій горняя, а не земная. У человѣка, какъ и у всякаго существа, есть мечта и забота счастливо устроится на землѣ— ему хочется имѣть все хорошее, что только можетъ дать наша планета и что можно получить отъ людей. Но въ глубинѣ своего существа человѣкъ чувствуетъ и сознаетъ, что все земное не можетъ удовлетворять его. То, что испыталъ и возвѣстилъ міру великій царь израилевъ, въ нѣкоторой мѣрѣ испыталъ каждый человѣкъ. „Все суета и произволеніе духа“. Самыя роскошныя картины природы, самыя тонкія яства, самыя сильныя наслажденія, самыя великія удачи не даютъ полнаго удовлетворенія человѣку. Воображеніе человѣка не можетъ создать изъ земнаго матеріала такого положенія вещей, при которомъ онъ, подобно Фаусту, могъ бы воскликнуть: „счастливый мигъ! продлись ты вѣчно“! Отсюда слѣдуетъ выводъ, что если человѣкъ и ждетъ удовлетворенія, если ему и суждено испытать счастье, то не здѣсь, не въ этомъ мірѣ, не на этой землѣ и не подъ этимъ небомъ. Должны быть удѣломъ блаженнаго человѣка новая земля и новое небо. За много вѣковъ до того времени, какъ человѣкъ такъ формулировалъ свои надежды и желанія, онъ ихъ чувствовалъ и подъ вліяніемъ ихъ у него слагались вѣрованія и сказанія о томъ, что кромѣ этого міра видимаго есть міръ невидимый, кромѣ міра человѣческаго есть міръ духовъ. Человѣкъ, конечно, могъ изображать этотъ міръ только тѣми красками, которыя ему давала наблюдаемая природа, но онъ все таки настойчиво подчеркивалъ, что этотъ міръ иной, что тамъ иные законы пространства и времени, иначе дѣйствуетъ сила, и матерія является съ иными свойствами. Анимизмъ—говорятъ—широко распространенъ среди не культурныхъ народовъ древняго и новаго міра. Но анимизмъ и есть вѣра въ нивидимый міръ, вѣра въ міръ идеальный. Жажда безконечнаго всегда томила человѣка. Культурная жизнь человѣчества, какъ мы знаемъ, началась въ низкихъ широтахъ. Что тамъ наиболѣе хорошо и что наиболѣе

направляетъ мысль къ безконечному, это темныя звѣздныя ночи. Когда исчезаетъ гнетущій дневной зной, когда смолкаетъ дневная суета жизни и наступаетъ безмолвіе ночи, тогда безчисленныя миріады блестящихъ звѣздъ загораются на глубокомъ темноголубомъ небѣ, и при этомъ безмолвіи и покоѣ, при созерцаніи безконечной глубины неба и безчисленныхъ звѣздъ, говорящихъ о безконечной жизни въ безконечной вселенной, мысль человѣка отрѣшалась отъ условій его скорбнаго земнаго существованія, непонятная тоска, неясныя желанія и стремленіе въ какую то безконечную даль наполняли душу человѣка, и выраженіе этого настроенія мы находимъ и въ халдейскихъ псалмахъ и гимнахъ Ригъ—веды. Лишь только „злоба дневи“ переставала давить человѣка, и пестрая картина окружающаго погружалась во мракъ, его духъ, освобожденный отъ гнета земныхъ вещей и печалей, начиналъ себѣ искать успокоенія и отрады въ томъ, что наиболѣе направляетъ къ безконечному. Созерцая безконечныя глубины неба, человѣкъ начиналъ смутно чувствовать и догадываться, что его истинное отечество не здѣсь, и что онъ только странникъ и пришлецъ на землѣ.

Къ обращенію отъ видимаго къ невидимому, отъ естественнаго къ сверхъестественному, отъ реальнаго къ идеальному всегда должна была побуждать человѣка его собственная духовная природа. На какой бы ступени развитія ни стоялъ человѣкъ, онъ всегда сознаетъ различіе между должнымъ и пріятнымъ. Могутъ очень различно и очень нелѣпо понимать „долгъ“, но прежде всего важно, что признаютъ фактъ его существованія. Кровавая месть—это долгъ, обязанность родственниковъ убитаго—обязанность жестокая и очень опасная. Однако древніе считали эту обязанность священною. Постараемся вникнуть въ психическую основу этой обязанности. У человѣка убили родственника, къ которому онъ былъ совершенно равнодушенъ, и имущество котораго по закону о наслѣдствѣ перешло къ нему. Повидимому у него нѣтъ побужденій съ опасностью для собственной жизни начинать преслѣдованіе убійцъ, и однако и онъ самъ, и другіе, и даже самые убійцы считаютъ, что онъ долженъ начать дѣло этого преслѣ-

дованія. Мы полагаемъ, что признаніе такого долга или обязанности есть выводъ—сознательный или безсознательный—изъ вѣры въ существованіе двухъ законовъ: 1) закона нормъ, нравственнаго порядка, опредѣляющаго отношеніе и поведеніе людей,—по отношенію къ этому закону убійство человѣка является его нарушеніемъ и 2) закона возмездія, по которому всякое нарушеніе порядка возстановляется чрезъ кару того, кто его нарушилъ. На различныхъ ступеняхъ развитія человѣкъ различно формулируетъ эти нормы и принципы, но на всѣхъ ступеняхъ онъ представляетъ ихъ себѣ, какъ нѣкую высшую правду, которую должно исполнить. Въ видѣ опредѣленныхъ положеній эту правду люди принимали отъ своихъ отцевъ и братьевъ, но въ своей душѣ каждый всегда имѣлъ и имѣетъ нѣкій коррективъ, по которому онъ можетъ провѣрять требованія, предъявляемыя ему во имя правды, и рѣшать наконецъ собственнымъ судомъ суть ли они правда? Коррективъ этотъ—совѣсть. Совѣсть есть чувство духовнаго здоровья, совершенно аналогичное чувству здоровья физическаго. Здоровый физически человѣкъ, вообще говоря, ничего не чувствуетъ, чувство является лишь при перемѣнѣ въ состояніи здоровья. Если воздѣйствіе природы, прогулки, собственная физическая самодѣятельность благотворно дѣйствуютъ на тѣло человѣка, онъ испытываетъ чувство физическаго удовольствія. Если что-нибудь въ организмѣ человѣка поражается, это сказывается болью. Человѣкъ можетъ забыть или даже не опредѣлить, гдѣ и что у него болитъ, можетъ не знать причины болѣзни, и однако боль своею гнетущею силою будетъ давать ему себя чувствовать. Не всегда болѣзнь возвѣщаетъ о себѣ физическою болью, и есть цѣлый рядъ средствъ, убивающій эту боль. Анестезирующія средства (эфиръ, кокаинъ, хлороформъ) позволяютъ хирургу разрѣзывать намъ наши органы, не причиняя намъ боли. Есть другой рядъ средствъ (вещества наркотическія), которыя, заглушая въ человѣкѣ чувства боли и страданій, оставляютъ его вполнѣ доступнымъ чувству удовольствія. Полную аналогію этому мы находимъ въ духовной природѣ человѣка. Обыкновенно совѣсть, какъ и чувство физическаго здоровья, безмолвствуетъ. Если человѣкъ совершитъ какой-нибудь

добрый поступокъ (удовлетворитъ чувству жалости, окажетъ кому-либо помощь), онъ испитываетъ чувство нравственнаго довольства. Если человѣкъ совершитъ какое-нибудь нравственное преступленіе, онъ можетъ даже забыть о проступкѣ, но совѣсть заставитъ его чувствовать себя неловко, она заставитъ его вопреки его желанію—вспомнить о проступкѣ (напрасно, замѣтимъ поэтому, совѣсть смѣшиваютъ съ памятью или знаніемъ), все равно какъ чувство физической боли заставляетъ человѣка найдти пораженный органъ. Наконецъ, совѣсть, какъ и чувство физическаго страданія, можетъ подвергаться извращенію и можетъ быть—хотя временно—заглушена совсѣмъ. Замѣчательно въ этомъ отношеніи, что одно и то же средство, которое съ успѣхомъ заглушаетъ зубную боль, можетъ заглушить и чувство нравственной боли вслѣдствіе совершеннаго дурнаго проступка. Средство это—наркотики. Но вообще человѣкъ безъ совѣсти это такое исключеніе, которое, думаемъ къ чести человѣчества, на пути своей жизни встрѣчали очень немногіе. Совѣсть также присуща душѣ человѣка, какъ его тѣлу физическая чувствительность. Сталкиваясь съ преданіями, обычаями, совѣсть является стимуломъ, побуждающимъ человѣка отыскивать правду. „Когда язычники, говоритъ ап. Павелъ, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ: они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ: о чемъ свидѣтельствуетъ совѣсть ихъ, и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую“ (Римл. II, 14—15). Такимъ образомъ, у человѣка въ его естественномъ состояніи есть во 1) нравственная наличность—преданіе, полученное отъ другихъ, во 2) есть нравственное чувство, дающее ему возможность и побуждающее разбираться въ полученномъ нравственномъ преданіи. Масса недоумѣній, вопросовъ, сомнѣній вмѣстѣ съ тѣмъ должны были приводить наилучшихъ людей къ мысли о невозможности самимъ самостоятельно выработать совершенный и неизмѣнно правильный modus agendi. Такую формулу легко могутъ создать теоретики, но жизнь немедленно представитъ безчисленное количество задачъ, приложить къ которымъ эту формулу окажется не въ силахъ наилучшій изъ мудрецовъ. Есть восточный разсказъ о

томъ, какъ человѣкъ отправился отыскивать своего врага съ тѣмъ, чтобы убить его. Онъ нашелъ этого врага спящимъ на краю пропасти, при малѣйшемъ неосторожномъ движеніи во снѣ врагъ долженъ былъ скатиться въ бездну и погибнуть. Собиравшійся мстить человѣкъ былъ охваченъ чувствомъ жалости къ безпомощному положенію того, убить кого онъ хотѣлъ, онъ разбудилъ его и тѣмъ спасъ отъ гибели. Какая нравственная борьба должна была происходить въ душѣ этого великодушнаго мстителя и сколько нравственныхъ недоумѣній должна порождать жизнь въ душѣ каждаго человѣка. Человѣкъ сознаетъ, что онъ обязанъ руководиться собственнымъ нравственнымъ свѣтомъ, и объ этомъ учитъ ап. Павелъ, говоря о возмездіи ожидающемъ язычниковъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ еще сознаетъ, что этотъ свѣтъ недостаточенъ, что онъ долженъ стараться и самъ его усиливать и искать его внѣ себя. Что человѣкъ носилъ и носитъ въ душѣ этотъ стимулъ, побуждающій его искать вопроса на отвѣтъ, какъ жить и что дѣлать, и что при этомъ человѣкъ не довѣряетъ своимъ собственнымъ силамъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ вся исторія человѣчества. Сказанія о путешествіяхъ древнихъ мудрецовъ—Пиѳагора, Ѳалеса, искавшихъ мудрости, все равно какъ и сказанія о полученіи откровеній религіозными законодателями, показываютъ, что въ душѣ людей всегда былъ нѣкоторый свѣтъ, освѣщавшій имъ путь туда, гдѣ хранилось истинное откровеніе.

Вотъ въ чемъ, полагаемъ мы заключается естественное богои нравосознаніе человѣка. Не въ томъ, чтобы человѣкъ могъ самъ придти къ представленію всеблагого Бога Отца или самъ могъ бы написать десятословіе. Нѣтъ; ни этого, ни другаго, мы думаемъ, никогда бы не могъ совершить человѣкъ. Заключенія отъ бытія этого несовершеннаго міра къ Богу Всемогущему и отъ немощной человѣческой совѣсти къ Богу Всеблагому могутъ быть сдѣланы логически правильнымъ путемъ только при введеніи въ разсужденіе нѣкоторыхъ посредствующихъ посылокъ и положеній (о происхожденіи зла, объ откровеніи Бога людямъ, разъ люди суть θεοῦ γένος), которыя обусловливаются сверхъестественнымъ откровеніемъ. Значеніе естественныхъ духовныхъ силъ человѣка въ области религіи заключается въ

томъ, что они побуждаютъ человѣка искать откровенія. Ап. Павелъ о Богѣ говоритъ, что отъ одной крови онъ произвелъ весь родъ человѣческій... дабы они искали Бога, не ощутятъ ли Его и не найдутъ ли: хотя онъ и недалеко отъ каждаго изъ насъ" (Дѣян. XVIII, 26, 27). Искать Бога тѣмъ, которые уже имѣютъ о немъ истинное представленіе, нечего; имъ остается обращаться съ мольбою къ Богу. Искать Бога прежде всего значитъ искать знанія о Богѣ и о Его волѣ, значитъ искать рѣшенія вопросовъ о своемъ происхожденіи, своей природѣ и назначеніи, и такъ какъ невозможность рѣшенія этихъ вопросовъ для нашего ограниченнаго ума ясна, то, значитъ, если гдѣ-нибудь хранится и можно найдти рѣшеніе этихъ вопросовъ, то оно дано свыше. Такъ, полагаемъ мы, присущее душѣ религіозное сознаніе есть начало, направляющее человѣка къ принятію сверхъестественнаго откровенія и къ вступленію въ завѣтъ съ Богомъ, а вовсе не такое начало, которое замѣняетъ первое (откровеніе) и дѣлаетъ нужнымъ второй (завѣтъ).

Таково, думаемъ, есть положительное естественное богопознаніе. Оно не есть способъ пріобрѣтенія познаній о Богѣ параллельный откровенному, оно есть необходимое условіе для принятія откровенія. Если бы въ душѣ человѣка не было естественнаго тяготѣнія къ сверхъестественному, то сверхъестественное откровеніе было бы для человѣка только мѣдью звенящею или кимваломъ звучащимъ. И если бы не было сверхъестественнаго откровенія, то одно естественное богопознаніе только томило бы человѣка чувствомъ духовной жажды, не давая ему удовлетворенія. Нужно то и другое: нужно, чтобы въ душу человѣка было заложено стремленіе подниматься къ Богу, и чтобы Богъ нисходилъ къ человѣку. Но нужно нѣчто и еще. Тяготѣніе человѣка къ абсолютному неопредѣленно, и Божество не открываетъ Себя слишкомъ явно, отсюда неувѣренность и сомнѣнія въ душѣ человѣка: долженъ ли онъ повиноваться своему влеченію къ невидимому, и откровеніе о невидимомъ не есть ли заблужденіе? Когда подобныя сомнѣнія закрадываются въ душу человѣка, тогда естественное богопознаніе должно снова придти къ нему на помощь. Таковое богопознаніе, кажется, можно назвать отрицательнымъ. О немъ, думаемъ, говоритъ св.

ап. Павелъ въ словахъ: невидимое Его, (Богъ) вѣчная сила Его и божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы" (Рим. I, 20). Въ этихъ словахъ обыкновенно хотѣли видѣть утвержденіе того, что человѣкъ можетъ естественнымъ способомъ познать Бога. Но непосредственно слѣдующіе стихи говорятъ намъ, что люди безотвѣтны потому, что они все болѣе и болѣе уклонялись отъ истиннаго богопознанія и богопочитанія, что они извратили свой инстинктъ тяготѣнія къ безконечному. Мы думаемъ, что мысль апостола такова, что разсматриваніе природы, изученіе собственной души, вообще размышленіе о существующемъ должно утверждать людей въ томъ представленіи о Богѣ, какое имъ было дано отъ начала. Твореніе должно возвѣщать человѣку, что то, что открылъ Творецъ непосредственно о Себѣ, есть истина. Да и не могъ, конечно, апостолъ высказать той мысли, что человѣкъ долженъ знать Бога и почитать Его, и хотя Богъ Самъ ничѣмъ не являетъ себя человѣку—однако человѣкъ безотвѣтенъ. Нѣтъ, человѣкъ безотвѣтенъ, потому что отвергаетъ предлагаемое ему откровеніемъ знаніе о Богѣ. Природа вещей утверждаетъ человѣка въ томъ, что ученіе откровенія есть истина, и когда человѣкъ говоритъ, что откровенное ученіе противорѣчитъ его разуму, искушаетъ его совѣсть, не можетъ имъ быть принято, то тогда человѣкъ безотвѣтенъ, ибо тогда онъ отрекается отъ лучшихъ и высшихъ стремленій своей природы во имя ложнаго знанія и мнимыхъ убѣжденій. Несогласіе откровеннаго ученія съ разумомъ и совѣстью, это старая и мнимая опора для невѣрія людей. Разобраться въ томъ, что эта опора дѣйствительно мнимая и что, напротивъ, и разумъ и совѣсть находятъ свое истинное утвержденіе въ Богѣ и откровеніи, разобраться въ этомъ полную возможность представляетъ человѣку его естественный разумъ—естественное богопознаніе. Намъ всегда представлялась неправильною и ошибочною такая постановка въ доказательствахъ бытія Божія, въ курсахъ умозрительнаго и естественнаго богословія, гдѣ изслѣдователи въ началѣ своего разсужденія представляли, какъ будто фактъ бытія Божія и представленіе божественныхъ предикатовъ имъ совершенно неизвѣстны, и признаніе бытія Божія являлось у нихъ въ кон-

цѣ разсужденія новымъ выводомъ. Въ своихъ разсужденіяхъ они какъ будто ищутъ Бога и въ концѣ находятъ Его. Но на самомъ дѣлѣ они руководятся въ своихъ изысканіяхъ предварительнымъ знаніемъ о Богѣ. Ты не искалъ бы Меня, если бы ты Меня уже не нашелъ, сказалъ Господь нѣкогда. Значеніе естественнаго богословія въ томъ, чтобы показать человѣку, что спасснie для него въ откровеніи, что внѣ свѣта откровенія нѣтъ разума, счастія и жизни. По мѣрѣ того, какъ люди развивались и размышляли, у нихъ возникали все новыя и новыя недоумѣнія относительно откровенія, но изслѣдованіе умственной исторіи человѣчества насъ лично утверждаетъ въ той истинѣ, что человѣкъ въ своихъ изысканіяхъ постоянно находилъ все болѣе и болѣе твердыя основанія для того, чтобы признать предполагаемое откровеніе истиною, чѣмъ возраженія противъ откровенія. Старыя недоумѣнія разсѣевались быстрѣе, чѣмъ возникали новыя. Сколько дѣтски наивныхъ возраженій было направлено въ теченіе вѣковъ противъ откровенія, противъ монотеизма. О нихъ забыли теперь. Противъ откровенія выдвигаютъ „послѣднее слово науки“. Но на самомъ дѣлѣ масса послѣднихъ словъ—дѣйствительныхъ словъ—науки всегда является разъясненіемъ и раскрытіемъ ряда истинъ откровенія. Вотъ—почему вѣрующіе мыслители научныя откровенія всегда встрѣчали съ религіознымъ восторгомъ. Мы думаемъ, что научныя завоеванія послѣдняго столѣтія имѣютъ такое же значеніе. Все, что человѣкъ дѣйствительно знаетъ теперь о мірѣ и о себѣ, должно вести его къ тому, чтобы полагать причину и цѣль всего въ томъ, что возвѣщаетъ ему откровеніе. И потому, если человѣкъ не принимаетъ откровенія, если противится ему, онъ безотвѣтенъ. Изъ нашего взгляда слѣдуетъ выводъ, что безотвѣтность рода нынѣшняго сильнѣе и больше, чѣмъ безотвѣтность родовъ древнихъ. Думаемъ, что это несомнѣнная истина. Не принимавшіе Моисея менѣе виновны, чѣмъ не принимающіе Христа. И не знавшіе Моисея примутъ меньшее осужденіе, чѣмъ тѣ, которымъ были ввѣрены словеса Божіи. Участь земли Содомской, по писанію, будетъ отраднѣе участи многихъ земель и городовъ (Мѳ. XI, 21—24).

Обязанность человѣка принять откровеніе. „Кто будетъ вѣ-

ровать и крестится, спасенъ будетъ; а кто не будетъ вѣровать, осужденъ будетъ" (Мрк. XVI, 16). Принять откровеніе значитъ увѣровать. Вѣра есть завершительный моментъ въ процессѣ религіознаго развитія. Прирожденный душѣ инстинктъ побуждаетъ человѣка искать религіозную истину. Откровеніе возвѣщаетъ ее ему. Разумъ и сердце утверждаютъ его въ томъ, что ученіе откровенія есть истина. Но выводы разума и влеченіе сердца не переходятъ непосредственно въ живое убѣжденіе. Со стороны человѣка нужны нравственныя усилія—не говоримъ для того, чтобы родить въ себѣ вѣру, но для того, чтобы стать достойнымъ принять ее какъ величайшій изъ даровъ, свыше". Ἔστιν (δε) πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων—вѣра есть осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ" (Евр. XI, 1), говоритъ св. ап. Павелъ. Вѣра, значитъ, есть душевное успокоеніе, ибо она даетъ утвержденіе (ὑπόστασιν) въ надеждѣ и открываетъ (даетъ ἔλεγχος) невидимое. Никакая земная надежда не утверждается на непоколебимомъ основаніи, и ничто, представляющееся чувственному взору, не рождаетъ безусловной увѣренности. Наивныя надежды безумнаго евангельскаго богача на пользованіе своимъ урожаемъ, это наивныя надежды всего человѣчества на земное счастье. Богачъ умеръ, не воспользовавшись плодами жатвы, но и всѣ тѣ, которые пользовались, которые удовлетворили свою мечту о наслажденіяхъ, находили наконецъ въ чашѣ чувственныхъ наслажденій горькій осадокъ мученій и должны были убѣждаться, что то, къ чему они такъ жадно стремились, о чемъ такъ страстно мечтали, было жалкимъ призракомъ, блуждающимъ огонькомъ, который влекъ ихъ къ погибели. Все земное измѣнчиво и непостоянно, и все, открывающееся чувственному взору, имѣетъ характеръ призрачности, неустойчивости. Это—паръ, дыханіе вѣтра. Но ἔλεγχος ἀοράτων открываетъ человѣку, что есть иное бытіе —противоположное видимому—вѣчное, неизмѣнное, непоколебимое. Человѣку открываются высшіе законы, которые онъ долженъ осуществлять, и дается увѣренность, что осуществленіе этихъ высшихъ законовъ и повелѣній есть истинное благо, „единое, что нужно на потребу". Такъ, вѣра, давая человѣку успокоеніе, въ то же время является для него руководительнымъ

началомъ, опредѣляющимъ все его поведеніе. Въ рядѣ великихъ образовъ св. Павелъ представляетъ намъ это (Евр. XI). И человѣкъ обязанъ имѣть ту вѣру, которую имѣли Авель, Енохъ, Авраамъ, Моисей и прочій „облакъ свидѣтелей“. Но обрѣсти эту вѣру —нелегкое дѣло, ибо это самое важное изъ дѣлъ. Многіе думали и еще думаютъ, что знаменія съ неба—наилучшее доказательство и наиубѣдительнѣйшее средство для возбужденія вѣры. Очевидно, таковые плохо вчитывались и вдумывались въ текстъ священныхъ книгъ, гдѣ рядомъ съ повѣствованіемъ о поразительнѣйшихъ знаменіяхъ обыкновенно поставляются поразительнѣйшее невѣріе: ожесточеніе и окамѣненіе сердца. Фараона не убѣдили чудеса Моисея. Но скажутъ: „фараонъ былъ плохимъ человѣкомъ, онъ пралъ противъ рожна“. Можетъ быть, такъ, но сколько примѣровъ сомнѣнія представляютъ намъ писанія, говоря о людяхъ, которые безспорно были лучшими. О братьяхъ Господа мы читаемъ: „ибо и братья Его не вѣровали въ Него“ (Іоан. VII, 5). Когда Господь послѣ насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами явилъ великую власть надъ природою (Мрк. VI. 32—51), ученики чрезвычайно изумлялись въ себѣ и дивились. „Ибо не вразумились *чудомъ* надъ хлѣбами: потому что сердце ихъ было окаменено“ (Мрк. VI. 51—52). По воскресеніи Господа одиннадцать учениковъ пошли въ Галилею, на гору, куда повелѣлъ имъ Іисусъ. И увидѣвъ Его, поклонились Ему; а иные усумнились“ (Мѳ. XXVIII, 16—17).

Господь сказалъ апостоламъ: „если вы будете имѣть вѣру съ горчичное зерно, и скажете горѣ сей: перейди отсюда туда; и она перейдетъ; и ничего не будетъ невозможно для васъ“ (Мѳ. XVII, 20). И апостолы пріобрѣли эту вѣру и передвигали горы и измѣнили лицо земли. Но и у великихъ учениковъ Христовыхъ великая вѣра явилась не сразу. Господь обличалъ ихъ невѣріе, и вмѣстѣ съ отцомъ бѣсноватаго отрока, котораго они не могли исцѣлить, каждый изъ нихъ повидимому былъ долженъ воскликнуть: „вѣрую, Господи! помоги моему невѣрію“ (Мрк. IX, 24). Они говорили Господу: „умножь въ насъ вѣру“ (Лук. XVII, 5). Евангельская исторія представляетъ намъ, что вѣра учениковъ Господа не возрастала непрерывно, и не восходила отъ силы въ силу непрестанно. Когда Господа не приня-

ли въ самарійскомъ селеніи, Іаковъ и Іоаннъ увѣренно предложили Ему, что они низведутъ огонь съ неба, который истребилъ бы это селеніе (Лук. IX, 54). Очевидно, они чувствовали въ себѣ ту вѣру, которая двигаетъ горы. Семьдесятъ учениковъ, возвратившись изъ посольства, съ радостію возвѣстили: „Господи! и бѣсы повинуются намъ о имени Твоемъ“ (Лук. X, 17). Позже,—мы видимъ, апостолы по невѣрію не могутъ исцѣлить бѣсноватаго, еще позже видимъ унынie и отреченіе Петра и разсѣяніе апостоловъ. Такъ, вѣра великихъ благовѣстниковъ христіанства подвергалась и искушеніямъ и колебаніямъ, пока наконецъ не сдѣлалась совершенной и непоколебимой. Въ настоящее время въ христіанскомъ мірѣ вѣра есть благодатный даръ, получаемый вмѣстѣ съ св. крещеніемъ. Христіанскія дѣти тверды въ вѣрѣ. Но вѣрѣ большинства суждено пройти чрезъ испытанія. Мыслителю они являются въ видѣ умственныхъ искушеній, человѣку практическихъ заботъ въ видѣ нравственныхъ невзгодъ и мнимыхъ или дѣйствительныхъ несправедливостей. Только жизнь немногихъ проходитъ озаренная вся ровнымъ и непоколебимымъ сіяніемъ негаснущаго свѣта Христова. Но вѣра должна быть удѣломъ всѣхъ. Искушенія должны быть препобѣждены. Вѣренъ Богъ, говорилъ апостолъ, который не попуститъ вамъ быть искушаемыми сверхъ силъ, но при искушеніи дастъ и облегченіе, такъ чтобы вы могли перенести“ (1 Коринѳ. X. 13). Обязанность всякаго человѣка пожелать вѣры, какъ истиннаго блага, и употребить должныя нравственныя усилія, чтобы пріобрѣсть таковую, чтобы стать достойнымъ сосудомъ Духа Святаго. Тогда онъ получитъ вѣру, и она вмѣнится ему въ праведность и выразится въ правыхъ дѣлахъ. Но если человѣкъ остается коснѣющимъ въ невѣріи, если вѣра представляется ему не высшимъ благомъ и не благомъ, а даже прямымъ заблужденіемъ, то, значитъ, онъ не послушалъ благороднѣйшихъ призывовъ своего духа, не внялъ голосу откровенія, и потому онъ безотвѣтенъ.

Откровеніе было дано людямъ изначала, но они уходили отъ него и забывали его и Божественный промыслъ употребилъ особенныя средства для того, чтобы оно хранилось среди людей, и всѣ достойные могли бы пользоваться имъ для свое-

го временнаго блага и вѣчнаго спасенія. Голосъ души всегда звалъ и зоветъ человѣка къ религіозной истинѣ, къ откровенію, но люди усердно старались и стараются заглушать его. Раскрыть, что откровеніе изначала было дано для всѣхъ, и что пребываніе въ истинной церкви стало удѣломъ немногихъ по жестоковыйности людей, а не по волѣ Божіей—задача первой части нашего изслѣдованія. Эта часть раздѣляется у насъ на два отдѣла. Въ первомъ мы будемъ раскрывать наше положеніе на основаніи самаго божественнаго откровенія—Библіи, много говорящей намъ о путяхъ промысла, направлявшихъ языческій міръ въ лоно ветхозавѣтной церкви. Во второмъ отдѣлѣ мы попытаемся дать обзоръ внѣ библейскихъ свидѣтельствъ распространенія ветхозавѣтнаго откровенія внѣ богоизбраннаго народа. Вторую часть мы посвятимъ посильному доказательству того, что, какъ всегда, такъ и теперь то, что называютъ естественнымъ богопознаніемъ, направляетъ человѣка къ принятію откровеннаго ученія, къ вступленію въ лоно истинной церкви. Сказавъ, что мы можемъ сказать объ этомъ, мы будемъ счита свою задачу исполненной.

Часть I-я.

Сверхъестественное откровеніе.

ОТДѢЛЪ I-й.

Библейское ученіе о распространеніи ветхозавѣтнаго откровенія внѣ богоизбраннаго народа.

ГЛАВА I-я.

Судьбы истиннаго богопознанія и богопочитанія внѣ избраннаго рода Авраамова до времени утвержденія Моисеева законодательства.

Только одна книга во всемъ мірѣ утверждаетъ высокую религіозно-нравственную истину единства происхожденія рода человѣческаго. Отъ одной крови Богъ произвелъ весь родъ человѣческій, учитъ насъ Библія, отъ одного мужа, ибо жена отъ мужа, и это единство происхожденія опредѣляетъ единство качествъ, обязанностей и назначеній. Но созданные по образу Божію, самоопредѣляющіе себя къ дѣятельности люди всегда могли не исполнять своихъ обязанностей и идти въ противоположную сторону отъ своего назначенія. Первые люди нарушили заповѣдь Божію. Первый сынъ перваго человѣка пошелъ отъ лица Господня (Быт. IV, 16). Первый сынъ оказался блуднымъ, и въ слѣдъ за нимъ въ теченіе тысячелѣтій уходили многіе человѣческіе сыны отъ лица Божія на страну далече. И всегда не Богъ покидалъ людей, но люди безумно пытались уходить отъ Бога. Повѣствованіе книги Бытія о судьбѣ рода Каинова (IV гл.) и о сынахъ человѣческихъ (VI гл.) показываетъ намъ, что и впавшее въ тяжкія прегрѣшенія и нравственно одичавшее человѣчество долго было предметомъ особеннаго божественнаго попеченія. Люди многократно призывались къ покаянію, и подобно тому, какъ много позже ассиріянамъ, имъ былъ данъ срокъ для покаянія. Праведный

Ной призывалъ ихъ къ покаянію (2 Пет. 2, 5). Люди не послушались этого призыва и были погублены въ волнахъ потопа. Однако самая эта временная гибель, какъ учитъ насъ позднѣйшее писаніе, послужила нѣкоторымъ къ вѣчному спасенію (1 Петр. 3, 20).

Первые шаги на обновленной землѣ родоначальника новаго человѣчества Богъ освятилъ благословеніями и обѣтованіями и въ лицѣ родоначальника и его сыновей Богъ заключилъ завѣтъ со всѣмъ послѣдующимъ человѣчествомъ, что никогда до конца дней міра оно не подвергнется полному и насильственному истребленію. Что же послѣ этого человѣчество? Оно какъ будто торопится оправдать слова Господа, что „помышленіе сердца человѣческаго—зло отъ юности его“ (Быт. VIII, 21). Если сынъ перваго родоначальника убилъ своего брата, то сынъ втораго поглумился надъ своимъ отцомъ. И какъ въ первомъ мірѣ, мы видимъ, въ нечестивой средѣ возникаетъ движеніе противъ Бога и правды, движеніе насилія и зла, и этимъ заканчивается допотопная исторія, такъ исторія послѣпотопная начинается подобнымъ же движеніемъ. У людей возникаетъ мысль, что внѣшній насильственный союзъ обезпечитъ имъ благополучіе болѣе полно и вѣрно, чѣмъ Богъ. Ихъ замыслы были разрушены, и башня, которую они строили, распалась какъ дѣтскій карточный домикъ. Самовольно ушедшіе отъ лица Божія, люди противъ ихъ воли были разъединены между собою. Разсѣянные по землѣ они предоставляются собственному произволу. Божественное Писаніе не излагаетъ намъ этого темнаго періода исторіи человѣчества, непосредственно послѣдовавшаго за Вавилонскимъ столпотвореніемъ, когда разсѣянные роды забывали Бога, откровенія, преданія, родину, когда они жили естественною жизнію, когда различіе измѣненныхъ условій отлило потомковъ единаго праотца въ рѣзко различныя расы. Божественное Писаніе начинаетъ повѣствованіе о судьбахъ откровенія съ того момента, когда человѣчество оказалось въ сущности уже въ томъ состояніи, въ какомъ оно находится нынѣ со дней Авраама, когда раздѣленіе человѣчества на расы и языки и нравовые принципы жизни (государственно) въ сущности были уже тѣ, которые

имѣютъ мѣсто теперь. Только родословная Авраама (XI) и таблица народовъ (X) объясняютъ намъ, что эта разъединенность и пестрота народовъ произошла отъ единаго корня —праведнаго Ноя.

Выдѣленіе особаго рода, какъ хранителя и носителя божественнаго откровенія, какъ исполнителя особыхъ божественныхъ повелѣній и имѣющаго особыя обѣтованія, произошло приблизительно за 2000 лѣтъ до Р. Х. Въ это время на землѣ уже существовали такъ рѣзко различающіяся между собою черная, желтая и бѣлая расы (рисунки на египетскихъ памятникахъ), и люди говорили уже моносиллабическими, агглютинативными и флексивными языками (ассирійскія надписи этой эпохи суть флексивныя, таковымъ же, надо полагать, былъ и еврейскій языкъ къ этому времени). Праотецъ народа, которому въ теченіе двухъ тысячелѣтій исключительно были ввѣрены слова Божіи, жилъ въ ту пору въ Урѣ Халдейскомъ— городѣ, расположенномъ на нижнемъ теченіи Евфрата. Въ роду, къ которому принадлежалъ этотъ праотецъ, уже началось затемнѣніе истиннаго богопочитанія. Ѳара, отецъ Авраама и Нахора, служилъ богамъ инымъ. (Іис. Нав. XXIV, 2). Нельзя однако этого указанія Іисуса Навина понимать въ томъ смыслѣ, что отецъ Авраама былъ язычникомъ. Два рода основаній устраняютъ такой выводъ. Во 1), мы видимъ, Ѳара, не смотря на свой преклонный возрастъ, идетъ вмѣстѣ съ сыномъ своимъ Авраамомъ, получившимъ повелѣніе отъ Господа оставить Уръ, идетъ туда, куда повелѣлъ идти Господь (Быт. XV, 7; XI, 31—32; Дѣян. VII, 2—4). Во 2), мы видимъ, оставшаяся въ Месопотамской землѣ вѣтвь потомства Ѳары уже много лѣтъ послѣ смерти Ѳары содержитъ истинное богопочитаніе (семья Лавана), и правнукъ Ѳары получаетъ откровенія (Быт. XX 24). Съ другой стороны, исторія этого правнука отчасти даетъ намъ и ключъ къ пониманію свидѣтельства Библіи объ удаленіи Ѳары на путь служенія инымъ богамъ. Въ домѣ Лавана имѣлись нѣкіе терафимы. Изъ снесенія различныхъ мѣстъ Библіи мы заключаемъ, что это были какіе-то идолы отъ крошечныхъ размѣровъ до размѣровъ взрослаго человѣка. Повидимому по нимъ гадали. Невидно, чтобы они были предметомъ особеннаго

почитанія (Рахиль положила ихъ себѣ подъ сѣдло), но несо мнѣнно они были предметами суевѣрнаго употребленія. Суевѣ рія всегда возникаютъ рядомъ съ несовершенной вѣрой и даж съ невѣріемъ. Они суть результатъ искаженія религіозныхъ стремленій человѣческаго духа. Нетерпѣливый человѣкъ вмѣст покорнаго ожиданія воли Божіей стремится самъ опредѣлит законы своихъ отношеній къ Божеству и условія божествен ныхъ знаменій. Такъ, видно, было и въ семьѣ Ѳары. Но мо жетъ быть и уклоненія въ суевѣрія со стороны Ѳары был временнымъ подобно позднѣйшему паденію Соломона. Мы имѣ емъ свидѣтельство Библіи, что въ эту пору къ западу отъ Ур въ той странѣ, куда направлялъ Господь Авраама, сохраня лось еще истинное богопочитаніе—по всему видно чуждое оши бочныхъ человѣческихъ примѣсей. Разумѣемъ повѣствованіе Мельхисидекѣ. Но видно, что народы, жившіе въ этой странѣ уже обнаружили упорное тяготѣніе къ отпаденію отъ истин наго богопочитанія, и потому на ихъ мѣсто божественным промысломъ приводится родъ иной.

Съ этимъ родомъ въ лицѣ его представителя—Авраам Господь заключаетъ завѣтъ (Быт. XVII). Внѣшнимъ знаком завѣта, который долженъ былъ обозначать внутреннюю гото ность ходить предъ Богомъ и быть непорочнымъ (I) должн было стать обрѣзаніе (II). Обрѣзываться, говоритъ Госпо Аврааму, должно не одно потомство Авраамово, но „и всяк *младенецъ* мужескаго пола, рожденный въ домѣ и купленны за серебро у какого-нибудь иноплеменника, который не от твоего сѣмени“ (12). Такимъ образомъ Аврааму и его ро вмѣняется въ обязанность пріобщать къ завѣту всѣхъ тѣх налъ кѣмъ они имѣли власть. За исполненіе завѣта Госпо [illegible]тъ различныя обѣтованія и въ ряду ихъ важнѣйшее—„благ [illegible]ловятся въ сѣмени твоемъ всѣ народы земли“ (Быт. XXI 18, XII, 3; XVIII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14; Сирах. XLV 19, Дѣян. III, 25; Галат. III, 8, 16; Псал. LXXI, 17). Э обѣтованіе повторяется неоднократно, и относительно его зн ченія у вѣрующихъ изслѣдователей никогда не было сомнѣні оно говоритъ о спасеніи народовъ Мессіею. Но думаемъ, ч нисколько мы не будемъ противорѣчить такому пониманію пр

рочества, если расширимъ его значеніе. Оно разумѣетъ Мессію, въ Немъ его полное и окончательное исполненіе, но разумѣетъ однако не мессію только, а и вообще народъ еврейскій. Въ XVIII, 18 Быт. это пророчество Господа излагается такъ: „отъ Авраама точно произойдетъ народъ великій и сильный, и благословятся въ немъ всѣ народы земли". Здѣсь говорится о значеніи всего народа, а не его единственнаго и исключительнаго потомка. Мы покажемъ далѣе, какъ исполнялось это обѣтованіе въ ветхомъ завѣтѣ на судьбахъ различныхъ лицъ народовъ земли.

Родъ Авраама образуетъ истинную церковь, но однако предѣлы церкви, наставляетъ насъ писаніе, не ограничивались этимъ родомъ. Въ этомъ прежде всего утверждаетъ насъ повѣствованіе о благословеніи, полученномъ Авра(а)момъ отъ Мельхиседека, царя салимскаго. Мельхиседекъ былъ царемъ Салима и священникомъ Бога Вышняго. Его родословная не приводится въ кн. Бытія, а другія мѣста священнаго текста утверждаютъ въ мысли, что ее и не должно искать (Псал. 109, 4; Евр. 5, 6). Мельхисидекъ содержалъ истинное богопочитаніе и несомнѣнно, какъ царь, поддерживалъ таковое въ Салимѣ. Такимъ образомъ, рядомъ съ родомъ или вѣрнѣе съ народомъ Авраама (Быт. XIV, 14 показываетъ, что у него было 318 рабовъ, рожденныхъ въ домѣ его), пребывавшимъ въ завѣтѣ съ Богомъ, существовало и у другихъ народовъ истинное богопознаніе и богопочитаніе. Послѣпотопное человѣчество произошло отъ трехъ сыновей Ноя—Сима, Хама и Іафета; Авраамъ, по библейскому повѣствованію, повидимому (говоримъ повидимому, ибо относительно іафетитовъ этотъ вопросъ можетъ рѣшаться такъ и иначе, смотря по тому, къ какимъ народамъ относить филистимлянъ) вступалъ въ сношенія и съ хамитами и съ іафетитами и—само собою понятно—съ семитами, къ которымъ принадлежалъ и самъ. И замѣчательно, что оказывается, что во всѣхъ трехъ великихъ семействахъ рода человѣческаго ко днямъ Авраама еще находились лица или даже племена, которыя знали Бога Истиннаго и разумѣли его волю.

Прежде всего, думаемъ, это можно сказать о могуществен-

нѣйшихъ представителяхъ хамитовъ того времени—египтянахъ (мицраимъ). Голодъ въ землѣ Ханаанской заставилъ Авраама отправиться въ Египетъ. Обыкновенно полагаютъ, что это случилось во время правленія XII династіи. О своей женѣ Саррѣ Авраамъ сказалъ тамъ, что она его сестра (что въ сущности было правдой, ибо она была дочерью отца его, но только правдой неполной, расчитанной на то, чтобы ввести въ заблужденіе XII, 11—13). Авраамъ боялся, что его убьютъ изъ за Сарры, если узнаютъ, что она жена его, и онъ хотѣлъ скрыть послѣднее. Разсчетъ его оправдался, но только не вполнѣ. Его не убили, но самъ Господь открылъ сокрытую имъ правду, и Аврааму пришлось увидѣть и услышать, что сокрытіе имъ правды повело къ печальнымъ послѣдствіямъ. Сарру за ея красоту похвалили фараону и она была взята въ домъ фараона. Аврааму было хорошо изъ за нея, но Господь поразилъ тяжкими ударами фараона и домъ его за Сарру, жену Авраамову. И призвалъ фараонъ Авраама и сказалъ: что ты это сдѣлалъ со мною? для чего не сказалъ мнѣ, что она жена твоя? Для чего ты сказалъ: она сестра твоя? И я взялъ-было ее себѣ въ жену. И теперь вотъ жена твоя: возьми (ее) и пойди" (XII, 17—19). Ключъ къ пониманію всего этого событія даетъ древняя исторія востока. Восточные цари имѣли право вводить въ свои гаремы всякую понравившуюся имъ незамужнюю женщину страны. Можетъ быть, это право или—точнѣе злоупотребленіе только что возникало во дни Авраама. Фараонъ, вступившій на путь пользованія этимъ правомъ, и былъ вразумленъ отъ Господа. Обращаетъ вниманіе на себя то обстоятельство, что онъ немедленно узналъ начавшую поражать его руку Божію и поспѣшилъ подчиниться волѣ Божіей. Фараонъ получилъ откровеніе о волѣ Божіей въ тяжкой формѣ, но онъ немедленно и безпрекословно подчинился этой волѣ. Какъ человѣкъ, онъ не удержался отъ искушенія перенести отвѣтственность за свой поступокъ съ себя на другого и хотѣлъ найти виновнаго въ Авраамѣ, но то, какъ онъ поступилъ съ Авраамомъ („и далъ о немъ Фараонъ повелѣніе людямъ, и проводили его, и жену его, и все, что у него было" ст. 20), показываетъ, что въ глубинѣ своей души онъ ясно сознавалъ свою виновность и опа-

сность для Авраама высказать полную правду. Авраама нечего было бы провожать и о немъ нечего было бы давать повелѣніе, если бы положеніе его было безопаснымъ. И Сарра—и какъ сестра Авраама—не могла бы оказаться въ домѣ фараона, еслибы не существовало права насилія со стороны египетской царской власти. Фараонъ созналъ это, и эта ясность нравственнаго сознанія, равно какъ и покорность волѣ истиннаго Бога, показываютъ, что онъ былъ не далекъ отъ царствія Божія. Несомнѣнно, что при XII династіи въ Египтѣ уже широко распространилось ложное богопочитаніе, но Библія открываетъ намъ, что къ этому времени еще не вполнѣ исчезло тамъ и богопочитаніе истинное. Голосъ Божій здѣсь еще узнаютъ и его слушаютъ. Въ настоящее время усердно ищутъ въ Библіи слѣдовъ первоначальнаго политеизма у евреевъ. Эти исканія увѣнчаются такимъ же успѣхомъ, какъ исканія средневѣковыми алхимиками золота въ тиглѣ, въ который они бросили сѣру и ртуть. Послѣдніе не находили золота, первые не найдутъ никогда этого первоначальнаго еврейскаго политеизма. Но въ священныхъ книгахъ можно и должно—скорѣе и болѣе, чѣмъ во всякихъ другихъ источникахъ—искать слѣдовъ первоначальнаго монотеизма, первоначально истиннаго богопознанія и богопочитанія, которое затемнялось и исчезало у народовъ постепенно съ теченіемъ столѣтій. Немного этихъ слѣдовъ указывается въ Библіи, ибо, какъ мы говорили, въ повѣствованіи Библіи о судьбахъ человѣчества есть большой перерывъ и пропускъ. Но нѣкоторые слѣды имѣются. Повѣствованіе о пребываніи Авраама въ Египтѣ, по нашему мнѣнію, принадлежитъ къ таковымъ.

Но еще болѣе ясно и замѣчательно повѣствованіе о столкновеніи Авраама съ Авимелехомъ герарскимъ (XX). Сущность исторіи та же. Авраамъ, такъ же какъ и въ Египтѣ и по тѣмъ же побужденіямъ, выдалъ Сарру за сестру, и Авимелехъ, царь герарскій, такъ же какъ фараонъ, взялъ Сарру. „И пришелъ Богъ къ Авимелеху ночью во снѣ и сказалъ ему: вотъ, ты умрешь за женщину, которую ты взялъ, ибо она имѣетъ мужа. Авимелехъ же не прикасался къ ней и сказалъ: Владыко! неужели Ты погубишь (не знавшій сего) и невинный народъ? Не самъ ли онъ сказалъ мнѣ: она сестра моя? и она сама сказала: онъ

братъ мой. Я сдѣлалъ это въ простотѣ сердца моего и въ чистотѣ рукъ моихъ. И сказалъ ему Богъ во снѣ: и я знаю, что ты сдѣлалъ сіе въ простотѣ сердца твоего, и удержалъ тебя отъ грѣха предо Мною, потому и не допустилъ тебя прикоснуться къ ней; теперь же возврати жену мужу, ибо онъ пророкъ и помолится о тебѣ, и ты будешь живъ; а если не возвратишь, то знай, что непремѣнно умрешь ты и всѣ твои" (3—7). Всѣ люди, услышавшіе о видѣніи Авимелеха, испугались, и дальнѣйшій благородный образъ дѣйствій Авимелеха показываетъ, что предположеніе Авраама: „нѣтъ на мѣстѣ семъ страха Божія" (11) было совершенно ошибочнымъ. Авимелехъ и его народъ имѣли страхъ Божій и умѣли понимать и исполнять волю Божію, и Господь открывался имъ.

Названіе Авимелехъ было именемъ царей (мелекъ—царь) филистимскихъ (Быт. XXI, 32, 34 сн. с. XX; XXVI, 1, 8; Псал. XXXIII, 1), и люди, которыми правили цари съ этимъ именемъ, были филистимлянами. Филистимляне жили по берегу Средиземнаго моря въ западной части равнины сефейской. Откуда пришли они сюда? Какихъ предковъ для нихъ мы должны отыскивать въ родословной таблицѣ Библіи? Мы думаемъ, что наиболѣе вѣроятною о нихъ должно признать догадку Гитцига, что они были пеласгическаго, т. е., значитъ, арійскаго происхожденія. Повидимому, это стоитъ въ несогласіи съ прямымъ указаніемъ родословной таблицы народовъ, что филистимляне вышли отъ каслухеевъ (Быт. X, 14), значитъ, изъ Египта, но „вышли" не значитъ „произошли"; и всѣ дальнѣйшія указанія священнаго текста сближаютъ и отожествляютъ филистимлянъ съ критянами, а Критъ въ глубокой древности былъ населенъ народомъ греко-пеласгическаго происхожденія (названіе филистимлянъ критянами мы находимъ у Саѳон. II, 5, поставленіе ихъ рядомъ съ критянами у Іезек. XXV, 16). Гитцигъ указываетъ, что въ характерѣ филистимлянъ открываются особенности арійской расы: они любятъ войну, мореплаваніе и торговлю, они предпріимчивы, культура у нихъ стоитъ высоко. Къ своимъ этнографическимъ доказательствамъ Гитцигъ присоединяетъ еще лингвистическія (онъ производитъ филистимскія слова—названія лицъ, городовъ—съ греческаго и санскрит-

скаго—Голіафъ—египетская форма окончанія). Можно, пожалуй, присоединить еще и соображенія антропологическія. Филистимляне—племя гигантовъ, о пеласгахъ на основаніи оставшихся отъ нихъ циклопическихъ построекъ дѣлали подобныя же предположенія. Конечно, нельзя за всѣми этими соображенія признать рѣшающаго значенія. Филологическія соображенія Гитцига очень рискованны (они, вѣдь, таковы, что на основаніи ихъ и Авраамъ съ Саррою выводятся изъ Индіи), особенности характера—тоже шаткое основаніе, и вавилоняне были народомъ культурнымъ и ихъ уподобляли и грекамъ и даже французамъ. Но во всякомъ случаѣ гипотеза пеласгическаго происхожденія филистимлянъ (самое имя Felistim отъ эѳіопскаго falasch—странствовать) хорошо согласуется и съ прямыми указаніями Библіи (изъ всѣхъ народовъ Палестины—страны получившей свое имя отъ филистимлянъ—филистимляне наиболѣе противопалагаются евреямъ, какъ иноплеменники и необрѣзанные, сближаются съ критянами и называются критянами) и съ послѣдовательностію библейскаго повѣствованія. Руководясь библейскимъ текстомъ, мы получаемъ, что было двѣ иммиграціи филистимлянъ въ Палестину. Одна, можетъ быть, не задолго до Авраама была совершена не непосредственно изъ Крита, а изъ Египта (Кафторимъ—Kapet—hor, номосъ въ Нильской долинѣ), отсюда и указаніе десятой главы кн. Бытія и имя филистимлянъ. Вторая иммиграція была совершена непосредственно изъ Крита, отсюда и наименованіе филистимлянъ критянами. Отмѣчаютъ то обстоятельство, что евреи и филистимляне понимаютъ другъ друга безъ переводчиковъ, изъ чего дѣлаютъ заключеніе, что у нихъ въ сущности общій языкъ, и что тѣ и другіе семиты. Такое заключеніе, какъ и большинство филологическихъ выводовъ, очень шатко. Языкъ можно мѣнять, и претензіи филологовъ создавать генеалогіи народовъ на основаніи языковъ часто приводили къ совершенно несостоятельнымъ построеніямъ. Въ новой странѣ, куда прибыли иммигранты, они могли увидѣть себя принужденными, пользоваться новымъ языкомъ. За всѣмъ тѣмъ признаютъ вообще несомнѣннымъ, что филистимляне не были аборигенами страны, которой дали свое имя. Они явились въ ней съ запада и съ дале-

каго запада. Евреи пришли въ Палестину съ востока, филистимляне съ запада. И что же мы видимъ? Въ странѣ, въ которую вступили тѣ и другіе, имѣется царь—священникъ Бога вышняго. Съ собою переселенцы принесли: западные (филистимляне)—страхъ Божій, восточные (Авраамъ)—завѣтъ съ Богомъ. Переселенцы пришли въ Палестину—въ нѣкоторомъ смыслѣ въ средоточіе древняго міра почти съ краевъ историческихъ областей древности. Это, вѣдь, было за 2.000 лѣтъ до Р. Х. Конечно, и на востокъ отъ Ура и на западъ отъ Крита въ то время уже жили люди, но то не были люди культуры. Древній культурный міръ всегда былъ окруженъ какъ бы нѣкоторымъ кольцомъ—некультурными племенами. Мы развили въ другомъ изслѣдованіи положеніе, что эти некультурныя племена не суть древнѣйшій, но что они вышли изъ странъ культурныхъ и одичали на новыхъ мѣстахъ поселенія вслѣдствіе неблагопріятныхъ условій. Дикія племена —это потомки несчастныхъ самоувѣренныхъ эмигрантовъ, которые покидали родину ради неизвѣстной заманчивой дали и которые теряли въ этой дали знанія, религію, культуру [1]). Но въ культурномъ мірѣ за 2.000 лѣтъ до Р. Х., какъ представляетъ намъ исторія Авраама, истинное богопознаніе и богопочитаніе было еще въ нѣкоторомъ смыслѣ и въ нѣкоторыхъ размѣрахъ—общимъ.

Говоримъ: въ нѣкоторыхъ размѣрахъ. Дѣло въ томъ, что въ культурныхъ государства древняго, какъ и новаго міра, вѣрованія и пониманіе вѣры въ различныхъ общественныхъ классахъ никогда не были тождественными. Что это такъ въ настоящемъ, это знаетъ каждый. Религіозная бесѣда съ простолюдинами часто заставляетъ убѣждаться, что они многое понимаютъ еретически, важнѣйшіе догматы имъ или неизвѣстны, или даже невѣрно представляются. Но, разумѣется, никто не осмѣлится назвать ихъ еретиками. Они не виновны въ своемъ незнаніи, скорѣе виновны мы, которые прилагали мало усилій, къ тому, чтобы просвѣтить ихъ. Съ другой стороны бесѣда съ простолюдинами убѣждаетъ, что они имѣютъ нѣкій негибнущій залогъ, который безъ сомнѣнія будетъ вмѣненъ имъ—не-

[1]) О происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго. Москва. 1894.

поколебимую вѣру въ истинность вѣры православной церкви. Спускаясь ниже по общественной лѣстницѣ, мы находимъ людей суевѣрныхъ, даже прямо двоевѣрныхъ, и однако ихъ вѣра въ истинность церкви непоколебимо убѣждаетъ насъ, что они истинные сыны церкви, и что таинства церкви преподаются имъ въ спасеніе. Въ мірѣ древнемъ, у народовъ, державшихся религій естественныхъ, низшіе классы въ духовномъ отношеніи блуждали еще въ болѣе глубокомъ мракѣ, чѣмъ въ какомъ они находятся теперь. Но вѣра въ спасительность, святость и истинность той религіи, которой держится народъ, членами котораго они были, у нихъ могла быть твердой, и на призывъ оказать поклоненіе Богу небесъ, исполнить Его повелѣнія они отвѣчали готовностію. Въ частности, въ данномъ случаѣ, въ которомъ Авимелекъ—царь филистимскій—является покорнымъ рабомъ истиннаго Бога, едва ли можно сомнѣваться, что пантеонъ его народа былъ нѣсколько инымъ, и что онъ мало отвѣчалъ откровеннымъ истинамъ патріархальнаго богословія. Но однако сонъ Авимелека воздѣйствовалъ сильно на всѣхъ нихъ (XX, 8). Ихъ низкій умственный уровень, ихъ бродячая жизнь, неблагопріятныя условія закрыли для нихъ въ значительной мѣрѣ религіозную истину, но у нихъ оставалась нѣкоторая нравственно-религіозная чуткость, которая дѣлала ихъ способными воспринимать правду.

Мы сказали затѣмъ, что истинное богопознаніе и богопочитаніе за 2000 лѣтъ до Р. Х. въ культурномъ мірѣ *въ нѣкоторомъ смыслѣ* было общимъ. Словами „въ нѣкоторомъ смыслѣ“ мы хотимъ выразить, что напрасно предполагать, что въ существовавшихъ тогда государствахъ кто-либо содержалъ религію въ той ея святой истинности, въ которой она въ ту пору была преподана избранному роду свыше. Нѣтъ, относительно Египта, напримѣръ, мы можемъ съ несомнѣнностью утверждать, что ко времени Авраама теологическая система въ строго языческомъ духѣ тамъ была уже разработана. Не думаемъ, чтобы и богословіе Авимелеха было безупречнымъ. Немного позже въ Библіи мы видимъ, что откровенія Божіи даются Лавану, и однако онъ имѣетъ терафимовъ и гадаетъ на нихъ. Позже, мы увидимъ, носителемъ и возвѣстителемъ

истиннаго откровенія является Валаамъ, приходящій изъ той же области, гдѣ жилъ и Лаванъ, должно полагать уже далеко отступившій на путь религіозной неправды, обращающійся съ язычниками, несомнѣнно въ роли жреца выступавшій при языческихъ религіозныхъ церемоніяхъ, и однако способный слышать и возвѣщать правду свыше. Мы думаемъ, что въ ту пору въ вѣрованіяхъ людей была—двойственность. Съ одной стороны, они хранили еще въ памяти и сердцѣ образъ Бога истиннаго, къ которому когда обращались, забывали о всемъ своемъ второстепенномъ пантеонѣ, съ другой, вся ихъ жизнь была уже наполнена рядомъ обрядовъ, обычаевъ, имѣющихъ своимъ источникомъ вѣру въ этотъ пантеонъ. Что такая двойственность вообще возможна, что вмѣстѣ съ служеніемъ Богу истинному человѣкъ можетъ ходить въ слѣдъ боговъ иныхъ, печальное подтвержденіе этого представляетъ мудрѣйшій царь Израиля. „Во время старости Соломона, говоритъ священный писатель, жены его склонили сердце его къ инымъ богамъ, и сердце его не было вполнѣ предано Господу Богу своему, какъ сердце Давида, отца его. И сталъ Соломонъ служить Астартѣ, божеству Сидонскому, и Милхому, мерзости аммонитской. И дѣлалъ Соломонъ неугодное предъ очами Господа и не вполнѣ послѣдовалъ Господу, какъ Давидъ, отецъ его“ (3 Цар. XI, 4—6 и слѣд.). Со стороны Соломона это, можетъ быть, былъ только пагубный пріемъ, чрезъ который онъ хотѣлъ снискать расположеніе у своихъ женъ. Но вся исторія Израиля со времени выхода его изъ Египта или—вѣрнѣе—еще съ того времени, когда отцы его жили за Евфратомъ (Іис. Нав. XXIV, 2), есть исторія его постоянныхъ уклоненій отъ истиннаго богопочитанія къ ложному. Даже и теперь мы можемъ встрѣчать развитыхъ вѣрующихъ людей, вѣра которыхъ соединяется съ суевѣріями. Примѣтамъ и гаданію они придаютъ глубокое значеніе. Еще одинъ шагъ, и является вѣра въ колдовство. Это въ настоящемъ. Въ прошедшемъ услужливое воображеніе еще скорѣе и сильнѣе шло на помощь наклонности къ лжевѣрію, и дробя образъ единаго безконечнаго Бога на множество образовъ конечныхъ, оно въ тоже время надѣляло эти образы такими свойствами, согласно которымъ они должны были бы удовлетворять наклонности че-

ловѣка управлять своею судьбою при помощи разныхъ видовъ колдовства и угадывать ее при помощи примѣтъ и гаданій. Этотъ процессъ создавалъ политеизмъ, пандемонизмъ, анимизмъ, сабеизмъ и другія формы ложнаго богопочитанія, но эти формы въ теченіе нѣкотораго времени должны были уживаться съ остатками истинной вѣры и они вытѣсняли ее только постепенно. Эпоха Авраама, какъ учитъ насъ Библія, захватываетъ этотъ процессъ въ срединѣ его развитія: создались уже строго опредѣленныя и законченныя формы ложнаго богопочитанія, но вмѣстѣ съ этимъ продолжаетъ еще существовать и богопочтеніе истинное, и такъ какъ у людей существуетъ послѣднее, то и истинный Богъ продолжаетъ Себя являть имъ.

Дальнѣйшія судьбы истиннаго богопочитанія внѣ богоизбраннаго народа, поскольку онѣ открываются изъ Библіи, представляютъ собою процессъ искаженія и угасанія истины. Истинное богопочитаніе сохраняется въ прямомъ потомствѣ Авраама отъ Исаака, но искажается и затемняется въ другихъ вѣтвяхъ авраамитовъ. Правда, у нѣкоторыхъ изъ нихъ оно еще держится столѣтія, но все однако показываетъ, что истина у нихъ содержится въ неправдѣ. Исаакъ, сынъ Авраама, повидимому не предпринималъ отдаленныхъ путешествій. Не видно, чтобы онъ посѣщалъ Месопотамію или спускался въ Египетъ (XXVI, 2 и слѣд.), онъ странствовалъ по Палестинѣ, но его жена Ревекка, сестра Лавана, дочь Ваѳуила, сына Нахора, сына Ѳары, была изъ Месопотаміи. Въ томъ, какъ она научила своего любимаго сына Іакова обмануть отца и хитростью получить отъ него благословеніе первородства, думаемъ, уже сказывается вліяніе месопотамскихъ, арамейскихъ воззрѣній, въ которыхъ истина перепуталась съ ложью, правда съ хитростью и обманомъ. Имѣлъ изъ за своей жены Исаакъ столкновеніе съ Авимелехомъ герарскимъ—преемникомъ или однимъ изъ преемниковъ того Авимелеха, съ которымъ нѣкогда столкнулся Авраамъ. По примѣру отца Исаакъ выдалъ жену за сестру. Авимелехъ изъ окна какъ-то увидалъ, что отношенія Исаака къ Ревеккѣ отношенія мужа къ женѣ, а не брата къ сестрѣ. Онъ призвалъ Исаака къ себѣ и сказалъ: „что это ты сдѣлалъ съ нами? едва одинъ изъ народа (моего) не совокупился съ

женою твоею, и ты ввелъ бы насъ въ грѣхъ. И далъ Авимелехъ повелѣніе всему народу: кто прикоснется къ сему человѣку и къ женѣ его, тотъ преданъ будетъ смерти" (XXVI, 10—11). Исторія Авраама съ Авимелехомъ и исторія Исаака съ Авимелехомъ настолько сходны, что съ раціоналистической точки зрѣнія представляется наиболѣе удобнымъ объяснять ихъ, какъ два варіанта одной и той же саги. Но съ точки зрѣнія православной, которая, полагаемъ, и есть единственно разумная, изъ этихъ повѣствованій должно извлекать болѣе глубокое содержаніе и въ нихъ должно видѣть изображеніе двухъ послѣдовательныхъ историческихъ моментовъ въ жизни народа, далѣе и далѣе уходившаго отъ лица Господня. Авимелехъ второй повидимому также боится грѣха и также ясно видитъ, что Богъ съ Исаакомъ (28 ст.), какъ боялся грѣха и какъ ясно видѣлъ въ Авраамѣ богоугоднаго человѣка Авимелехъ первый. Но при этомъ сходствѣ между ними открывается и различіе: Авимелехъ первый самъ получаетъ откровенія отъ Бога, объ Авимелехѣ второмъ этого не говоритъ писаніе. Онъ пришелъ къ заключенію о томъ, что Богъ, съ Исаакомъ, изъ наблюденія факта житейскихъ удачъ Исаака. Затѣмъ Авимелехъ второй боится грѣха не какъ нравственнаго преступленія, но повидимому исключительно какъ такого дѣла, которое можетъ повлечь за собою для него и его народа весьма тяжелыя послѣдствія. Для Авимелеха перваго Авраамъ былъ молитвенникомъ, ходатаемъ предъ Богомъ, и Авимелехъ говорилъ Аврааму: „вотъ, земля моя предъ тобою; живи гдѣ тебѣ угодно (Быт. XX, 19); Авимелехъ второй говоритъ Исааку: „удались отъ насъ, ибо ты сдѣлался гораздо сильнѣе насъ (XXVI, 16). Филистимскій царь боится Исаака, какъ будто боится того, что Богъ съ Исаакомъ, и онъ проситъ Исаака удалиться, какъ впослѣдствіи жители гадаринской страны просили Іисуса, „чтобы отошелъ отъ предѣловъ ихъ" (Мѳ. VIII, 34).

Сынъ Исаака, Іаковъ въ своихъ странствованіяхъ по землѣ прошелъ весь тотъ путь, которымъ шелъ его дѣдъ Авраамъ. Авраамъ вышелъ изъ Месопотаміи. Іаковъ на двадцать лѣтъ удалился въ нее. Затѣмъ, онъ былъ странникомъ въ землѣ Ханаанской, наконецъ, подобно Аврааму, онъ отправился въ Еги-

петъ и тамъ скончалъ свои дни. Но онъ не успокоился въ смерти, онъ завѣщалъ перенести его кости въ землю обѣтованную и они были перенесены туда. Въ землѣ Месопотамской Іаковъ жилъ у своего дяди и затѣмъ тестя, Лавана. Странное сочетаніе истины съ ложью представляетъ богопочитаніе этого арамеянина, какъ и въ самомъ его нравственномъ характерѣ рѣзко проявляется двойственность: онъ и любитъ своихъ дочерей и ихъ потомство, и не прочь обобрать ихъ мужа. Въ религіозномъ отношеніи мы видимъ: Лаванъ получаетъ откровенія отъ Бога. „И пришелъ Богъ къ Лавану Арамеянину ночью во снѣ и сказалъ: берегись, не говори Іакову ни добраго, ни худаго“ (XXXI, 24). При другихъ обстоятельствахъ Лаванъ говорилъ Іакову: „о, еслибы я нашелъ благоволеніе предъ очами твоими! Я примѣчаю, что за тебя Господь благословилъ меня“ (XXX, 27). Нужно ли видѣть въ этихъ словахъ истинно-религіозную наблюдательность или здѣсь дѣло идетъ о гаданіи, имѣющемъ въ основѣ своей заблужденіе, это—вопросъ. Но что религіозныя и притомъ грубыя заблужденія входили въ составъ вѣрованій Лавана, относительно этого въ насъ не оставляетъ сомнѣній исторія съ терафимами. У Лавана были какіе-то идолы, которые украла у него Рахиль (XXXI, 19) и которыхъ самъ Лаванъ довольно громко называлъ богами (XXXI, 30). Культъ этихъ боговъ, видно, не только распространился въ Месопотаміи, но домъ Іакова изъ Месопотаміи вмѣстѣ съ собою принесъ ихъ и въ Ханаанъ. Съ этимъ культомъ Іакову пришлось бороться. „И сказалъ Іаковъ дому своему и всѣмъ бывшимъ съ нимъ: бросьте боговъ чужихъ находящихся у васъ, и очиститесь и перемѣните одежды ваши; встанемъ и пойдемъ въ Веѳиль, тамъ устрою я жертвенникъ Богу, Который услышалъ меня въ день бѣдствія моего и былъ со мною (и хранилъ меня) въ пути, которымъ я ходилъ. И отдали Іакову всѣхъ боговъ чужихъ, бывшихъ въ рукахъ ихъ, и серьги бывшія въ ушахъ у нихъ; и закопалъ ихъ Іаковъ подъ дубомъ, который близъ Сихема. (И оставилъ ихъ безвѣстными даже до нынѣшняго дня“ XXXV, 2—4). Въ этомъ повѣствованіи есть двѣ стороны: одна утверждающая печальный фактъ затемнѣнія истиннаго богопознанія въ родѣ избранномъ, другая

показывающая, что къ истинному богопочитанію подъ водительствомъ благословенныхъ Богомъ патріарховъ возвращались и тѣ, которые имъ уже не владѣли. Призывъ Іакова обращенъ не только къ своему дому, но и ко „всѣмъ бывшимъ съ нимъ". И на этотъ призывъ отвѣчаютъ и эти всѣ. Послѣдующая исторія показываетъ, что, зарывъ терафимовъ, Іаковъ не истребилъ ни ихъ памяти, ни ихъ почитанія (1 Цар. XIX, 13, 16). Не истребилъ безусловно, но на время можетъ быть совсѣмъ отвратилъ отъ нихъ.

Для религіозной характеристики народовъ, среди которыхъ странствовалъ отецъ Израиля, намъ кажется, представляетъ данныя повѣствованіе о несчастномъ приключеніи его дочери Дины (XXXIV). Путемъ насилія Сихемъ, сынъ Еммора евеянина, князя земли той, овладѣлъ ею. Евеяне—потомки Ханаана (Быт. X, 15, 17; Іис. Нав. IX, 1, 7 и т. д. XI, 3; Іуд. III, 3, 2 Цар. XXIV, 7), они жили въ Сихемѣ, Гаваонѣ, въ областяхъ Гермона и Ливана. Сихемъ обнаружилъ искреннѣйшее желаніе поправить свой проступокъ, и его отецъ и онъ усердно просили отдать ему Дину, какъ жену, соглашались дать за нее какое угодно вѣно, но—главное—они согласились на условіи союза съ евреями (взаимно выдавать и брать дочерей)—принять обрѣзаніе. Обрѣзаніе—религіозный и болѣзненный обрядъ особенно для взрослыхъ. Позже мы выскажемъ соображенія, почему мы полагаемъ (на основаніи внѣ библейскихъ источниковъ), что обрѣзаніе—очень древній религіозный обрядъ патріарховъ, плохо соблюдавшійся, но не совсѣмъ еще исчезнувшій изъ обычаевъ народовъ ко времени Авраама. То обстоятельство, что сихемляне такъ легко согласились подвергнуть себя тяжелой операціи, заставляетъ думать, что этотъ обрядъ не былъ для нихъ чѣмъ-то безусловно новымъ и дикимъ. Невозможно, конечно, предположить, чтобы, когда дѣло шло объ обрѣзаніи сихемлянъ, требовавшіе его сыновья Іакова и соглашавшіеся на него сихемляне, понимали подъ нимъ только кровавую операцію. Нѣтъ, дѣло, конечно, должно быть представлено такъ, что сихемляне чрезъ обрѣзаніе становились членами того завѣта, въ которомъ находился домъ Іакова. Ихъ вѣра, значитъ, была близка къ истинной. Но сыновья Іакова, пред-

лагая сихемлянамъ обрѣзаться, правда, имѣли въ виду пріобрѣсти не прозелитовъ истинной религіи, но хотѣли отмстить сихемлянамъ, воспользовавшись ихъ болѣзненнымъ состояніемъ послѣ обряда, и свой планъ они привели въ исполненіе. Знаменательно, что бытописатель характеризуетъ поведеніе сыновей Іакова—словомъ „лукавство“ и что по пророчеству Іакова Симеонъ и Левій, истребившіе согласно этому лукавому плану сихемлянъ, за это въ ихъ потомствѣ были „раздѣлены во Іаковѣ и разсѣяны во Израилѣ“ (Быт. XXXXIX, 7). Очевидно, сыны Сихема по своему религіозно-нравственному укладу были близки къ царствію Божію, но ихъ кроткія и честныя намѣренія не осуществились вслѣдствіе жестокости и свирѣпости Симеона и Левія. Что у евреевъ изъ Сихема должно предполагать добрыя начала, это кромѣ того, что подтверждается всѣмъ повѣствованіемъ XXXIV гл., начиная съ 3-го ст., подтверждается повѣствованіемъ о позднѣйшихъ евеянахъ, которые при помощи нѣкотораго лукавства сдѣлались членами ветхозавѣтной церкви (Іис. Нав. IX). Вообще, хананеяне постепенно уклонялись отъ истинной религіи и правды, но въ ряду племенъ и лицъ, законнымъ удѣломъ которыхъ должна была быть гибель, у нихъ встрѣчались высокія и благородныя исключенія. Если хеттейскія жены Исава „были въ тягость Исааку и Ревеккѣ“, то о своей невѣсткѣ Ѳамари Іуда долженъ былъ сказать: „она правѣе меня“ (XXXVIII, 26).

Въ судьбѣ сына Іакова, Іосифа наиболѣе наглядно представляется божественное попеченіе о всѣхъ народахъ земли, о всѣмъ человѣчествѣ, какъ единомъ, нераздѣльномъ цѣломъ. По божественному изволенію предусмотрительность египтянъ должна была спасти хананеевъ и другіе народы земли. Изслѣдователи раціоналисты развили очень наивную теорію, что вся исторія Іосифа написана какимъ-нибудь ефраимитомъ съ цѣлью возвеличенія колѣна Ефремова. Думаемъ, что, если бы даже эти авторы теоріи захотѣли возвеличить кого-нибудь, то и они не избрали бы такого страннаго пріема, какой приписывается ими созданному ихъ воображеніемъ ефраимиту. Писатель хотѣлъ возвеличить Ефрема и Манассію, а спасающимъ жизнь Іосифа изобразилъ Іуду, Іуда соглашается погибнуть за Веніа-

мина, между тѣмъ какъ отцы израильтянъ (т. е. собственно царства израильскаго) не проявляютъ никакихъ благородныхъ и высокихъ качествъ. Съ другой стороны, эта исторія Іосифа вовсе не вводная: она объясняетъ цѣлую эпоху въ жизни Израиля и она слишкомъ хорошо согласуется съ новѣйшими данными о Египтѣ, чтобы ея происхожденіе можно было приписать какому то тщеславному ефраимиту. Любимый отцомъ и нелюбимый братьями, Іосифъ былъ проданъ послѣдними мадіамскимъ или измаильскимъ купцамъ и послѣдними въ Египетъ фараонову евнуху Потифару (XXXIX). Въ этомъ повѣствованіи отрицательная критика указываетъ два будто бы невозможныя утвержденія: 1) что у египтянъ были евнухи и 2) что евнухъ—какъ открывается изъ дальнѣйшаго повѣствованія—былъ женатъ. Послѣднее невозможно физически, а первое отрицается исторіею, показывающею, что въ Египтѣ была строгая моногамія и, слѣдовательно, не могло быть евнуховъ—смотрителей гаремовъ. На это должно сказать слѣдующее. Что у фараоновъ кромѣ главной жены были еще жены второстепенныя, это теперь считается неподлежащимъ сомнѣнію фактомъ, и изъ этого объясняется, почему ассирійско-вавилонскіе царьки, какъ это видно изъ тэль-эль-амарнской переписки, такъ неохотно отдавали своихъ дочерей и сестеръ въ жены фараонамъ. Несомнѣнно, были въ Египтѣ и евнухи въ собственномъ смыслѣ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ рисунки на памятникахъ, на которыхъ встрѣчаются изображенія евнуховъ со всѣми ихъ типическими чертами: отсутствіемъ бороды, развитою грудью, особеннымъ цвѣтомъ кожи. Но Потифаръ былъ женатъ. Но это должно сказать, что слово „евнухъ“ могло обозначать, вѣдь, только должность (о женатыхъ евнухахъ упоминается въ „романѣ двухъ братьевъ“), а не указывать непремѣнно на физическія особенности. Въ Халдеѣ всѣ воины, состоявшіе при царѣ, назывались евнухами. Можетъ быть, у евреевъ это слово и было приложено къ важному египетскому сановнику (въ русскомъ переводѣ Библіи Потифаръ не называется евнухомъ, а начальникомъ тѣлохранителей). О Потифарѣ разсказывается, что, пріобрѣтя Іосифа, онъ увидѣлъ, „что Господь съ нимъ“ (XXXIX, 3). Это выраженіе заставляетъ думать, что начальникъ царскихъ тѣло-

хранителей имѣлъ довольно правильное понятіе о Богѣ. Неудовлетворенная страсть женщины ввергла Іосифа въ темницу, однако и здѣсь то обстоятельство, что „Господь былъ съ Іосифомъ“, улучшило его положеніе, и начальникъ темницы относился къ нему хорошо. Но кто относится хорошо къ людямъ Божіимъ, тотъ, конечно, не противъ Бога. Въ темницѣ Іосифъ истолковалъ сны хлѣбодару и виночерпію и затѣмъ по указанію послѣдняго онъ былъ призванъ истолковать сны Фараону. Все это повѣствованіе о пророческихъ снахъ показываетъ намъ, что откровенія Богъ подаетъ и не знающимъ Бога, но не непосредственно Онъ открываетъ Себя и Свою волю, а направляетъ ихъ къ познанію послѣдней, побуждая обращаться къ избраннымъ имъ людямъ. Въ повѣствованіи объ Іосифѣ мы видимъ, какъ сны посланные отъ Бога создавали событія и оправдывались ими. За сны, увидѣнные Іосифомъ, братья возненавидѣли его и продали въ Египетъ, за сны, истолкованные имъ фараону, онъ былъ возвеличенъ болѣе всѣхъ людей Египта. Когда Іосифъ истолковалъ фараону значеніе семи жирныхъ и тощихъ коровъ и семи полныхъ и худыхъ колосьевъ въ смыслѣ семи лѣтъ урожая и семи лѣтъ голода и предложилъ мѣры, какъ предотвратить гибельныя послѣдствія послѣдняго, Фараонъ призналъ за самое лучшее исполненіе этихъ мѣръ поручить Іосифу. „И сказалъ фараонъ слугамъ своимъ: найдемъ ли мы такого, какъ онъ, человѣка, въ которомъ былъ бы Духъ Божій? и сказалъ фараонъ Іосифу: такъ какъ Богъ открылъ тебѣ все сіе, то нѣтъ столь разумнаго и мудраго, какъ ты; ты будешь надъ домомъ моимъ, и твоего слова будетъ держаться весь народъ мой; только престоломъ я буду больше тебя“ (XLI, 38—40). Замѣчательно со стороны фараона, что онъ почитаетъ въ Іосифѣ человѣка, на которомъ Духъ Божій. Благоговѣніе къ Богу и покорность Его волѣ слышится въ распоряженіяхъ владыки Египта. Свое расположеніе къ Іосифу, котораго онъ сдѣлалъ первымъ и полномочнымъ министромъ, фараонъ простеръ до того, что сталъ его сватомъ и женилъ его на Асенеѳѣ, дочери иліопольскаго жреца. Что евреи брали себѣ въ жены иноплеменныхъ, это неудивительно, жены вообще принимали религію мужей. Это

по крайней мѣрѣ предполагалось при заключеніи таковыхъ браковъ, хотя вліяніе женъ въ религіозномъ отношеніи сказывалось иногда совсѣмъ другими послѣдствіями. Но что побудило жреца египетскаго отдать свою дочь за еврея—при томъ за еврея сновидца, который не только не обнаруживалъ готовности учиться религіозной истинѣ у жрецовъ, но самъ шелъ всюду смѣло съ именемъ своего Бога? Не былъ ли тотъ Богъ, котораго исповѣдывалъ иліопольскій жрецъ, вмѣстѣ и Богомъ Іосифа и Богомъ всего человѣчества? Думаемъ, что это было такъ. Жрецъ прекрасно зналъ и умѣлъ почитать свою систему боговъ, но онъ зналъ единаго высшаго Бога, который въ неизмѣримой безконечности, поднимался надъ всѣмъ тѣмъ, что приписывалось Ра, Фта, Озирису и Изидѣ. Служителя и почитателя этого Бога онъ увидѣлъ въ Іосифѣ. Для проницательнаго взора жреца это должно было оказаться тѣмъ легче, что это не укрылось и отъ взора Фараона: и въ Іосифѣ, и въ его отцѣ Іаковѣ Фараонъ увидѣлъ людей, съ которыми Богъ. Священные писатели не любятъ употреблять многихъ словъ. Разсказавъ о бесѣдѣ Фараона съ Іаковомъ въ нѣсколькихъ словахъ, бытописатель заключаетъ свою рѣчь такъ: „и благословилъ Фараона Іаковъ и вышелъ отъ Фараона“ (XLVII, 10). Здѣсь всего лишь два короткія предложенія, но какую великую картину рисуютъ они намъ. Великій отецъ Израиля, много странствовавшій и страдавшій и прозрѣвавшій страданія и своего потомства и другихъ народовъ, призываетъ благословеніе Божіе на могущественнаго владыку, народъ котораго ушелъ отъ пути Божіей правды, историческая миссія котораго въ ту пору почти уже осуществилась, который уже создалъ, что могъ создать, и въ будущемъ имѣлъ идти только по пути религіозной лжи. Великій владыка покорно принимаетъ благословеніе отъ богоозареннаго стараго пастуха, но послѣдній знаетъ, что это только преходящій моментъ просвѣтленія. И въ этомъ — трагизмъ этого необычнаго благословенія.

Въ исторіи Іосифа останавливало на себѣ вниманія и вызывало сильныя недоумѣнія то обстоятельство, что въ то время, какъ религіозныя сужденія египтянъ представляются совершенно правильными, на вѣрованія самаго Іосифа какъ бы на-

брасывается тѣнь. Изъ XLIV гл. мы узнаемъ, что у него была какая-то чаша, на которой онъ гадалъ (которою онъ пользовался, чтобы узнавать сокровенныя вещи ст. 5). Съ одной стороны какъ бы чистая вѣра Потифара, смотрителя тюрьмы, фараона, съ другой какъ бы суевѣріе Іосифа и нѣкоторые импонирующіе у него пріемы знахаря и гадателя. Нельзя не сознаться, что эта рѣчь о чашѣ является довольно темнымъ мѣстомъ. Нѣкоторые утверждали, что самое такое сообщеніе невозможно относительно египтянъ, что у нихъ не существовало гаданія на чашѣ, и даже благомыслящіе писатели готовы были заподозрить поврежденность текста въ этомъ мѣстѣ. Но всегда лучше, думаемъ, сознаться въ неумѣніи объяснить фактъ, чѣмъ спѣшить его отвергнуть. Въ частности трудность истолкованія даннаго мѣста обусловливается не сообщаемымъ въ немъ фактомъ, а тѣмъ, что о фактѣ сообщается слишкомъ сжато, вскользь, и краткость сообщенія оставляетъ широкое поле для разнообразныхъ предположеній. Гаданіе на чашѣ распространено по всему міру, еще и теперь у насъ гадаютъ на кофейной гущѣ, на отраженіяхъ въ водѣ, въ винѣ, но и гуща и вода и вино, понятно, вливаются въ чашу. Въ древности спеціальныя гаданія на чашѣ были распространены въ Персіи и Тибетѣ, и доселѣ гаданіе на чашѣ употребляется въ Египтѣ [1]). Поэтому для египтянъ не представлялось никакихъ затрудненій предположить, что Іосифъ, о которомъ они знали, что онъ способенъ узнавать будущее, узнаетъ это будущее при помощи какихъ либо спеціальныхъ вопрошеній чаши. Библейское повѣствованіе ясно показываетъ, что Іосифъ предполагалъ, что египтяне думаютъ это (ст. 5), т. е., что египтяне вѣрили, что Іосифъ гадаетъ на чашѣ и притомъ гадаетъ съ успѣхомъ. Эта вѣра, конечно, трудно согласима съ чистымъ богопочитаніемъ и истиннымъ богопознаніемъ. Но гадалъ ли на самомъ дѣлѣ Іосифъ? Не была ли на самомъ дѣлѣ серебряная чаша, о которой идетъ рѣчь, для него особо священнымъ предметомъ? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ должно обратить вниманіе на то, что въ библейскомъ повѣствованіи

[1]) См. о послѣднемъ въ Dictionaire apologétique de la foi catholique par Saugey. pp. 1716—1717.

эта чаша является у Іосифа исключительно, какъ орудіе поучительной комедіи. Его братьямъ внушается, что они украли чашу, имѣющую глубоко важное значеніе, и онъ спрашиваетъ у своихъ неузнающихъ его братьевъ: „что это вы сдѣлали? развѣ вы не знали, что такой человѣкъ, какъ я, конечно угадаетъ“ (ст. 15). Это чисто человѣческая мистификація, для которой Іосифъ едва ли бы сталъ употреблять предметъ, имѣющій для него дѣйствительно священное значеніе. Представляется безспорнымъ, что въ глазахъ египтянъ она могла имѣть суевѣрное значеніе. Кто знаетъ—можетъ быть и нѣкоторымъ изъ братьевъ Іосифа не было чуждо нѣкоторое суевѣріе, но менѣе всего повѣствованіе представляетъ данныхъ для того, чтобы заподозрить въ таковомъ Іосифа.

Религіозныя сужденія египтянъ въ повѣствованіи объ Іосифѣ дѣйствительно являются возвышенными и благородными. Но собственно обстоятельства сложились такъ, что въ отношеніяхъ къ Іосифу и Іакову египтяне выступили лучшею стороною своего существа. Что тѣ выраженія о Богѣ (по египетски „нетеръ“), которыя Библія влагаетъ въ уста Іосифа, могли быть употребляемыми египтянами эпохи Іосифа, объ этомъ не станетъ спорить никто, знакомый съ египетской исторіей. Но, можетъ быть, въ ту эпоху вѣрованія правящихъ классовъ и болѣе приближались къ истинному богопочитанію, чѣмъ вѣрованія предшествовавшаго (по XII династію) и послѣдующаго (начиная съ XVIII династіи) періодовъ. Это была эпоха гиксовъ, когда управленіе Египтомъ находилось въ рукахъ людей азіатскаго происхожденія, многіе изъ таковыхъ пришли изъ Ханаана. Но мы видѣли, что Ханаанъ во время Авраама далеко не былъ очагомъ сплошнаго нечестія. Величественный образъ Мельхиседека и его исторія заставляютъ думать, что тамъ было не мало людей, которые чтили истиннаго Бога. И въ Египетъ гиксы могли принесть съ собою богопочитаніе, приближавшееся къ истинному. Въ культурномъ отношеніи періодъ владычества гиксовъ считается темнымъ въ египетской исторіи, но онъ могъ быть не таковымъ въ отношеніи религіозномъ. За всѣмъ тѣмъ считается несомнѣннымъ и безспорнымъ, что въ этотъ періодъ египтяне почитали тѣхъ

боговъ, о которыхъ обыкновенно говорятъ, говоря о египетской религіи. Объ истинномъ Богѣ вспоминали порою, но ложнымъ служили постоянно. Намъ это представляется психологически понятнымъ и исторически постоянно подтверждающимся. Истинное богопочитаніе требуетъ отъ человѣка слишкомъ много жертвъ и слишкомъ высокой собранности духа, путемъ самообмана человѣкъ трудныя требованія замѣняетъ болѣе легкими и истинныя религіозныя представленія, отвѣчающія идеальной природѣ человѣка, замѣняетъ другими, которыя ближе отвѣчаютъ его природѣ грѣховной. Исторія постоянно показываетъ намъ, какъ легко люди всегда позволяли себя увлекать на этотъ путь самообмана. Правиломъ политической мудрости владыкъ издревле было—приспособляться къ народнымъ вѣрованіямъ. Такъ Киры и Александры кадили всевозможнымъ богамъ. И правиломъ политическаго благоразумія всегда было—молчать о своихъ вѣрованіяхъ и не оспаривать заблужденій другихъ, разъ они господствуютъ. И исцѣленный Елисеемъ Нееманъ просилъ о дозволеніи поклоняться Ремману (4 Цар. V, 18). Напрасно говорятъ, кощунствуя, что Богъ евреевъ заботился только о племени Авраамовомъ. Нѣтъ, Богъ евреевъ, единый истинный Богъ всегда простиралъ свою всемогущую десницу ко всему человѣчеству. Но люди упорно уходили отъ Бога, и въ этомъ стремленіи къ удаленію отъ истины и правды былъ только менѣе виновенъ, но отнюдь не невиновенъ совсѣмъ избранный родъ Авраамовъ. Вопль Господа: „Іерусалимъ, Іерусалимъ избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! Сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли“ (Мѳ. XXIII, 37)—это исторія божественнаго промышленія о всемъ человѣчествѣ. Развѣ Іосифъ, Іаковъ, лучшіе изъ евреевъ не были пророками для египтянъ? Чѣмъ отплатили египтяне еврейскому народу?

Господь далъ обѣтованіе Аврааму, что въ сѣмени Исаака благословятся всѣ племена земныя. Но завѣтъ, который Богъ заключилъ съ Авраамомъ, былъ заключенъ со всѣмъ домомъ Авраама. Авраамъ обрѣзалъ весь свой домъ (мужескій полъ—Быт. XVII, 23), но значительная часть этого дома оставила

его, самъ Авраамъ отослалъ своихъ сыновей, рожденныхъ наложницами, отъ Исаака на востокъ (Быт. XXV, 6). Потомство этихъ сыновей образовало многочисленные народы, которые повидимому довольно долго сохраняли истинное богопочитаніе, но однако постепенно оно у нихъ затемнялось. Въ исторіи Іосифа упоминаются купцы, купившіе его у братьевъ и продавшіе его въ Египетъ, они называются то измаильтянами, то мадіанитянами. Измаилъ—сынъ Авраама отъ Агари, Мадіамъ—отъ Хеттуры (XXV, 2). Раціоналисты, понятно, поспѣшили указать противорѣчія Библіи въ опредѣленіи племени купцовъ, и на сцену выдвинулась теорія двухъ противоестественно соединенныхъ редакцій. Спросимъ мы этихъ ученыхъ мыслителей, что еслибы нѣсколько потомковъ Измайла и нѣсколько потомковъ Мадіама поселились вмѣстѣ, и отъ нихъ произошло бы одно общее племя, то нельзя ли бы было это племя называть и мадіанитскимъ и измаильскимъ? Однихъ и тѣхъ же людей зовутъ финнами и уграми, мадьярами и венграми и т. д. Къ теоріи разныхъ редакцій поэтому нѣтъ никакой нужды прибѣгать, тѣмъ болѣе, что редакціи—хотя и различныя—предполагаютъ одного редактора, который не могъ не замѣтить, что одни и тѣ же люди называются въ повѣствованіи и измаильтянами и мадіанитянами (XXXVII, 28) и который, соединяя эти названія, конечно имѣлъ основанія разумѣть подъ ними одно и то же. Раздумывая объ этихъ сыновьяхъ Авраама, мы видимъ, что потомство ихъ отъ востока, куда отослалъ ихъ Авраамъ, простиралось до Египта (XXV, 18), всюду они должны были нести съ собою слова завѣта, который заключилъ Богъ съ Авраамомъ. У Исаака въ лицѣ Исава тоже отдѣлилась вѣтвь отъ богоизбраннаго рода, онъ женился на дочеряхъ хананейскихъ и имѣлъ многочисленное потомство, и это потомство, вступая въ брачные союзы съ окрестными народами, предоставляло послѣднимъ полную возможность пріобрѣсти истинныя познанія объ истинномъ Богѣ и узнать условія съ нимъ завѣта. Все мужское потомство Іакова слилось въ одинъ богоизбранный, двѣнадцати-колѣнный еврейскій народъ. Но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что потомство Іакова сплотилось въ какой то обособленный самодовлѣющій со-

юзъ. Брачные союзы съ другими народами, мы видимъ, не прекратились. Но браки никогда не остаются безъ вліянія на религію. Пускай. восточная древность требовала, чтобы Богъ мужа былъ Богомъ и жены (Руѳ. I, 15—16), пускай женщины тамъ были лишены юридическихъ правъ, хотя примѣръ Дины, то обстоятельство, что Іаковъ вошелъ въ домъ своего тестя, показываютъ, что и это не совсѣмъ такъ, но если бы это было и такъ—у женщины всегда остается могучее нравственное вліяніе и ея вѣрованія и убѣжденія всегда могутъ найти доступъ къ сердцу ея мужа и къ сердцу ея дѣтей. Конечно, должно бы было предполагать, что при столкновеніи различныхъ вѣрованій одержатъ побѣду болѣе возвышенныя, но опытъ показываетъ, что обыкновенно бывало обратное: терафимы Рахили пустили гораздо болѣе глубокіе корни въ домѣ Іакова, чѣмъ вѣра Эсѳири при дворѣ Артаксеркса.

Съ Іаковомъ еврейскій народъ переселился въ Египетъ. Есть много основаній для того, чтобы отрицать замкнутость евреевъ во время ихъ жизни въ землѣ Гесемъ. Исторія того, какъ дочь фараона нашла Моисея и какъ сестра Моисея предложила царевнѣ найти кормилицу для мальчика, заставляетъ предполагать, что въ землѣ Гесемъ были въ обращеніи и египетскій и еврейскій языки (Исх. II, 6—9). Изъ исторіи исхода съ несомнѣнностію открывается, что между евреями и египтянами не только было взаимообщеніе, но что евреи имѣли регіліозное вліяніе на египтянъ и настолько сильное, что многіе изъ послѣднихъ оставили свою родину, чтобы отправиться въ отдаленное и трудное странствованіе съ богоизбраннымъ народомъ. Уже исторія повивальныхъ бабокъ, которыя боялись Бога и которымъ Богъ „устроялъ домы ихъ“ (Исх. I, 21), показываетъ, что знаніе истиннаго Бога—понятно черезъ евреевъ—и истинный страхъ Божій проникалъ въ сердца лучшихъ изъ египтянъ. Но пошли съ евреями въ обѣтованную землю, должно быть, не одни лучшіе. Охваченные скоропреходящимъ порывомъ энтузіазма, уразумѣвшіе изъ казней, что евреи народъ охраняемый Богомъ и вслѣдствіе этого можетъ быть рѣшившіе, что примкнуть къ нимъ будетъ очень полезно для земнаго благополучія, нѣкоторые изъ египтянъ поспѣшили присоединиться къ евреямъ, не запасшись ни

твердою вѣрою, ни надлежащимъ терпѣніемъ. Въ книгѣ Чиселъ мы читаемъ такое печальное повѣствованіе: „пришельцы между ними (евреями) стали обнаруживать прихоти; а съ ними и сыны израилевы сидѣли и плакали и говорили: кто накормитъ насъ мясомъ“ (Числ. XI, 4). Тоска по Египтѣ, должно полагать, возникла у евреевъ подъ вліяніемъ пришельцевъ изъ египтянъ. По еврейскому преданію и золотой телецъ былъ прежде всего дѣломъ пришельцевъ, т. е., понятно пришельцевъ изъ египтянъ. Но, конечно, не всѣ пришельцы были плохи, какъ и не всѣ истинные сыны Авраама были хороши. Мы говорили о взаимоотношеніи народовъ при посредствѣ браковъ—о возможномъ миссіонерскомъ вліяніи евреекъ, но Библія показываетъ намъ, что браки иногда заключались такъ, что въ еврейскую общину вступала не иноплеменница, а иноплеменникъ, и именно мы имѣемъ такое свидѣтельство о египтянинѣ. У Шешана, читаемъ мы въ 1 Паралипом. II, 34—35, не было сыновей, а только дочери. У Шешана былъ рабъ египтянинъ, имя ему Іарха; Шешанъ отдалъ дочь свою Іархѣ (рабу своему) въ жены, и она родила ему Аттая“... Если египтяне входили въ домы евреевъ, то, значитъ, и евреи могли входить въ домы египтянъ. Можетъ быть, было не мало печальныхъ случаевъ, что евреи и еврейки пріобщались къ египтянамъ и въ своихъ потомкахъ забывали Бога своихъ отцовъ. Но прежде всего несомнѣненъ тотъ фактъ, что взаимообщеніе евреевъ и египтянъ давало послѣднимъ полную возможность узнать Бога евреевъ, т. е., истиннаго и не только узнать ученіе объ истинномъ Богѣ, но имъ трудно было и не видѣть тѣхъ дѣлъ, которыя явилъ Богъ на еврейскомъ народѣ. И лучшіе египтяне, конечно, не могли остаться глухи и слѣпы къ тому, что имъ говорили о Богѣ, и къ тѣмъ дѣламъ, которыя являлъ Богъ.

Въ періодъ пребыванія евреевъ въ Египтѣ (430 лѣтъ, вѣроятно около 400) евреи были для египтянъ носителями откровенія. Но въ это время откровеніе сохранялось еще не у однихъ евреевъ. Свидѣтельства Библіи не оставляютъ въ насъ сомнѣній относительно этого. Прежде всего они утверждаютъ насъ въ томъ, что истинное Богопознаніе и Богопочитаніе сохранялось въ вѣтви мадіанитянъ. Бѣжавшій изъ Египта Мои-

сей нашелъ сѣбѣ пріютъ, а затѣмъ и жену у мадіамскаго священника Іоѳора (Исх. III, 15 и слѣд.). Нѣтъ основаній сомнѣваться, что Іоѳоръ былъ священникомъ Бога Вышняго. Мадіанитяне—потомки Авраама отъ Хеттуры, значитъ, племя Авраамово. Это племя могло потерять истинное богопознаніе, но прежде всего должно было его имѣть. Ко времени Моисея не все племя мадіанитянъ его имѣло, но та часть племени, священникомъ въ которой былъ Іоѳоръ, видно, его сохранило. Іоѳоръ приносилъ всесожженіе и жертвы Богу (Исх. XVIII, 12). „Іоѳоръ радовался о всѣхъ благодѣяніяхъ, которыя Господь явилъ Израилю“ (Исх. XVIII, 9). И въ этой радости, какъ она изображается въ книгѣ Исходъ, слышится торжество вѣры: Богъ Израиля, Богъ Авраама, явилъ себя народамъ. Лучшей рекомендаціей для семьи Іоѳора служитъ то, что она понравилась Моисею (Исх. III, 21). Великій вождь еврейскаго народа характеризуется въ божественномъ откровеніи двумя чертами: „онъ былъ человѣкъ кротчайшій изъ всѣхъ людей на землѣ“ (Чис. XII, 3) и онъ „былъ твердъ“ (Евр. XI, 27). Человѣкъ, котораго такъ опредѣляетъ Слово Божіе, который отказался называться сыномъ дочери фараоновой, могъ выбрать себѣ въ жены только ту, которая сравнительно болѣе, чѣмъ другія, могла именоваться дочерью Божіей. Моисей женился на Сепфорѣ (имя значитъ „птичка“), дочери Іоѳоровой. Какъ въ повѣствованіи о тестѣ Моисеевомъ, такъ и его женѣ нѣкоторыя мѣста священнаго текста вызываютъ недоумѣнія, которыя трудно разрѣшить безспорнымъ образомъ, но каковыя всѣ мѣста, думаемъ, несомнѣнно утверждаютъ истину взаимнаго общенія различныхъ народовъ въ эпоху Моисея. Тесть Моисея называется Іоѳоромъ, Рагуиломъ и нѣкоторые склонялись даже разумѣть его подъ Іовавомъ (Числ. X, 29). Нѣкоторые думали, что Рагуилъ—отецъ Іоѳора. Но и общее преданіе, и вся рѣчь текста склоняютъ къ тому пониманію вещей, которое предлагается библейскимъ текстомъ въ переводѣ LXX и нашемъ русскомъ. Рагуилъ и Іоѳоръ, это два имени одного и того же лица. Такъ всегда смотрѣло и еврейское преданіе. Іовавъ, сынъ Іоѳора. Но вотъ, является новое указаніе: и Іоѳоръ, тесть Моисея, и Іовавъ, сынъ Іоѳора, называются кенеянами (Суд. I, 16, IV,

11). Какъ согласить это? Можетъ быть, здѣсь вѣроятнымъ является то предположеніе, которое мы сдѣлали ранѣе относительно измаильтянъ, одновременно называвшихся и мадіамитянами. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ лицомъ, представляющимъ собою потомка двухъ различныхъ племенъ. Вѣтвь кенеевъ (первое упоминаніе о племени. Быт. XV, 19, Быт. XXXVI, 11—12) могла слиться съ вѣтвью мадіанитянъ, какъ вѣтвь мадіанитянъ съ вѣтвью измаильтянъ. Но библія даетъ намъ еще одно указаніе. Жена Моисея называется эѳіопянкой (Числ. XII, 1). Эѳіопляне, обитатели нынѣшней Нубіи, суть кушиты—потомки Хама. Если подъ этой эѳіопянкой разумѣется Сепфора, значитъ Іоѳоръ былъ женатъ на эѳіопянкѣ; если это была другая жена, значитъ, законодатель евреевъ не нашелъ ничего предосудительнаго пріобщить къ избранному племени женщину иного и очень далекаго рода. Бракъ Моисея, видно, вызывалъ нѣкоторыя недоумѣнія и соблазнъ въ его ближайшихъ родственникахъ—Ааронѣ и Маріами (Числ. XII), но Моисей былъ оправданъ судомъ Божіимъ. Іудейское преданіе, записанное Флавіемъ (Древн. II, 10, 2), разумѣетъ подъ кушиткой—женой Моисея, эѳіопскую принцессу Ѳарбисъ и связываетъ съ указаніемъ книги Числъ цѣлую исторію похода Моисея на эѳіоповъ. Но такъ какъ это преданіе записано черезъ полторы тысячи лѣтъ послѣ событія и притомъ писателемъ, не особенно заботившимся о точности и правдивости своихъ повѣствованій, имѣвшимъ прежде всего въ виду доказать фактами нѣкоторыя положенія, а не выяснить факты, то конечно, трудно опираться на это преданіе. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что семья Моисея была, такъ сказать, семья международная. И это весьма знаменательно по отношенію къ человѣку, съ именемъ котораго связывается законодательство, которое обыкновенно опредѣляютъ, какъ строго утверждающее національную обособленность еврейскаго народа. Нѣтъ, законодатель признавалъ, что и иго закона, и его обѣтованія должны быть предложены всѣмъ, кто способенъ и достоинъ ихъ принять. Конечно, въ свою семью онъ могъ допускать только лицъ хорошихъ. (Что племя кенеянъ, съ которымъ породнился Моисей, было достойно вступить въ среду богоизбраннаго народа, объ этомъ имѣются мно-

гочисленныя свидѣтельства Библіи относительно послѣдующаго времени. Суд. IV исторія Іаили. 1 Цар. XV, 6; XXVII, 8—10; XXX, 29. 1 Парал. II, 55 даетъ основанія производить отъ кенеянъ рехавитовъ см. Іерем. XXXV, 6, 8, 14, 16, 18, 19. Но эту вѣтвь кенеянъ не должно отождествлять со всѣми кенеянами Числ. XXIV, 21—22). Однако должно полагать, что въ то трудное и печальное время даже и лучшія лица могли уклоняться далеко въ сторону отъ требованій завѣта. Одна подробность въ библейскомъ повѣствованіи заставляетъ предполагать, что такія уклоненія уже были въ той вѣтви мадіанитянъ, гдѣ священникомъ былъ Іоѳоръ. Въ IV гл. Исхода повѣствуется, что Господь хотѣлъ умертвить Моисея за то, что сынъ Моисея не былъ обрѣзанъ. Сепфора поспѣшно обрѣзала его и, бросивъ крайнюю плоть младенца къ ногамъ Моисея, сказала: „ты женихъ крови у меня“ (ст. 25) — вѣроятно: женихъ пріобрѣтенный и сохраненный цѣною крови. Полагаютъ, и это представляется самымъ вѣроятнымъ, что Моисей не обрѣзалъ сына подъ вліяніемъ Сепфоры, противившейся исполненію кроваваго обряда. Но если Сепфора, дочь священника, допускала такое противленіе, значитъ, этотъ обрядъ потерялъ уже въ той средѣ, гдѣ она жила, значеніе „знаменія завѣта“.

Жена Моисеева эѳіоплянка, повивальныя бабки Египта, египетскіе пришельцы говорятъ намъ, что въ эпоху исхода имя истиннаго Бога было извѣстно на западной и южной границѣ культурнаго міра. Но Библія кромѣ этого даетъ намъ свидѣтельство, что въ ту эпоху Божіе имя было извѣстно и на восточной границѣ культурныхъ странъ. Это открывается изъ повѣствованія о Валаамѣ (Числ. XXII—XXIV). Валаамъ, это — одинъ изъ самыхъ загадочныхъ образовъ Библіи: близость къ Богу, высокое положеніе, мудрость, низкое корыстолюбіе удивительнымъ образомъ оказываются соединенными въ этомъ странномъ человѣкѣ. Библейское повѣствованіе о немъ для насъ не во всѣхъ своихъ частяхъ представляется яснымъ; почти, вѣдь, три съ половиною тысячи лѣтъ отдѣляютъ насъ отъ тѣхъ дней, когда жилъ этотъ сынъ Веоровъ, и нужно помнить, что тогда была не только иная культура, но иныя отношенія Бо-

жества къ человѣчеству. Однако, поскольку это повѣствованіе можетъ быть выяснено съ безспорною истинностію, оно прежде всего раскрываетъ намъ фактъ божественнаго попеченія о народахъ, ушедшихъ отъ лица Божія.

Валаамъ (имя значитъ: поглощающій, портящій), сынъ Веоровъ, жилъ въ Пеѳорѣ, „который на рѣкѣ *Евфратѣ*, въ землѣ сыновъ народа его“ (Чис. XXII, 5). Месопотамскій городъ Пеѳоръ (*по ассирійски „Питру“*) *упоминается* Салманассаромъ II въ одной надписи на обелискѣ. Іудейское преданіе называетъ Валаама нахоридомъ. Кто знаетъ, можетъ быть, онъ принадлежалъ къ дому Лавана, и какъ Лаванъ былъ арамеяниномъ? Между ними есть сходство въ религіозно-нравственномъ отношеніи: тотъ и другой получаютъ откровенія, и тотъ и другой явно уклоняются въ сторону религіозной неправды. Только у Валаама все это выражено несравненно рѣзче, чѣмъ у Лавана. О послѣднемъ можно сказать, что онъ не былъ и такъ близокъ къ Богу и такъ далекъ отъ Него, какъ Валаамъ. Столкновеніе Валаама съ народомъ еврейскимъ въ Библіи представляется какъ бы случайностію, но это одна изъ тѣхъ провиденціальныхъ случайностей, которыя богаты важными послѣдствіями и которыя болѣе, чѣмъ что-либо, представляютъ доказательство единства плана въ ходѣ событій человѣческой исторіи. Валаама изъ Месопотаміи вызвалъ Валакъ, царь моавитскій для того, чтобы проклясть израиля. И моавитяне и мадіамитяне— потомки Лота и Авраама, въ эпоху исхода, какъ видно изъ повѣствованія о Валаамѣ, ходили уже въ дѣлѣ богопочитанія совсѣмъ языческими путями (мы указали, что вѣтвь мадіамитянъ, въ которой жилъ Іоѳоръ, сохраняла истинное богопочитаніе). Дѣйствія израильтянъ, побѣды ихъ надъ аммореями внушили моавитянамъ только страхъ къ израильтянамъ и желаніе предотвратить грозящую имъ со стороны евреевъ опасность. Валаамъ былъ приглашенъ, потому что, по убѣжденію Валака, кого онъ благословлялъ, тотъ благословенъ, и кого *проклиналъ, тотъ былъ проклятъ*. Въ глазахъ Валака, *такимъ* образомъ, Валаамъ былъ волхвомъ, обладателемъ дара заклинаній, при чемъ, надо замѣтить, что надежда Валака на Валаама хотя и была большою, однако далеко не безусловною

(Чис. XXII, 4). Былъ ли взглядъ Валака правиленъ? Несомнѣнно, что Валаамъ зналъ и почиталъ истиннаго Бога. Можетъ быть, промыслъ Божій, пользующійся и заблужденіями людей, чтобы направлять ихъ ко благу, надѣлилъ его особымъ даромъ прозрѣнія, слухъ о которомъ распространилъ его славу отъ Евфрата до Синая и можетъ быть далѣе. Во всякомъ случаѣ видно, что Валакъ полагалъ, что Валаамъ можетъ благословлять и проклинать, кого захочетъ, а въ дѣйствительности Валаамъ благословлялъ и проклиналъ по указаніямъ и волѣ Божіей. Непосильнымъ искушеніемъ для Валаама оказалось то, что желаніе Валака противорѣчило волѣ Божіей, и что для Валаама представлялось выгоднѣе исполнить это желаніе, чѣмъ подчиниться божественной волѣ. Месопотамскій волхвъ, не смотря на запрещеніе Божіе, все таки попытался—не удастся ли ему какъ нибудь исполнить желаніе Валака, но вмѣсто проклятій ему пришлось произнести благословенія на израиля. Четыре раза говорилъ Валаамъ, говорилъ предъ лицомъ народовъ языческихъ и въ каждой послѣдующей рѣчи онъ болѣе и болѣе раскрывалъ высокое значеніе израиля. Въ первой своей рѣчи онъ указалъ на обособленность народа израильскаго, благословеннаго Богомъ народа, который, не смотря на свою замкнутость и какъ будто именно потому, что среди народовъ не числится, однако является многочисленнымъ и могущественнымъ. Во второй рѣчи Валаамъ высказалъ, что счастливая судьба израиля не есть дѣло волшебства и ворожбы. Для языческихъ народовъ того времени это послѣднее указаніе имѣло большое значеніе и должно было являться для нихъ неожиданнымъ: сами они жили упованіями на ворожбу, для нея въ сущности былъ приглашенъ и Валаамъ. Свою силу моавитяне полагали въ союзахъ съ другими народами, ходившими по пути неправды, и свое благополучіе основывали на гаданіяхъ. Двѣ первыя рѣчи Валаама раскрываютъ имъ невѣрность ихъ расчетовъ. Есть нѣчто совершенно иное, чѣмъ то, въ чемъ полагали силу моавитяне и мадіанитяне, что привлекаетъ благословеніе Божіе и что можетъ дать земное благополучіе. Въ двухъ своихъ рѣчахъ путь къ этому благополучію Валаамъ указываетъ для всѣхъ. „Бла-

гославляющій тебя, говоритъ Валаамъ, обращаясь къ израилю, благословенъ и проклинающій тебя проклятъ" (Числ. XXIV, 9). Вотъ, слѣдовательно, въ чемъ спасеніе народовъ: благословлять израиля. Конечно, эти слова не призываютъ народы рабски служить израилю; нѣтъ, они призываютъ почитать Бога израилева, и память моавитянъ и мадіанитянъ не могла быть такою короткою, чтобы они не знали, что этотъ Богъ былъ нѣкогда Богомъ и ихъ отцовъ. Въ послѣдней своей рѣчи Валаамъ произнесъ: „вижу Его, но нынѣ еще нѣтъ; зрю Его, но не близко. Восходитъ звѣзда отъ Іакова и востаетъ жезлъ отъ Израиля и разитъ князей Моава и сокрушаетъ всѣхъ сыновъ Сиѳовыхъ. Едомъ будетъ подъ владѣніемъ. Сеиръ будетъ подъ владѣніемъ враговъ своихъ, а Израиль явитъ силу *свою*. *Происшедшій* отъ Іакова овладѣетъ и погубитъ оставшееся отъ города" (Числ. XXIV, 17—19). Какъ ни завидна настоящая участь израиля, но его истинное благополучіе еще не близко и это истинное благополучіе неизмѣримо выше того, какимъ онъ пользуется нынѣ. Свѣтъ и власть будутъ удѣломъ израиля, и враги его будутъ сокрушены. Спасеніе отъ іудеевъ и у іудеевъ, оно отъ Бога, почитаемаго идеями, вотъ, мысль пророческой рѣчи Валаамой, и мы увидимъ, что гораздо позже въ языческомъ мірѣ появилась серія анонимныхъ произведеній, въ которыхъ настойчиво утверждалась та же истина. Относительно этихъ позднѣйшихъ произведеній мы знаемъ, что призывъ, который они въ себѣ содержали, не остался безотвѣтнымъ, но было ли услышано пророчество Валаама тѣми, къ кому оно было обращено? Послужило ли оно кому либо въ руководство ко спасенію? Мы не можемъ назвать лицъ, которымъ пророчество Валаама послужило бы стимуломъ для обращенія къ истинному Богу, но мы не сомнѣваемся, что таковые были, ибо должны же были быть благомыслящіе люди, которые должны были поразмыслить и о содержаніи рѣчей Валаама и объ обстоятельствахъ, при которыхъ они были произнесены. Слухи о чудесахъ, которыя Господь явилъ на израильтянахъ, обращали къ нимъ и отдѣльныхъ лицъ (Развь), и народы (евеи). Такимъ же образомъ должно было дѣйствовать и пророчество Валаама. Но самъ Валаамъ, учитъ насъ слово Божіе, не вразумился тѣми рѣчами,

которыя произнесъ по вдохновенію Божію. Послѣ произнесенія своихъ рѣчей онъ „пошелъ обратно въ свое мѣсто, а Валакъ также пошелъ своею дорогою“ (Чис. XXIV, 25). Но Валаамъ, видно, не ушелъ далеко. Вмѣсто того, чтобы подчиниться волѣ Божіей, онъ сталъ изыскивать средства къ тому, какъ бы измѣнить ее, и научилъ Валака „ввести въ соблазнъ сыновъ израилевыхъ, чтобы они ѣли идоложертвенное и любодѣйствовали“ (Апок. II, 14, см. Числ. XXV и XXXI, 16). Планъ удался, онъ, конечно, не измѣнилъ вѣчныхъ опредѣленій, но навлекъ на израиля временное несчастіе. Въ своей корысти Валаамъ обнаружилъ такое же упорство, какое проявилъ фараонъ въ своей враждѣ къ сынамъ израилевымъ. Попытка Валаама идти противъ имъ самимъ изреченныхъ опредѣленій кончилась. какъ и всякая попытка прать противъ рожна, гибелью пытавшагося. Онъ былъ убитъ израильтянами, онъ погибъ вмѣстѣ съ пятью мадіамскими царями (Числ. XXXI, 8; Іис. Нав. XIII, 21—22). Онъ замыслилъ соблазнъ, мадіанитяне взялись привести его въ исполненіе, но горе тѣмъ, черезъ кого приходитъ соблазнъ, и вмѣсто предполагаемыхъ выгодъ соблазнителей и ихъ родъ постигла ужасная гибель. Ее избѣжали лишь невинныя дочери мадіанитянъ. Они вошли въ составъ еврейскаго народа (Числ. XXXI, 18).

Такъ ко времени Моисея и на берегахъ Нила и на берегахъ Евфрата были лица, не принадлежавшія къ роду израилеву и однако знавшія истиннаго Бога. Въ это же время или около этого времени, но, смѣемъ думать, не позднѣе жилъ въ Палестинѣ (можетъ быть близь нея, ибо положеніе земли Уцъ—мѣсто жительства лица, о которомъ мы имѣемъ говорить, —опредѣляется различно; Флавій отождествляетъ ее съ нынѣшнимъ Дамаскомъ) мужъ, сила вѣры и терпѣнія котораго является образцомъ для всѣхъ послѣдующихъ поколѣній. Мы разумѣемъ Іова. Многіе изслѣдователи склонялись къ мысли, что содержаніе книги этого имени есть произведеніе чисто поэтическое, не имѣющее для себя фактической основы (ni historia sit, fraus scriptoris). Но эта точка зрѣнія во 1), стоитъ въ противорѣчіи съ тѣмъ, что мы знаемъ о литературныхъ произведеніяхъ древности, созданіе при помощи фантазіи

цѣлой поэмы—это нѣчто совершенно необычное, другое дѣло—развитіе событія или легенды. Поэтому даже нѣкоторые изъ свободомыслящихъ толкователей Библіи (Гуго Гроцій) смягчали эту точку зрѣнія, отзываясь о книгѣ такъ: res vere gesta, sed poëtice tractata. Во 2), эта точка зрѣнія стоитъ въ противорѣчіи съ точкою зрѣнія автора, который явно хочетъ внушить читателю, что онъ говоритъ о дѣйствительномъ событіи и въ 3), со всею Библіею, которая видитъ въ Іовѣ дѣйствительное лицо (Посл. Іаков.) Для насъ этого послѣдняго основанія достаточно, чтобы признать въ Іовѣ дѣйствительное лицо. Время жизни Іова не опредѣляется въ Библіи, однако множество указаній книги, думаемъ, заставляютъ отнести его къ періоду раннѣйшему, чѣмъ Моисеево законодательство—къ періоду патріархальному. Прежде всего употребляемое въ книгѣ имя Божіе. Авторъ книги называетъ Бога Іеговою, но самъ Іовъ въ повѣствованіи называетъ Бога этимъ именемъ только два раза (I, 21; XII, 9), но имя Елогимъ онъ и его друзья употребляютъ 41 разъ. Замѣтимъ, что теперь, пожалуй, уже по общему мнѣнію признается, что имя Іеговы было извѣстно до Моисея, но что преимущественно тогда было употребляемо Елогимъ. Богоявленія въ книгѣ Іова представляются происходящими такъ, какъ они происходили въ патріархальной древности (видѣніе Елифаза, гл. IV; сравни богоявленія Авимелеху, Лавану, Валааму). Изъ языческихъ культовъ упоминается древнѣйшій—звѣздный (XXXI, 26—28). Названіе для денегъ употребляется древнѣйшее (кесита XLII, 11; срав. Быт. XXXIII, 19 и Іис. Нав. XXIV, 32), изъ музыкальныхъ инструментовъ говорится только о тѣхъ, которые были извѣстны уже до потопа (XXX, 31; XXI, 12; ср. Быт. IV, 21 и XXXI, 27). Образъ жизни представляется патріархальнымъ (поразительная долгожизненность), и не видно, чтобы существовалъ классъ жрецовъ. Совершенно не упоминается терминологія Моисеева законодательства, и однако Іовъ называется мужемъ праведнымъ, очевидно, его праведность утверждалась на исполненіи заповѣдей религіи патріархальной, но не подзаконной. Но съ другой стороны, видно уже существованіе нѣкоторой культуры. Говорится о городахъ. Затѣмъ имена друзей Іова

и указанія относительно ихъ происхожденія направляютъ мысль на послѣ Авраамово время. Происхожденіе самаго Іова не опредѣляется. Онъ жилъ въ землѣ Уцъ. Библія три раза упоминаетъ это имя. Уцъ, сынъ Арама, сына Симова (Быт. X, 23; 1 Парал. I, 17); Уцъ, сынъ Нахора, брата Авраамова (Быт. XXII, 21), Уцъ, потомокъ Исава (1 Парал. I, 42). Повидимому правильнѣе всего связывать Іова съ этимъ послѣднимъ Уцемъ (XXIV, 5 и XXXI, 1 подходятъ къ характеристикѣ Эдома, Елифазъ ѳеманитянинъ—идумеянинъ;ср. Быт. XXXVI, 11). Но во всякомъ случаѣ это только догадка. Библія опредѣляетъ Іова, какъ раба Божія (I, 8), и утверждаетъ, что полученіе этого имени обусловливается не происхожденіемъ, но непорочностью, справедливостію, богобоязненностію и удаленіемъ отъ зла (I, 1). Происхожденіе друзей Іова вообще опредѣляютъ такъ. Елифазъ ѳеманитянинъ—идумеянинъ, Валдадъ Савхеянинъ—потомокъ Хеттуры (Быт. XXV, 2; 1 Парал. I, 32), Софаръ наамитянинъ, очевидно, происходилъ изъ палестинскаго города Наамы (Іис. Нав. XV, 41), наконецъ примкнувшій къ бесѣдѣ Еліуй вузитянинъ (XXXII, 2) повидимому потомокъ Нахора, брата Авраамова (Быт. XXII, 21). Повидимому они близки къ израильтянамъ, но не израильтяне. Конечно, если бы они не были родственны послѣднимъ, то трудно было бы евреямъ услыхать объ Іовѣ, узнать подробности его жизни, и появленіе книги Іова въ ряду поэтическихъ еврейскихъ произведеній было бы совершенно непонятнымъ. Но за всѣмъ тѣмъ Іовъ—не еврей, не евреи и его собесѣдники. Но однако какое чистое, какое возвышенное богопознаніе они имѣютъ и какимъ искреннимъ и глубокимъ благочестіемъ наполнены ихъ сердца. Кромѣ того, что въ ихъ бесѣдахъ раскрываются истины, о которыхъ мы знаемъ, что онѣ исповѣдывались во времена патріарховъ, мы находимъ въ книгѣ раскрытіе истинъ, относительно которыхъ ни изъ какихъ другихъ источниковъ нельзя узнать, что онѣ такъ ясно и полно представлялись сознанію лучшихъ людей въ періодъ патріарховъ. Такъ, въ книгѣ Іова раскрывается ученіе о сатанѣ, какъ темномъ началѣ (гл. I и II), которое стремится производить зло, насколько это возможно для него, и каковому Богъ попускаетъ

производить зло постольку, поскольку оно можетъ быть обращаемо къ благимъ послѣдствіямъ. Сатана выступаетъ на самыхъ первыхъ страницихъ Библіи (Быт. III), но что говорится о немъ тамъ, въ значительной мѣрѣ разъясняется повѣствованіемъ книги Іова. Нѣкоторые въ повѣствованіи о сатанѣ книги Іова пытались видѣть вліяніе эранизма—персидскаго ученія объ Анграмаянусѣ и злыхъ духахъ, но такой взглядъ показываетъ только одинаковое непониманіе, какъ авесты, такъ и Библіи. Идея подчиненности (въ сущности безусловной зависимости) злого начала доброму безусловно чужда авестѣ, чужда авестѣ и идея провиденціальнаго допущенія зла. Между тѣмъ какъ утвержденіе реальнаго значенія этихъ двухъ идей имѣетъ глубокое нравственное значеніе.

Утверждая печальный фактъ существованія сатаны, книга Іова вмѣстѣ съ тѣмъ ясно исповѣдуетъ величайшую надежду человѣчества—явленіе искупителя. „О, если бы записаны были, говоритъ Іовъ, слова мои! если бы начертаны были они въ книгѣ рѣзцомъ желѣзнымъ съ оловомъ,—на вѣчное время на камнѣ вырѣзаны были! А я знаю, искупитель мой живъ, и онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію, и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его самъ; мои глаза, не глаза другаго, увидятъ Его“ (XIX, 23—27). Утвержденіе двухъ великихъ истинъ находимъ мы въ этихъ замѣчательныхъ словахъ: Спаситель спасетъ человѣчество, и люди имѣютъ воскреснуть въ своихъ тѣлахъ. Іовъ говорилъ о спасеніи своемъ и о возстановленіи своей кожи, но онъ, конечно, не считалъ себя исключеніемъ. Мы имѣемъ основанія думать, что истины, утверждаемыя Іовомъ, были извѣстны патріархамъ. О Мессіи Господь изрекъ обѣтованіе Адаму и Евѣ (Быт. III, 15). Смерть патріархи считали приложеніемъ къ народу своему, но это приложеніе, конечно, они не считали приложеніемъ къ несуществующему, судьба Еноха тоже утверждала въ вѣрѣ въ существованіе загробной жизни, при чемъ для нихъ естественнѣе всего было мыслить существованіе въ тѣлѣ, а преложеніе Еноха давало твердое основаніе для такой мысли. Но за всѣмъ тѣмъ ясно и твердо выраженною мы находимъ ее только въ книгѣ Іова.

Патріархальный періодъ оканчивается изданіемъ откровеннаго моисеева законодательства. Объ универсальныхъ цѣляхъ этого законодательства мы будемъ говорить въ слѣдующей главѣ. Теперь бросимъ заключительный взглядъ на періодъ дозаконный. Истинная церковь, откровеніе, завѣтъ сосредоточиваются здѣсь въ избранной вѣтви рода Авраамова, но внѣ этой вѣтви, даже внѣ этого рода являются и отдѣльныя лица, и цѣлыя племена (кенеевъ), которыя представляютъ собою и образецъ истиннаго богопочитанія. Изданіе Моисеева закона падаетъ на 1500—1400 г. до Р. Х. Исторія человѣчества этого времени есть исторія древняго востока, и мы имѣемъ свидѣтельства Библіи, что на крайнихъ предѣлахъ странъ, которыя были ареной исторіи, была извѣстна истина, и тѣ, кто отъ истины, принимали ее. Мы видимъ, что люди, къ которымъ Богъ стоялъ очень близко, выдумываютъ боговъ (Лаванъ), и что, получая пророчества отъ Бога, измышляютъ средства воспрепятствовать ихъ исполненію (Валаамъ). Это теченіе отъ лица Божія упорно и непрерывно, оно обусловливается худшими грѣховными качествами человѣческой природы, какъ обращеніе къ Богу обусловливается нормальнымъ развитіемъ ея лучшихъ сторонъ. Человѣчество нуждалось въ особыхъ средствахъ и особой помощи, чтобы даже и лучшіе изъ его членовъ не уклонялись на путь лжевѣрія и направлялись къ религіозной истинѣ. Это средство было дано людямъ въ законѣ.

ГЛАВА 2-я.

Распространеніе Откровенія внѣ еврейскаго народа въ періодъ отъ Моисеева законодательства до вавилонскаго плѣненія.

Іоаннъ Креститель въ своей проповѣди покаянія говорилъ фарисеямъ и саддукеямъ: не думайте говорить въ себѣ: отецъ у насъ Авраамъ; ибо говорю Вамъ, что Богъ можетъ изъ камней сихъ воздвигнуть дѣтей Аврааму“ (Мѳ. III, 9 срав. Лк. III. 8) Предтеча Господень не былъ учителемъ новаго, но толкователемъ ветхаго завѣта. По его толкованію, полученіе обѣтованій, дарованныхъ Аврааму, обусловливалось не физическимъ происхожденіемъ отъ отца вѣрующихъ, а вѣрою и дѣлами вѣры.

Но какъ во дни Крестителя многіе не хотѣли понять этой истины, такъ ее многіе не хотятъ понять и теперь. Повѣствованіе Библіи о дарованіи закона еврейскому народу и о судьбахъ евреевъ представляется имъ содержащимъ то утвержденіе, что лишь евреи были народомъ Божіимъ и что другіе народы были пренебрежены и отвергнуты Богомъ. Мы не будемъ изслѣдовать, путемъ какихъ соображеній изслѣдователи приходятъ къ такимъ ложнымъ выводамъ, но мы постараемся посильно показать, что эти выводы ложны. Никто, безъ сомнѣнія, не станетъ оспаривать двухъ истинъ относительно закона Моисеева: 1) что исполненіе его было дѣломъ труднымъ и 2) что за неисполненіе его полагалась строгая кара (Іис. Нав. XXIII и XXIV особен. послѣд. 19—20 ст.). Такимъ образомъ, законъ для состоящаго подъ закономъ являлся прежде всего игомъ, которое было неудобоносимо и которое нельзя было сбросить, не погубивъ себя. Законъ имѣлъ и другую сторону: исполнителямъ его обѣщалась награда, давались великія обѣтованія. Но только исполнителямъ (Рим. II, 13). Здѣсь выражается та правда, по которой тотъ, кто подъялъ бо́льшую ношу, или получитъ бо́льшую награду, или падетъ подъ оказавшеюся непосильной тяжестью. Евреи были народомъ, который былъ способенъ много поднять, хотя нерѣдко и падалъ. На этотъ народъ и было возложено иго закона.

Законъ повидимому привязалъ религіозную истину къ націи и землѣ. Палестина—святая земля и Израиль—святой народъ. Но идеальная задача для еврейскаго народа состояла въ томъ, чтобы весь міръ сдѣлать землею обѣтованною и всѣхъ людей Израилемъ. Эта задача могла быть выполнена Израилемъ тѣмъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ выше въ духовномъ отношеніи былъ онъ самъ. Чтобы стать хорошимъ, нужно прежде всего себя изолировать отъ дурнаго. Израиль не былъ идеальнымъ народомъ, но онъ былъ много лучше, чѣмъ другіе народы. Эти другіе народы могли вліять на него только дурнымъ образомъ и потому ему предписывается уклоняться отъ общенія съ ними. Что Израиль дѣйствительно былъ лучше другихъ народовъ, это едва-ли можно оспаривать. Во всякомъ случаѣ отъ Израиля вышло ученіе о Богѣ отцѣ, отъ Израиля вышло слово о суетности идоловъ, о твореніи, нравственное величіе пророческихъ

рѣчей теперь никѣмъ не оспаривается. Но пророки, учившіе народъ, должны были сами учиться у кого-либо, нравственную силу и знаніе правды они должны были отъ кого-нибудь наслѣдовать. Должна была существовать добрая почва, на которой могли вырости такія добрыя растенія. Еврейскій народъ въ своемъ цѣломъ былъ этою доброю почвою. Въ его нѣдрахъ всегда было много крѣпкой и глубокой вѣры. Эта вѣра, конечно, должна ускользать отъ поверхностнаго наблюденія, когда даже глубоко всматривавшійся въ души людей пророкъ нѣкогда усумнился въ ея существованіи (Илія—при Хоривѣ), но мы теперь имѣемъ безспорный памятникъ этой вѣры—ветхій завѣтъ. Что общеніе съ другими народами для евреевъ должно было быть вреднымъ, объ этомъ свидѣтельствуютъ сами эти народы. Исторія ихъ намъ извѣстна: это вовсе не исторія религіознаго прогресса: ни религіи этихъ народовъ не прогрессировали, ни въ ихъ исторической жизни не совершалось правильнаго и здороваго развитія: и ихъ религіи, и они погибли, для евреевъ могло быть только благомъ, что они не слились съ ними.

Но не одно дурное и злое заключали въ себѣ эти народы. Въ нихъ было и нѣчто доброе и хорошее, что должно было крѣпнуть и развиваться подъ добрыми воздѣйствіями. Содѣйствовать укорененію и возрастанію этого добраго въ народахъ и долженъ былъ Израиль. Израиль долженъ былъ быть тѣмъ для народовъ, чѣмъ были пророки для Израиля—учителемъ истины и проповѣдникомъ правды. Но если такъ, то на Израиля, значитъ, была возложена миссіонерская задача. Евреи должны быть миссіонерами народовъ, но очень многіе говорятъ, что законъ Моисеевъ не только не предписывалъ такого миссіонерства, но своимъ духомъ и буквою запрещалъ его. Постараемся раскрыть дѣйствительныя повелѣнія закона, опредѣляющія религіозныя обязанности евреевъ по отношенію къ иновѣрцамъ.

Законъ Моисеевъ не повелѣвалъ евреямъ выступать изъ Палестины въ другія страны съ проповѣдью объ истинномъ Богѣ. Не трудно понять—почему. Такая миссіонерская проповѣдь требуетъ и исключительныхъ духовныхъ силъ у проповѣдника, и исключительныхъ благопріятныхъ условій для того, чтобы стать успѣшною. Поэтому относительно нея не могло

быть дано общихъ правилъ, какъ не дано общихъ правилъ относительно того, какъ и кто долженъ выступать на пророческое служеніе. Относительно проповѣди иноплеменникамъ Промыслъ давалъ только частныя повелѣнія (посольство Іоны къ ниневитянамъ). Съ теченіемъ времени у самихъ евреевъ развилась наклонность къ миссіонерскому дѣлу, несомнѣнно у нихъ и выработалась система миссіонерскаго дѣла. Если-бы законъ Моисеевъ былъ кодифицированъ въ ту эпоху, которую назначаютъ для него раціоналисты, то онъ несомнѣнно содержалъ бы въ себѣ опредѣленія относительно этой системы, но законъ Моисеевъ былъ данъ при Моисеѣ, когда для евреевъ нужно было, чтобы они какъ можно болѣе обособились отъ другихъ народовъ, а не разсѣевались среди нихъ; законъ былъ данъ свыше, а еврейская миссіонерская система была дѣломъ земнымъ, часто дававшимъ вовсе не благіе результаты (Мѳ. XXIII, 15). Общія миссіонерскія обязанности еврейскаго народа законъ опредѣлялъ совершенно иначе.

Улучшеніе другихъ должно начинать съ улучшенія самого себя. Для того, чтобы обращать другихъ къ истинному Богу, нужно напередъ самому стать Его вѣрнымъ служителемъ. „Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли Ваши добрыя дѣла, и прославляли Отца вашего небеснаго“ (Мѳ. V, 16), сказалъ Господь въ нагорной бесѣдѣ. Эта заповѣдь новаго завѣта въ болѣе простой и понятной для некультурныхъ древнихъ людей формѣ была закономъ и ветхаго. Законъ говорилъ: „исполняйте повелѣнія Божія, и вы получите отъ Бога великія милости, и всѣ, видя эти милости, узнаютъ, что Вашъ Богъ есть истинный Богъ“. „Да будутъ слова сіи, которыми я молился (нынѣ) предъ Господомъ, говорилъ мудрый царь Израиля, близки къ Господу Богу нашему день и ночь, дабы онъ дѣлалъ, что потребно для раба Своего, и что потребно для народа Своего Израиля изо дня въ день, чтобы всѣ народы познали, что Господь есть Богъ и нѣтъ кромѣ Его; да будетъ сердце наше вполнѣ предано Господу Богу нашему, чтобы ходить по уставамъ Его и соблюдать заповѣди Его, какъ нынѣ“ (3 Цар. VIII, 59—61). Въ законѣ постоянно внушалось евреямъ, что за исполненіе закона ихъ ожидаетъ

благословеніе, за неисполненіе—проклятіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ то самое время, когда издавался законъ, милости Божіи къ евреямъ исполняли страхомъ сердца лучшихъ людей у другихъ народовъ, слышавшихъ объ этихъ милостяхъ и заставляли ихъ обращаться къ евреямъ и вмѣстѣ къ Іеговѣ (Раавь, евеи). Такимъ образомъ на евреевъ прежде всего была возложена миссія проповѣдывать не словомъ, а дѣломъ, (Второз. IV, 6—8 ст. XXVIII, 10), а затѣмъ имъ былъ данъ цѣлый рядъ постановленій и правилъ, какъ ближе всего и лучше всего исполнять это дѣло. Сущность ветхозавѣтнаго закона содержится въ десятословіи. Однимъ изъ лучшихъ опроверженій того мнѣнія, что мораль ветхаго завѣта имѣетъ низменный и варварскій характеръ, служитъ по нашему мнѣнію 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.

Десятословіе излагается въ исходѣ XX, 1—17 и повторяется во второзаконіи V, 6—21 ст. Остроуміе раціоналистовъ пожелало найдти болѣе древнее десятословіе въ Исходѣ XXXIV, 10—27. Но послѣдовательность библейскаго текста, равно какъ и законы дѣйствительности заставляютъ насъ думать, что этотъ древнѣйшій отрывокъ кодекса израилева есть только развитіе (хронологически, положимъ, почти одновременное) того десятословія, которое мы всѣ знаемъ, какъ изначальное.

Дѣло въ томъ, что запрещенія и повелѣнія этого синайскаго десятословія имѣютъ свой корень въ самыхъ изначальныхъ постановленіяхъ. Указаніе на заповѣдь о субботѣ мы находимъ уже въ началѣ II-ой главы Бытія, счетъ по недѣлямъ ведется уже во дни Іакова (Быт. XXIX, 27), въ XVI главѣ, 23—29 Исхода мы видимъ, что отъ народа уже требовалось строгое исполненіе субботы. Порицаніе убійства человѣка мы находимъ въ IV, 20—21 Бытія и прямое запрещеніе убивать въ IX, 6 ст. Прелюбодѣяніе, какъ преступленіе, мы видимъ, разсматривалось уже во дни Іакова и Іуды (XXXIV и XXXVIII Бытія). Непочитаніе родителей считалось преступленіемъ еще раньше

(Бытія IX, 22—25). Синайское десятословіе представляетъ собою краткій кодексъ этихъ древнѣйшихъ нравственныхъ и религіозныхъ представленій. Но повелѣнія такъ называемаго примитивнаго декалога пріурочиваются прямо къ эпохѣ во всякомъ случаѣ не древнѣйшей въ жизни Израиля (ко времени занятія земли обѣтованной) и содержатъ въ себѣ повелѣнія объ обрядахъ, которые могли быть только развитіемъ повелѣнія о субботѣ (18 ст.).

Издавна синайское десятословіе дѣлили на двѣ части: первая обнимаетъ собою отдѣлъ до заповѣди съ обѣтованіемъ (Ефес. VI, 2), вторая начинается съ первой заповѣди съ обѣтованіемъ. Первая говоритъ объ обязанностяхъ къ Богу, вторая—объ обязанностяхъ къ ближнему. Первая, полагаютъ, была написана на одной скрижали, вторая на другой. Такъ представляютъ дѣло и богословы и художники. Подробности дѣленія у католиковъ и протестантовъ иныя, чѣмъ у православныхъ. Но думаемъ, что всѣ—даже и изслѣдователи раціоналистически толкующіе Библію, согласятся въ одномъ относительно нихъ, что требованія въ нихъ идутъ въ возрастающей прогрессіи. Изложеніе обязанностей къ Богу начинается съ требованія признанія Бога и кончается повелѣніемъ строгаго Его субботняго почитанія, перечисленіе обязанностей къ ближнему, начинающееся съ требованія исполненія естественныхъ обязанностей къ матери и отцу, требуетъ далѣе не убивать ближняго, далѣе не творить насилія, не покушаться на чужую собственность, на чужую честь и кончаетъ тѣмъ, что запрещаетъ самый корень грѣха—пожеланіе. Въ этомъ ряду все болѣе и болѣе высокихъ повелѣній не пропущены и обязанности еврея къ нееврею, мы находимъ изложеніе ихъ въ концѣ перечисленія обязанностей къ Богу, предъ началомъ заповѣдей объ обязанностяхъ къ ближнимъ. Въ четвертой заповѣди читаемъ: „день седьмый—суббота Господу Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, ни сынъ твой, ни дочь твоя, ни рабъ твой, ни рабыня твоя, ни (волъ твой, ни оселъ твой, ни всякій) скотъ твой, ни пришлецъ, который въ жилищахъ твоихъ“ (Исх. XX, 10; Втор. V, 14).

Заповѣдью повелѣвается, чтобы пришлецъ, который живетъ

въ жилищахъ Израиля, въ субботу не дѣлалъ никакого дѣла. Кто этотъ пришлецъ? Въ пятокнижіи моисеевомъ мы встрѣчаемъ нѣсколько словъ, которыя несомнѣнно обозначаютъ близкія между собою понятія, слова эти: пришлецъ (ger), посторонній, чужеземецъ (nokhri), наемникъ. Иногда эти слова какъ будто совпадаютъ между собою по значенію, иногда повидимому одно и то-же слово употребляется въ различныхъ мѣстахъ священныхъ книгъ въ различныхъ взаимно отрицающихъ одинъ другой смыслахъ. Наиболѣе удобнымъ намъ представляется такое пониманіе этихъ выраженій. Чужеземецъ—это человѣкъ, проходящій по землѣ израильской, но не имѣющій намѣренія поселиться въ ней, ничѣмъ несвязанный съ израилемъ; нокри—это иноземный путешественникъ по землѣ; геръ—это пришелецъ, рѣшившійся политически натурализоваться во Израилѣ. Наемникъ—это обыкновенно тотъ же геръ, который, не имѣя собственной земли и самостоятельнаго занятія, служитъ у евреевъ (иногда такимъ наемникомъ могъ оказаться и обѣднѣвшій израильтянинъ), посторонній—это геръ еще, такъ сказать, мало натурализовавшійся, только что поселившійся во Израилѣ и пріобрѣтшій не много правъ. Впослѣдствіи, этотъ посторонній, болѣе слившись съ Израилемъ, станетъ геромъ. Пришелецъ, только что явившись въ чужой странѣ, бываетъ совершенно чуждъ людямъ этой страны по своимъ нравамъ и вѣрованіямъ. Потомъ, онъ сживается съ ними, усвояетъ ихъ обычаи, языкъ и наконецъ вѣру. Отсюда, понятно, что пришлецъ можетъ то противополагаться туземцу, то разсматриваться, какъ одно съ нимъ (срав. Второзак. XIV, 21 и Левит. XVII, 15), и этимъ объясняется, что языкъ писанія, говорящій о пришельцѣ, такъ различенъ въ различныхъ мѣстахъ. Понять его однако, помня это различіе пришельцевъ, не трудно и не трудно показать, что законъ намѣчаетъ задачу для евреевъ сдѣлать оказавшихся въ его средѣ не евреевъ одними съ собою по вѣрѣ. Четвертая заповѣдь указываетъ еврею наилучшій путь для этого. Согласно четвертой заповѣди человѣкъ долженъ не только самъ соблюдать субботній покой, но долженъ даровать субботній покой всему тому, что въ его власти. Божественная заповѣдь предупреждаетъ и караетъ то лукавство

совѣсти, которое свойственно не древнему только, но и новому времени и, поддаваясь которому, человѣкъ, постясь и молясь, предоставляетъ другимъ заботиться о его нуждахъ. Нѣтъ, ни дѣти, ни слуги, ни скотъ не должны ничего дѣлать въ субботу, какъ и хозяинъ. Получившій неисчислимые дары отъ Бога, человѣкъ долженъ даровать субботній отдыхъ подчиненнымъ ему. Прежде всего—дѣтямъ, это требованіе въ ряду всѣхъ послѣдующихъ— является удобоисполнимѣйшимъ, ибо по естественному закону родители любятъ дѣтей, затѣмъ, человѣкъ долженъ дать покой и своимъ рабамъ, это требованіе уже выше. Языческій міръ даже не понималъ его, какъ не понималъ человѣческихъ правъ раба. Божественное откровеніе, снисходя къ жестоковыйности человѣческой, создавшей рабство, всегда наставляло, что рабы-люди и къ нимъ должно относиться, какъ къ людямъ. Но заповѣдь идетъ далѣе и требуетъ, чтобы человѣкъ далъ въ субботу отдыхъ и скоту. Религіозно-настроенная мыслъ вѣрующаго человѣка, оставившаго въ субботу земные, суетные помыслы, естественно должна обращаться къ тому времени, когда на землѣ и не было мѣста этимъ помысламъ, когда въ раю не было ни заботъ, ни страданій ни для человѣка, ни для животныхъ, и затѣмъ та же мысль должна направиться къ тому, что такой порядокъ вещей нѣкогда долженъ быть возстановленъ вполнѣ и теперь долженъ быть возстановляемъ отчасти. Возстановленіе отчасти и представляетъ собою освобожденіе скота отъ тягостной работы. „Тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ: потому что тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее, въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнія въ свободу славы дѣтей Божіихъ. Ибо знаемъ, что вся тварь совокупно стенаетъ и мучится до нынѣ“ (Рим. VIII, 19—22). Такъ говоритъ апостолъ Новаго Завѣта, но мы видимъ, что обязанность стремиться къ созданію такого порядка вещей, который апостолъ признавалъ единственно нормальнымъ, была возложена уже на ветхозавѣтнаго человѣка. И вотъ, мы читаемъ въ концѣ заповѣди, на ветхозавѣтнаго человѣка возлагается обязанность пріобщать къ этому идеальному порядку и тѣхъ, которые не были въ завѣтѣ съ Іеговою: ничего не долженъ дѣлать

въ субботу „и пришлецъ, который въ жилищахъ твоихъ". Еврей долженъ былъ призывать къ религіозному покою и не еврея. Безъ сомнѣнія, для пришельца это былъ самый простой и даже не непріятный способъ ознакомленія съ вѣрой Израиля. Свободный отъ труда и заботъ онъ естественно долженъ былъ вдумываться въ ту форму Богопочитанія, которой онъ обязанъ этой свободой,—въ Богопочитаніе евреевъ. Субботній покой давалъ ему возможность распрашивать еврея объ этомъ Богопочитаніи. А говорить о Іеговѣ и Его великихъ дѣлахъ, объ откровеніи и законѣ и значило для еврея исполнять субботу. Самымъ уже обязательнымъ освобожденіемъ отъ работы въ субботу пришелецъ призывался къ истинному Богопочитанію, и все законодательство далѣе заставляло еврея вести пришельца къ этому Богопочитанію.

Освобожденіе евреевъ отъ рабства Египетскаго соединилось у нихъ съ празднованіемъ пасхи. Вмѣстѣ съ евреями изъ Египта вышло много иноплеменниковъ (Исх. XII, 38) и вотъ какой законъ былъ данъ Господомъ новоосвобожденному народу о пасхѣ: „И сказалъ Господь Моисею и Аарону: вотъ уставъ пасхи: никакой иноплеменникъ не долженъ ѣсть ея; а всякій рабъ, купленный за серебро, когда обрѣжешь его, можетъ ѣсть ее; поселенецъ и наемникъ не долженъ ѣсть ея. Въ одномъ домѣ должно ѣсть ее (не оставляйте отъ нея до утра), не выносите мяса вонъ изъ дома и костей ея не сокрушайте. Все общество (сыновъ) Израиля должно совершать ее. Если-же поселится у тебя пришлецъ и захочетъ совершить пасху Господу, то обрѣжь у него всѣхъ мужескаго пола, и тогда пусть онъ приступитъ къ совершенію ея, и будетъ какъ природный житель земли; а никакой необрѣзанный не долженъ ѣсть ея; одинъ законъ да будетъ и для природнаго жителя и для пришельца, поселившагося между вами" (Исх. XII, 43—49). Послѣднее опредѣленіе, видимъ, открываетъ широко ворота для тѣхъ, кто желаетъ вступить въ завѣтъ съ Богомъ: для такого пришедшаго въ Палестину будетъ одинъ законъ, какъ и для сыновей завѣта. Но законъ не подвергалъ иноплеменниковъ искушенію большему, чѣмъ они могли понести, законъ не обязывалъ каждаго пришельца, поселившагося въ Палестинѣ, непремѣнно

обрѣзываться, нѣтъ, изъ опредѣленій о пасхѣ мы видимъ, что пришелецъ вполнѣ могъ жить необрѣзаннымъ среди израильтянъ, но онъ только не могъ имѣть съ ними религіознаго общенія. Еврею поставлялась задача обращать къ Іеговѣ находившихся въ средѣ его иноплеменниковъ не силою внѣшняго принужденія, но воздѣйствуя на нихъ духовно. Еврей долженъ былъ непринужденно привлекать. Цѣлый рядъ постановленій обязывалъ еврея относиться къ пришельцу, говоря нашимъ языкомъ, гуманно, входя въ тяжелое положеніе лица или лицъ, оказавшихся на чужбинѣ. „Пришельца не притѣсняй и не угнетай его, говоритъ Господь, ибо Вы сами были пришельцами въ землѣ Египетской“ (Исх. XXII, 21).

И многократно повторяется этотъ призывъ къ доброму отношенію къ иноплеменникамъ (см. Исх. XXIII, 9; Лев. XIX, 33—34, Втор. X, 19). Законъ повелѣваетъ проникаться къ нимъ особеннымъ чувствомъ жалости, притѣсненіе ихъ и несправедливость по отношенію къ нимъ онъ находитъ столь-же позорнымъ и преступнымъ, какъ нанесеніе обиды сиротѣ или вдовѣ. Иноплеменникъ—человѣкъ, оставившій свой родъ, свое отечество, онъ—сирота въ глубочайшемъ смыслѣ этого слова, и потому онъ особенно заслуживаетъ состраданія и любви. Еврейскій законъ, который называютъ грубо эгоистическимъ и узко національнымъ, повелѣваетъ евреямъ спѣшить на встрѣчу къ приходящимъ къ нимъ иноплеменникамъ не съ требованіями закона, не съ ножомъ обрѣзанія, но съ рукою помощи и словами любви.

Не всегда легко опредѣлить, какія постановленія закона разумѣютъ пришельцевъ обрѣзанныхъ и какія говорятъ о необрѣзанныхъ. Это—два главныхъ класса пришельцевъ. Необрѣзанные—по крайней мѣрѣ въ позднѣйшія времена—несомнѣнно также дѣлились на необрѣзанныхъ—прозелитовъ и необрѣзанныхъ язычниковъ. Священный текстъ показываетъ, что были въ законѣ еще болѣе дробныя подраздѣленія, но это уже скорѣе юридическія подробности, чѣмъ религіозныя ступени, вводящія не-еврея въ ветхозавѣтную церковь. Пришлецъ-язычникъ, пришлецъ необрѣзанный прозелитъ и наконецъ пришлецъ-обрѣзанный, къ которому законъ примѣнялся совершенно такъ же,

какъ и къ еврею, вотъ—различные классы пришельцевъ въ религіозномъ отношеніи. Законъ своими опредѣленіями направляетъ всѣхъ не-израильтянъ къ тому, чтобы они стали одно съ израильтянами. Поучительно разсмотрѣть его нѣкоторыя опредѣленія въ этомъ отношеніи.

Земля обѣтованная—земля святая и на ней долженъ быть почитаемъ только святой Богъ израилевъ. Вотъ почему законъ говоритъ: „приносящій жертву богамъ, кромѣ одного Господа, да будетъ истребленъ“ (Исх. XXII, 20). Въ Палестинѣ не должно почитать никакого Бога кромѣ единаго.

„Кто изъ сыновъ израилевыхъ и изъ пришельцевъ дастъ изъ дѣтей своихъ Молоху, тотъ да будетъ преданъ смерти“ (Лев. XX, 2), и истребленіе также грозитъ всякому, кто обратится къ вызывающимъ мертвыхъ и волшебникамъ (ibid, 6). Хулитель имени Господня долженъ быть побитъ камнями (Лев. XXIV, 16).

Эти опредѣленія, по самому духу закона, простирались на всѣхъ, кто вступалъ въ Палестину. Хотя у еврея мѣстобогослуженія было пріурочено къ скиніи, а затѣмъ къ храму, вся Палестина для него въ нѣкоторомъ смыслѣ была храмомъ, и поэтому онъ долженъ былъ преслѣдовать всякаго, кто хотѣлъ ставить на его святой землѣ алтарь чужимъ богамъ. Повидимому, по духу закона самое пребываніе въ Палестинѣ должно было связываться съ принятіемъ закона, но законъ не возлагаетъ на пришельца прямо такого обязательства и—не трудно понять—почему? Принятіе закона только тогда съ несомнѣнностію можетъ быть дѣломъ добрымъ, когда оно совершенно сознательно, а законъ можетъ быть принятъ сознательно только тѣмъ, кто его знаетъ наперед. Законъ Моисеевъ, дозволяя иновѣрцу жить въ Палестинѣ, представлялъ тѣмъ возможность ознакомиться ему съ закономъ, оцѣнить его и сознательно принять на себя его иго или отклониться отъ его принятія. Но не требуя, чтобы иноплеменникъ принималъ богооткровенную религію, законъ требовалъ, чтобы онъ не оскорблялъ ее. Отсюда—вышеприведенныя опредѣленія. Затѣмъ, законъ долженъ былъ требовать, чтобы пришелецъ не развращалъ Израиля. Язычники древняго міра предавались гнуснымъ порокамъ и

на многое преступное смотрѣли очень легко. Требованія Богодухновеннаго закона не могли допустить существованія такихъ мерзостей въ землѣ Израилевой.

„Не дѣлайте всѣхъ этихъ мерзостей, ни туземецъ, ни пришлецъ живущій между вами“ (Лев. XVIII, 26). Благоустроенность общества, конечно, требовала, чтобы въ средѣ Израиля не допускались уголовныя и гражданскія преступленія (Левит. XXIV, 17—22), и въ этомъ отношеніи законъ одинаково долженъ былъ простираться какъ на обрѣзаннаго, такъ и на необрѣзаннаго. Но отъ обрѣзаннаго всегда требовалось больше чѣмъ отъ необрѣзаннаго. „Всякій, кто будетъ, ѣсть мертвечину или растерзанное звѣремъ, туземецъ или пришлецъ, должны вымыть одежды свои и омыться водою и нечистъ будетъ до вечера, а *потомъ* будетъ чистъ“ (Лев. XVII, 15). Такъ говоритъ законъ въ одномъ мѣстѣ, въ другомъ мѣстѣ читаемъ: „не ѣшьте никакой мертвечины; иноземцу, который *случится* въ жилищахъ твоихъ, отдай ее, онъ пусть ѣстъ ее, или продай ему, ибо ты народъ святой у Господа Бога твоего“ (Второз. XIV, 21). Въ еврейской Библіи, какъ пришелецъ въ первомъ текстѣ, такъ и иноземецъ во второмъ называется геръ, но при этомъ еще во второмъ текстѣ дѣлается такое различіе, говорится о мертвечинѣ: отдай ее геру или продай нокри. Мы говорили, что—нокри, это—случайный гость въ Палестинѣ, геръ это иноплеменникъ, поселившійся въ жилищахъ израилевыхъ. Въ книгѣ Левитъ подъ геромъ въ приведенномъ текстѣ, очевидно, разумѣется обрѣзанный, во Второзаконіи какъ подъ геромъ, такъ и подъ нокри—необрѣзанные. Но однако и здѣсь геръ—лицо уже юридически соединившееся съ Израилемъ, слѣдовательно порвавшее съ своей родиной. Въ большинствѣ случаевъ такіе эмигранты въ Палестинѣ были бѣдны, несчастны, были наемниками, и вотъ законъ повелѣваетъ *отдавать* имъ мертвечину, хотя совсѣмъ чужому—нокри, котораго заводили въ Палестину любопытство или какія-либо предпріятія, ее можно продать. Къ тѣмъ, кто хотѣлъ вступить въ общину израилеву, законъ повелѣвалъ евреямъ идти на встрѣчу, но по отношенію къ тому, кто, вращаясь среди израильтянъ, не думалъ о сближеніи съ этимъ народомъ, еврей не былъ обязанъ проявлять самопожер-

твованіе. Въ седьмой годъ евреи заимодавцы должны были прощать долги ближнимъ своимъ, но „съ иноземца взыскивай, а что будетъ у брата твоего прости“ (Второз. XV, 3). Такіе законы, такая система отношеній должны были наводить иноземца на глубокія размышленія. Не обязывая иноземца принимать вѣру въ Іегову, законъ невольно принуждалъ его думать объ этой вѣрѣ. Приходилось думать въ субботу, когда законъ запрещалъ заниматься дѣлами всѣмъ проживавшимъ въ Палестинѣ, когда даже запрещалось зажигать огонь (Исх. XXXV, 3). Приходилось думать въ день очищенія, когда къ обязательному недѣланію присоединялся постъ (Левит. XVI, 29), приходилось думать въ пасху, когда на семь дней все квасное удалялось изъ домовъ израильскихъ (Исх. XII, 19). Въ эти времена у евреевъ бывали священныя собранія, читался и истолковывался законъ, и иноземецъ силою условій привлекался къ тому, чтобы поближе познакомиться съ этимъ закономъ и утверждаемой имъ вѣрой. Развѣ не долженъ былъ вызвать уваженіе въ подобномъ иноземцѣ законъ, по которому обѣднѣвшій компатріотъ этого иноземца, пріобщившійся къ общинѣ израилевой, становился въ общинѣ предметомъ такихъ-же заботъ и ему представлялось такое же право пользоваться избыткомъ жатвочныхъ, какъ сиротѣ или вдовѣ. „И виноградника твоего, говоритъ Господь, не обирай до чиста и попадавшихъ ягодъ въ виноградникѣ не подбирай; оставь это бѣдному и пришельцу. Я Господь Богъ Вашъ“ (Лев. XIX, 10). „Когда будете жать жатву на землѣ вашей, не дожинай до края поля твоего, когда жнешь, и оставшагося отъ жатвы твоей не подбирай; бѣдному и пришельцу оставь это. Я Господь Богъ Вашъ“ (Лев. XXII, 22). „Въ седьмой годъ да будетъ суббота покоя земли, суббота Господня, поля твоего не засѣвай и виноградника твоего не обрѣзывай; что само выростетъ на жатвѣ твоей, не сжинай и гроздовъ съ необрѣзанныхъ лозъ твоихъ не снимай; да будетъ это годъ покоя земли; и будетъ это впродолженіе субботы земли *вспмъ* вамъ въ пищу, тебѣ, и рабу твоему, и рабынѣ твоей, и наемнику твоему, и поселенцу твоему, поселившемуся у тебя“ (Лев. XXV, 4—6. См. также Второз. V, 29; XVI, 11—14; XXIV, 14—15—19, XXVI, 11). Въ правѣ су-

да и убѣжища законъ утверждалъ полное равенство пришельцевъ съ израильтянами (Исход. XII, 49; Лев. XXIV, 22; Числ. XV, 15, 29; XXXV, 15, чит. стих. 14 до конца; Втор. 1, 16; XXIV, 17). Такъ законъ благоволилъ къ пришельцамъ, а между тѣмъ, пришельцы какъ и евреи—жестоко согрѣшали предъ закономъ и даже вовлекали въ грѣхъ и евреевъ. Такъ, лишенія при странствованіяхъ по пустынѣ иногда прежде всего вызывали ропотъ у пришельцевъ. „Пришельцы, читаемъ въ Числ. XI, 4, между ними стали обнаруживать прихоти; а съ ними и сыны израилевы сидѣли и плакали и говорили: кто накормитъ насъ мясомъ?“ Но законъ не наказывалъ этой частной слабости общимъ осужденіемъ, ибо Тотъ, Кто утверждалъ законъ, видѣлъ и доброе въ пришельцахъ, и Израиль заранѣе получилъ предупрежденіе: „если не будешь слушать гласа Господа Бога Твоего и не будешь стараться исполнять всѣ заповѣди Его и постановленія Его, то пришелецъ, который среди тебя, будетъ возвышаться надъ тобою выше и выше, а ты опускаться будешь ниже и ниже“ (Второз. XXVIII, 43).

Можно ли говорить объ узко національномъ характерѣ этого закона—закона, который давалъ привиллегіи только за добродѣтели и который утверждалъ равенство предъ закономъ безъ различія націи? Безъ сомнѣнія, говорить о націонализмѣ этого закона не должно, но однако о немъ говорили и говорятъ доселѣ. Думаемъ, что это происходило и происходитъ между прочимъ отъ того, что говорящіе вмѣсто того, чтобы изучать весь законъ, его общія опредѣленія и его духъ, находили для себя удовольствіе останавливать вниманіе на частныхъ опредѣленіяхъ закона о тѣхъ или иныхъ народахъ—опредѣленіяхъ суровыхъ, суровость которыхъ—для насъ понятно—обусловливалась тѣмъ, что законъ направлялся къ подавленію всего злого, а по мысли его раціоналистическихъ коментаторовъ противъ всего не—іудейскаго. Мы изложили общія опредѣленія закона объ иноземцахъ и пришельцахъ. Сущность этихъ постановленій направляется къ тому, чтобы евреи неизраильтянъ дѣлали израильтянами, но не путемъ насилій, а привлекая ихъ своимъ образомъ поведенія, своимъ закономъ, своею вѣрою. Таковы общія положенія закона. Но

когда давался законъ въ эпоху Моисея—евреи находились въ живыхъ, конкретныхъ отношеніяхъ съ различными народами, и въ законѣ находятся прямыя указанія, какъ относиться къ тѣмъ или другимъ изъ нихъ. Къ однимъ народамъ законъ повелѣваетъ относиться благосклонно, отъ общенія съ другими онъ повелѣваетъ усиленно уклоняться и, наконецъ, третьихъ онъ прямо предписываетъ истреблять. „Не гнушайся идумеяниномъ, говорится въ законѣ, ибо онъ братъ твой, не гнушайся египтяниномъ, ибо ты былъ пришельцемъ въ землѣ его“ (Втор. XXIII, 7). Въ томъ же мѣстѣ говорится объ аммонитянахъ и моавитянахъ: „аммонитянинъ и моавитянинъ не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе ихъ не можетъ войти въ общество Господне во вѣки“ (Втор. XXIII, 3). О хананеянахъ дается повелѣніе: „и истребишь всѣ народы, которые Господь, Богъ твой, даетъ тебѣ: да не пощадитъ ихъ глазъ твой, и не служи богамъ ихъ, ибо это сѣть для тебя“ (Второз. VII, 16). Объ Амаликѣ отдается приказъ: „изгладь память Амалика изъ поднебесной; не забудь“ (Второз. XXV, 19). Если бы рукою того, кто диктовалъ эти повелѣнія, водилъ только гнѣвъ или жестокій національнизмъ, то эти повелѣнія не дополнялись бы и не разъяснялись другими, смыслъ всѣхъ каковыхъ одинъ: нужно уничтожать—злое, все равно израильское или нѣтъ—и нужно сохранять все доброе, откуда бы оно ни происходило. Законъ, повелѣвающій истреблять всѣхъ враговъ, не всегда и не безусловно повелѣвалъ избивать женщинъ враждебнаго народа. Естественно было бы повидимому въ національнистическомъ законѣ продиктовать правила, по которымъ избранный народъ можетъ дѣлать плѣнныхъ женщинъ своими рабами и наложницами, но такъ какъ законъ былъ данъ свыше, то мы и находимъ въ немъ иное. Въ XXI гл. 10—14 ст. Второзаконія дозволяется еврею дѣлать плѣнную женщину своею женою, но 1) онъ долженъ дать ей напередъ мѣсячный срокъ, чтобы ей оплакать отца своего и матерь свою; если послѣ мѣсячнаго срока она не понравится ему, 2) онъ долженъ отпустить ее, куда она хочетъ. Но женщинамъ преступнымъ не было доступа въ богоизбранную общину. Такъ былъ отданъ приказъ избить всѣхъ женъ мадіамскихъ, которыя

вовлекли въ грѣхъ израиля, и оставить въ живыхъ только дѣтей женскаго пола не познавшихъ мужа (Числ. XXXI, 17—18). Тиранническая жестокость знаетъ только разнообразіе карательныхъ мѣръ, но не знаетъ постепенности оправданія. Законъ Моисеевъ въ отношеніи къ иноплеменникамъ управляется этимъ послѣднимъ принципомъ постепеннаго очищенія и оправданія виновныхъ и пріобщенія ихъ къ святой общинѣ Израиля. „Всевышній давалъ удѣлы народамъ и разселялъ сыновъ человѣческихъ“ (Второз. XXXII, 8). Онъ далъ Исаву Сеиръ (Втор. II, 9) и Моаву Аръ (Втор. II 9) и возбранилъ израильтянамъ попытки овладѣть этими областями. За сравнительно лучшія нравственныя качества идумеянинъ и египтянинъ могли въ третьемъ поколѣніи вступать въ общину Господню, а моавитянамъ даже въ десятомъ поколѣніи былъ возбраненъ такой доступъ (Второз. XXIII). Относительно мадіанитянъ было дано повелѣніе: „враждуйте съ мадіанитянами и поражайте ихъ“ (Числ. XXV, 17), но мы знаемъ относительно части мадіанитянъ—Іоѳора, его семьи и племени, что они не только были приняты въ общину Израиля, но и заняли въ ней почетное положеніе. Всему доброму былъ открытъ доступъ къ Іерусалиму; тому, что заключало въ себѣ много злого, но въ чемъ не угасло и могло развиваться и доброе, открывалась возможность пріобрѣсти постепенно этотъ доступъ. Переходъ отъ языческихъ мерзостей и разврата къ чистому культу Іеговы былъ нелегокъ и вообще не могъ быть скорымъ (Второз. XXIII, 1—2), но онъ могъ совершаться постепенно.

Безъ сомнѣнія, повелѣнія о поголовномъ истребленіи мужчинъ, женщинъ, дѣтей и даже скота могутъ смутить читателя, размышляющаго о правдѣ и справедливости. Неужели въ цѣлыхъ селеніяхъ и цѣлыхъ народахъ не оставалось ничего добраго, когда они такъ безпощадно обрекались на казнь? Какъ ни страшно подтверждать это предположеніе, однако приходится это дѣлать, ибо Господь еще раньше, чѣмъ изрекъ свой судъ надъ хананеянами, сказалъ о Содомѣ и Гоморрѣ, что Онъ не истребилъ бы ихъ, если бы въ нихъ оказалось только десять праведныхъ (Быт. XVIII, 32). Дѣти, которыя обрекались на убіеніе, конечно, не могли быть сосудами злобы, но изъ нихъ

при тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ они находились, не могло вырости ничего добраго. Израиль былъ слабъ и не могъ побѣдить того нравственнаго зла, которое заключалось въ природѣ жителей Ханаана, онъ могъ и дѣйствительно часто только самъ заражался отъ него, отсюда было благомъ—уничтожить это зло въ корнѣ путемъ истребленія хананеевъ. Плевелы можно оставлять рости до жатвы съ пшеницей только тогда, когда пшеница крѣпка и сильна. И такое опредѣленіе дано въ Новомъ Завѣтѣ, но въ Завѣтѣ Ветхомъ пшеница была тоща и слаба и она должна была путемъ чрезвычайныхъ мѣръ очищаться отъ плевеловъ. Но эти же самыя чрезвычайныя мѣры спасали пшеницу, которая оказывалась вмѣстѣ съ плевелами. Не все—по опредѣленію Божію—должно было погибнуть въ средѣ хананейской, лучшее должно было пріобщиться къ Израилю.

И этотъ процессъ пріобщенія начинается вмѣстѣ съ вступленіемъ евреевъ въ землю обѣтованную. Исторія занятія этой земли начинается повѣствованіемъ о Раави. Она была хананеянка и блудница (предположеніе, что названіе „блудница“ означаетъ хозяйку гостинницы не можетъ быть принято), но она увѣровала въ Іегову и, конечно, эта вѣра обусловливалась не величіемъ только чудесъ, которыя Богъ совершилъ во Израилѣ, но и доброю настроенностью ея сердца (о чудесахъ слышали и другіе) и вмѣсто того, чтобы противодѣйствовать евреямъ, она стала содѣйствовать имъ (Іисусъ Навинъ II и VI, 24) и со всѣмъ своимъ домомъ она вступила въ израильскую общину. Ее спасла ея вѣра (Евр. XI, 31) и ея дѣла (Іак. II, 25). Если она одно лицо съ женою Салмона, упоминаемаго въ Евангеліи Мѳ. 1, 5, то слѣдовательно она удостоилась стать праматерью Господа. Но едва ли можно сомнѣваться въ этомъ тожествѣ. Время жизни Салмона, отца Вооза, жившаго въ судейскій періодъ (болѣе точныхъ указаній мы не имѣемъ), очевидно, могло падать на начало періода. Затѣмъ, евангелистъ въ родословной Господа упоминаетъ только немногихъ извѣстныхъ женщинъ (неизвѣстныя имена ничего не говорятъ), но другой Раави не знаетъ писаніе.

Вслѣдъ за Раавью, при помощи нѣкоторой хитрости, вошли въ составъ ветхозавѣтнаго Израиля и евеи (Іисусъ Навинъ IX),

Они должны были исполнять самыя низшія обязанности—рубить дрова и черпать воду для общества, но и не для общества только, а и для жертвенника. Такимъ образомъ, ихъ союзъ съ Израилемъ былъ не гражданскимъ только, но и церковнымъ. Несомнѣнно, они были обрѣзаны (Неем. 10, 28 и слѣд.). Должно полагать, что они вошли въ составъ наѳинеевъ (1, Паралипом. IX, 2; Неем. XI, 3).

Евреи не истребили и не изгнали хананеевъ изъ земли хананаанской. И въ книгѣ Іисуса Навина и книгѣ Судей (см. въ послѣдней 17-ю главу) постоянно встрѣчаются замѣчанія, что тѣ или другія племена хананеевъ живутъ до сего дня (дня написанія этихъ книгъ) въ тѣхъ или другихъ областяхъ Палестины.

Причиною этого отчасти было то, что евреи вслѣдствіе своей религіозно-нравственной слабости не могли побѣдить хананеевъ, и отчасти то, что они не хотѣли ихъ истреблять: нечистый глазъ еврея часто прельщался и культурою хананеевъ, и ихъ пороками, и красотою дочерей хананейскихъ. „И жили сыны израилевы среди хананеевъ, хеттеевъ, аморреевъ, ферезеевъ, евеевъ (гергеевъ) и Іевусеевъ, и брали дочерей ихъ себѣ въ жены, и своихъ дочерей отдавали за сыновей ихъ, и служили богамъ инымъ“ (Суд. III, 5—6). Такимъ образомъ совершалось незаконное вступленіе хананеянокъ въ общину Господню. Но промыслъ, конечно, обращалъ ко благу и самыя преступленія израильтянъ, какъ ко благу были обращены легкомысліе и неосмотрительность евреевъ въ дѣлѣ съ евеями, оказавшимися добрыми слугами Израилю. Нѣкоторые изслѣдователи книги Судей въ повѣствованіяхъ книги о смѣшанныхъ бракахъ обращаютъ вниманіе на то, что въ эту эпоху какъ будто бы не жена вступала въ домъ мужа, но мужъ въ домъ жены, что, напримѣръ, открывается въ исторіи Самсона (XIV—XV). Своеобразная проницательность изслѣдователей заставляетъ видѣть здѣсь—какъ и въ исторіи Іакова и Лавана—отзвуки поліандріи, остатокъ материнскаго права (paternité maternelle), по которому сынъ считался по матери, а не по отцу, подобное чему существуетъ и теперь у дикихъ народовъ Океаніи. На самомъ дѣлѣ говорить здѣсь объ атавизмѣ такъ же странно, какъ странно видѣть атавизмъ въ подобныхъ бракахъ

настоящихъ дней, когда зять вступаетъ въ домъ тестя или тещи. Такіе браки, какъ во времена судей, такъ и въ настоящіе дни,—довольно частыя исключенія изъ общаго правила. Но въ книгѣ Судей, если ее понимать такъ, какъ она написана, а не влагать въ нее смысла, котораго въ ней не заключается, мы встрѣчаемъ не атавизмъ и не подобныя исключенія, а почти иное: мужъ съ женою (Самсонъ съ филистимлянкою) просто на просто живутъ на два дома: онъ—у своихъ родителей, она—у своихъ, и, кажется, причину для этого должно отыскивать въ религіи (XIV, 3): отецъ и мать Самсона явно не желали видѣть въ своемъ домѣ дочери необрѣзанныхъ. Если союзы подобные союзу Самсона и можетъ быть болѣе прочные и болѣе счастливые—были нерѣдки въ тѣ дни, когда не было царя во Израилѣ, то тогда, значитъ, потомство такихъ смѣшанныхъ браковъ могло и вступать и не вступать въ общину Израилеву и должно было вступать въ эту общину, когда влеклось къ ней нравственными побужденіями. Тогда вредныя послѣдствія подобныхъ браковъ въ значительной степени парализовались.

Ко времени судей относится исторія моавитянки Руѳи. Моавитяне—плодъ кровосмѣшенія Лота съ его старшею дочерью (Быт. XIX, 36, 37). Ко времени исхода евреевъ изъ Египта моавитяне были уже идолопоклонниками, и ихъ отношеніе къ своимъ родственникамъ по происхожденію выразилось въ томъ, что дочери Моава склонили израильтянъ къ блудодѣянію (Числ. XXV, 1) и что они участвовали въ подкупѣ Валаама (Второзак. XXIII, 4) для того, чтобы онъ проклялъ Израиля. Вслѣдствіе этого Господь Богъ постановилъ, что „и десятое поколѣніе *моавитянъ* не можетъ войдти въ общество Господне во вѣки“ (Второз. XXIII, 3). Но моавитянка Руѳь, какъ повѣствуетъ книга, носящая ея имя, не только вошла въ общество Израиля, но и удостоилась стать прабабкою Давида, а черезъ него и праматерью самаго Господа Іисуса Христа. Изъ Евангелія Матѳея открывается, что дѣда Давида—Овида Руѳь родила отъ Вооза, который былъ сыномъ блудницы Раави (Раавь родила Вооза отъ Салмона). Знаменательно, что вмѣстѣ съ запрещеніемъ принимать въ израильское общество моавитянина помѣщено и запрещеніе вводить въ общество Господне

сына блудницы (Второз. XXIII, 2—3). Несомнѣнно, что и ветхозавѣтный законъ допускалъ исключенія, и что ничто доброе не гибло вслѣдствіе его суровыхъ требованій, направленныхъ на искорененіе злого. Новѣйшая критика однако не пожелала пощадить и этого трогательнаго разсказа о благородной моавитянкѣ, которая такъ полюбила семью своего мужа, съ которымъ жила на своей—а не на его родинѣ, что когда онъ умеръ, непоколебимо рѣшила послѣдовать за своей свекровью въ страну Израиля, служить Богу израилеву и быть погребенной въ странѣ ея мужа. Теперь говорятъ, что этотъ разсказъ—не историческое событіе эпохи судей, а вымышленный романъ временъ Ездры и Нееміи, когда гоненіе этихъ израильскихъ вождей воздвигнутое на смѣшанные браки вызвало будто бы въ средѣ Израиля реакцію, и анонимный авторъ написалъ эту повѣсть съ цѣлью доказать, что и иноплеменныя женщины могутъ быть хорошими супругами. Вымыслъ, конечно, плохое доказательство, и предположеніе такого вымысла, полагаемъ, плохая гипотеза. Повѣсть „Руѳь"—времени Ездры—исключительное и потому же сомнительное историческое явленіе, Руѳь—дѣйствительное историческое лицо—не исключеніе, ей предшествовала Раавь, и тяготѣніе Руѳи къ Израилю, можетъ быть, отчасти объясняемо тѣми-же мотивами, какіе обратили къ нему Раавь. Руѳь—временъ Нееміи для насъ непонятная загадка. Особенно непонятнымъ съ точки зрѣнія этой раціоналистической гипотезы представляется намъ одно разсужденіе въ 1-й главѣ. „(Неемиь) сказала (Руѳи): вотъ, невѣстка твоя возвратилась къ народу своему и къ своимъ богамъ; возвратись и ты вслѣдъ за невѣсткою твоею. Но Руѳь сказала: не принуждай меня оставить тебя и возвратиться отъ тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и гдѣ ты жить будешь, тамъ и я буду жить; народъ твой будетъ моимъ народомъ, и твой Богъ моимъ Богомъ" (15—16). Для раціоналиста представляется весьма удобнымъ объявить этотъ отрывокъ имѣющимъ глубокую древность, когда въ представленіи евреевъ ихъ Богъ, равно какъ и другіе боги замыкались въ опредѣленныхъ географическихъ границахъ, предположеніе чего, повидимому, можно усматривать въ рѣчахъ Неемини, но

представляется страннымъ влагать такія рѣчи въ уста еврейки послѣплѣнной эпохи, когда, по общему мнѣнію, евреи имѣли монотеистическія воззрѣнія. Вотъ, почему намъ кажется, раціоналистическая теорія происхожденія священнаго текста водитъ насъ въ вопросѣ о Руѳи по нѣкоторому безысходному кругу. Мы думаемъ, что проще и вѣрнѣе разсматривать эту исторію такъ, какъ она разсматривалась издавна. Руѳь—это дѣйствительно историческое лицо, прабабка Давида, и Нееминь дѣйствительно сказала то, что сказала. Только слова ея служатъ не выраженіемъ вѣры, называемой теперь географическимъ монотеизмомъ или генотеизмомъ, а признаніемъ историческаго факта—часто очень печальнаго. Cuius regio, eius religio. Тысячи побужденій заставляютъ человѣка принимать исповѣданіе той страны, въ которой онъ живетъ: невозможность служить Богу по своимъ обрядамъ, тяжесть положенія религіознаго отщепенца и т. д. Нееминь и усматривала для Руѳи печальную необходимость подчиниться этому печальному закону. Но Руѳь—надо полагать—поняла истину вѣры Израиля, какъ ее понимали и принимали лучшіе сыны и дочери и другихъ народовъ—и вошла въ составъ общины Израиля.

Религія Израиля—по самому существу своему—могла привлекать только лучшихъ людей, она очень много требовала отъ человѣка и сурово подавляла низшія влеченія его чувственной природы. Это послѣднее тяжелѣе для человѣка самыхъ трудныхъ обрядовъ. Вотъ почему и сами израильтяне очень часто и въ большомъ количествѣ уклонялись отъ путей Господнихъ, и вотъ почему, если иноплеменникъ или иноплеменница обнаруживали сознательную и твердую рѣшимость вступить въ общину Израиля, они обыкновенно оказывались свѣтлыми личностями, ибо ихъ могла привлекать къ закону израилеву только нравственная сила закона.

Усмотрѣть и оцѣнить ее было нелегко. Израильтянинъ эпохи судей *являлся двойственнымъ* въ глазахъ окрестныхъ народовъ. Народы эти, конечно, слышали и знали, какъ Господь вывелъ евреевъ изъ земли египетской и что сдѣлалъ Господь для Израиля, народы эти имѣли возможность узнать законъ израилевъ

и познакомиться съ высокими личностями, въ высокой мѣрѣ осуществлявшими тяжелыя требованія этого закона. Но эту идеальную сторону Израиля окрестнымъ народамъ приходилось разсматривать сплетенною съ такою реальною дѣйствительностью, которая бросала на нее очень мрачную тѣнь. Израильтяне стояли низко въ культурномъ отношеніи, они жили, враждуя одни племена съ другими, и по отношенію къ окружающимъ народамъ они часто обнаруживали рабскую готовность усвоять ихъ обычаи, платить дань ихъ порокамъ. Трудно было при такихъ условіяхъ для жителя Геѳы или Раббы утвердиться въ мысли, что Израиль, дѣйствительно, народъ Божій. Въ эпоху царей положеніе дѣла стало мѣняться. Израиль началъ становиться политически и нравственно крѣпче, его темныя стороны становились менѣе замѣтны, между тѣмъ окрестные народы не только не крѣпли и не усиливались, но нѣкоторые изъ нихъ повидимому исчезали и вымирали совсѣмъ. Въ царствованіе Саула это новое положеніе вещей не выступаетъ замѣтнымъ образомъ. Начавши блестящее свое царствованіе, первый царь затѣмъ вскорѣ уклонился отъ божественныхъ повелѣній, заболѣлъ и остатокъ жизни провелъ въ томъ, что боролся съ тѣнями, созданными собственнымъ воображеніемъ. Однако и въ его дни, мы видимъ, Израиль выступаетъ изъ своихъ предѣловъ уже какъ карающій злыхъ и милующій добрыхъ изъ иноплеменниковъ: Саулъ поразилъ амаликитянъ, но позаботился о спасеніи кенеянъ (1 Цар. XV, 6—7). Но значеніе Израиля для окрестныхъ народовъ—мы видимъ—широко расширилось со дней Давида. Прежде еще, чѣмъ стать царемъ, во время своихъ печальныхъ скитаній вслѣдствіе преслѣдованій Саула, Давидъ былъ въ сношеніяхъ съ моавитянами (1 Цар. XXII, 3—4) и съ филистимлянами (1 Цар. XXVII), онъ расширилъ ихъ, ставъ царемъ.

Исторія Давида показываетъ намъ, что во время этого царя иноплеменный элементъ въ значительномъ количествѣ вошелъ въ составъ Израиля, и что этотъ остатокъ хананеевъ по своимъ нравственнымъ качествамъ иногда могъ быть образцомъ и для израильтянина. Укажемъ два такихъ примѣра: Урія—хеттеянинъ и Орна-іевусеянинъ. Урія счелъ для себя нравственно

непозволительнымъ спать подъ кровлею своего дома (2 Цар. XI, 11), когда ковчегъ (Божій) находился въ открытомъ полѣ, и судъ Божій жестоко покаралъ богоизбраннаго царя (2 Цар. XII) за его коварный поступокъ съ честнымъ и храбрымъ хеттеяниномъ. Орна іевусеянинъ (2 Цар. XXIV, 16—24) обнаружилъ полную готовность отдать принадлежащее ему мѣсто для устроенія жертвенника Господня и дать все нужное для жертвы. Знаменательно также, что ковчегъ Господень прежде, чѣмъ быть перенесеннымъ въ Іерусалимъ, оказывается въ домѣ Аведдара геѳянина (филистимлянинъ), и вмѣстѣ съ ковчегомъ на домѣ Аведдара почило благословеніе Божіе (2 Цар. VI, 10—11; Паралип. XIII, 13—14). Самого Давида мы видимъ постоянно окруженнымъ иноземцами. Особенно выступаетъ филистимскій элементъ. Во время возстанія Авессалома мы видимъ, „всѣ Хелеѳеи и всѣ Фелефеи, и всѣ Геѳяне до шестисотъ человѣкъ, пришедшіе вмѣстѣ съ нимъ изъ Геѳа, шли впереди царя“ (2 Цар. XV, 18) и на предложеніе царя геѳянамъ оставить его въ несчастіи Еѳѳей геѳянинъ сказалъ: „живъ Господь, и да живетъ господинъ мой царь, гдѣ-бы ни былъ господинъ мой царь, въ жизни ли въ смерти, тамъ будетъ и рабъ твой“ (ibid 21). Съ филистимлянами вообще въ эту пору отношенія повидимому стали дружественными (3 Цар. 11, 39—40). Но Давидъ стремился установить таковыя и съ другими окрестными народами, онъ бралъ женъ иноплеменницъ (2 Цар. III, 3) и отдавалъ родственныхъ ему лицъ въ замужество за иноплеменниковъ (1 Парал. II, 17 и 2 Цар. XVII, 25). Не по его винѣ ему пришлось вести борьбу съ аммонитянами и моавитянами. Давидъ установилъ сношенія съ финикіянами. Кто знаетъ, можетъ-быть для духовнаго развитія человѣчества эти сношенія имѣли гораздо большее значеніе, чѣмъ обыкновенно предполагаютъ? Съ внѣшней стороны еврейско-финикійскій союзъ обыкновенно разсматривается, какъ актъ обоюдно мудрой политики и у израильтянъ и финикіянъ не было никакихъ причинъ для столкновенія. Даже въ самую блестящую эпоху своего существованія, евреи никогда не могли имѣть мысли совершить нападеніе на финикійскіе города, которые были окружены крѣпкими стѣнами, владычествовали надъ моремъ и для кото-

рыхъ не былъ страшенъ голодъ. У евреевъ не было арміи и имъ совершенно было неизвѣстно искусство осады для того, чтобы отважиться на предпріятіе, предъ которымъ отступили громадная армія и машины Ассиріи. Съ другой стороны, финикіяне, предъ которыми для эксплоатаціи открывались безграничныя пространства запада, никогда не думали завоевывать Сиріи, имъ было достаточно, что для нихъ тамъ были открыты рынки и что караваны тамъ могли проходить свободно. Ближайшій союзъ съ царствомъ іудейскимъ представлялъ имъ всѣ эти выгоды, онъ одновременно защищалъ ихъ и отъ наступленія филистимлянъ и отъ нападеній народовъ пустыни. Еврейскій народъ и какъ потребитель, и какъ производитель былъ кліентомъ, отъ котораго можно было только получить пользу. Всѣ произведенія искусства—одежду, драгоцѣнности, домашніе предметы, оружіе, утварь финикіяне могли сбывать израильтянамъ, въ обмѣнъ на эти мануфактурныя издѣлія евреи доставляли имъ хлѣбныя растенія, плоды, палестинскій скотъ. бальзамъ теплой іорданской долины, рабовъ обоихъ половъ... [1]). Но это одна сторона дѣла. Въ немъ есть другая. Финикіяне были космополитами древняго міра, они посѣщали и острова Британіи, и Галлію, и Италію, и Африку. Они привозили въ эти страны и вывозили изъ нихъ разныя произведенія природы и рукъ человѣческихъ. Развозили и привозили они и нѣчто иное: духовную культуру. Они знакомили востокъ съ западомъ и западъ съ востокомъ. Люди разныхъ странъ узнавали, благодаря финикіянамъ, религіи и вѣрованія народовъ всего культурнаго міра. Религію финикіянъ характеризуютъ различно, въ ней видятъ модификацію ассиро-вавилонской религіи, семитическую религію, ее называютъ нѣкоторые монотеистическою, нѣкоторые іерархическимъ политеизмомъ, но думаемъ, что не можетъ быть никакихъ сомнѣній въ томъ, что она представляла образецъ самаго пестраго и широкаго синкретизма. Мы находимъ въ ней и ваалова и Эль Шаддаи (гремящій) и Адонаи (Адонисъ, онъ-же Таммузъ) и Астарту и Оаннеса (вавилонск.) и Мелькарта, напоминающаго о Гераклѣ. Финикійскіе храмы имѣли видъ

[1]) Perrot et Chipier, L'Histoire de l'Art IV, p. 142.

и расположеніе совершенно такіе-же, какіе имѣли храмы Египта. Ихъ прямо называютъ копіями послѣднихъ. Но кромѣ храмовъ у нихъ были бетили и имъ приписываютъ даже тотемизмъ. Финикія была въ нѣкоторомъ смыслѣ религіознымъ музеемъ, и финикійскіе моряки могли много поразсказать о различныхъ религіяхъ народамъ, съ которыми они имѣли дѣло, они могли разсказать объ Іеговѣ и объ евреяхъ, равно какъ и объ Озирисѣ и Аписѣ и поселенцамъ Тибра и Роны, и сѣвернымъ африканцамъ, и жителямъ Британіи. Слушали ли ихъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы должны искать во внѣбиблейскихъ источникахъ. Но въ Библіи—въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ (Мѳ. XV, 22—28; Лк. IV, 25—26; X, 14)—мы находимъ указанія, что къ самимъ финикійцамъ проникала вѣра Библіи, сѣмена откровенія встрѣчали здѣсь иногда благодатную почву и давали плоды. Синкретизмъ финикійской религіи, не былъ синкретизмомъ каждаго финикійца, изъ обширнаго пантеона боговъ, который предлагала Финикія своимъ сынамъ, каждый выбиралъ тѣхъ, которые наиболѣе отвѣчали его стремленіямъ и нравственной настроенности. Должны были находиться чистыя сердца, которыя отдавали свое почитаніе Богу израилеву. Между финикіянами и евреями заключались брачные союзы (3 Цар. VII, 13—14), и въ важнѣйшемъ религіозномъ дѣлѣ евреевъ—построеніи храма принимали дѣятельное участіе финикійскіе рабочіе (3 Цар. V, 6, 18).

По совершеніи этого дѣла, мы видимъ, преемникъ Давида —мудрѣйшій царь израиля сознательно исповѣдуетъ ту цѣль, которой до того времени безсознательно служили евреи. Къ пространной молитвѣ, которую Соломонъ произнесъ при торжествѣ освященія храма, онъ говорилъ, между прочимъ, слѣдующее: „если и иноплеменникъ, который не отъ Твоего народа Израиля, придетъ изъ земли далекой ради имени Твоего—ибо они услышатъ о Твоемъ имени великомъ и о Твоей рукѣ сильной и о Твоей мышцѣ простертой, и придетъ онъ и помолится у храма сего, услышь съ неба, съ мѣста обитанія Твоего, и сдѣлай все, о чемъ будетъ взывать къ Тебѣ иноплеменникъ, чтобы всѣ народы земли знали имя Твое, чтобъ боялись Тебя, какъ народъ Твой Израиль, чтобы знали, что именемъ Твоимъ

называется храмъ сей, который я построилъ". (3 Цар. VIII, 41—43; ср. 2 Парал. VI, 32—33). И свою молитву царь заключилъ такъ: „и да будутъ слова сіи, которыми я молился (нынѣ) предъ Господомъ, близки къ Господу Богу нашему день и ночь, дабы Онъ дѣлалъ, что потребно для раба Своего, и что потребно для народа Своего Израиля изо дня въ день, чтобы всѣ народы познали, что Господь есть Богъ и нѣтъ кромѣ Его; да будетъ сердце ваше вполнѣ предано Господу Богу нашему, чтобы ходить по уставамъ Его и соблюдать заповѣди Его, какъ нынѣ" (ibid. 59—61). Идеалъ царя несомнѣнно былъ тотъ, къ осуществленію котораго человѣчество направлялось волею провидѣнія. Всѣ народы должны познать истиннаго Бога, молитвы всего человѣчества должны обратиться къ іерусалимскому храму.

Молитва царя была услышана. Изъ X гл. 3 кн. царствъ мы узнаемъ, что уже къ нему за тысячу лѣтъ до Р. Х. приходили изъ разныхъ странъ послушать его и поучиться отъ мудрости его. „И всѣ (цари) на землѣ искали видѣть Соломона, чтобы послушать мудрости его, которую вложилъ Богъ въ сердце его. И они подносили ему, каждый отъ себя, въ даръ: сосуды серебряные и сосуды золотые, и одежды, и оружіе, и благовонія, коней и муловъ каждый годъ" (24—25). Какая мудрость влекла этихъ владыкъ въ столицу Израиля? Древніе не интересовались и не цѣнили ту мудрость, которая объясняетъ великое изъ малаго, звѣздное небо изъ движенія атомовъ, переселенія народовъ недостаткомъ хлѣба, древніе, напротивъ, искали въ маломъ видѣть отраженіе великаго, ничтожныя явленія представлялись въ ихъ глазахъ символомъ великихъ истинъ, въ шелестѣ травы они хотѣли находить знаменательныя пророчества. Будучи крайне наивны въ своихъ частныхъ сужденіяхъ, древніе въ общемъ гораздо лучше и глубже, чѣмъ новые, понимали, что міръ есть тайна и что откровеніе этой тайны можетъ быть подано только свыше. Соломонъ, въ глазахъ древнихъ, не могъ казаться человѣкомъ, пріобрѣтшимъ знанія и мудрость путемъ собственныхъ усилій и обязаннымъ своимъ духовнымъ богатствомъ исключительно самому себѣ, они должны были видѣть въ немъ человѣка, одареннаго свыше, и никакъ нельзя

ошибиться, предположивъ, что разговоры царей съ Соломономъ вращались около вѣчныхъ истинъ—Бога, путей провидѣнія, образа поведенія людей, и Богопросвѣщенный царь указывалъ своимъ собесѣдникамъ ключъ къ разрѣшенію ихъ вопросовъ и сомнѣній въ истинахъ откровенія. Такая мудрость заключается въ священныхъ книгахъ, съ которыми преданіе обыкновенно связываетъ имя Соломона. Мы знаемъ, что нѣкоторыя изъ этихъ произведеній на самомъ дѣлѣ поздняго происхожденія—книга премудрости Соломоновой (написанная по гречески) памятникъ 1-го столѣтія, но мы думаемъ, что духъ, которымъ проникнуто это произведеніе, есть духъ Соломоновъ. Книга достойна, скажемъ словами почившаго московскаго святителя (Филарета), имени ея автора. Несомнѣнность бытія Божія, объясненіе возникновенія ложнаго Богопочитанія, нравственныя обязанности царей, вѣчныя нравственныя истины (предметы содержанія книги премудрости Соломоновой) не были ли вмѣстѣ и предметами бесѣдъ Соломона съ царями? Все это—развитіе и раскрытіе положеній, которыя мы находимъ уже въ Притчахъ и Екклезіастѣ (см. Притч. VIII, 12, 15, 16; XX, 27 и т. д.). Раціоналистическая критика отвергаетъ принадлежность этихъ книгъ —равно какъ и пѣсни пѣсней—Соломону. Конечно, притчи въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ существуютъ теперь, не могутъ всецѣло принадлежать знаменитому сыну Давида (см. XXV, 1; XXX, 1; XXXI, 1). Объ авторѣ книги Екклезіастъ писаніе не даетъ прямыхъ указаній. Но для того, чтобы отвергнуть ихъ принадлежность Соломону всецѣло, нужно стать въ противорѣчіе съ Св. Писаніемъ (3 Царств. IV, 32; Притч. I, 1; X, 1), съ преданіемъ и нужно игнорировать соотвѣтствіе содержанія этихъ книгъ съ политикою мудраго царя. Соломонъ имѣлъ космополитическія тенденціи, онъ стремился стать всечеловѣкомъ, и Божественный Промыслъ избралъ его согласно съ его характеромъ орудіемъ для возвѣщенія истинъ общаго характера—доступныхъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ пониманію и іудея и еллина.

Въ ряду тѣхъ лицъ, которыя предпринимали путешествія въ Іерусалимъ для поучительныхъ бесѣдъ съ его мудрымъ царемъ, Библія особеннымъ образомъ отмѣчаетъ царицу савскую. Кто и откуда она была? Была ли она царицей сабеевъ изъ южной

Аравіи (по арабскимъ преданіямъ) или изъ Абиссиніи (Іосифъ Флавій называетъ ее царицей Эѳіопіи и Египта. Antiquit. VIII, § 5), она во всякомъ случаѣ была издалека и изъ народовъ чуждыхъ и ея сношенія съ Соломономъ происходили на почвѣ религіозно-философской. Свои впечатлѣнія отъ бесѣдъ съ царемъ она выразила въ слѣдующихъ словахъ: „вѣрно то, что я слышала въ землѣ своей о дѣлахъ твоихъ и о мудрости твоей; но я не вѣрила словамъ, доколѣ не пришла, и не увидѣли глаза мои: и вотъ, мнѣ и въ половину не сказано: мудрости и богатства у тебя больше, нежели какъ я слышала. Блаженны люди твои и блаженны сіи слуги твои, которые всегда предстоятъ предъ тобою и слышатъ мудрость твою: Да будетъ благословенъ Господь Богъ Твой, Который благоволилъ посадить тебя на престолъ израилевъ! Господь по вѣчной любви своей къ Израилю, поставилъ тебя царемъ —творить судъ и правду“ (3 Цар. X, 6—9). Должно полагать, что эти впечатлѣнія не были единоличными, но въ нихъ уже слышится исповѣданіе, произносимое лучшими людьми изъ непринадлежавшихъ къ церкви, что истина находится въ церкви—въ Богоизбранной общинѣ израилевой. Замѣтимъ, что это исповѣданіе произносится за тысячу лѣтъ до Р. Х., за сотни лѣтъ до появленія Зороастра, Конфуція, Сакъямуни и до расцвѣта греческой философіи. Уже въ этой отдаленной древности истина вовсе не скрывалась подъ спудомъ, но отъ того центра, гдѣ она лила свѣтъ, люди направлялись къ периферіи, и ея голосъ и ея свѣтъ становились для нихъ невоспринимаемыми. Въ словахъ Библіи о томъ, что слава Соломона распространялась по всей землѣ, вѣдь нѣтъ нужды видѣть крайнюю гиперболу. Хирамъ тирскій —былъ съ нимъ въ союзѣ, а моряки Хирама ѣздили по всему міру. Самъ Соломонъ завелъ обширныя международныя сношенія. Мы, между прочимъ, читаемъ, что корабль Хирамовъ привезъ ему много драгоцѣнностей изъ Офира (3 Цар. IX, 28; X, 11). Этотъ Офиръ искали въ разныхъ мѣстахъ. Если справедливо предположеніе, что Офиръ есть Абира (страна пастуховъ) городъ при устьи Инда, то тогда, значитъ, „подданные Соломона“ (3 Цар. IX, 27) проникали въ страну, гдѣ впослѣдствіи распространились буддизмъ и затѣмъ браманизмъ,

за столѣтія до Будды и развитія браманской системы. Соломонъ заводилъ сношенія съ народами земли посредствомъ флота и каравановъ и старался упрочить сношенія съ сосѣдними государствами посредствомъ браковъ. Священный историкъ особенно отмѣчаетъ женитьбу Соломона на дочери фараона. По-видимому его тесть—одинъ изъ послѣднихъ представителей XXI-й династіи (Пинотемъ вѣроятнѣе, чѣмъ Писовханъ). Египетская принцесса, видно, доставляла Соломону не мало хлопотъ, онъ построилъ для нея особенный домъ (3 Цар. IX, 24 2 Парал. VIII, 11). Эта заботливость, полагаемъ, указываетъ на высокое значеніе этой принцессы, на то, что она была близка сердцу Фараона (положеніе дочерей ассиро-вавилонскихъ царей, которыя выходили за фараоновъ было незавиднымъ, какъ это заставляютъ думать таблицы Тэль-Эль-Амарны), близкія сношенія съ фараономъ долженъ былъ имѣть и Соломонъ. Имѣлъ Соломонъ и другихъ женъ иноплеменницъ, и его преемникъ Ровоамъ былъ рожденъ отъ Наамы—дочери царя аммонитскаго (3 Цар. XIV, 21, 31; 2 Парал. XII, 13). Но жены оказались вреднѣе флота. Теоретическая мудрость царя, помогавшая ему руководить другихъ и направлять ихъ къ истинѣ, не удержала въ истинѣ его самого. Онъ, молившійся о томъ, чтобы свѣтъ откровенія распространился до предѣловъ земли, самъ кончилъ тѣмъ, что началъ содѣйствовать потемнѣнію его и въ Іерусалимѣ. Вмѣстѣ съ иноплеменными женами въ израиль проникли и капища Хамосу и Молоху и служеніе Астартѣ и Милхому (3 Цар. XI, 7, 8), и самъ царь служилъ имъ и дѣлалъ неугодное предъ очами Господа. Нравственная сила царя оказалась гораздо ниже его мудрости, и онъ на соблазнъ многимъ—въ угоду женской любви—кадилъ тому, во что самъ несомнѣнно не вѣрилъ. Фактъ этотъ доказываетъ, что религіозныя вѣрованія за 1000 лѣтъ до Р. Х. не пріурочивались на самомъ дѣлѣ къ географическимъ границамъ, что принципъ cuius regio, eius religio не былъ безусловно всесиленъ, религіозно-вѣрованія взаимно проникали. Но если къ Израилю проникали языческія вѣрованія, то и израильскія могли проникать къ язычникамъ, когда худшіе элементы Израиля обращались къ Молоху и Астартѣ, лучшіе изъ язычниковъ могли обращаться

мыслію и сердцемъ къ Богу небесъ—Іеговѣ. Иноплеменники, которые по закону должны были становиться частью Израиля, на самомъ дѣлѣ, являясь въ Израилѣ, иногда приносили съ собою своихъ боговъ. Но мы имѣемъ твердыя основанія думать, что эти боги, вѣра въ нихъ и связанный съ нею культъ держались недолго у пришельцевъ израилевыхъ. Изъ всѣхъ народовъ евреи, кажется, обладали наибольшею способностью оставаться самими собой на чужбинѣ. Поэтому о нихъ естественнѣе всего предполагать и это—какъ увидимъ мы далѣе—подтверждается свидѣтельствами, что они несли съ собой религіозную пропаганду за границы Израиля. Но иноземный элементъ, вступившій въ Израиль, вліялъ на него не долго и въ послѣдующемъ слился совсѣмъ съ Израилемъ и его религіею. Между тѣмъ этотъ элементъ былъ очень и очень не незначителенъ. Вторая книга Поралипоменонъ (II, 17) даетъ намъ относительно него слѣдующее сообщеніе: „И исчислилъ Соломонъ всѣхъ пришельцевъ бывшихъ *тогда* въ землѣ израилевой послѣ исчисленія ихъ, сдѣланнаго Давидомъ, отцомъ его,—и нашлось ихъ сто пятьдесятъ три тысячи шестьсотъ“.

Со смертью Соломона кончилось единство Израиля. Царство раздѣлилось на два, этотъ политическій переворотъ сопровождался важными религіозными послѣдствіями: политическое раздѣленіе повлекло за собою раздѣленіе религіозное. Царь израильскій Іероваамъ для того, чтобы его подданные не ходили въ Іерусалимъ на поклоненіе Іеговѣ, создалъ культъ тельцевъ въ Веѳилѣ и Данѣ, устроилъ высоты, установилъ свои праздники и свое священство (3 Цар. XII). Какъ мы видимъ изъ дальнѣйшаго повѣствованія (наприм. XIII, 6), Іероваамъ не думалъ отрекаться отъ Іеговы, но онъ рѣшилъ самосозданнымъ культомъ замѣнить культъ богоутвержденный. Онъ внесъ много произвольнаго въ религіозную практику, но онъ повидимому мало коснулся религіознаго ученія. Однако, такъ какъ многіе знакомятся прежде всего и больше всего съ ученіемъ по обрядамъ, то, понятно, что нововведенія въ царствѣ израильскомъ сопровождались пагубными послѣдствіями. Нѣчто подобное, надо полагать, происходило и въ Іудеѣ. Для израильскаго царя религіозная реформа, можетъ быть, потому представлялась дѣ-

ломъ легкимъ, что онъ самъ уже раньше, чѣмъ сталъ царемъ, жилъ нѣкоторое время въ чисто языческой атмосферѣ Египта (XI, 40—41). Первые преемники Соломона въ Іудеѣ съ материнской стороны тоже были языческаго происхожденія: Ровоамъ — сынъ аммонитянки, его преемникъ Авія былъ сыномъ Маахи, дочери Авессалома, внучки царя герарскаго (XV, 2) Они не ходили путями правыми (XV, 3). Такимъ образомъ, носители власти въ Іудеѣ и Израилѣ не были представителями чистаго истиннаго Богопочитанія, вслѣдъ за ними, конечно, многіе уклонялись отъ путей правыхъ, но за этимъ нечестіемъ, которое явно и грубо выставляло себя на свѣтъ, въ тѣни скромно жило много благочестивыхъ (XIX, 18). Однако и нечестіе встрѣчало себѣ явное и смѣлое противодѣйствіе со стороны пророковъ, и въ дѣятельности этихъ пророковъ уже совершенно явно раскрывается условность еврейскаго національнализма, раскрывается истина, что Богъ израилевъ есть Богъ всѣхъ народовъ и что обособленіе Израиля имѣло своею цѣлію и благо и этихъ народовъ, а не благо только Израиля. При первыхъ израильскихъ царяхъ мы встрѣчаемъ пророковъ обличителей нечестія этихъ царей (XIII и XIV гл.), но по мѣрѣ того, какъ исторія подвигается далѣе, мы видимъ, пророки начинаютъ дѣйствовать на болѣе широкой аренѣ, и ихъ рѣчи и дѣла, оказывается, имѣютъ въ виду благо не одного Израиля. Это прежде всего открывается намъ въ дѣятельности Иліи и затѣмъ Елисея.

Пророческое служеніе Иліи совершалось при Ахавѣ. Имя этого царя и особенно его жены Іезавели издавна сдѣлались синонимами нечестія. Іезавель была дочерью сидонскаго царя Еѳваала, она, видно, имѣла сильное вліяніе на мужа, и, отличаясь своеобразною религіозною ревностью, широко пропагандировала культъ Ваала въ Израилѣ. Нечестіе Израиля было наказано бездождіемъ и голодомъ, о которыхъ предсказалъ Илія. И вотъ,—мы видимъ, пророкъ получаетъ повелѣніе отъ Господа на время голода удалиться въ Сарепту Сидонскую. Если Іезавель принесла съ собой изъ Сидона гибель и грѣхъ, то пророкъ перенесъ отъ израиля въ область Сидона святость и спасеніе. Раціоналисты не прочь видѣть въ Иліѣ кроваваго

ревнителя узкаго національнзма, почитателя и служителя грознаго Іеговы—бога войны. Нужно читать особымъ своеобразнымъ образомъ библейскій текстъ, чтобы понимать Библію такимъ образомъ. Богъ является Иліи въ тишинѣ при Хоривѣ (XIX, 12), и Илія посылается Богомъ къ иноплеменницѣ, ей доставляется чудесное пропитаніе, пророкъ воскрешаетъ ея умершаго сына (XVII), и бѣдная иноплеменница исповѣдуетъ, что Илія есть истинно человѣкъ Божій. Илія по Библіи—первый изъ пророковъ, который выступаетъ изъ предѣловъ Палестины и внѣ ея является орудіемъ милостей Божіихъ. При Хоривѣ пророкъ получаетъ такое повелѣніе: „помажь Азаила въ царя надъ Сиріею“ (3 Цар. XIX, 15). Тотъ, кто помазанъ по опредѣленію Божію, есть помазанникъ Божій. Въ данномъ случаѣ это—языческій царь языческаго царства. Языческій царь является носителемъ и исполнителемъ Божественныхъ опредѣленій. Съ этимъ Азаиломъ имѣлъ много сношеній ученикъ и преемникъ Иліи по пророческому служенію Елисей. Въ служеніи этого пророка вселенская миссія Израиля выступаетъ еще рельефнѣе, чѣмъ въ служеніи его великаго предшественника. Съ именемъ этого пророка связывается повѣствованіе о двухъ чудесахъ воскрешенія: онъ воскресилъ сына жены соманской (4 Цар. IV, 8—37, и уже послѣ его смерти отъ прикосновенія къ его костямъ воскресъ мужъ моавитскій (4 Цар. XIII, 20—21), Соманъ находился на границѣ царства израильскаго. Замѣчательно, что изъ трехъ чудесъ воскрешенія, о совершеніи которыхъ говорится въ ветхомъ завѣтѣ, одно было совершено внѣ предѣловъ земли обѣтованной, другое прямо надъ иноплеменникомъ (моавитяниномъ) и третье—въ Соманѣ на границѣ земли обѣтованной. Каждое чудо, являясь событіемъ промыслительнымъ, въ то же время имѣетъ значеніе нравственно назидательное, потому что въ немъ открывается, что вѣра и благочестіе могутъ повлечь за собою на землѣ возникновеніе новаго порядка и строя жизни—устроеніе царствія Божія, въ которомъ будетъ осуществляться воля Божія и будутъ правда и радость. Но чудеса воскрешенія, совершенныя ветхозавѣтными праведниками Израиля, совершенныя явно въ знаменіе невѣрнымъ и надъ невѣрными, намъ кажется, дол-

жны были указывать, что хотя отъ Израиля выходятъ и выйдутъ устроители царства Божія на землѣ, но не Палестина полагаетъ границы для этого царства. Чудо воскрешенія моавитскаго мужа состояло въ томъ, что невѣрный воскресъ вслѣдствіе прикосновенія къ останкамъ вѣрнаго. Это указываетъ, что чрезъ смерть праведнаго даруется жизнь грѣшникамъ, пророческое значеніе этому событію усвояетъ и Сирахъ (XL. VIII, 13—14). Эти чудеса, думаемъ, не менѣе, чѣмъ рѣчи пророковъ, должны были подѣйствовать на тѣхъ, среди которыхъ они совершились и кто о нихъ услышалъ. А кто услышалъ о нихъ? О томъ, что творилось въ области Сидона, узнавала Финикія, а съ нею вмѣстѣ и весь міръ, но и чудо Сомана едва-ли осталось извѣстнымъ только окрестностямъ Сомана. По слову человѣка Божія соманитянка, сына которой воскресилъ Елисей, жила семь лѣтъ въ землѣ филистимской (VIII, 1—2). Конечно, чувство благодарности, внутренняя нравственная потребность побуждала ее говорить о благодѣтельствовавшемъ ей пророкѣ, о его дѣлахъ и его ученіи, и имя пророка и его Бога становилось извѣстнымъ на западѣ. Другое повѣствованіе Библіи показываетъ, что оно привлекало къ себѣ и востокъ. Военачальникъ сирійскій Нееманъ заболѣлъ проказой, и вотъ, читаемъ мы, маленькая израильская дѣвочка, взятая въ плѣнъ сирійцами и служившая своей госпожѣ, сказала ей: „о еслибы-бы господинъ мой побывалъ у пророка, который въ Самаріи, то онъ снялъ-бы съ него проказу его“ (4 Цар. V, 3). Эти слова израильской дѣвочки были доброю миссіонерскою проповѣдью. Нееманъ съѣздилъ къ Елисею, былъ изцѣленъ, исповѣдалъ: „вотъ, я узналъ, что на всей землѣ нѣтъ Бога, какъ только у Израиля“ (V, 15), и послѣ того какъ пророкъ отказался принять отъ него дары, обратился съ просьбою къ пророку: „пусть рабу твоему дадутъ земли, сколько снесутъ два лошака, потому что не будетъ впредь рабъ твой приносить всесожженія и жертвы другимъ богамъ, кромѣ Господа; только вотъ въ чемъ да проститъ Господь раба твоего: когда пойдетъ господинъ мой въ домъ Риммона для поклоненія тамъ и опрется на руку мою, и поклонюсь я въ домѣ Риммона, то, за мое поклоненіе въ домѣ

Риммона, да проститъ Господь раба твоего въ случаѣ семъ“ (V, 17—18). Такимъ образомъ, сирійскій вельможа становится израильскимъ прозелитомъ. Онъ хочетъ служить истинному Богу въ своей странѣ. Онъ проситъ у пророка нѣкоторыхъ компромиссовъ, но цари іудейскіе и израильскіе въ эту пору и безъ просьбъ служили Ваалам и Астартѣ, и пророкъ на скромную просьбу Неемана о снисхожденіи къ его человѣческой слабости отвѣтилъ: „иди съ миромъ“. Въ исторіи обыкновенно бывало, что рабы раньше господъ обращались къ религіозной истинѣ, и поэтому обращеніе Неемана заставляетъ предполагать, что оно было не первымъ, (4 Цар. V, 13), что прозелитизмъ—не въ смыслѣ только принятія основныхъ истинъ вѣры, но въ смыслѣ усвоенія культа, существовалъ внѣ Израиля уже въ IX вѣкѣ. Изслѣдователи судебъ іудейской религіи связываютъ съ именемъ Неемана происхожденіе обряда крещенія, чрезъ которое совершилось принятіе иноплеменниковъ въ іудейскую общину. Еврейскій ритуалъ выработалъ, что вступленіе прозелита въ іудейскую общину совершалось черезъ три акта: обрѣзаніе, крещеніе и жертву. При обрѣзаніи нововступавшему давали новое имя, обыкновенно, первое попавшееся въ Библіи. Къ принятію обрѣзанія приготовляли желающаго наставленіемъ его въ законѣ три учителя. Эти три учителя затѣмъ являлись свидѣтелями и совершителями крещенія, они назывались отцами крещаемаго (по нуждѣ могли быть и неученые). Новокрещаемый остригалъ волосы на головѣ и ногти на рукахъ и ногахъ, входилъ въ воду по руки, учители въ это время читали заповѣди, и онъ въ знакъ того, что исполнитъ ихъ, погружался весь. Новокрещаемую женщину приводили въ купальню женщины, а при дверяхъ во время акта крещенія стояли учители. Объ этомъ крещеніи прозелитовъ говоритъ Гемара. Въ священномъ Писаніи можно находить только намеки на существованіе такого обряда (1 Кор. X, 2, Мѳ. III, 6; Іезк. XXXVI, 25; Захар. XIII, 1). Въ омовеніи Неемана въ водахъ Іордана хотятъ видѣть зарожденіе этого обряда. Можетъ быть это предположеніе и не лишено значенія: отъ широко употреблявшихся обрядовъ омовенія отъ нечистоты переходъ къ крещенію очень недалекъ. Обстоятель-

ства обращенія Неемана къ Богу израилеву могли содѣйствовать возникновенію этого обряда. Но если этотъ обрядъ возникъ и послѣ, то во всякомъ случаѣ фактъ, къ которому его пріурочивали, именно прозелитизмъ, уже существовалъ. Исторія сношеній израильтянъ съ сиріянами во дни Елисея ясно показываетъ, что вѣра въ Іегову была хорошо извѣстна и служители Іеговы почитались въ Дамаскѣ. „Пришелъ Елисей въ Дамаскъ, когда Венададъ, царь сирійскій, былъ боленъ. И донесли ему, говоря: пришелъ человѣкъ Божій сюда. И сказалъ царь Азаилу: возьми въ руку твою даръ и пойди на встрѣчу человѣку Божію, и вопроси Господа черезъ него, говоря: выздоровѣю ли я отъ сей болѣзни?“ (4 Цар. X, 7—8). Такъ сирійскій царь обращался къ Богу израилеву, въ то время какъ израильскіе цари съ тождественными вопросами обращались къ Веелзеевулу, божеству Аккаронскому (4 Цар. 1, 2). Происходитъ обмѣнъ вѣрованій, и каждый принимаетъ то, что приходится ему по сердцу. Нееманъ беретъ изъ Палестины земли для принесенія всесожженій Богу израилеву, а Ахазъ, царь іудейскій, воздвигаетъ въ Іерусалимѣ жертвенникъ по образцу дамасскаго (4 Цар. XVI, 10—13). Въ то время, какъ Израиль хромаетъ на оба колѣна, въ Сиріи замѣтно обнаруживается теченіе по направленію къ религіи израильской. Азаилъ, занявшій престолъ вмѣсто убитаго имъ Венадада, повидимому какъ и его предшественникъ былъ исполненъ уваженія къ пророку Божію (VIII, 11—14). Сиріянъ должны были поражать удивленіемъ чудесная мощь и нравственное величіе пророка. Онъ ихъ и исцѣлялъ и спасалъ имъ жизнь. Когда сирійцы въ безпомощномъ положеніи оказались въ срединѣ Самаріи, и увидѣлъ ихъ царь израильскій и спросилъ у Елисея: „не избить ли ихъ, отецъ мой?“ (VI, 21), пророкъ отвѣтилъ: „не убивай! Развѣ мечемъ твоимъ и лукомъ твоимъ ты плѣнилъ ихъ, чтобы убивать ихъ? Предложи имъ хлѣба и воды; пусть ѣдятъ и пьютъ, и пойдутъ къ государю своему. И приготовилъ имъ большой обѣдъ, и они ѣли и пили. И отпустилъ ихъ и пошли къ государю своему. И не ходили больше тѣ полчища сирійскія въ землю израилеву“ (Ibid. 22—23). Но,

безъ сомнѣнія, въ своей землѣ они говорили о спасшемъ имъ жизнь израильскомъ пророкѣ.

Скоро до слуха этихъ сирійцевъ, равно какъ и другихъ народовъ, должны были достигнуть извѣстія и о другихъ пророкахъ и ихъ рѣчахъ. Илія и Елисей творили чудеса, обличали, вразумляли и наставляли, но не предавали своихъ словъ письмени. Но вслѣдъ за ними поднимается рядъ пророковъ, которые записывали то, что говорили, и рѣчи которыхъ поэтому въ ихъ подлинномъ и неповрежденномъ видѣ могли распространяться гораздо болѣе въ ширь и въ даль. Первымъ изъ таковыхъ въ хронологической преемственности является, надо полагать (безспорной хронологіи не существуетъ), пророкъ Амосъ. Рѣчи этого пророка не могли быть и казаться безразличными для народовъ, которые окружали Израиля, потому что они говорили объ этихъ народахъ. А люди никогда-даже и въ XX столѣтіи по Р. Х.—не будутъ равнодушны къ тому, что говорятъ о нихъ. Что-же говорилъ пророкъ—пастухъ изъ Θекои (Аммосъ. I, 1)? Онъ предсказывалъ осужденіе и наказаніе сирійцамъ, финикіянамъ, аммонитянамъ, моавитянамъ, іудеямъ за ихъ преступленія, причемъ эти преступленія состояли между прочимъ въ томъ, что они несправедливо, жестоко и унизительнымъ образомъ поступали по отношенію къ своимъ сосѣдямъ. Не за одну жестокость къ Израилю бичуетъ слово пророка, нѣтъ, оно порицаетъ, наприм., моавитянъ за то, что они пережгли кости царя эдомскаго въ известь (II, 1). Въ послѣдней главѣ (IX, 2) пророческой книги читаемъ: „не таковы ли какъ сыны Эѳіоплянъ и вы для Меня, сыны израилевы? говоритъ Господь. Не Я-ли вывелъ Израиля изъ земли Египетской и Филистимлянъ изъ Кафтора и Арамлянъ изъ Кира? „Божественное провидѣніе управляетъ всѣми народами, о всѣхъ печется, всѣмъ благодѣтельствуетъ и равно всѣхъ наказываетъ за преступленія. Немного позже Амоса пророчествовалъ Осія. Въ рѣчахъ этого пророка нѣкоторые готовы видѣть порицаніе культурѣ и израильтянамъ за то, что они ее заимствовали у хананеянъ. Но не культуру бичевалъ пророкъ, а ея темныя стороны: не вѣсы, а невѣрные вѣсы („Хананеянинъ съ невѣрными вѣсами любитъ обижать“. Осіи XII, 7). Не къ узко на-

ціоналистическому культу призывалъ пророкъ, и къ нравственной чистотѣ. „Я милости хочу, а не жертвы и Боговѣдѣнія болѣе, нежели всесожженій“ (VI, 6), говоритъ Богъ устами пророка. Израилю раскрывается, что его спасеніе не въ союзникахъ и не въ коварныхъ замыслахъ, а въ его нравственной силѣ. Если у Израиля нѣтъ таковой, его судьба будетъ печальная и онъ будетъ посмѣяніемъ даже въ землѣ египетской (VII, 16). Осія призывалъ къ нравственному покаянію израильтянъ, но его современникъ Іона (Осіи I, 1 срав. 4 Цар. XIV, 25, Іон. I, 1) получилъ повелѣніе обратиться съ такимъ призывомъ къ врагамъ израильтянъ ассиріянамъ. Есть іудейское преданіе, что Іона былъ тѣмъ ребенкомъ, котораго нѣкогда Илія воскресилъ у вдовы сарептской. Это преданіе не согласуется съ библейскимъ текстомъ (4 Цар. XIV, 25) и, думаемъ, не можетъ быть поддерживаемо, но оно, во всякомъ случаѣ, много разумнѣе и лучше тѣхъ предположеній, которыя дѣлаются раціоналистами относительно этого пророка и книги носящей его имя. Они полагаютъ, что эта книга—не пророческая и не историческая, а просто морально тенденціозный вымыселъ. Происхожденія она будто послѣплѣннаго. Считаютъ одинаково невозможнымъ, какъ пребываніе Іоны во чревѣ китовѣ, такъ и его проповѣдь съ ея послѣдствіями въ Ниневіи. Намъ не мѣсто въ данномъ разсужденіи касаться вопроса о чудесномъ спасеніе Іоны изъ моря, но на его проповѣди намъ должно остановиться. Фактъ проповѣданія Іоны отрицается во имя двухъ родовъ соображеній. Говорятъ, что невозможно, чтобы за VIII вѣковъ до Р. Х. у евреевъ могли существовать такія представленія о всемірномъ провидѣніи и безграничной благости Божіей, и говорятъ, что невозможно въ эту эпоху такая проповѣдь еврея въ Ассиріи и такое ея дѣйствіе. Начнемъ обсужденіе этого послѣдняго утвержденія. Іона проповѣдывалъ въ Ассиріи, когда въ израильскомъ царствѣ былъ Іеровоамъ II—могущественнѣйшій царь израильскій. Напротивъ, положеніе Ниневіи тогда не было блестящимъ. (Въ первой половинѣ VIII вѣка до Р. Х. у Ниневіи былъ періодъ паденія). Ниневія не вела войнъ, но, не проявляя жестокости, она въ то-же время не усовершалась ни въ какомъ отношеніи,

царь и народъ утопалъ въ порокахъ и роскоши. Не было ничего, чтобы поднимало духъ народа. Въ эту печальную пору является человѣкъ, который ходитъ по улицамъ и громкимъ голосомъ призываетъ всѣхъ проснуться отъ нравственной спячки. Если-бы Ассирія торжествовала въ ту пору какія-либо побѣды, собиралась-бы приступать къ какимъ-нибудь дѣяніямъ, этотъ голосъ не привлекъ-бы вниманія. Но въ печально— будничное время, когда люди заглушаютъ въ себѣ нравственную потребность разумнаго труда, предаваясь грубымъ порокамъ, въ такую пору голосъ проповѣдника никогда не останется неуслышаннымъ. Даже и въ наши дни если-бы на улицахъ Парижа или Берлина явился человѣкъ во вретищѣ съ огненною рѣчью съ призывомъ покаянія, можно быть увѣреннымъ, что около него собрались бы громадныя толпы и его слово не осталось-бы безъ вліянія. Но въ наши дни, конечно, такого проповѣдника забрали бы въ полицію. Въ древности дѣло было иначе. Рѣчи святаго человѣка выслушивали съ почтеніемъ и неудивительно, что молва о немъ дошла до царя: вѣдь, и въ наши дни о людяхъ, подобныхъ пророку изъ Гаохефера, доходятъ извѣстія до монарховъ. А если мы отступимъ столѣтія на 3—4 назадъ, то увидимъ, что по ихъ слову устроялись и посты. Что въ древности религіозные проповѣдники могли при благопріятныхъ условіяхъ возбуждать столицы и царей, это не нуждается ни въ спорахъ, ни въ доказательствахъ. Другой вопросъ—возможно-ли отправленіе израильтянина съ проповѣдью о покаяніи къ язычникамъ? Конечно, здѣсь покаяніе нельзя понимать въ смыслѣ обращенія ниневитянъ къ чистому культу Іеговы—такого культа въ то время не было и въ царствѣ Іеровоама—а въ смыслѣ обращенія—хотя и не безусловно полнаго—къ истинному Богу—неба (Іон. I, 9—10) и въ нравственномъ очищеніи. Книга разсказываетъ намъ, что Господь повелѣлъ Іонѣ идти въ Ниневію проповѣдывать, что Ниневія черезъ 40 дней будетъ разрушена, что пророкъ не исполнилъ повелѣнія Божія и бѣжалъ отъ лица Господня, руководясь тою мыслію, что если онъ явится къ ниневитянамъ съ этою проповѣдью, то Господь не исполнитъ своего грознаго обѣтованія, ибо Онъ долготерпѣливъ и многомилостивъ (IV, 2). Но вразумленный

совершеннымъ надъ нимъ чудомъ, пророкъ исполнилъ повелѣніе Господа и ниневитяне обратились къ покаянію, и, какъ онъ и предполагалъ, гибели Ниневіи не послѣдовало. Пророка, замѣтно, сильно тяготило и смущало неисполненіе пророчества, и Господь снова вразумилъ его знаменіемъ съ растеніемъ и словами: „Мнѣ-ли не пожалѣть Ниневіи, города великаго, въ которомъ болѣе ста двадцати тысячъ, не умѣющихъ отличить правой руки отъ лѣвой, и множество скота“. (IV, 11). Мы думаемъ, что если къ одному человѣку Божію относились съ почтеніемъ въ Дамаскѣ, то другого могли слушать въ Ниневіи, если въ книгѣ пророка Амоса говорится, что Богъ печется о филистимлянахъ и арамеянахъ, то въ другой книгѣ того-же времени можетъ быть показано, какъ онъ печется и объ Ассиріянахъ. Книга пророка Іоны намъ представляется пророческой не потому, что она говоритъ о пророкахъ (единственная будто-бы причина отнесенія ея въ отдѣлъ пророческихъ книгъ), но потому, что въ ней самое чудесное событіе съ пророкомъ есть пророчество (Мѳ. XII, 39—40; Лук. XI, 29—30), потому, что въ немъ содержится пророчество пророка (III, 4), и объясненіе отмѣненія или замедленіе исполненія пророчества (Товит. XIV, 7). Книга раскрываетъ намъ, что пророчества прежде всего имѣютъ своею цѣлію не доказательства всемогущества и всевѣдѣнія Божія, а нравственное исправленіе людей. Въ этомъ отношеніи книга является великой важности комментаріемъ для пониманія пророчествъ въ народахъ. Эти пророчества прежде всего произносились не за тѣмъ, чтобы имъ исполняться, а затѣмъ, что-бы вразумить народы, „чтобы каждый обратился отъ злаго пути своего и отъ насилія рукъ своихъ“ (Іон. III, 7). „О человѣкъ! сказано тебѣ, что добро, и чего требуетъ отъ тебя Господь: дѣйствовать справедливо, любить дѣла милосердія и смиренномудренно ходить предъ Богомъ твоимъ“ (Мих. VI, 8), такъ говорилъ пророкъ, пророчествовавшій немного позже Іоны. Если Іона проповѣдывалъ язычникамъ только покаяніе, то этому пророку рисовалась уже картина обращенія народовъ къ Богу Іаковлеву и къ горѣ Господней (Мих. IV, 2). Между тѣмъ онъ былъ по времени младшимъ современникомъ Іоны. Какъ-же въ такомъ

случаѣ можно говорить о томъ, что книга Іоны заключаетъ въ себѣ черты, заставляющія приближать ее на нѣсколько столѣтій отъ эпохи Іероваама II ко времени Р. Х.?

Проповѣдь Іоны задержала паденіе Ассиріи, но пророки Амосъ и Осія не могли обратить отъ нечестія израильтянъ, и царство самарійское пало. „И переселенъ Израиль изъ земли своей въ Ассирію, гдѣ онъ и до сего дня“ (4 Цар. XVII, 23), говоритъ священный историкъ. Далѣе онъ повѣствуетъ, что на мѣсто Израиля ассирійскій царь перевелъ въ Палестину „людей изъ Вавилона, и изъ Куты, и изъ Аввы, и изъ Емаѳа, и изъ Сепарвоима“ (ibid. 24), что эти люди, поселившіеся въ Палестинѣ, сначала не почитали Господа и за это Господь посылалъ на нихъ львовъ, которые истребляли ихъ, что царь ассирійскій, когда ему было донесено объ этомъ, распорядился послать туда одного изъ выселенныхъ священниковъ, чтобы онъ научилъ ихъ закону Бога той земли. Такой священникъ явился въ Палестинѣ. Жители были научаемы чтить истиннаго Бога, и они познали истиннаго Бога, но они долго не могли забыть и своихъ прежнихъ боговъ. „Народы сіи чтили Господа, заканчиваетъ повѣствованіе объ этомъ библейскій историкъ, но и истуканамъ своимъ служили. Да и дѣти ихъ и дѣти дѣтей ихъ до сего дня поступаютъ такъ-же, какъ поступали отцы ихъ“ (ibid. 41). Такъ возникъ расколъ самарянскій. Этотъ расколъ не былъ полной религіозной истиной, но онъ, во всякомъ случаѣ, стоялъ неизмѣримо выше той лжи, съ которой пришли сначала новые переселенцы въ Палестину. Но старые поселенцы земли обѣтованной, думаемъ, не искали на новыхъ мѣстахъ новой вѣры. Видно, они тамъ преступали завѣтъ, ѣли отъ снѣдей языческихъ (Тов. 1, 10), но подобнымъ образомъ они поступали и у себя на родинѣ. Однако, то обстоятельство, что между ними былъ такой строгій ревнитель вѣры, какъ обличитель ихъ отступленій отъ завѣта, Товитъ, заставляетъ думать, что основныя и важнѣйшія истины вѣры хранили многіе изъ нихъ. Не единоличной, конечно, была и мораль Товита, а эта мораль возвышалась до такого правила: „что ненавистно тебѣ самому, того не дѣлай никому“ (Тов. VI, 15 срав. Мѳ. VII, 12; Лук. VI 31). Не единоличными,

конечно, были упованія и надежды Товита, а они были слѣдующія: „многіе народы издалека придутъ къ имени Господа Бога съ дарами въ рукахъ, съ дарами царю небесному“ (XIII, 11), и всѣ народы обратятся и будутъ истинно благоговѣть предъ Господомъ Богомъ и ниспровергнутъ идоловъ своихъ; и всѣ народы будутъ благословлять Господа“ (XIV, 6). Всѣ израильтяне были выселены изъ Палестины. Нѣкоторыя основанія для сужденія о послѣднихъ даетъ исторія Іудиѳи.

Едва-ли можно оспаривать, что книга, носящая это имя, первоначально была написана на языкѣ семитическомъ (бѣдность частицъ, восточные образы, неудобопонятность нѣкоторыхъ мѣстъ текста греческаго, заставляющихъ предполагать, что этотъ текстъ переводъ) и что она предполагаетъ въ основѣ своей дѣйствительное событіе. Но эта книга представляетъ намъ образецъ великой ревности по законѣ и Богѣ. Могучая вѣра въ Бога нѣкотораго вѣрнаго останка возбуждала, согласно повѣствованію, вѣру и въ невѣрныхъ. Ахіоръ, начальникъ сыновъ аммоновыхъ, перешелъ къ израильтянамъ, „искренно увѣровалъ въ Бога, обрѣзалъ крайнюю плоть свою и присоединился къ дому израилеву даже до сего дня“ (Іуд. XIV, 10).

Іудея продолжала еще бороться за существованіе, когда пала Самарія. Въ это время проходилъ свое служеніе первый изъ „великихъ“ пророковъ—Исаія. Онъ ободрилъ Езекію, царя іудейскаго, во время нашествія Сеннахерима, царя ассирійскаго, на Іудею. Сеннахеримъ напередъ послалъ своихъ пословъ убѣждать евреевъ подчиниться ему. Знаменательно, что одинъ изъ этихъ пословъ Рабсакъ говорилъ по іудейски (4 Цар. XVIII, 26, 28), іудейскій языкъ и іудейскія писанія, значитъ, не были секретомъ для народовъ востока. Господь отвратилъ нашествіе Сеннахерима на Іерусалимъ чудеснымъ образомъ (4 Цар. XIX, 35; Ис. XXXVII, 36; 2 Парал. XXXII, 21): ангелъ Господень истребилъ всѣхъ храбрыхъ и главноначальствующихъ и начальствующихъ въ войскѣ царя ассирійскаго, всего въ станѣ ассирійскомъ было поражено сто восемьдесятъ пять тысячъ; это заставило Сеннахерима возвратиться, но слухъ о совершившемся чудѣ долженъ былъ слѣдовать за нимъ и привлекать вниманіе народовъ точно такъ-же, какъ нѣкогда прив-

лекалось оно чудесами въ Египтѣ (Ис. XXXVII, 20). Однако рѣчи того пророка, который возвѣстилъ о томъ, что Богомъ будетъ подана чудесная помощь іудеямъ, должны—если они достигали до слуховъ народовъ—привлекать ихъ вниманіе къ себѣ болѣе, чѣмъ совершившееся чудо. Не смотря на то, что земля раздиралась войнами и нестроеніями, Египетъ, Ассирія и Іудея враждовали и боролись между собою, пророкъ предсказывалъ, что имѣетъ наступить новый порядокъ вещей. Въ тотъ день изъ Египта въ Ассирію будетъ большая дорога, и будетъ приходить Ассуръ въ Египетъ, и Египтяне въ Ассирію, и Египтяне вмѣстѣ съ Ассиріянами будутъ служить Господу. Въ тотъ день Израиль будетъ третьимъ съ Египтомъ и Ассиріею; благословеніе будетъ посреди земли, которую благословитъ Господь Саваоѳъ, говоря: благословенъ народъ Мой, Египтяне, и дѣло рукъ Моихъ—Ассиріяне и наслѣдіе Мое—Израиль" (XIX, 23—25). Но между этимъ отдаленнымъ свѣтлымъ моментомъ и печальнымъ настоящимъ лежитъ длинный рядъ имѣющихъ совершиться событій. Пророкъ предрекаетъ гибель Вавилону (XIII), гибель моаву (XVI, 4), печальную судьбу Дамаска (XVII), несчастія, имѣющія посѣтить Египетъ (XX) и Тиръ (XXIII), предвозвѣщаетъ явленіе гнѣва Господня всѣмъ народамъ земли (XXXIV). Поражая народы за ихъ нечестіе, Господь явитъ милость помазаннику своему Киру, дабы онъ узналъ Бога израилева (XLV). Въ познаніи этого Бога спасеніе всего человѣчества (XLV, 22). Собственно, и удивительно и неизвинительно, что этотъ Богъ остается неизвѣстнымъ человѣчеству. О Немъ было говорено отъ начала, и размышленіе о землѣ и ея основаніяхъ, о небесахъ и ихъ происхожденіи и о судьбахъ человѣческихъ владыкъ и небесныхъ свѣтилъ, все это ведетъ къ признанію этого единаго истиннаго Бога (XL, 21—26). И сверхъестественное откровеніе и естественное Богопознаніе направляетъ всѣ народы къ Богу израилеву. И по исполненіи временъ народы обратятся къ этому Богу, къ Израилю и Іерусалиму. Спасеніе самого Израиля—именно дѣло его нравственнаго возрожденія—совершитъ Эбедъ Іеговы—отрокъ Господень (LII, 12—LIII), а въ Израилѣ, и прежде всего въ этомъ слугѣ Іеговы (XLII, 6), найдетъ спасеніе все человѣчество. Это отда-

ленное свѣтлое будущее народовъ пророкъ рисуетъ яркими чертами въ различныхъ мѣстахъ своей книги (книги, написанной исключительнымъ стилемъ и характеризующейся замѣчательнымъ единствомъ идей—качества очень трудно согласимыя съ господствующею теперь на западѣ теоріею двухъ главныхъ и множества второстепенныхъ авторовъ этой книги). Тогда „раскуютъ мечи свои на орала и копья свои—на серпы: не поднимет ъ народъ на народъ меча, и не будутъ болѣе учиться воевать“ (II, 4). „Тогда волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненкомъ, и левъ будетъ лежать вмѣстѣ съ козленкомъ; и теленокъ и молодой левъ и волъ будутъ вмѣстѣ, и малое дитя будетъ водить ихъ и корова будетъ пастись съ медвѣдицею, и дѣтеныши ихъ будутъ лежать вмѣстѣ, и левъ, какъ волъ, будетъ ѣсть солому. И младенецъ будетъ играть надъ норою аспида, и дитя протянетъ руку свою на гнѣздо змѣи. Не будутъ дѣлать зла и вреда на всей святой горѣ Моей, ибо земля будетъ наполнена вѣдѣніемъ Господа, какъ воды наполняютъ море. И будетъ въ тотъ день: къ корню Іессееву, который станетъ, какъ знамя для народовъ, обратятся язычники,—и покой его будетъ слава“ (XI, 6—10). Люди отвѣтятъ на призывъ: *„обращайтесь* къ закону и откровенію“ (VIII, 20) и спасеніе распространится до предѣловъ земли (XLIX, 6), иноплеменники будутъ пріобщены къ Израилю на равныхъ правахъ съ нимъ (XLIX, 3—8), Іерусалимъ распространитъ свѣтъ по всей землѣ (LX, 1—3), всѣ народы увидятъ правду (LXII, 2), Господь откроется не вопрошавшимъ о Немъ и не искавшимъ Его (LXV, 1) и приведетъ всѣ народы и языки увидѣть Его славу (LXVI, 18). Такъ пророкъ возвышеннымъ языкомъ въ книгѣ, заключающей наибольшее число главъ изъ всѣхъ книгъ Библіи—раскрываетъ ученіе о единствѣ человѣчества, о единствѣ плановъ провидѣнія, о будущемъ спасеніи и притомъ о спасеніи и правдѣ вѣчныхъ, ибо пророкъ ясно предвозвѣщаетъ, что не только нѣкоторые изъ народовъ должны погибнуть, но что гибель ожидаетъ и небеса и землю (LI, 6). При послѣднихъ царяхъ Іудеи о путяхъ и провидѣніи Божіихъ евреевъ наставляли пророки Наумъ, Аввакумъ (см. особен. II, 14), Софонія (см. особ. I, 1—9 и III, 9), но особенно исторія послѣднихъ дней

іудейскаго царства связывается съ именемъ пророка Іереміи. Безъ сомнѣнія, этотъ пророкъ былъ великимъ патріотомъ, но его патріотизмъ, его любовь къ роднымъ по крови и родинѣ не мѣшали ему видѣть язвы и раны родного народа и возвѣщать Божественныя опредѣленія о могуществѣ царей и народовъ враждебныхъ (XXVII, 2—9). Пророкъ Іеремія—какъ и другіе пророки,—мы видимъ, не былъ пророкомъ націи, но человѣчества. Господь въ день поставленія его на пророческое служеніе послалъ его не къ евреямъ только, но сказалъ: „смотри я поставилъ тебя въ сей день надъ народами и царствами, чтобъ искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать“ (I, 10). И пророкъ, постоянно возвѣщая опредѣленія Божіи объ Іудеѣ, возвѣщалъ волю Божію о Египтѣ (XLVI), филистимлянахъ (XLVII), Моавѣ (XLVIII), Амонѣ, Едомѣ, Дамаскѣ и др. (XLIX) и Вавилонѣ L и LI). Пророкъ пророчествовалъ разнымъ народамъ (XXV, 16 и 52), ибо онъ пророчествовалъ отъ лица Бога всей земли (XXIII, 23—24; XXXII, 17—20). Израиль—не единственный изъ народовъ—предметъ попеченій Іеговы, но онъ—начатокъ народовъ (II, 3). За свои грѣхи Израиль терпитъ наказаніе, но чтобы снова стать святынею Господа, онъ долженъ поступать свято. Въ чемъ-же должна состоять эта святость поведенія? Пока евреи въ своей землѣ —прежде всего въ томъ, чтобы они не притѣсняли иноземца (VII, 6), но такъ какъ они притѣсняли и иноземца, и сиротъ, и вдовъ и были выселены изъ своей земли, то Господь чрезъ пророка даетъ имъ новое повелѣніе: „заботьтесь о благосостояніи города, въ который я переселилъ васъ, и молитесь за него Господу; ибо при благосостояніи его и вамъ будетъ миръ“ (XXIX, 7). Господь посѣтитъ и обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ (IX, 25), и когда, вслѣдствіе этого посѣщенія, Іудея очистится и освятится отъ своихъ грѣховъ, прекратится ея тлѣніе, и „будетъ, опредѣляетъ Господь, для Меня Іерусалимъ радостнымъ именемъ, похвалою, и честью предъ всѣми народами земли“ (XXXIII); тѣ изъ народовъ, которые обратятся къ Богу, станутъ удѣломъ Божіимъ (XII, 14—17) и народы отъ краевъ земли обратятся къ Богу (XVI, 19).

Таковы тѣ свѣтлыя обѣтованія и завѣты, съ которыми по-

рабощенный народъ отводится въ рабство и которыя должны были служить ему утѣшеніемъ въ его вавилонской скорби. Когда—болѣе, чѣмъ за восемь столѣтій предъ этимъ—Израиль только что вступалъ въ землю обѣтованную, онъ имѣлъ повелѣніе жить обособленно отъ другихъ народовъ и истреблять иноплеменные народы, среди которыхъ онъ жилъ. Теперь—насильственно выводимый изъ земли обѣтованія—онъ получаетъ повелѣніе заботиться о благѣ тѣхъ, среди которыхъ онъ будетъ жить и получаетъ откровеніе, что и для другихъ народовъ, какъ и для него, его Богъ будетъ истиннымъ Богомъ. Время обособленія Израиля кончилось, онъ отводится въ Вавилонъ, затѣмъ разсѣвается по всему міру и вмѣстѣ съ нимъ по всему міру распространяется имя Іеговы. Знаменательно, что израильтяне были выведены изъ своего обособленія только тогда, когда они не теоретически только, но и практически всѣ стали дѣйствительно строгими монотеистами. Никто не оспариваетъ той истины, что послѣ вавилонскаго плѣна у евреевъ не было ни малѣйшихъ слѣдовъ идолопоклонства. Такимъ образомъ, евреи разсѣялись въ языческомъ мірѣ только тогда, когда уже ложь этого міра не могла одолѣть ихъ, когда, напротивъ, они сами этой уже начавшей колебаться лжи были въ силахъ противопоставить исповѣдывавшуюся ими истину. Слѣдовательно, въ тиши своего уединенія и обособленія они готовились стать полезными и служить тѣмъ, отъ кого обособились. Они прервали общеніе съ окружавшими ихъ народами для того, чтобы стать полезными всему человѣчеству. Объ израильскомъ народѣ можно сказать то же самое, что сказалъ одинъ аскетъ о монахахъ: „монахъ оставляетъ многихъ, чтобы стать полезнымъ всѣмъ“.

ГЛАВА 3-я.

Распространеніе Откровеннаго Богопознанія въ языческомъ мірѣ отъ времени вавилонскаго плѣна до утвержденія Новаго Завѣта.

Во Второзаконіи—книгѣ, явившейся, по мнѣнію самыхъ смѣлыхъ критиковъ св. Писанія, до вавилонскаго плѣна,—отецъ израильскаго народа, Израиль, называется арамеяниномъ (XXVI, 5). Въ Іудеи, книгѣ, явившейся около вавилонскаго плѣна, мо-

жетъ быть, нѣсколько ранѣе его (можетъ быть во время пребыванія Манассіи въ плѣну вавилонскомъ?) о Израилѣ говорится: „этотъ народъ происходитъ отъ халдеевъ“ (V, 6). Такимъ образомъ, вавилонскій плѣнъ въ представленіи еврейскаго народа долженъ былъ казаться возвращеніемъ туда, гдѣ была его колыбель, и не только—его колыбель, но—колыбель всего человѣчества (Быт. II, 8—14). Но это возвращеніе на свою прародину являлось для еврея не отраднымъ, а глубоко грустнымъ фактомъ. Его прародина въ его очахъ была заразительнымъ очагомъ нечестія, напротивъ, Іерусалимъ былъ для него святымъ городомъ. Палестина—обѣтованною, святою землею. Туда, въ эту землю отправился нѣкогда отецъ евреевъ, свободно повинуясь управлявшему его путемъ Промыслу, оттуда теперь избранный народъ насильственно выводится язычниками. Глубоко скорбныя чувства должны были наполнять сердца невольныхъ переселенцевъ (Псаломъ CXXXV), но мракъ скорби, которая наполняла ихъ души, долженъ былъ смягчаться свѣтомъ и обѣтованіями вѣры (Исх. XL), которую они понесли съ собою съ береговъ Іордана въ область Месопотаміи.

Изъ своего, полученнаго по опредѣленію свыше и утраченнаго вслѣдствіе личныхъ беззаконій, наслѣдія, евреи понесли въ свою прародину—это никто не осмѣлится оспаривать—писаніе и преданіе. Къ какому-бы минимуму ни сводили ихъ литературное достояніе въ эпоху плѣна, оно все-таки оказывается значительнымъ. Вообще не оспариваютъ, что они имѣли—законъ и писанія пророковъ Амоса, Осіи, Исаіи (40 первыхъ главъ съ нѣкоторыми исключеніями), Михея, Софоніи, Іереміи, Наума, Аввакума. Но такого рода литературные памятники предполагаютъ собою предварительную долгую и безымянную литературную работу. Ни художественный стиль, ни ясное и рѣшительное содержаніе не могутъ явиться ex abrupto и сразу. Твердая увѣренность, что наступитъ пора, когда народы раскуютъ свои мечи на орала, сознаніе, что Богъ есть Богъ всѣхъ народовъ и что спасеніе должно стать удѣломъ всего человѣчества прежде, чѣмъ быть выраженными превосходнымъ и яснымъ стилемъ писателя—художника, должны были смутно сознаваться и чувствоваться многими. Такъ смотрятъ

на дѣло раціоналисты. Въ данномъ случаѣ нѣтъ нужды ихъ оспаривать, потому что если писатели--пророки и не сами доходили до возвѣщаемыхъ ими истинъ, то они, во всякомъ случаѣ, получали по откровенію и сообщали другимъ истины, доступныя пониманію этихъ другихъ, истины, къ принятію которыхъ они были подготовлены. Идеи религіознаго универсализма должны были прежде предчувствоваться и смутно сознаваться, а потомъ получить свое выраженіе въ писаніяхъ пророковъ. Потомъ они должны были стать сознательнымъ достояніемъ лучшихъ изъ израильтянъ, и съ этимъ достояніемъ, которое не могли отнять у нихъ никакіе завоеватели, они и отправлялись въ плѣнъ.

Мы говоримъ, что евреи къ эпоху плѣна имѣли писаніе и преданіе. Такъ какъ, несомнѣнно, что у нихъ существовало первое, то несомнѣнно, что у нихъ существовало и второе. Преданіе всегда предшествуетъ писанію, какъ обычай закону. Содержаніе его всегда бываетъ двухъ родовъ: практически—руководительное и исторически-истолковательное. Оно содержитъ въ себѣ правила поведенія и образа дѣйствій и объясненія—обыкновенно историческаго характера—почему должно дѣйствовать или дѣйствуютъ тѣмъ или инымъ образомъ. Преданіемъ, традиціей опредѣляется вся жизнь человѣка. Наша манера спать, сидѣть, ходить, ѣсть, одѣваться, говорить съ людьми и относиться къ людямъ опредѣляется традиціей—часто безсознательной и тѣмъ болѣе сильной, чѣмъ менѣе она сознается. Исторія, которая сама въ сущности есть традиція, истолковываетъ намъ наше традиціонное настоящее. Евреи несли съ собою въ вавилонскій плѣнъ исторію, начинавшуюся съ Адама или вѣрнѣе—съ созданія міра и кончавшуюся переживавшимися ими тогда бѣдственными днями. Согласно этой исторіи всѣ люди были дѣтьми одного предка—Адама, а евреи и халдеи были родственны между собою и по гораздо болѣе позднимъ предкамъ. Философія этой исторіи заключалась въ томъ, что благо человѣка зависитъ отъ истинности его Богопочитанія, что нечестіе и невѣріе не могутъ пользоваться прочнымъ благополучіемъ. Руководительныя правила для себя евреи имѣли въ пророческихъ рѣчахъ Исаіи и Іереміи. Имъ

давалась твердая надежда на избавленіе и на Мессію, они наставлялись, что спасеніе ожидаетъ всѣхъ народовъ и что оно совершится чрезъ Израиля, и имъ внушалось, чтобы они заботились о благѣ того народа, въ страну котораго переселялись. Какъ понимать это благо? Прежде всего, конечно, въ томъ смыслѣ, что евреи должны содѣйствовать, а не вредить житейскимъ интересамъ того иноплеменнаго народа, среди котораго они оказались. Но можно-ли полагать, что они и ограничивались такимъ узко матеріалистическимъ пониманіемъ добраго. Полагаемъ, что не должно думать этого. Евреи понесли съ собою въ Халдею—монотеизмъ. О монотеизмѣ говорятъ, что онъ, по самой природѣ своей, стремится къ расширенію и къ пропагандѣ. Затѣмъ, евреи, мы полагаемъ, понесли съ собою въ плѣнъ значительное количество псалмовъ. Эти произведенія высокой духовной поэзіи продиктованы религіознымъ чувствомъ, которое явно обнаруживаетъ въ себѣ стремленіе къ расширенію. Чувство духовнаго восторга всегда стремится расшириться, какъ, наоборотъ, чувство духовнаго позора и стыда всегда хочетъ замкнуться въ себѣ. Можетъ быть это міровой законъ, опредѣленный Богомъ, по которому все доброе должно распространяться и все злое—сокращаться и умирать. Въ псалмахъ евреевъ видно, что они хотѣли, что-бы тѣ религіозныя чувства, которыя одушевляли ихъ, одушевляли весь міръ. „Буду славить Тебя, Господи, между иноплеменниками, и буду пѣть имени Твоему“ (XVII, 50 ср. 2 Цар. XXII, 50), говорилъ псалмопѣвецъ. Но не евреи только хотятъ и будутъ хвалить Бога, нѣтъ: „да восхвалятъ Тебя народы, Боже; да восхвалятъ Тебя народы всѣ“ (Пс. LXVI, 4, 6). „Вся земля да поклонится Тебѣ и поетъ Тебѣ, да поетъ имени Твоему (Вышній)“ (LXV, 4). „Воскликните Господу, вся земля“ (XCIX, 1). „Во всѣхъ народахъ спасеніе Твое“. (LXVI, 3) [1]). Страданія

[1]) Вотъ, рядъ мѣстъ въ псалмахъ, гдѣ религіозный универсализмъ богодухновенныхъ пѣвцовъ—вездѣ предполагающійся—выражается съ особенною силою. II, 10—11; IX, 16—18; XIII, 1—2; XVII, 44, 50; XXI, 28; XXXII, 2, 8; XLV, 11; XLVI, 2, 4, 8; XLVII, 11; LII, 2 и слѣд. LXV, 4; LXVI, 3, 4—5; въ сущности весь псаломъ. LXVII, 30, 33; LXVIII, 35; LXXI, 11 и 17 особенно LXXVII, 15, 16, 21; LXXXII, 19, LXXXV, 9; LXXXVI, 4 и 5 особенно; LXXXIX, 12; XCIV, 3, 5, 7; XCV, 13; XCVI, 6; XCVII, 9; XCIX, 1; CI, 16; CII,

плѣна, конечно, должны были наполнять души евреевъ скорбными, а не высокими чувствами. Пѣть на рѣкахъ вавилонскихъ хвалебныхъ пѣсенъ они не могли. „Тамъ плѣнившіе насъ, читаемъ въ Пс. CXXXVI, 3—4, требовали отъ насъ словъ пѣсней, и притѣснители наши—веселія: пропойте намъ изъ пѣсней Сіонскихъ. Какъ намъ пѣть пѣснь Господню на землѣ чужой"? Пѣсни не могли литься изъ устъ евреевъ, когда сердца ихъ были наполнены горечью, но покаянныя молитвы должны они были усиленно возносить въ то время (Псал, L, кромѣ послѣплѣнныхъ стиховъ). Однако не во все время пребываніе на рѣкахъ вавилонскихъ они пребывали въ той глубокой и угнетенной скорби, которою дышитъ CXXXVI псаломъ, безъ сомнѣнія, и прежнія рѣчи пророковъ и ихъ собственная вѣра и новыя пророческія рѣчи возбуждали въ нихъ подъемъ духа, исполняли ихъ надеждами. Затѣмъ, и самый плѣнъ не могъ быть и не былъ періодомъ сплошныхъ страданій. Два обстоятельства показываютъ, что побѣдители и побѣжденные не стояли въ отношеніяхъ исключительно враждебныхъ. Евреи въ плѣну, оказывается, быстро стали усвоять языкъ побѣдителей и затѣмъ, видно, у нихъ стали заключаться браки съ побѣдителями. Господа не выдаютъ своихъ дочерей за рабовъ, но халдеи отдавали своихъ дочерей за евреевъ. Добрыя отношенія такимъ образомъ существовали между нѣкоторою частью побѣдителей и побѣжденныхъ. Были близкія сношенія, при такихъ условіяхъ, долженъ былъ происходить и обмѣнъ религіозныхъ воззрѣній. Тѣ традиціи и то писаніе, которыя принесли съ собою евреи въ Халдею, должны были побуждать ихъ заботиться о распространеніи религіозной истины среди вавилонянъ. Но распространяли-ли они ее? У насъ имѣется достаточно данныхъ для отвѣта на этотъ вопросъ.

Съ евреями былъ въ Вавилонѣ помощникъ Іереміи и исполнитель его порученій пр. Варухъ. Онъ ободрялъ евреевъ въ бѣдствіяхъ, онъ указывалъ имъ путь ко спасенію въ исканіи

14, 19, 21; CIII; CIV, 1; CV, 34; CVI, 15, 21, 31, 32; CVII, 4; CVIII, 30; CX, 1; CXII, 3, 9; CXVI, 1; CXVIII, 13, 46, 53, 64, 91, 99, 113, 119, 139; CXXXIV, 9; CXXXV, 25; CXXXVII, 4; CXLIV, 9, 15—16, 18, 21; CXLV, 3, 6, 9; CXLVIII, 1 11; CL, 6.

истинной мудрости (гл. III, особен. 32—38), онъ предсказывалъ, что настанетъ время, когда Іерусалиму навѣки нарекутъ имя: „миръ правды и слава благочестія (V, 4). Онъ питалъ, такимъ образомъ, ихъ духъ мудрыми правилами и мирными и свѣтлыми надеждами. Но въ общемъ онъ немного прибавилъ къ словамъ Іереміи, вѣрнымъ служителемъ котораго былъ. Въ эпоху плѣна, мы видимъ, Богъ воздвигаетъ, изъ среды евреевъ, двухъ пророковъ, одинъ изъ нихъ руководилъ евреями въ ихъ отношеніяхъ къ другимъ народамъ, другой—дѣйствовалъ среди иноплеменныхъ народовъ для блага Израиля и человѣчества. Это—пророки Іезекіиль и Даніилъ. Іезекіиль былъ посланъ къ сынамъ израилевымъ (II, 3) и онъ такъ истолковывалъ имъ пути Божіи о нихъ, о другихъ народахъ и требованія Господни, которыя они и другіе народы должны исполнять. Іерусалимъ былъ поставленъ Господомъ „среди народовъ и вокругъ его земли“ (V, 5) очевидно для того, чтобы быть свѣтомъ для земель и народовъ. Но онъ оказался нечестивѣе язычниковъ (V, 6; ср. VIII, 7—18). За это народъ Божій изгоняется изъ его земли, но это наказаніе Господь смягчаетъ слѣдующимъ опредѣленіемъ: „хотя Я и удалилъ ихъ къ народамъ, и хотя разсѣялъ ихъ по землямъ, но Я буду для нихъ нѣкоторымъ святилищемъ въ тѣхъ земляхъ, куда пошли они“ (XI, 16). Во многихъ рѣчахъ пророкъ раскрываетъ евреямъ тѣ грѣхи, за которые они подвергаются наказанію, причемъ въ ряду преступленій наряду съ злословіемъ отца и матери пророкъ порицаетъ то, что пришельцу, т. е., иноплеменнику у Израиля причиняются обиды (XXII, 7). Но каковы бы ни были преступленія Израиля, онъ не долженъ думать, что его ждетъ неминуемая гибель. „Развѣ Я хочу смерти беззаконника? говоритъ Господь Богъ. Не того-ли, чтобы онъ обратился отъ путей своихъ и былъ живъ?“ (XVIII, 23). Народы, которые злорадствуютъ надъ страдающимъ за грѣхи Израилемъ, будутъ наказаны. Такъ будутъ наказаны моавитяне, сеиръ, филистимляне, тиряне (XXV, XXVI). Возвышеніе и гибель народовъ совершается по волѣ Божіей, и евреи должны знать, что могущество царя вавилонскаго есть дѣло Божіе. „Укрѣплю мышцы царя вавилонскаго, а мышцы у фараона опустятся; и узнаютъ, что Я—Господь, когда мечъ

Мой дамъ въ руку царю вавилонскому и онъ простретъ его на землю Египетскую" (XXX, 25). Это выраженіе, что узнаютъ, будетъ узнано, народы узнаютъ, что Я—Господь, повторяется у пророка Іезекіиля до пятидесяти разъ. Это познаніе Господа народами стоитъ въ связи съ вавилонскимъ плѣномъ евреевъ; такимъ образомъ, этотъ плѣнъ, какъ возвѣщаетъ самъ Господь, будетъ имѣть миссіонерское значеніе. Плѣнъ будетъ имѣть конецъ, и Израиль будетъ возстановленъ (XXXVI), это возстановленіе будетъ матеріальнымъ и духовнымъ, и въ возстановленіи побѣжденнаго и плѣненнаго Израиля народы узнаютъ руку всемилостиваго и всеблагаго Бога, возстановляющаго разрушенное (36). Надъ Израилемъ будетъ одинъ пастырь—Давидъ". Онъ будетъ пасти ихъ, говоритъ о немъ Господь, и онъ будетъ у нихъ пастыремъ" (XXXIV, 23). Это будущее возстановленіе Израиля пророкъ созерцалъ подъ образомъ сухихъ костей, которыя всемогущею силою Божіею были призваны къ жизни (XXXVII). Оживленныя и одухотворенныя новымъ духомъ кости станутъ святилищемъ Господа, они образуютъ изъ себя весьма, весьма великое полчище вѣрныхъ слугъ Господнихъ. „И заключу съ ними, говоритъ Господь, завѣтъ мира, завѣтъ вѣчный будетъ съ ними. И устрою ихъ и размножу ихъ и поставлю среди нихъ святилище Мое на вѣки. И будетъ у нихъ жилище Мое, и буду ихъ Богомъ, а они будутъ моимъ народомъ. И узнаютъ народы, что Я—Господь, освящающій Израиля, когда святилище мое будетъ среди нихъ во вѣки" (26—28). Темныя силы, которыя будутъ противоборствовать торжеству добра, будутъ подавлены и уничтожены. Въ рѣчи пророка могущество зла олицетворяется подъ образомъ Гога, царя Роша, Мосоха и Фувала (XXXVIII—XXXIX). Эти образы, вѣроятно, взяты отъ скиѳовъ, которые въ VII вѣкѣ до Р. Х. оттѣсненные съ Кавказа массагетами, явились въ Малой Азіи, западной Азіи и угрожали Египту. Память о нихъ еще была свѣжа во дни пророка, и пророкъ воспользовался именемъ ихъ, какъ эмблемою того зла, которое будетъ грозить и направляться противъ новоустрояемаго царства Божія. Но это царство Божіе создастся (XL—XLVIII), воздвигнется новый храмъ, учредится новый культъ, совершится новый раздѣлъ земли обѣтованной.

И относительно этого раздѣла земли дается такое повелѣніе отъ Господа: „и раздѣлите ее по жребію въ наслѣдіе себѣ и иноземцамъ, живущимъ у Васъ, которые родили у Васъ дѣтей; и они среди сыновъ израилевыхъ должны считаться наравнѣ съ природными жителями, и они съ вами войдутъ въ долю среди колѣнъ израилевыхъ. Въ которомъ колѣнѣ живетъ иноземецъ, въ томъ и дайте ему наслѣдіе его, говоритъ Господь Богъ“ (XLVII, 22—23).

Съ именемъ Іезекіиля связывается возникновеніе среди евреевъ ихъ важнѣйшаго религіознаго института—синагогъ. У этого поселенца Тель-Авива на Ховарѣ (Іезек. III, 15), какъ видно изъ его книги, былъ домъ (VIII, 1), и къ нему собирались сыны его народа—послушать, „какое слово вышло отъ Господа“ (XXXIII, 30—33). Правда, многихъ изъ таковыхъ, видно, влекло любопытство и желаніе насладиться слушаніемъ поэтической и образной рѣчи, а не готовность принять назиданіе. Пророкъ былъ для нихъ—какъ забавный пѣвецъ съ пріятнымъ голосомъ и хорошо играющій. „Но конечно, не для всѣхъ пророкъ служилъ только эстетическою забавою. Очевидно, у пророка совершались собранія, имѣвшія религіозно-назидательныя цѣли, и безъ сомнѣнія нѣкоторые не только слушали слова пророка, но и исполняли ихъ (срав. ст. 32). Эти собранія, полагаютъ, имѣвшія во дни Іезекіиля характеръ импровизированный, не урегулированныя и не принявшія выработанной формы, были зерномъ и прототипомъ собраній синагогальныхъ. Одни-ли израильтяне собирались на нихъ? Во дни Іезекіиля, очень можетъ быть, что и одни, но впослѣдствіи въ синагоги, несомнѣнно, допускались и язычники, и синкретисты, и необрѣзанные прозелиты, и наконецъ вѣрные. Гаусратъ назвалъ синагоги „первыми церквами чисто духовнаго Богослуженія“. Несомнѣнно, что въ древнемъ мірѣ предъ пришествіемъ Христа они были многочисленными исходными пунктами, откуда распространялось откровенное Богопознаніе. Мы будемъ говорить объ этомъ, но теперь отмѣтимъ, что возникновеніе этихъ центровъ вселенской религіозной пропаганды связывается съ вавилонскимъ плѣномъ и съ именемъ Іезекіиля.

Іезекіиль въ своихъ рѣчахъ въ ряду образцовъ праведности и мудрости поставляетъ своего современника Даніила (XIV, 14, 20; XXVIII, 3). Этотъ послѣдній изъ великихъ пророковъ занимаетъ сравнительно со всѣми другими совершенно особое положеніе. Его жизнь проходитъ около трона великихъ языческихъ монарховъ. Имъ онъ возвѣщалъ пути Провидѣнія, и мы полагаемъ, что есть высоко авторитетное свидѣтельство того, что его слова не остались тщетными (Мѳ. II, 1—12).

Въ настоящее время всѣ изслѣдователи раціоналистическаго направленія и большая часть протестанскихъ не считаетъ книгу пр. Даніила подлинною. Основаніе ихъ то, что пророчество Даніила слишкомъ ясно изображаютъ эпоху Маккавеевъ и потому могло быть написаны только въ эту эпоху. Но всѣ тѣ, для которыхъ этотъ аргументъ не представляется заключающимъ въ себѣ неотразимую убѣдительность, безъ сомнѣнія, безъ всякихъ колебаній отнесутъ время ея происхожденія къ VI, а не ко II-му вѣку, она написана на двухъ языкахъ—еврейскомъ и арамейскомъ (частію на одномъ, частію на другомъ), эпоха совмѣстнаго употребленія этихъ языковъ есть эпоха плѣна; во II-мъ вѣкѣ евреи говорили по арамейски, затѣмъ, въ книгѣ пр. Даніила встрѣчаются арійскія слова—они были въ обращеніи только въ эпоху столкновенія съ персами въ концѣ VI-го вѣка. Наконецъ, сообщенія книги о Вавилонѣ, вавилонянахъ и персахъ совершенно точно рисуютъ эпоху VI-го вѣка, новѣйшая оріентологія всецѣло подтверждаетъ и разъясняетъ ихъ, такую искусную историческую фальсификацію едва-ли удобно допустить въ писателѣ евреѣ II-го вѣка. Вотъ почему для тѣхъ, кто вѣритъ въ возможность пророчествъ такъ, какъ учитъ вѣрить въ нихъ церковь, не можетъ быть сомнѣній въ подлинности книги Даніила, а тѣ, кто не вѣритъ въ пророчества, безусловно должны отвергать ея подлинность—вопреки всѣмъ даннымъ филологіи, археологіи и исторіи. Кто не чувствуетъ нужды отрекаться отъ вѣры, тому нѣтъ нужды приносить такія жертвы—намъ и не нужно приносить ихъ. Даніилъ былъ переселенъ въ Вавилонъ Навуходоносоромъ, когда правилъ еще, повидимому, его отецъ Набополоссаръ, и въ положеніи Даніила въ Вавилонѣ было

много сходнаго съ положеніемъ Іосифа при дворѣ фараона. Какъ и Іосифъ, Даніилъ былъ снотолкователь; какъ и Іосифъ, Даніилъ былъ близокъ къ монархамъ и вліятеленъ. Карьера Даніила, какъ и Іосифа, начинается и обусловливается толкованіемъ сна, но истолкованные сны были очень различны. Сонъ фараона имѣлъ узкое, но жизненное практическое значеніе; сонъ Навуходоносора не касался нужды дня или надвигавшагося бѣдствія, но онъ въ широкихъ перспективахъ изображалъ будущее царствъ и народовъ, и привыкшему углубляться въ смыслъ явленій Халдею онъ давалъ много назидательнаго матерьяла для размышленій. Царь видѣлъ во снѣ истукана, голова котораго изъ чистаго золота, грудь и руки изъ серебра, животъ и бедра—мѣдныя, голени желѣзныя, ноги—частію желѣзныя, частію глиняныя. Камень, оторвавшійся отъ горы безъ посторонней помощи разбилъ ноги истукана, и сокрушился истуканъ, и вѣтеръ разнесъ его прахъ, а камень сдѣлался великою горою и наполнилъ собою всю землю. Пророкъ объяснилъ, что золотая голова, это—Навуходоносоръ и его царство, что это царство смѣнится серебрянымъ, серебряное мѣднымъ и т. д., пока, наконецъ, Богъ небесный воздвигнетъ такое новое царство, которое сокрушитъ истукана, и само станетъ царствомъ вѣчнымъ. Такимъ образомъ, по представленію пророка, дѣйствовавшія въ мірѣ историческіе принципы при Навуходоносорѣ достигли наибольшихъ результатовъ, но они сами въ себѣ заключали зародышъ и начало гибели. Эти начала, которыя руководили людьми въ ихъ жизни, поднявшія царства до той высоты, которой они достигли при Навуходоносорѣ, затѣмъ поведутъ ихъ къ постепенному естественному паденію. Кто не хочетъ погибнуть, тотъ долженъ искать другихъ началъ и иной силы, къ которымъ онъ могъ бы пріобщиться и которыми сталъ-бы руководствоваться, чтобы стать потомъ членомъ царства вѣчнаго. Сонъ Навуходоносора такимъ образомъ, какъ и сонъ фараона, содержалъ въ себѣ призывъ и увѣщаніе. Только тамъ при фараонѣ всѣ призывались къ совмѣстной заботѣ о хлѣбѣ, а здѣсь при Навуходоносорѣ каждый въ отдѣльности призывался подумать о путяхъ жизни—о тѣхъ, которыми онъ шелъ, и о тѣхъ, которыми должно идти. Несом-

нѣнно, этотъ призывъ нашелъ себѣ откликъ, такъ какъ самъ Навуходоносоръ исповѣдалъ: „истино Богъ вашъ есть Богъ боговъ, и Владыка царей, открывающій тайны, когда ты могъ открыть эту тайну“ (II, 47). Писатель книги, повѣствуя объ этомъ, не имѣлъ ни малѣйшаго намѣренія сообщить, что царь вавилонскій смѣнилъ свои политеистическія вѣрованія исповѣданіемъ истиннаго монотеизма; нѣтъ, непосредственно далѣе онъ повѣствуетъ о томъ, что Навуходоносоръ воздвигъ золотого идола на полѣ Деиръ (III, 1). Нѣтъ, здѣсь мы имѣемъ подобное тому, что, можетъ быть, было въ Ниневіи во время проповѣди Іоны и что несомнѣнно было въ Египтѣ во дни Іосифа: признаніе единаго, истиннаго Бога вмѣстѣ съ почитаніемъ ложныхъ боговъ. Скажутъ, что этого не можетъ быть, что это грубое внутреннее противорѣчіе. Но дѣло въ томъ, что дѣйствительная жизнь постоянно мирится съ глубокими и страшными противорѣчіями. Исповѣданіе Навуходоносора и затѣмъ его распоряженія о назначеніи Даніила правителемъ области вавилонской и его товарищей почитателей истиннаго Бога евреевъ Седраха, Мисаха и Авденаго областными правителями, это не было полнымъ торжествомъ истины, но это было внесеніемъ животворной струи истины въ область тьмы. Но даже и относительное исповѣданіе истиннаго Бога не было у вавилонскаго царя постояннымъ, какъ не постоянна бываетъ высота вѣры и каждаго человѣка. Отказъ Седраха, Мисаха и Авденаго поклониться статуѣ деирской, привелъ Навуходоносора въ гнѣвъ и вызвалъ съ его стороны приказъ бросить этихъ мужей въ печь. Чудо, совершившееся надъ ними, вызываетъ снова у непостояннаго царя исповѣданіе истинной вѣры: „благословенъ Богъ Седраха, Мисаха и Авденаго“, хулящій Бога ихъ осуждается имъ на смерть, „ибо нѣтъ иного Бога, который могъ-бы такъ спасать (III, 96—97) и своему народу царь издаетъ такой рескриптъ: „Навуходоносоръ, царь всѣмъ народамъ племенамъ и языкамъ, живущимъ по всей землѣ: миръ вамъ да умножится! Знаменія и чудеса, какія совершилъ надо мною всевышній Богъ, угодно мнѣ возвѣстить вамъ. Какъ велики знаменія Его и какъ могущественны чудеса Его! Царство Его—царство вѣчное, и владычество Его—въ роды и роды“ (III, 98—100). Такое исповѣданіе заставляетъ

думать, что исповѣдующій самъ твердо сталъ на путь правды, но продолжаемъ чтеніе св. текста далѣе и находимъ, что царю во снѣ дается грозное предсказаніе, и пророкъ призываетъ его: „искупи грѣхи твои правдою и преступленія твои милосердіемъ“ (IV, 24). Призывъ пророка остался тщетнымъ. Въ своемъ высокомѣріи царь забылъ о смиреніи предъ Богомъ и былъ наказанъ тѣмъ, что ниспалъ до животнаго: имъ овладѣлъ тотъ родъ безумія (ликантропія), въ которомъ человѣкъ считаетъ себя животнымъ, и онъ, превозносившійся, какъ богъ, сталъ отожествлять себя съ воломъ. Полагаютъ, что во время болѣзни Навуходоносора управлялъ государствомъ Белсумискунъ, отецъ Нериглиссора. Это соображеніе основываютъ на томъ, что Нериглиссоръ, женатый на дочери Навуходоносора и ставшій вавилонскимъ царемъ послѣ Ним—Меродаха, называетъ отца своего Белсумискуна царемъ, между тѣмъ какъ такого царя нѣтъ въ спискахъ вавилонскихъ царей. Догадка, конечно, не особенно убѣдительная, но все-таки не лишенная значенія. Какъ-бы то ни было, Навуходоносоръ выздоровѣлъ и занялъ престолъ. Болѣзнь, ниспосланная ему по опредѣленію свыше, убѣдила его, „что Всевышній владычествуетъ надъ царствомъ человѣческимъ и даетъ его, кому хочетъ, и поставляетъ надъ нимъ униженнаго между людьми“ (IV, 14). И снова онъ исповѣдалъ: „нынѣ я, Навуходоносоръ, славлю, превозношу и величаю царя Небеснаго, котораго всѣ дѣла истинны и пути праведны, и Который силенъ смирить ходящихъ гордо“ (IV, 34). Эта исторія Навуходоносора въ изложеніи Даніила представляется намъ глубокопоучительною для возможнаго выясненія путей Промысла Божія въ человѣчествѣ. Особенно ярко открываются въ ней божественная благость и человѣческая слабость. Сколько разъ царь былъ предупреждаемъ, вразумляемъ и сколько разъ ему оказывалась милость! И что-же онъ? Онъ не оставался безусловно глухъ къ голосу провидѣнія, но онъ и не напечатлѣвалъ божественныхъ опредѣленій глубоко въ сердцѣ. Въ немъ появлялись порывы къ правдѣ, но постоянно онъ пребывалъ во грѣхѣ. Однако нѣчто доброе въ немъ оставалось, и мы видимъ, Промыслъ не давалъ погибнуть этому доброму. Не происходитъ-ли того-же—хотя менѣе замѣтнымъ,

но въ сущности тождественнымъ образомъ съ каждымъ человѣкомъ? Не говоритъ-ли голосъ Божій каждому человѣку: „если не дѣлаешь добраго, то у дверей грѣхъ лежитъ; онъ влечетъ тебя къ себѣ, но ты господствуй надъ нимъ (Быт. IV, 7), не прощается-ли каждому человѣку семьдесятъ семь разъ, и не оставляется-ли заблудшая овца погибать только въ томъ случаѣ въ пустынѣ, если она обнаружила безусловно упорное рѣшеніе не возвращаться въ стадо?

Даніилъ былъ орудіемъ божественнаго Промысла, которое направляло царей и затѣмъ ихъ народы къ признанію истиннаго Бога—Бога евреевъ. Въ его книгѣ, которую обыкновенно считаютъ полагающею начало произведеніямъ апокалипсическаго характера, намъ кажется, должно искать прежде всего религіозной философіи исторіи. Пророкъ жилъ въ періодъ, когда происходила смѣна эпохъ: владычество однихъ народовъ смѣнялось и падало, цари возставали и исчезали. Взору непроницательному и не озаренному вѣрой въ Провидѣніе, эти смѣны могли представляться стихійными, лишенными разумныхъ причинъ и цѣлей. Съ внѣшней стороны это разрушеніе городовъ, избіеніе людей, умерщвленіе монарховъ—это какой-то хаосъ, что-то жестокое, безмысленное, грубо-стихійное. Но пророкъ поднимаетъ завѣсу, скрывающую то, что производитъ всѣ эти хаосоподобныя движенія, онъ поднимаетъ ее не совсѣмъ, но настолько, насколько люди способны понять и уразумѣть то, что скрывается за нею. И оказывается, что этотъ внѣшній хаосъ есть результатъ человѣческихъ нестроеній, которыя, однако, божественнымъ Провидѣніемъ направляются такъ, что въ концѣ должна восторжествовать правда, установиться гармонія, создаться царство вѣчное. Историческая часть книги Даніила кончается повѣствованіемъ о гибели Валтасара и спасеніи Даніила изъ львинаго рва. Имени Валтасара нѣтъ въ спискахъ царей. Полагаютъ, что это былъ сынъ узурпатора Набонида и, можетъ быть, законной принцессы, по которой онъ и называетъ себя и Даніилъ называетъ его сыномъ Навуходоносора (сынъ значитъ внукъ и т. д. въ прямой линіи), онъ правилъ за отсутствовавшаго Набонида и въ этомъ смыслѣ названъ царемъ. Его смерть положила вмѣстѣ конецъ вавилонскому царству.

Поэтому опредѣленія относительно этого царства Даніилъ называетъ опредѣленіями относительно Валтасара. „Мене, мене, текелъ, упарсинъ“ (V, 25), исчислено, взвѣшено и раздѣлено. Судьба вавилонскаго царства опредѣляется свыше. Ему полагается конецъ не вслѣдствіе случайныхъ и несчастныхъ причинъ, не потому, что враги его сильны, но потому, что взвѣшенное на вѣсахъ божественнаго Провидѣнія оно оказалось пустымъ и легкимъ—безполезнымъ, ненужнымъ и потому оно отдается другимъ. Видѣніе Валтасара, равно какъ и его истолкованіе, конечно, стали извѣстными преемнику его по царствованію, и книга Даніила даетъ основанія полагать, что они были приняты имъ къ сердцу. Дарій Мидянинъ, ставшій на царство вмѣсто Валтасара (можетъ быть Ціаксаръ, сынъ Астіага, или Угбару, правитель Вавилоніи, поставленный Киромъ), поставилъ однимъ изъ трехъ главныхъ правителей страны (VI, 2) Даніила и помышлялъ поставить его надъ всѣмъ царствомъ (VI, 3). Хитрость коварныхъ людей заставила неосторожнаго царя вмѣсто того, чтобы возвеличить Даніила, приказать ввергнуть его въ львиный ровъ. Образъ дѣйствій царя невольно заставляетъ вспомнить о Пилатѣ, но видно, сознаніе жестокой несправедливости было гораздо глубже у мидійскаго владыки, чѣмъ у римскаго правителя: онъ не могъ принимать пищи и отъ него бѣжалъ сонъ. Спасеніе Даніила исполнило его великою радостію и побудило издать такой декретъ: „мною дается повелѣніе, чтобы во всякой области царства моего трепетали и благоговѣли предъ Богомъ Даніиловымъ, потому что Онъ есть Богъ живой и присносущій, и царство Его несокрушимо и владычество Его безконечно. Онъ избавляетъ и спасаетъ и совершаетъ чудеса и знаменія на небѣ и на землѣ; Онъ избавилъ Даніила отъ силы львовъ“ (VI, 26—27). Въ неканоническомъ прибавленіи къ книгѣ Даніила представляется, что подобное событіе произошло съ Даніиломъ во второй разъ при Кирѣ (XIV), и Даніилъ представляется тамъ обличившимъ ничтожество идола Вила (Бела), обжорство и глупость почитаемаго дракона (змѣя; змѣи имѣли большое значеніе въ маніи халдеевъ), и наконецъ снова спасеннымъ отъ львовъ, каковое спасеніе вызвало у Кира исповѣданіе: „великъ Ты, Господь

Богъ Даніиловъ, и нѣтъ иного кромѣ Тебя“ (XIV, 41). Безъ сомнѣнія, у многихъ знатныхъ и незнатныхъ, которые вступали въ общеніе съ великимъ пророкомъ въ теченіе его долгой жизни, вырывалось подобное исповѣданіе. Оно могло быть мимолетнымъ неглубокимъ, непрочнымъ, но оно всегда бывало искреннимъ и, безъ сомнѣнія, не всегда безплоднымъ.

Во второй части книги пр. Даніила (VII—XII) излагаются видѣнія о судьбѣ царствъ, которыя видѣлъ этотъ пророкъ. Съ точки зрѣнія раціоналистовъ это vaticinia post eventum, обнимающія періодъ отъ Кира до смерти Антіоха Епифана, съ нашей точки зрѣнія это дѣйствительныя пророчества, обнимающія прежде всего и прямо періодъ отъ дней пророка до утвержденія Новаго Завѣта, а затѣмъ и до конца дней всего человѣчества. Послѣднее могутъ оспаривать невѣрующіе, но никто не можетъ оспаривать, что въ книгѣ пророка всѣ царства представляются предметомъ божественныхъ попеченій, съ раціоналистической точки зрѣнія даже оказывается, что языческій властитель называется помазанникомъ Божіимъ (IX, 26; въ данномъ случаѣ подъ помазанникомъ, несомнѣнно, разумѣется Господь Іисусъ Христосъ, но несомнѣнно дѣйствительно, что языческіе цари въ Божественномъ Откровеніи и назывались помазанниками—Ис. XLV; —и помазывались на царство 3 Цар. XIX, 15). Относительно Божественнаго Промышленія о царствахъ въ книгѣ пророка Даніила раскрывается важная догматическая истина. Пророкъ раскрываетъ, что царства и народы имѣютъ своихъ ангеловъ хранителей. Въ X главѣ разсказывается, что когда пророкъ усиленно молился объ избавленіи евреевъ отъ подчиненія персамъ, ему было видѣніе, явился ему мужъ (архангелъ Гавріилъ) и сообщилъ: „не бойся, Даніилъ... слова твои услышаны, и я пришелъ-бы по словамъ твоимъ, но князь царства персидскаго стоялъ противъ меня двадцать одинъ день; но вотъ Михаилъ, одинъ изъ первыхъ князей, пришелъ помочь мнѣ, и я остался тамъ при царяхъ персидскихъ, а теперь я пришелъ возвѣстить тебѣ, что будетъ съ народомъ твоимъ въ послѣднія времена“.... (12—13). Оставляя Даніила, небесный мужъ сказалъ: „теперь я возвращусь, чтобы бороться съ кня-

земъ персидскимъ; а когда я выйду, то вотъ придетъ князь Греціи. Впрочемъ я возвѣщу тебѣ, что начертано въ истинномъ писаніи, и нѣтъ никого, кто поддерживалъ бы меня въ томъ, кромѣ Михаила, князя вашего" (20—21). Подъ князьями царствъ здѣсь ясно разумѣются небесные предстатели народовъ. Оказывается, такимъ образомъ, что согласно ветхозавѣтному откровенію, и языческія царства персидское, греческое—имѣли своихъ небесныхъ ходатаевъ предъ Богомъ. Въ повѣствованіи архангела Гавріила эти ходатаи представляются какъ-бы противоборствующими одинъ другому. Никогда не сомнѣвались относительно смысла этого повѣствованія. Ангелы—не Богъ, не обладаютъ всевѣдѣніемъ и не всегда вполнѣ знаютъ волю Божію. Ангелъ персовъ находилъ, что для блага персовъ евреи были полезны, ибо отъ евреевъ они могутъ заимствовать много добраго въ области религіи и нравовъ (это прекрасно согласуется съ тѣмъ фактомъ, что на персидской—арійской религіи лежитъ отпечатокъ семитическаго—еврейскаго вліянія) и потому онъ молилъ, чтобы продолжилось пребываніе евреевъ подъ владычествомъ персовъ. Предстатели за іудеевъ, ревнуя о благѣ іудеевъ, молили о томъ, чтобы они снова счастливо собрались у Сіона. Это пророческое повѣствованіе показываетъ, что по ученію Ветхозавѣтной религіи, судьбы каждаго изъ языческихъ народовъ суть предметъ многихъ заботъ и попеченій для многихъ, что, по волѣ Провидѣнія, объ этихъ народахъ радѣютъ духи и посему, значитъ, ничто доброе въ этихъ народахъ не могло пропасть и погибнуть.

Это повѣствованіе пророка невольно заставляетъ вспомнить одно старое возраженіе противъ ученія ветхозавѣтной религіи —возраженіе нѣсколько въ измѣненной формѣ повторяющееся и въ настоящіе дни. Во второй половинѣ IV столѣтія, Юліанъ Отступникъ, въ своихъ книгахъ противъ христіанъ, писалъ: „если зависть противна божественной природѣ, то исключительное предпочтеніе одной расы (еврейской) особенно не согласно съ божественнымъ Провидѣніемъ. Какъ допустить, чтобы Богъ, сотворившій всѣ народы, покинулъ ихъ, чтобы заниматься только однимъ. Греки имѣютъ болѣе здравое понятіе объ управленіе провидѣнія, они признаютъ, что высшій Богъ—

Богъ создатель—есть царь и отецъ всѣхъ людей, что онъ раздѣлилъ всѣ націи между богами, которые управляютъ каждою сообразно съ своей природой наиболѣе удобными способами.

„Это множество низшихъ боговъ не только обнаруживаетъ всеобщность Провидѣнія, но и объясняетъ еще различіе расъ. Іудеи съ ихъ догмотамъ о единомъ Богѣ, принуждены для объясненія различія національностей, выдумывать басню о вавилонской башнѣ и о смѣшеніи языковъ. Нѣтъ ничего менѣе философскаго, чѣмъ это объясненіе. На самомъ дѣлѣ, причина различія характера, духа, нравовъ, вѣрованій, законовъ заключается въ природѣ генія, приставленнаго для управленія каждымъ народомъ. Сказать, что это различіе происходитъ по волѣБожіей, значитъ ничего не сказать и не объяснить (а таково объясненіе евреевъ). Не достаточно написать въ книгѣ: „Богъ сказалъ и стало“. Нужно, чтобы повелѣніе Божіе относительно какой-нибудь вещи было согласно съ природою этой вещи. Богъ не насилуетъ порядка природы, который есть только выраженіе Его воли. Если-бы Богъ пожелалъ, чтобы языки, нравы, законы націй, сначала согласные, стали-бы потомъ различными, то онъ не могъ-бы этого сдѣлать одною Своею волею. Природа существъ непреодолимо воспротивится подобной метаморфозѣ. Явно основательнѣе искать причину разнообразія націй въ самомъ существѣ вещей, т. е., во вліяніи боговъ, соединенномъ съ вліяніемъ климата, воздуха, неба“ [1]).

Въ этомъ разсужденіи императора неоплатоника страннымъ образомъ перемѣшаны непониманіе Библіи, незнаніе природы, идеализація эллинизма и нѣкоторое смутное чувство истины. И это разсужденіе повторяютъ и теперь чрезъ полторы тысячи лѣтъ спустя послѣ того, какъ погибъ императоръ, побѣжденный Галилеяниномъ. И теперь думаютъ, что, по ученію Библіи, Богъ заботился только о евреяхъ, что различіе націй —дѣйствіе вавилонской стачки и что на самомъ дѣлѣ всѣ явленія міра—необходимый результатъ природы вещей, которую не можетъ преодолѣть сила никакого Божества. Но въ дѣйствительности,

[1]) Отрывки изъ, несохранившихся до нашего времени, книгъ Юліана находятся въ сочиненіи противъ Юліана св. Кирилла Александрійскаго. См. объ этомъ Vachero, L'histoire critique de l'école d'Alexandrie T. II p. 171—178.

самая „природа вещей“ есть только реализація Божественной мысли, и по этой мысли процессъ бытія есть процессъ развитія, умноженія и уразноображенія существующаго. Согласно творческимъ законамъ изъ немногихъ началъ выходитъ много существъ и явленій, и каждое изъ нихъ, нося на себѣ печать своего происхожденія, въ то же время получаетъ свой индивидуальный отпечатокъ. Далѣе согласно творческимъ законамъ самыя возникающія существа въ нѣкоторой мѣрѣ обладаютъ способностью творчества,— свободою воли, способностью самосозиданія. Эта способность творить, соединенная съ ограниченностію можетъ, очевидно, имѣть своимъ результатомъ не только устроеніе, но и разстройство. Возникновеніе и умноженіе разстройства устраняется Провидѣніемъ или обращается Имъ ко благу. Пророкъ Даніилъ въ своихъ видѣніяхъ и открываетъ отчасти завѣсу, скрывающую эти пути Провидѣнія. Онъ показываетъ намъ, какъ Провидѣніе обращаетъ ко благу даже такое явленіе, какъ плѣнъ, порабощеніе народовъ, явленіе, во всякомъ случаѣ, представляющее собою результатъ нестроенія, несправедливости и злобы. Плѣнъ евреевъ—раскрываетъ намъ назидательное повѣствованіе пророка—оказался полезнымъ какъ для поработителей, такъ и для порабощенныхъ. Послѣдніе въ своемъ скорбномъ положеніи обратились къ истинному Богу, первые узнали отъ нихъ объ этомъ истинномъ Богѣ Среди изслѣдователей раціоналистовъ довольно распространено мнѣніе, что ученіе объ ангелахъ, излагаемое въ книгѣ пророка Даніила, эранитскаго происхожденія. Евреи заимствовали будто-бы его отъ персовъ. Если-бы это раціоналистическое мнѣніе было справедливымъ, то мы имѣли-бы безпримѣрный случай того, какъ наивный и во всякомъ случаѣ—не глубоко ученый фальсификаторъ далъ ключъ истины въ руки европейскимъ ученымъ. Писатель еврей II-го вѣка влагаетъ ученіе объ ангелахъ въ уста Даніила, человѣка находившагося въ плѣну персидскомъ, слѣдовательно почти неизбѣжно знакомаго съ персидскою ангелологіею. Писатель ведетъ, такимъ образомъ, ученыхъ къ источнику ученія, который отстоитъ отъ него на три столѣтія и о которомъ евреи—его современники—совершенно позабыли, ибо никто изъ нихъ, конечно, не считалъ, что они своей

догматикой обязаны персамъ. Не мало удивительнаго, конечно, представляетъ и то, что на эти ясныя указанія анонимнаго проводника обратили вниманіе только двѣ тысячи лѣтъ спустя послѣ того, какъ они были сдѣланы. Но на самомъ дѣлѣ все это не такъ. Раціоналисты хотятъ видѣть ангеловъ хранителей въ ученіи зороастровой религіи о фраваши (fravaschi). Изученіе источниковъ иранской религіи показываетъ, что такое представленіе о фраваши должно быть признано ошибочнымъ. Въ Авестѣ говорится: мы почитаемъ души умершихъ, которыя суть фраваши праведныхъ (iristânàm urvânô yazamaidê yâo ashaonâm Fravashayô. Vasna XVII, 43; XXVI, 21, 34 и т. д.). Такимъ образомъ фраваши то же, что маны латинянъ и питри индусовъ. Они возвращаются на землю въ каждые послѣдніе пять дней года, посвящаемые памяти умершихъ. Они наблюдаютъ, почитаютъ-ли ихъ, приносятъ-ли имъ жертвы, даютъ-ли имъ пищу, которая дѣлаетъ ихъ безсмертными (Vesht XIII: фраваши). Авестическіе тексты сообщаютъ также, что фраваши покровительствуютъ странамъ, крѣпостямъ, домамъ, почитающимъ ихъ воинамъ, но вездѣ они являются тѣмъ, что называютъ manes или genii, но никогда съ образомъ ангеловъ хранителей. Фраваши суть души умершихъ, благополучіе которыхъ обусловлено тѣмъ—почитаютъ-ли ихъ и доставляютъ-ли имъ питаніе живые? Таковы фраваши по первоначальному пониманію авесты. Въ новѣйшую эпоху они преобразуются въ нѣкоторый небесный типъ существъ. Представляютъ, что при каждомъ высшемъ духѣ и даже при самомъ Агура—Моздѣ есть фраваши... Позднѣе, чтобы объяснить природу этого неуловимаго типа, персидскіе ученые обращались къ различнѣйшимъ толкованіямъ. По автору Миноперед а—фраваши суть безчисленныя и безымянныя звѣзды, украшающія небесный сводъ. Во всякомъ созданіи и твореніи, созданномъ для земного міра, рожденномъ или нерожденномъ каждое тѣло имѣетъ фраваши таковой природы, каковой оно само (гл. XLIX, 22, 23). Всѣ фраваши праведныхъ мужчинъ и женщинъ были образованы изъ тѣла перваго человѣка (гл. XXVII, 17). По Саддери Бундегешу, въ человѣкѣ имѣется пять началъ: принципъ жизни, сознаніе, душа, разумъ и фраваши. Высочайшій Богъ далъ

каждому изъ этихъ пяти началъ, находящихся въ тѣлѣ человѣка, особое назначеніе, и каждое изъ нихъ имѣетъ заботу объ особенной вещи. Дѣятельность разума состоитъ въ томъ, чтобы охранять память и пониманіе и заставлять ихъ выполнять свои назначенія. Дѣятельность фраваши имѣетъ своею цѣлію заставлять разумъ поступать такимъ образомъ, чтобы онъ принималъ удобоваримое питаніе и выбрасывалъ неудобоваримое. По смерти жизненный принципъ смѣшивается съ вѣтромъ, сознаніе съ небесной субстанціей. Разумъ, душа и фраваши сохраняются и вмѣстѣ подвергаются всеобщему суду. Они всѣ три соединяются вмѣстѣ и отдаютъ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ [1]). Очевидно, не одно изъ представленій персидской религіи о фраваши не отвѣчаетъ тому, что сообщаетъ намъ объ ангелахъ хранителяхъ царствъ пророкъ.

Можетъ быть, современниками Даніила въ дѣлѣ пророческаго служенія были Іоиль и Авдій. Во всякомъ случаѣ ихъ книги до послѣплѣннаго происхожденія. Есть въ ученіи этихъ трехъ пророковъ при всемъ различіи ихъ книгъ по объему, изложенію и содержанію—нѣкоторый общій эсхатологическій элементъ. Пр. Даніилъ узналъ въ видѣніи, что по исполненіи временъ имѣетъ возникнуть царство вѣчное (VII, 27), утвержденію его будетъ предшествовать гибель нѣкоего царя опустошителя (VIII, 25), который повидимому воплощалъ въ себѣ все злое и въ глазахъ тѣхъ персовъ, которые были знакомы съ писаніями, жившаго среди нихъ, еврейскаго пророка, долженъ былъ казаться Ариманоподобнымъ. Пророкъ далъ численныя указанія относительно того, когда образуется новое царство (IX, 24—27) и заключительныя слова его видѣній показываютъ, что люди должны будутъ возстать въ концѣ дней для полученія своего жребія (XII, 3). У пророка Авдія тоже говорится объ имѣющемъ произойти судѣ и объ утвержденіи царства Господа (21). У пророка Іоиля прямо говорится о судѣ надъ всѣми народами въ долинѣ Іосафата (III, 2), объ изліяніи Духа на всякую плоть и о спасеніи всякаго, кто призоветъ имя Господне (II, 28—32). Народамъ, достигшимъ уже высокой степени развитія, пророки начинаютъ указывать новое побужденіе для обращенія

[1]) Ch. de Harlez, La Bible et l'Avesta. pp. 298—299. Dictionnaire apologét. de la foi catholique par Jaugey. Deuxieme édition).

къ Господу—не непосредственное благо, не временное благополучіе, но участіе въ царствѣ вѣчномъ, жребій въ концѣ дней.

Съ паденіемъ вавилонскаго царства кончается вавилонскій плѣнъ, и Киръ, персидскій владыка, овладѣвшій Вавилономъ, далъ евреямъ разрѣшеніе вернуться на ихъ родину. Вотъ какой эдиктъ, читаемъ мы въ 1 кн. Ездры, издалъ этотъ царь: „Всѣ царства земли далъ мнѣ Господь Богъ небесный, и Онъ повелѣлъ мнѣ построить Ему домъ въ Іерусалимѣ, что въ Іудеѣ. Кто есть изъ васъ, изъ всего народа Его—да будетъ Богъ его съ нимъ, и пусть онъ идетъ въ Іерусалимъ, что въ Іудеѣ и строитъ домъ Господа Бога израилева, того Бога, Который въ Іерусалимѣ“ (2—3). Тѣхъ, кто не пожелалъ-бы возвратиться въ Палестину, Киръ призывалъ въ своемъ эдиктѣ, помочь своимъ соотечественникамъ имуществомъ въ дѣлѣ устроенія храма и самъ онъ возвратилъ евреямъ ихъ храмовые сосуды, которые нѣкогда взялъ Навуходоносоръ. Самое простое и естественно подсказывающееся объясненіе этого факта есть то, что Киромъ руководила мудрая политика—желаніе привлечь къ себѣ сердца порабощенныхъ народовъ. Но владыки стремятся къ этому, обыкновенно не желая жертвовать ничѣмъ. При обсужденіи эдикта Кира необходимо еще имѣть въ виду стремленіе политеистовъ, воспринимать новыя вѣрованія, и стремленіе монотеизма къ универсальному распространенію. Факта таковыхъ стремленій теперь не оспариваютъ. Но многіе изслѣдователи представляютъ, что послѣ плѣна и уже послѣ Зоровавеля въ эпоху Ездры и Нееміи евреями овладѣлъ духъ національно-религіознаго обособленія и они всѣми силами стремились сдѣлать свою религію единственно своимъ достояніемъ. Безспорно, что духъ такого узкаго націонализма могъ овладѣвать душами многихъ евреевъ, какъ онъ впослѣдствіи нерѣдко оказывался присущимъ и духу другихъ народовъ. Но духъ Божественнаго Откровенія всегда одинъ и тоже безусловно универсальный. Мы видимъ, вслѣдъ за эдиктомъ Кира были изданы еще три эдикта персидскими царями подобнаго же содержанія. Таковы, эдиктъ Дарія Гистаспа (1 Ездр. VI, 1—13), Артаксеркса Лонгимана (1 Ездр. VII, 12—28) въ седьмой годъ его царствованія и его же эдиктъ (II, 3—9) въ двадцатый годъ царствованія. Библейское повѣствованіе показываетъ, что образъ дѣйствія этихъ

языческихъ царей находилъ благоволеніе въ очахъ Божіихъ, что заботы Дарія объ евреяхъ, „чтобы они приносили жертву пріятную Богу небесному и молились о жизни царя и сыновей его“ (Ездр. VI, 10) не были противны духу ветхозавѣтнаго Откровенія. Можно даже сказать, что имя царя небеснаго какъ будто все чаще и громче начинаютъ произносить внѣ Палестины. Проходившіе служеніе въ эпоху Зоровавеля пророки Аггей и Захарія, ободрявшіе евреевъ въ ихъ работахъ по устроенію храма, возвѣщали евреямъ, что дѣло построенія имѣетъ своею конечною цѣлію не обособленіе Израиля около Сіона, но пріобщеніе къ Израилю всего человѣчества. „Придетъ Желаемый всѣми народами, читаемъ въ книгѣ прор. Аггея, и наполню домъ сей славою, говоритъ Господь Саваоѳъ... Слава сего послѣдняго храма будетъ больше, нежели прежняго, говоритъ Господь Саваоѳъ; и на мѣстѣ семъ я дамъ миръ, говоритъ Господь Саваоѳъ“ (II, 7, 10). У всѣхъ народовъ, оказывается, есть нѣкій общій желаемый, и пришествіе Его связывается съ судьбою храма въ Іерусалимѣ. Сила царствъ языческихъ, по пророку, будетъ истреблена (II, 22). Въ рѣчахъ и видѣніяхъ пророка Захаріи и подробнѣе и яснѣе раскрывается то, что возвѣщалось Аггемъ. „Такъ говоритъ Господь Саваоѳъ, читаемъ у Захаріи, вотъ мужъ—имя ему Отрасль, Онъ произрастетъ изъ своего корня и создастъ храмъ Господень“ (VI, 2), онъ будетъ владычествовать на престолѣ своемъ (VI, 13), онъ вступитъ въ Сіонъ „праведный и спасающій, кроткій, сидящій на ослицѣ и на молодомъ ослѣ, сынѣ подъяремной“ (IX, 9). Тогда „будутъ приходить многія племена и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваоѳа въ Іерусалимѣ и помолиться лицу Господа. Такъ говоритъ Господь Саваоѳъ: будетъ въ тѣ дни, возьмутся десять человѣкъ изъ всѣхъ разноязычныхъ народовъ, возьмутся за полу Іудея и будутъ говорить: мы пойдемъ съ тобою, ибо мы слышали, что съ вами—Богъ“ (VIII, 22—23). Произойдетъ истребленіе народовъ, а на домъ Давида и жителей Іерусалима будетъ излитъ духъ благодати и умиленія „и они воззрятъ на Него, Котораго пронзили“ (XII, особ. 10). Господь будетъ царемъ надъ всею землею“ (XIV, 9) „и будетъ: если какое изъ племенъ земныхъ не пойдетъ въ Іерусалимъ для поклоненія царю, Господу Са-

ваоѳу, то не будетъ дождя у нихъ“ (XIV, 17). Позже во времена Ездры и Нееміи, Малахія своею книгою запечатлѣваетъ рядъ пророческихъ свидѣтельствъ. Въ рѣчахъ этого пророка, говорившаго о томъ, что Богъ возлюбилъ Іакова и Исава возненавидѣлъ, хотятъ видѣть развитіе теоріи безпричиннаго благоволенія Божія къ Израилю, но на самомъ дѣлѣ, смыслъ рѣчей пророка совсѣмъ иной. Любовь Божія къ Израилю требуетъ жертвъ и святости отъ Израиля. Все, что недостойно этой любви, будетъ проклято (III, 9). Будетъ посланъ Ангелъ предъ лицемъ Господнимъ (III, 1), произойдетъ очищеніе того, что способно къ очищенію, и гибель всего нечистаго. Имѣетъ наступить новый порядокъ. „Отъ востока солнца до запада велико будетъ имя Мое между народами, и на всякомъ мѣстѣ будутъ приносить Ѳиміамъ имени Моему, чистую жертву (minha—возношеніе, главнымъ образомъ жертва хлѣбная по противоположенію нечистымъ кровавымъ жертвамъ, жертва безкровная, евхаристія), велико будетъ имя Мое между народами, говоритъ Господь Саваоѳъ“ (I, 11). Такимъ образомъ, всѣ народы и на всѣхъ мѣстахъ будутъ почитать Бога истиннаго, такова вѣра Малахіи, Нееміи и Ездры. Легко понять, что суровыми отношеніями этихъ лицъ къ сосѣднимъ народамъ, ихъ усиленными заботами объ обособленіи отъ этихъ народовъ руководила вѣра въ свѣтлое будущее человѣчества, а не національное самомнѣніе сыновей Израиля. Для возвратившихся съ Зоровавелемъ евреевъ, окрестные народы съумѣли стать петлею и сѣтью, какъ нѣкогда хананеяне для только что вступившихъ евреевъ въ землю обѣтованную. И въ нѣкоторомъ отношеніи союзы евреевъ съ иноплеменниками теперь представляли даже больше опасности, чѣмъ въ эпоху судей; тогда между религіозными вѣрованіями евреевъ и хананеянъ лежало глубокое различіе, евреи часто механически соединяли ихъ въ своемъ житейскомъ обиходѣ, но ихъ нельзя было слить органически въ одно цѣлое. И истина, исповѣдывавшаяся евреями, всегда оставалась рѣзко противоположною языческой лжи. Теперь стало не то. Сосѣди евреевъ тоже въ нѣкоторой мѣрѣ были почитателями Бога Израильскаго (самаряне), они предъявляли свои права на всѣ Божественныя обѣто-

ванія, своеобразно исполняя обязанности, налагаемыя закономъ. Союзъ, соединеніе съ этими народами естественнымъ и первымъ слѣдствіемъ своимъ долженъ былъ имѣть широкое распространеніе ветхозавѣтной церкви, но это расширеніе объема должно-бы было совершиться на счетъ содержанія. Религіозная истина была-бы воспринята и сохраняема въ искаженномъ видѣ. Необходимо нужно было, чтобы вѣтвь человѣчества сохраняла ее чистой, чтобы она по исполненіи временъ стала достояніемъ всего человѣчества, и Промыслъ воздвигалъ людей, какъ Ездра и Неемія, которые служили орудіемъ этой великой цѣли. Израиль, потерявшій свою самостоятельность, въ эпоху Ездры уже терялъ свой языкъ. Еврейская рѣчь стала замѣняться арамейскою, но религія должна была пережить языкъ, и прекращеніе употребленія еврейскаго языка сдѣлало только то, что писаніе стало излагаться на языкахъ понятныхъ и языческимъ народамъ. Мы уже говорили, что часть книги пророка Даніила написана похалдейски. Въ Пѣсни пѣсней, которая написана Соломономъ, въ томъ видѣ (3 Цар. IV, 32), какъ она существуетъ теперь, тоже встрѣчаются халдейскія выраженія. Допускаютъ, что они были введены переписчиками послѣплѣнной эпохи. Такимъ образомъ гибла буква, но духъ не исчезалъ, напротивъ, усвоеніе его дѣлалось доступнымъ для многихъ. Тщательно оберегавшіе религіозную истину отъ нечистыхъ примѣсей, Ездра и Неемія не думали прятать ее отъ тѣхъ, кто желалъ принять ее въ чистомъ видѣ, и позволительно думать, что къ ихъ времени должно относить обращеніе къ чистой религіозной истинѣ или, по крайней мѣрѣ, начало усиленія такого обращенія въ сѣверной части Палестины—Галилеѣ. У Іосифа Флавія въ его „Древностяхъ“ (Кн. XI, гл. 7) есть разсказъ о событіи, которое онъ относитъ ко времени Александра Македонскаго, но которое на основаніи указаній Св. Писанія, думаемъ, должно отнести ко времени Нееміи или, по крайней мѣрѣ, близкому къ нему. По разсказу Іосифа, братъ первосвященника Іоддая Манассія былъ женатъ на дочери Санаваллата хоронита. Іудейскіе старѣйшины, негодуя на то, что братъ первосвященника женатъ на иностранкѣ, требовали, чтобы онъ отказался или отъ жены или алтаря (участія

въ священствѣ). Манассія не хотѣлъ отказываться ни отъ того, ни отъ другого, но однако далъ понять своему тестю, что онъ предпочитаетъ разстаться съ женою, чѣмъ съ алтаремъ. Санаваллатъ взялся тогда не только сохранить своему зятю жену и священство, но даже сдѣлать его первосвященникомъ, но только храма не въ Іерусалимѣ, а на горѣ Гаризинѣ. Онъ сталъ хлопотать о разрѣшеніи построить этотъ храмъ у Дарія Кодамана и затѣмъ добился такого разрѣшенія отъ побѣдившаго Дарія Александра. Храмъ былъ построенъ. Для священниковъ, которые пожелали-бы оставить Іерусалимъ ради Гаризина, были предложены деньги, дома и земли. Такъ, совмѣстно съ іерусалимскимъ явился второй храмъ Богу израилеву. Надо полагать, что въ основѣ этого повѣствованія лежитъ истина (фактъ постройки гаризинскаго храма несомнѣненъ), но въ развитіи подробностей Іосифъ несомнѣнно много напуталъ. Послѣ Ездры и Нееміи смѣшанные браки становились явленіемъ исключительнымъ и они жестоко преслѣдовались, но Ездра и Неемія боролись съ смѣшанными браками, какъ съ широко распространившимся зломъ и, что для насъ всего важнѣе, Неемія даетъ такое сообщеніе: „изъ сыновей Іоіды, сына великаго священника Еліамива (та-же родословная и у Іосифа), одинъ былъ зятемъ Санаваллата хоронита. Я прогналъ его отъ себя“ (XIII, 28). Не представляется никакихъ сомнѣній, что здѣсь идетъ рѣчь о тѣхъ лицахъ, которыя разумѣлъ Іосифъ, только Іосифъ приближаетъ къ своему времени это событіе болѣе, чѣмъ на столѣтіе. Тогда-то, надо полагать, многіе жители сѣверной Палестины не только не признали этого храма святымъ, но увидѣли въ немъ оскорбленіе святыни и обратились къ Іерусалиму, какъ нѣчто подобное случалось и ранѣе (2 Парал. XV, 9; XXX, 5—12). Этимъ и объясняется, почему Галилея во время Господа Іисуса Христа оказывается всецѣло связанною съ Іерусалимомъ. Гаразинскій храмъ былъ дѣломъ человѣческимъ, и онъ погибъ, но Божественное Провидѣніе и это дѣло, созданное человѣческими страстями, а вовсе не религіозною [illegible], направляло ко благу человѣчества (Іоан. IV). Со времени Ездры мѣсто пророка заступаетъ книжникъ. Онъ самъ былъ первымъ и замѣ-

чательнѣйшимъ изъ книжниковъ. Съ его именемъ связывается установленіе ветхозавѣтнаго канона, синагогальная организація и, можетъ быть, лишь немного позже его возникъ синедріонъ. Все это должно было охранять истину отъ примѣси заблужденій, содѣйствовать ея разумнѣйшему пониманію среди членовъ ветхозавѣтной церкви и уже затѣмъ давать возможность и тѣмъ, которые не отъ Израиля, становиться участниками той религіозной истины, обладателемъ которой былъ Израиль. Въ этомъ отношеніи замѣчательно, что заботы Ездры о сохраненіи и исполненіи закона находятъ себѣ глубокое истолкованіе въ книгѣ происхожденія позднѣйшаго, которой нѣтъ не только на еврейскомъ, но и на греческомъ языкѣ, но которую, однако, традиція пожелала связать съ именемъ Ездры. Разумѣемъ такъ называемую третью книгу Ездры. Господь, говорилъ пророкъ предъ Всевышнимъ (1, I) возвѣстилъ: „вотъ я сѣю въ васъ законъ Мой, и принесетъ въ васъ плодъ, и вы будете славиться въ немъ вѣчно“. Но отцы наши, принявши законъ, не исполнили его и постановленій Твоихъ не сохранили, и хотя плодъ закона Твоего и не могъ погибнуть, потому что былъ Твой, но принявшіе *законъ* погибли, не сохранивши того, что въ немъ было посѣяно. Обыкновенно бываетъ, что если земля приняла сѣмя или море—корабль, или какой-либо сосудъ—пищу или питье, и если будетъ повреждено то, въ чемъ посѣяно, или то, въ чемъ помѣщено, въ такомъ случаѣ погибаетъ и самое посѣянное, или помѣщенное, или принятое, и принятаго уже не остается предъ нами. Но съ нами не такъ. Мы, принявшіе законъ, согрѣшая погибли, равно и сердце наше, которое приняло его; но законъ не погибъ и остается въ своей силѣ“ (IX, 31—37). Законъ долженъ быть не нарушенъ, но исполненъ. Плодъ закона—церкви ветхозавѣтной, національной—есть церковь новозавѣтная, вселенская. Заботясь о національномъ законѣ, Ездра и другіе имѣли въ виду универсальное благо.

Мысль о томъ, что это универсальное благо находится у евреевъ, не была чуждою языческимъ народамъ во дни Ездры. Благо—тамъ, гдѣ Богъ, а язычники догадывались, что Богъ у евреевъ, т. е.. что евреи чтутъ истиннаго Бога. Въ книгѣ

Есѳирь, описывающей событіе изъ времени правленія Ксеркса (485—465. Ahasvéros по еврейск.), повѣствуется, что Аману, начавшему терпѣть въ борьбѣ съ Мардохеемъ—іудеемъ, котораго онъ хотѣлъ погубить, мудрецы и жена его сказали: „если изъ племени іудеевъ Мардохей, изъ-за котораго ты началъ падать, то не переселишь его, а навѣрно падешь предъ нимъ [ибо съ нимъ Богъ живый“ (VI, 13)]. Такое заключеніе имѣло для себя много основаній. Евреи не погибали въ плѣну, не растворялись и не исчезали среди покорившихъ ихъ народовъ, какъ обыкновенно утрачиваютъ племенныя особенности покоренные народы среди побѣдителей. Евреи оставались сами собою, сохранили свою религію, пріобрѣтали часто состояніе, добивались вліянія на самыхъ царей побѣдившихъ ихъ народовъ. Есѳирь имѣла большое вліяніе на своего царственнаго супруга, Мардохей вліялъ на Есѳирь, а дѣйствіями Мардохея управляла исключительно забота о благѣ еврейскаго народа. Народы, какъ и отдѣльныя лица, обыкновенно усматриваютъ непосредственную руку Провидѣнія не въ постоянной счастливой жизни, не въ неизмѣнномъ благополучіи, но въ какихъ либо чрезвычайныхъ обстоятельствахъ—въ спасеніи изъ страшной и повидимому неотвратимой опасности, въ поднятіи павшаго, въ прославленіи униженнаго. Въ еврейскомъ народѣ ихъ должна была поражать упорная нравственная живучесть при кажущейся политической слабости. Надъ маленькимъ племенемъ семитовъ проходили политическія грозы и бури, и сильныя царства гибли отъ такихъ бурей и могучіе народы исчезали съ лица земли, но евреи продолжали существовать и размножаться, и неудивительно, что въ ихъ неизмѣнномъ спасеніи отъ неизбѣжной гибели проницательнѣйшіе изъ язычниковъ усматривали дѣйствіе Бога живаго.

Эпохою персидскаго плѣна оканчивается послѣдовательная Богооткровенная исторія судебъ ветхозавѣтнаго Откровенія въ родѣ человѣческомъ. Но мы не остаемся совсѣмъ безъ откровеннаго указанія о его дальнѣйшихъ судьбахъ. Откровеніе Новаго Завѣта даетъ намъ многочисленныя указанія относительно распространенія Ветхозавѣтнаго Закона предъ пришествіемъ Господа Іисуса Христа, и неканоническія книги Ветхаго За-

вѣта—маккавейскія, книга Іисуса сына Сирахова, премудрость Соломонова даютъ ключъ къ пониманію этого распространенія. Божественное откровеніи послѣдовательно изображаетъ судьбы закона именно лишь до тѣхъ поръ, пока его знаніе и исповѣданіе были пріурочены къ землѣ и націи, пока принятіе закона было вмѣстѣ и соединеніемъ съ еврейскимъ народомъ и въ нѣкоторомъ смыслѣ обѣщаніемъ и намѣреніемъ стать обитателемъ Палестины. Но уже въ эпоху ассирійскихъ, вавилонскихъ и персидскихъ плѣненій должна была выработаться практика, по которой религіозные союзы съ евреями утверждались не на узко національныхъ, но на болѣе широкихъ основаніяхъ. Послѣ паденія персидской монархіи, когда на арену исторіи выступилъ Александръ Македонскій, разсѣяніе евреевъ стало совершаться не только въ направленіи восточномъ, но и западномъ. Евреи пришли въ соприкосновеніе съ цивилизаціями, имѣвшими характеръ совершенно иной, чѣмъ цивилизаціи Египта и Вавилона. Въ эту пору у нихъ, несомнѣнно, образовалась строго разработанная система правилъ принятія въ израильскую религіозную общину, система эта излагается въ раввинистичекой литературѣ, но безъ знанія ея совершенно непонятны многія новозавѣтныя указанія о прозелитахъ. Несомнѣнно, что у евреевъ образовалось два главныхъ класса прозелитовъ: пришельцы вратъ и пришельцы правды. Пришельцы вратъ (названіе можетъ быть явилось отъ выраженій Исход. XX, 10, Второз. XIV, 21—„пришелецъ, который въ жилищахъ твоихъ“, по подлинному тексту: чужеземецъ въ твоихъ воротахъ; или по мнѣнію другихъ толкователей оно произошло, потому что эти прозелиты могли доходить только до воротъ храма, но не вступать въ него). Пришельцы вратъ должны были по преданію исполнять слѣдующія семь ноевыхъ заповѣдей: 1) повиноваться власти; 2) блюсти святость имени Іеговы (Лев. XXIV, 16); 3) не допускать идолослуженія (Лев. XX, 2); 4) не дѣлать мерзостей языческихъ (см. Левит. XVIII); 5) не убивать (Быт. IX, 6); 6) не грабить; 7) не ѣсть мяса живыхъ животныхъ (съ кровью Быт. IX, 4; Лев. XVII, 10—15). Пришельцы правды принимались въ общину чрезъ обрѣзаніе, крещеніе (о немъ мы уже говорили) и принесеніе жертвы (ка-

жется, тожественной съ тою, которую по закону Моисееву приносили очистившіеся отъ проказы Лев. XIV). Въ подробностяхъ относительно системы принятія прозелитовъ и относительно правъ прозелитовъ существуютъ нѣкоторыя неясности, но повидимому въ основѣ теоріи прозелитизма лежало признаніе двухъ моментовъ въ исторіи истинной религіи: первоначальная истинная до-законная религія требовала только того, что требуется самою природою человѣка, созданнаго по образу Божію. Эти требованія природы Богъ Самъ опредѣлилъ въ завѣтѣ съ Ноемъ и опредѣлилъ, что это требованія—ко всему потомству Ноеву, слѣдовательно, ко всему человѣчеству. Отъ человѣка, который желалъ вступить въ общеніе съ Израилемъ, прежде всего требовалось, чтобъ онъ возвратилъ себѣ образъ Божій, и уже затѣмъ, если онъ чувствовалъ себя въ силахъ, онъ могъ принять на себя все иго закона съ его требованіями и обѣтованіями. При принятіи прозелитовъ принимались во вниманіе мотивы, которые побуждали ихъ къ переходу въ израильскую общину. Обсуждались мотивы нечистые (изъ-за женской любви Быт. XXXIV, изъ-за пріобрѣтенія выгоднаго положенія—изъ приближенія къ царю, изъ-за страха. Есѳ. VIII, 17, ради земного благополучія. 4 Цар. XVII, 25) и одобрялся мотивъ чистый—страхъ Божій. О томъ, каковы были прозелиты въ дѣйствительности, много говоритъ раввинская литература. Въ Талмудѣ говорится, что прозелиты виновны въ созданіи золотаго тельца, что они своимъ существованіемъ препятствуютъ появленію мессіи и въ гемарѣ есть правило: не вѣрь прозелиту до двадцать четвертаго рода, но есть о нихъ и другіе отзывы, что они явили себя лучше евреевъ при Синаѣ, и въ Священномъ Писаніи Новаго Завѣта они обыкновенно называются φοβούμενοι, σεβόμενοι τὸν θεόν, εὐσεβεῖς, εὐλαβεῖς.

Евреи пришли въ соприкосновеніе съ греческимъ міромъ около 330 г. до Р. Х. Около столѣтія, а можетъ быть только и полстолѣтія, спустя явилась у евреевъ книга, которую мы до самыхъ послѣднихъ годовъ знали только въ греческомъ переводѣ, и подлинный еврейскій текстъ которой открытъ и опубликованъ лишь въ 1896—97 гг. Это—книга премудрости Іисуса, сына Сирахова. Благочестивый авторъ книги—глубоко

знавшій и понимавшій Ветхозавѣтный Законъ, безъ сомнѣнія, является представителемъ лучшей части богоизбраннаго народа, и у него мы находимъ, что онъ ясно сознавалъ то, чему заставлялъ служить законъ, не раскрывая цѣли служенія, что всѣ народы должны быть приведены къ Богу. „Помилуй насъ, Владыка Боже всѣхъ, и прозри, и наведи на всѣ народы страхъ Твой. Воздвигни руку Твою на чужіе народы, и да познаютъ они могущество Твое. Какъ передъ ними Ты явилъ святость Твою въ насъ, такъ предъ нами яви величіе Твое въ нихъ— и да познаютъ они Тебя, какъ мы познали, что нѣтъ Бога, кромѣ Тебя, Господи. Возобнови знаменія и сотвори новыя чудеса (XXXIV, 1—6). Сирахъ прославляетъ Соломона, имя котораго пронеслось до отдаленныхъ острововъ, пѣснямъ, изреченіямъ, притчамъ и изъясненіямъ котораго удивлялись страны (XLVII, 18—19). Онъ иронизируетъ надъ вѣрою въ идолы— не надъ вѣрою въ силу того или иного языческаго бога, но вообще надъ идолопоклонствомъ (XXX, 19), и онъ указываетъ новый путь къ истинному Богопознанію изслѣдовать мудрость древнихъ и путешествовать по странамъ народовъ (XXXIX, 1—5). Подъ мудростью онъ понимаетъ путь нравственной правды, и потому его языкъ одинаково былъ доступенъ, какъ еллину, такъ и іудею, онъ говоритъ не объ обрядовой, а о нравственной чистотѣ, говоритъ языкомъ не націи, но всего человѣчества.

Уже въ III столѣтіи до Р. Х. книга Сираха была переведена на греческій языкъ. По своему содержанію она, несомнѣнно, была одною изъ самыхъ понятныхъ для язычниковъ. Ее, конечно, читали и она привлекала къ іудейству, но въ ту пору и нѣкоторые іудеи стали увлекаться культурою языческаго міра, они не кланялись идоламъ, но они забывали законъ, пренебрегали законъ и увлекались не лучшими, а темными сторонами языческой культуры. Это породило образованіе партій въ самомъ Израилѣ. Во II столѣтіи во время геройской борьбы за освобожденіе Іудеи, мы видимъ, вожди іудеевъ—маккавеи борются и съ внутренними врагами—іудеями, увлекавшимися эллинизмомъ. Нѣчто подобное прежней борьбѣ съ внутреннимъ язычествомъ. Но вотъ, что новое мы видимъ теперь. Сторонники

закона исполненіе его вовсе не полагаютъ въ безусловномъ обособленіи отъ другихъ народовъ, нѣтъ, они заключаютъ союзы съ язычниками и широко простираютъ свою религіозную терпимость. Строгіе ревнители закона Іуда Маккавей и другіе стремятся заключать союзы съ римлянами и греками, именно спартанцами. Отзывъ іудеевъ и слухи, которые имѣлись у нихъ о римлянахъ, очень лестны для римлянъ (I Мак. VIII). Въ отношеніяхъ къ спартанцамъ со стороны іудеевъ является еще утвержденіе, что будто спартанцы и іудеи родственны между собою, будто спартанскій царь Дарій (Арей) писалъ письмо первосвященнику Ониі: „найдено въ писаніи о спартанцахъ и іудеяхъ, что они братья и отъ рода Авраамова (I Мак. XII, 21). Католическіе писатели, признающіе двѣ первыя книги маккавейскія каноническими, настаиваютъ на точности этого сообщенія. Они указываютъ на то, что совершенно чуждо было іудейскому духу изобрѣтать сказанія о родствѣ іудеевъ съ языческими народами, нужны были серьезныя основанія, чтобы ихъ высказалъ потомокъ Авраама. Клермонъ Гано въ статьѣ: „Le Dieu Satrape et les Phéniciens dans le Peloponèse“ указалъ рядъ любопытныхъ сближеній между іудейскими обычаями и обычаями жителей Элиды въ Пелопонессѣ. Указываютъ также, что по законамъ Ликурга, спартіаты, какъ и іудеи, не могли продавать ихъ земель. Документы, приводимые въ I Маккавейской книгѣ, воспроизводитъ и Іосифъ Флавій (Antiqu. iud. XIII, V, 8; XII, IV, 10) [1]). Была еще теорія, по которой въ маккавейскихъ книгахъ говорится о сношеніи іудеевъ съ какою-то другою Спартою, но эта теорія не выдерживаетъ никакой критики. Маккавейскія книги, упорно настаивая на родствѣ іудеевъ съ спартанцами, называютъ Спарту также Лакедемономъ (1 Мак. XIV, 16 et sq. 2 Мак. V, 9). Несомнѣнно, что писатели маккавейскихъ книгъ признавали родство евреевъ съ греками и желали союза съ римлянами. Изъ ихъ повѣствованія мы видимъ, что ревнители закона не считали преступнымъ не только гражданскіе союзы съ язычниками (союзъ или даже прямо порабощеніе могли быть дѣломъ необходимымъ), но и

[1]) См. Vigouroux, Les livres saintes et la critique rationaliste, 4-me édition ch. IV, p. 602—611.

молитвы за язычниковъ. Такъ, во 2 Маккав. III гл. сообщается, что „Селевкъ, царь Азіи, давалъ изъ своихъ доходовъ на всѣ издержки, потребныя для жертвеннаго служенія“, но что услыхавъ о громадныхъ сокровищахъ, будто-бы собранныхъ въ іерусалимскомъ храмѣ, онъ послалъ сановника Иліодора взять ихъ. Иліодору осуществить его миссію было возбранено свыше: онъ упалъ пораженный болѣзнію и находился при послѣднемъ издыханіи. Его ближніе молили первосвященника Онія призвать Всевышняго для спасенія Иліодора, и Онія принесъ жертву о его спасеніи, и спасенный Иліодоръ имѣлъ видѣніе, въ которомъ ему было сообщено: „воздай великую благодарность первосвященнику Оніи, ибо для него Господь даровалъ тебѣ жизнь; ты—же, наказанный отъ Него, возвѣщай всѣмъ великую силу Бога“. Объ Антіохѣ Евпаторѣ разсказывается, что онъ, примирившись съ іудеями, „принесъ жертву, почтилъ храмъ и оказалъ милости городу“ (2 Мак. XIII, 23). Птоломей Филопаторъ, согласно 3 Макк. VII гл. издалъ слѣдующее повелѣніе о іудеяхъ, противъ которыхъ возбуждали его друзья: когда мы „узнали, что небесный Богъ есть вѣрный покровъ іудеевъ и всегда защищаетъ ихъ, какъ отецъ—сыновъ, еще же принявъ во вниманіе извѣстное ихъ доброжелательство къ намъ и къ предкамъ нашимъ, мы справедливо освободили ихъ отъ всякаго обвиненія въ чемъ бы то ни было... Знайте, что если мы предпримемъ противъ нихъ что-нибудь злое или вообще оскорбимъ ихъ, то будемъ имѣть противъ себя не человѣка, но владствующаго надъ всякою властью Всевышняго Бога отмстителемъ за дѣла наши во всемъ и всегда неизбѣжно“ (5, 7). Всѣ эти сообщенія, которыя, конечно, нельзя принимать въ строго буквальномъ смыслѣ, утверждаютъ, однако, что теизмъ въ послѣднія столѣтія предъ Р. Х. становился менѣе и менѣе исключительнымъ достояніемъ еврейскаго народа. Знаніе Бога единаго и истиннаго—по свидѣтельству самихъ евреевъ распространялось среди народовъ, и въ сознаніе лучшей части богоизбраннаго народа, мы видимъ, глубоко проникаетъ мысль о единствѣ человѣчества—всего во всемъ его объемѣ—живаго и умершаго. Іуда Маккавей приносилъ жертвы за умершихъ, потому что онъ „помышлялъ, что скончавшимся въ благочестіи уготована

превосходная награда,—какая святая и благочестивая мысль! —посему принесъ за умершихъ умилостивительную жертву, да разрѣшатся отъ грѣха“ (2 Мак. XII, 45). Первосвященники, мы видимъ, приносили жертвы за язычниковъ. Все человѣчество, такимъ образомъ, въ представленіи лучшей части богоизбраннаго народа, въ представленіи составленномъ чрезъ изученіе и усвоеніе духа закона, являлось нравственно солидарнымъ. Философы почти всегда отказывались понимать эту истину (разумѣемъ рѣзкія нападенія ихъ на ученіе о вмѣненіи грѣха Адамова), которую человѣчеству возвѣстилъ Богъ и безусловную правдивость которой чувствуетъ непосредственно наша душа. Страсти, ослѣпленіе побуждали превратно понимать эту нравственную истину. Своеобразное пониманіе пророчества Исаіи XIX, 24 обусловленное, конечно, личными интересами, побудило Онію IV воздвигнуть израильскому Богу храмъ въ Египтѣ въ Леонтополисѣ, какъ онъ раньше воздвигнутъ былъ на Гаразинѣ. Это стояло въ прямомъ противорѣчіи съ требованіями закона и съ духомъ ветхозавѣтнаго Откровенія. Это было результатомъ превратнаго пониманія идей универсализма, но, видно, идеи универсализма уже въ закончившемся ветхозавѣтномъ откровеніи являлись всякому, стремившемуся уразумѣть смыслъ этого Откровенія.

Однимъ изъ сравнительно позднѣйшихъ памятниковъ ветхозавѣтной письменности, который, не будучи причисленъ къ писаніямъ каноническимъ, входитъ однако въ составъ нашей Библіи—является книга премудрости Соломона. Едва-ли кто можетъ оспаривать, что она содержитъ въ себѣ положенія чистаго теизма, а не исключительныя требованія закона. Нравственную обязательность ея морали долженъ одинаково признать какъ пришелецъ правды, такъ и пришелецъ вратъ. Эта книга—одинъ изъ древнѣйшихъ и лучшихъ опытовъ апологіи основныхъ истинъ религіи. Авторъ—универсалистъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Его терминологія и нѣкоторые обороты показываютъ, что онъ былъ знакомъ и не чуждался философіи Платона и стоиковъ (VII, 22, 24; XI, 12; XIV, 3; XVII, 2). Онъ учитъ царей и судей путямъ провидѣнія (VI, 6, 9, 21, 25), онъ даетъ космологическое доказательство бытія Божія—отъ величія

красоты созданій познается Виновникъ бытія ихъ (XIII, особ. 5), такъ что его книга является какъ-бы промежуточнымъ звеномъ между сверхъестественнымъ откровеніемъ и естественнымъ Богопознаніемъ. И онъ даетъ генезисъ религіозныхъ заблужденій, онъ не только осуждаетъ идолопоклонство, но онъ ставитъ вопросъ о его происхожденіи. Онъ объясняетъ возникновеніе культа умершихъ (XIII и XIV гл.). Книга написана по-гречески и являлась, должно полагать, за столѣтіе до нашей эры. Ея авторъ неизвѣстенъ, а традиція связала ея содержаніе съ именемъ Соломона. Но Соломонъ считается учителемъ мудрости, а не основателемъ частной философской школы, онъ—по мнѣнію евреевъ—высказывалъ общеобязательныя истины, а не личныя гипотезы. Содержаніе книги премудрости является, значитъ, выраженіемъ общихъ убѣжденій, а не личныхъ взглядовъ.

Въ Новомъ Завѣтѣ раскрывается ясно, что откровеніе, данное еврейскому народу было дано для блага всего человѣчества. У ап. Павла во II и III гл. посланія къ римлянамъ, подробно раскрываются тѣ обоюдоострыя преимущества, которыя имѣли тѣ, кому было ввѣрено слово Божіе, предъ тѣми, которые не имѣли и не знали этого слова. Апостолъ напоминаетъ обѣтованіе Аврааму: „въ тебѣ благословятся всѣ народы“ (Гал. III, 8), возвѣщаетъ, что отчужденные отъ общества Израильскаго и бывшіе безъ Христа теперь будутъ во Христѣ (Еф. II, 12), утѣшаетъ евреевъ пророчествомъ, что они, давъ спасеніе міру, спасутся и сами (Римл. XI. 26) и указываетъ, что пути Божественнаго Провидѣнія направляются къ тому, „дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ (Филип. II, 10). Въ дѣлѣ спасенія человѣчества Провидѣніе преслѣдуетъ нѣкую постепенность. Господь сказалъ о Себѣ: „Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“ (Мѳ. XV, 24). И апостоламъ, отправляя ихъ въ первый разъ на проповѣдь, Онъ заповѣдалъ: „на путь къ язычникамъ не ходите, и въ городъ Самарянскій не входите“ (Мѳ. X, 5). Но потомъ оказывается, что это только начало, что Провидѣніе всегда блюло дѣло спасенія всѣхъ достойныхъ спасенія, что Господь есть свѣтъ къ просвѣщенію язычниковъ (Лук. II, 32). Язычникамъ дѣло закона было написано въ

сердцахъ и въ исполненіи этого закона они найдутъ свое спасеніе (Рим. II, 15). Участь земли Содомской и Гоморской, оказывается, не будетъ наихудшею (Мѳ. X, 15). Ниневитяне, покаявшіеся отъ проповѣди Іоны, и царица южная, приходившая послушать мудрости Соломона, будутъ на послѣднемъ судѣ укоромъ и обличеніемъ для Израиля (Мѳ. XII, 41, 42), и „многіе прійдутъ съ востока и запада и возлягутъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ въ царствѣ небесномъ“ (Мѳ. VIII, 11).

Тѣ, которые думаютъ, что между этимъ новозавѣтнымъ благовѣствованіемъ и ветхозавѣтнымъ ученіемъ лежитъ глубокое различіе, обличаются всѣмъ Новымъ Завѣтомъ, начиная съ его первой страницы. Родословіе Господа въ 1-й главѣ Евангелія Матѳея называетъ намъ изъ его прабабокъ только трехъ—Ѳамарь, Раавь и Руѳь и всѣ онѣ—иноплеменницы (Вирсавія хотя и упоминается, но не называется по имени, а именуется „бывшею за Урією“—замѣтимъ—хеттеяниномъ). Во второй главѣ Еванг. Матѳ. говорится, о поклоненіи Господу волхвовъ съ востока. Не безъ основанія всегда подъ этимъ востокомъ разумѣютъ страны Халдеи, и вспоминаютъ, что среди халдейскихъ мудрецовъ жилъ нѣкогда пророкъ Даніилъ. Провидѣніе приготовляло людей Месопотаміи къ принятію Христа, какъ оно приготовляло и жителей Палестины, но только иными средствами и инымъ образомъ. Женщина самарянка оказалась болѣе подготовленною къ принятію ученія Христа, чѣмъ многія іудейскія женщины (Іоан. IV), вѣру хананейской женщины Господь назвалъ „великою“ (Мѳ. XV, 28), исцѣленный имъ самарянинъ проявилъ большую религіозную ревность, чѣмъ израильтяне (Лк. XVII, 18). Но если скажутъ, что это позднѣйшія сказанія, составленныя христіанами, то тогда пусть обратятъ вниманіе на многочисленныя указанія Новаго Завѣта, имѣющія чисто историческій характеръ, о широкомъ распространеніи ветхозавѣтной пропаганды. О римскомъ сотникѣ сообщается, что онъ построилъ евреямъ синагогу (Лк. VII, 5), на праздникъ въ Іерусалимъ, оказывается, приходили еллины (Іоан. XII, 20). Въ книгѣ Дѣяній читаемъ, что въ Іерусалимѣ находились „люди набожные изъ всякаго народа подъ небесами“ (II, 5), и находимъ немалый списокъ странъ, изъ которыхъ приходили на поклоненіе въ Іерусалимъ (Ibid. 9, 10, 11).

Одинъ изъ первыхъ семи діаконовъ, оказывается, былъ еврейскій прозелитъ, обращенный изъ язычниковъ (VI, 5). Ефіопляниnъ, евнухъ царицы кандакійской, является читающимъ книгу пророка Исаіи (VIII, 27—28). Апостолъ Павелъ состязался съ еллинистами въ Іерусалимѣ (IX, 29). Еврейскій эллинизмъ, конечно, требовалъ взаимно симпатій къ еврейскимъ вѣрованіямъ отъ еллиновъ. Сотникъ Корнилій оказывается „боящимся Бога“ (X, 1—2), т. е., значитъ, пришельцемъ вратъ. Во время своихъ странствованій, мы видимъ, апостолъ Павелъ обыкновенно обращается въ синагогахъ къ мужамъ израильскимъ и къ боящимся Бога (XIII, 16), т. е., къ прозелитамъ. Такъ было въ Антіохіи Писидійской, такъ въ Филиппахъ по проповѣди апостола обратилась ко Христу Лидія, чтущая Бога, т. е., прозелитка (XVI, 14). Въ Ѳессалоникѣ приняли проповѣдь Павла великое множество еллиновъ чтущихъ Бога (XVII, 4). Таковые были и въ Аѳинахъ (XVII, 17), у еврейскаго прозелита Павелъ поселился и въ Коринѳѣ (XVIII, 7). Такъ, оказывается, на всемъ великомъ пути, по которому шелъ великій апостолъ языковъ, ветхозавѣтнымъ Откровеніемъ была подготовлена почва для принятія Новозавѣтнаго.

Ко времени Христа іудеи въ значительной части уже чувствовали, что ихъ миссія—обращеніе къ истинному Богу всего человѣчества, но многіе изъ нихъ въ этомъ великомъ дѣлѣ слишкомъ много полагались исключительно на свое разумѣніе, и мы видимъ, что въ прозелитической дѣятельности у евреевъ возникаютъ двѣ крайности. Одни—узкіе національсты—обращеніе къ Богу израилеву понимаютъ въ смыслѣ обращенія не только къ Моисееву закону, но и ко всему преданію старцевъ, которое налагало иго неудобоносимое, безполезное и даже препятствовавшее дѣйствительному исполненію закона. О такихъ миссіонерахъ сказалъ Спаситель: „горе вамъ, книжники, фарисеи, лицемѣры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, дѣлаете его сыномъ геенны, вдвое худшимъ васъ (Мѳ. XXIII, 15). Если эти миссіонеры шли неумѣренно далеко въ своихъ требованіяхъ то, наоборотъ, другіе шли неумѣренно далеко въ своихъ уступкахъ: опредѣленное ученіе закона они готовы были замѣнить неопредѣленной теистической или деистической теоріей. Писаніе на-

зываетъ ихъ эллинистами. Ихъ заблужденіе было въ томъ, что иго закона отмѣняли они преждевременно, ибо они не имѣли, чѣмъ замѣнить его, они хотѣли отмѣнить завѣтъ обрѣзанія раньше, чѣмъ явился завѣтъ Новый. Вслѣдствіе этого ихъ либерализмъ являлся не шагомъ впередъ къ Христу, но напротивъ, шагомъ назадъ—къ Ною. Образъ грядущихъ благъ у нихъ оказывался ненужнымъ раньше, чѣмъ явились самыя блага. У католическихъ писателей намъ нерѣдко приходилось встрѣчать мысль, что до Рождества Христова человѣчество въ мірѣ жило по двумъ откровеннымъ религіямъ—первобытной и подзаконной. Подзаконная религія была удѣломъ Израиля, остатки первобытнаго откровенія были духовнымъ огнемъ, согрѣвавшимъ лучшую честь всего остального человѣчества. Если-бы эти писатели захотѣли быть послѣдовательными, то они должны были бы признать образъ дѣйствій іудеевъ эллинистовъ—вполнѣ разумнымъ и правильнымъ: изъ двухъ равно дающихъ возможность спасенія религіозныхъ кодексовъ человѣку весьма естественно выбрать легчайшій. Но это не такъ. Историческая дѣйствительность—какъ постараемся мы показать въ непосредственно слѣдующемъ отдѣлѣ нашего изслѣдованія—открываетъ, что человѣчество оказалось неспособнымъ сохранить истины откровенія. Поэтому и былъ данъ законъ, чтобы истина сохранилась въ человѣчествѣ. Откровеніе и учитъ насъ, что законъ осуществилъ эту цѣль. Но если это такъ, то тогда и внѣ откровенія мы должны находить слѣды и указанія того, что законъ чрезъ Израиля воздѣйствовалъ на народы и неродственные Израилю. Имѣются-ли данныя, свидѣтельствующія это? Да, отвѣчаемъ мы, имѣются и многочисленныя. О нихъ мы и будемъ говорить непосредственно далѣе.

ОТДѢЛЪ II-й.

Распространеніе Откровенія внѣ богоизбраннаго народа по внѣбиблейскимъ свидѣтельствамъ.

ГЛАВА 1-я.

Слѣды знанія сверхъестественнаго откровенія въ языческомъ мірѣ (съ древнѣйшихъ временъ до эпохи греческаго владычества).

Богооткровенная исторія рода человѣческаго раскрываетъ, что все человѣчество *едино* по своему происхожденію въ са-

момъ точномъ и строгомъ смыслѣ этого слова (отъ единыя крови. Дѣян. XVII сн. Быт. 1 и 2), что все оно создано по образу Божію, что всему ему первоначально были дарованы средства для того, чтобы вести борьбу съ змѣемъ, все оно призывалось къ покаянію, когда вступило на путь пороковъ и преступленій (VI Быт.), что даже и величайшіе преступники были предметомъ особаго божественнаго смотрѣнія и промышленія (Быт. IV, 15), и что наконецъ все человѣчество участвуетъ въ завѣтѣ Божіемъ (Быт. IX, 9—16). Но непосредственно за установленіемъ этихъ истинъ божественное откровеніе неожиданно представляетъ человѣчество раздробившимся на множество отдѣльныхъ и обособленныхъ народовъ, говорящихъ различными языками, имѣющихъ различныя религіи, живущихъ въ различныхъ условіяхъ и имѣющихъ различные нравы. Такимъ является человѣчество и въ изслѣдованіяхъ человѣческихъ. Какъ глубоко эти изслѣдованія ни заходятъ въ древность, они находятъ человѣчество раздробленнымъ, множественнымъ, разновѣрующимъ и разноговорящимъ. Однако всякій вѣрующій мыслитель обязанъ принять, что этому процессу раздробленности предшествовало единство, что переходъ отъ единства къ множеству могъ быть только постепеннымъ, и что слѣды первоначальнаго единства должны были оставаться у народовъ и послѣ того, какъ они раздѣлились и разъединились. Если всѣ эти народы на всѣхъ путяхъ ихъ жизни должно было преслѣдовать проклятіе Адамово, то вмѣстѣ за ними должны были слѣдовать и благословенія, данныя Адаму, и все прошлое ихъ отцовъ. Съ прошлымъ сразу порываютъ только на словахъ. Исходя изъ этихъ соображеній, уже давно многіе благомыслящіе писатели пытались отыскивать въ памятникахъ разныхъ народовъ слѣды ихъ первоначальной принадлежности къ общему корню человѣчества и слѣды знанія ими первоначальныхъ откровеній данныхъ Богомъ человѣчеству. Въ христіанской богословской наукѣ такое направленіе существовало съ самаго возникновенія христіанскаго богословія до настоящихъ дней. Въ XVIII—XIX столѣтіяхъ это направленіе выработало болѣе или менѣе научную теорію первоначальнаго монотеизма. Ходъ религіозныхъ судебъ человѣчества—по этой

теоріи—былъ таковъ. Сначала—истинное богопознаніе и богопочитаніе, затѣмъ потемнѣніе и искаженіе того и другаго, умноженіе суевѣрій и нечестія, порождавшее постепенно новыя божества, и пожиравшее и уничтожавшее истинный смыслъ и духъ религіозныхъ истинъ и заповѣдей. Что эта теорія соотвѣтствуетъ дѣйствительности, мы не сомнѣваемся въ этомъ; что въ Библіи имѣется много указаній ее подтверждающихъ, что она согласна съ наиболѣе возвышенными и благородными представленіями о Богѣ и человѣкѣ, это мы старались показать по мѣрѣ своихъ силъ. Но за всѣмъ тѣмъ мы съ своей стороны признаемъ, что результаты изученія древнѣйшихъ памятниковъ духовной жизни человѣчества, доселѣ не дали сильныхъ аргументовъ въ защиту этой теоріи, что несомнѣнныхъ слѣдовъ первобытнаго монотеизма не удалось никому найти въ древнѣйшихъ вѣрованіяхъ Ассиро-Вавилоніи и Египта, Персіи, Китая, Индіи, Греціи и Рима.

Мы склонны думать, что, исходя изъ указаній, даваемыхъ божественнымъ откровеніемъ, и должно было напередъ предвидѣть, что такъ неудовлетворительны будутъ результаты попытокъ исканія слѣдовъ откровенія у древнихъ языческихъ народовъ. Тѣ, которые отдѣлялись или стремились отдѣлиться отъ корня человѣчества, въ Библіи характеризуются нечестіемъ. Они уходили отъ лица Господня, и если они и уносили съ собою привычки, взгляды и убѣжденія своихъ предковъ, то менѣе всего они уносили съ собою отъ нихъ религію. Такъ было не всегда, но такъ бывало повидиму преимущественно. Затѣмъ, древнѣйшіе литературные памятники написаны совсѣмъ не на тѣхъ языкахъ, на которыхъ написаны древнѣйшія страницы откровенія. Что показываетъ это? Что между раздѣленіемъ народовъ и древнѣйшими памятниками ихъ письменности лежитъ большой промежутокъ времени. Мы имѣли уже случай говорить и приводить примѣры того, какъ сравнительно быстро забываются преданія и вѣрованія у народовъ некультурныхъ, уходящихъ съ своей родины [1]). Въ глубокой древности все это должно было совершаться гораздо быстрѣе, потому что новыя

[1]) Въ изслѣдованіи „О происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго“. Часть II, гл. II.

условія жизни захватывали человѣка гораздо болѣе могущественно, чѣмъ теперь. Библія представляетъ намъ міръ во дни Авраама уже разъединеннымъ, а во дни Моисея и Іисуса Навина Ханаанъ оказывается уже „богами иными“. Между тѣмъ древнѣйшіе литературные памятники въ общемъ несравненно позднѣйшаго времени, чѣмъ время Моисея и Іисуса.

Между эпохою еврейскихъ вождей и древнѣйшими памятниками духовной жизни Китая и Индіи несомнѣнно лежитъ цѣлое тысячелѣтіе. Въ послѣднее время стали склоняться къ мысли, что китайская цивилизація—вавилонскаго происхожденія. Это утверждаетъ вмѣстѣ съ другими оріенталистами Терріенъ де Лакупери (Terrien de Lacouperie). Указываютъ, что письмо, языкъ и культура китайскаго народа свидѣтельствуютъ о его родствѣ и зависимости отъ жителей береговъ Евфрата [1]). Мы думаемъ, что это воззрѣніе отвѣчаетъ правдѣ. Но между временемъ эммиграціи вавилонскихъ колонистовъ въ Китай и священными книгами Китая лежитъ слишкомъ большой промежутокъ. Никто не возводитъ древность китайскихъ книгъ далѣе Конфуція, а время жизни Конфуція далѣе VI стол. до Р. Х. Никто серьезно не вѣритъ даже и въ эту послѣднюю дату. Правда, древнѣйшія воззрѣнія Китая, по мнѣнію многихъ, носятъ монотеистическій характеръ. Они будто бы почитали единаго Шангъ-ти (Шангъ—высшій, ти—владыка). Но если это и правда, то на этотъ фактъ должно смотрѣть скорѣе какъ на доселѣ не разъясненную психологическую и историческую загадку, чѣмъ какъ на доказательство сохраненія китайцами истинъ, возвѣщенныхъ Адаму и Ною. Говоримъ: психологическую. Духовная жизнь Китая и особенно религіозная жизнь имѣетъ много особенностей, для которыхъ трудно найти параллели въ жизни другихъ народовъ. Но вмѣстѣ говоримъ: и историческую, потому что китайскій историческій источникъ (Ton-Kieng-Kang-Mu, которымъ потомъ воспользовался P. de Mailla для l'histoire generale de la Chine) представляетъ намъ возникновеніе почитанія единаго Шангъ-ти не какъ первоначальный моментъ исторіи, а относитъ его ко вре-

[1]) Шантепи. Истор. религ. Русск. перев. Т. I, стр. 53—54, Hommel, Geschich. d. alt. Morgenland. S. 7. У насъ покойный Георгіевскій.

мени императора Гоангти (не перваго). Такое обращеніе къ почитанію единаго Бога отъ многобожія не единичный примѣръ въ исторіи. Подобное было въ Египтѣ при Аменъ-готенѣ IV. Ни тамъ, ни здѣсь мы не знаемъ всѣхъ обстоятельствъ дѣла. Но несомнѣнно, что ни тамъ, ни здѣсь, эти религіозныя революціи не были результатомъ (революція есть разрушеніе сохраняемаго) сохраненія первоначальнаго откровенія, а, можетъ быть, были результатомъ философскаго развитія, можетъ быть, истины монотеизма были занесены странствовавшими по землѣ почитателями истиннаго Бога, можетъ быть, здѣсь дѣйствовали какія-либо политическія комбинаціи? Мы не знаемъ этого. Какъ по понятной причинѣ не отысканы несомнѣнные слѣды первоначальнаго откровенія у китайцевъ, такъ еще болѣе понятно, что трудно найти таковые у индусовъ. О китайцахъ полагаютъ, что они связаны съ Вавилоніей. Но Вавилонія—мѣсто первоисторіи человѣчества. Здѣсь, конечно, скорѣе возможно сохраненіе древнѣйшихъ преданій. Но индусы? Это — народъ арійскаго племени. Не извѣстна прародина этого народа, и неизвѣстно, когда индусы, оставивъ эту прародину, спустились къ югу отъ Гиммалаевъ. Ихъ языкъ пережилъ нѣсколько фазъ въ своемъ развитіи. Ихъ священныя пѣсни въ теченіе столѣтій распѣвались и передавались отъ одного поколѣнія къ другому устно. Образованіе ведъ, современный французскій индіанистъ Бергень (Bergaigne) полагаетъ, произошло въ періодъ, не восходящій далѣе 1000 лѣтъ до Р. Х. М. Мюллеръ— тоже знатокъ санскрита—не идетъ далѣе 1200 года до Р. Х., какъ начальнаго для образованія ведъ. Но хронологію ведъ установить въ дѣйствительности очень трудно, потому что индусы не завѣщали намъ какихъ-либо историческихъ вехъ. Ихъ древнѣйшія историческія записи (надписи Асоню) относятся къ половинѣ третьяго столѣтія до Р. Х.

Другіе арійскіе народы—греки, римляне, германцы въ дѣйствительности еще долѣе индусовъ жили во мракѣ, въ некультурномъ состояніи и потому естественно должны были забыть прошлое первочеловѣчества. Индусы если и не заносили переживаемыхъ ими событій на страницы исторіи, имѣли исторію, создали культуру и религіозныя ученія гораздо ранѣе другихъ

арійскихъ племенъ. За VI в. до Р. Х. здѣсь уже являются буддизмъ и джаинизмъ—религіозныя движенія, предполагающія за собою долгое историческое прошлое. Древнѣйшіе остатки духовной дѣятельности грековъ, это—троянская и микенская культуры. Троянская характеризируется чрезвычайно низкимъ развитіемъ и грубымъ идолопоклонствомъ. Микенская культура значительно выше троянской. Но на ней видно сильное вліяніе востока, и предметы искусства египетскаго происхожденія, найденные при микенскихъ раскопкахъ датируютъ тысячелѣтіе до Р. Х. Если египтяне къ этому времени основательно забыли, откуда и когда они вышли на нильскую долину, то тѣмъ менѣе могли это помнить греки, жившіе передъ тѣмъ жизнью номадовъ и только что начинавшіе осѣдлую жизнь на Пелопоннесѣ.

Римляне получили духовное наслѣдство отъ Греціи. Римъ возникъ около половины VIII вѣка, и въ теченіе пяти столѣтій послѣ этого римляне не имѣли литературы. Древнѣйшіе римскіе анналы, которые велись жрецами по годамъ, всѣ погибли (нашествіе галловъ въ IV в. до Р. Х., кажется, погубило древнѣйшіе историческіе памятники), прошлое римлянъ въ значительной мѣрѣ создали греки. Понятно, что они не могли дать больше, чѣмъ имѣли сами. Германцы вступили на арену исторіи послѣ римлянъ, и въ ихъ древнѣйшихъ литературныхъ памятникахъ не только нельзя искать слѣдовъ первобытнаго откровенія, но даже и до-христіанскаго чистаго арійскаго язычества. Ихъ саги прошли черезъ христіанскую цензуру и были записаны уже въ христіанское время. Въ этомъ сознаются сами нѣмцы [1]).

Остается еще одинъ арійскій народъ —персы. Религіозныя сказанія ихъ несомнѣнно отголосокъ библейскихъ повѣствованій, но они, по нашему мнѣнію, не отзвукъ первоначальнаго откровенія, а позднѣйшее заимствованіе. Такъ какъ такое положеніе нельзя выставлять безъ основаній, то мы и попытаемся ихъ представить ниже, когда будемъ говорить не о сохраненіи нѣкоторыхъ первоначальныхъ истинъ откровенія, а о распространеніи откровенія евреями среди другихъ народовъ.

[1]) Koch, Geschich. d. deutschen Litteratur. 1897.

Остальные культурные народы древности—египтяне и ассировавилоняне. О древнѣйшемъ монотеизмѣ египтянъ, о слѣдахъ у нихъ первобытнаго откровенія доселѣ еще говорятъ нѣкоторые богословы, и египтологи (напримѣръ Rior). Но если такъ, то тѣмъ болѣе такіе слѣды должно искать въ Вавилоніи. Какъ египетская почва носитъ азіатскій, а не африканскій характеръ, такъ египетское поселеніе—это рядъ послѣдовательныхъ азіатскихъ иммиграцій въ Африку. То же и съ культурой. Древнѣйшая религія, письмо, астрономія, метрологія и архитектура,—все въ Египтѣ указываетъ на Вавилонію. Древнѣйшіе вавилонскіе храмы, имѣвшіе семь ступеней и служившіе также мѣстами погребеній, это—первообразъ для египетскихъ семиступенныхъ пирамидъ. Египетскій фунтъ произошелъ изъ вавилонской серебряной мины, египетскій локоть изъ вавилонскаго (опредѣленнаго по длинѣ секуднаго маятника, что недавно Леманъ въ Берлинѣ убѣдительнѣйше доказалъ см. Hommel'я S. 54); основанія египетской астрономіи указываютъ на Вавилонію и наконецъ цѣлый рядъ египетскихъ письменныхъ знаковъ, каковы: іероглифы для понятій „жизнь, братъ, рабъ, лѣвая сторона, небесная барка, дѣлать, ночь, пастбище, небесный океанъ“ согласуются по своей фигурѣ съ вавилонскими знаками того же значенія.

Мы знаемъ, что въ настоящее время вопросъ о древнѣйшемъ поселеніи Египта и о его отдаленнѣйшемъ прошломъ утратилъ свою простоту. Утверждаютъ, что въ Египтѣ открыта культура каменнаго вѣка, что его древнѣйшее поселеніе не указываетъ на Азію. Мы не будемъ входить въ обсужденіе этихъ взглядовъ, возникшихъ и развитыхъ преимущественно на французской почвѣ. Для насъ въ данномъ случаѣ собственно важно только установить, что древнѣйшая культура Египта вавилонскаго происхожденія, и тогда уже представляется понятнымъ, что трудно предположить, чтобы древнѣйшіе памятники Египта давали болѣе, чѣмъ древнѣйшіе памятники Вавилоніи.

Дѣйствительно, сказанія Вавилоніи съ несомнѣнностію утверждаютъ въ томъ, что первооткровеніе, возвѣщаемое въ 1-ой священной книгѣ, не было только созданіемъ евреевъ, что его

знали и вавилоняне и знали независимо отъ евреевъ. Это доказываетъ такъ называемый халдейскій генезисъ. У вавилонянъ было ученіе о послѣдовательномъ твореніи. Была мысль о созданіи вещей словомъ (Мардука). Они представляли въ началѣ образованіе земли, затѣмъ небесныхъ свѣтилъ, созданіе животныхъ и человѣка (на заключительной плиткѣ о Мардукѣ говорится „тотъ, который сотворилъ людей"), о первоначальномъ невинномъ состояніи, можно полагать о паденіи, о потопѣ и смѣшеніи языковъ. Что касается до откровенія о паденіи, то указаніе на него можно видѣть въ рисункѣ на цилиндрѣ, изображающемъ 2 человѣческія существа около дерева и и змѣя, который стоитъ на хвостѣ и наблюдаетъ людей. Нѣкоторые утверждаютъ, что ни въ одномъ изъ изображенныхъ существъ нельзя видѣть женщины, другіе оспариваютъ это утвержденіе. Несомнѣнное и никѣмъ не оспариваемое сходство съ повѣствованіемъ книги бытія имѣетъ халдейская сага о потопѣ. Повѣствованіе о потопѣ влагается въ уста Газизарды, патріарха, спасшагося отъ потопа и перенесеннаго богами въ отдаленное мѣсто, гдѣ онъ наслаждается вѣчнымъ блаженствомъ. Газизарда разсказываетъ свою исторію Издубару, извѣстному халдейскому герою.

„Я желаю открыть тебѣ, о Издубаръ, исторію моего спасенія и сказать тебѣ объ опредѣленіи боговъ.

„Городъ Сурипакъ, городъ, который, ты знаешь, расположенъ на Евфратѣ, онъ былъ древній и въ немъ (не почитали) боговъ. (Я одинъ, я былъ) ихъ почитателемъ великихъ боговъ. (Боги собрались на совѣтъ по призыву) Ану. (Потопъ былъ предложенъ Бел(омъ) (и одобренъ Набу, Нергалемъ и Нииб(омъ).

„И богъ Еа, непреложный владыка, повторилъ ихъ опредѣленіе во снѣ. Я слушалъ опредѣленіе жребія, который онъ мнѣ возвѣстилъ, и онъ сказалъ мнѣ: человѣкъ изъ Сурипака, сынъ Убаратуту—дѣлай судно и оканчивай его (скорѣй). Я уничтожу сѣмя и жизнь (потопомъ). Итакъ прикажи войти въ судно сѣмени всего того, что имѣетъ жизнь. Судно, которое ты построишь, (будетъ) въ 600 локтей высоты и ширины. Спусти его въ океанъ и покрой его кровлей". Я понялъ и

сказалъ Еа, моему владыкѣ: „(судно), которое ты мнѣ приказываешь строить, (когда) я буду дѣлать, молодые и старые (будутъ смѣяться надо мною). „(Еа открылъ свои уста) и сказалъ, онъ сказалъ мнѣ, его рабу: „(если они станутъ смѣяться надъ тобою), ты имъ скажешь: (будетъ наказанъ) тотъ, кто меня оскорбитъ, (ибо, покровительство боговъ) есть надо мною... какъ пещера... Я произведу мой судъ надъ тѣмъ, что есть вверху и тѣмъ, что есть внизу... Затвори судно... Въ моментъ входа, который я укажу, отвори внутрь и затвори за собой дверь корабля. Во внутренности твой хлѣбъ, твоя утварь, твоя провизія, твои богатства, твои рабы, мужчины и женщины и молодые люди, полевой скотъ и дикія животныя полей, которыхъ я соберу и которыхъ я пришлю къ тебѣ, и будутъ сохраняться за твоей дверью". Газизарда открылъ свои уста и сказалъ, онъ сказалъ Еа, своему владыкѣ: „никто не сдѣлалъ (такого) судна. На подводной части я укрѣплю... увижу... и судна. Судно, которое ты мнѣ приказываешь построить (такъ), которое въ..... [1])

„Въ пятый день (его два бока) были подняты. Въ его объемѣ всего на всего было 14 мѣръ, 14 всего на всего считали ихъ на верху. Я взялъ свою кровлю и покрылъ его. Я плавалъ въ шестой (день), я раздѣлялъ на этажи въ седьмой. Я замазалъ щели, чрезъ которыя вода входила внутрь. Я осмотрѣлъ трещины и я прибавилъ то, чего недоставало. Я вылилъ на внѣшнюю часть трижды 3600 (мѣръ) смолы и трижды 3600 (мѣръ) на внутреннюю. Трижды 3600 человѣкъ носильщиковъ принесли на ихъ головахъ ящики провизіи. Я взялъ 3600 ящиковъ для питанія своего семейства, и моряки раздѣлили себѣ дважды 3600 ларей. Для (продовольствія) я приказалъ убить быковъ. Я опредѣлилъ (части) на каждый день. Предвидя нужду въ) питьи, бочкахъ и винѣ, (я собралъ въ количествѣ) какъ воды рѣки и продовольствіе въ количествѣ равномъ пыли земли. Я озаботился (размѣстить все въ) ящикахъ... солнца... судно было готово... крѣпкій, и я приказалъ нести вверхъ и внизъ принадлежности корабля. (Этотъ грузъ) наполнилъ его двѣ третьи трети.

[1]) Пропущено нѣсколько словъ.

Все то, что я имѣлъ, я собралъ, все, сколько я имѣлъ серебра, я собралъ, все, сколько я имѣлъ золота, я собралъ, всѣ сѣмена, которыя я имѣлъ, я собралъ. Я приказалъ войти въ судно моимъ слугамъ, мужчинамъ и женщинамъ, полевому скоту, дикимъ полевымъ животнымъ и сыновьямъ народа, я приказалъ всѣмъ войти.

„Schamasch (солнце) опредѣлилъ моментъ и возвѣстилъ его въ слѣдующихъ словахъ: „вечеромъ я обильно задождю съ неба, войди въ судно и затвори твою дверь". Опредѣленный моментъ наступилъ, который онъ возвѣстилъ этими словами: вечеромъ я обильно задождю. Когда я достигъ вечера этого дня, когда я долженъ былъ быть на стражѣ, я чувствовалъ страхъ, Я вошелъ въ судно и затворилъ мою дверь. Затворяя судно, Bonzourschadi—rabi, кормчему ввѣрилъ я (это) жилище со всѣмъ тѣмъ, что оно несло.

Won-scheri-inav-namavi (олицетвореніе дождя) поднялось изъ глубины неба въ темномъ облакѣ. Раманъ (богъ грозъ и бурь), гремѣлъ посреди̇нѣ этого облака. И Nabou и Scharrou шли впередъ, они шли, опустошая горы и долины. Могущественный Нергалъ влекъ за собою горы, Нинибъ приближался, разрушая все предъ собою. Азаръ заставляла каналы непрестанно разливаться. Ануннаки несли разрушеніе. Наводя ужасъ, они колебали землю. Новодненіе Рамана простерлось до неба, (и земля), ставшая безъ блеска, превратилась въ пустыню.

Они сокрушили... поверхность всей земли, (они уничтожили) живыя существа на поверхности земли. Страшный (потопъ) надъ людьми поднялся до (неба). Братъ не видѣлъ болѣе брата, люди не узнавали себя болѣе. Въ небѣ боги почувствовали страхъ отъ бури и искали убѣжища, они поднялись до неба Ану. Боги были неподвижны, тѣсно прижавшись одни къ другимъ, какъ собаки. Истаръ говорила, какъ маленькое дитя. Великая богиня возвѣстила это разсужденіе: „вотъ человѣчество обратилось въ прахъ, и это зло я возвѣстила въ присутствіи боговъ, за зло возвѣстила я... ужасный изъ людей, которые принадлежатъ мнѣ. Я мать, которая родила людей, и вотъ, они наполняютъ море, какъ племя рыбъ. И боги по причинѣ того, что дѣлаютъ ар-

хангелы бездны, плачутъ со мною", Боги сидѣли на своихъ сѣдалищахъ въ слезахъ и крѣпко сжимали свои уста, (размышляя) о будущемъ.

„Шесть дней и столько же ночей прошли. Вѣтеръ, буря и дождь потопа были во всей ихъ силѣ. По приближеніи седьмаго дня потопный дождь сталъ ослабѣвать, страшная буря, которая неслась подобно землетрясенію, утихла. Море начало осушаться, а вѣтеръ и буря кончились. Я смотрѣлъ на море, наблюдая внимательно. И все человѣчество было обращено въ прахъ. Какъ водоросли, плавали трупы. Я открылъ окно, и свѣтъ ударилъ мнѣ въ лицо. Меня охватила скорбь, я сѣлъ и плакалъ и мои слезы текли по моему лицу".

„Я смотрѣлъ на страны, которыя ограничивали море на 12 точекъ горизонта. Нѣтъ суши, судно неслось надъ страною Ницируъ. Гора Ницируъ задержала судно и не дала ему перейти выше еебя. Одинъ и другой день гора Ницируъ держала судно и не пускала его чрезъ себя, третій и четвертый день гора Ницируъ держала судно и не пускала его чрезъ себя; пятый и шестой день гора Ницируъ держала судно и не пускала его чрезъ себя. По приближеніи седьмаго дня я приказалъ вылетѣть голубю и выпустилъ его. Голубь вылетѣлъ, покружился и не нашелъ мѣста, гдѣ сѣсть, и вернулся. Я пустилъ летѣть ласточку и выпустилъ ее. Она вылетѣла, покружилась и не нашла мѣста, гдѣ бы сѣсть, и вернулась. Я пустилъ летѣть ворона и выпустилъ его. Воронъ вылетѣлъ и увидѣлъ падаль на водахъ. Онъ поѣлъ, посидѣлъ, покружился и не вернулся".

„Я приказалъ тогда выйти (тому, что было въ суднѣ) на 4 стороны. И я принесъ жертву. Я вознесъ жертвенный костеръ на вершинѣ горы. 7 по 7 (?) я разставилъ жертвенные сосуды и подъ ними я положилъ тростникъ, кедръ и мозжевельникъ. Боги почувствовали благовоніе, и боги собрались какъ мухи, надъ приносящимъ жертву. Поднимаясь издалека, великая богиня подняла великіе пояса (радугу), которые Ану сдѣлалъ, какъ ихъ славу (боговъ). Эти боги—свѣтлый кристаллъ предо мною, я не покину ихъ никогда, въ этотъ день я молилъ о томъ, чтобы я могъ никогда не покидать ихъ. Да придутъ боги къ моему костру всесожженія, но да никогда Бэлъ не подой-

детъ къ моему костру всесожженія, ибо онъ не обуздалъ и произвелъ бурю (потопа) и онъ отдалъ моихъ людей безднѣ Издалека приближаясь, Бэлъ увидѣлъ корабль, и Бэлъ остановился, исполненный гнѣва на боговъ и на небесныхъ архангеловъ. Никто не долженъ выйти живымъ. Никакой человѣкъ не долженъ избѣгнуть бездны. Нинибъ открылъ свои уста и говорилъ, онъ сказалъ владыкѣ Бэлу: кто другой, кромѣ Еа опредѣлитъ рѣшеніе, ибо Еа владѣетъ знаніемъ и (предвидитъ) все? Еа открылъ свои уста и говорилъ. Онъ сказалъ воителю Бэлу: О ты, глашатай боговъ, воитель, какъ ты не обузданъ ты произвелъ бурю (потопа). Оставь грѣшника нести тяжесть его злословія. Успокойся въ твоемъ добромъ счастіи и никогда не произведи насилія. Разъ навсегда да не будетъ насилія Вмѣсто того, чтобы тебѣ производить (новый) потопъ, пусть явятся львы и станутъ уменьшать число людей, вмѣсто того чтобы производить тебѣ (новый) потопъ, пусть явятся гіены и станутъ уменьшать число людей; вмѣсто того, чтобы производить (новый) потопъ, пусть явится голодъ, и пусть земля будетъ (безплодна); вмѣсто того, чтобы производить тебѣ новый потопъ, пусть Дибара (богъ эпидемій) явится, и пусть люди будутъ (умерщвляемы). Я не открылъ опредѣленія великихъ боговъ. Это Газизадра истолковалъ сонъ и понялъ то, что опредѣлили боги".

„Тогда, когда рѣшеніе было постановлено, Бэлъ вошелъ на корабль, онъ взялъ меня за руку и приказалъ подняться. Онъ приказалъ также встать моей женѣ и стать ей около меня Онъ обошелъ вокругъ насъ и сталъ неподвижно, онъ приблизился къ нашей группѣ. Доселѣ Газизадра былъ частію смертнаго человѣчества, но пусть Газизадра и его жена сейчасъ поднимутся для того, чтобы жить, какъ боги, и Газизадра пусть поселится вдали у устья рѣкъ. Они понесли меня и поселили меня въ отдаленномъ мѣстѣ у устья рѣкъ".

Къ приведенному повѣствованію Газизадры должно присоединить окончаніе изъ разсказа второй позднѣйшей редакціи (Береза), отличающейся отъ первой въ деталяхъ и въ названіяхъ лицъ, но тожественной съ ней въ своей сущности. Согласно этой редакціи послѣ потопное человѣчество произошло отъ спутниковъ Газизадры, называемаго тамъ Ксизутросомъ.

Если мы примемъ во вниманіе, что нѣкоторыя халдейскія сказанія были найдены въ Телэльамарнѣ, т. е., въ Египтѣ, то тѣмъ самымъ мы направляемся къ мысли, что то, что знали вавилоняне, должны были знать и египтяне. Сказаній несомнѣнно родственныхъ по происхожденію съ вавилонскими не нашли въ Египтѣ (то, что называется египетскимъ сказаніемъ о потопѣ, не имѣетъ ничего общаго съ халдейской сагой). Но тамъ нашли нѣчто другое. Несомнѣненъ фактъ, что древнѣйшая религія египтянъ является съ характеромъ очень возвышеннымъ. Многіе изслѣдователи ее называютъ монотеизмомъ (изъ нынѣ живущихъ особенно Піэрэ). Противъ этого особенно идутъ Масперо и Тилэ. Но если она и не была монотеизмомъ, то несомнѣнно она близко приближалась къ нему. Въ эпоху четвертой и пятой династій (особенно почитавшей Ра) встрѣчаются уже имена различныхъ боговъ (до болѣе отдаленной эпохи свѣдѣнія о египетской религіи не восходятъ). Но однако богъ называется бытіемъ единымъ, безконечнымъ, вѣчнымъ. Гіероглифическіе тексты представляютъ его, какъ создателя всѣхъ вещей, вѣчнымъ, необъятнымъ, непостижимымъ, безконечнымъ, невидимымъ, всемогущимъ и сострадательнымъ. Люди, говорится въ священныхъ текстахъ, не знаютъ ни его формы, ни его имени. Единый онъ имѣетъ многія имена, многочисленныя священныя и мистическія формы. Онъ есть священная душа, рождающая боговъ, и эти боги суть только формы, которыя существуютъ въ немъ. Онъ есть начало формы и самъ не имѣетъ формы. Отъ вѣчности Богъ рождается самъ собою, неизмѣняемый въ своемъ совершенствѣ, всегда пребывающій въ прошедшемъ, какъ и въ будущемъ, онъ наполняетъ вселенную; безконечное разумѣніе, онъ не можетъ быть воспринятъ, не можетъ быть выраженъ ни въ какой идеѣ. Его характеристичное имя есть Nuter—тотъ, который обновляется,—потому что Онъ непрестанно возобновляетъ свое собственное существо, вѣчно рождается самъ собою, онъ есть отецъ, мать и сынъ, троица символическая существенно отличающаяся отъ Троицы христіанской и въ сущности выражаетъ только постоянство божественнаго существа и неизмѣняемость совершенствъ этого существа. Онъ такимъ образомъ создаетъ собственные

члены, т. е., свои высшія качества, которыя суть боги, и такъ онъ рождаетъ божественные типы, которые становятся *мнимыми* богами египтянъ и которые потомъ въ эпоху вульгаризма рязсматривались и почитались какъ дѣйствительные боги... Міръ былъ произведенъ Богомъ, который извлекъ его изъ первоначальнаго хаоса (Noum). Онъ сказалъ солнцу: иди, и солнце пошло. По его приказанію Shou свѣтящійся уровнялъ землю и раздѣлилъ воды на земныя и небесныя. Богъ установилъ порядокъ, гармонію въ мірѣ, но злыя начала постоянно стремятся къ тому, чтобы ихъ разрушить“ [1]). Нравственныя правила древнѣйшихъ текстовъ не стоятъ ниже ихъ метафизическихъ представленій о Богѣ. Одинъ важный сановникъ, бывшій при царяхъ пятой династіи, говоритъ (на своемъ надгробномъ памятникѣ): „познавши вещи, я вышелъ изъ этого мѣста (т. е. изъ міра), гдѣ я говорилъ истину и творилъ справедливость. Будьте добры ко мнѣ, Вы идущіе вслѣдъ за мною, засвидѣтельствуйте о Вашемъ предкѣ: онъ дѣлалъ добро, о еслибы и мы могли поступать такъ же! Пусть говорятъ это идущіе вслѣдъ за мною. Никогда я не возбуждалъ скорби, никогда не убивалъ. О, Владыка неба, могущественный владыка вселенной, я въ мірѣ исполнялъ мои обязанности, любя своего отца и свою мать, служа всякому, я былъ радостью своихъ братьевъ, любовью своихъ слугъ, въ которыхъ я никогда не возбуждалъ сожалѣнія“. Въ луврскомъ папирусѣ демотическаго письма, прочитанномъ Піэрэ, неизвѣстный авторъ излагаетъ слѣдующія нравственныя правила: „не дѣлай своимъ товарищемъ злого человѣка“, „не дѣйствуй по совѣтамъ глупца“, „не имѣй дѣла съ безумнымъ, не слушай его словъ“. „Не развращай сердца твоего товарища, если оно чисто“. „Не обращайся дурно съ низшими, уважай старшихъ, не обращайся дурно съ женщиною, силы которой меньше твоихъ, пусть она найдетъ въ тебѣ своего покровителя, не заставляй страдать ребенка по причинѣ его слабости, помогай ему, не дѣлай развлеченія, забавляясь надъ тѣми, кто зависитъ отъ тебя“. Въ самомъ послѣднемъ изреченіи авторъ достигаетъ замѣчательной нравственной высоты; „никогда, говоритъ онъ, не спасай свою жизнь цѣною жизни другого“.

[1]) C. de Harlez, Religion egyptienne, p.p. 2743—2744. Iangey, Dictionaire apologét. 2 Edition.

Метафизическіе и моральные элементы вавилонской религіи не стоятъ такъ высоко, насколько можно судить по опубликованнымъ памятникамъ, какъ таковые въ Египтѣ. Но за то въ Египтѣ не найдено сказаній, имѣющихъ столь явно библейскій отпечатокъ, какъ халдейскія. Оба эти факта, по нашему мнѣнію 1) вполнѣ отвѣчаютъ библейскимъ свидѣтельствамъ и 2) поясняютъ отчасти нѣкоторыя библейскія событія. При внѣшнемъ сходствѣ библейскихъ и халдейскихъ сказаній между ними открывается глубокое внутреннее различіе. Нравственно-религіозный духъ откровенія въ Халдеѣ принялъ натуралистическую окраску. Народъ, повидимому близко стоявшій къ божественному откровенію, духомъ сталъ далеко отъ него. Объ этомъ именно и свидѣтельствуетъ Библія. Въ своей прощальной рѣчи къ народу сказалъ Іисусъ Навинъ: „за рѣкою жили отцы ваши издревле—Ѳарра, отецъ Авраама и отецъ Нахора, и служили инымъ богамъ“ (Іис. Н. XXIV, 2). Подъ рѣкою здѣсь разумѣется Евфратъ. Тамъ нѣкогда жили патріархи, которымъ были ввѣрены словеса Божіи, которыя, значитъ, знали откровеніе, но которые служили богамъ инымъ. Пребываніе въ такой нравственной атмосферѣ было опасно даже и для высоконравственныхъ лицъ, и потому Богъ выводитъ Авраама оттуда и ведетъ его на западъ. Здѣсь на западѣ Авраамъ встрѣчается съ Мельхиседекомъ—священникомъ Бога вышняго, Авимелехомъ, получавшимъ откровенія отъ Бога (XX, 3), путешествовалъ онъ и въ Египетъ, и образъ дѣйствій фараона повидимому болѣе отвѣчаетъ изложеннымъ нами нравственнымъ правиламъ египтянъ, чѣмъ образъ дѣйствій фараона исхода (Быт. XII, 18—20).

Не думая, чтобы въ мутномъ руслѣ преданій можно было найдти многое, въ чемъ съ несомнѣнностію можно бы было видѣть отзвукъ божественнаго откровенія, мы склонны предполагать, что въ *обрядахъ* нѣкоторыхъ народовъ скорѣе можно видѣть нѣкоторый остатокъ истиннаго богопознанія и богопочитанія. Такимъ обрядомъ, думаемъ, можно считать *обрѣзаніе*. Обрѣзаніе не было исключительно обрядомъ еврейскимъ. Въ прошедшемъ и настоящемъ оно существовало и существуетъ у многихъ народовъ. Геродотъ (II, 36. 37. 104. сравн. Діод. Си-

цил. I, 28; Страб. XVI, 771 и XVII, 824) свидѣтельствуетъ, что обрѣзаніе существовало у египтянъ, колхидянъ (колонія египтянъ) и эѳіоплянъ, у финикіянъ и у нѣкоторыхъ сирійскихъ племенъ, между которыми онъ несомнѣнно разумѣетъ и евреевъ, о нихъ онъ утверждалъ, что они приняли обрѣзаніе отъ египтянъ. Въ Египтѣ обрѣзанію подвергались только высшія касты, особенно жрецы (въ возрастѣ отъ 6 до 40 лѣтъ). Въ позднѣйшее время одинъ только жреческій классъ былъ безусловно подчиненъ обрѣзанію. Іосифъ Флавій, Климентъ Александрійскій, Оригенъ свидѣтельствовали, что жрецы и посвященные въ мистеріи должны были обрѣзываться. Самъ египтянинъ Апіонъ, противникъ Іосифа Флавія, былъ необрѣзаннымъ (только изъ гигіеническихъ побужденій онъ подвергъ себя впослѣдствіи этой операціи). Однако Іосифъ, полемизируя въ своемъ извѣстномъ трактатѣ (Contr. Apion. 2, 13) противъ Апіона не оспариваетъ болѣе глубокую древность египетскаго обряда обрѣзанія предъ еврейскимъ.

Затѣмъ отъ временъ болѣе позднихъ, чѣмъ у египтянъ, но однако отъ очень древнихъ и до настоящихъ дней обрѣзаніе существуетъ у арабскихъ и многихъ иныхъ имъ родственныхъ племенъ. Потомки Авраама съ его вѣрою принимали и обрѣзаніе. Правда, Іеремія (IX, 26 чтеніе этого текста спорно) называетъ необрѣзанными эдемлянъ (авраамитовъ), равно какъ и моавитянъ и аммонитянъ (потомство Лота). Но у нихъ обрѣзаніе перестало держаться какъ обычай со времени вавилонскаго плѣненія до времени Іоанна Гиркана (129 до Р. Х.), который снова принудилъ ихъ къ обрѣзанію, (Ioseph. Antiquit. 13, 9, 1), какъ Аристовулъ—итурійцевъ (Ibid. 13, 11, 3). Случилось, что обрядъ пережилъ вѣру въ тотъ завѣтъ, знаменіемъ котораго онъ былъ. У арабовъ обрѣзаніе не предписывается закономъ и однако оно существуетъ, причемъ совершеніе его соединяется съ молитвою. Не сомнѣваются, что Магометъ уже нашелъ обрѣзаніе существовавшимъ обычаемъ и только не узаконилъ его. Объ обрѣзаніи у арабовъ говоритъ Флавій (Antiqu. 1, 12, 2). Обрѣзываютъ у арабовъ мальчиковъ 13 лѣтъ (возрастъ, въ которомъ былъ обрѣзанъ Измаилъ. Быт. XVII, 25). Подвергаютъ этой операціи и дѣвочекъ (это было

у египтянъ. Страб. XVII, 824). По арабски обрѣзаніе мальчика chatana, для обрѣзанія дѣвочекъ употребляются особенныя слова hahpada, bazzara; подобнымъ образомъ обрѣзаніе дѣвушекъ имѣетъ мѣсто у берберовъ, въ нѣкоторыхъ областяхъ Персіи. Оно существуетъ у абиссинскихъ христіанъ и у коптовъ или теперешнихъ египтянъ.

Кромѣ того обрѣзаніе существуетъ у многихъ некультурныхъ народовъ настоящаго времени—у кафровъ и другихъ южноафриканскихъ племенъ, на островѣ Мадагаскарѣ, на островахъ Тихаго Океана у папуасовъ, у многихъ племенъ Южной Америки (у Манао сасило-индійцевъ... [1]).

Логика раціоналистовъ, по которой обычаи современныхъ дикарей суть обычаи первобытнаго человѣчества, приводитъ ихъ къ заключенію, что обрѣзаніе у евреевъ выродилось въ священный обрядъ изъ обычая ихъ дикихъ предковъ, который, представляется имъ наиболѣе вѣроятнымъ—въ свою очередь выродился изъ кровавыхъ жертвъ. Прежде приносили въ жертву людей, плѣнниковъ, дѣтей, затѣмъ принесеніе въ жертву людей замѣнили отсѣченіемъ половаго члена, затѣмъ—еще одна ступень смягченія—отсѣченіе половаго члена замѣнили обрѣзаніемъ крайней плоти. Объясненіе это не опирается ни на какія историческія или этнографическія данныя. У дикарей обрѣзаніе часто существовало рядомъ съ кровавыми жертвами и обрядами. У народовъ древности—египтянъ и евреевъ—оно имѣло значеніе, нисколько не согласующееся съ мыслію объ отнятіи жизни или объ отреченіи отъ жизни. Справедливо указываютъ, что обрѣзаніе способствуетъ половой производительности. У евреевъ обрѣзаніе разсматривалось, какъ удаленіе нечистоты. Необрѣзанные суть нечистые (особенно имя необрѣзанныхъ усвояется филистимлянамъ). У египтянъ, мы видимъ, оно было привиллегіею (конечно—мучительною) лицъ высшихъ кастъ. Такимъ образомъ древнѣйшій характеръ, съ которымъ является обрѣзаніе, устраняетъ мысль о кровавыхъ жертвахъ. Отъ корня арабскаго наименованія обрѣзанія—chatana (chatan еврейск.) происходятъ наименованія жениха и невѣсты. Обрѣ-

[1]) См. статьи объ обрѣзаніи Beschneidung, Circoncision, въ „Real-Encyclop.“ Gerzog'a, „Dictionair. d sciences religieuses Lichtenberger'a“.

занію подвергались въ нѣкоторыхъ мѣстахъ при достиженіи половой зрѣлости и оно давало право на вступленіе въ бракъ. Обрѣзаніе вообще давало права принимавшимъ его, потому что по существу оно было актомъ очищенія. Оно, слѣдовательно, могло собою обусловливать право принесенія жертвъ, но само собою никогда не знаменовало жертвы. Нѣкоторые католическіе писатели такъ объясняютъ происхожденіе обрѣзанія у евреевъ. Несомнѣнно, что обрѣзаніе было въ Египтѣ раньше времени Авраама, и вѣроятно, что Авраамъ познакомился съ этимъ обрядомъ во время пребыванія въ этой странѣ. Но это ничего не говоритъ противъ библейскаго повѣствованія: весьма удобно Богъ могъ указать Аврааму на обычай уже ему знакомый и повелѣть слѣдовать ему, преобразуя простой обычай въ священное знаменіе. Должно отмѣтить, что очень часто при установленіи таинствъ Господь избиралъ уже извѣстные обряды, сообщая имъ высшія значенія и дѣйственность. Обрядъ крещенія, возношеніе хлѣба и вина, помазаніе елеемъ были извѣстны прежде, чѣмъ Господь преобразовалъ эти обряды въ таинства. Такъ Господь, надо полагать, совершилъ преобразованіе и обряда обрѣзанія, и основанія для предположенія этого открываются уже въ томъ, что Богъ говоритъ Аврааму объ обрѣзаніи, какъ о вещи повидимому извѣстной послѣднему“ (см. Быт. XVII, 10 и слл.) [1]).

Разсужденіе это упускаетъ изъ вида, что во всѣхъ другихъ указываемыхъ случаяхъ Господь благоволилъ сообщить силу таинствъ обрядамъ религіозного характера и притомъ имѣвшимся у народа, содержавшаго истинное богопочитаніе. Изъ этого, намъ кажется, слѣдуетъ заключить, что Господь могъ сообщить силу знаменія завѣта религіозному обряду, который существовалъ у предковъ Авраама, но ко времени Авраама, можетъ быть, плохо соблюдался (Еванг. Іоан. VII, 22). Подобно тому какъ заповѣдь о субботѣ не была первоначальнымъ установленіемъ празднованія субботы (наши основанія. Шаитепи, *Исторія религій русскій переводъ, 5 выпускъ стр. 434*), такъ, полагаемъ мы, и повелѣніе Господа Аврааму объ обрѣзаніи

[1]) Iangey, Dictionaire apologetique. Circoncision.

не было его изначальнымъ установленіемъ. Изъ библейскаго повѣствованія мы видимъ, что суббота почиталась съ самыхъ изначальныхъ временъ (Быт. II, 2. Счетъ дней по недѣлямъ Быт. XXIX, 27). Изъ этихъ указаній мы позволимъ себѣ заключить, что суббота имѣетъ изначальное божественное установленіе. Можетъ быть въ подобную глубокую древность и къ тому же началу должно возводить и обрѣзаніе. Въ подобную, но не въ ту же. Суббота могла почитаться и, надо полагать, выдѣлялась изъ другихъ дней до паденія человѣка (Быт. II), но обрѣзаніе, надо полагать, явилось уже послѣ грѣха, и является внѣшнимъ выраженіемъ внутренняго сознанія грѣховности и желанія исправленія. Можетъ быть, какъ священный символическій обычай, оно и было установлено въ патріархальныя времена (можетъ быть до потопа). Но во дни послѣпотопныхъ патріарховъ, когда они жили за великою рѣкою, этотъ обычай могъ соблюдаться не строго, ибо сами патріархи уклонялись въ служеніе богамъ инымъ. Это и было причиною того, что Авраамъ не былъ обрѣзанъ. Установленіе обрѣзанія, какъ знака завѣта, во дни Аврама повидимому предполагаетъ собою, какъ соглашаются всѣ, знаніе Авраамомъ этого обряда. Нѣтъ никакихъ основаній предполагать, чтобы Аврааму былъ указанъ обычай языческій. Затѣмъ такое рѣшеніе само по себѣ не даетъ рѣшенія вопроса о происхожденіи обрѣзанія, а только отодвигаетъ его. Откуда и какъ произошло обрѣзаніе у египтянъ или другихъ древнихъ народовъ? Всѣ объясненія, предлагавшіяся доселѣ, никакимъ образомъ не могутъ быть признаны удовлетворительными. Пытались представить обрѣзаніе, какъ результатъ гигіеническихъ заботъ. Указываютъ, что оно охраняетъ отъ нѣкоторыхъ болѣзней (отъ карбункула—anthrax). Въ нѣмецкихъ трактатахъ объ обрѣзаніи добросовѣстные богословы всегда цитируютъ курсы хирургіи 30 или 20 годовъ, развивая эту теорію (такъ, наприм. приводитъ это мнѣніе Шенкель, Bibel-Worterbuch. B. 1. Beschneidung). Но если и вѣрно, что обрѣзаніе можетъ быть полезно, то совершенно невѣрно и неосновательно приписывать дикарямъ такую преувеличенную заботливость о профилактическихъ мѣрахъ противъ предполагаемыхъ случайныхъ заболѣваній. Всѣ благія послѣдствія обрѣзаніе могло имѣть только

въ томъ видѣ и той формѣ, какія оно имѣло у евреевъ. Но у другихъ народовъ, наприм., и у египтянъ, оно производилось такъ, что могло само влечь за собою серьезныя и даже смертельныя послѣдствія. Обрѣзаніе, какъ и корь, неопасно у маленькихъ дѣтей, но у взрослыхъ оно сопровождается болѣзненными явленіями (Быт. XXXIV, 24—25). Откуда же могъ взяться у дикарей такой уродливый обычай? Несомнѣнно, что этотъ обычай имѣлъ у нихъ религіозное значеніе, и мы полагаемъ весьма вѣроятнымъ, что начало его нужно отыскивать въ божественномъ установленіи, данномъ людямъ перваго времени.

Отъ тѣхъ, кому были ввѣрены слова и обѣтованія Божіи, онъ распространился по островамъ и народамъ. Египтяне принесли его оттуда же, гдѣ его практиковали, только, какъ видно, неаккуратно, и предки евреевъ. На странѣ далече обрядъ искажался, терялъ свой смыслъ, но однако во многихъ мѣстахъ сохранялся. Большинство ученыхъ думаетъ, что дальность разстоянія устраняетъ возможность общности происхожденія, что у американцевъ, жившихъ на Ориноко, не могло быть никакихъ заимствованій отъ вавилонянъ или евреевъ. Мы безусловно отвергаемъ эту точку зрѣнія. Міръ очень невеликъ. Наибольшее разстояніе между 2-мя точками на земной поверхности менѣе 20.000 верстъ. Правда, имѣются доселѣ еще никѣмъ не достигнутые пункты, таковы оба полюса и значительныя прилежащія къ нимъ пространства за полярнымъ кругомъ (начиная съ 84^0 параллели, въ нихъ никому не удалось проникнуть). Но въ тѣ страны, которыя заселены теперь, люди могли проникать всегда—пѣшкомъ, на лодкахъ. Вѣдь двигаясь по 10 верстъ въ сутки, можно въ теченіе 7 лѣтъ достигнуть самаго отдаленнаго пункта отъ даннаго мѣста. Что водныя пространства и пустыни были переходимы въ прошедшемъ при самыхъ примитивныхъ условіяхъ, что первобытныхъ кочевниковъ нужда, страсть къ приключеніямъ, любознательность могли гнать дальше и дальше въ разныя стороны отъ мѣстъ ихъ первичныхъ поселеній, объ этомъ мы говорили въ другомъ мѣстѣ. Мы приведемъ теперь только нѣкоторыя новыя доказательства того, что между Америкой и Старымъ свѣтомъ существовали сношенія еще до Р. Х. Эти новые доводы, почерпнутые изъ

старыхъ книгъ, даны Вернутромъ (см. Rev. scientif. Premier. semest. № 26. 1898, ранѣе—его же статью Rev. scientif 8 Août. 1891). Вернутръ указываетъ, что Плиній въ своей естественной исторіи описалъ одинъ видъ муравья, который живетъ исключительно въ сѣверной Америкѣ. У Аристотеля (въ его проблемахъ Sect XXV, § 2) описывается явленіе, носящее названіе „бычачій шумъ“ и состоящее въ томъ, что въ нѣкоторыхъ болотахъ слышится шумъ, похожій на мычаніе быковъ, похожій настолько, что коровы, пасущіяся близь, приходятъ въ безпокойство. Аристотель предположилъ, что этотъ шумъ производится помимо какихъ-либо живыхъ тварей физическими причинами (особенныя условія движенія воздуха и воды). Объясненіе Аристотеля не можетъ быть принято. Его физическія причины не могли произвести бычачьяго шума. Въ дѣйствительности шумъ производится кваканьемъ нѣкоторыхъ особенныхъ лягушекъ (Rana catesbiana). Но замѣчательно, что этотъ родъ лягушекъ водится только исключительно въ восточной части Сѣверной Америки. Какой выводъ слѣдуетъ? Мы думаемъ что самый естественный тотъ, что естественноисторическія познанія людей стараго свѣта до Р. Х. захватывали и свѣтъ новый. Но это было возможно только при посѣщеніяхъ и—надо полагать—заселеніяхъ новаго свѣта. Таковыя иммиграціи, мы полагаемъ, и совершались въ новый свѣтъ неоднократно. Вмѣстѣ съ этими иммиграціями, думаемъ, разносилось и обрѣзваніе.

Религія есть ученіе и дѣятельность. Но ни какъ ученіе, ни какъ дѣятельность въ своей первоначальной формѣ она не была изобрѣтеніемъ человѣческимъ. Только чрезъ откровеніе человѣкъ узналъ Бога и научился почитать его. Что-нибудь изъ двухъ: или человѣкъ потомокъ животныхъ, или онъ—непосредственное созданіе Творца. Если онъ потомокъ животныхъ, то откуда у него суевѣрія и культъ? Нельзя выдумать никакихъ факторовъ, которые могли бы направить антропоидовъ къ тѣмъ религіямъ, которыя имѣютъ дикари. Даже и при теоріи естественнаго происхожденія человѣка нѣкоторые ученые, не легко удовлетворяющіеся ничего не объясняющими объясненіями, предполагаютъ откровеніе. Такъ поступаетъ Уоллэсъ. Но если

принять, что человѣкъ есть непосредственное созданіе Божіе, то тогда, конечно, должно признать, что первая религія человѣка была дѣломъ Божіимъ. Факты религіозности выражаютъ собою неистребимое стремленіе человѣчества къ Божеству. Единственно возможное представленіе о Богѣ обязываетъ мыслить, что это стремленіе находитъ себѣ удовлетвореніе по меньшей мѣрѣ настолько, насколько заслуживаетъ стремящійся. Апок. III, 20. Но если такъ, то значитъ, что первымъ стремленіямъ первыхъ людей къ Богу отвѣчало откровеніе, богоявленіе. Богообщеніе было изначальнымъ фактомъ, а дѣло поддержанія богообщенія должно было быть результатомъ нравственныхъ усилій человѣка. Въ Богѣ нѣтъ премѣненій или преложеній стѣнь. Но человѣкъ, это—трость колеблемая, легко подчиняющаяся и поддающаяся самымъ разнообразнымъ влеченіямъ, сталъ искажать богоучрежденныя установленія. Въ своей первоначальной формѣ религія и какъ внѣшнее откровеніе, и какъ внутреннее стремленіе была безусловной истиной. Отсюда всякій культъ—даже въ самыхъ его нелѣпыхъ и ужасныхъ формахъ, каковы, наприм., человѣческія жертвы, должно разсматривать, какъ искаженіе истины, а не какъ изначальную ложь. Однако между многими религіозными обрядами и дѣйствіями и первоначальнымъ истиннымъ богопочитаніемъ при современномъ состояніи нашихъ знаній трудно установить даже проблемматически историческую связь. Обрѣзаніе, по нашему мнѣнію, не принадлежитъ къ числу такихъ религіозныхъ обычаевъ. Оно сохранило (въ существѣ, а не въ подробностяхъ) свою богоучрежденную форму и оно должно было всегда обрѣзывавшихся, когда они размышляли о фактѣ обрѣзанія, приводить къ мысли о его нравственномъ значеніи.

За всѣмъ тѣмъ мы признаемъ, что слѣды первобытнаго откровенія трудно находить и что съ несомнѣнностію можно указать на очень немногое, какъ на дѣйствительный остатокъ памяти о первобытномъ прошломъ. Это не удивительно. Если Ѳара, отецъ Авраама, служилъ богамъ инымъ; если въ домѣ самаго Моисея завѣтъ обрѣзанія оказался несоблюденнымъ (Исх. IV, 24—26), то понятно, что въ иныхъ племенахъ и народахъ забвеніе истины должно было совершаться быстро, быть ши-

рокимъ и глубокимъ. Но связь народовъ земли съ народомъ, которому были ввѣрены слова Божіи, какъ мы уже говорили, не была порвана безусловно. Общеніе народовъ имѣло мѣсто и въ ветхозавѣтную эпоху. Отсюда уже въ позднѣйшее время истины откровенія могли проникать къ язычникамъ. Имѣемъ ли мы языческія свидѣтельства этого?

Имѣемъ безспорныя. Но кромѣ безспорныхъ имѣются сомнительныя и затѣмъ есть теоріи, очень широко и очень различно толкующія нѣкоторыя свидѣтельства. По одной изъ таковыхъ теорій изъ языческихъ свидѣтельствъ ясно слѣдуетъ, что истины монотеизма и правильнаго богопочтенія всегда сообщались народамъ. Такую теорію въ чрезвычайно парадоксальной и однако остроумной формѣ развилъ около 20 лѣтъ назадъ нѣкто Кригъ въ книгѣ: Monotheismus d. Offenbarung und d. Heidenthum (Mainz 1880 г.). Кригъ—католикъ и его книга написана ad maiorem Romae gloriam. Его способъ толкованія не выдерживаетъ критики, но его взгляды на философію исторіи и на пути промысла исполнены искренно благочестиваго христіанскаго чувства и заслуживаютъ полнаго вниманія. Онъ исходитъ въ своемъ разсужденіи изъ толкованія св. Іоан. Златоустомъ псалма 4, 6, каковому толкованію придаетъ тотъ смыслъ, что евреи были народомъ пророковъ и учителями человѣчества. Они наставляли въ истинахъ богопознанія и богопочитанія какъ востокъ, такъ и западъ. Кригъ ставитъ эпиграфомъ своей книги слова изъ молитвы Соломона при построеніи храма. 3 Цар. 8, 43 и говоритъ, что эти слова выражаютъ не только желаніе мудраго царя, но и дѣло, которому служили евреи. Народамъ, которымъ провидѣніе давало господство надъ міромъ, провидѣніе, по Кригу, всегда сообщало чрезъ евреевъ истинное богопознаніе. Древнѣйшею изъ всемірныхъ монархій является ассирійская. Кригъ утверждаетъ, что Ассуръ ассирійцевъ, это—единый высшій Богъ, Іегова евреевъ. Царство ассирійское пришло въ соприкосновеніе съ израильскимъ около 800 г. до Р. Х. При Іэровоамѣ II Іона путешествовалъ въ Ниневію. Кригъ отмѣчаетъ, что новѣйшія раскопки въ Ниневіи открыли нѣчто относящееся къ книгѣ пр. Іоны. Возвышенность при Мозулѣ еще и теперь называется Nebi Iunus,

т. е., пророкъ Іона. Царство ассирійское смѣнилось вавилонскимъ. Здѣсь исторія пр. Даніила показываетъ, что истинное богопочтеніе черезъ евреевъ во дни Навуходоносора стало извѣстно и великому монарху. Послѣ Вавилонянъ на историческую арену выступили персы. Пророчество Исаіи о Кирѣ уже само, по Криту, свидѣтельствуетъ, что персы не были далеко отъ Бога. Ихъ Ормуздъ есть единый высшій Богъ. Персовъ смѣнили греки. Кригъ воспроизводитъ разсказъ Іосифа Флавія (Древности II, 8, 4—5) о томъ, какъ Александръ Македонскій посѣтилъ Іерусалимъ, направляясь противъ Дарія. Первосвященникъ Іоддай принялъ Александра съ великою пышностію и показалъ ему пророчество Даніила о царствахъ (8, 3 et. folg.). Александръ отнесъ къ себѣ пророчество о великомъ завоевателѣ. Здѣсь, говоритъ Кригъ, мы имѣемъ первый примѣръ въ исторіи, какъ богодухновенныя писанія евреевъ ясно являются агентомъ міровой политики. Доселѣ они имѣли важное значеніе только въ политикѣ національной. Александръ подтвердилъ всѣ права и преимущества первосвященнической власти и вообще обнаружилъ большое благоволеніе къ евреямъ. На смѣну грековъ выступилъ Римъ. Если о другихъ государствахъ Кригъ говорилъ еще объективно,—хотя конечно его соображенія объ Асурѣ и Ормуздѣ и довѣріе къ свидѣтельству Флавія не принадлежатъ къ числу заслуживающихъ подражанія,—то эта объективность у него совершенно пропадаетъ, когда онъ подходитъ къ исторіи вѣчнаго города. Имъ какъ будто овладѣваетъ то настроеніе, которое охватывало средневѣковыхъ пилигримовъ, когда они приближались къ стѣнамъ Romae aeternae, Римъ—для него городъ особеннаго божественнаго попеченія, предназначенный служить величайшимъ цѣлямъ міровой исторіи. Уже въ своемъ введеніи онъ останавливаетъ вниманіе читателя на словахъ блаж. Августина: per ea tempora (Ezechiae et Numae) isti velut fontes profetiae eruperunt, quando regnum (assyrium deficit et) Romanum coepit. (Civit. Dei. 18, 27).

Основная мысль Крига та, что Римъ VIII и непосредственно слѣдующихъ столѣтій до Р. Х., Римъ, который мы считаемъ варварскимъ, воинственнымъ, у котораго не было литературы и

философіи, который раздѣлялъ и повелѣвалъ, этотъ Римъ былъ строго монотеистиченъ. Его богопознаніе и богопочитаніе были также истинны, какъ религія Ноя. Въ глазахъ Крига Нума—Помпилій—второй царь Рима, лицо столь же высокое, какъ великіе почитатели истиннаго Бога, подобные Мельхиседеку, которыхъ называетъ Библія. Избраніе Нумы на царство (т. е. собственно сказаніе объ избраніи) напоминаетъ Кригу избраніе на папскій престолъ Григорія VII и Иннокентія III. Въ защиту своего тезиса о содержаніи Нумою истиннаго богопочитанія Кригъ приводитъ рядъ свидѣтельствъ изъ церковныхъ и классическихъ писателей. Прежде всего онъ обращаетъ вниманіе на слѣдующее мѣсто апологетика Тертулліана, обращеннаго къ Септимію Северу и сенату: „вы сами однако должны знать, что ваши собственные законы, поскольку они кажутся стремящимися къ тому, чтобы существовала невинность, получили свою форму отъ божественнаго закона, какъ древнѣйшаго“ (Apol. 45). Какой же это древнѣйшій законъ? Есть только единственное божественное законодательство, отъ котораго римское могло получить свое содержаніе, и это есть книга закона Моисея.

Tradidit arcano quodcunque volumine Moses (Iuvenal. Sat 14, 102).

Тертулліанъ былъ римскій юристъ и, апеллируя, какъ къ извѣстному факту, что римскіе законы произошли отъ древнѣйшаго божественнаго, онъ долженъ былъ знать, что говоритъ. Слѣдующее свидѣтельство о Нумѣ даетъ грекъ уже въ зрѣломъ возрастѣ, обратившійся отъ греческой философіи къ христіанству—Климентъ Александрійскій“. Нума, царь римскій, пишетъ онъ, былъ пиѳагорейцемъ и наставленный въ ученіи, заимствованномъ отъ Моисея, запретилъ римлянамъ дѣлать изображенія божества въ человѣко—или животно—подобной формѣ. Въ теченіе первыхъ ста семидесяти лѣтъ римляне, если они строили храмы, и не имѣли никакихъ изображеній божества, *ни рисованныхъ, ни вырѣзанныхъ. Поелику Нума показалъ имъ* въ тайномъ ученіи, что почитаніе Высочайшаго не можетъ совершаться иначе, какъ только въ духѣ (Strom. 1, 15). По мысли Климента, Пиѳагоръ, какъ и другіе философы древности,

лучшее и истинное въ своемъ ученіи заимствовалъ отъ Моисея. Къ этому свидѣтельству Климента Кригъ присоединяетъ слова Плутарха: „нѣкоторые говорятъ, что Нума—ученикъ Пиѳагора, между тѣмъ другіе полагаютъ, что онъ получилъ обученіе отъ нѣкотораго варварскаго (чужеземнаго) философа, который былъ древнѣе Пиѳагора". Кригъ отмѣчаетъ, что греческіе писатели никогда не называли евреевъ ихъ собственнымъ именемъ, а именовали варварами. Но у всѣхъ варваровъ можно назвать только одного философа—Моисея. Философіи или закону Моисея и былъ наставленъ Нума. Послѣднюю часть свидѣтельства Климента Кригъ сопоставляетъ съ слѣдующими словами Ливія: „такъ какъ онъ (Нума) вѣрилъ, что небесное божество (coeleste Numen) управляетъ судьбами людей, то исполнилъ онъ сердца всѣхъ такимъ страхомъ Божіимъ, что вѣрность и святость присяги управляли тогда общиною, какъ впослѣдствіи законъ и страхъ наказаній (1, 21). Что это такое за coeleste Numen? Имъ именовалось то божество, которое почитали евреи. Такъ Ювеналъ, говоря о богопочитаніи евреевъ, пишетъ.

> Quidam sortiti metuentem sabbata patrem
> Nil praeter nubes et Coeli numen adorant
> (Iuven. Sat. 14, 97).

Замѣчательно, что и сами евреи называли себя и назывались другими почитателями Бога неба. Такъ, Іона сказалъ о себѣ корабельщикамъ: „я еврей, чту Господа Бога небесъ, сотворившаго море и сушу (Іон. 1, 9). Такъ, Ахіоръ, излагая Олоферну кратко исторію евреевъ, объ ихъ поворотѣ въ халдеѣ къ истинному богопочитанію выражается: „начали поклоняться Богу неба (Іуд. V, 8). Все это направляетъ къ выводу, что божество евреевъ и божество Нумы есть одинъ и тотъ же Истинный Богъ. Кригъ приводитъ рядъ языческихъ свидѣтельствъ о характерѣ царствованія Нумы. Эней Флоръ писалъ: Нума такъ измѣнилъ дикій и воинственный народъ, что власть, которую они пріобрѣли только несправедливостью и насиліемъ, теперь сохранялась черезъ религію и добродѣтель. Аврелій Викторъ: „по причинѣ великаго призванія честнаго правитель-

ства Нумы, никто не осмѣливался противъ него начинать войну". Евтропій: „хотя Нума не велъ никакой войны, однако его правленіе не менѣе споспѣшествовало благополучію государства, чѣмъ правленіе Ромула; онъ далъ римлянамъ книгу законовъ и нравственныхъ правилъ, между тѣмъ какъ до его времени они по причинѣ ихъ непрестанныхъ войнъ были не чѣмъ инымъ, какъ разбойниками и полуварварами". Діонисій Галикарнасскій: „слѣдствіемъ мудраго и мирнаго правленія Нумы, во время котораго онъ не губилъ народъ въ войнахъ, но направилъ ихъ къ земледѣлію, было то, что онъ своими подданными былъ любимъ, въ сосѣдяхъ вызывалъ удивленіе и его память долго жила въ потомствѣ". Діонъ Кассій: „такъ какъ римляне въ правленіе Нумы въ постоянномъ мирѣ жили между собою и съ сосѣдями, то пришли они къ заключенію, что Нума, подобно Ромулу, былъ посланъ ихъ городу провидѣніемъ, поелику чрезъ дѣла обоихъ городъ въ короткое время такъ возросъ, что онъ совнѣ представлялся могущественнымъ и внутри былъ твердо организованъ". Діодоръ Сицилійскій: „Помпилій, царь римлянъ, жилъ въ мирѣ, во всѣ свои дни. Нѣкоторые говорятъ, что онъ былъ ученикомъ Пиѳагора и свои законы, касающіеся религіи, вмѣстѣ съ другими вещами получилъ отъ него. Это чрезвычайно возвысило его авторитетъ и, хотя онъ не былъ римляниномъ, онъ былъ призванъ занять тронъ. Овидій говоритъ, что Нума былъ человѣкъ, котораго стремленіе къ совершенствованію въ знаніи побудило оставить отечество и свой городъ и идти въ Кротонъ

Animo maiora capaci
Concipit et quae sit rerum natura requirit
Hujus amor, curae, patria Curibusque relictis
Fecit ut Herculei penetraret ad hospitis urbem
(Ovid. Metam. 15, 6).

Впослѣдствіи Нума раскрывалъ своимъ внимательнымъ ученикамъ

Magni primordia mundi
Et rerum causas et quid natura docebat
Quid Deus (ibid. 15, 67).

Кригъ еще умножаетъ эти свидѣтельства, смыслъ каковыхъ всѣхъ сводится къ тому, что Нума гдѣ-то и кѣмъ-то (обыкновенно Пиѳагоромъ или пиѳагорейскимъ учителемъ) былъ наставленъ истинѣ главнымъ образомъ религіозной и принесъ ее къ себѣ на родину и въ ней наставилъ римлянъ. Божество, называвшееся у римлянъ Summanus, это высочайшій истинный Богъ, самое слово Юпитеръ значитъ въ сущности богъ неба (свѣта). Такимъ образомъ и это имя въ началѣ выражало истину. Храмъ истинному Богу былъ воздвигнутъ на Капитоліи при Нумѣ. Кригъ проводитъ параллель между законами Рима и Моисея и указываетъ много существенно сходнаго [1]), какъ въ требованіяхъ буквы, такъ и въ требованіяхъ духа. Даже между еврейскимъ первосвященникомъ и Pontifex maximus ему представляется сходство и родство. Нума, по представленію Крига, былъ въ Іерусалимѣ при Езекіи. Можетъ быть, онъ былъ свидѣтелемъ чуда съ войсками Сеннахерима. Изъ Іерусалима Нума принесъ истину къ берегамъ Италіи, однако, имѣя въ виду особенности характера римлянъ, особенности ихъ провиденціальнаго назначенія, онъ изложилъ имъ истины въ формѣ наиболѣе удобной для ихъ воспріятія. Въ миѳѣ о нимфѣ Эгеріи (отъ egerere изъ сокровенности выводитъ на свѣтъ) Кригъ видитъ персонификацію откровенія. У Тита Ливія есть разсказъ (40, 29), что въ 571 году отъ основанія Рима (въ 181 г. до Р. Х.) у подножія Яникула при раскопкахъ были найдены 2 гроба, надписи на которыхъ говорили, что въ одномъ изъ нихъ находится трупъ Нумы, а въ другомъ—его книги. Первый по вскрытіи оказался пустымъ, во второмъ нашли 14 книгъ (7—латинскихъ de jure pontificio и 7 греческихъ о философіи). Такъ какъ раскопки производились на средства писателя Петиллія, то книги эти и были взяты Петилліемъ и читались имъ и его друзьями. Но когда оказалось, что они содержатъ нѣчто несогласное съ религіозными установленіями государства, то преторъ, народные трибуны и сенатъ пришли къ заключенію, что книги нужно сжечь. Они и были сожжены. Въ указаніи

[1]) Это старая тема, вновь выдвинутая Кригомъ. См. Teuffel, 914: Mosaicarum et Romanarum legum collatio—разсужденіе неизвѣстнаго автора второй половины IV вѣка.

причины, по которой книги были сожжены, для Крига является ключъ для объясненія, почему свидѣтельства о Нумѣ не всегда подтверждаютъ его теорію еврейскаго воспитанія царя, иногда глухи. Со времени Нумы Римъ уклонился отъ пути правды и вспоминать законы Нумы значило осуждать себя.

Уже то обстоятельство, что книга Крига не встрѣтила себѣ никакого сочувствія, что никто даже не нашелъ нужнымъ разобрать хотя бы съ цѣлью опроверженія развиваемые въ ней взгляды, уже это склоняетъ къ отрицательному къ ней отношенію. Положенія Крига звучатъ какъ-то странно и необычно и никакъ не согласуются съ тѣмъ, что утверждается въ курсахъ исторіи и историческихъ монографіяхъ. Для насъ независимо отъ исторической стороны дѣла представляется прежде всего страннымъ, какъ это Кригъ—католикъ, воспитанный, можно сказать, въ преувеличенно—внѣшнемъ представленіи единства церкви, говоря о религіи Нумы, совсѣмъ опускаетъ изъ виду мысль объ этомъ единствѣ. Представляя, что Нума былъ воспитанъ на торѣ, Кригъ однако принужденъ признать, что тора не была in extenso примѣнена въ Римѣ. У него не хватило смѣлости сказать, что въ Римѣ было обрѣзаніе, праздновали пасху и т. д. Но въ такомъ случаѣ если римское царство содержало истинное богопознаніе и правильное богопочитаніе, и Іудея въ то время тоже пребывала въ истинѣ, и іудеи согласно съ своимъ богооткровеннымъ закономъ должны были трактовать римлянъ, какъ необрѣзанныхъ, какъ они трактовали и филистимлянъ, то оказывается, что на землѣ въ одно время были двѣ истины—плохо согласовавшіяся между собою. Еслибы Кригъ удержался на точкѣ зрѣнія нѣкоторыхъ учителей и отцовъ церкви, что язычники имѣли нѣчто хорошее и что это хорошее они заимствовали отъ евреевъ, тогда его теорія о томъ, что Нума многое взялъ изъ законовъ Моисея, была бы—если бы исторически и невѣрною, то по крайней мѣрѣ теоретически состоятельною. Но онъ хочетъ представить Нуму какъ бы носителемъ полной истины, и Римъ эпохи царей рисуется ему слишкомъ благочестивымъ. Чтобы получить эти выводы, Кригъ долженъ принять невозможную теорію двойственной истины, множествен-

ности завѣтовъ Бога съ народами, и при всемъ томъ его представленія о ходѣ вещей въ религіозныхъ судьбахъ Рима останутся вызывающими крайнія недоумѣнія. Нума—ученикъ Моисеева закона—вводитъ этотъ законъ въ Римъ въ сильно измѣненномъ видѣ. Эти измѣненія суть ли дѣло Нумы, или допущены имъ по указанію откровенія? Если послѣднее, то тогда для введенія религіи Ноя (немного болѣе) между непосредственнымъ откровеніемъ и Нумою не нужно было посредства Моисеева закона, и Нуму нечего связывать съ Іерусалимомъ. Если Нума самъ модифицировалъ законъ Моисея, то это было только возможно во 1) при непризнаніи его полной богооткровенности и 2)—если даже принять религію Рима въ изложеніи Крига—при непониманіи Моисеева закона. Сущность еврейской религіи была въ обѣтованіяхъ. Гдѣ они въ ученіи Нумы? У Крига представляется весьма страннымъ несоотвѣтствіе средствъ съ цѣлями въ его теоріи. Нума пишетъ свои завѣты, тщательно заботится о томъ, чтобы ихъ сохранить, хоронитъ ихъ въ особомъ гробѣ и что же получается въ результатѣ? На книги наталкиваются черезъ столѣтія и ихъ сжигаютъ. Но главное конечно то, что теорія Крига стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи и отвергается всѣмъ тѣмъ, что написано о первоначальной исторіи Рима со времени Эннія (239—161) и до нашихъ дней. Римляне—вѣтвь арійцевъ и ихъ религія въ глубокой древности имѣетъ много сходнаго съ вѣрованіями другихъ арійскихъ племенъ. Юпитеръ, Юнона, Янусъ, Веста, все это много древнѣе Нумы, а тамъ идутъ dii minores: Сатурнъ, Консусъ, Волканусъ, Либеръ и Либера и затѣмъ обширная демонологія. Самъ Кригъ признаетъ, что до Нумы былъ еще Ромулъ и было много племенъ въ Италіи. Названные нами боги безспорно древнѣе предполагаемаго перваго царя. Кригъ вырываетъ изъ историческихъ повѣствованій только то, что, ему кажется, при нѣкоторыхъ натяжкахъ подтверждаетъ его мысль, но совершенно игнорируетъ то, что его опровергаетъ. Развѣ тѣ самые писатели, которыхъ цитируетъ онъ, не говорятъ, что въ правленіе Нумы храмъ Януса все время оставался закрытымъ, развѣ они не говорятъ, что Нума воздвигъ алтарь Термину на капитолійскомъ холмѣ. Отсут-

ствіе идоловъ въ древнемъ Римѣ—хотя бы и не безусловное—находитъ себѣ полное объясненіе въ томъ, что римляне видѣли въ своихъ божествахъ абстракціи и почитали ихъ подъ символами (Марса подъ символомъ нѣкотораго копья, Юпитера—въ камнѣ, въ храмѣ Весты на форумѣ никогда не было изображенія богини). Самыя сказанія объ учителѣ Пиѳагорейцѣ Нумы должны бы внушить Кригу осторожность въ ихъ оцѣнкѣ. Пиѳагоръ по обычной хронологіи жилъ 2-мя столѣтіями позже Нумы и для того, чтобы въ преданіи хронологія такъ исказилась, нужно было не мало времени. И на самомъ дѣлѣ сказанія о Нумѣ, на которыхъ хочетъ утвердиться Кригъ, поздняго происхожденія, они не идутъ въ древность далѣе начала 1-ой пунической войны (264 до Р. Х.) и имѣются вещественныя доказательства того, что ореолъ учителя религіи былъ приданъ Нумѣ значительно позже того, какъ образы другихъ царей приняли въ сказаніяхъ и представленіяхъ народа совершенно опредѣленныя представленія. Всѣмъ своимъ царямъ благодарные римляне поставили статуи. Ихъ по степени древности можно классифицировать на основаніи слѣдующихъ признаковъ: 1) древнѣйшіе—безъ туникъ и колецъ, 2) послѣдующіе—въ туникахъ и безъ колецъ, 3) позднѣйшіе—въ туникахъ и кольцахъ. Къ первому роду принадлежатъ статуи Ромула и Тита Тація, ко второму—Тулла Гостилія, Анна Марція и Тарквинія, къ третьему—Сервія Туллія и Нумы. Полагаютъ, что статуя Нумѣ поставлена не ранѣе V-го столѣтія. Хронологія статуй не соотвѣтствуетъ хронологіи царей, но послѣдняя въ настоящее время и не защищается никѣмъ изъ ученыхъ. Число, имена и дѣятельность этихъ царей, все проблематично. Самое имя Рима (Roma) теперь хотятъ ставить въ связь не съ Ромуломъ, но съ древнимъ рѣчнымъ богомъ Румономъ (Rumonus), число Тарквиніевъ изъ 2 (Priscus и Superbus) сводятъ къ одному, и, простирая древность Рима далѣе половины VIII столѣтія до Р. Х., съ другой стороны признаютъ, что судьбы Рима и гораздо позднѣе этой даты окутаны совершеннымъ мракомъ. Но за всѣмъ тѣмъ если отвергнуть всѣ показанія историковъ о первоисторіи Рима на томъ основаніи, что они слишкомъ поздняго происхожденія, что на нихъ опочилъ духъ позднѣйшихъ эпохъ, на-

ціональное самомнѣніе, и если оставить силу только за приведенными свидѣтельствами Крига, то и тогда, вѣдь, изъ нихъ вовсе не вытекаетъ того, что утверждаетъ Кригъ, и отъ Кротона еще остается громадное разстояніе до Іерусалима.

Съ теоріей Крига, вообще говоря, и не считаютъ нужнымъ считаться. Но есть въ ней нѣчто, что заслуживаетъ вниманія. Она развиваетъ на исторической почвѣ мысль, которая намъ представляется важной и въ сущности вѣрной. Мы говорили, что міръ не великъ по пространству. Поверхность, на которой разыгрывается исторія человѣчества, менѣе 4 п 6377, 4^2, и люди не могутъ подняться ни надъ этою поверхностью на высоту 10 верстъ, ни опуститься въ глубь ея на такое-же количество. Такова не обширная историческая сцена, но и исторія человѣчества, совершающаяся на ней и извѣстная намъ, имѣетъ очень неглубокую древность. При всѣхъ попыткахъ расширять рамки хронологіи древнихъ государствъ ни одинъ серьезный историкъ не поведетъ насъ въ глубь вѣковъ болѣе отдаленную, чѣмъ 7 тысячъ лѣтъ. Изслѣдователи опускаютъ изъ виду эту хронологическую и географическую узкость исторіи. Они представляютъ себѣ, что на такомъ небольшомъ пространствѣ земли, въ такое небольшое время и небольшіе народы могли разбиться на какія-то обособленныя и самозамкнутыя единицы, которыя не имѣли между собою ничего общаго, шли и развивались особенными путями. Противъ такого представленія, формулируемаго болѣе или менѣе крайнимъ образомъ, Кригъ выдвигаетъ теорію сохраненія человѣчествомъ своего духовнаго единства, теорію постояннаго обращенія народовъ къ тому очагу, который, по нашему мнѣнію, содержалъ истинный духовный огонь. Кригъ отмѣчаетъ въ римскихъ законахъ и въ римской религіи, несомнѣнно, нѣчто такое, что должно признать приближающимся къ истинѣ. Мы думаемъ, что во всемъ этомъ много правды и притомъ правды поучительной и важной, если откинуть мысль о путешествіи Нумы къ Езеніи. Римляне не любили путешествовать по морю и по природѣ своей питали нерасположеніе къ водѣ. Катонъ старшій сильно жаловался на то, что ему однажды пришлось совершить путешествіе по морю, которое онъ могъ-бы совершить и по сушѣ. Римскіе поэты,

особенно Горацій, часто выражали свой ужасъ предъ водной стихіей... Это было въ позднѣйшія времена, да и во времена древнія у римлянъ уже были суда. Но это былъ результатъ необходимости, а не страсти къ путешествіямъ. Всѣ преданія показываютъ что за мудростью римляне считали совершенно достаточнымъ паломничать въ великую Грецію. А когда таковая еще не возникла, чѣмъ отправляться въ отдаленныя страны, они могли поучиться у другихъ своихъ сосѣдей, не южныхъ, а сѣверныхъ, именно этрусковъ. Этруски, загадочная народность, жили къ сѣверу отъ Тибра и были сосѣдями латинянъ и сабинянъ. Несомнѣнно, они имѣли культуру несравненно высшую, чѣмъ латиняне и сабиняне. Скорѣе было учиться у нихъ, чѣмъ предпринимать опасныя, отдаленныя и тяжелыя путешествія на азіатскій востокъ или пробираться по направленію къ этому востоку по дикимъ, малозаселеннымъ и неизслѣдованнымъ странамъ Европы. Молитва Соломона объ иноплеменникѣ, который придетъ изъ земли далекой помолиться Богу израилеву, могла имѣть въ виду тѣхъ царей земли, о которыхъ говоритъ 3 Цар. X, 24. Свѣтъ Іерусалима могъ быть замѣченъ и привлечь къ себѣ только тѣхъ, которые были къ нему болѣе или менѣе близко, но Римъ былъ слишкомъ далекъ и слишкомъ некультуренъ. Была другая народность, которая хорошо знала и Іерусалимъ, и Римъ, и Этрусковъ, и Грецію. Это финикіяне (сидоняне). Эти купцы древняго міра разносили съ собою культуру востока по всѣмъ берегамъ и островамъ Средиземнаго моря. Полагаютъ, что они проникали и далѣе и добывали олово на Британскихъ островахъ. Они распространяли съ собою культъ Астарты-Афродиты, (Aphrodet отъ Athtoret, Aztoret); обмѣнивали оружіе (λόγχη отъ финикійскаго romach, romeh), вводили свои игры (κότταβος отъ kutab-ось, на которой балансировали чашу съ виномъ), развивали страсть къ золоту (χρυσος отъ финикійско-еврейскаго charuss), но они приносили и нѣчто лучшее: они дали Европѣ алфавитъ. Могли они разсказывать жителямъ отдаленной Европы и Африки и о своихъ сосѣдяхъ евреяхъ, и о ихъ Богѣ. Илія былъ въ Сарептѣ Сидинской и, значитъ, между сидонянами были способные принять слово пророка. Могли быть таковые и между сидонскими

моряками. Не тору, конечно, могли они привезти къ берегамъ Арно или Тибра, но мысль о высшемъ Богѣ, о его пророкахъ, отдѣльныя хорошія правила, все это могли повѣдать люди отдаленнаго востока сынамъ Аппенинскаго полуострова. Послѣдніе могли довольствоваться узнаннымъ, принимать или отвергать его или, по указаніямъ купцовъ, сами отправлялись на востокъ, чтобы точнѣе узнать то, въ чемъ уже изъ чужой рѣчи можно было предположить нѣчто близкое къ истинѣ. Мы полагаемъ, что послѣдняго не было во дни Нумы. Но однако уже и во дни Нумы жители Аппенинскаго полуострова (т. е. культурнѣйшіе изъ нихъ) могли слышать о евреяхъ, какъ носителяхъ особенной религіи и какъ особенномъ народѣ, и могли уже узнавать о нѣкоторыхъ вѣрованіяхъ и обычаяхъ этого народа. Во всякомъ случаѣ разсужденіе Крига показываетъ, что въ вѣрованіяхъ древнихъ римлянъ былъ не одинъ грубый политеизмъ, но и было нѣчто возвышенное (только неисключительно, какъ полагаетъ Кригъ), и что римляне не были народомъ, отъ которыхъ истинная ветхозавѣтная церковь была отгорожена непроницаемою стѣною.

Но проникло-ли на самомъ дѣлѣ что-нибудь къ римлянамъ отъ евреевъ, этого мы не можемъ утверждать и доказать съ несомнѣнностью. За то мы полагаемъ, что мы можемъ доказать это по отношенію къ другому арійскому народу—персамъ. Они выступаютъ на арену всемірной исторіи въ самомъ концѣ VII-го столѣтія до Р. Х. Приходятъ въ непосредственное соприкосновеніе съ евреями приблизительно въ 538 г. и послѣ этого въ теченіе двухъ столѣтій евреи имѣютъ съ ними непрестанныя сношенія. Повѣствованія священныхъ книгъ ясно указываютъ, что евреи имѣли вліяніе на персовъ (Исаіи 45, 1—4; 2 Паралип. 36, 22—23, Есѳирь—особ. V, 2 и VI, 1—8, 12, 17; 1 Ездр, Нееміи, 2 Ездры, Даніилъ). Это не мѣшало многимъ утверждать (особенно Мишелю Бреаль), что персы имѣли религіозное вліяніе на евреевъ. Ренанъ въ своей „исторіи народа израильскаго“ даже предполагаетъ, что персы вліяли на вавилонянъ и чрезъ вавилонянъ на евреевъ. Выходитъ, что преемники вліяли на предшественниковъ, дѣти на отцовъ. Ассировавилонская культура сказала свое послѣднее

слово, когда начала говорить Персія. Евреи, во всякомъ случаѣ, имѣли священныя книги задолго до дней Кира. Когда явились священныя книги персовъ? Въ той редакціи, въ которой они существуютъ теперь (большая часть книгъ авесты погибла, въ этой гибели обвиняли Александра Македонскаго, но вѣроятно въ этомъ виноваты арабы), они явились уже въ христіанское время. Въ какомъ видѣ они существовали во вторую половину VI-го вѣка? На этотъ вопросъ вполнѣ отвѣтить нельзя. Но мы прежде установимъ фактъ несомнѣннаго родства по происхожденію нѣкоторыхъ пунктовъ персидскаго вѣроученія съ еврейскимъ и затѣмъ уже постараемся показать, какъ нужно рѣшать вопросъ объ этомъ родствѣ. Указываютъ [1]) слѣдующіе сходные элементы между Библіей и авестой. Ученіе о Божественномъ единствѣ (нѣкоторые даже о троичности, теперь это оставлено), о твореніи, земномъ раѣ, древѣ жизни, о змѣѣ (вритра и аги), о творческомъ словѣ Honover (на самомъ дѣлѣ Honover—не творческое слово, а молитва изъ 21 слова, особенно цѣнимая и постоянно читаемая маздейцами Отождествленіи Honover'съ Логосомъ есть результатъ ошибочнаго перевода, допущеннаго Анкетилемъ въ XIX гл. Ясны —слова vacem), о воскресеніи тѣлъ, страшномъ судѣ (соссіошъ) (непониманіе ироніи въ словахъ убійцы Смердиса, приводимыхъ Геродотомъ) и будущей жизни, ученіе о добрыхъ и злыхъ духахъ. Не во всѣхъ пунктахъ, гдѣ указываютъ сходство, оно существуетъ дѣйствительно. Такъ, ученія о Божественномъ единствѣ у персовъ на самомъ дѣлѣ никогда не было. Въ глубокой древности у нихъ уже встрѣчается развитый и непримиренный дуализмъ (Агура—Мазда и добрые духи, Ангро-Маіянусъ и злые духи), въ послѣдующее время у нихъ этотъ дуализмъ былъ сведенъ къ нѣкоему высшему единому метафизическому принципу (Церуане—Акерене), но это вовсе не было монотеизмомъ. Не было никогда у персовъ идеи о посредникѣ между разгнѣваннымъ Божествомъ и грѣховнымъ человѣчествомъ. *Это свойство приписали Мисрѣ на основаніи* слѣдующихъ словъ Плутарха: ἀμφῶν μέσον; διά τοῦτο μεσίτην τόν Μίθραν καλοῦσιν οἱ Πέρσαι (De Iside et Osiride c. 46).

[1]) C. de Harlez, la Bible et l'Avesta. Dictionaire apologét. 2 Edition. Сказанія персидскія см. у Lenormant'a: l'Histoire ancienne de l'Orient. t. I.

Но Мисра, культъ котораго имѣлъ успѣхъ въ позднѣйшее время (въ правленіе Геліогобаса) былъ однимъ изъ свѣтлыхъ духовъ, вовсе не имѣвшимъ значенія посредника (Вендидатъ, опредѣляющій въ большей своей части наказанія за преступленія, ясно показываетъ, что маздейцы не находили нужды ни въ какомъ посредникѣ), и слова Плутарха о немъ должно понимать такъ: Ормудъ—свѣтъ, Ариманъ—мракъ, Мисра—среднее между ними—искра. Плодомъ подобнаго недоразумѣнія было толкованіе Honover въ смыслѣ Логоса, предположеніе вѣры у персовъ въ воскресеніе тѣлъ и т. п. Но помимо этихъ мнимыхъ или сомнительныхъ пунктовъ сходства имѣются, полагаемъ, несомнѣнные: прежде всего въ сказаніи о твореніи міра. Ангро—майянусъ творитъ міръ въ шесть послѣдовательныхъ періодовъ (обнимающихъ собою 365 дней) и оканчиваетъ свое дѣло созданіемъ человѣка, названнаго имъ Gayomaratan—жизнь смертная—который и выходитъ безпорочнымъ изъ рукъ Создателя. По Бундегешу, первые люди согрѣшили слѣдующимъ образомъ. Первый человѣкъ называется у иранцевъ Уіта и у индійцевъ Уіта. Сынъ неба, а не человѣкъ Уіта, соединяетъ въ себѣ черты, которыя Бытіе приписываетъ Адаму и Ною—отцамъ до и послѣпотопнаго человѣчества. Позднѣе Уіта является просто первымъ царемъ иранцевъ, но царемъ, жизнь котораго, какъ и жизнь его подданныхъ, проходитъ среди райскаго блаженства, въ раю Airiana Vaedia—жилище первыхъ людей. Но послѣ нѣкотораго періода жизни чистой и безгрѣшной Уіта совершилъ грѣхъ, который отяготѣлъ на его потомствѣ, и этотъ грѣхъ, заставившій его потерять могущество и выбросившій его за предѣлы райской земли, отдаетъ его во власть змѣя, злаго змѣя Анграмайяніуса, который и заставляетъ его погибнуть въ ужасныхъ мученіяхъ. Позднѣе въ Бундегешѣ Уіта уже не является ни первымъ человѣкомъ, ни первымъ царемъ. Исторія паденія, которое заставляетъ Уіта терять свое эдемское блаженство и подпадать во власть врага, всегда остается связанною съ именемъ этого героя. Но это паденіе—не первый грѣхъ. Грѣхъ первый, приписываемый предкамъ, отъ которыхъ происходятъ всѣ люди, относится здѣсь къ Maschia и Maschiâna. Вотъ сказаніе Бундегеша о

первомъ грѣхѣ. „Человѣкъ былъ, отецъ міра былъ. Небо назначено было ему подъ условіемъ, чтобы онъ былъ покоренъ сердцемъ, чтобы онъ со смиреніемъ дѣламъ дѣло закона, чтобы онъ былъ чистъ въ своихъ мысляхъ, чистъ въ своихъ словахъ, чистъ въ своихъ дѣйствіяхъ, и чтобы онъ не призывалъ девъ (демоновъ). При такихъ условіяхъ мужчина и женщина должны были составлять взаимно счастіе другъ друга. Таковы были въ началѣ ихъ мысли, таковы были ихъ дѣла. Они сблизились и жили вмѣстѣ. Сначала они говорили эти слова: Агурамазда далъ воду, землю, деревья, животныхъ, звѣзды, луну, солнце и всѣ блага, которыя идутъ отъ чистаго корня и отъ чистаго плода. Но потомъ ложь покрыла ихъ сердце, она извратила ихъ расположенія и сказала имъ: Ангромайянусъ далъ воду, землю, деревья, животныхъ и все то, что названо выше. Въ началѣ Ангромайянусъ обманулъ ихъ относительно девъ и до конца этотъ жестокій искалъ только погибели ихъ. Повѣривъ его лжи, оба они стали подобны демонамъ, и ихъ души будутъ въ аду до обновленія тѣла. Они питались въ теченіе 30 дней, они покрывались черными одеждами; черезъ 30 дней они пошли на охоту, бѣлая коза предстала имъ, они извлекли своими устами молоко изъ ея сосцовъ и питались этимъ молокомъ, которое доставляло имъ много удовольствія. Дева, который говоритъ ложь, сталъ болѣе смѣлымъ, онъ предсталъ во второй разъ и принесъ имъ плоды, которые они ѣли, и вслѣдствіе этого изъ ста преимуществъ, которыми они пользовались, у нихъ не осталось ни одного. Послѣ 30 дней и 30 ночей сѣрый и бѣлый баранъ предсталъ, они отрѣзали у него лѣвое ухо. Наученые небесными язятами они извлекли огонь изъ дерева коперъ, ударяя по немъ кускомъ древа. Оба они удивились древесному огню, они раздули его дыханіемъ устъ, они зажгли сначала куски дерева кона, потомъ финиковаго и потомъ мирты. Они изжарили барана, котораго разрѣзали на 3 части... Съѣвши мясо собаки, они покрылись шкурою этого животнаго, они предались потомъ охотѣ и сдѣлали себѣ жилища изъ шкуры дикихъ звѣрей“. Рядомъ съ этимъ сказаніемъ въ авестѣ находится другое гораздо болѣе древняго происхожденія объ Уіт'ѣ. Съ Имою связывается

и преданіе о потопѣ. У Иранцевъ разсказывается, что Уіта, былъ увѣдомленъ Агурамаздою благимъ богомъ о томъ, что земля будетъ опустошена разрушительнымъ наводненіемъ. Богъ приказалъ ему построить убѣжище—садъ квадратной формы vara, защищенный плотиною и ввести туда начатки людей, животныхъ и растеній, чтобы сохранить ихъ отъ уничтоженія. Дѣйствительно, когда произошло наводненіе, садъ Уіта одинъ былъ пощаженъ со всѣмъ тѣмъ, что въ немъ находилось. И вѣсть спасенія была принесена птицею Каршипта, посланною Агурамаздою.

Есть сходство и между персидскою и Богооткровенною религіею въ ученіи о добрыхъ и злыхъ духахъ, но здѣсь оно, однако, не таково, чтобы заставляло необходимо предполагать родство по происхожденію. Есть сходство между авестическими сказаніями и новозавѣтнымъ ученіемъ о послѣднемъ судѣ, мы убѣждены, что эти сказанія Бундегеша заимствованы отъ христіанъ, но намъ нѣтъ нужды касаться теперь этихъ вопросовъ, намъ теперь нужно только доказать, что элементы родственные съ ветхозавѣтнымъ ученіемъ персы заимствовали у евреевъ. Думаемъ, что это долженъ признать каждый безпристрастный изслѣдователь.

Персы—арійцы по происхожденію, и поэтому ихъ религія въ своихъ древнѣйшихъ частяхъ представляетъ сходство съ древнѣйшею религіею ведъ. Доказать это очень легко. Древнее божество иранцевъ Мисра („союзъ", „вѣрность"). Это—Митра („другъ" по санскрит.) ведъ. Въ ведахъ онъ изображается, какъ благосклонный богъ—покровитель", который охраняетъ своихъ поклонниковъ отъ болѣзней, смерти и гибели, умножаетъ богатство и посылаетъ людямъ здоровье, но, не смотря на все это, слѣдуетъ опасаться его гнѣва. Мы не хотимъ подвергнуться гнѣву Митры, любимѣйшаго изъ мужей". Послѣдній предикатъ, конечно, имѣетъ въ виду умиротвореніе Божества [1]). Точно также одинъ изъ древнѣйшихъ свѣтлыхъ духовъ авесты Аріаманъ есть древній богъ и ведъ, принадлежащій къ азурамъ. Затѣмъ великимъ почитаніемъ у персовъ пользовалась Хома—божество и вмѣстѣ опьяняющій напитокъ, добываемый изъ свя-

[1]) Шантепи, Истор. религ. Русск. переводъ, Т. 2, стр 20.

щеннаго растенія. Этотъ хома есть сома индусовъ. Это—тоже божество и священный напитокъ. Какъ послѣднимъ, имъ повидимому сильно злоупотреблялъ Индра. Никто изъ изслѣдователей не сомнѣвается относительно названныхъ нами божествъ, что они имѣютъ общее происхожденіе у азіатскихъ арійцевъ. Самый дуализмъ, такъ обостренный въ религіи персовъ, представляетъ собою родство съ ученіемъ индусовъ о борьбѣ свѣтлыхъ и темныхъ силъ и не имѣетъ сходства и родства съ семитическими представленіями о мірѣ боговъ, гдѣ зло никогда не мыслилось какъ принципъ равноправный съ верховнымъ Богомъ. Но вотъ, въ этотъ рядъ и въ эту систему арійскихъ теологическихъ представленій неожиданно врываются семитическія и прямо еврейскія сказанія и вѣрованія. Таково представленіе о древѣ жизни. Древо жизни фигурируетъ въ самыхъ древнихъ преданіяхъ Халдеи. На цилиндрахъ оно изображается охраняемымъ двумя херувимами. Точно также „земной рай“, „потопъ“, какъ онъ представляется въ авестѣ (потопъ Ману у индусовъ имѣетъ совсѣмъ другой характеръ) не находилъ себѣ ничего соотвѣтствующаго въ арійскихъ сказаніяхъ. Относительно рая нужно сдѣлать слѣдующее замѣчаніе. LXX переводятъ рай словомъ Παράδεισος. Указываютъ, что это слово персидскаго происхожденія. Paradaezas—садъ. Отсюда, говорятъ, слѣдуетъ, что библейскій παράδεισος имѣетъ свое происхожденіе въ персидскомъ Paradaezas. Разсуждая такъ, забываютъ, что въ Библіи земной рай называется Gan, а въ авестѣ—vara, и слѣдовательно филологію въ данномъ случаѣ можно оставить совершенно въ покоѣ. Вѣрно, что садъ по персидски Paradaezas; можно считать вѣроятнымъ, что его натурализовалъ въ языческомъ языкѣ Ксенофонтъ (садъ для удовольствія, паркъ для охоты, садъ, насаженный избранными растеніями и т. д). И затѣмъ переводчики LXX обозначили имъ понятіе Gan. Очевидно, эта исторія слова не имѣетъ отношенія къ вопросу о происхожденіи сказаній о „Gan“ и „vara“. Но самое сказаніе о vara, написанное въ Бундегешѣ на языкѣ сассанидовъ, во всякомъ случаѣ, гораздо позднѣйшаго происхожденія, чѣмъ 2 гл. кн. Бытія. Нѣкоторые умудрялись говорить, что змѣй III гл. кн. Бытія есть ариманъ пер-

совъ. Но ариманъ никогда не изображался въ книгахъ Заратустра подъ образомъ змѣя (неправильный переводъ одного мѣста Бундегеша III могъ подать мысль о сближеніи Аримана съ змѣемъ бытія. Текстъ былъ переведенъ: Ариманъ проникъ въ міръ въ образѣ змѣя; на самомъ дѣлѣ слѣдуетъ: Ариманъ проникъ въ міръ по способу змѣя, и въ слѣдующемъ стихѣ говорится, что онъ перелетаетъ съ мѣста на мѣсто подобно мухѣ). Змѣй—искуситель есть семитическій образъ. На одномъ вавилонскомъ цилиндрѣ изображены 2 фигуры, стоящія по 2 стороны дерева и срывающія плоды, между тѣмъ какъ змѣй поднявшись сзади съ лѣвой стороны, наблюдаетъ ихъ и поворотилъ къ нимъ свою голову. Эти образы и эти сказанія проникли къ персамъ. О персахъ и говорятъ, что они, будучи арійцами по происхожденію, суть семиты по своимъ вѣрованіямъ. Что между сказаніями авесты и Библіи есть сходство это безпорно. Что это сходство можетъ быть объяснено только родствомъ по происхожденію, въ этомъ нельзя сомнѣваться. Думаемъ, что не должно сомнѣваться и въ томъ, что это родство есть результатъ религіозныхъ заимствованій персовъ у евреевъ. Такъ представляетъ намъ это дѣло Библія, въ этой мысли утверждаютъ и историческія (ассиро-вавилонскіе памятники), и филологическія (языкъ частей авесты, говорящихъ сходное съ Библіей) данныя. Политика Кира по отношенію къ религіямъ покоренныхъ народовъ, была политикою всѣхъ мудрыхъ всемірныхъ завоевателей, онъ покровительствовалъ этимъ религіямъ и объявлялъ себя почитателемъ признаваемыхъ ими боговъ. Въ своихъ указахъ, къ вавилонянамъ, онъ говоритъ о почитаніи Небо, Бэла, въ своемъ обращеніи къ евреямъ онъ говоритъ объ истинномъ Богѣ. Можетъ быть у этихъ всемірныхъ завоевателей, стремившихся создать всемірную монархію, была и мысль о Единомъ Высшемъ Монархѣ. Мы думаемъ, что она была. Мудрецъ изъ того, что онъ слушаетъ, извлекаетъ назидательное, слушатель обыкновенный останавливаетъ свое вниманіе на интересномъ. Отсюда сохраненіе библейскихъ сказаній у вавилонянъ и въ авестѣ. Что они здѣсь непервоначальны, что они не суть нѣчто самобытное, это доказывается тѣмъ, что въ указанныхъ источникахъ, они характеризуются

двумя чертами: они не связны съ системой (въ авестѣ они даже противорѣчатъ другимъ ея частямъ) и они не освящены глубокою нравственною идеею. Въ Библіи твореніе, паденіе, потопъ, эти событія—ключъ къ пониманію всей исторіи человѣчества.

Отсюда нашъ выводъ, что персы въ религіозномъ отношеніи были учениками евреевъ. Насколько и чему они научились, мы не знаемъ въ точности. Но позволительно думать, что они вынесли изъ своего знакомства съ богоизбраннымъ народомъ нетолько знаніе нѣкоторыхъ интересныхъ исторій, но и знаніе нѣкоторыхъ высокихъ религіозныхъ и нравственныхъ истинъ. Въ религіи персовъ нѣтъ чистаго, но есть нѣкоторый относительный монотеизмъ (мы употребляемъ это выраженіе совсѣмъ не въ смыслѣ гепотеизма). Мы разумѣемъ подъ этимъ, что ихъ Агура—Мазда въ ихъ молитвахъ и почитаніяхъ очень часто надѣляется предикатами истиннаго Бога, и образы другихъ боговъ тускнѣютъ, блѣднѣютъ и стушевываются. Древнѣйшіе арійцы были политеистами, даже къ отвлеченно-философскому монизму они приближались только въ позднѣйшее время. Можетъ быть долгое общеніе съ евреями позволило персамъ идти быстрѣе въ дѣлѣ религіознаго развитія, какъ быстро прошла ихъ политическая исторія.

Нравственныя правила маздеизма часто чисты и высоки. Можетъ быть и здѣсь позволительно видѣть еврейское вліяніе и даже, пожалуй, скорѣе вліяніе пророковъ, чѣмъ вліяніе Моисеева закона.

Такъ, Кригъ отыскиваетъ слѣды вліянія Моисеева закона на Нуму и римлянъ; а мы полагаемъ, что на вавилонянахъ видно вліяніе откровенія праотцовъ и на персахъ вліяніе пророковъ. Праотцы, Моисей и пророки говорили такимъ образомъ не одному богоизбранному народу, но возвѣщали, чрезъ богоизбранный народъ, истины всему человѣчеству. Только до времени эти истины воспринимались туго и слабо, и свѣтъ Логоса, свѣтившійся въ богоизбранномъ народѣ, слабо мерцалъ среди другихъ племенъ и земель. Указанія на пріобщеніе народовъ къ боготкровенной истинѣ, идущія изъ древности, мы видимъ, скудны. Древность человѣчества характеризуется скорѣе тѣмъ,

что народы уходили отъ лица Божія, чѣмъ приближались къ Богу. Однако это удаленіе на страну далече было только временнымъ. Притча о блудномъ сынѣ нашла себѣ выраженіе въ исторіи человѣчества. Народы, достигнувъ той степени культуры, когда исчезаетъ безпричинное самодовольство и является желаніе выйти изъ самозамкнутости, стали приходить въ болѣе близкое соприкосновеніе между собою, стали чаще, и притомъ на духовной почвѣ сталкиваться съ носителями ветхозавѣтнаго откровенія, и истины этого откровенія стали шире распространяться по міру. Это произошло, когда владычество персовъ смѣнилось владычествомъ грековъ.

ГЛАВА 2-я.

Распространеніе откровеннаго ученія въ языческомъ мірѣ со времени Александра Македонскаго до окончанія Ветхаго завѣта (разрушеніемъ храма).

Греческіе философы, историкя и законодатели задолго до Александра Македонскаго проникали далеко на востокъ и на югъ и привозили изъ отдаленныхъ странъ описанія чужеземныхъ обычаевъ, нравовъ и вѣрованій. Но это были единичныя паломничества. Геродотъ, бесѣдующій съ египетскими жрецами, это—столкновеніе лицъ различныхъ культуръ, но не столкновеніе самыхъ культуръ. Геродотъ записалъ то, что разсказывали ему жрецы, жрецы можетъ быть приняли къ свѣдѣнію то, что разсказывалъ имъ Геродотъ. Мы думаемъ, да и историческіе памятники подтверждаютъ, что изъ такихъ бесѣдъ возникало знаніе добрыхъ вѣрованій и обычаевъ. Мы уже говорили, что это былъ одинъ изъ путей для распространенія религіозной истины среди желающихъ ее принять. Но это во всякомъ случаѣ путь узкій, рѣдкій, случайный. Истина еще не возвѣщалась громко и повсюду. Соломонъ сказалъ нѣкогда: „Господь сказалъ, что Онъ благоволитъ обитать во мглѣ“ (3 Цар. 8, 12), и еще долго послѣ Соломона Господу не было благоугодно и, слѣдовательно, не было благовременно разсѣять эту мглу. Вѣрованія іудеевъ оставались извѣстны немногимъ. Но

вотъ, со времени Александра Македонскаго начинается новая эра въ судьбахъ Божественнаго Откровенія. Евреи разсѣеваются по міру и разносятъ съ собою повсюду знаніе ихъ священныхъ книгъ.

У Іосифа Флавія (Antiquit. XI, 8) есть маловѣроятный разсказъ (кратко мы его уже касались) о томъ, какъ произошли первое столкновеніе и первая встрѣча всемірнаго завоевателя и представителя эллинской культуры съ іудеями. Въ 332 г. до Р. Х. Александръ осаждалъ Тиръ. Провіантъ и вообще жизненныя средства Тиру доставляли окрестныя страны, главнымъ образомъ Іудея и Самарія. Освѣдомленный объ этомъ Александръ потребовалъ отъ іудеевъ черезъ посольство, чтобы они подчинились ему и озаботились доставленіемъ провіанта его арміи. Іудеи отказались, сославшись на то, что они дали присягу въ вѣрности Дарію Кодоману. Раздраженный этимъ Александръ послѣ взятія Тира рѣшилъ двинуться на Іудею и строжайше наказать іудеевъ. Видя страшную опасность іудеи съ первосвященникомъ Іоддаемъ во главѣ обратились съ пламенной молитвой къ Богу. Іоддай ночью имѣлъ видѣніе и получиль приказаніе выйдти на встрѣчу побѣдителю въ первосвященническомъ одѣяніи, въ сопровожденіи священниковъ въ ихъ одеждахъ и народа, одѣтаго въ бѣлое. Согласно этому приказанію, выступила изъ Іерусалима процессія и дошла до нѣкоторой возвышенности Сафа. Александра видъ первосвященника повергъ въ крайнее изумленіе. Онъ приблизился къ нему, полный благоговѣйнаго страха, поклонился ему и привѣтствовалъ его. Все это своею неожиданностію крайне поразило окружающихъ. На вопросъ Парменіона, что за причина такого поведенія Александра, отвѣтилъ ему Александръ, что, когда онъ, находясь въ Македоніи, думалъ о томъ—идти ли ему на персовъ, явился ему въ грезѣ этотъ самый мужъ въ этихъ самыхъ одеждахъ и сказалъ ему, что онъ не долженъ колебаться, но долженъ смѣло идти на Азію, и что Богъ въ этомъ походѣ отдаетъ ему царство персовъ. Вслѣдствіе этого Александръ отнесся весьма дружественно къ іудеямъ и принесъ жертву въ ихъ храмѣ. Іоддай показалъ ему пророчества Даніила, которыя возвѣщали о раз-

рушеніи персидскаго царства нѣкоторымъ греческимъ царемъ. Александръ, прежде чѣмъ удалиться отъ іудеевъ, предложилъ имъ просить его о милости. Они попросили, чтобы онъ даровалъ имъ религіозную свободу и чтобы въ седьмой (субботній) годъ они были освобождаемы отъ подати. Все это имъ даровалъ Александръ“ [1]).

Многіе такъ относятся къ этому разсказу, что думаютъ, что Александръ *не совершалъ совсѣмъ похода на Іерусалимъ* и что онъ изъ Тира прямымъ путемъ двинулся на Египетъ. Къ Іосифу Флавію, какъ историку, относятся крайне скептически. Во первыхъ, онъ былъ не критиченъ и принималъ за достовѣрное то, что не заслуживало довѣрія, во-вторыхъ, правда не была главною цѣлію его повѣствованій. У него были иныя высшія цѣли: восхваленіе іудеевъ и собственная реабилитація. Ренанъ охотно готовъ допустить, что и путешествіе Александра въ Іерусалимъ есть романъ, просто на просто выдуманный Флавіемъ [2]). Мы думаемъ, что Флавій воспользовался сказаніемъ, сложившимся до него. Флавій не заходилъ такъ далеко въ отступленіи отъ истины, чтобы придумать цѣлый циклъ событій и именъ, онъ могъ сознательно или безсознательно прикрасить то, что слышалъ, но прямая ложь, это есть нѣчто трудно допустимое. Флавій разсказываетъ далѣе объ отношеніяхъ Александра и іудеевъ (Ios. Ant. XI, VIII, 4, 6 см. у Renan'a), что многіе іудеи вступали въ ряды войска Александра, участвовали съ нимъ въ походахъ и что въ новоосновавшихся городахъ они получали такія-же привиллегіи, какъ и македоняне. Конечно, солдаты—евреи суть нѣчто подозрительное. Но все таки, думаемъ, Іосифъ излагаетъ на страницахъ своихъ „Древностей“ въ данномъ случаѣ не блестящую импровизацію, а то, что онъ слышалъ отъ другихъ или читалъ у другихъ. Въ концѣ концовъ сказаніе должно имѣть въ себѣ зерно истины и, кажется, мы скорѣе уменьшимъ его, чѣмъ увеличимъ, если предположимъ, что оно возникло вслѣдствіе благо-

---

[1]) Приводимъ разсказъ по Генгстенбергу—Geschichte d. Reiches Gottes untesdem alten Bunde. Berlin. 1871. B. 3. S.S. 364—365.

[2]) Renan, Geschich. d. Volkes Israels B. 4. B. 8. Rap. 1. S. 190, Deutsche Ausgabe. 1894.

склоннаго отношенія Александра къ Іудеямъ и ихъ религіи и покровительственнаго отношенія къ разселявшимся іудеямъ въ новыхъ городахъ. Александръ не былъ ни кровожаденъ, ни нетерпимъ. Ученикъ Аристотеля, онъ имѣлъ болѣе высокое Богопознаніе, чѣмъ большинство грековъ его времени, и вѣроученіе евреевъ, если оно было сообщено ему хотя-бы только въ самыхъ общихъ чертахъ, но только въ своей сущности, а не въ обнаруженіяхъ—*должно было представиться ему содержащимъ* болѣе истины, чѣмъ всѣ другія. Мудрый политикъ, онъ въ Египтѣ счелъ нужнымъ совершить путешествіе въ храмъ Аммона. Это путешествіе было несравненно труднѣе, чѣмъ походъ въ Іерусалимъ. Что Промыслъ направлялъ походы Александра къ великой цѣли, въ этомъ, конечно, не усумнится никто, кто вѣритъ въ провидѣніе. Что ходъ событій былъ вполнѣ таковъ, какъ представляетъ Флавій, въ этомъ, конечно, позволительно сомнѣваться. Но несомнѣнно, что со времени Александра іудеи быстро начинаютъ распространяться въ тогдашнемъ западномъ мірѣ, какъ уже ранѣе они начали распространяться въ восточномъ.

Называютъ одного языческаго историка, современника Александра Македонскаго и Птоломея Лага, который писалъ о евреяхъ. Это—Гекатей Абдеритъ. При Птоломеѣ онъ написалъ трактатъ о Египтѣ и также объ іудеяхъ (Περὶ Ἰουδαίων или περὶ Ἀβράμου). Сохранились только фрагменты изъ этого произведенія (у Псевдоаристея, Іосифа, Климента, Оригена). Онъ представляетъ, что онъ свои знанія объ іудеяхъ главнымъ образомъ взялъ изъ повѣствованій первосвященника Езекіи. То обстоятельство, что Гекатей въ своемъ трудѣ относится къ евреямъ крайне благосклонно, очень рано подало поводъ думать, что его трудъ или по крайней мѣрѣ благосклонныя евреямъ мѣста его труда—фальсификація. Александрійскій періодъ знаменитъ этой своеобразной лжеименной литературой. Явилась серія литературныхъ произведеній, въ которыхъ отъ *имени язычниковъ восхвалялись іудеи и іудейская религія.* Въ уста великихъ философовъ и поэтовъ древности влагали слова торы и пророковъ. Многіе современные ученые крайне порицаютъ этихъ фальсификаторовъ. Мы не думаемъ, чтобы

должно было относиться къ нимъ столь сурово. Замѣчательна уже скромность этихъ фальсификаторовъ: они отказываются выставлять свое имя подъ своими произведеніями—иногда недурными стихами—ради идеи, ради распространенія истиннаго Богопочитанія. Въ нашъ вѣкъ, когда такъ часто чужое выдаютъ за свое, эта добродѣтель особенно должна бы вызывать уваженіе. Затѣмъ степень сознательности въ ихъ обманѣ, намъ думается, часто преувеличиваютъ, и наконецъ, усердіе ученыхъ, пожалуй не мало и подлинныхъ произведеній объявило фальсификаціями. Язычникъ отзывается хорошо объ іудеяхъ. Нужно ли непремѣнно заподозрить такой отзывъ? Нѣтъ, потому что много язычниковъ становились приверженцами іудеевъ —пришельцами вратъ и правды. Прежде чѣмъ стать по религіи іудеями, они переставали быть язычниками, заповѣди Ноя и вѣра патріарховъ предносились имъ уже, какъ дорогія сердцу истины. Замѣчательно, уже обиліе такихъ литературныхъ языческихъ или псевдо-языческихъ произведеній, въ которыхъ люди наставлялись истинѣ единобожія и имъ указывался путь къ истинѣ въ обращеніи къ іудеямъ. Очевидно, наступило время, когда неудовлетворенность собственною религіею и невозможность обходиться безъ религіи сдѣлали умы и сердца воспріимчивыми къ принятію болѣе высокихъ религіозныхъ истинъ.

У Гекатея есть слѣдующій поучительный разсказъ, который приводитъ Іосифъ въ своемъ трактатѣ противъ Апіона.

„Когда я, говоритъ Гекатей, путешествовалъ вдоль Краснаго моря въ числѣ сопровождавшихъ насъ іудейскихъ всадниковъ, которые указывали намъ дорогу, былъ одинъ по имени Μοσόλλαμος, мужественный, сильный человѣкъ, признаваемый всѣми, варварами и еллинами за лучшаго стрѣлка изъ лука. Когда во время пути прорицатель обратилъ вниманіе на полетъ птицъ и рѣшилъ, что нужно сдѣлать остановку, спросилъ этотъ человѣкъ—зачѣмъ всѣ остановились? Прорицатель указалъ ему на птицу и сказалъ: „если она не трогается, то и всѣ должны стоять; когда она полетитъ далѣе, должно будетъ тронуться; если она полетитъ назадъ, нужно будетъ возвратиться“. Тогда еврей, молча натянулъ лукъ, выстрѣлилъ и убилъ птицу. Когда прорицатель и нѣкоторые другіе разгнѣвались на

это и проклинали его, онъ сказалъ: какъ вы можете быть такъ безумны и ставить себя въ зависимость отъ этой несчастной птицы. Если она не могла ничего предвидѣть напередъ относительно своего собственнаго спасенія, то какъ она могла дать намъ какія-либо полезныя указанія для путешествія? Если-бы она знала будущее, она не прилетѣла-бы на это мѣсто изъ страха, что ее застрѣлитъ еврей Мосоламъ" (Ios. C. Ap. 1 § 22). Мы думаемъ, что такой разсказъ и подобное обстоятельство могли имѣть чисто языческое происхожденіе. Развѣ мало было язычниковъ, относившихся отрицательно къ авгурамъ и ауспиціямъ и искавшимъ различныхъ способовъ и старавшихся такъ или иначе уязвить послѣднихъ. Евреи для этой цѣли были весьма кстати. Этотъ пріемъ порицанія собственныхъ обычаевъ и вѣрованій путемъ восхваленія чужихъ существуетъ доселѣ. Восхваляютъ обычаи и вѣрованія египтянъ, китайцевъ, чтобы уязвить и вразумить своихъ соотечественниковъ и современниковъ. Гердеръ въ нѣкоторыхъ своихъ произведеніяхъ идеализируетъ честность египтянъ. Руководясь логикой нашихъ искателей фальсификаціи, можно-бы заключить, что Гердеръ, это—псевдонимъ какого то язычника. Нѣтъ никакой нужды заходить такъ далеко.

Рядомъ съ приведеннымъ мѣстомъ изъ Гекатея Іосифъ (c. Ap. 1, § 22) приводитъ одно мѣсто изъ книги извѣстнаго ученика Аристотеля Клеарха. Въ этомъ мѣстѣ Аристотель разсказываетъ о своей встрѣчѣ съ однимъ іудеемъ изъ Келе-Сиріи. „Этотъ человѣкъ много путешествовалъ; онъ вышелъ изъ своихъ горъ и ѣздилъ по морю и по сушѣ. Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῇ διαλέκτῳ μονον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ. Такъ какъ я былъ въ Азіи, то онъ пришелъ прямо туда, гдѣ я находился. Онъ водился со мною и съ нѣкоторыми другими учениками мудрости и распрашивалъ о нашей философіи. Онъ менѣе учился отъ насъ, чѣмъ наставлялъ насъ". Онъ давалъ болѣе, чѣмъ получалъ. Какъ относиться къ этому разсказу? Нужно-ли его непремѣнно отвергнуть, какъ чистую выдумку или онъ полная правда или, по крайней мѣрѣ, заключаетъ въ себѣ зерно правды? Мы думаемъ, что не должно спѣшить съ полнымъ его отрицаніемъ. Евреи столкнулись съ греками во

дни Александра Македонскаго и слѣдовательно Аристотеля. Что удивительнаго, что греки заинтересовались ими, разспрашивали ихъ, что религіозныя вѣрованія евреевъ оказывалось особенно трудно выразить въ греческихъ религіозныхъ формулахъ и что эти вѣрованія могли наводить ихъ на размышленія. Вѣрованія египтянъ, вавилонянъ греки описывали, уподобляя своимъ, но вѣрованія евреевъ нельзя было выразить такимъ образомъ. Уже ихъ своеобразность и исключительность должна была заинтересовать любознательныхъ и образованныхъ грековъ. Можетъ быть это и было одною изъ причинъ, почему вскорѣ за этимъ священныя книги евреевъ стали переводить на греческій языкъ. Въ настоящее время ученые самаго различнаго направленія склоняются къ мысли, что существующія сказанія объ этомъ переводѣ—переводѣ LXX—не заключаютъ въ себѣ истины, что они должны быть отвергнуты всецѣло и что происхожденіе перевода нужно объяснять изъ религіозныхъ потребностей александрійскихъ іудеевъ. Переселившіеся въ Александрію, при Александрѣ и особенно при Птоломеѣ Лагѣ, они стали забывать свой отечественный языкъ и усвоили себѣ греческій. Тора для нихъ становилась непонятною. Явилась потребность перевести ее на ихъ обычный языкъ и отсюда переводъ первоначально пятокнижія, а затѣмъ всего ветхаго завѣта,—переводъ, полагаютъ, начатый въ III вѣкѣ и оконченный несомнѣнно ранѣе 130 г. до Р. Х. Эта простая гипозета стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ сказаніями о переводѣ. По сказанію наиболѣе принятому у насъ, переводъ былъ совершенъ такъ: Птоломею Филадельфу, государю много заботившемуся о собраніи литературныхъ сокровищъ въ Александрію, библіотекарь Александрійской библіотеки Дмитрій Фалерейскій доложилъ, что въ собраніи библіотеки нѣтъ книгъ закона евреевъ, причемъ Дмитрій отозвался объ этомъ законѣ съ почтеніемъ и похвалою. Филадельфъ немедленно отправилъ посольство въ Іерусалимъ, прося первосвященника, доставить ему драгоцѣнныя книги завѣта. Первосвященникъ Елеазаръ послалъ Филадельфу книги завѣта и вмѣстѣ 72 старца (по 6-ти отъ каждаго колѣна) для того, чтобы они перевели священный завѣтъ съ еврейскаго на греческій. Когда они прибыли въ

Александрію, имъ былъ устроенъ дворецъ на островѣ Фаросѣ, въ каковомъ дворцѣ они должны были заниматься и куда не могли долетать до нихъ шумъ и суета города. Каждый старецъ работалъ надъ переводомъ въ особомъ помѣщеніи и они не сносились между собою. Черезъ 72 дня переводъ былъ конченъ всѣми и по сличеніи оказался буквально тождественнымъ у всѣхъ. Сказаніе о подобномъ происхожденіи перевода LXX излагается въ письмѣ язычника Аристея къ его брату Филократу. Аристей пишетъ, какъ близкій свидѣтель дѣла, онъ былъ участникомъ въ посольствѣ Филадельфа къ Іерусалимскому первосвященнику и передавалъ послѣднему подарки государя. Указываютъ хронологическія несообразности и историческія ошибки въ письмѣ Аристея. Не допускаютъ возможности, чтобы язычникъ съ такимъ благоговѣніемъ трактовалъ законъ Моисея. Дѣлаютъ попытки представить историческій генезисъ саги о переводѣ LXX. Мы не думаемъ ни примыкать къ этимъ взглядамъ, ни защищать au pied de la lettre приведенное сказаніе. Но сущность повѣствованій во всѣхъ ихъ версіяхъ о происхожденіи перевода намъ представляется заключающею зерно истины. Сущность эта состоитъ въ томъ, что причиною перевода Библіи на греческій языкъ былъ интересъ грековъ къ религіознымъ законамъ евреевъ. Два рода обстоятельствъ утверждаютъ насъ въ этомъ мнѣніи. Положеніе прозелитизма во время, когда былъ сдѣланъ переводъ, и послѣдующая судьба перевода. Прозелиты еврейства умножались, значитъ, росъ интересъ къ еврейской религіи. Затѣмъ, въ послѣдующемъ переводу этому суждено было служить религіознымъ интересамъ не евреевъ, а грековъ и всего христіанскаго міра. Сначала переводъ пользовался уваженіемъ и почитаніемъ у евреевъ. Но потомъ, когда этотъ переводъ сталъ предметомъ священнаго употребленія у христіанъ, когда оказалось, что въ этомъ переводѣ мессіанскія пророчества особенно рельефно и ясно осуществились на Іисусѣ Христѣ (здѣсь не было vaticinia post eventum, потому что переводъ во всякомъ случаѣ былъ конченъ приблизительно за 150 лѣтъ, а можетъ быть и болѣе до Р. Х.), тогда у евреевъ возникло реакціонное отношеніе къ этому переводу. Дѣло перевода стали

разсматривать, какъ нѣкоторое страшное преступленіе. Былъ даже установленъ постъ въ восьмой день мѣсяца Тебека, „потому что въ этотъ день законъ былъ написанъ по гречески во время Птоломея. Тьма покрывала при этомъ міръ въ теченіе 3 дней“ (Megilla Faanith. Fol. 50, Rap. 2). Въ другомъ мѣстѣ день, въ который пять старцевъ (по одной версіи законъ перевели пять старцевъ, каждый—по одной книгѣ) окончили списывать законъ на греческій языкъ по приказанію Птоломея, представленъ былъ какъ день неисцѣлимыхъ бѣдствій для Израиля, какъ тотъ день, въ который былъ отлитъ золотой телецъ (Tract. sopherim. Rap. 1. Цитаты изъ Renan'a. Geschich. d. Volk. Israels. 8 B. Rapit. IV. S. 221). И намъ представляется, что евреи правы, разсматривая тотъ день, въ который былъ законченъ александрійскій переводъ LXX, какъ день скорби и печали. Только—скорби и печали для евреевъ, а не для человѣчества. Въ этотъ день евреи лишились того своего преимущества, которое Св. Павелъ назвалъ самымъ важнымъ (Римл. III, 1—2). Имъ было ввѣрено слово Божіе, но теперь это слово было возвѣщено всему культурному міру.

Но слово Божіе—бездна многа. Законъ, для котораго и у евреевъ требовались толкователи, переведенный по гречески, нуждался въ исагогикѣ и экзегисисѣ. Мы имѣемъ свидѣтельства, что таковыя вскорѣ и явились. У христіанскихъ апологетовъ сообщается, что во время Птоломея Филометора (170—150) жилъ іудейскій ученый по имени Аристовулъ, который принадлежалъ къ школѣ перепатетиковъ и представилъ Филометору трактатъ о Моисеевомъ законѣ, въ каковомъ трактатѣ все ученіе перипатетиковъ разсматривалъ, какъ дѣло Моисея, и утверждалъ, что переводъ еврейскихъ священныхъ книгъ существовалъ ранѣе Александра Македонскаго и даже ранѣе эпохи персидскаго владычества.

Пиѳагоръ, Сократъ и Платонъ были хорошо знакомы съ этимъ переводомъ и важнѣйшіе и лучшіе элементы своей философіи заимствовали изъ него. Особенно въ своей „республикѣ“ Платонъ прямо подражалъ Моисею. Также и Гомеръ и Гезіодъ весьма много обязаны іудейскимъ пророкамъ. Утверждая такое значеніе ветхозавѣтныхъ книгъ, Аристовулъ долженъ

былъ считаться съ взглядами грековъ, которые во многомъ не сходились съ ученіемъ Писанія, и вотъ онъ—можетъ быть первый—употребилъ тотъ методъ соглашенія писанія съ привычными взглядами, который потомъ получилъ такое широкое распространеніе въ Александріи и повелъ въ послѣдующемъ ко многимъ злоупотребленіямъ. Это методъ аллегорическаго толкованія. Такія выраженія священныхъ книгъ какъ „сказалъ Богъ“ или „и стало“ по Аристовулу. не значитъ ничего другого, какъ то, что нѣчто совершилось божественною силою, т. е., значитъ, они содержали въ себѣ то-же ученіе, какое развивали греческіе философы и поэты—Орфей, Аратъ. Твореніе міра въ 6 дней и покой седьмого дня, по Аристовулу, только символы. Первый цитируетъ Аристовула Климентъ Александрійскій и затѣмъ на него ссылаются послѣдующіе апологеты. Это подало поводъ многимъ думать, что на самомъ дѣлѣ не было ни какого Аристовула, что его произведеніе—дѣло фальсификаціи второго вѣка нашей эры. Полагаютъ, что имя Аристовула было выбрано для подлога на основаніи 2 Макк. 1, 10. Мы рѣшительно отрицаемъ этотъ взглядъ. Мы склонны думать, что если-бы не было этого Аристовула, то его нужно было-бы выдумать, чтобы понять Филона. Аллегорическій методъ толкованія не могъ явиться сразу въ такой законченной и совершенной формѣ, въ какой онъ является у послѣдняго. Затѣмъ, претензіи евреевъ на приматство въ философіи, ихъ генеалогіи—понимая это слово, какъ въ буквальномъ смыслѣ, такъ и въ примѣненіи къ произведеніямъ духа—были уже широко распространены во время Филометора. Рѣчи Аристовула—вовсе не исключительное явленіе. Генеалогіи Клеодема или Малха (II в. предъ Р. Х.) явно указываютъ на стремленіе евреевъ показать, что культура другихъ народовъ обязана имъ своимъ происхожденіемъ. Авраамъ имѣлъ отъ Хеттуры много сыновей, между которыми были Ἀφέρ, Ἀσσοὺρ, Ἀφράν. Отъ Асура—Ассирія, отъ двухъ другихъ названы городъ Афра и страна Африка. Геркулесъ женился на дочери Афры и такъ далѣе (Euseb. praepar. evang. IX 20₄=Ios. Ant. I, 15). Также въ поэмѣ самаританина Θеодота основателемъ Сихема

является Σιχίμιος, сынъ Гермеса (Euseb. 1 c. IX 22). Конечно, по мысли іудеевъ, у нихъ все заимствовали чужеземцы:

Въ противуположность Аристовулу, утверждавшему знакомство греческихъ философовъ съ Библіею въ греческомъ переводѣ, по Эвполему (надо полагать: Мак. VIII, 17=II Мак. IV, II, 158—157 г. до Р. Х.) писанія Моисея черезъ устную передачу финикіянъ стали извѣстны грекамъ. Артапанъ въ произведеніи Περὶ ἰουδαίων представляетъ Моисея основателемъ египетской культуры, онъ возводитъ къ нему даже культъ ибиса и аписа. Эѳіопляне, по нему, научились отъ Моисея обрѣзанію. Предшественниками Моисея въ дѣлѣ просвѣщенія Египтянъ были Іосифъ и даже Авраамъ, который будто-бы училъ египетскаго фараона Фаретона астрологіи. Самаританскій анонимъ заставляетъ Авраама учить астрологіи финикіянъ и потомъ египтянъ (Euseb. I. C. IX, 26—27, 17, 18). Можетъ быть, онъ истолковалъ этотъ культъ какимъ либо разумнымъ образомъ. Впослѣдствіи языческое Богопочитаніе подверглось усиленнымъ литературнымъ нападкамъ.

Est modus in rebus. Свои широкія притязанія евреи высказывали письменно предъ лицемъ всего культурнаго міра на языкѣ, на которомъ говорилъ этотъ міръ. Нужно было, чтобы евреи имѣли основанія надѣяться, что хотя въ нѣкоторой— хотя-бы въ весьма незначительной части этого міра, ихъ притязанія встрѣтятъ нѣкоторое сочувствіе. Иначе высказывать ихъ было-бы дѣломъ крайне неблагоразумнымъ. Говорить, зная, что твою рѣчь встрѣтятъ исключительно презрѣніемъ или насмѣшкой, отважатся только немногіе. Конечно, съ насмѣшкой и презрѣніемъ можно встрѣтиться всегда. Есть много литературныхъ памятниковъ, гдѣ очень недобрымъ словомъ напоминаютъ „ненавистнѣйшій родъ іудеевъ“. Но есть другой рядъ памятниковъ, свидѣтельствующій, что рѣчи евреевъ не были гласомъ вопіющаго въ пустынѣ: ихъ ученіе проникало въ языческій міръ. Проникало не въ чистой формѣ, смѣшивалось отчасти съ язычествомъ, являлось въ связи съ нѣкоторою ложью и обманомъ, но за всѣмъ тѣмъ оно вносило новый и сильный свѣтъ во взгляды и убѣжденія тѣхъ, которые знакомились съ нимъ въ этой не подлинно истинной формѣ. Такъ, ветхозавѣт-

ное Откровеніе въ нѣкоторыхъ его частяхъ было воспринято и введено въ языческія книги Сивиллъ. Что многія высокія истины были восприняты лучшими мужами, благодаря іудейской сивиллѣ, для этого мы имѣемъ неоспоримыя историческія доказательства.

Сивиллины книги! Мракъ, окутывающій ихъ происхожденіе, ни на одну іоту не разсѣянъ новѣйшей наукой. Были-ли, существовали-ли на самомъ дѣлѣ когда-либо сивиллы дѣвы—прорицательницы? То прекрасное, глубоко серьезное и вдохновенное лицо дѣвы со свиткомъ, которое глядитъ на насъ со стѣнъ дрезденской галлереи въ картинѣ Кауфмана, есть-ли только плодъ воображенія художника, или прорицательницы сивиллы—хотя и не такія юныя и прекрасныя—существовали дѣйствительно? Мы не знаемъ этого. Старая легенда разсказываетъ намъ, что нѣкогда къ Тарквинію явилась изъ Кумъ сивилла Амалѳея и предложила ему купить принесенныя ею девять книгъ прорицаній. Скупому царю цѣна показалась очень высокой. Онъ отказался. Тогда Амалѳея сожгла передъ царемъ три книги и за оставшіяся шесть попросила прежнюю цѣну. Царь удивился, но опять отказался. Амалѳея сожгла еще три книги и за оставшіеся у ней три просила то же, что раньше просила за девять. Тогда царь не только изумился, но по соглашенію съ авгурами рѣшился на покупку таинственныхъ книгъ. Въ нихъ предрекалась судьба Рима. Такъ говоритъ легенда. Исторія не знаетъ—восходитъ-ли древность сивиллиныхъ книгъ ко времени Тарквинія, но несомнѣнно, что нѣкоторыя изъ нихъ очень древняго происхожденія, имя сивиллъ уже употреблялось во времена Гераклита (550 до Р. Х.), какъ также несомнѣнно, что нѣкоторыя явились очень поздно, и ученые охотно назначаютъ для нихъ христіанскую эру (до VI в.). Сивиллъ насчитываютъ много и ихъ произведенія теперь раздѣлены на 14 книгъ (новѣйшее изданіе Aloiti'я Rzach'a 1891 съ латинскимъ предисловіемъ и примѣчаніями). Самое значеніе имени Σιβύλλα доселѣ остается загадкою (Διὸς βυλλή=Διὸς βουλη=Σιβιλλα). Въ ряду этихъ сивиллъ есть и іудейская. Она указываетъ народамъ спасеніе въ вѣрѣ іудеевъ и іудеяхъ. Таково содержаніе по нынѣшнему счету третьей сивиллиной книги. По общему

мнѣнію ученыхъ, эта книга явилась около 140 г. до Р. Х. (при Птоломеѣ VII, 145—117 г.); нѣкоторые, наприм., А. Гарнакъ, отодвигаютъ происхожденіе нѣкоторыхъ стиховъ этой книги къ христіанской эпохѣ. Но стихи эти по содержанію своему не христіанскаго, а іудейскаго происхожденія; затѣмъ, если даже и удалить эти стихи, то основная мысль, что истина и спасеніе у іудеевъ, содержится и въ остальныхъ мѣстахъ книги. Мы приведемъ нѣкоторыя мѣста изъ рѣчей сивиллы. Что не христіанинъ былъ составителемъ ихъ, что безусловно несогласно было съ духомъ христіанъ первыхъ вѣковъ такимъ образомъ пропагандировать свое ученіе, объ этомъ не можетъ быть и рѣчи.

„О, Грецiя, говоритъ пророчица, зачѣмъ ты возлагаешь свое упованіе на людей, смертныхъ владыкъ, которые не въ состояніи избѣжать участи смерти? Зачѣмъ ты приносишь умершимъ напрасные дары и жертвы совершаешь предъ идолами боговъ? Кто внушилъ тебѣ такое заблужденіе? Кто привелъ тебя къ такому отступничеству, что ты отвратилась отъ лица великаго Бога? О, прежде всего чти имя Отца всѣхъ вещей! да и не будетъ тебѣ это имя болѣе неизвѣстнымъ! Пятнадцать столѣтій прошло съ тѣхъ поръ, какъ гордые цари царствовали надъ Греціей, которые между смертными распространили первое нечестіе, они чрезъ поклоненіе многочисленнымъ идоламъ различныхъ, смерти подпавшихъ боговъ развратили вашъ духъ и наполнили суетными вещами. Однако если гнѣвъ великаго Бога тяжко обратится на васъ, тогда вы узнаете Его лицо, тогда всѣ человѣческія души съ громкими вздохами протянутъ руки къ далекому небу, начнутъ призывать великаго Царя и Его помощь и станутъ искать, кто избавитъ ихъ отъ Его великаго гнѣва: хотя теперь познай это и заглуши въ твоемъ духѣ все нечестивое, что накопилось въ теченіе вѣковъ. Если Грецiя, которая достаточно долго приносила быковъ и мычащихъ животныхъ, какъ тщетныя жертвы, принесетъ свою жертву за грѣхъ въ храмѣ великаго Бога, будетъ избавлена отъ ужаса и отъ чумы и снова сможетъ сбросить съ себя ярмо рабства“ (стихи 545 и слѣд.).

Заблуждающейся и призываемой къ покаянію Греціи приводятся въ примѣръ и въ образецъ іудеи.

„Эти благочестивые люди преданы волѣ и смотрѣнію Высочайшаго, они почитаютъ храмъ великаго Бога возношеніемъ моленій, сожженіемъ жертвъ и гекатомбами добрыхъ животныхъ... Будучи справедливы и исполняя законы Высочайшаго, они счастливо живутъ въ своихъ городахъ и въ плодоносныхъ долинахъ. Водимые безсмертнымъ и поднятые пророкомъ рода человѣческаго, они приготовляютъ ему великую радость (темное мѣсто). Имъ однимъ даровалъ великій Богъ мудрость, вѣру и добрыя мысли на сердцѣ. Охраняемые отъ напрасныхъ заблужденій, не почитаютъ они никакихъ видимыхъ боговъ, которые сдѣланы только работою человѣческихъ рукъ изъ золота, олова, серебра, слоновой кости, дерева, камня или изъ глины, окрашены пурпуромъ и уподоблены животнымъ или инымъ вещамъ. Каковымъ смертные возносятъ мольбы въ ихъ грубомъ заблужденіи. Но они (іудеи) возносятъ къ небу свои чистыя руки, которыя омываютъ утромъ водою, оставляя ложе. Они почитаютъ всегда великаго и безсмертнаго Бога и также своихъ предковъ. При этомъ заботятся они болѣе, чѣмъ всѣ другіе люди, о святости брачнаго ложа. Они не допускаютъ нечистаго обращенія съ юными мальчиками, какъ это обычно у финикіянъ, египтянъ, латинянъ, грековъ, персовъ, галатовъ и у всѣхъ жителей Азіи, которые пренебрегали и нарушили цѣломудренные законы безсмертнаго Бога“ (стихи 573 и слѣд.).

За эти нарушенія посылаетъ Безсмертный всѣмъ смертнымъ несчастіе и нужду голода, бѣдствія и сокрушенія, войну, болѣзни и тяжкія страданія, заставляющія проливать слезы, поелику они не пожелали почитать безсмертнаго отца всѣхъ человѣковъ достойнымъ образомъ. Они почитали идольскія изображенія и молились дѣламъ собственныхъ рукъ. Сами смертные будутъ низвергать своихъ идоловъ и скрывать ихъ изъ-за стыда и позора, когда новый царь Египта будетъ господствовать надъ этой страною (это будетъ седьмой изъ греческой династіи, которая была утверждена храбрымъ греческимъ народомъ) и когда изъ Азіи великій царь, огненный орелъ, устремится, который покроетъ весь міръ пѣхотинцами и всадниками,

все низвергнетъ и наполнитъ нечестіемъ, подчинитъ египетское царство и потомъ, овладѣвъ всѣми богатствами, удалится по широкой поверхности моря. Тогда преклонятъ они свои колѣна ницъ къ плодоносной землѣ предъ великимъ Богомъ, безсмертнымъ Царемъ, и дѣло человѣческихъ рукъ станетъ добычею пламени. Тогда пошлетъ Богъ великое счастіе людямъ, тогда земля, деревья, безчисленныя стада овецъ будутъ доставлять свои плоды—вино, сладкій медъ, бѣлое молоко и пшеницу, что составляетъ наилучшее питаніе для смертныхъ.... И потомъ съ востока Богъ пошлетъ нѣкотораго царя, который на всей землѣ положитъ конецъ бѣдственной войнѣ. Однихъ сторонниковъ войны онъ умертвитъ и другимъ предпишетъ мирные законы. Все это произойдетъ не само собою, но ради послушанія велѣніямъ великаго Бога. И народъ великаго Бога будетъ осыпанъ богатыми дарами: золотомъ, серебромъ, пурпуромъ. Плодоносная земля и море наполнятся благами.

.....Снова будутъ сыны великаго Бога мирно жить около храма, радуясь дарамъ Создателя, праведнаго Судіи, Монарха, который одинъ будетъ ихъ защищать, окружая ихъ горящимъ пламенемъ, какъ-бы охранною стѣною. Въ городахъ и деревняхъ будутъ они охраняемы отъ войны, и рука бѣдственной войны не коснется ихъ болѣе, потому что безсмертный будетъ сражаться за нихъ и рука Святаго ихъ покроетъ. Тогда всѣ острова и города воскликнутъ: „смотрите, какъ любитъ безсмертный этихъ людей. Всегда онъ сражается за нихъ и приходитъ къ нимъ на помощь, и небо, луна и священное солнце дѣлаютъ тоже“..... Изъ ихъ устъ польются сладкія пѣсни: пойдемте, низвергнемся ницъ на землѣ, будемъ молиться безсмертному царю, великому высочайшему Богу. Мы исповѣдуемъ всѣ законъ высочайшаго Бога, который есть справедливѣйшій изъ всѣхъ законовъ земли. Мы далеко уклонились отъ пути Всевышняго и въ нашемъ заблужденіи молились деревяннымъ изображеніямъ, дѣлу собственныхъ рукъ, изображеніямъ умершихъ людей.... Однако души оставшихся вѣрными будутъ восклицать: придите, падемъ ницъ съ народомъ Божіимъ, будемъ праздновать пѣніемъ Богу Создателю въ нашихъ домахъ. Потомъ въ теченіе семи лѣтъ мы пройдемъ по землѣ и соберемъ

смертное оружіе, щиты, копья, шлемы, стрѣлы и всѣ орудія смерти. Потомъ мы зажжемъ костеръ радости и въ теченіе семи лѣтъ не нужно будетъ болѣе срубать ни одного дуба въ лѣсахъ, чтобы питать пламя этого огня".

Иногда представляется у пророчицы, что счастливому концу будутъ предшествовать великія бѣдствія.

„О несчастная Грецiя! оставь свои гордыя мысли.

Молись безсмертному всѣмъ сердцемъ, если ты хочешь спасти себя. Пошли нерѣшительный народъ (?) къ тому городу (Іерусалимъ?), который построился на великой священной землѣ. Не трепещи, Комарина, лучше не трогайся, Комарина. Не тревожь леопарда въ его покоѣ, чтобы несчастіе не приблизилось къ тебѣ. Умѣрься, оставь надменную и свирѣпую смѣлость, которая побуждаетъ тебя къ этой ужасной войнѣ. Служи великому Богу, чтобы имѣть тебѣ часть съ тѣми (іудеями), когда придетъ ужасный день суда".

Вотъ, какъ онъ наступитъ:

„Огненные мечи низвергнутся съ неба на землю и чудовищные факелы будутъ падать и будутъ разгораться между людьми. Земля, великая мать всего, поколеблется въ тѣ дни рукою Безсмертнаго. Рыбы, моря и всѣ животныя земли, безчисленные роды летающихъ и всѣ человѣческія души и всѣ моря поколеблются предъ лицемъ Всевышняго. Ужасы будутъ безъ конца. Безсмертный потрясетъ крутые холмы и высоты горъ и черный эребъ откроется взорамъ всѣхъ. Въ высотѣ воздуха углубленія высокихъ холмовъ покроются трупами, и красная кровь будетъ течь изъ скалъ, пока широкіе потоки не потекутъ поверхъ поверхности. Твердо построенныя крѣпости упадутъ на землю, и несчастные люди будутъ беззащитны, такъ какъ они пренебрегли закономъ и судомъ великаго Бога и поелику они, потрясая копьями, устремлялись противъ священнаго мѣста. Но Богъ накажетъ ихъ войною и мечемъ, огнемъ и потопнымъ дождемъ, сѣра будетъ падать съ неба, и камень, и страшный градъ. Смерть поразитъ всѣхъ четвероногихъ, и люди наконецъ познаютъ безсмертнаго Бога, который все это совершилъ. Жалобы и крикъ смертныхъ будутъ подниматься съ великанши—земли, но потомъ всѣ будутъ лежать

нѣмыми и плавать въ крови. И земля будетъ пить человѣческую кровь и дикія животныя насытятся ихъ кровью".

Но потомъ

„Земля, которая все рождаетъ, подаритъ смертнымъ чудные плоды, ишеницу, вино и масло, между тѣмъ какъ съ неба потечетъ сладкое питье, вкусный медъ, деревья будутъ приносить обильные плоды, и жирныя стада быковъ, овецъ и козъ умножатся безконечно. Безсмертный заставитъ течь молочные источники, которые будутъ блестѣть бѣлѣе снѣга. Города будутъ запружены богатствами и поля плодородіемъ. Не будетъ болѣе никакихъ мечей, никакого волненія на землѣ, никакихъ внутреннихъ столкновеній, которыя могли-бы поколебать стонущую землю, ни войнъ, ни засухи; ни голода, ни губительнаго града, который уничтожаетъ плоды. Великій миръ будетъ царствовать на всей землѣ. Цари будутъ неизмѣнно держаться своихъ договоровъ и Безсмертный, который обитаетъ на звѣздномъ небѣ, дастъ всѣмъ людямъ широкой земли общій законъ, который научитъ несчастныхъ смертныхъ, что они должны дѣлать и что оставить.

....И тогда возникнетъ царство, которое будетъ вѣчнымъ и распростретъ свою власть надъ всѣмъ человѣчествомъ. Тотъ, который далъ благочестивымъ людямъ святой законъ, обѣщаетъ открыть имъ также и землю, весь міръ и ворота святыхъ, онъ обѣщаетъ имъ дать всѣ радости, безсмертный духъ и вѣчную святость. И со всей земли благовонія и дары понесутъ къ дому великаго Бога. И не будетъ другого дома, въ которомъ будущіе роды будутъ свидѣтельствовать о своемъ благоговѣйномъ страхѣ къ Богу кромѣ того, который онъ самъ укажетъ для молитвы вѣрнымъ. Смертные назовутъ его храмомъ великаго Бога.... Легко будетъ проѣзжать въ тѣ дни по тропинкамъ равнины, крутымъ скаламъ и высокимъ горамъ и по бушующимъ волнамъ моря. Пророки великаго Бога устранятъ мечъ, потому что они будутъ судьями и праведными царями смертныхъ. И люди будутъ владѣть богатствами, которыя не будутъ пріобрѣтены никакою несправедливостію, поелику будутъ господствовать судъ и справедливость великаго Бога.... Радуйся,

юная, трепещи предъ спасеніемъ, поелику Тотъ, Кто создалъ небо и землю, даруетъ тебѣ вѣчное счастье. Вотъ, волки пасутся на горахъ съ ягнятами и леопарды находятся вмѣстѣ съ козами, любящіе бродить медвѣди ночуютъ вмѣстѣ съ тельцами, и кровожадный левъ питается соломою изъ ясель, подобно мирнымъ быкамъ, и нѣжныя дѣти ведутъ ихъ вмѣстѣ связанными, дикое животное тихо поползетъ по землѣ, и драконы будутъ спать подлѣ дѣтей, не причиняя имъ вреда, поелику рука Божія будетъ покоиться на всѣхъ нихъ".

Не мало практическихъ совѣтовъ даетъ сивилла о жертвахъ, о поведеніи.

Не на безплодную почву падали слова сивиллъ, стихи ихъ читались, усвоялись и принимались близко къ сердцу и подъ вліяніемъ ихъ слагались новыя поэтическія произведенія. Такъ, несомнѣнно, подъ вліяніемъ сивиллиныхъ книгъ написана Виргиліемъ его четвертая эклога.

„Теперь наступаетъ послѣднее время, о которомъ пѣли куманскія прорицательницы. Начинается великій послѣдовательный рядъ новыхъ столѣтій. Тогда возвратятся назадъ дѣва и дни Сатурна. Новое человѣчество низойдетъ съ неба. Это будетъ концомъ желѣзнаго вѣка, наступленіемъ золотого для всего міра. Всѣ слѣды прирожденной преступности, всѣ ужасы, которые насъ столь долго преслѣдовали, исчезнутъ... Земля въ пестрой совмѣстности будетъ производить плющъ и ягодные кусты, плодовыя деревья и иглистыя растенія. коза пойдетъ въ свой хлѣвъ съ вымемъ наполненнымъ молокомъ, и стада уже не будутъ бояться нападенія львовъ. Смерть змѣѣ. Смерть обманчивымъ, отравленнымъ травамъ... Ассійрійскій имбирь будетъ расти на волѣ. Всюду заблеститъ равнина золотою роскошью волнующихся кормовыхъ травъ. Виноградъ съ дикимъ виномъ, краснѣя, заблеститъ между зеленыхъ вѣтвей и желѣзистый дубъ выдѣлитъ благоухающій медъ... Корабельщикъ скажетъ морю „прости", и мачты кораблей уже не будутъ болѣе служить торговлѣ. Всякая почва будетъ производить всевозможные плоды. Земля уже не будетъ болѣе получать раны отъ плуга, виноградныя вѣтви не будутъ чувствовать порѣзовъ серпа, земледѣлецъ сниметъ ярмо съ шеи животныхъ. Не нужно

будетъ прибѣгать ни къ какому обману, чтобы шерсть блестѣла прекраснѣйшими красками. На лугахъ баранъ смѣнитъ естественную шкуру на одежду изъ пурпура и шафрана, и ягненокъ въ травѣ облачится въ розовыя одежды. „Тките, тките, столѣтія, говорили парки своей прялкѣ, находясь въ союзѣ съ неизмѣннымъ Богомъ судьбы... Смотрите, какъ все трепещетъ отъ радости въ предчувствіи приближающаго времени".

Такъ мессіанскіе идеалы черезъ сивиллины книги возбуждали духъ языческихъ поэтовъ. Заповѣди высокой нравственности и высокія религіозныя истины разносились чрезъ этотъ анонимный источникъ по всему міру. Вотъ, чему наставляла этотъ міръ—языческій міръ—александрійскаго сивилла.

„Вы смертные, изъ плоти образованные люди, образы небытія, почему вы такъ надмѣнны и не думаете о цѣли жизни? Вы не трепещете? Вы не боитесь Бога, который за вами назираетъ? Бога высочайшаго, который все знаетъ и все видитъ, Владыку, который вездѣсущъ, все создалъ и питаетъ всякую тварь, Творца, Который вложилъ въ насъ дыханіе своего высокаго духа и сдѣлалъ этотъ духъ водителемъ всего смертнаго. Богъ—одинъ, Онъ управляетъ, Онъ созерцаетъ все. Никакая смертная плоть не можетъ Его видѣть, поелику какая плоть въ состояніи безнаказанно созерцать чистаго, безсмертнаго Бога, который живетъ на небѣ. Люди, эта раса, рожденная изъ небытія и обреченная на смерть, эти созданія, составленныя изъ жилъ и мяса, не могутъ созерцать вида солнца. Почитайте, ьсеединаго Владыку міра, единственнаго, который не былъ рожденъ и приданъ міровому цѣлому, Владыку, Который всѣмъ смертнымъ даетъ равный свѣтъ и равное дыханіе. Иначе вы подвергнетесь справедливымъ наказаніямъ за вашу злость, по которой вы пренебрегли истиннымъ, вѣчнымъ Богомъ. Ему вы не закалаете священныхъ гекатомбъ, напротивъ, демонамъ, жителямъ ада, приносите вы жертву за жертвой. Вы ходите путемъ суетности и заблужденія, послѣ того какъ вы оставили прямые пути и блуждаете среди тернистыхъ растеній и дикихъ скалъ. Вы смертные, зачѣмъ Вы пребываете въ заблужденіи? Остановитесь, безумные, блуждающіе въ темной ночи, оставьте мракъ и примите свѣтъ. Смотрите, какъ

открывается онъ (свѣтъ) всѣмъ въ своей полной истинѣ. Приблизьтесь. Не гонитесь за тѣнями и мракомъ. Смотрите, какъ сіяетъ надъ вами сладкій свѣтъ солнца. Откройте ваши сердца для премудрости и познайте ее. Богъ одинъ! Онъ—тотъ, который посылаетъ дождь и вѣтеръ, землетрясеніе и молнію. Онъ владычествуетъ надъ голодомъ и болѣзнями, надъ скорбію и заботами, надъ снѣгомъ и льдомъ. Но къ чему перечислять ихъ въ отдѣльности? Онъ управляетъ небомъ, владычествуетъ надъ землею, Онъ есть... Если все, что родилось, нѣкогда должно погибнуть, то Богъ не могъ произойдти ни отъ какого мужчины и ни отъ какой женщины, нѣтъ! Богъ одинъ, единственный, возвышающійся надъ всѣмъ. Онъ создалъ небо и солнце, звѣзды и луну и плодоносную землю. Онъ образовалъ вздымающіяся морскія волны и высокія горы и могучіе источники. Онъ призвалъ къ жизни безчисленное множество водныхъ существъ. Онъ питаетъ пресмыкающихся, которыя ползаютъ по землѣ, и пестрыхъ птицъ гармонично поющихъ, съ громкими криками махающихъ крыльями въ воздухѣ. Онъ указалъ горныя пещеры дикимъ животнымъ для обитанія, и людей, существъ божественнаго происхожденія, онъ назначилъ владыками всѣхъ тварей. Онъ подчинилъ людямъ различныя созданія, даже и такія, которыя имъ доселѣ остаются неизвѣстными. Развѣ можетъ какая-либо смертная плоть знать всѣ божественныя созданія. Онъ одинъ знаетъ ихъ, Который создалъ отъ начала всѣ вещи. Онъ, неподлежащій измѣненіямъ Творецъ, вѣчный, живущій въ эфирѣ, который изливаетъ неистощимо на добрыхъ потокъ своихъ благодѣяній, и гнѣвъ Котораго производитъ войну, голодъ и слезныя скорби у злыхъ... Зачѣмъ ты гибнешь въ своемъ высокоуміи, родъ человѣческій? Какъ не стыдишься ты того, что изъ кошекъ и злыхъ животныхъ сдѣлалъ себѣ боговъ? Въ силу какого безумнаго ослѣпленія ты призналъ, что твои боги крадутъ блюда и облизываютъ павлиновъ. Вмѣсто того, чтобы хранить золотое владычество неба твои боги пожираются червями и ихъ оскверняютъ пауки. Безумные люди, падающіе ницъ предъ змѣями, кошками и собаками. Вы молитесь птицамъ и ядовитымъ тварямъ, пресмыкающимся во прахѣ, каменнымъ изображеніямъ и столбамъ,

которые воздвигли ваши собственныя руки, даже грубымъ каменнымъ кучамъ собраннымъ на дорогѣ. Безумные смертные этихъ боговъ изображаютъ себя, чтобы приносить имъ жертвы, поелику изъ рта таковыхъ боговъ течетъ причиняющій смерть ядъ. Предъ тѣмъ, которому принадлежитъ жизнь и владычество надъ вѣчнымъ свѣтомъ, Который подаетъ людямъ радости болѣе сладкія, чѣмъ сладкій медъ, предъ Тѣмъ однимъ нужно склонять голову, чтобы имѣть предъ собою открытымъ тотъ путь, по которому благочестивые люди ходятъ уже столѣтія. Но вы оставили этого Бога. Вы истощили всю чашу небеснаго правосудія—тяжелую и глубокую чашу полную теплаго, несмѣшаннаго вина. Вы упорствовали въ вашемъ ослѣпленіи, вы не желали возвратиться къ чувству правды и не хотѣли признавать Бога—царя, Который владычествуетъ надъ всѣмъ. Поэтому надъ вами разразится буря, полная опаляющаго зноя, и вы погибнете въ пламени и навсегда уничтожитесь. Съ позоромъ вы вспомните о вашихъ лживыхъ и безсильныхъ богахъ, между тѣмъ какъ тѣ, которые почитали истиннаго, вѣчнаго Бога, получатъ вѣчную жизнь въ наслѣдственный удѣлъ. Они поселятся на всю вѣчность въ цвѣтущихъ садахъ рая и будутъ питаться сладкимъ хлѣбомъ звѣзднаго неба".

Сами за себя, думаемъ мы, говорятъ эти рѣчи таинственныхъ пророчицъ. Какъ могутъ люди говорить, что Богъ ихъ оставилъ, что Онъ не далъ имъ откровенія о себѣ, что Онъ предоставилъ ихъ ихъ собственнымъ путямъ. Кѣмъ бы ни были написаны эти строки—фальсификаторомъ-ли іудеемъ, язычникомъ ли, который изучалъ іудейство и котораго оно плѣнило, во всякомъ случаѣ эти строки направляли читающихъ къ истинѣ. Ренанъ очень наивно называетъ рѣчи александрійской сивиллы деизмомъ. Но деизмъ, понимаемый въ самомъ широкомъ смыслѣ, отрицаетъ совсѣмъ вмѣшательство Божества въ исторію человѣчества, понимаемый въ смыслѣ ограниченномъ, отрицаетъ церковь и историческое откровеніе. Сивилла, напротивъ, указываетъ на благочестивый народъ, т. е., на церковь ти историческое откровеніе), говоритъ о божественномъ законѣ, называетъ язычниковъ отступниками отъ Бога, т. е., значитъ,

утверждаетъ, что ихъ предки—хотя-бы и отдаленнѣйшіе пребывали въ дѣйствительномъ Богообщеніи. Авторы сивиллиныхъ книгъ разсматриваютъ политеизмъ, какъ отступленіе. Это библейская точка зрѣнія. Нѣкогда книги сивиллъ почитали весьма высоко, въ нихъ видѣли то же, чѣмъ были пророческія книги для евреевъ. Христіанскій міръ въ древніе и средніе вѣка такъ же высоко ставилъ и Вергилія. Вергилій въ средневѣковомъ представленіи былъ языческимъ Исаіею. Его пророчество объ имѣющемъ родиться и царствовать владыкѣ, о томъ что наступитъ время, когда весь міръ станетъ римской провинціей, когда

„Съ устраненіемъ войнъ времена укротятся крутыя,
„Вѣрность сѣдая и Веста и Ремъ при братѣ Кворинѣ
„Будутъ законы давать; желѣзомъ затворовъ запрутся
„Грозныя двери войны".

Влагаемыя имъ въ уста Юпитера слова объ имѣющемъ наступить съ устраненіемъ войнъ всемірномъ владычествѣ римлянъ, вселенной владыкъ, народа одѣтаго въ тогу,

Этихъ власти уже ни границъ, ни временъ я не ставлю,
Царство имъ дамъ безъ конца,

его возвышенные нравственные, можно сказать, мессіанскіе идеалы, все это высоко подняло образъ языческаго поэта въ христіанскомъ представленіи. Изъ его произведеній черпали краски для описанія ада и рая, и Дантъ не могъ найти себѣ лучшаго ментора для странствованій по небу и аду, какъ этого поэта золотого вѣка римской литературы. Сложилась легенда о христіанствѣ Виргилія—хотя Виргилій умеръ почти за двадцать лѣтъ до рожденія Христа. Потомъ сивиллъ превратили въ миѳъ, а Виргилія стали представлять какимъ-то плагіаторомъ іудейскихъ фальсификаторовъ. Теорія миѳа не проливаетъ ни малѣйшаго свѣта на происхожденіе загадочныхъ книгъ (не говоримъ объ ихъ размноженіи и разростаніи), а взглядъ на Виргилія, какъ плагіатора плохихъ и мало содержательныхъ александрійскихъ стиховъ плохо гармонируетъ съ тѣмъ фактомъ, что онъ былъ любимѣйшимъ и наиболѣе читаемымъ поэтомъ Рима. Безъ сомнѣнія, въ средневѣковомъ взглядѣ на Ари-

стотеля, Виргилія, Сивиллъ было много историческихъ ошибокъ и психологическихъ преувеличеній, но все-таки мы думаемъ, что въ общемъ въ оцѣнкѣ этихъ лицъ и книгъ средневѣковые богословы погрѣшали менѣе, чѣмъ новѣйшіе раціоналистическіе ученые. Сущность средневѣковыхъ воззрѣній по данному вопросу заключалась въ томъ, что эти лица были посланы провидѣніемъ, чтобы вести человѣчество къ истинѣ и благу. И такія воззрѣнія мы считаемъ справедливыми. Ложь средневѣковыхъ воззрѣній состояла въ томъ, что они видѣли въ названныхъ лицахъ носителей полной истины и окружали ихъ созданнымъ собственнымъ воображеніемъ сверхъестественнымъ ореоломъ. Средневѣковые богословы думали, что они слишкомъ хорошо понимаютъ пути Провидѣнія и, не имѣя историческихъ свѣдѣній о ходѣ религіозныхъ судебъ человѣчества въ прошедшемъ, смѣло рисовали ихъ сами. Новѣйшіе ученые думаютъ, что никакихъ путей провидѣнія не существуетъ, и, зная также мало, какъ и ихъ предки, о прошедшемъ человѣчества, отрицаютъ представленія своихъ предковъ во имя принциповъ. Мы думаемъ, что дѣти болѣе неправы, чѣмъ отцы. Провидѣніе существуетъ и хотя отчасти, хотя въ безконечно малой мѣрѣ намъ дано уразумѣвать его, чтобы идти болѣе или менѣе сознательно туда, куда Оно насъ ведетъ. Отсюда, въ нѣкоторой мѣрѣ, намъ дано уразумѣвать и прошлое человѣчества. Намъ говорятъ, что знакомство Аристотеля съ еврейскимъ мыслителемъ сказка псевдоклеарха, сивиллины книги—жалкая фальсификація претенціозныхъ порабощенныхъ евреевъ, пѣсни Виргилія—наивное заблужденіе поэта. Но у Аристотеля мы находимъ ученіе о Единомъ перводвижителѣ, сивиллины книги говорятъ, что Онъ есть Тотъ, Котораго почитаютъ евреи и Котораго должны почитать всѣ. Виргилій мечтаетъ о томъ блаженномъ времени, когда наступитъ это всеобщее истинное Богопочитаніе. Философія Аристотеля была доступна лишь избраннымъ, сивиллины книги читали многіе. Виргилія читали всѣ. Такъ истины ветхозавѣтнаго откровенія возвѣщались все бо́льшимъ и бо́льшимъ кругамъ человѣчества, по мѣрѣ того какъ человѣчество становилось способнѣе и способнѣе къ воспріятію этихъ истинъ.

Въ какой мѣрѣ воспринимались эти истины? Бертолетъ въ изслѣдованіи объ отношеніи евреевъ къ чужеземцамъ собралъ многочисленныя свидѣтельства того, что іудейскіе вѣра и обычаи получили широкое распространеніе въ римскомъ мірѣ около времени Рождества Христова. Резюмируемъ кратко его соображенія.

Есть основанія полагать, что уже Александръ Македонскій далъ евреямъ, которые переселились въ Александрію, тѣ-же права, что и македонянамъ (Ios. c. Apion. II. 4), можетъ быть воспоминаніе этого представляютъ въ Премудр. Солом. 19, 15 (16) ст. τῶν αὐτῶν μετεχηκότας δικαίων. Для птоломеевъ и селевкидовъ образъ дѣйствій Александра, можетъ быть, послужилъ примѣромъ. Въ римскую эпоху положеніе евреевъ было не менѣе благопріятно. Ихъ общины допускались, какъ нѣкіе ферейны. Средоточіемъ ихъ общинъ были синагоги. Ничто не препятствовало іудеямъ открыть ихъ для чужеземцевъ. Если въ Римѣ одна синагога была названа по имени Августа, другая по имени Агриппы, то уже эти одни названія говорятъ противъ исключенія чужеземцевъ изъ синагоги. У Овидія говорится, что красавицъ города нужно отыскивать въ синагогахъ (Ars. amator. 175). Изъ свидѣтельства книги Дѣян. XIII, 44 видно, что населеніе Антіохіи писидійской было если не іудейскимъ, то готовымъ слушать іудеевъ—„почти весь городъ“. Не менѣе доказываетъ это дѣйствіе тѣхъ дорійскихъ юношей, которые повидимому изъ ὁσιότητος получаютъ доступъ въ синагогу, чтобы выставить тамъ портретъ Кесаря, чтобы онъ стоялъ открыто для чужеземцевъ (Ant. XIX 63) см. 1 Кор. 14, 16. Вѣрные и невѣрные (ἰδιότης) повидимому были раздѣлены. Были отлученія отъ синагоги. По свидѣтельству Филона въ Египтѣ жилъ милліонъ іудеевъ и $^2/_5$ Александріи были іудейскими (In Flaccum § 6 M. II § 23 Ri VI 47). Надо полагать, что въ это число входятъ прозелиты.

Іосифъ приводитъ слова Страбона. „Не легко найдти мѣсто въ мірѣ, въ которомъ не было бы этого народа (іудеевъ) и которое не находилось бы подъ вліяніемъ ихъ силы. Такъ случилось, что египтяне и киренцы, находящіеся подъ одною властію, и другіе народы почувствовали себя принужденными

точно содержать повелѣнія іудеевъ и такимъ образомъ при исполненіи іудейскихъ законовъ съ ними стали велики" (Antiq. XIV. 72). Самъ Іосифъ говоритъ: „наши законы испробованы всѣми другими людьми и у нихъ вызываютъ къ себѣ все большее вниманіе. Поелику хотя философы у еллиновъ по наружности сохраняютъ свои отеческіе обычаи, однако они усвоили себѣ подобныя іудейскимъ представленія о Богѣ и ихъ обычаи и простоту жизни. Да, уже цѣлыя народы не съ недавняго времени со многою ревностью обращаются къ нашей религіи, и нѣтъ болѣе ни одного еллинскаго города, гдѣ только они существуютъ, и нѣтъ варваровъ, къ которымъ не проникъ-бы нашъ обычай седьмаго дня, въ который мы пребываемъ въ покоѣ. И посты, и возжиганіе свѣтильниковъ, и неупотребленіе многихъ изъ запрещенныхъ нашимъ закономъ кушаній (Исх. 35. 3). Стараются подражать нашему дружественному взаимному обращенію, нашей щедрости, трудолюбію и твердости въ нашихъ бѣдствіяхъ. И что наиболѣе удивительно: законъ привлекаетъ самъ собою безъ всякой приманки и обѣщаній. И какъ Богъ вездѣсущъ въ мірѣ, такъ нашъ законъ оказывается удобнымъ для всѣхъ людей. Каждый, кто пожелаетъ присмотрѣться къ своему отечеству и собственному дому, не откажетъ въ вѣрѣ моимъ словамъ" (C. Apion. II 39). Въ другомъ мѣстѣ Іосифъ говоритъ: отъ эллиновъ мы отличаемся болѣе мѣстомъ, чѣмъ обычаями, такъ что съ нашей стороны по отношенію къ нимъ нѣтъ никакой вражды и зависти; напротивъ, многіе изъ нихъ по своей волѣ приняли нашъ законъ (Apion. II 10; срав. I, 22).

Здѣсь, конечно, рѣчь не о прозелитахъ, а прежде всего о язычникахъ синкретистахъ.

Свидѣтельство о распространившемся обычаѣ почитанія 7-го дня можно найдти у языческихъ писателей. Персей насмѣхается надъ своими согражданами, которые

блѣднѣютъ въ субботу обрѣзанныхъ (Satir V. 184).

Ювеналъ говоритъ:

Sed pater in causa, cui septima quoque fuit lux
Ignava et partem vitae non attigit ullam

Sat. XIV, 105.

Также и Овидій:

Quaque die redeunt, rebus minus apta gerendis
Culta Palaestino septima festa Syro
Цит. изъ Гаусрата, neutest. Zeitgesch. 1872. II p. 124.

Также Горацій:

Tempore dicam; hodie tricesima sabbata: vin tu meliore
Curtis sudaeis oppedere?
Sat. I. 968—72 (unus multorum).

Сенека говоритъ о себѣ (Ep. 185), что онъ подъ вліяніемъ философа Соціона сталъ вегетерьянцемъ, но потомъ опять принялся за животную пищу, чтобы не внушить подозрѣнія, что онъ приверженецъ „ненавистнаго іудейства“. У Сенеки есть легкое указаніе на возженіе свѣтильниковъ: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, срав. Persius. Sat. V. 179 f. О принятіи язычниками отдѣльныхъ іудейскихъ обычаевъ свидѣтельствуютъ также эти его слова: Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terra recepta sit, victi victoribus leges dederunt... Hi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit quod cur faciat ignorat (De supertitione въ Augustin. Civit. D. VI, 11).

Rutilius Numatians (3-мя вѣками позже Селеки) писалъ:
Atque utinam numquam Iudaea subacta fuisset
Pompei bellis imperiisque Titi!
Latius excisae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.

Также и Тертулліану были извѣстны язычники, которые вмѣстѣ съ почитаніемъ ихъ языческихъ боговъ слѣдовали нѣкоторымъ языческимъ обычаямъ. Ad. nationes I, 13.

Евреи бывали рабами и рабынями въ языческихъ домахъ. Императрица Юлія имѣла еврейскую служанку Акму (Antiq. XVII 5_7 7_1). Повидимому, основное зерно іудейской общины въ Римѣ образовалось изъ прежнихъ рабовъ (Phil. ad Caj. см. о синагогѣ либертинцевъ Дѣян. VI, 9). Распоряженіе Тиберія объ удаленіи изъ Рима евреевъ, очевидно, распространилось и на прозелитовъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ слова указа, передаваемыя Светоніемъ... reliquos gentis eiusdem vel similia sectantes urbe submovit sub poena perpetuae servitu-

tis nisi obtemperassent (Tiber. c. 36). То же повидимому находится въ параллельномъ мѣстѣ у Діона Кассія: ὑφ' ἧς (ἀθεότητος) καὶ ἄλλοι εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤδη ἐξοκελλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μεν ἀπέθανον, οἱ δε τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν L. LXVII). Кажется, въ Римѣ іудейство нашло себѣ доступъ даже къ высшимъ классамъ. Іосифъ Флавій имѣлъ сношенія съ супругой Нерона Помпеей (Vita Кар. 3). Она ходатайствовала за іудеевъ (Ant XX, 8 11) и Іосифъ называетъ ее благочестивой (θεοσεβης). Ветурія Павла, mater synagogarum, которая согласно надписи на ея гробницѣ, перешла въ іудейство 76 лѣтъ и жила еще въ общинѣ подъ именемъ Сары 16 лѣтъ, принадлежала повидимому къ знатному роду (Corp. Inscript. Graec. № 9905). Помпонія Грецина была прозелиткою (Hasenclever 1. c. p. 47 xx). О прозелиткахъ говорятъ надгробныя надписи. О прозелитахъ въ Антіохіи свидѣтельствуетъ Іосифъ (B. S. VII 33 см. Дѣян. VI, 5). Въ Дамаскѣ были даже очень многія женщины, перешедшія въ іудейство (ὑπηγμένας τῇ Ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ). Въ Дѣян. 2, 10 перечисляются прозелиты изъ всѣхъ перечисленныхъ странъ. Повидимому, гдѣ были іудеи, были и прозелиты. Указаніе на прозелитовъ находится въ апокалипсисѣ Варуха 41, 4; alios autem iterum vidi, qui reliquerunt vanitatem suam et confugerunt sub alas tuas, и 42, 5: eorum qui antea nescierunt et postea noverunt vitam et commisti sunt semini populorum, quod se segregavit (см. Kneucker, d. Buch Baruch, p. 195). Но преданію былъ прозелитомъ и хромой въ Листрѣ. Знаменитымъ прозелитомъ средины перваго или начала второго столѣтія былъ Онкелосъ (собственно Aquilas), къ которому раввинское преданіе съ гордостію примѣнило слова, что Богъ падѣлилъ Іафета прекраснымъ языкомъ, и что Іафетъ теперь вселился въ шатрахъ Симовыхъ (см. Евсев. Demonst, evang. VII 132).

Ѳеодотіонъ Св. Иринеемъ и Епифаніемъ называется іудейскимъ прозелитомъ III 211) [1]).

Широкое распространеніе еврейскаго прозелитизма, вотъ— основной фактъ, выдвигаемый Бертло. Но рядомъ съ этимъ

[1]) См. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Iuden zu den Fremden. 1896.

основнымъ довольно замѣтно выступаетъ другой—ненависть и презрѣніе нѣкоторой части общества и даже представителей общества къ іудеямъ. По нашему мнѣнію, этотъ второй фактъ только подтверждаетъ первый. Такъ, вѣдь, относились язычники и къ христіанству. Въ то время какъ въ составъ христіанской церкви входили все новые и новые члены, упорные язычники считали христіанство явленіемъ ненавистнымъ, суевѣріемъ грубымъ и безмѣрнымъ. Когда стали замѣтными признаки того, что христіанство завоюетъ міръ, языческіе мыслители образованіе которыхъ должно бы было отталкивать ихъ отъ простой вѣры іудеевъ, стали заявлять, что іудейство лучше и выше христіанства. Вотъ, что писалъ ученый полемистъ противъ христіанъ, неоплатоникъ Порфирій, въ своемъ сочиненіи „ἐκ λογίων φιλοσοφίας".

„Нѣкто, разсказываетъ Порфирій въ одномъ мѣстѣ, желая отвлечь жену свою отъ христіанства, спросилъ однажды Аполлона, какому божеству нужно молиться о помощи въ этомъ дѣлѣ? Аполлонъ отвѣчалъ: „легче было-бы тебѣ писать по водѣ или подобно птицѣ летать по воздуху, чѣмъ образумить твою нечестивую, осквернившуюся жену. Оставь ее, пусть она, если хочетъ, остается въ пустомъ обольщеніи и безцѣльными рыданіями оплакиваетъ умершаго бога, приговореннаго справедливыми судьями къ позорной смерти на крестѣ". Объ этомъ изреченіи Порфирій разсуждаетъ: „такъ ясно свидѣтельствуетъ оракулъ о неизлѣчимости образа мыслей христіанъ и говоритъ, что іудеи лучше понимали Бога, чѣмъ христіане". Въ подтвержденіе послѣдняго имъ приводится другое изреченіе Аполлона, отвѣчающее на вопросъ, какая религія лучше: іудейская или христіанская: „іудеи вѣруютъ въ Бога Отца и царя прежде всего, предъ лицемъ котораго трепещутъ небо и земля, море и преисподняя ада, и сами божества ужасаются: законъ ихъ есть отецъ, котораго благоговѣйно чтутъ еврейскіе святые". О Христѣ оракулъ у Порфирія говоритъ слѣдующее: Христосъ былъ очень благочестивъ и сдѣлался безсмертнымъ, вообще, боги о немъ говорили почтительно. Но въ то же самое время они увѣряли, что христіане люди порочные, нечестивые, опутанные заблужденіями и вообще сильно порицали ихъ...

Поэтому эти послѣднія души ненавистны богамъ, но Христосъ, какъ благочестивый пребываетъ на небѣ съ благочестивыми. Итакъ не порицай его, но сожалѣй о глупости людей, причиной погибели которыхъ былъ онъ.

Въ ту пору, когда Порфирій писалъ эти строки, іудейство уже не пріобрѣтало многочисленныхъ прозелитовъ, и враждебное отношеніе къ нему исчезло. Ранѣе, когда іудейство, подобно тому какъ впослѣдствіи христіанство привлекало къ себѣ язычниковъ, оно было ненавидимо тѣми, которые не желали ему слѣдовать. Психологическая причина этого факта понятна. О немъ возвѣстилъ самъ Господь, сказавъ: не миръ, но мечъ принесъ Я на землю, огонь принесъ Я, и какъ-бы желалъ, чтобы онъ скорѣе возгорѣлся. Новая религія, которую одни въ извѣстной средѣ принимаютъ, а другіе—нѣтъ, вноситъ раздѣленіе въ эту среду. Язычникъ, принимавшій іудейство, покидалъ отца и братьевъ, становился чуждымъ своей общинѣ, враждебнымъ ея обычаямъ, культу, убѣжденіямъ, понятно, что эта община должна была ненавидѣть то, что отнимало у нея члена и притомъ хорошаго члена—ненавидѣть іудейскую религію. Поэтому та ненависть, то отвращеніе, которыя мы слышимъ у нѣкоторыхъ писателей по отношенію къ іудейству, показываютъ, что іудейство было силою отнимавшею у нихъ близкихъ людей, разрушавшею дорогое для нихъ богопочтеніе. Но потомъ іудейство перестало быть этою силою. Изъ словъ Порфирія мы видимъ, что языческій философъ находилъ для себя вполнѣ возможнымъ отзываться одобрительно объ іудействѣ. Позднѣе Порфирія Юліанъ прямо бичевалъ отступничество христіанъ отъ іудейства. Христіане говорятъ, писалъ онъ, что они, какъ и Моисей, признаютъ одного Бога, но какъ они согласятъ это свое увѣреніе со словами Іоанна: „вначалѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богомъ. Оно было въ началѣ у Бога“ (Іоанн. 1, 1—2)? Здѣсь говорится о какомъ-то второмъ Богѣ, да иначе Галилеяне и не усвоили-бы Маріи имени Матери Божіей. Никто изъ пророковъ не говорилъ, что все чрезъ Него и Имъ было создано. Галилеяне не только отвергли преданіе Моисея, они не остались вѣрными ученію первыхъ апостоловъ. Ни Па-

велъ, ни Матѳей, ни Лука, ни Маркъ не говорили, что Іисусъ былъ Богомъ. Іоаннъ былъ первый, назвавшій Христа Богомъ. Что касается до обрядовой стороны, то почему Галилеяне отвергли обрѣзаніе, жертвы, пасху, отвергли ради обычаевъ, чуждыхъ іудейству и всей древности? Зачѣмъ у нихъ это суевѣрное уваженіе къ гробницамъ и этотъ культъ мертвецовъ? Положимъ, ап. Павелъ говоритъ объ обрѣзаніи сердца, но онъ противорѣчитъ Христу, Который поддерживалъ всѣ установленія закона. Напрасно галилеяне говорятъ, что новый законъ разрушилъ ветхій, Іисусъ сказалъ: „Я не пришелъ нарушить законъ, но исполнить“. Съ другой стороны, Моисей говорилъ объ этомъ (ветхомъ) законѣ, какъ неизмѣнномъ и вѣчномъ: „да не прибавите ничего къ заповѣдямъ, которыя я далъ вамъ, и да не отнимите, отъ нихъ ничего“. По мнѣнію Юліана христіане поступили-бы лучше, если-бы совсѣмъ обратились къ іудейству, оставивъ почитаніе своихъ мертвецовъ и своего креста. Правда, они почитали-бы тогда вмѣсто многихъ одного, но зато не человѣка или даже не многихъ несчастныхъ лицъ, но Бога и имѣли-бы законъ, хотя варварскій и суровый, жестоко карающій преступленія въ противоположность мягкому языческому закону, но всетаки это было-бы лучше для нихъ[1]).

Мягкое отношеніе языческихъ мыслителей къ іудейству подало и подаетъ поводъ многимъ современнымъ западнымъ богословамъ развивать теорію развитія универсализма въ юдаизмѣ. Это отчасти высказывалъ Ренанъ, къ этому склоняется Бертолетъ. Замѣтимъ прежде всего, что эти ихъ взгляды несогласуются съ ихъ хронологическими представленіями еврейской исторіи. По ихъ воззрѣніямъ сначала были пророки, которые универсальны, а потомъ явился законъ, который націоналенъ. Но какъ невѣрно ихъ воззрѣніе на ходъ религіозной исторіи евреевъ, такъ невѣренъ ихъ взглядъ на развитіе универсализма въ іудействѣ передъ началомъ христіанства. Нѣтъ, мы полагаемъ и утверждаемъ, что юдаизмъ пересталъ быть универсальнымъ и космополитичнымъ именно тогда, когда изъ его среды

[1]) Сочиненія Порфирія и Юліана не дошли до нашего времени. Изъ нихъ сохранились только отрывки въ сочиненіяхъ свв. отцовъ, написанныхъ противъ этихъ неоплатониковъ. См. Vachero, L'Histoire critique de l'Ecole de'Alexandr.

выступили писатели, которыхъ характеризуютъ этими признаками—Филонъ и Флавій. Эти писатели, по нашему мнѣнію, были не пророками универсализма, а сторонниками компромиссовъ. Филонъ проповѣдывалъ компромиссы на почвѣ теоретической, Іосифъ прибѣгалъ къ нимъ въ практической жизни.

Филонъ былъ современникомъ Христа (родился вѣроятно, 15—20 годами ранѣе). По своему происхожденію онъ принадлежалъ къ знатнѣйшимъ фамиліямъ Александріи. Его братъ Александръ Лизимахъ занималъ должность арабарха или представителя александрійскихъ іудеевъ и былъ необыкновенно богатымъ и вліятельнымъ человѣкомъ. Въ своихъ отношеніяхъ къ римлянамъ и Ироду онъ играетъ почти роль царя. Онъ оказываетъ іерусалимскимъ царямъ великія услуги, содѣйствуетъ увеличенію ихъ благосостоянія, одолжаетъ имъ чудовищныя денежныя суммы. Одинъ изъ его сыновей женится на знаменитой Вероникѣ. Другой Тиберій Александръ игралъ важную роль въ римской политикѣ 1-го столѣтія нашей эры. Точно также и Филонъ былъ богатъ и вліятеленъ. Въ 39 или 40 году нашей эры онъ былъ посланъ, какъ уполномоченный отъ александійской синагоги, къ Калигулѣ защищать интересы іудеевъ. Штатгальтеръ этого императора Публій Авилій Флаккъ благоволилъ въ Александріи къ греческой народной партіи, которая была враждебна къ іудеямъ. Такъ какъ іудеи отказались ставить въ синагогахъ статуи императора, то онъ не только оставлялъ безъ наказанія кровавыя расправы съ ними и уличныя преслѣдованія ихъ, но кромѣ этого воздвигъ противъ нихъ судебное преслѣдованіе. Нарушая привиллегіи, данныя іудеямъ, онъ 38 ихъ представителей синагогъ подвергъ обезчещивающимъ наказаніямъ. Хотя скоро послѣдовало паденіе этого штатгальтера,—онъ былъ посланъ на островъ Андросъ и тамъ умерщвленъ по приказанію Калигулы, однако іудейская община Александріи не успокоилась съ его смертію. Она рѣшила возстановить свои попранныя права при помощи посольства въ Римъ. Во главѣ посольства находился Филонъ. Въ то-же время противная партія тоже послала посольство въ Римъ, во главѣ котораго былъ грамматикъ Апіонъ. Ни то, ни другое посольство, повидимому, не добилось вполнѣ исполненія

своихъ желаній. Оффиціальной аудіенціи евреямъ не было дано, Филонъ былъ принятъ Калигулой только въ частной аудіенціи. Императоръ тогда уже почти безумный—ограничился въ бесѣдѣ лишь насмѣшками надъ іудеями и говорилъ, кажется, болѣе о свининѣ, чѣмъ объ іудейскихъ привиллегіяхъ. Посольство вернулось ни съ чѣмъ. Но къ счастію для іудеевъ вскорѣ послѣдовала смерть Калигулы, и Клавдій вернулъ іудеямъ ихъ попранныя права и освободилъ ихъ алабарха. Во время правленія Клавдія, Филонъ, должно быть и умеръ. Годъ его смерти точно не извѣстенъ.

(Свѣдѣнія о жизни Филона—очень немногочисленныя—находятся отчасти въ сочиненіяхъ самого Филона, у Іосифа Флавія, Евсевія, Іеронима, Исидора Пелусіота, Фотія и Свиды).

Филонъ владѣлъ прекраснымъ греческимъ образованіемъ и питалъ глубокое уваженіе къ греческой философіи. Будучи совершеннымъ эллинистомъ, онъ старался остаться всецѣло іудеемъ. Аллегорическій методъ, который онъ довелъ до крайности, помогъ ему согласить Моисея съ Платономъ. То, какъ пользуется Филонъ аллегорическимъ методомъ, по нашему мнѣнію доказываетъ, что этотъ методъ—не новое, только что пущенное въ ходъ оружіе, и что у Филона были предшественники. Къ таковымъ, полагаемъ, принадлежалъ Аристовулъ. Филонъ дошелъ до того, что у него библейскій текстъ, изъясненіемъ котораго онъ занимался, былъ въ сущности только предлогомъ для изложенія и развитія собственныхъ мыслей. Иногда, можетъ быть, этотъ текстъ наводилъ его на мысли, въ развитіи которыхъ онъ нисколько не считалъ нужнымъ считаться съ буквою текста. Такъ, повѣствованіе кн. Бытія о первородномъ грѣхѣ, Филонъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Пространство между Богомъ и матеріальнымъ міромъ наполнено безчисленными душами. Души, которыя ближе другихъ находятся къ землѣ, привлекаются землею и кончаютъ тѣмъ, что соединяются съ веществомъ. Это великое бѣдствіе, такъ какъ матерія сама по себѣ есть зло и начало всѣхъ злыхъ инстинктовъ въ человѣкѣ. Такимъ образомъ происхожденіе рода человѣческаго имѣетъ своею причиною первоначальный грѣхъ, утверждается на фактѣ преступнаго желанія. Всѣ стремленія и усилія доб-

родѣтели должны быть направлены на то, чтобы разорвать существующую нечестивую связь души съ матеріею и возвратить душу ея первоначальной свободѣ и чистотѣ. Этотъ взглядъ Филона есть выводъ изъ его основной теоріи о Богѣ и мірѣ. Міръ, по Филону, вѣченъ и Богъ въ сущности не есть его Творецъ. Богъ не пребываетъ въ покоѣ, потому что Его сущность есть дѣятельность. Твореніе началось съ началомъ временъ. Богъ есть первая причина всякаго дѣйствія въ каждомъ отдѣльномъ существѣ, какъ и во всемъ универсѣ. Истинная дѣятельность принадлежитъ Ему одному. Все, что существуетъ, проникнуто его дыханіемъ, Онъ есть всеобъединяющій принципъ, въ Немъ живетъ все. Онъ есть все. (Εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν). Богъ есть начало, міръ есть конецъ, посредствующее суть духи, то, что стоитъ ближе всего къ Богу, очевидно, должно имѣть природу подобную Божественной. Это, по Филону, Логосъ—ангелъ Іеговы Библіи, старѣйшій сынъ Божій, архангелъ или первый изъ хора ангеловъ, внутреннее слово Божіе, вѣчный изъ Бога истекающій разумъ. Какъ слово изреченное λόγος προφορικός въ противоположность λόγος ἐνδιάθετος, онъ есть дѣйствительная самостоятельная субстанція. Однажды у Филона Онъ называется вторымъ Богомъ (Ὁ πρῶθεός. De Abrah. II, 17). За λογος'омъ слѣдуетъ дальнѣйшій рядъ существъ λόγοι или силы (δυνάμεις). За ними, постепенно ниспускаясь, духовныя существа доходятъ до вещественнаго міра. Представленіе этого міра и его исторія, какъ они даются Библіею, понимаются Филономъ очень своеобразно. Эдемъ, по нему, символизируетъ премудрость Божію, четыре рѣки Эдема представляютъ четыре добродѣтели, истекающія изъ этой премудрости. Небесный дождь, оплодотворяющій землю, есть божественный разумъ, который подобно живому источнику орошаетъ и живитъ человѣческія чувства. Святое святыхъ и переносная скинія Моисея это суть невидимые символическіе предметы, открывающіеся только духовному зрѣнію. За всѣмъ тѣмъ, по Филону, истинное богопочтеніе содержитъ лишь народъ іудейскій. По его мнѣнію іудейскій народъ получилъ свои преимущества, потому что онъ всегда былъ совершеннѣйшимъ, справедливѣйшимъ, разумнѣйшимъ, человѣчнѣйшимъ и религіознѣйшимъ народомъ

міра. Ради добродѣтелей его и его предковъ Вѣчный избралъ евреевъ, какъ свой любимый народъ. Теперь этотъ народъ находится въ рабствѣ. Но это лишь его временный удѣлъ. Впослѣдствіи владычествующіе надъ іудеями, охваченные удивленіемъ предъ ихъ добродѣтелями, откажутся отъ того, чтобы повелѣвать столь добродѣтельными людьми. Тогда освобожденные іудеи изъ отдаленнѣйшихъ странъ и острововъ устремятся въ Палестину. Свѣтящійся столпъ—видимый однимъ праведнымъ—поведетъ ихъ къ цѣли. У этой цѣли, т. е., въ Палестинѣ ожидаетъ евреевъ величайшее счастье. Они одни сдѣлаются свободными и могущественными и будутъ имѣть возможность владычествовать надъ всѣми. Тогда разрушенные города воздвигнутся безъ содѣйствія человѣческой руки, пустыни оживятся и безплодныя области покроются богатѣйшими плодами. Эта блаженная цѣль станетъ дѣйствительностью, если люди обратятся къ іудейству. Тогда дикія животныя станутъ служить человѣку, и исчезнутъ всѣ нарушители мира. Тогда наступитъ миръ, который будетъ охранять великій могущественный царь (греческ. перев. Числ. XXIV, 7).

Такъ аллегорическимъ рѣчамъ пророковъ Филонъ придалъ буквальный смыслъ, какъ наоборотъ историческія повѣствованія Моисея разрѣшилъ въ аллегорію. Въ концѣ концовъ все его ученіе является предъ нами лишеннымъ связи, заключающимъ противорѣчія и крайне эластичнымъ. Послѣдній признакъ никогда не можетъ принадлежать тому, что истинно, и отрицаетъ для себя возможность долгожизненности. Нѣтъ основаній сомнѣваться въ искренности вѣры Филона, но, думаемъ, нельзя также сомнѣваться и въ томъ, что въ его изложеніи еврейская религія могла сохраниться лишь въ той формѣ и въ томъ видѣ, въ какихъ греческій политеизмъ существовалъ у неоплатониковъ. Аллегоріей и символомъ можно оправдать все. Сатурнъ, пожирающій дѣтей—вѣчность, въ которой поглощается время. Какое философское объясненіе ужаснѣйшаго дѣтоубійства! Но оправдывая смыслъ миѳа, это объясненіе уничтожаетъ реальность Сатурна, разрушаетъ политеистическія вѣрованія. Филонъ (въ значительной мѣрѣ, не говоримъ вполнѣ) разрѣшаетъ въ миѳъ законъ Моисея. Пусть

евреи—лучшій народъ и ихъ законъ совершеннѣйшій, и всѣ должны принять этотъ законъ. Но какъ его понимать? Филономъ представляется безграничный произволъ въ дѣлѣ этого пониманія. Но человѣкъ ищетъ въ религіи твердой опоры, а не неустойчивой рамки, въ которую онъ могъ-бы вставлять, какое угодно ему содержаніе. Поэтому вѣра Филона никогда не могла стать космополитичной или, говоря нашимъ языкомъ, вселенской вѣрой. Но его вѣра могла быть мостомъ, который, думается, могъ нѣкоторыхъ направить къ пониманію и принятію ученія Христа. Есть сказаніе о томъ, что Филонъ сталъ христіаниномъ (Евсев. Церков. Истор. XVII. I. Блажен. Іерон. De vir. illustrib. II; Photius, Cod. 105). Несомнѣнно, что въ душѣ этого замѣчательнаго человѣка было многое родственное христіанству. Его ученіе о χάρις, о томъ, что человѣкъ своими собственными силами не можетъ творить добраго, что добрыя дѣла человѣка суть плодъ божественной благодати, его уваженіе къ созерцательно-монашеской жизни θерапевтовъ, его возвышенный образъ мыслей и его благородная нравственность, все это повидимому дѣлало его блестяще подготовленнымъ къ тому, чтобы воспринять проповѣдь св. Марка или другого благовѣстника въ Александріи. Но однако, представляемъ мы себѣ, было нѣчто, что должно было стать между нимъ и безхитростною проповѣдью Евангелія. Это нѣчто его увлеченіе греческой философіей, не просто знаніе этой философіи, а именно признаніе ея истинной, въ то время какъ пятокнижіе Моисея оказывается только символомъ, образомъ, аллегоріей этой истины. Филонъ, видѣвшій откровенную истину у Платона и прикровенную у Моисея, какъ долженъ былъ отнестись къ безхитростной проповѣди галилейскихъ рыбаковъ? Могъ-ли онъ допустить, что утаенное отъ премудрыхъ и разумныхъ могло быть открыто буіимъ міра? Мы не знаемъ этого. Но во всякомъ случаѣ намъ Филонъ представляется уже человѣкомъ распутія. Прежде призывавшіе къ іудейству, призывали дѣйствительно къ торѣ Моисея и писаніямъ пророковъ. Филонъ подобно своимъ соплеменнымъ предшественникамъ тоже зоветъ къ іудейству, но оно у него расширяется, становится туманнымъ и неяснымъ все равно, какъ предметъ, кото-

рый мы далеко отодвинули отъ фокуса увеличительнаго стекла. Въ концѣ концовъ ученикъ Филона скорѣе, пожалуй, окажется способнымъ принять нагорную проповѣдь, чѣмъ принять иго закона. И намъ представляется глубоко замѣчательнымъ, что свободомыслящее еврейство разрѣшилось ко времени Христа такой философіей.

На цѣлое поколѣніе моложе Филона является Іосифъ Флавій (род. 37 или 38 г. по Р. Х. при императорѣ Калигулѣ) послѣдній универсалистъ іудаизма. Онъ былъ изъ знатнаго священническаго рода и по матери былъ родственникомъ гасмонеевъ. Онъ былъ воспитанъ строго въ іудейскомъ законѣ и принадлежалъ къ сектѣ фарисеевъ. Въ шестнадцатилѣтнемъ возрастѣ онъ прошелъ три школы: фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ и еще былъ у пустынника Бонуса. 19-ти лѣтъ онъ оффиціально примкнулъ къ фарисеямъ. Когда ему было 26 лѣтъ, случилось, что нѣкоторые дружественные ему священники были заключены въ тюрьму. Это побудило его (64 г. по Р. Х.) отправиться въ Римъ хлопотать объ ихъ освобожденіи. При помощи одного іудейскаго актера Алитира онъ съумѣлъ найти доступъ къ императрицѣ Поппеѣ и достигъ своей цѣли. По возвращеніи въ Палестину (66 г. по Р. Х.) онъ нашелъ своихъ соотечественниковъ возставшими противъ римлянъ. Опъ по его показанію убѣждалъ своихъ соплеменниковъ отказаться отъ этого намѣренія; когда ему это не удалось (послѣ побѣды надъ Гестіемъ Галломъ іудеи безповоротно рѣшились на возстаніе), онъ вступилъ въ ряды борцовъ противъ римлянъ и былъ предводителемъ войскъ въ Галилеѣ. Здѣсь онъ въ теченіе полутора мѣсяца защищалъ крѣпость Іотопату. Послѣ завоеванія римлянами крѣпости онъ попалъ въ плѣнъ къ Веспасіану, надо признать, довольно безславнымъ образомъ. Передъ диллемою смерть или плѣнъ Іосифъ не заколебался въ выборѣ. Жизнь, какая-бы то ни была, была по его представленію лучше смерти, и даже безсмертіе за гробомъ—ему фарисею—показалось чѣмъ—то не безусловно надежнымъ. Поэтому онъ предпочелъ жизнь и плѣнъ. Плѣнъ скоро долженъ былъ стать для него не тяжелымъ. Онъ съумѣлъ приблизиться къ Веспасіану, показалъ ему пророчество IX гл. кн. пророка Даніила, согласно которому Іеруса-

лимъ долженъ быть разрушенъ языческимъ вождемъ (26 ст.) и этотъ вождь, т. е., Веспасіанъ—по пророчеству Іосифа, выданному за Даніилово, долженъ стать императоромъ. Въ 69 г. по Р. Х. пророчество Іосифа исполнилось, Веспасіанъ—Флавій—шестидесяти лѣтъ отъ роду—получилъ корону и щедро одарилъ и отпустилъ на свободу Іосифа, который, присоединивъ къ своему имени прозвище Флавія, сталъ близкимъ къ дому Флавіевъ. Онъ былъ вмѣстѣ съ Титомъ, сыномъ Веспасіана, при осадѣ Іерусалима. Тщетно онъ убѣждалъ своихъ соплеменниковъ—жителей Сіона, отказаться отъ безумнаго намѣренія вести борьбу противъ римлянъ. Его рѣчи были напрасны, тѣмъ болѣе, что авторитетъ его небезпричинно стоялъ невысоко въ глазахъ его сродниковъ по плоти. Послѣ взятія Іерусалима онъ вмѣстѣ съ Титомъ отправился въ Римъ. Пользуясь милостію императора, онъ старался всячески расположить его въ пользу своего несчастнаго народа и успѣвалъ въ этомъ. Въ 93 г. нашей эры онъ былъ еще живъ. Когда онъ сошелъ въ могилу, неизвѣстно, но онъ уже былъ евреемъ, пережившимъ свою политическую исторію. Еврейство, какъ государство, умерло раньше смерти Флавія. Вмѣстѣ съ этимъ кончилась и религіозная миссія евреевъ. Ветхозавѣтное Откровеніе смѣнилось Новозавѣтнымъ. Церковь іудейская смѣнилась церковью вселенской, и на мѣсто разрушеннаго храма въ Сіонѣ воздвиглись безчисленныя церкви, гдѣ вмѣсто тельцовъ и овновъ стали возносить пречистое тѣло и кровь Господа Іисуса. Миссія еврейскаго народа, какъ мы говорили, была миссіею пророка Іоны—указывать спасеніе народамъ. Наиболѣе полная истина въ ветхозавѣтный періодъ была въ законѣ Моисеевомъ, на этотъ законъ и на его исполнителей евреевъ и указывали народамъ тѣ, которые хотѣли вести народы ко благу. Въ ряду такихъ духовныхъ вождей человѣчества, которые были или прямыми посланниками Божіими или хотя дѣйствовали и по собственному начинанію и не безъ заблужденій, но несомнѣнно съ одобренія Божія ихъ намѣреніямъ, въ ряду такихъ Филонъ былъ послѣднимъ. Какъ-бы то ни было, его дѣятельность была направлена главнымъ образомъ на доказательство истинности и святости Моисеева закона. Его главные труды—комментаріи пятокнижія. Если

онъ—еврей—кромѣ еврейскаго закона хвалитъ еще и евреевъ, то и это у него направляется къ апологіи закона: у лучшаго народа долженъ быть и лучшій и совершеннѣйшій законъ. Труды Флавія, только повидимому, имѣютъ ту-же цѣль. Онъ въ сущности болѣе вѣрный сынъ ветхозавѣтной религіи, чѣмъ Филонъ, гораздо менѣе думаетъ о ней, чѣмъ о себѣ и своемъ народѣ. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ не столько борется противъ языческихъ принциповъ, противъ язычества, сколько противъ антисемитовъ. Его задача реабилитировать несчастныхъ соплеменниковъ, разсѣянныхъ по міру. Онъ защищаетъ народъ, но не дѣло народа. Народъ совершилъ свое дѣло, исполнилъ свою миссію. Теперь этотъ народъ будетъ жить уже для себя, а не для выполненія исторической миссіи. Ему не нужно защищать свое дѣло, потому что у него нѣтъ дѣла, но ему нужно защищать самого себя, и сочиненія Іосифа суть главнымъ образомъ апологіи еврейскаго народа и самого Іосифа—типичнаго представителя этого народа. Его произведеніе De vita sua—это самооправданіе, его сочиненіе противъ Апіона—„о древности іудейскаго народа“—это восхваленіе іудейскаго народа и его значенія, его Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία—это искаженіе библейской и вообще дѣйствительной исторіи ad maiorem Iudaeorum gloriam. Приведемъ доказательства этого. Въ своей „іудейской археологіи“ онъ сообщаетъ о фактахъ, которыхъ не знаетъ Библія и другіе историческіе источники. Онъ повѣствуетъ о походѣ Моисея противъ эѳіоповъ, объ эѳіопской принцессѣ Тарбисъ, которая предложила Моисею свою руку, онъ говоритъ о магическихъ знаніяхъ Соломона, мы приводили его разсказъ о встрѣчѣ Александра Македонскаго съ Іоддаемъ. Приводили другія его сообщенія о *храбрости* еврейскаго народа. Такъ народъ и его сыны упорно восхваляются имъ. Но онъ иногда смущается говорить о благодѣяніяхъ Бога еврейскому народу, мысль, что описываемое имъ событіе покажется страннымъ или невѣроятнымъ, смущала и удерживала его. Такъ, изложивъ исторію перехода евреевъ черезъ Чермное море, онъ замѣчаетъ, что „онъ разсказалъ эту исторію такъ, какъ она излагается въ священныхъ книгахъ, и онъ предоставляетъ каждому самому рѣшить —произошло-ли это событіе вслѣдствіе

непосредственнаго Божественнаго воздѣйствія, или-же оно было произведено естественными причинами?“ Историческую правду и историческую критику онъ допускалъ лишь въ тѣхъ предѣлахъ, въ какихъ они не были вредны или были полезны для его интересовъ. Въ этомъ отношеніи любопытна его полемика съ Апіономъ. Всякимъ свидѣтельствомъ, говорящимъ въ пользу его тезисовъ, Іосифъ пользуется, обыкновенно не подвергая сомнѣнію его подлинность и правдивость. Если свидѣтельство сложно и частію говоритъ въ пользу Іосифа, частію противъ него, онъ отвергалъ то, что было противъ, и утверждалъ то, что было за. Знаменательна его уклончивость въ сужденіи о мессіанскихъ пророчествахъ и въ раскрытіи мессіанскихъ идеаловъ. Въ противоположность Филону и авторамъ сивиллиныхъ книгъ онъ не выдвигаетъ напередъ этихъ пророчествъ. Онъ не проповѣдуетъ о Мессіи, онъ не призываетъ къ вѣрѣ въ него и къ надеждѣ на него. И онъ правъ: о надеждѣ было говорить уже нечего, потому что Мессія уже пришелъ. Въ своей жизни онъ руководился не отдаленными надеждами и возвышенными идеалами, но правилами того житейскаго благоразумія, которое часто заставляетъ поступаться вѣрою и любовью. Въ сущности онъ былъ хорошимъ человѣкомъ, глубоко вѣрилъ въ истиннаго Бога и крѣпко любилъ свой народъ. Но онъ былъ слабымъ человѣкомъ и онъ измѣнялъ Своему Богу въ своихъ писаніяхъ и своему народу въ своихъ дѣлахъ. Онъ писалъ свои произведенія въ то время, когда былъ написанъ Новый Завѣтъ. Тѣнь проходила, и истина возвѣщалась открыто и громко всему міру. Болѣе уже не было нужды въ особыхъ посланникахъ и особыхъ дѣятеляхъ для ознакомленія человѣчества съ откровеніемъ. Дѣло раскрытія религіозной истины предъ всѣмъ человѣчествомъ стало дѣломъ церкви. Въ ветхомъ завѣтѣ не было такъ. Церковь не возвѣщала тамъ громко истину всему міру, напротивъ, охраняла ее отъ нескромныхъ взоровъ и нечистыхъ прикосновеній. Было много причинъ для этого. Укажемъ изъ нихъ одну. Ветхозавѣтное откровеніе обѣщало блага въ отдаленномъ будущемъ и участіе въ этихъ благахъ обусловливало исполненіемъ суровыхъ требованій закона въ настоящемъ. Немногіе были способны подчинить себя игу

закона при такихъ условіяхъ. Немногимъ поэтому и предлагался законъ. Онъ сталъ распространяться болѣе и болѣе незадолго предъ тѣмъ, какъ долженъ былъ прейдти, и это понятно: для того, чтобы принять новое откровеніе, міръ долженъ былъ ознакомиться съ ветхимъ. Но для этого не нужно было много вѣковъ. До времени Александра Македонскаго въ Европѣ не знали іудеевъ—хотя какъ мы думаемъ—объ истинномъ Богѣ европейцы получали знанія—хотя и не непосредственно—отъ іудеевъ. Послѣ Александра, мы видѣли, ветхозавѣтное откровеніе начинаетъ быстро распространяться въ древнемъ культурномъ мірѣ. Это было предварительнымъ приготовленіемъ почвы для распространенія и утвержденія церкви Христовой.

Краткимъ разсужденіемъ объ Іосифѣ Флавіи, какъ писателѣ, который знакомилъ съ сверхъестественнымъ откровеніемъ тѣхъ, кто не принадлежалъ къ истинной церкви, мы заканчиваемъ нашу рѣчь о внѣ библейскихъ свидѣтельствахъ того, что съ откровеніемъ знакомились и могли знакомиться и не—евреи, и что доступъ къ религіозной истинѣ былъ открытъ и въ ветхомъ завѣтѣ для тѣхъ, кто всею душою искалъ истины. Частію къ народамъ проникали посредственнымъ путемъ важнѣйшія и высочайшія религіозныя и нравственныя истины. Частію народамъ или отдѣльнымъ людямъ указывалось, гдѣ хранилась истина. Изслѣдуя внѣ библейскія свидѣтельства распространенія откровенія внѣ избраннаго народа, мы приходимъ къ заключенію, что въ ихъ исторической судьбѣ должно признать три послѣдовательныхъ періода. Первый—древнѣйшій. Свидѣтельства самыя слабыя. Эти свидѣтельства говорятъ намъ, что народы, разойдясь изъ своей прародины или можетъ быть оставаясь и близь ея, но уклонившись отъ религіи своихъ праотцовъ, однако иногда надолго сохраняли элементы истины. Мысль о высочайшемъ единомъ Богѣ у нихъ затемнялась, но не исчезала. Чувство правды искажалось, но не угасало. Второй періодъ. Свидѣтельства болѣе многочисленныя и иногда безспорныя. Къ народамъ, религіозныя представленія которыхъ приняли уже грубо ложный характеръ и натуралистическую окраску, путемъ, который ускользалъ отъ ихъ наблюденія и взоровъ, проникали высокія

истины и святыя заповѣди ветхо-завѣтнаго откровенія. Рука, подававшая имъ этотъ даръ, оставалась во мракѣ, и имена учителей оставались для нихъ скрытыми, но ученіе принималось, усвоялось и тамъ, гдѣ была добрая почва, приносило добрые плоды. Наконецъ, періодъ третій. Здѣсь сверхъестественное откровеніе является міру уже не въ видѣ преданія, дошедшаго отъ времени древнихъ, не въ видѣ ученія варварскихъ философовъ, занесенныхъ неизвѣстно кѣмъ и неизвѣстно откуда, но прямо, какъ завѣтъ, данный Богомъ евреямъ. Такъ, у вавилонянъ, ассиріянъ и египтянъ мы находимъ добрыя правила и въ ихъ обращеніяхъ къ Богу неба иногда слышимъ отзвукъ того, въ чемъ должны были быть наставлены Ной и его предки. Такъ, въ ученіи персовъ несомнѣнно и въ вѣрованіяхъ и заповѣдяхъ римлянъ не вполнѣ увѣренно мы находимъ проникновеніе къ арійцамъ вѣрованій и убѣжденій южной вѣтви сѣверныхъ семитовъ—богоизбраннаго еврейскаго народа. Такъ, наконецъ въ александрійскомъ переводѣ Ветхаго Завѣта, въ писаніяхъ сивиллъ, въ твореніяхъ Филона, Флавія и другихъ мы видимъ ясное возвѣщеніе греческому—слѣдовательно, всему культурному міру,—что истина у и отъ іудеевъ.

Но однако истина не была возвѣщена всѣмъ народамъ, не была открыта каждому человѣку. Да, несомнѣнно на землѣ умирали многіе милліоны, не зная ничего и о проповѣди пророковъ и мессіи, какъ умираютъ многіе милліоны и теперь, не зная ничего о Его ученіи. Почему такъ? Мы не знаемъ этого. Мы думаемъ, что людей по ихъ отношенію къ принятію откровенія можно раздѣлить на три очень неравные класса: Люди, непосредственно принимавшіе откровеніе отъ Бога, т. е. такіе, для которыхъ откровеніе вмѣстѣ было и Богоявленіемъ. Люди, получающіе откровеніе отъ другихъ, наставляемые въ его истинахъ церковью; наконецъ, третій многочисленный классъ, до слуха которыхъ совсѣмъ не доходитъ ученіе церкви. Мы не смѣемъ думать, чтобы послѣдніе были самыми грѣшными и самыми преступными. Восемнадцать жертвъ, погибшихъ подъ развалинами силоамской башни, не были, по слову Христа, виновнѣе всѣхъ, живущихъ во Іерусалимѣ (Лук. XIII,

4). Такъ и тѣ, которымъ не дано слышать и разумѣть слово Божіе, вовсе не самые виновные изъ всѣхъ человѣковъ. Непосредственнаго Откровенія иногда удостоивались не наилучшіе, и для нихъ оно могло быть и въ осужденіе. И наоборотъ, инымъ могло быть не подаваемо откровеніе, что бы они не приняли горшаго осужденія. Часто говорили и выражали недоумѣнія, почему Богъ не открылъ своей воли и не явилъ Себя такимъ великимъ мужамъ древности, какъ Пиѳагоръ, Платонъ или Сократъ? Мы не знаемъ—можетъ-быть оно и было имъ возвѣщено въ ту мѣру, въ которую они могли его вмѣстить. Но если сверхъестественное откровеніе и совсѣмъ не коснулась ихъ слуха, то это по нашему мнѣнію значитъ только то, что для нихъ лучше было то, чтобы истина не была возвѣщена имъ. Простыя истины вѣры могли быть камнемъ претыканія и соблазна для этихъ людей знанія. Поучительна въ этомъ отношеніи притча Господа о богатомъ и Лазарѣ. Богачъ, находящійся въ аду въ мученіяхъ за то, что не слушалъ (и слѣдовательно не вѣрилъ) повелѣній Моисея и пророковъ, проситъ Авраама, чтобы онъ послалъ на землю находившагося на лонѣ авраамовомъ, нѣкогда презрѣннаго имъ несчастнаго бѣдняка". Прошу тебя, говоритъ онъ, отче, пошли его въ домъ отца моего; ибо у меня пять братьевъ, пусть онъ засвидѣтельствуетъ имъ, чтобы и они не пришли въ это мѣсто мученія. Авраамъ сказалъ ему: у нихъ есть Моисей и пророки: пусть слушаютъ ихъ. Онъ же сказалъ: нѣтъ, отче Аврааме, но если кто изъ мертвыхъ прійдетъ къ нимъ, покаются. Тогда *Аврааме* сказалъ ему: если Моисея и пророковъ не слушаютъ, то если-бы кто и изъ мертвыхъ воскресъ, не повѣрятъ" (Лук. XVI, 27—31). Но если не повѣрятъ воскресшему изъ мертвыхъ, то тѣмъ болѣе не повѣрятъ слову того, кто уже давно умеръ. Спиноза сказалъ о себѣ, что, если бы чудо воскрешенія Лазаря было истиной, то онъ разбилъ-бы всю свою систему. Но онъ не разбилъ своей системы, по которой въ мірѣ нѣтъ мѣста никакому чуду. Изъ приведеннаго нами выше разсужденія Іосифа Флавія о переходѣ евреевъ черезъ Чермное море мы можемъ догадываться, что въ древности, какъ и во дни Спинозы, находились люди, для которыхъ слово Божіе и повѣствованіе о дѣлахъ Божіихъ являлось юродствомъ,

безумiемъ и слѣдовательно соблазномъ. Таковымъ, для которыхъ оно могло явиться особенно тяжкимъ соблазномъ и повести къ горшему осужденію, оно, можетъ—быть, и не возвѣщалось

Затѣмъ въ вопросѣ о сообщеніи и распространеніи Откровеній всегда нужно помнить, что люди не обособленныя единицы, но всегда—семья, племя, народъ, что въ дѣлѣ спасенія и Богообщенія имѣетъ мѣсто не индивидуализмъ, а соборность. Отсюда призваніе Авраама и выдѣленіе еврейскаго народа изъ среды всѣхъ народовъ земли, отсюда-же пребываніе цѣлыхъ народовъ въ тѣни и сѣни смертной. Близкіе между собою по происхожденію люди близки между собою и по духовнымъ качествамъ. Вотъ—почему и общія правила и законы для народовъ и общія наказанія. Вотъ почему и дарованіе и лишеніе Откровенія. Религіозныя истины всегда возвѣщались большему числу лицъ, чѣмъ сколько принимало ихъ. Развѣ во дни Моисея аммонитяне, моавитяне, эдомляне не должны были знать, что Богъ евреевъ есть истинный Богъ и что данный Имъ законъ есть спасительный законъ. Однако они не пожелали знать этого. И Богъ оставилъ ихъ ходить путями своими, какъ оставилъ ходить таковыми путями и другіе народы. Но это „оставилъ“ не нужно понимать въ грубо буквальномъ смыслѣ. Они были отлучены отъ церкви и истины лишь въ той мѣрѣ, въ какой это было полезно для нихъ. Церковь налагаетъ анаѳему для блага анаѳематствуемаго. Богъ скрываетъ себя отъ человѣка для блага человѣка.

Но однако если ветхозавѣтному язычнику не сообщалось Откровенія, то это не значитъ, что ему не дѣлалось никакихъ указаній, какъ искать истину и въ чемъ заключается истина. Нѣтъ, кромѣ сверхъестественнаго Откровенія въ ту пору, какъ и теперь, было естественное Богопознаніе. Путь къ истинѣ указывался всякому и чувство истины подавалось всѣмъ. „Былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ“ (Іоанн. 1, 9). Этотъ свѣтъ освѣщалъ и освѣщаетъ всѣмъ путь и смыслъ жизни, и тотъ, кто не хочетъ видѣть и отрицаетъ его, претъ противъ рожна. Душѣ человѣка по мѣрѣ того, какъ она развивается, всѣ ея силы, все, что открывается ея знанію, все указываетъ на высочайшую Исти-

ну. О томъ, какъ происходитъ это, и о томъ, что безотвѣтны тѣ, которые не принимаютъ таковыхъ указаній, мы будемъ говорить во второй части нашего труда.

Часть II-я.

Естественное Богопознаніе.

ГЛАВА 1-я.

Видимый міръ, какъ начало, приводящее къ мысли о Невидимомъ Творцѣ.

Первая истина Откровенія, которая была возвѣщена первому человѣку, была безъ сомнѣнія та, которая потомъ въ видѣ первой заповѣди была возвѣщена евреямъ съ вершины Синая: „Я Господь, Богъ твой“ (Исх. XX, 2). Религіозныя отношенія человѣка къ причинѣ своего бытія и благополучія возможны лишь, если эта причина есть не только сила, но и воля, есть субъектъ, личность. Первому человѣку Господь открывается, какъ личность, и первый человѣкъ мыслилъ Его личнымъ (Быт. III, 10). Но религіозныя представленія перваго человѣка утверждались на откровеніи непосредственномъ, личномъ; религіозныя представленія послѣдующихъ поколѣній должны были утверждаться на откровеніи наслѣдственномъ, историческомъ, между Богомъ и человѣчествомъ сталъ грѣхъ. Божественныя Откровенія въ богоявленіяхъ стали удѣломъ немногихъ избранниковъ, большая часть человѣчества свои знанія о Богѣ должна была получать отъ другихъ и была недостойна и неспособна получать ихъ непосредственно отъ Бога. Но въ такихъ случаяхъ, когда истины Откровенія возвѣщались людямъ лицами имъ подобными, что могло дать имъ вѣру и увѣренность, что онѣ дѣйствительно—истины? Несомнѣнно, эти истины должны были бы являться для ихъ слуха мѣдью звенящею или кимваломъ звучащимъ, если бы видимая природа, собственный духъ, жизнь, какъ она открывается въ мірѣ, не давали бы людямъ ихъ подтвержденія и не направляли бы людей къ ихъ принятію. Изслѣдованія и показываютъ намъ, что и есть и всегда было нѣчто, что направляло человѣка къ безконечному, къ отечеству Небеснаго Отца и

даже при полномъ забвеніи историческаго Откровенія, при крайне низкомъ умственномъ уровнѣ, при сильномъ извращеніи нравственныхъ понятій, человѣчество въ окутывавшемъ его духовномъ мракѣ всегда пыталось составлять представленія о нѣкоторомъ духовномъ свѣтѣ, о высшихъ духовныхъ силахъ, во власти и распоряженіи которыхъ оно находится, и о средствахъ вступаній въ общеніе съ этими силами и располагать ихъ къ себѣ. Видимый вещественный міръ всегда приводилъ людей къ мысли объ управляющихъ имъ невидимыхъ духовныхъ силахъ.

Объ этомъ свидѣтельствуетъ теологическое истолкованіе природы, которое мы находимъ и у древнихъ культурныхъ и у современныхъ некультурныхъ народовъ. Дикари древняго, какъ и новаго времени, за каждою группою физическихъ явленій всегда предполагали управляющія ими духовныя или вещественно-духовныя существа. И не только водами вѣдали водяные и лѣсами лѣшіе, но и за каждою рѣкою, за каждою отдѣльною областію стояло особое существо. Для древняго германца старикъ Рейнъ былъ нѣкоторымъ живымъ человѣкообразнымъ существомъ, подобнымъ же образомъ древній римлянинъ представлялъ себѣ божество Тибра. О современныхъ дикаряхъ говорятъ (факты собраны и сгруппированы Спенсеромъ въ его principles of sociology), что они вообще не признаютъ естественнаго характера явленій, за каждымъ видимымъ явленіемъ они ищутъ произведшаго его невидимаго духа. Человѣкъ чихнулъ, это есть слѣдствіе вліянія на него духа, на деревѣ задрожали листья, ихъ привелъ въ движеніе обитающій въ деревѣ духъ. Древніе культурные народы въ своихъ натуралистическихъ теологіяхъ упорядочили какъ физическія явленія, такъ и систему управляющихъ ихъ боговъ. Наши арійскіе предки (періода ведъ) или по крайней мѣрѣ старшіе братья причину явленій огня приписали богу Агни, за солнцемъ они предположили бога Суріа или Савитри, богомъ грозъ у нихъ былъ Рудра, богомъ неба Діасъ, пространства—Адинги, богомъ опьяненія—Сома, богомъ—производителемъ (создателемъ) вещей—Праджапати (изъ котораго впослѣдствіи вышелъ брама браминовъ). У народовъ семитическихъ, напр.,

у ассиро-вавилонянъ, о которыхъ нѣкоторые говорятъ, что они въ противоположность арійцамъ видѣли божества въ исторіи, а не въ природѣ, мы на самомъ дѣлѣ находимъ—Ану—бога неба, Еа—бога океана, Синъ—бога луны, Самасъ—бога солнца, Раммона—бога грозъ, Нергаля—бога изсушающаго зноя, Гибеля—бога огня и т. д. Древнѣйшія формы историческихъ религій очень часто обозначаются именемъ пандемонизма, потому что эти религіи предполагаютъ, что все наполнено и всѣ явленія производятся духами (демонами). Съ этимъ характеромъ является сумеро—аккадская религія—предшествовавшая вавилонской на месопотамской почвѣ, такою является древнѣйшая римская религія (до эпохи греческаго вліянія), такою является древнѣйшая религія японцевъ—Шинто. Пандемонизмъ обыкновенно смѣняется системою натуралистическихъ боговъ, происходитъ процессъ классификаціи и объединенія.

Какая причина заставляла и заставляетъ людей населять этотъ видимый міръ невидимыми богами? Несомнѣнно, прежде всего присущая человѣческому духу идея причины. Причина есть то, что даетъ бытіе явленію или вещи. Древній человѣкъ, не заходившій далеко въ своихъ изысканіяхъ и размышленіяхъ, могъ представлять, что матерія—этотъ субстратъ, видоизмѣненія котораго представляютъ жизнь міра,—есть бытіе изначальное; онъ могъ затѣмъ мыслить міръ, какъ бытіе множественное и разрозненное, т. е. такимъ, какимъ онъ является непосредственному взору, но онъ не могъ мыслить, чтобы перемѣны въ мірѣ могли происходить сами собою. Человѣкъ видѣлъ, что неодушевленная вещь обыкновенно остается въ неизмѣнномъ положеніи и никогда не начинаетъ двигаться, если на нее не воздѣйствуетъ одушевленное существо. Отсюда его выводъ, что причина движенія матеріи есть духъ. Но мало того, что движеніе вещей не возникаетъ само собою; древніе постоянно видѣли еще, что всякое движеніе стремится прекратиться, отсюда формула древней физики: всѣ тѣла стремятся къ покою (мы увидимъ потомъ, что эта формула въ сущности справедлива). Но если тѣла стремятся къ покою, если, слѣдовательно, видимый міръ стремится къ тому, чтобы заснуть сномъ неподвижности, то спрашивается: почему же онъ не по-

гружается въ этотъ сонъ смерти? Очевидно, должно предположить, что за этимъ міромъ стоятъ существа, которыя двигаютъ его элементы и стихіи, производятъ міровыя явленія, даютъ жизнь вселенной. Послѣдовательное изученіе міра и размышленіе о невещественныхъ причинахъ вещественныхъ явленій должно бы было повидимому привести людей по мѣрѣ того, какъ они выясняли себѣ единство міра, къ признанію единства его трансцендентной духовной причины. Но однако случилось иное. Въ философской мысли уже за нѣсколько вѣковъ до Р. Х. образовалось теченіе, направлявшееся къ отрицанію существованія духовныхъ причинъ у вещественныхъ явленій. Повидимому два рода основаній породили это теченіе. Невидимыя духовныя силы, населеннымъ которыми представляли физическій міръ, нигдѣ не открывались и не являлись искавшимъ ихъ людямъ. Утомленные безплоднымъ исканіемъ люди стали склоняться къ мысли, что и совсѣмъ не существуетъ того, что они ищутъ. Это одно основаніе. Затѣмъ стали постепенно открывать нѣкоторые законы филическихъ явленій. По прежнему не простираясь далеко въ глубь и не ставя вопроса о происхожденіи этихъ законовъ, фактъ ихъ существованія стали считать достаточнымъ для объясненія явленій міра. Это—другое основаніе. На мѣсто прежнихъ духовныхъ силъ поставили физическіе законы. Такъ возникъ философскій матеріализмъ. Первые опыты матеріалистическаго истолкованія природы связываются съ именами греческихъ натурфилософовъ: Ѳалеса, Анаксимандра и Анаксимена. Въ своихъ опытахъ матеріалистическій субстратъ міра они разсматривали, какъ нѣчто единое и непрерывное (вода, безпредѣльное, воздухъ). Въ противоположность имъ позднѣе Левкиппъ и Демокритъ стали истолковывать явленія міра изъ атомистической теоріи вещества. Подобный же взглядъ на строеніе міра—надо полагать, совершенно независимо,—развился на мидійской почвѣ въ системѣ Вайсешика. Еще позднѣе Лукрецій Каръ далъ блестящее profession de foi матеріалистическаго атомизма въ своей знаменитой поэмѣ „De rerum natura“. Въ глазахъ Лукреція Эпикуръ, истолковавшій природу, заслуживаетъ великой славы за то, что онъ попралъ ногами вѣру въ боговъ и сдѣлалъ лю-

дей равными небу. Ни одна вещь никогда не происходитъ изъ ничего и все происходитъ безъ участія боговъ. Атомы суть начала или элементы, изъ которыхъ образуются всѣ вещи (primordia rerum). Природа состоитъ изъ атомовъ и изъ безграничнаго пустого пространства. Атомы, двигаясь по различнымъ направленіямъ въ безконечномъ пространствѣ, даютъ образованіе міру; каковое образованіе невѣжды приписываютъ божеской силѣ. Со времени написанія поэмы Лукреція скоро исполнится 2000 лѣтъ (Лукрецій умеръ приблизительно въ 55 г. до Р. Х.) и вотъ теперь говорятъ, что изученіе видимаго міра подтверждаетъ безусловно правду основоначалъ его философіи, что инстинктивное заключеніе отъ видимаго міра къ бытію невидимыхъ духовныхъ силъ есть заблужденіе, что за видимымъ міромъ не скрывается ничего невидимаго. Таковы будто бы результаты и выводы естественно-научныхъ изысканій. Мы безусловно отрицаемъ это. Мы утверждаемъ, что изысканія и открытія новѣйшей науки и объясняютъ и оправдываютъ безсознательныя умозаключенія древнихъ отъ видимаго міра къ невидимой его духовной причинѣ.

Съ точки зрѣнія современнаго естествознанія достаточно допустить существованіе 4 началъ для объясненія всѣхъ явленій физическаго міра. Эти 4 начала суть пространство, время, матерія и движеніе. Они существовали отъ вѣка и будутъ существовать вѣчно. Изъ этихъ 4 началъ только вопросъ о томъ, что понимать подъ третьимъ (подъ матеріей), возбуждаетъ между натуралистами недоразумѣнія и споры; о томъ, какъ понимать прочія три начала, въ естествознаніи не существуетъ никакихъ споровъ и никакихъ объясненій: съ выраженіями пространство, время, движеніе естествознаніе соединяетъ тотъ же смыслъ, какой соединяютъ съ нимъ и дѣти и дикари. Пониманіе матеріи у различныхъ ученыхъ различно. Самое простое и распространенное слѣдующее. Матерія есть совокупность безконечнаго числа атомовъ. Атомъ это, по воззрѣнію однихъ, абсолютно твердое, по воззрѣнію другихъ— абсолютно упругое тѣло, имѣющее чрезвычайно малые размѣры и снабженное нѣкоторымъ (тѣмъ или инымъ) количествомъ движенія. По закону инерціи всякое тѣло, получившее стрем-

леніе двигаться въ какомъ-либо направленіи съ тою или иною скоростію, сохраняетъ и осуществляетъ это стремленіе вѣчно, если не встрѣчаетъ себѣ препятствій со стороны другихъ тѣлъ, сила стремленія, присущая тѣлу, и есть то количество движенія, которымъ оно обладаетъ. Сталкиваясь одни съ другими, атомы стремятся передавать одинъ другому имѣющееся у нихъ количество движенія, передавать такъ, что атомъ, имѣющій избытокъ движенія сравнительно съ другимъ, дѣлитъ съ этимъ другимъ избытокъ такъ, что въ концѣ концовъ у нихъ обоихъ будетъ равное количество движенія (при предварительномъ равенствѣ массъ атомовъ движеніе стремится распредѣлиться равномѣрно въ равныхъ массахъ). Существованіе атомовъ съ такими свойствами и достаточно для объясненія всѣхъ явленій міра. Приведемъ примѣръ объясненія возникновенія въ тѣлахъ вѣса, возникновенія цвѣтовъ тѣлъ и происхожденія звука. Невѣсомые атомы должны были превратиться въ вѣсомыя тѣла слѣдующимъ образомъ. Положимъ, что какой-нибудь случай произвелъ, что въ одномъ мѣстѣ два атома соединились такъ, что потомъ стали продолжать движеніе вмѣстѣ, какъ одно цѣлое; допустимъ, что подобный же случай произвелъ подобное соединеніе и въ другомъ пунктѣ. Тогда въ морѣ безконечно малыхъ и равныхъ между собою атомовъ явятся два сравнительно большія тѣла. Не трудно показать, что они немедленно начнутъ оказывать притягивающее дѣйствіе одно на другое. Вотъ почему, каждое изъ этихъ тѣлъ явится для другого экраномъ, защищающимъ его отъ толчковъ атомовъ съ своей стороны. Наши тѣла будутъ подвергаться толчкамъ атомовъ со всѣхъ сторонъ, но со сторонъ, которыми они обращены другъ къ другу, этихъ толчковъ ими будетъ получаться меньше, такимъ образомъ окажется, что атомы будутъ толкать ихъ по направленію другъ къ другу, и они задвигаются одно по направленію къ другому, какъ будто взаимно притягиваемыя. Въ безконечномъ пространствѣ аггрегаціи двухъ, трехъ и большаго числа атомовъ, конечно, должны происходить часто, отсюда явятся притягивающіяся или вѣсовыя тѣла, ибо вѣсомъ называютъ силу стремленія притягиваемаго тѣла къ притягивающему. Не трудно показать, что дѣйствія притяженія

въ этомъ пространствѣ будутъ происходить согласно закону Ньютона, т. е., прямо пропорціонально массѣ и обратно пропорціонально квадрату разстоянія. Пусть представятъ себѣ пространство, наполненное атомами, двигающимися во всѣхъ направленіяхъ съ равными скоростями и въ равныхъ количествахъ и пусть введутъ въ это пространство два большихъ шара разной величины. Нетрудно видѣть, что большой шаръ защититъ малый отъ толчковъ атомовъ съ своей стороны во столько разъ больше, во сколько поверхность большого шара больше поверхности малаго, вслѣдствіе этого малый шаръ, испытывая менѣе сопротивленія въ своемъ стремленіи къ большому, задвигается по направленію къ большому быстрѣе, чѣмъ большой по направленію къ нему. Отсюда вытекаетъ законъ о значеніи массы въ дѣлѣ притяженія. Точно также на примѣрѣ нашихъ шаровъ можно изслѣдовать и законъ относительно разстоянія. Можно видѣть, что при сближеніи шары въ большей мѣрѣ будутъ служить экранами одинъ для другого и такимъ образомъ притяженіе между ними будетъ увеличиваться, при удаленіи ихъ одного отъ другого они менѣе могутъ защищать другъ друга отъ толчковъ атомовъ съ своей стороны, и потому притяженіе между ними ослабѣетъ. Изъ этого простого изложеннаго нами начала объясняются и молекулярныя свойства тѣлъ (сцѣпленіе, упругость) и химическія свойства (сродство, термохимическія явленія) и вся система небесныхъ тѣлъ. Гипотезы образованія небесныхъ тѣлъ, явившіяся въ послѣдніе годы, особенно соотвѣтствуютъ изложеннымъ нами началамъ. Укажемъ на гипотезу Лакіера. Даже на Руси явилась самостоятельная работа, объясняющая возникновеніе міровъ изъ изложеннаго нами принципа. Разумѣемъ работу Ярковскаго. Сущность всѣхъ этихъ гипотезъ состоитъ въ томъ, что разъ въ міровомъ пространствѣ изъ разсѣяннаго въ немъ вещества образуется аггрегатъ частицъ, образуется случайно, то онъ потомъ будетъ расти по естественному неизбѣжному закону. Съ этой точки зрѣнія наше солнце будетъ постоянно увеличиваться въ объемѣ вслѣдствіе паденія на него метеоритовъ и другихъ мелкихъ небесныхъ тѣлъ (этимъ нѣкоторые хотятъ объяснить

и то, почему солнцемъ сохраняется такъ долго столь высокая температура), будетъ расти и наша земля вслѣдствіе паденія на нее космической пыли (это подтверждается прямыми наблюденіями, наприм., Норденшильда). Впослѣдствіи солнце растущее быстрѣе, чѣмъ земля, можетъ быть, поглотитъ и землю, можетъ быть, и вся солнечная система будетъ притянута какимъ-нибудь нами еще неоткрытнымъ небеснымъ тѣломъ, около котораго по неизвѣстной намъ кривой совершаетъ свое движеніе солнечная система.

Изъ изложенныхъ нами началъ легко объясняются и всѣ физическія и химическія явленія. Свѣтъ разсматривается, какъ дрожаніе эфира, т. е., какъ дрожаніе невѣсомыхъ атомовъ; звукъ признается результатомъ дрожанія вѣсомыхъ массъ (обыкновенно воздуха). Въ природѣ нѣтъ ни свѣта, ни звука, но въ природѣ происходятъ колебанія атомовъ со скоростію 280 тысячъ верстъ въ секунду около нѣкоторыхъ неподвижныхъ центровъ (т. е. атомы движутся около этихъ центровъ на весьма незначительномъ разстояніи, но если измѣрить всю величину пройденнаго ими пространства въ секунду, то она окажется равною 280 тысячамъ верстамъ). Эти колебанія атомовъ передаются другимъ атомамъ и наконецъ доходятъ до глазъ организмовъ, на которые производятъ впечатлѣніе свѣта. Смотря по различію видовъ колебанія эфира, получаются ощущенія различныхъ цвѣтовъ. Явленія звуковъ представляютъ собою подобный же результатъ волнообразнаго движенія воздушныхъ или иныхъ массъ, достигающихъ слуховаго органа. Теорія звука и свѣта разработана уже давно. Давно также теплота разсматривается, какъ родъ движенія. О томъ, что явленія магнитизма и электричества въ своей сущности то же суть явленія движенія, говорили уже десятки лѣтъ назадъ, но строгой теоріи, истолковывающей факты электро-магнитизма, нѣтъ до сихъ поръ, однако многое уже сдѣлано въ этомъ направленіи. Работы Максуэля установили связь явленій свѣтовыхъ съ электро-магнитами. Работы Герца дали много матеріала для утвержденія, что явленія магнитныя и электрическія суть явленія чрезвычайно различныхъ видовъ волнообразнаго дрожанія эфира, свѣтовыя и тепловыя явленія пред-

ставляютъ частный видъ этихъ движеній. Подтвержденіе этому находятъ и въ открытіи Рентгена.

Сущность химическихъ явленій состоитъ въ томъ, что въ результатѣ соединенія нѣсколькихъ тѣлъ получается новое тѣло, обладающее совершенно особенными свойствами, чѣмъ тѣ тѣла, изъ которыхъ оно составлено. Такъ вода—эта общеизвѣстная жидкость—образуется изъ соединенія двухъ тѣлъ—водорода и кислорода, которые газообразны и обладаютъ горючими свойствами, т. е. значитъ, совершенно не похожи на то, что производятъ. Другой обратный рядъ химическихъ явленій состоитъ въ томъ, что данное тѣло разлагается на нѣсколько новыхъ, изъ которыхъ оно было составлено, непохожихъ на него. Такъ, воду при помощи электрическаго тока можно разложить на водородъ и кислородъ. Еще нѣсколько десятилѣтій назадъ химическія явленія были покрыты таинственнымъ покровомъ и не существовало мало-мальски удовлетворительнаго ихъ объясненія. Съ возникновеніемъ термохиміи этотъ окутывавшій ихъ покровъ началъ мало по малу подниматься. Термохимія есть наука, опредѣляющая количество теплоты, выдѣляемое или поглощаемое при химическихъ реакціяхъ. Теплота есть родъ движенія. Оказывается, что всѣ химическія измѣненія въ тѣлахъ обусловливаются количествомъ выдѣляемой или поглощаемой теплоты, т. е. иначе говоря, являются слѣдствіемъ измѣненія характера движенія въ соединяемыхъ или разлагаемыхъ тѣлахъ. Предполагаютъ, что молекулы различныхъ химическихъ тѣлъ одарены различнаго рода движеніями. Если мы смѣшаемъ два тѣла, движенія молекулъ въ которыхъ происходятъ по сходственнымъ, такъ сказать, приблизительно параллельнымъ путямъ, то, очевидно, соединенія ихъ не произойдетъ, ибо не произойдетъ столкновенія между атомами. Будетъ только смѣшеніе. Но если мы соединимъ тѣла, обладающія совершенно различными молекулярными движеніями, то тогда между молекулами этихъ тѣлъ начнутся столкновенія, произойдетъ выдѣленіе теплоты, являющееся обыкновенно при химическихъ соединеніяхъ; столкнувшіяся молекулы соединятся, энергія ихъ измѣнится, (уменьшится, о чемъ свидѣтельствуетъ выдѣленіе теплоты), и явится новое

тѣло съ новыми свойствами. Это объясненіе избирательнаго сродства, по которому тѣла съ наиболѣе противоположными свойствами (напримѣръ, элементы стоящіе по концамъ одного періода химической системы) должны наиболѣе энергично стремиться къ соединенію, подтверждается фактами химіи. Подтверждаясь этими фактами, оно вмѣстѣ съ тѣмъ объясняетъ, почему химическія соединенія такъ или иначе отличаются отъ образующихъ его элементовъ.

Явленія біологическія тоже суть явленія движенія. Что физіологическіе процессы управляются исключительно законами физики и химіи, въ этомъ не сомнѣваются. Невыясненнымъ пока остается вопросъ о томъ, какъ неорганическая матерія преобразуется въ органическую. Прежде предполагали здѣсь участіе какого-то таинственнаго виталистическаго начала, но теперь признаютъ, что и въ этомъ началѣ нѣтъ нужды. Элементы матеріи, говорятъ, могутъ вступать въ соединенія троякаго рода: механическое, химическое и органическое, и соединеніе становится тѣмъ или инымъ, смотря потому, какъ близко частицы соединились между собою и какой характеръ движенія онѣ имѣютъ. Что между этими тремя родами соединенія нѣтъ радикальнаго различія, это подтверждается все болѣе. Такъ, можно указать соединенія, о которыхъ трудно сказать—механическаго или химическаго они характера, таковы, наприм., растворы и сплавы. Повидимому это соединенія механическаго характера, ибо здѣсь нарушается одинъ изъ основныхъ химическихъ законовъ, по которому два или нѣсколько тѣлъ могутъ вступать въ соединеніе въ опредѣленныхъ вѣсовыхъ отношеніяхъ. Если намъ нужно образовать поваренную соль и намъ дано извѣстное количество натрія, то мы должны будемъ взять строго опредѣленное количество хлора. Но въ растворахъ мы можемъ подливать сколько угодно растворителя, а въ сплавахъ можемъ сплавлять какое угодно количество одного металла съ другимъ. Такимъ образомъ, повидимому, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ явленіями механическими. Но обратившись къ другой сторонѣ дѣла, мы должны будемъ отвергнуть это предположеніе. Такъ, напримѣръ, оказывается, что сплавы тверже каждаго изъ сплавля-

емыхъ металловъ. Въ суммѣ такимъ образомъ оказывается больше, чѣмъ въ слагаемыхъ. Этого не бываетъ при механическихъ явленіяхъ, но это происходитъ при явленіяхъ химическихъ. Точно также растворы являютъ намъ новыя свойства, которыхъ не было ни въ растворителѣ, ни въ растворяемомъ веществѣ. Вслѣдствіе этихъ фактовъ установился взглядъ на растворы и сплавы, какъ на соединенія частію механическаго, частію химическаго характера (неустойчивыя химическія соединенія). Полагаютъ, что подобнымъ образомъ и между химическими и органическими соединеніями не существуетъ непереходимой грани. Уже со времени Велера, когда онъ путемъ выпариванія ціано-аміачной соли получилъ мочевину, мысль эта стала представляться возможной. Съ тѣхъ поръ много тѣхъ соединеній, которыя приготовляетъ организмъ, было приготовлено въ лабораторіяхъ. Правда, всѣ приготовленныя искуственнымъ путемъ вещества не суть составныя части организма, а его отбросы; того, что живетъ и что учавствуетъ въ жизни, химики искуственнымъ путемъ произвести не могли. Но что и это живое возникло нѣкогда изъ неживого, что положеніе omne vivum ex vivo невѣрно или, что пожалуй, вѣрно положеніе omne est vivum, это представляется несомнѣннымъ всѣмъ натуралистамъ.

Съ физіологической стороны жизнь можетъ быть опредѣляема, какъ *процессъ, состоящій въ томъ, что вещество уподобляетъ себѣ окружающую среду.* Все живое питается и размножается; принимая въ себѣ постороннія вещества, живое дѣлаетъ ихъ тѣмъ, что оно есть само, въ размноженіи все живое стремится повторять само себя. Сравнительно простѣйшая форма, въ которой проявлятъ себя жизнь, есть растительная клѣточка. Элементарная анатомія клѣточки такова; замкнутая оболочка, внутри которой содержится полужидкое вещество (протоплазма), въ которомъ находится небольшое твердое тѣльце (ядро). Существуетъ много одноклѣточныхъ организмовъ; таковы многія одноклѣточныя водоросли. Ихъ жизнь заключается въ слѣдующемъ: изъ окружающей среды сквозь оболочку въ клѣточку проникаютъ по закону диффузіи газообразныя вещества и соли въ растворѣ, здѣсь они всту-

паютъ въ химическое соединеніе съ содержимымъ клѣточки и уподобляются ему, лишнее путемъ диффузіи выходитъ изъ клѣточки (напр., кислородъ, освобождающійся вслѣдствіе разложенія углекислоты), но въ общемъ въ клѣточку входитъ всего гораздо болѣе, чѣмъ, изъ нея выходитъ, вслѣдствіе чего она увеличивается. Затѣмъ въ клѣточкѣ происходитъ рядъ механическихъ процессовъ, вслѣдствіе которыхъ изъ одного ядра въ клѣточкѣ образуются два, между этими ядрами выростаетъ пленка, такая же, какъ оболочка клѣточки, и клѣточка распадается на двѣ, изъ которыхъ каждая затѣмъ начинаетъ жить самостоятельною жизнію. Таковъ процессъ въ одноклѣточныхъ организмахъ. Въ многоклѣточныхъ организмахъ жизнь въ сущности сводится къ тому же, только тамъ въ отправленія клѣточекъ внесено болѣе раздѣленія труда. Это раздѣленіе труда или, говоря иначе, раздѣленіе отправленій мы видимъ уже и въ одной клѣточкѣ: въ ней много различныхъ химическихъ соединеній, обусловливающихъ физическое различіе составляющихъ ее частей. Различныя физически и химически тѣла находятся въ клѣточкѣ въ такомъ соединеніи, что изъ нея почти ничего не выходитъ нужнаго ей, а въ нее открытъ свободный притокъ извнѣ полезнаго для нея. Понять возможность такого механизма, который беретъ, но не отдаетъ, не трудно: припомнимъ изъ физики хотя бы нагнетательный насосъ; понять, почему клѣточка беретъ извнѣ только нужное для нея, тоже неособенно затруднительно; припомнимъ изъ физики законъ диффузіи. Частицы газовъ, а затѣмъ и жидкостей стремятся равномѣрно разсѣяться въ пространствѣ, притомъ онѣ обладаютъ способностію проникать черезъ перепончатыя перегородки, каковую перегородку представляетъ собою и оболочка клѣточки. Проникнувъ въ клѣточку, нужныя ей вещества преобразуются въ новыя соединенія, которыя уже не могутъ переходитъ черезъ перепончатыя перегородки. Вслѣдствіе этого нужныя клѣточкѣ вещества снова будутъ устремляться къ ней и проникать въ нее, ибо ихъ тамъ нѣтъ (онѣ перешли въ новыя соединенія), а онѣ стремятся къ равномѣрному распредѣленію; не нужныя же, проникнувъ въ клѣточку въ незначительномъ количествѣ, пере-

станутъ притекать болѣе, потому что и внѣ клѣточки находятся въ такомъ же количествѣ, какъ и внутри ея, между ними установится равновѣсіе. Понятно, для того, чтобы быть такимъ механизмомъ, который принимаетъ въ себя все нужное и выбрасываетъ изъ себя негодное, одноклѣточный организмъ долженъ быть въ сущности очень сложнымъ комплексомъ частей и химическихъ соединеній. Онъ такимъ и является. Въ многоклѣточныхъ организмахъ это раздѣленіе на различныя части (органы и полы) выступаетъ все болѣе и болѣе по мѣрѣ того, какъ мы поднимаемся по біологической лѣстницѣ. Но все это разнообразіе органовъ и внѣшняго строенія, все это разнообразіе внѣшнихъ формъ приспособлено лишь къ одной цѣли, чтобы изъ внѣшней среды въ организмъ входили нужныя вещества и уподоблялись ему. Все, съ чѣмъ организмъ вступаетъ во взаимоотношеніе, онъ стремится уподобить себѣ и, увеличиваясь въ объемѣ и размножаясь, онъ стремится превращать въ себя все большее и большее количество вещества; мохъ въ самое короткое время покрылъ бы весь земной шаръ своимъ унылымъ покровомъ, если бы онъ не встрѣчалъ себѣ противодѣйствія со стороны другихъ растительныхъ организмовъ. Внѣшнія неблагопріятныя условія и противодѣйствіе другихъ организмовъ препятствуютъ стремленію каждой органической особи уподобить себѣ окружающее. Механизмъ возникновенія, размноженія и распространенія организмовъ не выясненъ со всею строгостію въ своихъ основахъ, но изъ изложеннаго можно видѣть, что имѣются основанія надѣяться, что онъ будетъ выясненъ. Съ одной стороны, теперь приготовляютъ химическія соединенія все болѣе и болѣе приближающіяся къ органическимъ, съ другой стороны, теперь выяснено, что клѣточка не есть самый простой типъ жизни, она сама образуется изъ простѣйшихъ элементовъ—біобластовъ, которые уже близко подходятъ къ неорганическому міру.

Таково въ общихъ чертахъ міровоззрѣніе научнаго матеріализма, истолковывающее механическую и физіологическую стороны міра (о психической жизни мы пока не говоримъ). Матерія здѣсь представляется сущностію и принципомъ всего. Ея комбинаціи производятъ все разнообразіе жизни во все-

ленной. Обращаться за объясненіемъ міровыхъ явленій еще къ какому-то высшему началу, говорятъ, и излишне и неразумно, но, конечно, и позволительно и желательно выяснить себѣ, какъ можно строже, что же представляетъ собою это начало? Что такое матерія? Если матерія есть совокупность атомовъ, то спросимъ: что такое атомъ? Прежде всего повидимому какая-то геометрическая форма: шаръ, эллипсоидъ, параллелипипедъ, пирамида? Однако изъ одной формы нельзя построить міра, и вотъ—въ нее вливаютъ содержаніе. Говорятъ, что атомы обладаютъ абсолютной твердостью, но здѣсь при первой попыткѣ выйдти за предѣлы чистой геометріи мы вступаемъ въ безъисходный логическій кругъ противорѣчій. Твердость есть свойство тѣлъ, выводимое изъ законовъ тяготѣнія. Твердость тѣла обусловливается степенью близости его частицъ между собою и силою ихъ взаимнаго притяженія. Такимъ образомъ твердость объясняется притяженіемъ, а не притяженіе твердостію. Затѣмъ, если атому присуща абсолютная твердость, то спрашивается, какъ съ этою абсолютною твердостію можетъ у него связываться какое-либо количество энергіи? Согласно современной физической теоріи, которую нельзя оправдать опытомъ, физическое тѣло станетъ абсолютно твердымъ, когда температура его будетъ довсдена до 273 градусовъ ниже нуля по Цельсію. Между частицами такого тѣла не будетъ никакихъ промежутковъ, оно представитъ собою одно сплошное цѣлое, въ которомъ не происходитъ никакихъ движеній, свойства атома и свойства этого тѣла повидимому тождественны. Возможно ли такое абсолютно твердое тѣло, возможно ли движеніе такого тѣла, возможна ли передача однимъ такимъ тѣломъ движенія другому тѣлу? Механика постоянно предполагаетъ это, ея теоремы прежде всего относятся къ абсолютно твердымъ тѣламъ, но во всякомъ случаѣ предположеніе о движеніи такихъ тѣлъ есть фикція, недопустимая съ философской точки зрѣнія. По закону инерціи такое тѣло, разъ начавши движеніе, будетъ продолжать его и тогда, когда сила, вызвавшая это движеніе, прекратитъ свое дѣйствіе. Положимъ, какое-нибудь такое тѣло и двигается со скоростію U по направленію AB. Въ данный моментъ, положимъ,

оно находится въ точкѣ C. Спрашивается, какая причина заставила наше тѣло двигаться далѣе? По отношенію къ обыкновеннымъ тѣламъ, движущимся по инерціи, мы предполагаемъ, что они заключаютъ въ себѣ сообщенное имъ количество движенія; мы не знаемъ, какъ передается эта движущая сила; какъ связывается она съ веществомъ тѣла, но мы знаемъ, что это—фактъ. Мы не умѣемъ объяснить его, но мы допускаемъ возможность его объясненія, ибо мы не знаемъ въ сущности строенія тѣла, не знаемъ его субстанціи. Но если намъ говорятъ, что данное тѣло характеризуется свойствомъ абсолютной твердости и только этимъ свойствомъ, то связь этой абсолютной твердости, абсолютной непроницаемости или—что тоже—абсолютной смерти съ энергіей представляется намъ недопустимой. Особенно наглядно это открывается при разсмотрѣніи вопроса о передачѣ движенія. Атомъ *ab* въ своемъ движеніи точкою *b* коснулся точки *c* атома *cd* и передалъ ему нѣкоторою долю своего движенія. Какъ могла совершиться эта передача? Для простоты предположимъ ударъ центральнымъ (т. е. что точка столкновенія *c* лежитъ на прямой линіи, соединяющей центры атомовъ). Въ атомѣ *ab* не можетъ происходить никакихъ молекулярныхъ движеній, въ атомѣ *cd* ихъ то же не происходитъ. Движеніе атома *cd* послѣ толчка должно начаться съ точки *d* (діаметрально противоположно точкѣ *c*), но *b* дѣйствуетъ не на *d*, а на *c*. Но *c* не имѣетъ возможности двигаться подъ дѣйствіемъ этого толчка, ибо все пространство на пути движенія передъ *c* наполнено массою атома *cd*, для *c* можетъ быть освобождено мѣсто только движеніемъ, начавшимся съ *d*. Но мы не видимъ причины этого движенія, и у насъ получается, что движеніе возникаетъ не тамъ, гдѣ есть причина движенія, а тамъ, гдѣ ея нѣтъ.

Вмѣсто теоріи абсолютно твердыхъ другіе выдвигаютъ теорію абсолютно упругихъ атомовъ. Но упругость, если ее разсматривать, какъ первоначальное свойство, представляетъ собою нѣчто очень мистическое и непонятное, напротивъ, механика очень удобно выводитъ намъ свойство упругости изъ формулы притяженія. Механика называетъ упругими тѣ тѣла, которыя, будучи деформированы и затѣмъ предоставлены сами

себѣ, возвращаются въ свое первоначальное состояніе. Въ природѣ не существуетъ ни абсолютно упругихъ, ни абсолютно неупругихъ тѣлъ. Но въ изслѣдуемой нами теоріи предполагается, что свойствомъ абсолютной упругости обладаютъ тѣ первоначальные элементы, изъ которыхъ строится природа—атомы. Но, вѣдь, если это такъ, если упругость есть первоначальное свойство, не допускающее объясненія, то тогда мы лишены возможности объяснять дѣтямъ упругость резиноваго мячика, упругость легко объяснимую изъ нѣкоторыхъ высшихъ законовъ. Затѣмъ, въ такомъ случаѣ законъ тяготѣнія, оставаясь по старому непонятнымъ, вдобавокъ явится уже не первоначальнымъ фузическимъ закономъ, а вторичнымъ и притомъ всетаки не подлежащимъ объясненію. Дѣло вотъ въ чемъ. По теоріи должно предполагаться, что явленія притяженія должны быть слѣдствіемъ существованія сталкивающихся между собою упругихъ атомовъ. Мы показали выше, что притяженіе можетъ обнаружиться, когда въ двухъ или нѣсколькихъ мѣстахъ нѣсколько атомовъ соединятся вмѣстѣ. Дѣйствительно, два абсолютно твердыя тѣла, будучи соединены вмѣстѣ, становятся однимъ. Это можно пояснить опытомъ. Если два прекрасно отшлифованныхъ плоскихъ стекла сложить вмѣстѣ и подвергнуть сильному давленію, то они соединятся въ одно и станутъ однимъ. Но если два упругія тѣла довести до непосреднаго соприкосновенія, то отъ этого не получится неразрывнаго соединенія и малѣйшее давленіе на одно произведетъ то, что отъ него отскочитъ другое. Такимъ образомъ теорія абсолютно упругихъ атомовъ не можетъ намъ объяснить происхожденіе притягивающихся или—что тоже—вѣсомыхъ тѣлъ. Вотъ почему лица, держащіяся этой теоріи, допускаютъ обыкновенно существованіе нѣсколькихъ видовъ первоначальной матеріи: эфира и вѣсомой матеріи или даже эона, эфира и вѣсомой матеріи. Что дѣйствительно существуетъ два вида матеріи: вѣсомая и невѣсомая, и что простое сгущеніе первой не превращаетъ ее во вторую, утверждать это современная физика имѣетъ много основаній. Пытаются доказывать это опытомъ. Повѣсимъ между полюсами электромагнита на нити монету и заставимъ ее вращаться. Монета будетъ вращаться—

закручивать нить. Пропустимъ черезъ электромагнитъ электрическій токъ. Мы увидимъ тогда, что ранѣе свободно вращавшаяся монета станетъ двигаться, какъ бы въ нѣкоторой тѣстообразной средѣ—движеніе ея замедлится или даже совсѣмъ прекратится. Это объясняютъ тѣмъ, что въ данной средѣ произошло сгущеніе эфира, однако вѣсъ этой среды не увеличился и не уменьшился, она по прежнему вѣситъ столько, сколько вѣситъ находящійся въ ней воздухъ.

Попытки объяснить міровой законъ тяготѣнія изъ какого-либо свойства матеріи, полагаемъ, всегда были и будутъ неудачными. Въ основѣ ихъ всѣхъ лежитъ petitio principii. Всегда притяженіе объясняли ихъ такого свойства матеріи, которое само есть и всегда считалось слѣдствіемъ дѣйствія притяженія Но достаточно признать притягивающую и отталкивающую силу изначальными силами, тогда не только не нужно будетъ приписывать матеріи какихъ либо еще свойствъ для объясненія міровыхъ явленій, но не нужно будетъ даже допускать особаго существованія матеріи, тогда ее можно будетъ разсматривать, какъ явленіе, какъ видимое обнаруженіе невидимыхъ силъ—прежде всего притягивающей и отталкивающей. Силу отталкивающую обыкновенно пытаются тоже объяснить изъ силы притягивающей. Если опустятъ въ воду деревянный шаръ и будутъ придерживать его рукою то почувствуютъ, что вода отталкиваетъ его кверху. Однако это отталкиваніе, говорятъ, есть исключительно слѣдствіе притягивающаго дѣйствія центра земли. Вода, какъ вещество болѣе тяжелое, чѣмъ дерево, стремится занять по отношенію къ центру земли болѣе близкое мѣсто и тѣснитъ дерево кверху отъ себя. Но если анализировать глубже и этотъ фактъ, то окажется, что вывести отталкиваніе изъ притяженія нельзя. Вода толкаетъ дерево кверху, потому что въ ней, когда въ нее введено дерево, давленіе снизу вверхъ сильнѣе давленія сверху въ низъ, между тѣмъ какъ, когда въ водѣ нѣтъ постороннихъ тѣлъ, то въ ней давленія во всѣхъ направленіяхъ равны. Что же это такое за давленіе, производимое частицами воды во всѣ направленія? А это—упругость, состоящая въ томъ, что когда частицы тѣла сблизятъ между собою больше, чѣмъ въ какомъ разстоя-

ніи онѣ находятся нормально, то въ нихъ развивается отталкивательная сила. Такимъ образомъ въ выведеніи силы отталкивающей изъ силы притягивающей лежитъ то же злополучное petitio principii, какъ и въ объясненіяхъ явленія тяготѣнія. Говорятъ, что если допустить существованіе этихъ обѣихъ силъ, то при равенствѣ ихъ онѣ уничтожатъ одна другую, при преобладаніи какой либо одной остается одна или притягивающая или отталкивающая преобладающая. Это—неправда, если мы представимъ, что эти силы равны, но что законы ихъ дѣйствія различны, то онѣ обѣ будутъ сохранять свое дѣйствіе. Притяженіе происходитъ обратно пропорціонально квадрату разстоянія, законъ дѣйствія отталкивающей силы въ матеріи намъ неизвѣстенъ (въ магнитныхъ и электромагнитныхъ явленіяхъ отталкиваніе дѣйствуетъ то же обратно пропорціонально квадрату разстоянія, но тамъ отталкиваніе и притяженіе дѣйствуютъ иначе, чѣмъ въ матеріи вообще и поэтому законы электромагнитныхъ явленій нельзя распространять на все вещество), но достаточно только предположить, что онъ иной, и все будетъ можно объяснить. Допустимъ, что отталкиваніе дѣйствуетъ обратно пропорціонально кубу разстоянія. Вмѣсто куба можно взять какую угодно только не первую степень и не квадратъ. Выводъ будетъ аналогичнымъ, можно даже взять и въ концѣ концевъ можетъ быть окажется, что это и соотвѣтствуетъ дѣйствительности—какое нибудь сложное выраженіе. Для простоты доказательства удобнѣе всего взять кубъ. Допустимъ, что къ какой нибудь точкѣ A приложена сила притягивающая и сила отталкивающая. Пусть на разстояніи R отъ A напряженность притягивающей силы будетъ равна f, напряженность отталкивающей f_1, совокупное дѣйствіе этихъ взаимныхъ силъ будетъ равно $\frac{f}{R^2}-\frac{f_1}{R^3}=\frac{1}{R^2}\left(f+\frac{f_1}{R}\right)$. При возрастаніи разстоянія отъ A дробь $\frac{f_1}{R}$ будетъ быстро уменьшаться, сдѣлается столь ничтожною, что ея вліянія нельзя будетъ замѣтить въ опытѣ и точка A представится намъ, какъ исключительно притягивающая обратно пропорціонально квадрату разстоянія. При уменьшеніи R дѣло измѣнится. На нѣкоторомъ (опытъ показываетъ: на

весьма маломъ, молекулярномъ) разстояніи отъ A величины $\frac{f}{R^2}$ и $\frac{f_1}{R^3}$ должны оказаться равными; при дальнѣйшемъ приближеніи къ центру (R тогда становится дробью) будетъ преобладать сила отталкивательная и быстро возрастая, въ точкѣ A эта сила становится безконечною (∞). Важно разсмотрѣть взаимодѣйствія силъ f и f_2, въ той области, гдѣ напряженность ихъ равна; тамъ, $\frac{f}{R^2}=\frac{f_1}{R^3}$. Это равенство будетъ имѣть мѣсто на всѣхъ точкахъ удаленныхъ отъ A на растояніи R. Оно, слѣдовательно, осуществится на сферической поверхности $4\ \Pi\ R^2$, принадлежащей шару, имѣющему объемъ $\frac{4}{3}\ \Pi\ R^3$. Внѣ названной сферы нашъ шаръ будетъ притягивать, на своей поверхности онъ не будетъ оказывать ни притягивающаго, ни отталкивающаго дѣйствія, попыткамъ проникнуть внутрь сферы онъ будетъ выражать сопротивленіе отталкиваніемъ. Очевидно, сочетаніе притягивающей и отталкивающей силъ f и f_1, дадутъ явленіе матеріальнаго шара, имѣющаго радіусъ R. Сторонники динамическаго міровоззрѣнія и полагаютъ, что матерія есть ни болѣе, ни менѣе, какъ подобное явленіе, видимое обнаруженіе невидимыхъ силъ. Но на самомъ дѣлѣ здѣсь еще кое-чего не достаетъ. Матеріальный шаръ не только притягиваетъ и отталкиваетъ, но еще притягивается и отталкивается, не только дѣйствуетъ, но и подчиняется воздѣйствіямъ. Въ обыденномъ представленіи и мышленіи матеріею собственно и называется эта пассивная, страдательная сторона бытія, а силу представляютъ какимъ-то внѣшнимъ активнымъ началомъ. Ихъ раздѣляютъ, и это раздѣленіе ведетъ къ очень страннымъ выводамъ. Если бы на самомъ дѣлѣ существовала сила дѣйствующая, но сама не подчиняющаяся никакому воздѣйствію, то эта сила—какъ бы она ни была ничтожна—могла бы переворотить весь міръ. Съ другой стороны, если бы въ матеріи не было активнаго элемента, мы бы никогда не узнали о ея существованіи: она отступала бы передъ нашимъ воздѣйствіемъ, не оказывая намъ сопротивленія, и она не могла бы дѣйствовать на наши чувства. Для того, чтобы было то, что существуетъ дѣйствительно, физическій міръ, нужно, чтобы тѣ начала, изъ которыхъ онъ слагается,

были вмѣстѣ активны и пассивны, дѣйствовали и воспринимали бы дѣйствія. Бытіе, чтобы быть, должно быть и активнымъ и пассивнымъ. Разнообразіе міровыхъ явленій утверждаетъ далѣе, что активныя и пассивныя міровыя начала не суть нѣчто уныло—однообразное, но что и съ своей активной и пассивной стороны они чрезвычайно различны и многообразны. Теорія единства матеріи и силы, по которой все разнообразіе природы слагается изъ движенія однообразныхъ атомовъ, по которой въ природѣ нѣтъ ни вкусовъ, ни цвѣтовъ, ни запаховъ, ни тепла, ни холода и по которой глухой и слѣпой имѣютъ болѣе правильное представленіе о мірѣ, чѣмъ зрячій и слышащій, эта теорія противорѣчащая непосредственнымъ наблюденіямъ, всѣмъ требованіямъ человѣческой природы, оказывается опровергающеюся и научными изслѣдованіями. Говорятъ о единствѣ матеріи, но на самомъ дѣлѣ принятіе этой гипотезы ведетъ только ad absurdum и нисколько не помогаетъ уясненію дѣйствительности. Гипотеза эта стоитъ въ противорѣчіи съ фактами теплоемкости. Житейскій опытъ, какъ и физика, постоянно показываютъ намъ, что теплоемкость различныхъ тѣлъ различна: желѣзо нагрѣть легко, воду нагрѣть очень трудно. Для того, чтобы нагрѣть одинъ килограммъ ртути съ 0^0 на 1^0 по Цельсію, нужно только $^1/_{30}$ часть той теплоты, которая требуется для такого же нагрѣванія такого же количества воды. Новѣйшая химія установила, что произведеніе атомнаго вѣса на удѣльную теплоту есть величина постоянная. Атомный вѣсъ золота равенъ 197, удѣльная теплота 0,0324, произведеніе 6,38; атомный вѣсъ желѣза 6,37 (колебанія, надо полагать, зависятъ отъ различія въ физическомъ состояніи элементарныхъ веществъ, по устраненіи различія условій, произведеніе у всѣхъ тѣхъ вѣроятно будетъ равно 6,34). Этотъ фактъ очень удобно объясняютъ тѣмъ, что атомы всѣхъ простыхъ тѣлъ обладаютъ одинаковою теплоемкостію, но они качественно различны между собою. Атомъ желѣза вѣситъ въ два раза менѣе, чѣмъ атомъ кадмія. Для нагрѣванія атома кадмія и атома желѣза нужно одно и тоже количество теплоты, но очевидно для нагрѣванія фунта желѣза нужно вдвое болѣе тепла, чѣмъ для

нагрѣванія фунта кадмія, потому что въ фунтѣ желѣза атомовъ вдвое болѣе, чѣмъ въ фунтѣ кадмія. Если бы была справедлива теорія единства матеріи, то тогда равныя по вѣсу количества различныхъ веществъ требовали бы для своего нагрѣванія равнаго количества теплоты. Представляющееся возраженіе, что различіе теплоемкости, можетъ быть, обусловливается различіемъ характера соединеній, а не качественнымъ различіемъ атомовъ, устраняется тѣмъ, что опытъ показываетъ, что въ тѣлахъ сложныхъ теплоемкость нисколько не зависитъ отъ характера соединеній, а есть прямая функція теплоемкости элементовъ. Точно также спектральный анализъ показываетъ, что на солнцѣ и звѣздахъ находятся тѣ же простыя тѣла, какъ и на землѣ. Температура этихъ небесныхъ свѣтилъ несомнѣнно должна быть измѣряема тысячами градусовъ. Сложныя тѣла разлагаются подъ дѣйствіемъ высокихъ температуръ, но, оказывается, при самыхъ высокихъ температурахъ неба нѣкоторыя вещества являются какъ простыя. Они оказываются простыми при всѣхъ условіяхъ опыта и наблюденія. Къ чему же положительная наука будетъ дѣлать предположенія объ ихъ сложности? Въ опытѣ и наблюденіи они—предѣлъ простоты; безполезно разсужденіе о возможности разложенія этого предѣла. Философія извѣстнаго направленія, не считающая для себя затруднительнымъ отъ тысячъ градусовъ тепла шагать къ милліонамъ, можетъ утверждать, что при температурѣ въ 10 милліоновъ градусовъ всѣ тѣла, которыя мы называемъ простыми, разложатся, но во—1) она не можетъ представить никакихъ доказательствъ своего утвержденія, во—2) это ея утвержденіе совершенно безполезно для науки. Проходя амплитуду немного болѣе 100 градусовъ, вода три раза измѣняетъ свое состояніе: изъ твердаго переходитъ въ жидкое и изъ жидкаго въ газообразное. До температуры въ 273° холода не спустились ни опытъ, ни наблюденіе, и эта цифра носитъ названіе температуры абсолютнаго нуля. При температурѣ выше 1000 градусовъ вода разлагается на водородъ и кислородъ. Что будетъ съ кислородомъ и водородомъ при милліонѣ градусовъ? Возможно ли даже существованіе такой температуры? Это—область праздныхъ предположеній. Наука должна

признать множественность началъ, не увлекаясь гипотезами, затрудняющими пониманіе дѣйствительности. (Эту множественность и признавалъ, напр., покойный Гирнъ, у насъ ее признаетъ Менделѣевъ). Нельзя признать и теоріи единства силы, разсматривающей всѣ явленія—тепловыя, звуковыя, свѣтовыя и т. д., какъ различные роды движенія.—Сила тяготѣнія проявляется въ томъ, что привлекаетъ матеріальные атомы другъ къ другу всюду въ необъятномъ пространствѣ. Сила тепла обнаруживается въ томъ, что она сдерживаетъ при перемѣнныхъ разстояніяхъ тѣ части, которыя сила тяготѣнія стремится сблизить. Электричество проявляется въ томъ, что оно группируетъ молекулы согласно принципу сродства. Напряженіе силы тяготѣнія остается неизмѣннымъ,—электрическія и тепловыя напряженія постоянно измѣняются. Еслибы теплота и электричество были особыми состояніями силы тяготѣнія, то напряжимость послѣдней измѣнялась бы при превращеніи ея части въ другія силы, но этого нѣтъ; слѣдовательно, тяготѣніе—особый динамическій дѣятель, а не модификація того же начала, которое въ другихъ случаяхъ проявляется, какъ электричество и тепло. Къ тому же выводу приводятъ и другіе факты. Сила тяготѣнія дѣйствуетъ на всю массу матеріи, на матеріальный атомъ въ его цѣломъ, электричество и тепло дѣйствуютъ только на периферію атомовъ, имѣютъ дѣло лишь съ ихъ числомъ. Представимъ себѣ два равныхъ неупругихъ шара движущихся съ равною скоростію одинъ на встрѣчу другому. Они встрѣчаются и останавливаются. Куда исчезла сила движенія? Она, говорятъ, перешла въ теплоту, температура шаровъ повысилась. Сущность этого явленія по теоріи единства силъ состояла въ томъ, что видимое движеніе шаровъ превратилось въ невидимое движеніе ихъ частицъ. Но если эти шары атомы и у нихъ нѣтъ частицъ? Тогда они, говорятъ, непремѣнно должны владѣть упругостію, и колебаніями упругихъ атомовъ собственно и объясняются явленія теплоты. Мы уже говорили, что упругость естественнѣе представить вторичнымъ, чѣмъ первичнымъ свойствомъ матеріи. Прибавимъ, что упругость есть функція температуры: съ повышеніемъ температуры упругость тѣлъ повышается. Какимъ же образомъ

то, что является слѣдствіемъ теплоты, представлять его причиною? Приводятъ еще доводъ въ защиту теоріи единства физическихъ силъ. Указываютъ, что явленія свѣтовыя, звуковыя суть субъективныя состоянія нашего сознанія, что различнаго рода движенія различнымъ образомъ воспринимаются нашими органами чувствъ: глазъ всякое движеніе воспринимаетъ, какъ свѣтъ; ухо—какъ звукъ. Ударъ по глазу—дастъ искры, ударъ по уху—шумъ. Разсуждающіе такъ упускаютъ изъ вида, что сложное явленіе удара можетъ заключать въ себѣ, какъ составные элементы, и звукъ, и свѣтъ, и ухо, и глазъ сообразно своей природѣ и воспринимаютъ эти специфическія стороны явленія. Поэтому сильный ударъ можетъ быть познанъ, какъ слабый звукъ. Съ другой стороны, если отъ удара произойдутъ патологическія измѣненія въ оконечностяхъ нервовъ, то, конечно, они будутъ реагировать неправильно, но сущность этой неправильности еще нуждается въ истолкованіи (ощущеніе шума въ ушахъ, происходящее при болѣзненномъ состояніи органа слуха, можетъ быть слѣдствіемъ усилившейся воспріимчивости органа слуха къ мѣстнымъ проявленіямъ звуковой энергіи). Мы склонны думать, что энергій въ природѣ не только не меньше, чѣмъ сколько знаетъ ихъ нашъ опытъ, но, напротивъ, пожалуй значительно больше. Что такое электричество? мы говоримъ о немъ, какъ о какой то особой силѣ, но, вѣдь, оно является намъ, какъ движеніе, какъ свѣтъ, звукъ, какъ химическія соединенія; мы ощущаемъ его какъ уколъ (извлеченіе искры статическаго электричества), какъ сотрясеніе (въ цѣпи), какъ сѣрный запахъ (носящійся въ воздухѣ послѣ разряда). Отчего бы намъ не отвести всѣ эти явленія подъ соотвѣтствующія группы—тепловыхъ, свѣтовыхъ, химическихъ соединеній и перестать говорить объ электричествѣ? Но мы не дѣлаемъ этого, потому что руководимся мыслію, что во всѣхъ приводимыхъ случаяхъ свѣтъ, звукъ суть только замѣщеніе электрической энергіи, отличной и отъ свѣта и отъ звука. Электричество вызываетъ въ насъ какое-то состояніе напряженія, какъ бы ощущеніе присутствія чего-то невидимаго, неслышимаго, неосязаемаго. Не есть ли оно обнаруженіе какого-то начала, для воспріятія котораго у насъ нѣтъ соотвѣтствую-

щаго органа чувства? Не испытываютъ ли слѣпые, переходя изъ области мрака въ область свѣта, чувства подобнаго тому, какое испытываемъ мы, когда переходимъ изъ нейтральнаго въ наэлектризованное пространство?

Физическій міръ есть гармоническое сочетаніе различныхъ силъ, часть которыхъ—должно прибавить—только отчасти открывается намъ. Нашъ познавательный аппаратъ не можетъ сразу воспринять всего, дѣйствіе силъ онъ воспринимаетъ по частямъ: различныя силы, это—различныя стороны единаго бытія. Если вращать многогранникъ, то онъ будетъ обращаться къ намъ то плоскостью, то двугранымъ, то тѣлеснымъ угломъ. Такъ и бытіе является намъ, то какъ тепло, какъ звукъ, то какъ свѣтъ. Это послѣдовательное воспріятіе различныхъ элементовъ бытія познается нами, какъ эквивалентное замѣщеніе однихъ силъ другими. Есть свѣтъ; исчезаетъ свѣтъ, является электричество (если въ проволоку, соединяющую два гальваническихъ элемента, вставить селенъ, то въ присутствіи свѣта тока не явится; исчезнетъ свѣтъ и гальванометръ покажетъ присутствіе электричества). Исчезаетъ электричество, является движеніе (хотя бы въ электрическихъ трамваяхъ). Исчезаетъ движеніе, является теплота (тѣло, упавшее на землю, нагрѣвается). Исчезаетъ теплота, является притяженіе (шаръ съ нагрѣтымъ воздухомъ держится въ атмосферѣ, не подвергаясь дѣйствію земного притяженія; охладѣваетъ находящійся въ немъ воздухъ, онъ сжимается, тяжелѣетъ—т. е., сохраняетъ тотъ же вѣсъ въ меньшемъ объемѣ—и подъ дѣйствіемъ земного притяженія падаетъ на землю). Можно найдти математическія формулы, выражающія законы замѣщенія силъ, но эти формулы ничего не будутъ говорить въ пользу теоріи ихъ единства.

Наше сравненіе взаимнаго сочетанія силъ съ сочетаніемъ элементовъ въ многогранникѣ направляетъ мысль къ двумъ выводамъ, 1) что силы соединены между собою также нерасторжимо, какъ элементы въ многогранникѣ (нельзя отдѣлить ребра отъ плоскостей и тѣлеснаго угла отъ ребръ) и 2) что чѣмъ совершеннѣе орудія познанія, тѣмъ въ большей мѣрѣ силы могутъ быть воспринимаемы сразу (какъ бы ни былъ

великъ шаръ, человѣкъ можетъ помѣститься надъ нимъ на такомъ пунктѣ, что ему сразу будетъ видно все полушаріе).

То, что мы называемъ матеріею и силою, оказывается сложнымъ и многообразнымъ. Природу матеріи и силъ постигнуть не легко и она далеко еще не постигнута. Матерія и сила дѣйствуютъ въ пространствѣ и во времени. Разсматривая явленія по ихъ напряженности (интенсивности), мы разсматриваемъ еще ихъ *не* ихъ *притяженности* (въ пространствѣ) и продолжительности (во времени). Чтобы лучше понять ихъ съ этихъ сторонъ, мы должны стараться по возможности понять, что такое протяженность и продолжительность, что такое пространство и время. Обычное естественно-научное міро-пониманіе не занимается изслѣдованіемъ этихъ формъ, въ которыхъ открывается все чувственное бытіе. Оно принимаетъ ихъ, какъ онѣ даются непосредственно. Не трудно показать, что это ведетъ къ нелѣпымъ выводамъ.

На основаніи обычныхъ воззрѣній на пространство построена Эвклидова геометрія. Есть въ этой геометріи теорія, имѣющая очень важное значеніе на практикѣ, это—теорія подобныхъ фигуръ и тѣлъ. Двѣ фигуры или два тѣла называются подобными, когда взаимоотношеніе элементовъ въ одномъ изъ нихъ совершенно тождественно съ взаимоотношеніемъ соотвѣтствующихъ элементовъ въ другомъ. Такъ, если мы представимъ себѣ одинъ треугольникъ, стороны котораго равны a, b и c и затѣмъ другой, стороны котораго равны ma, mb, mc, то такіе треугольники будутъ подобны, углы въ нихъ будутъ одинаковы (α, β и $2d-\alpha-\beta$ въ одномъ и другомъ), отношенія сторонъ лежащихъ противъ равныхъ угловъ въ треугольникахъ будутъ тождественны ($ma : mb = a : b$). Точно также, если мы представимъ себѣ два цилиндра, отношеніе осей у которыхъ къ діаметрамъ основаній равны ($n P : n R = P : R$), то такіе цилиндры тоже называются подобными. На подобіи подобныхъ фигуръ и тѣлъ основывается устройство моделей, снятіе плановъ и т. д. Такъ, глобусъ есть модель земнаго шара. Если мы представимъ себѣ глобусъ, имѣющій два аршина въ діаметрѣ, и припомнимъ, что діаметръ земнаго шара равенъ 12 тысячамъ верстамъ (не много менѣе),

то мы получимъ, что всѣ обозначенія на нашемъ глобусѣ соотвѣтственно меньше обозначаемыхъ ими разстояній на земномъ шарѣ въ 9 милліоновъ разъ, т. е., во столько же, во сколько 2 аршина менѣе 12 тысячъ верстъ. Въ подобныхъ тѣлахъ отношеніе поверхностей равно отношенію квадратовъ линейныхъ разстояній. Такъ, поверхность нашего глобуса будетъ не въ 9 милліоновъ разъ меньше поверхности земного шара, а 9 милліоновъ разъ въ квадратѣ ($9{,}000.000^2$). Таково будетъ отношеніе поверхности Европы на глобусѣ къ дѣйствительной Европѣ, таково будетъ отношеніе поверхностей острововъ, материковъ, озеръ, морей на глобусѣ къ соотвѣтствующимъ поверхностямъ земли. Отношеніе подобныхъ тѣлъ равно кубу отношенія ихъ линейныхъ разстояній. Такъ нашъ глобусъ окажется въ 9 милліоновъ разъ въ кубѣ ($9.000{,}000^3$) меньше земнаго шара.

Теперь представимъ себѣ, что какое-нибудь существо съ сверхчеловѣческими силами и способностями, руководясь изложенною нами теоріею, захотѣло бы построить модель солнечной системы. Положимъ, модель настолько малую, что ее легко могла бы зажать рука ребенка. Положимъ, далѣе, что наше воображаемое существо обладало бы способностями произвести подобныхъ намъ людей, животныхъ, растеній, живущихъ жизнію совершенно тождественною съ нашею и отличающихся отъ насъ только своими чрезвычайно микроскопическими размѣрами. Дѣйствіе всѣхъ физическихъ законовъ въ нашемъ новомъ мірѣ должно быть подчинено новымъ условіямъ. Такъ, свѣтъ въ нашемъ новомъ мірѣ долженъ пробѣгать въ секунду 280 тысячъ верстъ тамошнихъ, а не нашихъ и свѣтовая волна должна быть тамъ востолько разъ меньше нашей, восколько тамъ разстояніе между солнцемъ и землею меньше, чѣмъ у насъ. Теперь перенесемся мысленно въ эту систему. Передъ нами человѣкъ съ той земли—земли настолько малой, что при помѣщеніи ее отъ насъ на разстояніи наилучшаго зрѣнія она не можетъ быть видима ни въ какіе микроскопы. Но мы легко и безъ микроскопа можемъ представить себѣ, какъ разсуждаетъ, чувствуетъ и оцѣниваетъ вещи нашъ проблематическій человѣкъ. Совершенно такъ же, какъ и мы. Его земля для него

такъ же велика, какъ для насъ наша, его солнце отъ него такъ же далеко, какъ и отъ насъ наше. Онъ съ такою же гордостію, какъ и мы, говоритъ о величіи силъ человѣка, создавшаго желѣзныя дороги въ короткое время переносящія путешественниковъ на громадныя разстоянія, онъ гордится телескопомъ, при помощи котораго ему удалось наблюдать удивительныя явленія на солнцѣ, гордится микроскопомъ, при помощи котораго онъ открылъ удивительный міръ микроорганизмовъ. Онъ такъ же, какъ и мы, говорилъ бы о безконечности пространства. Сдѣлаемъ еще одно предположеніе. Допустимъ, что какой-нибудь человѣкъ съ нашей земли былъ незамѣтнымъ для него образомъ перенесенъ на ту землю, причемъ размѣры его соотвѣтственно бы уменьшились. Такъ какъ между тою землею и нашею мы предполагаемъ полное соотвѣтствіе, то допустимъ, что соотвѣтствующее лице нашему человѣку, перенесенному туда, было бы перенесено на нашу землю, причемъ соотвѣтствующимъ образомъ увеличилось бы. Замѣтили бы наши лица происшедшія съ ними перемѣны? Нѣтъ, не замѣтили бы: отношенія ихъ къ окружающимъ ихъ предметамъ и лицамъ остались бы неизмѣнными. Отсюда слѣдуетъ выводъ, что въ какое бы количество разъ не уменьшилась (или все равно и увеличилась) вселенная, мы этого бы не замѣтили; если бы сейчасъ, вотъ въ это самое мгновеніе вся вселенная свелась бы къ размѣрамъ одной точки, мы попрежнему удивлялись бы ея величію и говорили бы о громадномъ разстояніи между звѣздами. Протагоръ говорилъ, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, и это выраженіе справедливо въ геометрическомъ (измѣреніе разстояній) и въ физическомъ (измѣреніе силъ) смыслѣ. Между—звѣздныя пространства кажутся ему громадными, ибо число, выражающее отношеніе его собственной величины къ этимъ пространствамъ, превышаетъ его разумѣніе. Совокупность силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ, оцѣнивается имъ также и по той же причинѣ. Но будучи мѣрою всѣхъ вещей, человѣкъ не имѣетъ мѣры для измѣрененія самого себя. Такимъ образомъ онъ познаетъ лишь отношенія между вещами, но не вещи. Онъ знаетъ, восколько разъ разстояніе между солнцемъ и землею меньше

разстоянія между солнцемъ и Нептуномъ, онъ знаетъ, воскольку разъ солнце сильнѣе притягиваетъ землю, чѣмъ земля солнце. Но онъ не только не знаетъ дѣйствительной величины ни одного предмета, но, какъ будто съ точки зрѣнія излагаемаго нами міропониманія. должно замѣтить, міропониманія всѣхъ ученыхъ, ему эти величины и не требуются. Онъ можетъ сказать: дайте мнѣ какое-нибудь малое количество пространства, матеріи и силъ и вообще тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ образуется все существующее во вселенной, и я построю вамъ вселенную, которая для существъ живущихъ въ ней будетъ казаться такою же, какою для насъ кажется наша. Онъ можетъ добавить, что можетъ быть и наша вселенная въ сущности безконечно мала, и что только то обстоятельство, что мы сами представляемъ собою безконечно малую часть этого безконечно малаго цѣлаго, т. е., являемся тѣмъ, что алгебра называетъ безконечно малой величиной втораго порядка, только это обстоятельство заставляетъ насъ разсматривать нашу вселенную, какъ безконечно большую.

Мы говорили о пространствѣ и силахъ, но не трудно видѣть, что наше разсужденіе относится и ко времени. Для измѣренія времени, какъ и для измѣренія протяженія, мы не имѣемъ объективной единицы. Продолжительность протекшаго времени мы измѣряемъ количествомъ перемѣнъ, происшедшихъ въ это время. Единицею времени мы считаемъ періодъ обращенія земли вокругъ своей оси, двадцать четвертую часть этого періода мы называемъ часомъ. Но представимъ себѣ, что земля стала бы обращаться вокругъ своей оси въ милліонъ разъ быстрѣе, въ милліонъ разъ быстрѣе понеслась бы она по своей орбитѣ вокругъ солнца, соотвѣтствующимъ образомъ измѣнилось бы ускореніе, сообщаемое тѣламъ силою тяжести, въ милліонъ разъ быстрѣе стали бы совершаться въ насъ физіологическіе и психологическіе процессы. Замѣтили бы мы происшедшее ускореніе? Нѣтъ, тысячелѣтія, которыя тогда были бы въ дѣйствительности менѣе продолжительны, чѣмъ $^1/_2$ нашихъ сутокъ, казались бы намъ по прежнему громаднымъ періодомъ времени. Такъ, оказывается, что всю многовѣковую исторію міра, совершавшуюся въ безконечныхъ междузвѣздныхъ

пространствахъ, можно представить протекшею и разыгравшеюся въ теченіе секунды времени въ раіонѣ, имѣющимъ радіусъ одинъ миллиметръ. Эти размѣры можно продолжать сокращать до безконечности, и однако исторія міра будетъ оставаться тою же, какою мы ее знаемъ—такою же сложною и также безконечно чреватою событіями. Эти выводы, слѣдующіе изъ предположенія, что пространство и время суть то, чѣмъ они *непосредственно кажутся*, влекутъ за *собою* отрицаніе этого предположенія. Такое отрицаніе въ философіи выдвинуто уже довольно давно, но въ точной наукѣ оно возникло лишь въ девятнадцатомъ столѣтіи и пока только по отношенію къ пространству. Именно математиками теперь выдвигается теорія, что основоположенія Эвклидовой геометріи не суть универсальныя истины, а данныя ограниченнаго опыта, ограниченныхъ наблюденій, данныя, которыя могутъ быть опровергнуты опытомъ болѣе широкимъ и на основаніи которыхъ можно составлять представленія о строеніи только знакомой намъ части міра, а вовсе не всей безграничной вселенной. Въ основѣ геометріи Эвклида лежатъ нѣкоторыя положенія, которыя всегда оправдываетъ опытъ, но которыя принимать не представляется обязательнымъ въ теоріи. Такова знаменитая XI аксіома Эвклида. Если мы имѣемъ двѣ прямыя, находящіяся въ одной плоскости, изъ каковыхъ прямыхъ одна перпендикулярна третьей, а другая не перпендикулярна, то онѣ при-продолженіи пересѣкутся. Опытъ всегда подтверждалъ, какъ это положеніе, такъ и всѣ слѣдующіе изъ него выводы. Но дѣло въ томъ, что опытъ всегда бы подтверждалъ все это, еслибы этотъ постулатъ и былъ ошибочнымъ по отношенію къ нѣкоторымъ случаямъ. Нашъ постулатъ провѣренъ опытно по отношенію ко всѣмъ угламъ, подъ которыми прямая пересѣкаетъ другую, начиная съ нуля и доходя до 89° съ минутами и сотыми долями секунды. Но всетаки между тѣмъ предѣльнымъ угломъ, для котораго онъ былъ провѣренъ, и угломъ 90°, остается еще безконечное число угловъ. Мы можемъ допустить, что если одна прямая пересѣкаетъ другую подъ угломъ въ 90°, а другая подъ угломъ въ 89°,99999999....8, то эти прямыя никогда не пересѣкутся. Разъ мы это допу-

стимъ, все зданіе геометріи измѣнится. Тогда окажется, что геометрія Эвклида имѣетъ лишь приблизительную точность, тогда окажется, что подобныхъ фигуръ не существуетъ въ природѣ и что построеніе точной модели нашей вселенной невозможно. На самомъ дѣлѣ вся теорія подобныхъ фигуръ и тѣлъ утверждается на той теоремѣ, что сумма угловъ въ каждомъ многоугольникѣ опредѣляется числомъ его сторонъ [$\Sigma = 2d.n - 4d$], сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ, сумма угловъ четыреугольника четыремъ угламъ и т. д., и что въ подобныхъ тѣлахъ соотвѣтственные углы равны. Но разъ отвергнутъ постулатъ Эвклида, то тогда слѣдуетъ, что въ каждой фигурѣ сумма угловъ есть величина измѣняющаяся, опредѣляемая не только числомъ сторонъ, но и ихъ свойствами. Это можетъ показаться парадоксальнымъ, но возможную справедливость этой теоріи легко доказать опытомъ. Начертимъ на землѣ треугольникъ. Онъ представится прямолинейнымъ, начерченнымъ на плоскости, но на самомъ дѣлѣ онъ сферическій, онъ начерченъ на поверхности земнаго шара, его стороны суть дуги большаго круга, его сумма угловъ—какъ учитъ насъ сферическая тригонометрія—непремѣнно больше двухъ прямыхъ. Подойдемъ къ спокойной поверхности рѣки или озера, она представится плоскою, но на самомъ дѣлѣ она сферическая. Повидимому можно продолжать эту поверхность въ безконечности и она будетъ тянуться и тянуться, но на самомъ дѣлѣ эта поверхность при продолженіи замкнется сама въ себѣ и дастъ сферу, она не можетъ быть безконечною. Дѣло вотъ въ чемъ. Незначительная часть какой-либо очень большой линіи и поверхности всегда намъ кажется имѣющею не тѣ свойства, какія имѣетъ на самомъ дѣлѣ. Незначительная часть большой окружности кажется прямою линіею. Уголъ незначительно отличающійся отъ прямого принимается за прямой. Но идеальная геометрія не можетъ довольствоваться приближеніями. Она должна дать точное ученіе о пространствѣ. Теперь такую геометрію и хотятъ создать. Лобачевскій первый попытался разсмотрѣть, что выйдетъ изъ отрицанія XI аксіомы Эвклида, и оказалось, что и при такомъ отрицаніи возможно построеніе геометріи, вполнѣ отвѣ-

чающей практическимъ и научнымъ интересамъ человѣчества и заключающей въ себѣ геометрію Эвклида, какъ частный случай. Отрицаніе положенія Эвклида можетъ быть сдѣлано въ двухъ формахъ: или допущеніемъ, что черезъ точку внѣ прямой можно провести множество параллельныхъ къ послѣдней, или предположеніемъ, что нельзя таковыхъ провести ни одной, т. е., что параллельныхъ линій не существуетъ. Изъ этихъ двухъ формъ отрицанія возникли теперь двѣ новыя геометріи: Лобачевскаго и Римана. Ихъ никто не считаетъ теперь парадоксальными и не приравниваетъ къ алгебраическимъ софизмамъ въ родѣ тѣхъ, что дважды два равно пяти, или что всѣ числа равны между собою. Имъ отводится уже мѣсто и въ учебникахъ. Между тѣмъ онѣ богаты выводами для оцѣнки нашихъ концепцій о пространствѣ. Пренебреженіе незначительными уклоненіями, незначительною кривизною, облегчающее вычисленіе и дающее результаты повидимому не отличающіеся отъ истины, на самомъ дѣлѣ въ концѣ концовъ приводитъ къ полной и грубой лжи. Такъ, въ астрономіи часто вычисляли путь кометъ по параболѣ (кривой тянущейся въ безконечность), хотя на самомъ дѣлѣ эти кометы двигались по эллипсисамъ (кривымъ замкнутымъ), но такъ какъ кривизна параболы въ областяхъ близкихъ къ ея вершинѣ очень близка къ кривизнѣ эллипсиса, то ошибка въ предсказаніяхъ пути кометъ заключала десятитысячныя и стотысячныя доли секунды, совершенно ускользающія отъ астрономическихъ инструментовъ. За всѣмъ тѣмъ, думаемъ, этотъ примѣръ лучше всего показываетъ, къ чему въ концѣ концовъ ведетъ пренебреженіе малою кривизною и ничтожными величинами. Совершенно къ ложнымъ выводамъ. Предположеніе, что комета движется по параболѣ, ведетъ къ заключенію, что, разъ удалившись отъ солнца, она никогда не вернется къ нему, уйдетъ отъ него въ безконечность, но на самомъ дѣлѣ двигающаяся по эллипсису комета черезъ опредѣленное число лѣтъ снова вернется къ солнцу, чтобы затѣмъ снова на время уйдти отъ него. Этотъ примѣръ наводитъ на глубокія размышленія. Мы знаемъ только безконечно малую часть безконечно большой вселенной. При своихъ разсчетахъ и вычисле-

ніяхъ мы можемъ пренебрегать въ этой знакомой намъ части нѣкоторыми кривизнами, уклоненіями, ускользающими отъ нашего наблюденія. Но очевидно, если мы, пользуясь извѣстными намъ формами протяженія, вздумаемъ начертить образъ всей вселенной, то этотъ образъ можетъ оказаться также мало соотвѣтствующимъ правдѣ, какъ наше предположеніе о кометѣ, путь которой мы отнесли къ параболѣ, что она уйдетъ въ безконечность отъ солнца, когда на самомъ дѣлѣ она движется по эллипсису.

Издавна привыкли говорить, что мы представляемъ пространство безконечнымъ. Но не есть ли это представленіе слѣдствіе того, что мы не знаемъ истиннаго уравненія прямой линіи. Мы представляемъ, что прямая тянется въ безконечность. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Не замыкается ли она сама въ себя гдѣ либо въ ускользающей отъ нашихъ взоровъ дали и не есть ли вселенная самозамкнутое цѣлое? Начертимъ на поверхности земли двѣ параллельныя прямыя. Намъ кажется, что онѣ никогда не пересѣкутся и при продолженіи уйдутъ въ безконечность, оставаясь на неизмѣнномъ разстояніи одна отъ другой. Но на самомъ дѣлѣ при продолженіи онѣ пересѣкутся два раза (въ двухъ діаметрально противоположныхъ точкахъ) и замкнутся сами въ себѣ. То, что справедливо относительно прямыхъ (въ сущности дугъ большихъ круговъ) на землѣ, Риманъ утверждаетъ относительно всѣхъ прямыхъ: всѣ онѣ суть самозамыкающіяся протяженія.

Если мы будемъ разсматривать линію, какъ сумму точекъ, то намъ придется имѣть дѣло съ совершенно непостижимой безконечностью. Но если мы взглянемъ на нее, какъ на предѣлъ поверхности или какъ на результатъ пересѣченія двухъ поверхностей, то она явится для насъ очень опредѣленной конечной величиной. Можетъ быть тоже справедливо и о всемъ пространствѣ, въ которомъ заключена наша вселенная. Пока мы его разсматриваемъ, какъ нѣчто слагающееся изъ трехъ измѣреній, оно представляется намъ тянущимся по всѣмъ направленіямъ въ безконечность. Но можетъ быть она только сторона, граница или предѣлъ какого-то намъ невѣдомаго четырехмѣрнаго пространства. Мы не можемъ его представить,

но не можемъ и отрицать его существованія. Мало того. Мы можемъ составить и написать геометрію четырехъ измѣреній, можемъ предлагать формулы для вычисленія тамъ разстоянія между точками (оно будетъ выражаться квадратнымъ корнемъ изъ суммы квадратовъ четырехъ координатъ, какъ въ нашемъ пространствѣ оно есть квадратный корень суммы квадратовъ трехъ координатъ). Для насъ составленныя нами формулы навсегда будутъ безполезными, но, можетъ быть, существа четырехъ измѣреній могли бы ихъ утилизировать. Такъ, слѣпой отъ рожденія можетъ рѣшать задачи по геометрической оптикѣ, и его рѣшенія могутъ быть очень полезны зрячимъ, между тѣмъ какъ ему самому результаты его вычисленій не скажутъ никогда ничего.

Но слѣпые знаютъ, что есть свѣтъ, хотя и не понимаютъ, что онъ такое, и невѣрно оцѣниваютъ его значеніе. Имѣются ли у насъ основанія утверждать, что имѣется четвертое измѣреніе? Такія основанія указываютъ. О симметріи тѣлъ утверждаютъ, что ее трудно объяснить безъ четвертаго измѣренія. Сторонники спиритизма въ нѣкоторыхъ медіумическихъ явленіяхъ видятъ фактическое доказательство существованія четвертаго измѣренія. Представимъ себѣ сплошное золотое кольцо, на которомъ помѣщается другое меньшее кольцо тоже сплошное. Очевидно, для того, чтобы снять маленькое кольцо, нужно распилить большое. Но на медіумическихъ сеансахъ происходили такія явленія. Маленькое кольцо на нѣкоторый—очень незначительный—промежутокъ времени становилось невидимымъ, и затѣмъ являлось, какъ снятое, причемъ ни большое, ни малое кольцо не носили никакихъ слѣдовъ того, что они были перепилены, распаяны гдѣ-либо. Объясняютъ это такъ, что маленькое кольцо вышло изъ большаго чрезъ посредство четвертаго измѣренія. Если дадутъ задачу, чтобы какой-нибудь предметъ, находящійся внутри окружности, вывести за окружность, не касаясь ея, то эта задача можетъ быть рѣшена такъ: мы поднимемъ предметъ и перенесемъ его надъ окружностію, т. е. значитъ, рѣшаемъ вопросъ при помощи третьяго измѣренія. Такъ, говорятъ, задача о кольцѣ рѣшается при помощи четвертаго измѣренія. Справедливость

требуетъ признать, что вездѣ, гдѣ дѣло изслѣдовалось тщательнымъ образомъ, рѣшеніе задачи о кольцѣ оказывалось грубымъ фокусомъ. Полагаемъ, что этого должно было ожидать: странно производить попытки эмпирически доказать существованіе метэмпирическаго міра. Но за всѣмъ тѣмъ попытки геометровъ дать новыя представленія о пространствѣ заслуживаютъ глубокаго вниманія. Онѣ разрушаютъ ученіе Канта о субъективности нашихъ пространственныхъ воззрѣній, утверждая, что наши пространственныя представленія вырабатываются путемъ опыта. Онѣ указываютъ далѣе возможности разрѣшенія антиноміи Канта о пространственной конечности и безконечности міра. Соединяя геометрическія представленія съ теоремами механики, мы находимъ, что пространственныя отношенія отражаютъ въ себѣ отношенія взаимодѣйствія между элементами существующаго. Одинъ предметъ сильнѣе дѣйствуетъ на другой, чѣмъ на третій. Солнце сильнѣе притягиваетъ къ себѣ Урана, чѣмъ Нептуна. Степень силы взаимодѣйствія, степень связи (ближе, дальше) между элементами и выражается въ пространственныхъ схемахъ. Пространство, это—экранъ, на которомъ въ объемахъ, поверхностяхъ и линіяхъ проэктируются символы отношеній между вещами вселенной.

Между идеей пространства и идеей времени существуетъ полная аналогія. Что время не есть вещь въ себѣ, это слѣдуетъ изъ приведеннаго нами выше соображенія о томъ, что какъ бы ни ускорилось теченіе времени, разъ это ускореніе направлено на всѣ явленія бытія, оно не будетъ замѣчено. Если при рѣшеніи вопроса о пространствѣ эти соображенія имѣютъ силу лишь въ приложеніи къ эвклидовской теоріи пространства, то при рѣшеніи вопроса о времени они имѣютъ безусловное значеніе, ибо представленіе времени существуетъ только одно. Время есть функція измѣненій, происходящихъ въ предметѣ. Мы можемъ опустошить міръ и у насъ останется представленіе безконечно тянущагося во всѣ стороны эвклидовскаго пространства, но времени не будетъ; нѣтъ измѣненій, нѣтъ и времени. Что же такое время? Если пространственныя отношенія символизируютъ намъ отношенія

взаимодѣйствія, то отношенія по времени, намъ кажется, символизируютъ отношенія причинности. Хотя логика и очень осуждаетъ умозаключенія, построяемыя по формулѣ post hoc, ergo propter hoc, однако эта формула въ своей сущности справедлива. Предыдущее есть причина послѣдующаго. Вся совокупность явленій въ современномъ мірѣ есть слѣдствіе того, что было въ этомъ мірѣ ранѣе. Умозаключеніе по формулѣ post hoc, ergo propter hoc ведетъ насъ къ ошибочнымъ слѣдствіямъ лишь потому, что мы въ предыдущемъ поставляемъ не тотъ рядъ явленій причиной послѣдующаго, какой нужно. Въ предыдущемъ мы имѣли A, B, C, въ послѣдующемъ D, E, F; допустимъ, A было причиною D, B причиною E, C причиною F, а мы можемъ перепутать и представить B причиною F, но однако здѣсь, скажемъ мы, не будетъ безусловной неправды. Дѣло въ томъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего разрозненнаго, но все въ своей совокупности представляетъ одно цѣлое, отсюда всякое послѣдующее явленіе представляетъ собою слѣдствіе не одной или нѣсколькихъ какихъ либо изолированныхъ причинъ, но всей совокупности явленій предшествующаго, причемъ только преобладающимъ факторомъ будетъ какое либо одно начало. Вчера надъ городомъ N разразилась буря съ грозою. Въ чемъ искать причину этой грозы? Скопленіе водяныхъ паровъ и электричества въ извѣстномъ мѣстѣ и въ извѣстное время и въ извѣстномъ количествѣ можетъ быть объяснено во всѣхъ своихъ мельчайшихъ подробностяхъ лишь всею прошлою астрономической исторіей вселенной и затѣмъ геологической исторіей земли. Такимъ образомъ не A производитъ D, а A+B+C производитъ D+E+F и только A имѣетъ преобладающее значеніе въ дѣлѣ произведенія D. Смыслъ нашего разсужденія тотъ, что все предыдущее есть причина всего послѣдующаго и что всякое предыдущее является болѣе или менѣе причиною всякаго послѣдующаго. Если бы я обладалъ всевѣдѣніемъ, я безъ сомнѣнія могъ бы показать, что походъ Наполеона на Русь въ 1812 г. несомнѣнно занималъ—хотя и безконечно малое мѣсто—въ ряду тѣхъ причинъ, которыя произвели то, что я въ данный моментъ сижу тамъ-то и въ такомъ-то креслѣ. Общій выводъ изъ нашей рѣчи тотъ: не идея послѣ-

довательности родила идею причинности, а фактъ причинности открылся нашему духу въ видѣ отношеній послѣдовательности или, иначе, въ видѣ отношеній времени.

Пространство показываетъ намъ, въ какихъ взаимоотношеніяхъ находятся между собою элементы вселенной, время показываетъ ихъ взаимную зависимость по происхожденію. Между ними существуетъ взаимодѣйствіе, они стоятъ другъ съ другомъ въ причинной связи. Выше мы видѣли, что они представляютъ собой многообразіе энергій. Теперь можно подвести итогъ тому, что должно сказать объ ихъ сущности и свойствахъ.

Очевидно, вселенная образуется изъ какихъ-то началъ, которыя во 1) способны къ дѣйствію, во 2) способны воспринимать дѣйствія. Они способны къ дѣйствію. Результатомъ ихъ дѣйствія является то, что мы называемъ міромъ. Они способны воспринимать дѣйствія отвнѣ. Въ этомъ мы убѣждаемся тѣмъ, что сами вносимъ нѣкоторыя измѣненія во вселенную. Затѣмъ изъ того, что при помощи этихъ силъ мы вступаемъ во взаимныя сношенія съ другими лицами и существами. Мы полагаемъ, что можно доказать, что эти начала должно мыслить *множественными*, *конечными* и *несамобытными*. Эти начала *множественны*,—это доказывается тѣмъ, что во вселенной происходятъ постоянныя измѣненія. Этихъ измѣненій не было бы, если бы бытіе было только одно. Они *конечны*. Терминъ „конечный“ требуетъ разъясненія. Нѣкоторые говорятъ, что понятіе безконечности произошло путемъ отрицанія конечнаго, нѣкоторые, наоборотъ, (М. Мюллеръ) идею конечнаго выводятъ изъ безконечнаго. Мы думаемъ, что доселѣ не совсѣмъ правильно конечное противополагали безконечному и что въ опредѣленія конечнаго и безконечнаго нужно внести нѣкоторыя поправки. Доселѣ обыкновенно не обращали вниманія на то, что всякая сила, всякое явленіе—какъ бы слабы они ни были,—въ нѣкоторомъ отношеніи безконечны. Маленькая матеріальная частица обладаетъ очень незначительною силою притяженія, но ея притягивающая сила дѣйствуетъ на всю вселенную. Вычисленіе показываетъ намъ, что сфера ея дѣйствія безконечна, но напряженность ея дѣй-

ствія ограничена. Свѣтящаяся точка освѣщаетъ всю вселенную. Ея свѣтъ, какъ и притяженіе матеріальной частицы могутъ парализовать другія силы, но самъ по себѣ этотъ свѣтъ и это притяженіе простираются до безконечныхъ предѣловъ периферіи вселенной. Мало этого. Вычисленіе показываетъ намъ, что какъ бы слабо на насъ ни дѣйствовала сила, исходящая изъ какого-либо источника, въ центрѣ своего дѣйствія эта сила всегда безконечна. Положимъ, что дѣйствующая на насъ сила свѣта или притяженія, исходящая изъ центра 0, находящагося на разстояніи R, равна F, тогда на половинѣ этого разстоянія эта сила будетъ равна 4F, на одной сотой разстоянія—10000 F; уменьшая разстояніе далѣе, мы получимъ какое угодно большее число и наконецъ въ самомъ центрѣ для напряжимости силы мы будемъ имѣть выраженіе $\frac{F}{0^2}$=безконечности (∞). Но эта безконечность сферы дѣйствія и безконечная напряженность въ центрѣ дѣйствія не измѣняютъ того факта, что сама по себѣ дѣйствующая сила конечна, потому что во всякомъ самомъ маломъ объемѣ (центръ не имѣетъ объема, онъ есть нуль пространства) напряженность ея выражается конечнымъ числомъ. Безконечна та сила, напряженность которой равна безконечности хотя бы въ весьма маломъ объемѣ, дѣйствіе такой силы вездѣ будетъ безконечнымъ. Если сила притяженія, исходящая изъ какого-либо центра, на разстояніи одного милиметра отъ этого центра будетъ безконечною, то тогда ея дѣйствіе на разстояніи метра выразится безконечнымъ числомъ, раздѣленнымъ на милліонъ $\left(\frac{\infty}{1000^2}\right)$, что также равно безконечности, потому что на какое бы конечное число ни дѣлили безконечность, она всегда останется безконечностью. Слѣдовательно, если бы въ видимомъ (вещественномъ) мірѣ была какая-либо безконечная сила, то она вездѣ бы дѣйствовала съ безконечнымъ напряженіемъ, парализовала бы всѣ другія силы и все подчинила бы себѣ. Но такой силы нѣтъ. Напряженія энергій въ каждомъ данномъ объемѣ, оказывается, выражаются очень скромными конечными величинами. Отсюда слѣдуетъ, что видимый міръ *конеченъ* во всякомъ пунктѣ своего бытія, *ко-*

нечень вообще. Противъ послѣдняго заключенія возражаютъ, что міръ, будучи конеченъ въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ, безконеченъ въ своемъ цѣломъ; сумма его конечныхъ частей безконечна. Но если бы это на самомъ дѣлѣ было такъ, то тогда и дѣйствіе этой суммы во всякомъ пунктѣ было бы безконечнымъ. Этого нѣтъ. Самое представленіе какой-то безконечной силы, разлагающейся на конечные, образующіеся элементы не принадлежитъ къ числу такихъ, которыя могутъ быть допущены логикой или математикой. Точно также представленіе бытія вещественнаго есть представленіе бытія конечнаго, ограниченнаго. Матеріальное бытіе есть прежде всего бытіе ограниченное нѣкоторыми геометрическими поверхностями, оно воспринимаетъ на себя воздѣйствія совнѣ только на границахъ этихъ поверхностей. Для того, чтобы оно не уничтожилось отъ совокупности такихъ воздѣйствій, нужно, чтобы и эти воздѣйствія въ своей суммѣ были конечными. Матеріальная частица можетъ сохранять свою относительную самостоятельность только подъ условіемъ, чтобы вся остальная матеріальная вселенная—какъ бы велика она ни была—была конечною. Такъ, мы приходимъ къ заключенію, что тѣ начала, изъ взаимодѣйствія которыхъ образуется міръ, конечны—каждое въ отдѣльности и всѣ въ своей суммѣ.

Пусть такъ, скажутъ намъ, пусть предположеніе о безконечности міра приводитъ къ абсурду и отсюда путемъ deductio ab absurdo выводятъ, что міръ конеченъ. Но вѣдь и предположеніе конечности міра тоже приводитъ къ нелѣпости. Когда мы пытаемся представить міръ конечнымъ, гдѣ бы мы мысленно ни назначали ему границы, сейчасъ наша мысль стремится переступить эти границы, и полагаетъ бытіе и по ту ихъ сторону. Такъ оказывается, что мы обязательно должны мыслить міръ безконечнымъ или вѣрнѣе—оказывается, что мы не можемъ мыслить міръ ни конечнымъ, ни безконечнымъ. Это, говорятъ, старая антиномія Канта, приводящая насъ лишь къ одному неутѣшительному выводу, что на самомъ дѣлѣ мы ничего не можемъ знать о мірѣ и не можемъ предложить о немъ никакого ученія. Да, антиномія дѣйствительно старая, но насколько она стара, настолько и ошибочна. Кантъ

правъ, говоря, что наша мысль не можетъ представить пространства и времени конечными, но наша мысль очень легко можетъ представить, что міръ конеченъ по количеству находящихся въ немъ матеріи и силы—по количеству энергіи. Мы можемъ мысленно опустошить и пространство и время и представить, что наша земля и есть вся вселенная, что вокругъ нея пустота, и что прежде, чѣмъ она была вызвана къ бытію, была пустота и на ея мѣстѣ. Такимъ образомъ, утвержденіе, что мы не можемъ мыслить міра ни конечнымъ, ни безконечнымъ, несправедливо, мы не можемъ мыслить міра безконечнымъ и можемъ мыслить его конечнымъ, слѣдовательно конечнымъ мы его и должны мыслить. Однако движущееся время и неподвижное пространство намъ представляются дѣйствительно безконечными. Какъ намъ объяснить это? Если справедливо положеніе, что по явленію можно судить о сущности, то изъ безконечности пространства и времени не слѣдуетъ ли, что безконечна та сущность, откровеніемъ которой они являются? Отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ слѣдуетъ изъ того, что мы сказали о пространствѣ и времени на предыдущихъ страницахъ. Мы установили, что пространство и время суть обнаруженія отношеній между вещами. Пространство это форма, въ которой мы воспринимаемъ взаимоотношеніе между вещами по ихъ взаимодѣйствію, время, это—форма, въ которой мы воспринимаемъ связь вещей по ихъ происхожденію. Если не будетъ вещей и перемѣнъ съ вещами, то пространство и время станутъ пустыми и будутъ являть собою чистое небытіе, которое не можетъ быть откровеніемъ и обнаруженіемъ никакого бытія, ни конечнаго, ни безконечнаго. Но безконечность пространства и времени говоритъ намъ не о безконечномъ количествѣ вещей, а о возможности между ними безконечнаго числа отношеній. Нашъ опытъ всегда намъ даетъ только конечное количество пространства и времени, но наше мышленіе представляетъ ихъ безконечными, подобно тому какъ нашъ опытъ даетъ намъ только конечное число отношеній между вещами, но наше мышленіе говоритъ, что такое число безконечно. Приведемъ одинъ геометрическій примѣръ, поясняющій это. Положимъ, намъ дано четыре прямыхъ для обра-

зованія четыреугольника. Такое образованіе будетъ всегда возможно, если каждая изъ данныхъ прямыхъ меньше суммы трехъ остальныхъ. Такой четыреугольникъ можетъ быть построенъ различнымъ образомъ. Спрашивается, какое число различныхъ отношеній можно установить между его углами, сумма которыхъ неизмѣнно будетъ равна четыремъ прямымъ? На этотъ вопросъ геометрія даетъ намъ отвѣтъ: число возможныхъ различныхъ отношеній въ данномъ случаѣ безконечно. Опытъ, конечно, никогда не воспроизведетъ этой безконечности, но теорія учитъ насъ о ней, какъ безконечность пространства и времени есть представляемая нашимъ мышленіемъ возможная безконечность отношеній между вещами, а не дѣйствительная безконечность вещей.

Такъ мы видимъ, что въ ряду двухъ возможныхъ рѣшеній о мірѣ: міръ или конеченъ или безконеченъ и логическій анализъ, и факты дѣйствительности побуждаютъ насъ склониться къ рѣшенію, что правильно первое предположеніе, утверждающее конечность нашего міра. Всѣ возраженія противъ этого утвержденія могутъ быть устранимы. Нашъ міръ представляетъ собою совокупность многихъ (но не безконечно большаго числа) конечныхъ началъ. Эти начала находятся между собою во взаимной связи и образуютъ собою гармоничное цѣлое. Поставимъ теперь вопросъ о происхожденіи этихъ началъ. Чтобы его правильно рѣшить, прежде всего нужно его выяснить. Что такое происхожденіе? Предо мною кусокъ гранита. Онъ представляетъ соединеніе полеваго шпата, кварца и слюды. Я говорю, что онъ произошелъ вслѣдствіе соединенія этихъ минераловъ. Всѣ вещи въ физическомъ мірѣ происходятъ или путемъ сложенія или путемъ разложенія. Вода явилась вслѣдствіе соединенія кислорода и водорода въ опредѣленной пропорціи, водородъ мы получаемъ, разлагая воду. Но, разсуждая такъ, мы разсуждаемъ о происхожденіи явленій, а не вещей; поставляя вопросъ о происхожденіи міра, мы, очевидно, разумѣемъ иное, мы спрашиваемъ, какъ явились такія начала, которыя не представляютъ собою ничего сложнаго и первоначальное появленіе которыхъ не могло быть слѣдствіемъ выдѣленія ихъ изъ чего-либо сложнаго, ибо все сложное явилось

послѣ простого. Самое простое рѣшеніе вопроса есть то, что эти начала всегда существовали и будутъ существовать. Но это не есть рѣшеніе, а уклоненіе отъ рѣшенія, притомъ еще уклоненіе, влекущее за собою много недоразумѣній. Мы утвердили фактъ, что началъ, изъ которыхъ слагается міръ, много и что они конечны. Спрашивается: какимъ образомъ эти многія начала сложились въ одно стройное цѣлое, въ одинъ величественный космосъ, какъ каждое изъ этихъ началъ могло воздѣйствовать на другое и получать воздѣйствія отъ другихъ? Еще учители и отцы Церкви первыхъ вѣковъ, опровергая матеріалистическій атомизмъ Эпикура, съ ироніей спрашивали, какъ изъ неимѣющихъ разума и воли атомовъ и не стоящихъ между собою ни въ какой связи и зависимости могло возникнуть все разнообразіе жизни вселенной? Отвѣтъ естественно являлся тотъ, что кто-то, стоящій внѣ этихъ атомовъ эпикурейцевъ или внѣ нашихъ началъ міра, привелъ ихъ въ связь и гармонію. Долженъ былъ быть какой-то Деміургъ, который построилъ міръ, міръ не могъ построиться самъ собою и не потому, что онъ устроенъ хорошо или плохо—этотъ вопросъ пока мы оставляемъ въ сторонѣ—а потому, что въ немъ мы видимъ существованіе связи между различными элементами, связи, которая не могла возникнуть сама собою. Итакъ, мы пришли къ предположенію существованія какого-то Деміурга. Но у насъ теперь поднимается новый вопросъ; какъ этотъ Деміургъ могъ воздѣйствовать на тѣ начала, изъ которыхъ сложилъ міръ, почему эти начала, будучи также самобытны, какъ онъ, будучи вѣчны и независимы ни отъ чего, поработились зависимости отъ какого-то чуждаго Начала? Древніе греки учили, что съ одной стороны существовалъ матеріалъ—ὕλη, съ другой—деміургъ, который изъ этого начала образовалъ міръ, но они не рѣшали вопроса о томъ, какъ этотъ деміургъ могъ воздѣйствовать на этотъ матеріалъ, возможность взаимодѣйствія между деміургомъ и ὕλη необходимо должна обусловливаться тѣмъ, чтобы между ними была заранѣе какая-либо гармонія: съ одной стороны способность производить воздѣйствіе, съ другой воспринимать его, но въ такомъ случаѣ предположеніе объ ихъ самобытности должно уступить мѣсто пред-

положенію о томъ, что они произведены какою-то иною Высшею и Общею Причиною, что они не самобытны, но получили свои свойства и, значитъ, свое бытіе отъ нѣкоего Высшаго Начала. Анализируя нашу гипотезу, мы легко замѣчаемъ, что въ ней есть одно лишнее предположеніе, именно предположеніе о существованіи Деміурга, созданнаго для устроенія міра. Высшее Начало, произведшее элементы бытія, не имѣло никакой нужды создавать особое существо, которое должно было бы упорядочить и привесть въ гармонію эти элементы. Для того, чтобы такая гармонія могла возникнуть, нужно, чтобы въ самые элементы были заложены законы, обусловливающіе ее; разъ такіе законы бытія созданы, гармонія возникаетъ сама собою; если же такіе законы не заложены въ бытіе, то никакой деміургъ не можетъ создать изъ нихъ ничего гармоничнаго и цѣлаго. Предположеніе о существованіи деміурга такимъ образомъ оказывается излишнимъ, мы его и устраняемъ. У насъ теперь остается предположеніе, что элементы бытія упорядочены нѣкоторымъ Высшимъ Началомъ, которое и произвело ихъ. Такимъ образомъ мы пришли къ выводу, что нашъ міръ не самобытенъ, а произошелъ отъ Нѣкоего Высшаго Начала, причемъ фактъ этого происхожденія, очевидно, нельзя представлять аналогичнымъ происхожденію различныхъ явленій. Говоря о томъ, что міръ произошелъ или возникъ, мы разумѣемъ, что бытіе—сущность—прежде не существовавшая, стала быть; говоря о происхожденіи того или другого явленія, мы разумѣемъ, что возникли новыя отношенія между вещами (сущностями), породившія новыя явленія, но не разумѣемъ, что возникли новыя вещи. Говоря, что возникло бытіе прежде не существовавшее, мы утверждаемъ, что оно возникло изъ ничего, ибо если бы оно возникло изъ чего-либо, то это было только то, что мы называемъ измѣненіемъ отношеній между вещами Вмѣстѣ съ тѣмъ говоря, что возникшее бытіе произведено Высшимъ Началомъ, мы утверждаемъ, что оно имѣетъ для себя достаточную причину. Мы утверждаемъ, такимъ образомъ, фактъ творенія нашего міра изъ ничего. Прежде чѣмъ спорить о возможности или невозможности этого во всякомъ

случаѣ непостижимаго факта, намъ могутъ возразить, что нѣтъ нужды предполагать его. Если въ логическомъ отношеніи представляется затруднительнымъ предполагать самобытность нашего міра, то можно представить, что Высшее Начало образовало его изъ себя, что онъ возникъ путемъ эманаціи изъ Перваго Принципа. Этого, скажемъ мы, предполагать нельзя. Нашъ міръ есть бытіе конечное и цѣлое. Если онъ возникъ черезъ отдѣленіе его сущности отъ какого-то Высшаго Принципа, то мы должны допустить, что какое-то высшее существо раздѣлилось и, значитъ, умалилось. Если это бытіе конечное и вмѣстѣ съ тѣмъ способное къ дѣленію, значитъ, сложное, то относительно него мы должны будемъ придти къ заключенію, какъ и о нашемъ бытіи, что оно несамобытно, что, значитъ, оно произошло отъ Нѣкоего Высшаго Начала и т. д. Такъ какъ regressus in infinitum не возможенъ, то намъ остается предположить, что наше бытіе произведено бытіемъ безконечнымъ. Но никакая часть безконечнаго бытія не можетъ быть конечною, отсюда слѣдуетъ, что безконечное бытіе произвело наше бытіе, не отдѣляя отъ себя никакой части, произвело, слѣдовательно, не путемъ эманаціи, а путемъ творенія.

Ученіе о твореніи есть исключительно ученіе богооткровенной религіи. Его нельзя найти въ религіяхъ другихъ народовъ, какъ культурныхъ, такъ и некультурныхъ. Если мы находимъ ученіе о твореніи ясно выраженнымъ въ коранѣ, то мы знаемъ, что оно тамъ заимствовано изъ Моисеевой торы. Въ персидской религіи оно выражено не совсѣмъ опредѣленно, въ послѣднее время тамъ довольно ясно просвѣчиваетъ идея эманаціи. Что же касается до тѣхъ элементовъ персидскаго ученія, которые являются сходными съ библейскими, то можно считать несомнѣннымъ, что здѣсь было заимствованіе персовъ у евреевъ, а не евреевъ у персовъ. Ученіе персовъ явилось очень поздно, и какъ бы западная критика Библій ни приближала ко времени христіанской эры дату появленія библейскихъ книгъ, эта дата всегда, оказывается, на нѣсколько столѣтій превосходитъ древность книгъ персидскихъ. Въ религіяхъ другихъ арійскихъ народовъ, въ религіяхъ ведъ, бра-

манизма, буддизма, религіи Греціи и Рима, религіи германцевъ, славянъ идея творенія въ сущности отсутствовала. Ее мы не находимъ и у народовъ семитическихъ, хамитическихъ, у народовъ, жившихъ въ сосѣдствѣ съ евреями—ассиро-вавилонянъ, египтянъ. Это ученіе формулировано только богооткровенною религіею. Изъ нея его приняла спиритуалистическая философія, его отвергли пантеизмъ и атеизмъ. Тѣ, которые отвергали его, всегда отвергали его почти безъ изслѣдованія. Ex nihilo fit nihil, говорили они, подчеркивая въ выраженіи твореніе *изъ ничего* послѣднее слово. Однако не трудно видѣть всю слабость этого аргумента. Выраженіе ex nihilo fit nihil справедливо въ томъ смыслѣ, что безъ причины ничего не бываетъ. Если бы кто нибудь сталъ учить такъ: сначала ничего не было, потомъ явился міръ безпричинно, то его ученіе, безъ сомнѣнія, не приняли бы философы. Но ученіе о твореніи не говоритъ, что міръ возникъ безпричинно, оно утверждаетъ, что міръ сотворенъ Богомъ и, поясняя самый образъ творенія, говоритъ: изъ ничего. Это поясненіе представляетъ собою только раскрытіе смысла слова „сотворилъ“, ибо въ этомъ словѣ заключается мысль, что Богъ при образованіи міра не воспользовался никакимъ ранѣе существовавшимъ матеріаломъ. Отрицается возможность такого творенія. Это отрицаніе, если его подвергнуть анализу, окажется вмѣстѣ и отрицаніемъ закона причинности и несогласнымъ съ безмолвными принципами того научнаго міропониманія, изъ котораго оно исходитъ. Мы говоримъ, что оно содержитъ въ себѣ отрицаніе причинности. Что такое причина? Это непостижимое для насъ начало, производящее то, причиною чего его мы называемъ. Какимъ образомъ производящее? Не такъ, какъ объясняютъ происхожденіе явленій физика и механика. Когда намъ говорятъ, что скорость падающаго тѣла на землю возрастаетъ въ каждую послѣдующую секунду паденія почти на 10 метровъ, и что это объясняется тѣмъ, что къ прежде сообщенной скорости въ каждую секунду непрерывно дѣйствующая сила тяготѣнія присоединяетъ ускореніе въ 10 метровъ, то мы имѣемъ здѣсь дѣло просто съ ариѳметическимъ сложеніемъ, а не съ явленіями причинности. Точно также, если

намъ говорятъ, что какому либо тѣлу сообщена толчкомъ скорость V въ направленіи AB и другимъ толчкомъ сообщена меньшая скорость V' въ направленіи BA, то тѣло задвигается въ направленіи AB со скоростію V—V', мы опять видимъ предъ собою только ариѳметическое вычитаніе. Положительныя науки пытаются представить намъ всѣ явленія, какъ результатъ сложенія и вычитанія различныхъ количествъ матеріи и движенія. Онѣ въ сущности не говорятъ о причинахъ. 7—5=2. Можно ли сказать, что въ этомъ ариѳметическомъ выраженіи 7 и 5 являются причиною двухъ? Конечно, нѣтъ. Но, стараясь все объяснить, не прибѣгая къ причинамъ, положительныя науки на самомъ дѣлѣ всегда предполагаютъ ихъ. Явленія происходятъ, какъ результатъ сложенія и вычитанія, но вѣдь нѣчто производитъ это сложеніе и вычитаніе, это перенесеніе массъ изъ одного мѣста въ другое и эту передачу движенія одного тѣла другому—то, что производитъ это, и суть причины, и не трудно видѣть, что эти причины не могутъ быть ни тождественны, ни подобны тому, что онѣ производятъ. Причины суть начала, способныя постоянно и неизмѣнно производить опредѣленныя дѣйствія, вещи, явленія, причемъ эти дѣйствія, вещи и явленія нисколько не похожи на свои причины. Сила, заставляющая тѣло приближаться къ какому нибудь притягивающему центру и постоянно ускорять быстроту своего движенія, нисколько не похоже на это движеніе. Вотъ почему выраженіе: причина равна своему слѣдствію совершенно невѣрно, но совершенно вѣрно другое положеніе: однѣ и тѣ же причины всегда производятъ однѣ и тѣ же слѣдствія. Причины, производящія міръ, конечны. Присущее намъ требованіе причинности обязываетъ насъ искать для нихъ и для той гармоніи, которая царствуетъ между ихъ дѣйствіями, Первопричины. Эту Первопричину мы должны мыслить безконечною, иначе мы должны будемъ искать еще высшей Первопричины. Если конечная причина можетъ всегда производить лишь одно и то же дѣйствіе (или по крайней мѣрѣ ограниченный кругъ дѣйствій; о послѣдней мы будемъ говорить въ трактатѣ о духовномъ мірѣ), то причина безконечная можетъ производить безчисленное множество вещей и дѣй-

ствій, и эти вещи и дѣйствія, мы не можемъ мыслить по необходимости вытекающими изъ Него, не можемъ, потому что такое предположеніе заставило бы связать насъ неразрывною связью безконечное и конечное и признать нѣкоторую зависимость перваго отъ послѣдняго, ибо съ этой точки зрѣнія безконечное не могло бы себя отдѣлить отъ конечнаго. Такимъ образомъ конечныя вещи не суть эманація Первопричины, но Ея твореніе, Ею произведенныя и въ Ней пребывающія, но по отношенію къ которымъ тѣмъ не менѣе Она трансцендентна. Если эта трансцендентная Первопричина, производя міръ, ничего не отдѣляетъ отъ Себя и ничѣмъ не пользуется извнѣ, то, значитъ, она есть безконечная сила. Если міръ создается Ею свободно, а не выходитъ или истекаетъ изъ Нея по необходимости, то, значитъ, Она есть абсолютная Воля.

Существованіе такой Первопричины молчаливо предполагается и естественнонаучнымъ міропониманіемъ. Существуетъ въ естествознаніи законъ сохраненія энергіи. Эмпирически законъ этотъ очень понятенъ. Имъ утверждается, что количество вѣса, количество теплоты, свѣта во вселенной остается неизмѣннымъ, что если извѣстное количество теплоты превратится въ движеніе, то потомъ это движеніе опять перейдетъ или по крайней мѣрѣ можетъ перейти въ то же количество теплоты. За единицу теплоты принимается то ея количество, которое повышаетъ температуру одного килограмма дистиллированной воды съ 0^0 до 1^0 по С. (большая калорія). Это количество теплоты, если оно будетъ преобразовано въ работу, можетъ поднять 424 килограмма какого либо вещества на высоту 1-го метра. Величина 424 килограмма и называется механическимъ эквивалентомъ теплоты, такъ какъ показываетъ, въ какое количество механической работы превращается единица теплоты (съ непогрѣшимой точностью величина механическаго эквивалента не установлена). Наоборотъ, количество теплоты, развивающееся вслѣдствіе паденія 1 килограмма съ высоты 1-го метра (равнаго $^1/_{424}$ количества теплоты нужнаго для повышенія температуры 1-го килограмма воды съ 0^0 на 1^0 по С.), называется термическимъ эквивалентомъ работы. Эта неизмѣняемость отношеній между силами, этотъ фактъ, что превращенія энергіи

не измѣняютъ ея количества, что при этихъ превращеніяхъ ничто не тратится и не пропадаетъ, что, придя въ свое первоначальное состояніе, энергія окажется существующею въ томъ же количествѣ, въ какомъ и была изначала, этотъ фактъ и носитъ имя закона сохраненія энергіи. Онъ очень понятенъ и раньше, чемъ онъ былъ формулированъ, онъ въ дѣйствительности уже предполагался въ положительныхъ наукахъ; изъ его молчаливаго предположенія выходили физики и механики въ своихъ работахъ, онъ былъ и будетъ всегда необходимымъ постулатомъ естествознанія. Но съ философской точки зрѣнія онъ заключаетъ въ себѣ много неяснаго и неопредѣленнаго. Пока имъ утверждается, что количество движенія, присущее тѣламъ, остается неизмѣннымъ, онъ ясенъ; но когда имъ утверждается, что и количество вѣса въ природѣ тоже неизмѣнно, онъ страненъ. Тѣло, перенесенное съ полюса на экваторъ, вѣситъ въ послѣднемъ мѣстѣ менѣе. Намъ скажутъ, что это не измѣняетъ дѣла, и что вѣсъ земли остается неизмѣннымъ. Но если землю удалить отъ солнца или приблизить къ нему, то и ея вѣсъ измѣнится. Намъ скажутъ, что вѣсъ солнечной системы останется неизмѣннымъ. Но мы можемъ представить себѣ и солнечную систему поставленную въ иныя условія и вслѣдствіе этого ставшею или легче или тяжелѣе. Мы имѣемъ основанія такимъ образомъ утверждать, что мы можемъ перестроить всю вселенную такъ, что вѣсъ ея измѣнится. Мы привели выше одно объясненіе закона тяготѣнія, по которому сначала въ природѣ не было совсѣмъ вѣса и онъ явился впослѣдствіи. Но если понятіе вѣса оказывается неустойчивымъ, то тогда и все дальнѣйшее ученіе о сохраненіи энергіи теряетъ свою опредѣленность. За всѣмъ тѣмъ ученіе о сохраненіи энергіи въ научномъ міропониманіи оказывается совершенно необходимымъ. Къ нему присоединяется еще ученіе объ энтропіи. Каждому тѣлу присуще нѣкоторое количество энергіи, но не все это количество можетъ быть измѣрено и не все можетъ быть обращено въ работу. Энергія, находящаяся въ тѣлѣ, можетъ быть извлечена изъ него лишь въ томъ случаѣ, если тѣло будетъ введено въ сферу, въ которой тѣла обладаютъ меньшею энергіею, чѣмъ оно. Вода, имѣющая 15^0 температуры

и находящаяся въ комнатѣ, въ которой все имѣетъ эту температуру, не отдаетъ своей энергіи окружающимъ предметамъ, но будучи перенесена на воздухъ, гдѣ температура приближается къ 5° холода, сейчасъ же начинаетъ остывать, затѣмъ обращается въ ледъ и въ концѣ концовъ принимаетъ температуру окружающей среды. Безъ сомнѣнія, не только эта среда понизила температуру воды, но и сама повысила свою собственную, только на безконечно малую величину, ускользающую отъ измѣреній. Этотъ законъ передачи энергіи требуетъ нѣкотораго разъясненія: тѣло передающее свою энергію другимъ, обладаетъ не бо́льшимъ количествомъ энергіи, чѣмъ другія, но, такъ сказать, большею напряженностію энергіи. Если энергію разсматривать, какъ количество движенія частицъ, то это можно разъяснить такъ: въ маленькомъ желѣзномъ шарѣ, имѣющемъ температуру въ 100° тепла и погруженнаго въ большое количество воды, имѣющей температуру въ 50°, очень немного частицъ, но эти частицы имѣютъ очень быстрое движеніе, въ окружающей его водѣ число частицъ очень значительно, но имѣютъ сравнительно медленное движеніе. Если мы сложимъ всѣ движенія частицъ въ желѣзѣ и затѣмъ сложимъ всѣ движенія частицъ воды, то окажется, что вторая сумма больше первой; однако не вода будетъ отдавать избытокъ своей энергіи желѣзу, а желѣзо водѣ. Законъ передачи энергіи слѣдовательно состоитъ въ томъ, что скорость движеній молекулярныхъ частицъ въ тѣлахъ стремится уравновѣситься. Существованіе разности въ этихъ скоростяхъ и обусловливаетъ всѣ явленія въ мірѣ. Для того, чтобы въ мірѣ происходили какія бы то ни было явленія, нужно, чтобы существовали тѣла съ свободной энергіей, т. е., такія, скорость частицъ въ которыхъ больше, чѣмъ въ окружающихъ. Процессъ передачи этими тѣлами избытка своей энергіи другимъ тѣламъ и есть процессъ міровой жизни. Но тѣла могутъ отдавать только избытокъ энергіи, за этимъ избыткомъ находится еще нѣкоторое количество энергіи, которое никакъ нельзя извлечь изъ тѣла. Это—энергія несвободная. Ее называютъ энтропіей (такое значеніе этому термину далъ Клаузіусъ; въ Англіи, по предложенію Тэта, энтропіей, напротивъ, называютъ свободную энергію). Клаузіусъ сказалъ, что энергія все-

ленной постоянна, но энтропія ея непрестанно стремится увеличиваться. На самомъ дѣлѣ, энергія вселенной стремится распредѣлиться равномѣрно. стремится, значитъ, распредѣлиться такъ, чтобы въ однихъ тѣлахъ не было избытка энергіи сравнительно съ другими, чтобы, слѣдовательно, исчезала свободная энергія. Такъ, тѣла взаимно тяготѣющія стремятся сблизиться между собою и упасть одно на другое; силы, сопротивляющіяся движенію, превращая энергію переноснаго движенія въ теплоту, уменьшаютъ центробѣжную силу ихъ около центральныхъ движеній и даютъ тѣмъ перевѣсъ силамъ тяготѣнія; неравныя упругости стремятся уравняться; неравно нагрѣтыя тѣла, сообщающіяся между собою посредствомъ проводимости или посредствомъ лучей, стремятся привести свои температуры въ равновѣсіе. Вся совокупность этихъ дѣйствій направлена къ тому, чтобы 1) сблизить между собою взаимно тяготѣющія тѣла, 2) уравновѣсить во всей вселенной упругости и 3) уравнять въ ней температуры. Когда это состояніе наступитъ, то энергія вселенной сохранитъ при этомъ свою начальную величину, но только равномѣрно разсѣется въ системѣ или, говоря иначе, вся перейдетъ въ энтропію. Это будетъ концомъ вселенной, въ ней прекратятся всѣ измѣненія, вызывавшіяся ранѣе превращеніями энергіи (стремленіе къ этому концу, къ установленію абсолютныхъ равновѣсій можно назвать стремленіемъ къ покою. Поэтому нами сказано выше, что формула древнихъ: всѣ тѣла стремятся къ покою въ сущности справедлива). Если бы вселенная мыслилась безконечно, то тогда можно было бы сказать, что такое разсѣяніе энергіи (dissipation of energy) произойдетъ черезъ безконечное число лѣтъ или—что тоже—никогда не произойдетъ; но какъ показали мы выше—вселенная должна быть мыслима конечною, значитъ, рано или поздно равномѣрное распредѣленіе энергіи въ ней произойдетъ и ея жизнь окончится. Изъ этого слѣдуетъ и другой выводъ, что процессъ міровой жизни происходилъ не отъ вѣчности, что онъ нѣкогда получилъ начало отъ какой то внѣшней силы. Такъ естествознаніе приводитъ къ мысли, что начало бытія дано міру Богомъ. Разсматривая естественно—научное міропониманіе, какъ символическое, мы въ

томъ его выводѣ, что послѣдовательность явленій въ мірѣ нѣкогда получила начало, видимъ основаніе для философскаго основанія, что міръ имѣетъ внѣшнюю первопричину бытія. Мы установили, что наблюдаемая нами послѣдовательность явленій въ мірѣ служитъ отраженіемъ существованія между ними причинной связи. Послѣдовательность есть символъ причинности. Если это такъ, то тогда то обстоятельство, что послѣдовательность міровыхъ явленій въ прошедшемъ не можетъ идти въ безконечность, но обрывается на какомъ то начальномъ моментѣ, показываетъ намъ, что для вторичныхъ причинъ, имманентныхъ міру, есть давшая имъ бытіе Трансцендентная первопричина.

Теперь намъ остается на основаніи данныхъ предложенной нами космологіи выяснить нѣкоторыя свойства этой Первопричины. Существуютъ 4 основныхъ взгляда по вопросу объ этой Первопричинѣ: 1) атеистическій, 2) пантеистическій, 3) деистическій (Вольтера, Дарвина) и 4) теистическій. Согласно атеистическому воззрѣнію у міра нѣтъ никакой Первопричины: міровой процессъ состоитъ въ томъ, что вѣчно и безпричинно сущетвующія вещи вступаютъ между собою въ различныя соединенія. Согласно пантеистическому воззрѣнію міръ есть обнаруженіе Единаго Высшаго Начала, міръ есть обнаруженіе Божественной Сущности. Наша космологія не признаетъ возможнымъ допустить правильность ни того, ни другого взгляда, Остаются деистическое и теистическое воззрѣнія. По ученію деизма, міръ сотворенъ Богомъ изъ ничего, такимъ образомъ происхожденіе міра отъ Бога оказывается совсѣмъ не таковымъ, какъ происхожденіе человѣческихъ произведеній отъ рукъ ихъ произведшихъ. Но отношеніе міра къ Богу въ философіи деизма представляется таковымъ же, какъ отношеніе человѣческихъ произведеній къ тѣмъ, которые ихъ произвели, т. е., міръ существуетъ внѣ и независимо отъ Бога точно такъ же, какъ сдѣланные часы существуютъ внѣ и независимо отъ часовщика. Послѣ изложеннаго намъ нетрудно будетъ обнаружить ошибочность этого воззрѣнія. Во 1) такое отношеніе міра къ Богу, какое представляетъ деизмъ, не имѣетъ для себя на самомъ дѣлѣ никакихъ аналогій въ мірѣ. Міръ сравниваютъ съ маши-

ной. Того, Кто произвелъ міръ, съ тѣми, кто производитъ машины. Но развѣ есть хотя одна машина, которая дѣйствовала бы сама собою независимо ни отъ какого лица. Часы черезъ извѣстное время всегда бываетъ нужно заводить, паровыя машины постоянно требуютъ новаго и новаго топлива. Если быть вѣрнымъ аналогіи міра съ машиной, нужно предположить, что процессъ міровой жизни продолжается вслѣдствіе постояннаго произведенія его внѣшнею Первопричиною, т. е. значитъ, изъ этой аналогіи можно вывести теорію постояннаго творенія. Но мы не думаемъ обращать въ свою пользу аналогію, которой хотятъ воспользоваться софисты, мы ограничимся показаннымъ, что эта аналогія не только не полезна, но пагубна для деизма. Во 2) недопустимость деистическаго воззрѣнія на отношенія Бога къ міру вытекаетъ изъ изложеннаго ученія о причинѣ. Мы установили, что произведенная вещь или произведенное дѣйствіе не могутъ существовать независимо отъ своей причины. Пока существуетъ вещь, она существуетъ благодаря своей причинѣ, такимъ образомъ міръ, сотворенный Богомъ изъ ничего, не можетъ существовать независимо отъ Бога, онъ пребываетъ въ Богѣ, остающемся по отношенію къ міру трансцендентнымъ. Таковъ теистическій взглядъ.

Первопричину міра мы опредѣлили, какъ безконечную силу и абсолютную волю. Подъ безконочной силой мы разумѣемъ такую, которая можетъ произвести, какое угодно, количество силъ, нисколько не ослабѣвая и не теряя изъ себя ничего. Она затѣмъ должна быть признана *самобытной*, т. е., не имѣющей для себя причины. Могутъ возразить на это, что причина міра можетъ имѣть для себя еще высшую причину. На это должно сказать слѣдующее. Космологическій анализъ показываетъ намъ, что причина міра должна быть безконечною силою, а двухъ безконечныхъ силъ быть не можетъ; значитъ, первопричина міра не произведена ничѣмъ. Она есть причина самой себя. Будучи безконечной, она должна быть *неизмѣняемой*. Выраженіе „измѣняющаяся безконечность“ содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Измѣненіе происходящее въ чемъ либо происходитъ или вслѣдствіе того, что и этому чему либо нѣчто прибавляютъ или нѣчто отъ него отнимаютъ, или

повышается или понижается интенсивность этого—чего-либо, или наконецъ въ этомъ чемъ-либо перемѣщаются части. Измѣненій въ смыслѣ улучшенія или ухудшенія, въ смыслѣ приращенія или отнятія, понятно, въ безконечности происходить не можетъ, не можетъ въ безконечномъ происходить и перемѣщеніе частей, ибо всѣ части безконечнаго безконечны или—говоря иначе—въ безконечномъ нѣтъ частей. Безконечное—это полнота бытія и каждое изъ его безконечныхъ свойствъ всегда существуетъ во всей своей безконечной полнотѣ.

Можетъ быть, конечный вещественный міръ самъ въ себѣ содержитъ откровеніе и завѣреніе существованія его невещественной безконечной первопричины и потому, воздѣйствуя на человѣка, заставляетъ его безсознательно направлять свою мысль къ представленію нѣкоторой силы и воли, скрывающейся за явленіями и ихъ производящей? Можетъ быть, явленія міра возбуждаютъ въ человѣкѣ логическіе процессы—даже ускользающіе отъ его сознанія, которые приводятъ его къ мысли о невидимой причинѣ міра? Несомнѣнно, что къ мысли объ этой причинѣ направляютъ указанные нами факты и законы міровой жизни. Но на первыхъ порахъ сознательно исторической жизни человѣкъ не догадывался объ основномъ фактѣ бытія—его единствѣ, онъ не понималъ, что разъ предметъ воздѣйствуетъ на него или другой предметъ, значитъ, между ними есть связь, значитъ, они вмѣстѣ образуютъ элементы чего-то единаго. Пестрота явленій и противоборство стихій препятствовали ему сдѣлать этотъ выводъ. Засуху и дождь, живительную теплоту и изсушающій зной онъ не умѣлъ примирить въ представленіи единства природы; вслѣдствіе этого вмѣсто одиной первопричины міра онъ представлялъ себѣ бытіе множества духовъ—причинъ разнаго рода явленій. Скоро однако философская мысль пришла къ сознанію единства міра, но она не съумѣла удовлетворить разумному требованію единства ученіемъ о мірѣ, которое отвѣчало бы истинѣ. Стремленіе къ единству побудило смѣшать и слить безконечную первопричину и конечный міръ. Такъ явился пантеистическій монизмъ. На греческой почвѣ творцомъ его долженъ быть названъ Ксенофанъ Колофанскій (ἓν ἐν πᾶν), въ Индіи его создали брамины, придавъ ему религіозную окрас-

ку. Такимъ образомъ, не смотря на то, что и руководящія начала (требованіе единства), и факты дѣйствительности (конечность вещественнаго міра) направляли человѣка къ истинѣ, онъ не находилъ ея. Откровеніе изначала возвѣстило ее человѣчеству, но человѣчество въ большей своей части забыло и потеряло откровеніе. Однако видимый міръ, не открывая человѣку истины, непрестанно направлялъ его къ ней, онъ заставлялъ его догадываться, что за видимою стороною міра скрывается невидимая, за матеріею скрывается духъ, и онъ побуждалъ человѣка искать это невидимое, духовное, высшее. Непосредственное воздѣйствіе природы на человѣка возбуждаетъ въ немъ неопредѣленныя сладкія чувства, неясныя стремленія къ чему-то высшему, размышленіе о природѣ всегда направляло мысль человѣка къ представленію объ управляющихъ ею высшихъ началахъ. Непосредственному мышленію человѣка природа никогда не представлялась самодѣйствующимъ безжизненнымъ механизмомъ, и мышленіе опосредствованное (научное), давая основанія и разъясненія этому представленію, не знаетъ ни одного факта, ни одного соображенія, которыя могли бы его поколебать. Отрицаніе духовной причины у вещественнаго міра есть противленіе правдѣ, которая непосредственно чувствуется всѣмъ человѣчествомъ.

ГЛАВА II-я.

Человѣческій духъ, свидѣтельствующій о существованіи Абсолютнаго Духа.

Въ первой главѣ первой богооткровенной книги сообщается человѣку, что онъ сотворенъ по образу Божію (Быт. I, 27); такъ образъ человѣка имѣетъ для себя первообразъ въ Богѣ. Отъ собственной самодѣятельности человѣка, учитъ откровеніе далѣе, зависитъ или болѣе уподоблять свой образъ Богу, или, наоборотъ, терять образъ Божій. Эти истины откровенія затемнялись и искажались въ сознаніи древняго человѣчества, оставившаго истинное богопочитаніе, но однако мы видимъ у древнихъ народовъ существованіе жизненнаго и глубокаго убѣжденія, что человѣкъ по своимъ силамъ и способностямъ есть только слабое подобіе, слабое отраженіе существъ выс-

шихъ, въ благодѣтельномъ общеніи съ которыми онъ можетъ находить свое благополучіе. Въ настоящее время часто утверждаютъ, что люди прошлаго имѣли безмѣрное и ничѣмъ неоправдываемое самомнѣніе, человѣкъ считалъ себя вѣнцемъ творенія и думалъ, что все сотворено „его ради". Въ этомъ утвержденіи много неправды и недоразумѣній. Откровеніе учитъ насъ, что земля (а не весь міръ) только предлагалась во владѣніе человѣку (Быт. I, 28), но человѣкъ оказался недостойнымъ и неспособнымъ владѣть ею (Быт. III, 17—18). Некультурные люди древняго міра, оставившіе откровеніе, никогда не думали видѣть въ мірѣ свое исключительное и нераздѣльное наслѣдіе. Міръ представлялся имъ исполненнымъ тайнъ и въ своихъ недоступныхъ мѣстахъ населеннымъ вышечеловѣческими существами. Различнаго рода суевѣрія—заговоры, заклинанія, магическія дѣйствія имѣютъ свой источникъ въ этой вѣрѣ. Теперь часто говорятъ, что некультурные люди весь міръ истолковываютъ по аналогіи съ собою: у нихъ все живетъ, все одушевлено, все имѣетъ тѣ же чувства и мысли, какъ и они сами. Нѣтъ, такой своеобразной философіей не руководятся не только люди, но и животныя. Если въ древнихъ сказаніяхъ сообщается о говорящихъ животныхъ, поющихъ деревьяхъ, то вездѣ въ такихъ сказаніяхъ подобныя явленія разсматриваются какъ необычныя, какъ чудесныя. Если древніе почитали животныхъ, то лишь какъ символы Божества, какъ олицетвореніе какой либо идеи, пожалуй, какъ органы, чрезъ которые особенно дѣйствуетъ божественная сила (наприм., въ гаданіяхъ), но вовсе не какъ существа, которыя сами по себѣ по своимъ духовнымъ силамъ стоятъ выше человѣка. Инстинктъ животныхъ нерѣдко поражалъ древняго человѣка своею цѣлесообразностію, но онъ вовсе не думалъ, что цѣлесообразныя дѣйствія животныхъ суть обнаруженія сознательной дѣятельности ихъ разума: онъ полагалъ, что въ такихъ случаяхъ дѣйствіями животныхъ управляетъ божество. Міръ, который онъ знялъ, древній человѣкъ истолковывалъ въ сущности такъ же, какъ и люди нашего времени. Но древніе думали, что есть иной міръ—очень близко стоящій къ міру имъ извѣстному—міръ духовъ, міръ идеальный, по отношенію къ

которому міръ дѣйствительный являлся только слабымъ отблескомъ или жалкимъ подобіемъ. Человѣку для того, чтобы что-нибудь сдѣлать изъ даннаго матеріала, нужно употребить не только рядъ усилій, но нужно напередъ представить себѣ мысленно образъ, типъ, реализаціею котораго должна явиться устрояемая имъ вещь. Та высшая причина, которая произвела міръ, по представленію человѣка, должна была напередъ имѣть идею или образъ міра и созданіе человѣка должно было совершиться по нѣкоторому данному образцу—прототипу. Говорятъ, что люди антропоморфизируютъ божество. Греки представляли боговъ въ образѣ людей, силы и способности которыхъ безмѣрно возвышались надъ силами человѣческими. Но на самомъ дѣлѣ въ этихъ вѣрованіяхъ есть идея теоморфизаціи человѣчества: въ человѣкѣ, оказывается, есть то же, что и въ Богѣ, только въ безмѣрно малой степени. И такъ какъ въ хронологической послѣдовательности боги предшествовали людямъ, то по этому люди являются отъ нихъ въ зависимости по своему происхожденію (часто боги представлялись непосредственно отцами смертныхъ), развитію, благополучію (боги непрестанно помогаютъ людямъ). Издревле у людей была мысль, что они—родъ Божій (Дѣян. XVII, 28), и лучшею похвалой для героевъ было утвержденіе, что они подобны богамъ. Расширяя идеальныя стороны своей природы до безконечности, человѣкъ думалъ, что дѣйствительно есть существо съ такими свойствами, что только такое существо можетъ имѣть достаточно силъ для созданія человѣка и въ себѣ самомъ можетъ найдти прототипъ, по которому образованы смертныя разумныя существа. Въ причинѣ не можетъ быть меньше, чѣмъ въ слѣдствіи, и разумъ низшій предполагаетъ, какъ свое необходимое обусловливающее, существованіе разума высшаго.

Къ такому заключенію всегда естественнымъ образомъ направлялась мысль человѣка. Многое препятствовало ей въ ея движеніи по пути къ истинѣ: темныя стороны собственной природы уже должны были смущать человѣка при рѣшеніи вопроса о своемъ происхожденіи—откуда эти злыя движенія сердца? Эта ненависть? Зависть? Нечистыя страсти? Двойственный характеръ (добрый и злой) явленій въ природѣ и

сердцѣ человѣка часто заставлялъ человѣка и божество мыслить съ двойственнымъ рядомъ взаимно исключающихъ себя качествъ. Однако обыкновенно человѣкъ предпочиталъ скорѣе вносить противорѣчія въ понятіе божества, чѣмъ отрицать божество. За всѣмъ тѣмъ и отрицаніе божества и отрицаніе сходства между человѣкомъ и божествомъ (у Ксенофана Колофанскаго, затѣмъ—въ иной формѣ въ позднѣйшей греческой философіи) являются очень рано. На мѣсто того взгляда, что человѣкъ имѣетъ высшее происхожденіе и есть отраженіе чего-то высшаго, постепенно выдвигался иной взглядъ, что человѣкъ есть продуктъ низшей животной и даже неорганической природы, что для объясненія человѣка нѣтъ нужды обращаться къ мысли о небѣ, но нужно получше изслѣдовать землю. Со дней Эмпедокла въ различной формѣ и различныхъ выраженіяхъ развивался этотъ взглядъ. Въ настоящее время онъ принялъ видъ строго разработанной теоріи. Человѣкъ путемъ медленной эволюціи, говоритъ теорія, произошелъ отъ животныхъ предковъ, печать низшаго происхожденія неизгладимо лежитъ на немъ; чтобы объяснить свойства его духовной природы, нужно обратиться къ изученію родственныхъ ему животныхъ, тамъ въ эмбріональномъ состояніи находятся и разумъ, и совѣсть, и чувство. Прежде думали, что для того, чтобы познать человѣка, нужно познать Бога; теперь говорятъ, что изученіе обезьяны даетъ всецѣло ключъ къ уразумѣнію человѣческой природы. И звѣрскіе инстинкты человѣка и благородныя стремленія его души, все это можно найдти у его животныхъ родичей; тамъ мы встрѣчаемъ и благородный материнскій инстинктъ самопожертвованія и облеченный въ звѣрскую форму инстинктъ самосохраненія. Эта точка зрѣнія становится между тяготѣніемъ человѣка къ Богу и человѣкомъ, пытается остановить процессъ умозаключеній, направляющій мысль отъ человѣка къ Богу. Свою опору эта точка зрѣнія находитъ въ наблюдаемыхъ процессахъ развитія: въ мірѣ органическомъ бо́льшее выходитъ изъ меньшаго, развитое изъ неразвитаго, совершенное изъ несовершеннаго. Но, полагаемъ, эта точка зрѣнія есть результатъ односторонніхъ и поверхностныхъ наблюденій, есть выводъ, на который не даютъ никакого пра-

ва посылки. Дѣйствительное и строгое изученіе духовной природы человѣка, какъ и изученіе физической природы міра, утверждаетъ человѣка въ мысли, къ которой его направляютъ непосредственно первыя наблюденія, къ мысли о высшей духовной причинѣ. Попытаемся теперь раскрыть это путемъ анализа свойствъ человѣческаго духа.

Что такое духъ? Прежде всего ощущающее начало. Въ этомъ опредѣленіи требуетъ разъясненія терминъ „ощущающее“. Этотъ терминъ въ различныхъ устахъ имѣетъ различный смыслъ. Научная психологія понимаетъ подъ ощущеніемъ ничѣмъ неосложненное возбужденіе души, измѣненіе ея подъ прямымъ воздѣйствіемъ физическихъ факторовъ и только. Но когда мы опредѣляемъ духъ, какъ ощущающее начало, мы связываемъ съ словомъ ощущеніе болѣе широкій смыслъ. *Ощущеніе есть здѣсь сознательное чувствованіе чего-либо, связанное съ желаніемъ или нежеланіемъ сохранять это чувствованіе.* Въ сущности во всякомъ ощущеніи и присутствуютъ эти элементы сознанія, чувствованія и воли и нѣтъ такого психологическаго акта, въ которомъ бы ихъ не было всѣхъ, но научная психологія дѣлитъ то, что въ сущности недѣлимо, для лучшаго уразумѣнія факта она изолируетъ его отъ другихъ фактовъ, съ которыми онъ связанъ въ сущности неразрывно. Подобное происходитъ въ области всѣхъ наукъ. Минералогія дѣлится на кристаллографію, кристаллофизику и кристаллохимію Въ тѣхъ или другихъ тѣлахъ она разсматриваетъ отдѣльно ихъ геометрическую фигуру, ихъ оптическія или электрическія свойства и ихъ способность реагировать на другія тѣла или подвергаться реакціямъ. Но хотя наука разсматриваетъ все это отдѣльно, въ природѣ все это связано неразрывно. Такъ и относительно нашего духа, психологія насчитываетъ въ немъ много свойствъ и способностей, но онъ на самомъ дѣлѣ вовсе не составленъ изъ этихъ свойствъ такъ, какъ стѣны домовъ составляются изъ кирпичей. Все равно какъ алмазъ не образовался изъ сложенія геометрической формы правильнаго октаэдра съ свойствомъ твердости равнымъ 10, съ удѣльнымъ вѣсомъ равнымъ 3,6 и съ химически чистымъ углеродомъ, а представляетъ всею совокупностію этихъ присущихъ ему

свойствъ обнаруженіе одного какого-то начала, такъ и различныя свойства нашего духа не суть его различныя части, а различныя обнаруженія одной его недѣлимой сущности. Совершенно невѣрно то положеніе, что будто бы то, что недѣлимо, не можетъ заключать въ себѣ различій. Начертимъ часть окружности круга и посмотримъ на нее: съ одной стороны она будетъ выпуклою, съ другой вогнутою. Попробуемъ отдѣлить эту выпуклость отъ вогнутости и мы увидимъ, что они, будучи такъ различны между собой, въ сущности совершенно недѣлимы. Геометрія учитъ насъ, что линію можно дѣлить на части, но нельзя разсѣкать вдоль ея длины, ибо она не имѣетъ ни какой ширины: вогнутая часть круга не отдѣлена отъ выпуклой ничѣмъ, между ними нѣтъ никакого промежутка. То же самое должно сказать и о способностяхъ духа: какъ ни разнообразны онѣ, онѣ—недѣлимы. Мысль объ этой недѣлимости душевныхъ силъ человѣкъ выражаетъ тѣмъ, что называетъ себя „я“, личностію, субстанціею. Съ словомъ „я“ человѣкъ связываетъ слѣдующее содержаніе: Я есмь существо мыслящее, чувствующее, желающее и свободное. Способность мыслить можетъ быть иначе названа способностію познавать, она содержитъ въ себѣ способность воспріятія внѣшней дѣйствительности и состояній собственнаго духа и способность истолкованія этой дѣйствительности изъ нѣкоторыхъ принциповъ присущихъ этому духу. Способность чувствовать есть способность ощущать бытіе своего собственнаго духа со всѣмъ его содержаніемъ. Безъ этой способности нѣтъ психической жизни. Представимъ себѣ существо, которое только мыслило бы, но не чувствовало. Что бы оно представляло собою? Только машину, но не организмъ. Существуютъ машины, производящія болѣе или менѣе сложныя вычисленія, рѣшающія алгебраическія уравненія и геометрическія задачи. Можетъ быть въ будущемъ будутъ устраивать болѣе сложныя машины, рѣшающія болѣе сложные вопросы. Представимъ себѣ такую машину, которая подъ воздѣйствіемъ совнѣ производила бы умозаключенія, составляла бы цѣлые трактаты. Эта машина была бы бытіемъ мыслящимъ, но не чувствующимъ и мы сказали бы о ней, что она не заключаетъ въ себѣ психическаго начала. Что касает-

ся до способности желаній или стремленій, то она есть выводная изъ способности чувствованій. Чувствованія могутъ быть пріятными и непріятными, духъ стремится испытывать первыя и уклоняться отъ вторыхъ. Такъ какъ мы опредѣлили чувствованіе, какъ ощущеніе всего содержанія духа, то понятно, что чувствованіе распадается на множество отдѣльныхъ чувствованій сообразно съ многоразличнымъ содержаніемъ духа. Изъ факта существованія множества чувствованій слѣдуетъ фактъ существованія множества стремленій. Духъ есть двухстороннее начало: съ одной стороны—пассивное, съ другой—активное. Когда духъ воспринимаетъ дѣйствительность или свои собственныя состоянія и когда онъ вслѣдствіе этого испытываетъ тѣ или иныя чувства, онъ является пассивнымъ. Когда онъ истолковываетъ дѣйствительность и пытается или измѣнить ее или измѣнить свои отношенія къ ней, онъ является активнымъ. Если бы въ этихъ попыткахъ человѣкъ неизмѣнно двигался по равнодѣйствующей разныхъ стремленій его души, то онъ былъ бы только ощущающимъ автоматомъ. Но желанія человѣка не имѣютъ надъ нимъ непреодолимой силы, онъ владѣетъ способностію совершенно самостоятельно поступать свободно, т. е., дѣйствовать въ нѣкоторой мѣрѣ независимо отъ души. Свобода человѣческой воли состоитъ въ томъ, что изъ толпящихся въ душѣ желаній a, b, c, d, e, f, и находящихся въ разумѣ мыслей g, h, не имѣющихъ отношенія къ этимъ желаніямъ, человѣкъ можетъ въ своей душѣ постановить рѣшеніе осуществить или мысль g, или h, съ которыми у него вовсе не было связано желаніе ихъ исполненія или какое бы то ни было изъ желаній a, b, c, d, e, f независимо отъ того, что одни изъ этихъ желаній сильнѣе, другія—разумнѣе, онъ можетъ выбрать слабѣйшее и не разумнѣйшее. Если скажутъ, что выбранное имъ для исполненія желаніе d неизбѣжно должно было быть выбрано, потому что оно сильнѣйшее или потому что оно—разумнѣйшее, то такимъ разсужденіемъ будутъ отрицать свободу человѣческой воли. Отношеніе человѣка къ своимъ дѣйствіямъ, какъ причины къ слѣдствію, иное, чѣмъ отношеніе между причинами и слѣдствіями въ царствѣ матеріи. Въ предыдущей главѣ мы

установили, что формула: слѣдствіе равно причинѣ, неудачна, но мы вмѣстѣ съ тѣмъ признали, что въ мірѣ неорганическомъ однѣ и тѣже причины всегда производятъ одни и тѣже слѣдствія. Но въ примѣненіи къ человѣку мы должны ограничить это положеніе. Духъ человѣческій, какъ психическая сила, отличается отъ силы физической тѣмъ, что нѣкоторыя изъ своихъ дѣйствій онъ можетъ произвести и непроизвести. Причину такого отношенія между силою и ея обнаруженіемъ въ дѣйствіи мы называемъ свободой. Присутствіе въ себѣ такой способности свободы ощущаетъ непосредственно каждый человѣкъ, признавая себя отвѣтственнымъ за свои дѣйствія. Это признаніе за собою отвѣтственности показываетъ, что человѣкъ признаетъ, что онъ можетъ поступать такъ, какъ должно поступать, или не такъ, какъ должно, показываетъ слѣдовательно, что у человѣка есть идея нормальнаго. Съ точки зрѣнія человѣка не всякій существующій порядокъ вещей и не всякій образъ дѣйствій должны существовать, потому что не всѣ они нормальны. Не все существующее имѣетъ право на существованіе. Такой взглядъ, безусловно присущій всему человѣчеству, не имѣлъ бы raisou d'ètre, если бы въ мірѣ не существовало свободы. Если бы дѣйствія человѣка совершались съ такою же необходимостію, какъ паденіе камня на землю или движеніе земли вокругъ солнца, тогда въ мірѣ не было бы ни нормальнаго, ни ненормальнаго, ни добраго, ни злаго, а существовала бы одна правда. Тогда не могло бы быть рѣчи ни объ истинѣ, ни о добрѣ, ни о красотѣ. Не могло бы быть рѣчи объ истинѣ. Истину можно опредѣлить (условно), какъ совокупность представленій и сужденій, владѣя которыми человѣкъ можетъ поставить себя въ правильныя отношенія къ міру. Но при несуществованіи свободы не могло бы быть ни правильныхъ, ни неправильныхъ, а только дѣйствительныя отношенія. Съ одной стороны всѣ представленія и сужденія человѣка тогда были бы вызваны желѣзнымъ закономъ необходимости, съ другой и дѣйствія человѣка тогда были бы тоже необходимымъ, неизбѣжнымъ явленіемъ. Человѣкъ, убивающій другого для того, чтобы его саломъ вымазать себѣ сапоги, и человѣкъ гибнущій для того, чтобы спасти

другихъ, съ точки зрѣнія безусловнаго детерминизма равно законны и нормальны. Выбрасывая понятія добраго и злаго за бортъ существующаго, детерминизмъ долженъ точно также поступить и съ идеею прекраснаго. Красота, мы думаемъ, оправдываетъ существованіе міра. Это наше выраженіе требуетъ нѣкотораго разъясненія. Вотъ что мы понимаемъ подъ нимъ. Какъ мы сказали, у насъ есть идея долга—мысль о томъ, что мы должны поступать такимъ, а не инымъ образомъ, то эта идея оставляетъ открытымъ вопросъ: зачѣмъ вообще мы должны поступать, т. е., зачѣмъ мы должны дѣйствовать, зачѣмъ мы существуемъ? Мнѣ говорятъ, что я долженъ дѣлать добро другимъ, другимъ говорятъ, что они должны дѣлать добро мнѣ. При самомъ добросовѣстномъ отношеніи къ дѣлу и на долю мою и на долю другихъ выпадаетъ много хлопотъ съ этимъ страданіемъ дѣлать добро. Къ чему всѣ эти хлопоты? Не лучше ли всѣмъ намъ не родиться на свѣтъ? Цѣль бытія указываютъ намъ въ ожидающемъ насъ вдали счастьи. Но возможно ли счастье безъ красоты и красота не есть ли уже счастье? Намъ кажется, что на эти вопросы должно отвѣтить положительнымъ образомъ. Признакъ красоты въ предметѣ оправдываетъ существованіе предмета. Сущность красоты для насъ непостижима, разнорѣчивыя сужденія о прекрасномъ ясно показываютъ, что люди часто погрѣшаютъ въ его оцѣнкѣ, но у всѣхъ есть идея, что есть истинная красота и что именно воплощеніе этой красоты и есть блаженное бытіе. Детерминизмъ, понятно, не можетъ допустить существованія какихъ-то желательныхъ нормъ бытія, ибо самая идея нормы для него является ненужной и непонятной. Но вопреки требованіямъ детерминизма у человѣчества всегда останется сознаніе, что на свѣтѣ есть много лжи и заблужденій, много злаго и некрасиваго, и въ человѣческомъ духѣ навсегда останутся стремленія къ истинному, доброму и прекрасному.

Кѣмъ вложены эти стремленія въ духъ человѣка или—общее—откуда этотъ духъ? Какимъ образомъ онъ возникаетъ? Перенесемся мысленно въ ту отдаленную геологическую эпоху, когда на землѣ еще не застылъ гранитъ, и она въ видѣ огненнаго шара двигалась въ небесномъ пространствѣ. Мы легко

представляемъ себѣ, какъ изъ того состоянія она достигла того, въ которомъ находится нынѣ. Всѣ тѣ измѣненія, которыя пережила она, были лишь измѣненіями формы сочетаній ея частицъ между собою, но одно представляется намъ совершенно непонятнымъ, откуда и какъ явилось на землѣ въ первый разъ ощущающее существо? Современное естествознаніе признаетъ, что въ мірѣ могутъ происходить лишь измѣненія формы и что въ сущности въ мірѣ не можетъ ничего являться новаго. Но ощущеніе? Вѣдь, было время, когда его не было въ мірѣ и затѣмъ оно явилось. Никакое сочетаніе атомовъ не могло произвести его, ибо ощущеніе не есть функція геометрической формы. Какъ же оно возникло и затѣмъ, какъ происходитъ постоянное умноженіе ощущающихъ существъ въ мірѣ? Физическое рожденіе дѣтей для насъ понятно, оно происходитъ на счетъ плоти ихъ родителей, но возникновеніе духовнаго начала въ дѣтяхъ не бываетъ слѣдствіемъ того, что родители отдѣляютъ отъ себя часть своего духа, чтобы отдать его потомству; духъ какъ бы приходитъ откуда-то отвнѣ въ новообразующееся тѣло. Остановимся на двухъ объясненіяхъ этого факта, чтобы изъ критическаго разбора ихъ вывести правильное рѣшеніе вопроса.

Одно объясненіе—гилозоистическое. Ощущеніе согласно этому объясненію есть такое же свойство матеріи, какъ вѣсъ или непроницаемость. Но какъ для обнаруженія тѣхъ или иныхъ физическихъ свойствъ матеріи требуются особыя условія, такъ подобныя же условія требуются и для обнаруженія ея психическихъ свойствъ. Магнетизмъ проявляется въ желѣзѣ вслѣдствіе дѣйствія на него индукціоннаго тока, ощущеніе проявляется въ протоплазмѣ вслѣдствіе какихъ либо особенныхъ намъ неизвѣстныхъ причинъ. Организмъ, представляющій собою совокупность физическихъ клѣтокъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и совокупность психическихъ единицъ. Между физической и духовной природой организма существуетъ полный параллелизмъ. Чѣмъ больше централизованъ организмъ, чѣмъ болѣе связаны между собою его отдѣльные члены, тѣмъ ближе и крѣпче сливаются и составляющія его психическія единицы, сливаются такъ, что организмъ ощущаетъ себя однимъ цѣлымъ и въ

психическомъ отношеніи. Въ человѣкѣ это сліяніе особенно сильно и онъ представляетъ себя, какъ единое цѣлое, и называетъ себя „я“. Это „я“ считали прежде недѣлимою и простою субстанціею, но теперь на него не смотрятъ такъ. Оно составляется изъ безконечнаго множества весьма неустойчивыхъ и зыбучихъ элементовъ. Подводя эти элементы подъ нѣкоторыя общія начала, можно сказать, что „я“ или личность есть результатъ двухъ основныхъ факторовъ—настроенія организма и памяти. Настроеніе организма обусловливается во 1) его физическимъ состояніемъ, о которомъ сообщаютъ мозгу направляющіеся къ нему изъ всѣхъ частей организма нервы, во 2) тѣми представленіями и идеями, которыя въ данный моментъ томятся въ мозгу. Память связываетъ это настоящее состояніе организма съ прошедшимъ. Содержаніе памяти обусловливается тѣмъ, насколько прочно тѣ или иныя прошлыя представленія отпечатлѣлись въ мозгу и воспроизведенію какихъ изъ этихъ представленій способствуетъ данный моментъ. Такое ученіе о личности, говорятъ, вполнѣ объясняетъ процессъ ея развитія, всѣ измѣненія, въ ней происходящія, и всѣ психопатологическіе случаи.

Другое объясненіе можетъ быть названо метафизическимъ. Согласно этому объясненію начало физическое и начало духовное не соединены между собою неразрывно, напротивъ, каждое изъ нихъ можетъ существовать и часто существуетъ обособлено. Но между ними происходитъ взаимодѣйствіе. Разъ матерія приняла извѣстный видъ, духъ неизбѣжно долженъ соединиться съ нею, и послѣ этого духъ и матерія пребываютъ въ тѣснѣйшей и неразрывной связи и въ обоюдной зависимости, причемъ главнымъ образомъ зависимымъ оказывается духъ, доколѣ матерія не приметъ той формы, при которой связь ея съ духомъ разрывается. Тогда, говоря словами Екклезіаста, тѣло возвращается въ землю, отъ которой оно и было взято, а духъ къ Богу, Который и далъ его. Только вмѣсто общенія съ Богомъ, эта теорія обѣщаетъ духу за гробомъ пребываніе въ какой-то метафизической пустотѣ. Съ этой точки зрѣнія въ матеріи самой по себѣ нѣтъ психическихъ свойствъ и въ духѣ самомъ по себѣ нѣтъ ничего матеріаль-

наго, но развитіе свойствъ духа, образованіе личности у духа человѣческаго, содержаніе этой личности зависитъ отъ матеріи. Эта теорія, не будучи матеріалистической, допускаетъ возможность произвольнаго зарожденія, за которое такъ горячо стояли матеріалисты. На самомъ дѣлѣ по этой теоріи разъ частицы матеріи пришли въ извѣстное сочетаніе, духовное начало непремѣнно должно войти въ нихъ. Гомункулъ Вагнера, о которомъ мы читаемъ въ Фаустѣ Гете, можетъ быть когда-нибудь и будетъ созданъ въ химической лабораторіи. Эта теорія, повидимому, правдоподобно поясняетъ и тѣ факты, на которыхъ строится гилозоистическое и матеріалистическое ученіе. Остановится на одномъ такомъ фактѣ. Возьмемъ свѣжее, способное развиться въ цыпленка куриное яйцо и заморозимъ его до твердости камня. Мы можемъ продержать его въ этомъ состояніи сколько угодно времени, затѣмъ дадимъ ему осторожно оттаять и подвергнемъ естественному или искусственному высиживанію. Черезъ три недѣли яйцо превратится въ цыпленка. Матеріалисты изъ этого факта выводятъ, что психическія свойства присущи самой матеріи, но что для обнаруженія и развитія ихъ нужно ея извѣстное преобразованіе. Сторонники излагаемой нами метафизической теоріи говорятъ, что духовное начало, способное ощущать, соединилось съ матеріаломъ яйца, разъ этотъ матеріалъ принялъ форму, въ которой явилась способность къ дальнѣйшему физическому развитію, что психическое начало не обнаруживало себя, пока яйцо находилось въ одномъ положеніи и не развивалось и затѣмъ, пока не достигло извѣстной степени развитія, послѣ чего въ цыпленкѣ и открылась способность ощущенія.

Ни одно изъ этихъ объясненій не объясняетъ происхожденія духа. Первое изъ нихъ психическія способности считаетъ изначальнымъ свойствомъ матеріи, второе предполагаетъ изначальное существованіе духа рядомъ съ матеріею, послушно устремляющагося къ послѣдней, лишь только она приметъ извѣстную форму, подобно тому какъ тѣло послушно устремляется въ ту сторону, откуда на него начинаетъ дѣйствовать сила притяженія. Первая изъ этихъ теорій, не объясняя про-

исхожденіе духа, не объясняетъ и того, какъ происходитъ его развитіе. Если способность ощущенія присуща матеріи, то, значитъ, она присуща каждой частицѣ ея. Допустимъ, что способность ощущенія каждаго атома равна *a*. Какъ бы мы ни соединили между собою *M* атомовъ, мы никогда не получимъ того, чтобы въ образовавшемся сложномъ цѣломъ сила ощущенія стала больше *a* и чтобы, слѣдовательно, произошло какое-либо развитіе духа. На самомъ дѣлѣ *M* атомовъ представляются намъ однимъ цѣлымъ лишь по несовершенству нашего зрѣнія, атомы не могутъ слиться въ одно цѣлое, предъ нами всегда будетъ M цѣлыхъ. Еще менѣе возможно сліяніе ощущающихъ началъ въ какую-то высшую психическую единицу. Представимъ себѣ 100 совершенно тождественныхъ Ивановъ. Пусть ихъ будутъ соединять, какъ угодно, никогда изъ ихъ „я“ не получится никакого высшаго „я“. Теорія развитія или усиленія способностей духа путемъ суммированія ощущающихъ началъ возникла вслѣдствіе стремленія психологовъ истолковывать душу по аналогіи съ міромъ физическимъ. Соединеніе силъ, приложенныхъ къ одной точкѣ, даетъ равнодѣйствующую, величина которой колеблется (смотря по тому, подъ какими углами и какія силы приложены) между суммою всѣхъ составляющихъ силъ и нулемъ. Такъ, полагаютъ, и соединеніе ощущающихъ началъ даетъ психическую единицу, которая иногда можетъ быть значительно больше каждой изъ составляющихъ. Эта аналогія совершенно несостоятельна. Составляющія силы существуютъ совершенно самостоятельно и никакой равнодѣйствующей не существуетъ въ дѣйствительности. Въ дѣйствительности существуетъ результатъ дѣйствія составляющихъ силъ. Такъ, когда 100 человѣкъ поднимаютъ колоколъ посредствомъ блоковъ, то мы можемъ говорить о томъ, гигантомъ какой силы можно бы было замѣнить ихъ всѣхъ, но этотъ гигантъ есть лишь фикція, каждый изъ поднимающихъ существуетъ самостоятельно и не сливается съ другимъ.

Что касается до втораго объясненія, то оно можетъ имѣть различныя формы, но въ какихъ бы формахъ оно ни являлось, оно оказывается или прямо несостоятельнымъ или неяснымъ

и неопредѣленнымъ. Психическое начало, существующее рядомъ съ матеріею, можно представлять въ двухъ видахъ. Подобно тому, какъ матерію представляютъ или какъ continuum или какъ совокупность атомовъ, и психическія начала могутъ представлять или какъ одно цѣлое, какъ міровую душу, или какъ совокупность множества психическихъ единицъ, психическихъ атомовъ или монадъ. Въ первомъ случаѣ согласно излагаемой теоріи матерія, принимая форму организма захватываетъ въ себя малую, безконечно малую часть міровой души, развиваясь, захватываетъ въ себя все большую и большую ея часть, разрушаясь, высвобождаетъ изъ себя заключенное въ ней психическое начало, при этомъ тотъ элементъ міровой души, который она содержитъ въ себѣ, все время, пока она содержитъ его, находится въ неразрывной и неизмѣнной связи съ цѣлымъ, съ міровою душею. По второму представленію гдѣ-то внѣ нашего матеріальнаго міра находятся какія-то психическія монады, разобщенныя между собою также, какъ матеріальные атомы, или можетъ быть даже и болѣе, ибо атомы связаны между собою способностію взаимодѣйствія, психическія же монады, пока они не облечены въ матерію, совершенно безжизненны и недѣятельны и поэтому едвали могутъ оказывать какое-либо воздѣйствіе одна на другую. Остановимся сначала на разсмотрѣніи перваго предположенія—предположенія существованія какого-то психическаго continuum или міровой души. Полагаемъ, что это предположеніе должно признать рѣшительно несостоятельнымъ. Вотъ почему. Оставляя вопросъ о томъ, обладаетъ или не обладаетъ какою-либо степенью сознанія то или другое животное, во всякомъ случаѣ должно признать, что душа животнаго—хотя и связанная съ тѣломъ—представляетъ собою нѣчто самостоятельное, нѣчто обособленное или цѣлое. Но часть цѣлаго не можетъ существовать самостоятельно. Въ общемъ ходѣ явленій предъ нами открывается тотъ законъ, что чѣмъ тѣснѣе часть связана съ цѣлымъ, тѣмъ менѣе она можетъ претендовать на самостоятельное существованіе. Этотъ законъ можно констатировать въ біологіи, гдѣ на организмахъ мы видимъ, что наибольшая централизація частей соединяется у нихъ съ наименьшею само-

стоятельностію и наоборотъ, гдѣ слаба централизація, тамъ части болѣе обособлены между собою и болѣе самостоятельны. По собственно въ біологіи мы имѣемъ дѣло съ суммами цѣлыхъ (съ аггрегатами клѣточекъ), въ которыхъ отдѣльныя цѣлыя болѣе или менѣе подчинены суммѣ и здѣсь уже, мы видимъ, подчиненіе ихъ можетъ быть очень сильнымъ. Что же должно сказать о части міровой души, неразрывно и неизмѣнно связанной со всею душою? У ней можетъ быть также мало самостоятельности, какъ у части атома. Отсюда слѣдуетъ выводъ, что душа животнаго или человѣка—все равно—не можетъ быть разсматриваема, какъ какая-то неотдѣлимая часть какой-то общей психической субстанціи. Остается второе предположеніе о существованіи психическихъ монадъ. Это предположеніе представляется неяснымъ и неопредѣленнымъ. Тожественны ли между собою эти монады или различны: одинаковыя ли монады входятъ въ организмъ щуки, кролика и человѣка или для каждаго вида существъ гдѣ-то тамъ въ какой-то трансендентной дали имѣются особые виды психическихъ единицъ? Переходятъ ли эти монады изъ однихъ организмовъ по разрушеніи ихъ въ другіе или каждой монадѣ въ теченіе вѣчности суждено лишь разъ побывать въ тѣлесномъ обиталищѣ? Много вопросовъ вызываетъ въ насъ эта теорія монадъ и мы не находимъ на нихъ разрѣшенія, ибо эта теорія пытается объяснить намъ душу всѣхъ животныхъ, а эта душа—для насъ закрытая книга. Мы истолковываемъ ее по аналогіи съ собою, но всѣ факты убѣждаютъ насъ, что аналогія здѣсь можетъ быть допускаема лишь въ весьма ограниченныхъ размѣрахъ. Мы мыслимъ посредствомъ словъ, животныя мыслятъ иначе. Для того, чтобы построить такія ячейки, какія строитъ пчела, мы должны знать аналитическую геометрію, но мы имѣемъ всѣ основанія утверждать, что пчела воздвигаетъ свои постройки, не будучи знакома съ элементами Эвклида. Обезглавленная лягушка можетъ иногда производить дѣйствія, въ которыхъ, заключая по аналогіи, мы должны бы были предположить разумность и цѣлесообразность; какъ объяснить ихъ на самомъ дѣлѣ? Но нашъ взглядъ современная зоопсихологія представляетъ собою амальгаму вѣрныхъ наблю-

деній съ ихъ невѣрными истолкованіями. Будущее несомнѣнно прольетъ на эту область болѣе свѣта. Но такъ какъ пока она темна, мы не можемъ пользоваться ею для нашихъ цѣлей; для послѣднихъ намъ должно и вполнѣ достаточно воспользоваться тѣми данными, которыя представляетъ въ наше распоряженіе наука о человѣческой душѣ.

Человѣкъ признаетъ себя личностію, онъ называетъ себя „я“ и мыслитъ это „я“, какъ всегда себѣ равную, тождественную единицу. Его сознаніе говоритъ ему, что его „я“ не есть ни сумма цѣлыхъ, ни часть цѣлаго. Теорія матеріализма и пантеизма равно стоятъ въ противорѣчіи и съ этимъ свидѣтельствомъ сознанія и съ законами бытія. Матеріализмъ разсматриваетъ душу, какъ равнодѣйствующую какихъ-то началъ, забывая, что равнодѣйствующихъ въ природѣ не существуетъ, пантеизмъ видитъ въ душѣ часть недѣлимаго цѣлаго, забывая, что у недѣлимаго цѣлаго не можетъ быть частей: у него могутъ быть различныя, не разложимыя свойства, но не части. Однако противъ этой теоріи субстанціональности или единства души выдвигаютъ многія возраженія. Ихъ почерпаютъ изъ данныхъ психологіи и данныхъ психіатріи. Психологи говорятъ, что исторія развитія личности показываетъ, что она есть нѣчто сложное и измѣняющееся, психіатры говорятъ, что тоже самое доказывается болѣзнями личности. Остановимся сначала на соображеніяхъ психологовъ. Человѣкъ не рождается съ сознаніемъ своей личности, это сознаніе развивается у него постепенно, подъ своимъ „я“ въ различные періоды своей жизни онъ мыслитъ совершенно различное содержаніе. Это дало поводъ возникнуть теоріи, что „я“ человѣка образуется изъ многихъ крайне неустойчивыхъ и постоянно смѣняющихся элементовъ. Я считаю свое „я“ въ эту минуту тѣмъ же, какимъ оно было минуту назадъ, лишь потому что въ немъ осталось много старыхъ элементовъ, хотя уже въ него вступили и новые, измѣненія „я“ происходятъ съ незамѣтною постепенностію, отсюда и мысль о его тождествѣ. Но въ такихъ случаяхъ, когда все содержаніе „я“ измѣняется мгновенно, новое „я“, не имѣя связи съ „я“ прошлымъ, мыслитъ себя, какъ „я“ независимое отъ этого прошлаго. Такова психологическая

теорія личности, ее повидимому подтверждаетъ психіатрія Психіатрія знаетъ два ряда фактовъ: во 1) разложеніе личности на нѣсколько, во 2) сліяніе нѣсколькихъ личностей въ одну (сліяніе только въ условномъ и ограниченномъ смыслѣ, случаи несравненно болѣе рѣдкіе). Разложеніе личности можетъ происходить двоякимъ образомъ: или человѣкъ считаетъ себя одновременно двумя лицами, которыя могутъ вступать между собою въ споры, въ пререканія и индивидуальность каждаго изъ которыхъ нашъ психопатологическій субъектъ характеризуетъ особыми оттѣнками, или человѣкъ въ различные періоды мыслитъ себя то тѣмъ, то инымъ лицомъ: въ февралѣ онъ считаетъ себя господиномъ А, имѣющимъ такое-то прошлое, въ мартѣ онъ считаетъ себя господиномъ В совсѣмъ съ инымъ прошлымъ. Къ послѣднему виду болѣзни личности примыкаетъ и тотъ, когда человѣкъ, признавъ себя съ извѣстнаго момента кѣмъ-либо инымъ, а не тѣмъ, кѣмъ онъ былъ прежде (В вмѣсто А), остается съ этимъ признаніемъ до конца жизни. Сліяніе личностей происходитъ вотъ въ какихъ случаяхъ. Иногда рождаются сросшіяся двойни. Всѣ мы слыхали о сіамскихъ близнецахъ, которые прожили всю жизнь неразлучно, потому что были соединены между собою физически, но кромѣ сіамскихъ близнецовъ рождалось еще много подобныхъ двоенъ, причемъ сростаніе и развитіе каждаго изъ индивидуумовъ въ различныхъ случаяхъ имѣло весьма различный характеръ. Сіамскіе близнецы были вполнѣ развитыми людьми, но гораздо чаще сросшіеся близнецы раждаются или совсѣмъ не имѣя какихъ либо членовъ или имѣя ихъ въ рудиментарномъ видѣ. Иногда, напр , сросшіеся бокомъ, имѣя вполнѣ развитыя головы, имѣютъ только по одной рукѣ и по одной ногѣ, иногда бываетъ, что одинъ изъ близнецовъ рождается развитымъ гораздо больше, чѣмъ другой. Бывали такіе случаи (см. у Рибо, *Болѣзни личности*), что у родившагося вполнѣ нормальнаго субъекта на верхней части спины оказывалась другая голова, обращенная къ первой головѣ затылкомъ. Очевидно, эта вторая голова представляла собою все то, что успѣло развиться изъ втораго зародыша, существовать она должна паразитически на первомъ индивидуумѣ. Имѣя свой головной

мозгъ, свой особый языкъ, глаза, уши, мускулы, эта голова однако должна принадлежать особому лицу. И вотъ, въ такихъ случаяхъ происходитъ, что второе лицо поглощается первымъ. у втораго лица нѣтъ „я“, происходятъ у него кое—какія движенія независимыя отъ перваго лица и совершенно безсознательныя и только всего. Всѣ эти факты, по мнѣнію психологовъ и психіатровъ, доказываютъ, что душа не есть субстанція метафизиковъ, а феноменъ, подлежащій изученію эмпириковъ.

Доказываютъ ли они это на самомъ дѣлѣ? Для правильнаго рѣшенія этого вопроса остановимся прежде всего на разъясненіи того, что мы понимаемъ подъ личностію. Личность называютъ субстанціей. Подъ субстанціею обыкновенно понимаютъ такое начало, обнаруженія котораго или воспринимаются нашими чувствами (твердость, запахъ, цвѣтъ предметовъ), или переживаются нами (наши душевныя состоянія). Но должно замѣтить, что подъ субстанціей всегда подразумѣваютъ не только начало дѣйствующее, но и способное воспринимать дѣйствія, значитъ начало не только активное, но и пассивное. Наша душа не есть только начало способное дѣйствовать, но и нѣчто способное воспринимать дѣйствія отвнѣ. Результатомъ воздѣйствія на душу отвнѣ является то, что душа пріобрѣтаетъ знанія и о себѣ самой и о внѣшнемъ мірѣ и затѣмъ дѣйствуетъ сообразно съ пріобрѣтенными знаніями и съ заложенными въ нее принципами, которые выясняются для духа опять таки посредствомъ знаній. Знанія, пріобрѣтаемыя душею, хранятся ею своеобразно. Во 1) въ каждый данный моментъ душѣ предносится лишь небольшой запасъ изъ имѣющихся у нея знаній. Во 2) многое изъ того, что душа узнала и испытала въ прошедшемъ, она всегда по своей волѣ можетъ вызывать въ поле сознанія. Это пережитое, испытанное и узнанное душею хранится въ памяти. Но память не все помнитъ одинаково ясно и отчетливо, многое она можетъ представить въ полѣ сознанія лишь въ тускломъ и поврежденномъ видѣ и наконецъ въ 3) многое изъ пережитаго и узнаннаго душею совсѣмъ забывается ею и исчезаетъ изъ памяти. Многое, что человѣкъ когда-то зналъ, впослѣдствіи никакими усиліями воли, не можетъ возстановить въ своей памяти, такъ одни основательно забы-

ваютъ древніе языки, другіе—математику. Но вообще говоря, ничего память не хранитъ въ безусловно неповрежденномъ и точномъ видѣ и ничто не забывается ею окончательно. Съ другой стороны въ сущности изъ души не исчезаетъ ни одно изъ испытанныхъ ею впечатлѣній, ничто изъ того, что она пережила, и при извѣстныхъ условіяхъ то, что было повидимому забыто душею совершенно, предстанетъ предъ нею такъ же ясно, какъ и то, что она будетъ испытывать и переживать въ данный моментъ.

Припомнивъ это о способностяхъ души, мы теперь легко можемъ видѣть, что исторія развитія личности и факты болѣзни личности нисколько не могутъ послужить основаніемъ для отрицанія ея субстанціональности и единства. Человѣкъ не сознаетъ себя личностію непосредственно послѣ рожденія. Это объясняется тѣмъ, что онъ еще не имѣетъ знанія о себѣ, онъ познаетъ свою душу параллельно съ тѣмъ, какъ познаетъ внѣшній міръ, и подъ воздѣйствіемъ на него внѣшняго міра. Говорятъ, что личность измѣняема, но измѣняема не личность, а то, что она мыслитъ, какъ свое содержаніе. На душу человѣка воздѣйствуетъ внѣшній міръ и то, что она сама только что пережила непосредственно, этими воздѣйствіями опредѣляется настроеніе души—пріятное или непріятное, доброе или злое. Память выдвигаетъ въ душу человѣка тѣ или иныя представленія. Имѣющимися въ наличный моментъ представленіями въ душѣ и ея настроеніемъ опредѣляются стремленія человѣка. Такъ какъ представленія и настроенія въ душѣ человѣка постоянно смѣняются, то мы видимъ, что и самъ человѣкъ являетъ намъ примѣръ постоянныхъ измѣненій. Одно и то же лицо то радостно, то печально, то раздражительно, то снисходительно. Такія перемѣны постоянно происходятъ съ тѣми людьми, которыхъ всѣ и всегда называли нормальными. Но представимъ себѣ, что память начнетъ измѣнять человѣку, допустимъ, что онъ безусловно забылъ свою біографію, сохранивъ свои научныя, практическія или какія иныя познанія. Если мы этому человѣку разскажемъ его прошлое, онъ выслушаетъ насъ какъ повѣствующихъ ему о чемъ-то для него чуждомъ и далекомъ, онъ не повѣритъ намъ, если мы скажемъ, что говорили ему о немъ. И однако

онъ—одно и то же лице. Психологія учитъ насъ, что хотя въ настоящее время онъ и не помнитъ своего прошлаго, но оно въ неповрежденномъ видѣ хранится его памятью, онъ не можетъ вспомнить этого прошлаго самъ, но при извѣстныхъ условіяхъ оно ясно предстанетъ предъ нимъ и онъ ясно увидитъ связь своего прошлаго съ настоящимъ. Укажемъ на одинъ изъ факторовъ, который вызываетъ въ памяти человѣка картины позабытаго прошлаго: это—сознаніе неминуемой гибели у утопающихъ, у попавшихся подъ поѣздъ и спасшихся, у вынутыхъ изъ петли въ минуту, которую они считали предсмертною, въ памяти отчетливо воскресала вся ихъ прошлая жизнь, начиная съ ея перваго сознательнаго момента и до послѣдней минуты, исторія ихъ жизни снова переживалась ими и они должны были убѣждаться, что ни одно праздное слово, ни одно злое движеніе сердца не погибаетъ, какъ равно не погибаетъ и ни одно доброе намѣреніе.

Психологи и психіатры, видящіе въ личности функцію постоянно смѣняющихся и измѣняющихся элементовъ, должны отрицать отвѣтственность лица за свои дѣянія. Положимъ, что я укралъ что-нибудь часъ назадъ, отвѣтственъ ли я теперь за это украденное? Нѣтъ, ибо я, которымъ я владѣю въ данный моментъ, вовсе не то, которое было у меня часъ назадъ. Гегель утверждалъ, что не существуетъ закона тожества, и что нельзя говорить: А тожественно А, ибо первое А существуетъ раньше втораго и слѣдовательно между ними уже нѣтъ тожества по времени существованія. Между моимъ „я“ въ данный моментъ и моимъ „я“ часъ назадъ можно усматривать еще меньше тожества, они не только не тожественны по времени существованія, они не тожественны по тѣмъ элементамъ, изъ которыхъ они образованы, многіе элементы, входившіе въ составъ перваго „я“, уже исчезли, многіе элементы вошли въ составъ втораго „я“, многіе элементы для образованія этого „я“ явились вновь, такимъ образомъ новое „я“ частію получило наслѣдство отъ стараго, частію имѣетъ благопріобрѣтенное состояніе. Отношеніе „я“ даннаго момента къ „я“ прошлому можно сравнить съ отношеніями сыновства, но дѣти не отвѣтственны за преступленія родителей. Безъ сомнѣнія эта те-

орія является очень утѣшительною для нѣкоторыхъ. Но мы полагаемъ, что она должна быть признана несостоятельной, и что человѣкъ долженъ отвѣчать въ будущемъ за то, что онъ сдѣлалъ въ прошедшемъ. Мы полагаемъ даже, что должно пойдти далѣе и утверждать, что лица, страдающія разстройствомъ личности, нравственно отвѣтственны за то, что они дѣлаютъ, какъ тогда, когда правильно понимаютъ свое „я“, такъ и тогда, когда считаютъ себя не тѣмъ, что они суть на самомъ дѣлѣ. Представимъ себѣ какого-либо господина А въ нормальномъ состояніи являющагося честнымъ и порядочнымъ человѣкомъ и затѣмъ начинающаго считать себя В и въ этомъ новомъ состояніи совершающимъ преступленія. Его новое состояніе есть состояніе сумасшествія, и уголовное право оправдаетъ его, но христіанская мораль не можетъ произнести надъ нимъ оправдательнаго приговора. Преступныя дѣянія предполагаемаго лица должны имѣть для себя причину въ злой настроенности его воли. Такая настроенность не могла явиться въ душѣ безпричинно точно также, какъ безпричинно мы не можемъ узнать арабскаго языка. Но дѣло вотъ въ чемъ: въ каждомъ человѣкѣ въ извѣстной мѣрѣ существуютъ и добрыя и злыя стремленія. Субъектъ, о которомъ мы ведемъ рѣчь, въ нормальномъ состояніи подавлялъ въ себѣ злыя стремленія, его сумасшествіе явилось не чѣмъ инымъ, какъ исчезновеніемъ задерживающихъ центровъ и вмѣстѣ, такъ сказать, параличемъ его добрыхъ стремленій естественно связаннымъ и съ потерею памяти о добромъ прошломъ. Вмѣсто лица А мы видимъ лицо В, но кажется понятно, что преступленія В имѣютъ свой корень въ А.

Мы полагаемъ, что показали, что данныя психологіи относительно развитія въ насъ сознанія личности и данныя психіатріи относительно разстройства этого сознанія ничего не говорятъ противъ тожества личности. Мы даже можемъ сказать, что и гегелевскій парадоксъ не колеблетъ ученія о таковомъ тожествѣ. Этотъ парадоксъ исходитъ изъ обычнаго представленія времени, но мы уже установили (въ предшествующей главѣ), что время есть символъ чего-то, какой-то иной реальности, и высказали предположеніе, что отношенія послѣ-

довательности суть отношенія причинности. При такомъ пониманіи времени мое „я“ часъ назадъ и въ настоящій моментъ будетъ однимъ и тѣмъ же „я“, ибо причина его бытія осталась та же и существуетъ попрежнему и потому въ немъ не могло произойдти измѣненій. Намъ скажутъ, что оно могло измѣниться, ибо могло пріобрѣсти новыя знанія, новое настроеніе и т. д. Но это измѣненіе не сущности „я“, а измѣненія въ томъ капиталѣ, которымъ оно владѣетъ. Человѣкъ, купившій домъ, остается тѣмъ же человѣкомъ, какимъ онъ былъ и до покупки. Такъ точно и мое „я“, узнавшее какую-либо новую теорію происхожденія организмовъ, остается тѣмъ же, какимъ оно было до пріобрѣтенія этого знанія. И какъ человѣкъ отвѣтственепъ за то, какъ и какой капиталъ и для чего онъ пріобрѣлъ, такъ и наше „я“ отвѣтственно за все то, что имѣетъ своимъ стяжаніемъ.

Противъ единства и тожества личности остается еще одно возраженіе, почерпаемое изъ психологическихъ фактовъ сліянія личностей. Если двѣ личности могутъ сливаться въ одну, то естественно предположеніе, что и единичная личность есть на самомъ дѣлѣ не единичная, а представляетъ сліяніе психическихъ единицъ низшаго порядка. Прежде всего относительно этого предположенія замѣтимъ, что термины „сліяніе личностей“, „поглощеніе личностей“ не точно передаютъ дѣло. Въ тѣхъ тератологическихъ фактахъ, о которыхъ мы выше вели рѣчь, мы имѣемъ предъ собою только то, что душа и сознаніе въ нѣкоторыхъ случаяхъ и у нѣкоторыхъ лицъ не получаютъ развитія. У того несчастнаго урода, у котораго развилась, и притомъ—нужно сказать—плохо, одна голова и та помѣстилась на чужой спинѣ, душа также не могла развиваться, какъ она не можетъ развиваться у лицъ, страдающихъ разстройствомъ мозга, мозговой водянкой и т. д. Что личность этой головы не была поглощена личностію владѣльца спины, это, пожалуй, можно, вѣдь, вывести и изъ того, что личность этого владѣльца вовсе не являла у себя высшую психическую единицу и не имѣла ни малѣйшаго права претендовать на то, что она выше другихъ лицъ. Затѣмъ мы однако должны оговориться, что съ своей стороны мы до-

пускаемъ возможность нѣкотораго поглощенія одного лица другимъ, только нисколько не противорѣчащаго теоріи субстанціональности личности. Объяснимся. Несомнѣненъ фактъ взаимодѣйствія душъ. Подобно тому какъ матеріальные атомы дѣйствуютъ одинъ на другой, и это дѣйствіе мы называемъ взаимнымъ притяженіемъ или отталкиваніемъ, такъ и души дѣйствуютъ одна на другую. Обычный способъ взаимодѣйствія душъ всѣмъ извѣстенъ. Души сообщаются между собою посредствомъ матеріи. Я говорю, т. е., двигаю мускулами языка, который вмѣстѣ съ нёбомъ, гортанью, зубами и губами производитъ различные звуки. Эти звуки достигаютъ до органа слуха другихъ, сообщающаго о нихъ мозгу. Мозгъ невѣдомымъ намъ способомъ передаетъ ихъ душѣ. Съ этими звуками наши предки связали извѣстный смыслъ, и мы усвояемъ имъ этотъ смыслъ, и потому понимаемъ другъ друга. Но есть другой способъ дѣйствія одной души на другую и—кто знаетъ, —можетъ быть не будь этого втораго способа—не имѣлъ бы смысла и первый. Это—непосредственное воздѣйствіе одной души на другую. Точно также бываетъ, что разъ въ душѣ одного лица проявилась какая-либо мысль, она сейчасъ же является и у другаго. На этомъ фактѣ основывается отгадываніе мыслей, отыскиваніе спрятанныхъ предметовъ. А показываетъ В книгу, затѣмъ прячетъ ее и предлагаетъ В отыскать. В поставляетъ условіемъ для отысканія книги, чтобы А все время думалъ о томъ мѣстѣ, куда ее спряталъ, и— мы знаемъ много примѣровъ при выполненіи предложеннаго условія книга или иная вещь—находится. Очевидно, мысли А вліяютъ на мысли В. Пытались предлагать матеріалистическое объясненіе этихъ фактовъ. Именно проводили аналогію между явленіями психическаго взаимодѣйствія и электрической индукціи. Возьмемъ проволочную спираль, изолируемъ ее и проведемъ чрезъ нее гальваническій токъ, въ нѣкоторомъ мѣстѣ отъ нея помѣстимъ другую изолированную проволоку, тогда въ той тоже явится электрическій токъ, но только въ обратномъ направленіи; если дальше мы помѣстимъ подобную же третью проволоку такъ, что на нее будетъ вліять вторая, то въ третьей явится токъ въ томъ же направленіи, какъ и

въ первой. Это объясняютъ слѣдующимъ образомъ. Когда возбуждается токъ въ первой проволокѣ, то движеніе тока возбуждаетъ въ окружающей средѣ особое сотрясеніе эфира (и самый токъ на самомъ дѣлѣ есть только особый видъ эфирныхъ колебаній); это сотрясеніе передается другой проволокѣ и приводитъ въ ней эфиръ въ то колебательное состояніе, которое обнаруживается, какъ электрическій токъ въ обратномъ направленіи и т. д. Устанавливаютъ аналогію между стальными проволоками и нашими нервами. Каждому психическому состоянію человѣка, говорятъ, соотвѣтствуетъ особое своего рода электрическое состояніе его нервовъ, каждое измѣненіе перваго неизбѣжно сопровождается соотвѣтствующими измѣненіями въ молекулярномъ состояніи вторыхъ. Каждое состояніе нервовъ должно такъ или иначе отражаться на состояніи окружающаго ихъ міроваго эфира и состояніе эфира должно воздѣйствовать на нервы другихъ лицъ. Теперь, если всякому психическому состоянію соотвѣтствуетъ извѣстное состояніе нервовъ, то и наоборотъ и измѣненіе въ состояніи нервовъ должно вызывать соотвѣтствующее измѣненіе въ психическомъ состояніи человѣка. Здѣсь предполагается полное взаимодѣйствіе: психическое состояніе А вызываетъ нервное состояніе В и наоборотъ, нервнымъ состояніемъ В вызывается психическое состояніе А. Такое объясненіе психическаго взаимодѣйствія должно быть отвергнуто, потому что должно быть отвергнуто такое объясненіе физическаго взаимодѣйствія. Въ предшествовавшей главѣ было показано, что никакими толчками эфира не можетъ быть объяснено взаимное притяженіе тѣлъ, и что actio in distans должно быть признано положительными науками. Если же въ мірѣ физическомъ мы наблюдаемъ взаимодѣйствіе тѣлъ на разстояніи, то почему мы не можемъ допустить его и въ мірѣ психическомъ. Мы должны допустить его тѣмъ болѣе, что предлагаемое матеріалистическое объясненіе ничего не объясняетъ: воздѣйствіе одного атома эфира на другой чрезъ прикосновеніе также непонятно, какъ и дѣйствіе чрезъ пустоту, а главное непонятно, какъ послѣдній матеріальный атомъ воздѣйствуетъ на духъ. Здѣсь, вѣдь, уже и нельзя говорить ни о пустотѣ, ни о полнотѣ, ибо оказывается, что пространствен-

ное воздѣйствуетъ на непространственное. Возможность такого воздѣйствія необходимо заставляетъ предполагать и возможность воздѣйствія непространственнаго на непространственное (духа на духъ). Мы и допускаемъ возможность непосредственнаго взаимодѣйствія душъ.

Предполагать такое взаимодѣйствіе обязываетъ насъ и наше нравственное чувство. Только при существованіи такого взаимодѣйствія мы можемъ вступать въ дѣйствительное единеніе съ нашими ближними, иначе еслибы этого взаимодѣйствія не было, то между каждымъ изъ насъ и всѣми прочими была бы непереходимая бездна. Но съ другой стороны этотъ фактъ взаимодѣйствія объясняетъ намъ и то, что мы назвали поглощеніемъ личности. Одна личность, вліяя на другую, можетъ подчинять себѣ послѣднюю, можетъ внушать ей мысли, чувства и желанія, какія угодно, можетъ, значитъ, заставлять ее жить своею жизнію и тѣмъ уничтожать ея самость. Съ такими случаями уже приходилось считаться уголовной практикѣ. Бываетъ, что какое-нибудь лицо порабощаетъ волю другого и заставляетъ дѣлать это другое все, что ему угодно. Бывали, напр., случаи, что компаньонки порабощали волю своихъ барынь. Анализируя эти факты, мы однако безъ труда можемъ убѣдиться, что они не представляютъ случаевъ ни измѣненія, ни сліянія личностей. Личность остается тою же, только воля этой личности ослабѣваетъ и не можетъ противостоять болѣе сильной волѣ. Слѣдовательно, въ сущности здѣсь мы имѣемъ дѣло съ болѣзнями воли, а не лица.

Изъ изложеннаго слѣдуетъ выводъ, что ни психологія, ни психіатрія не располагаютъ данными, показывающими, что личность человѣка есть величина сложная или измѣняющаяся. Если же это такъ, то тогда во имя ранѣе приведенныхъ соображеній мы должны принять, что наша душа не есть ни часть, ни сумма, а недѣлимое цѣлое; она не есть ни М. А, ни $\frac{1}{B}$ (М—психическая монада, А число монадъ въ данной душѣ, 1—міровая душа, В—число означающее, во сколько разъ міровая душа больше данной части). Но мы знаемъ, что вещи образуются или путемъ сложенія, или путемъ разложенія, ни тѣмъ, ни другимъ путемъ души наши возникнуть не могутъ. Какъ

же возникаютъ онѣ? Могутъ предположить, что онѣ существуютъ отъ вѣчности, что бытіе ихъ не имѣетъ для себя причины, онѣ самобытны. Но это предположеніе должно быть отвергнуто. Во 1) конечность и самобытность суть понятія обыкновенно считающіяся несовмѣстимыми. Вѣдь, если нѣкоторые считаютъ міръ самобытнымъ, то лишь потому что считаютъ его безконечнымъ. Унасъ есть требованіе причинности и только безконечное мы считаемъ достаточною причиною самого себя. Но мы не можемъ допустить безпричиннаго существованія конечныхъ причинъ. Во 2) если наши души самобытны, то возникаетъ вопросъ—какимъ образомъ существуетъ взаимодѣйствіе между ними, между ними и матеріей и почему въ своемъ бытіи онѣ подчинены міровымъ законамъ? Ихъ самобытность должна бы была ставить ихъ въ независимое отношеніе къ міру и такъ какъ до своего появленія въ тѣлахъ онѣ представляютъ собою бытіе чисто потенціальное, совокупность началъ могущихъ развиваться и дѣйствовать, но не дѣйствующихъ и не развивающихся, то онѣ должны были бы вѣчно являть собою образъ бытія не отличимаго отъ небытія. На самомъ дѣлѣ мы видимъ совсѣмъ не то: онѣ живутъ и развиваются. Очевидно, та причина, которая даетъ возможность имъ жить и совершенствоваться, дала имъ и бытіе. Это та самая Причина, Которая произвела и міръ матеріальный, т. е. Богъ.

Богъ есть непосредственная причина бытія нашихъ душъ, нашихъ „я“. Наши „я“ тоже производятъ дѣйствія и являются причинами дѣйствій. Возникаетъ вопросъ: какое существуетъ отношеніе между этими послѣдними дѣйствіями и ихъ Первопричиною? Я укралъ яблоко. Причина кражи лежитъ во мнѣ, а причиною моего бытія и свойствъ моего духа является Богъ. Кто же въ концѣ концовъ виноватъ въ кражѣ? На это я долженъ отвѣчать такъ: я и никто болѣе. Богъ есть Причина свойствъ и способностей моего духа. Въ ряду этихъ способностей мнѣ дана свобода. Выше было дано опредѣленіе свободы, какъ способности рѣшаться на осуществленіе той или иной мысли, или того или иного желанія *независимо отъ силы мотивовъ*. Богъ есть причина этой способности, но онъ

не есть причина тѣхъ моихъ дѣйствій, которыя обусловлены этою способностію. Отсюда слѣдуетъ, что отношеніе между первопричиною нашего бытія и дѣйствіями производимыми нами иное, чѣмъ между первопричиною міра физическаго и явленіями, происходящими въ мірѣ. Тамъ можно сказать, что непосредственная причина этихъ явленій въ сущности опять есть Богъ. Всѣ современныя астрономическія явленія суть необходимое слѣдствіе предшествующихъ, эти въ свою очередь тоже суть слѣдствіе того, что имъ предшествовало и такъ далѣе—до перваго дня творенія. Если же Богъ создалъ вещества и силы, которыя по необходимости должны были произвести то, что мы наблюдаемъ нынѣ, то, значитъ, Онъ есть и причина этого и Ему желательно его бытіе. Но не такъ мы должны разсуждать объ отношеніи Бога къ нашимъ дѣйствіямъ. Индійскій вождь, поймавшій преслѣдовавшаго его бѣлаго, сдираетъ съ него съ живаго кожу. Причина этого послѣдняго явленія вовсе не въ Богѣ. Вождь сознавалъ, что онъ имѣетъ силу и отпуститъ, и замучитъ бѣлаго и онъ выбралъ послѣднее, но, выбравъ и подвергая мученіямъ своего врага, онъ все время чувствовалъ себя поступившимъ свободно, а не подчинившимся роковой силѣ необходимости.

Относительно человѣческихъ душъ всегда ставили не только вопросъ объ ихъ происхожденіи, но и вопросъ о времени ихъ происхожденія. Когда творятся души: вмѣстѣ ли съ зачатіемъ тѣла, предсуществуютъ ли онѣ или онѣ творятся въ извѣстный моментъ развитія зародыша? Имѣются сторонники и перваго, и второго, и третьяго мнѣнія. Вѣроятнѣйшее мнѣніе есть второе. Теорія предшествованія душъ допускаетъ какое-то не имѣющее разумныхъ цѣлей многотысячевѣковое существованіе какихъ-то потенцій, которыя потомъ какъ магнитами притянутся тѣлами и станутъ реальностями. Теорія, допускающая, что души творятся въ то время, когда зародышъ достигъ уже нѣкотораго развитія, именно, когда онъ принялъ человѣческій обликъ, опирается на неправильно переведенный съ еврейскаго текстъ: аще кто поразитъ жену непраздну, и изыдетъ младенецъ ея неизображенъ: тщетою да отщетится. Аще же изображенъ будетъ, то дастъ душу за душу, ока за око... (Исх.

21, 22—24). По смыслу текста выходитъ, что если выкидышъ не будетъ имѣть человѣческаго вида, тогда тотъ, кто былъ причиною выкидыша, платитъ только штрафъ; если же выкидышъ будетъ имѣть человѣческій видъ, тогда виноватый долженъ заплатить душою за душу, окомъ за око и т. д. Здѣсь уже непосредственно чувствуется что-то неладное: какимъ образомъ ударившій беременную женщину можетъ быть виновенъ въ поврежденіи ока младенца, а еще болѣе въ поврежденіи зуба, какъ стоитъ въ дальнѣйшей части этого текста, которую сторонники излагаемаго мнѣнія благоразумно не приводятъ. Вѣдь, у новорожденныхъ младенцовъ нѣтъ зубовъ? Но все дѣло въ томъ, что здѣсь невѣренъ переводъ: выраженія, переведенныя словами: неизображенъ и изображенъ нужно на самомъ дѣлѣ перевести: и не будетъ отъ этого никакого иного вреда и будетъ отъ этого вредъ, т. е., значитъ, если преждевременныя роды, происшедшіе вслѣдствіе побоевъ, нанесенныхъ беременной, не повлекутъ за собою никакого иного вреда, то виновный платитъ только штрафъ; если же принесутъ вредъ (прежде всего, повидимому роженицѣ), то такой же вредъ долженъ быть нанесенъ и тому, кто былъ его причиною. Итакъ, въ священномъ текстѣ нѣтъ опоры для излагаемаго мнѣнія. Оно и на самомъ дѣлѣ представляется страннымъ: имъ предполагается возможность развитія человѣческаго тѣла безъ участія духовнаго принципа и имъ безусловно устраняется возможность разсужденія объ отношеніи души родителя къ душѣ рожденнаго. Вотъ почему мы и склоняемся къ тому мнѣнію, что души творятся въ моментъ зачатія тѣла.

Ученіе о твореніи душъ вызываетъ еще вотъ какое недоумѣніе, которое должно устранить. Если причина бытія души находится непосредственно въ Богѣ, то спрашивается, почему же дѣти по своимъ духовнымъ качествамъ обыкновенно бываютъ похожи на родителей и затѣмъ, какъ можно допускать, принимая ученіе о твореніи, теорію передачи потомству первороднаго грѣха предка? Отвѣчаемъ на это слѣдующимъ образомъ. Сходство между душевными наклонностями и способностями дѣтей и родителей должно быть уже не-

обходимымъ слѣдствіемъ ихъ физическаго сходства: тѣло вліяетъ на духъ и подобныя тѣла должны производить и сходство въ заключенныхъ въ нихъ душахъ. Но вообще отцами и учителями церкви кромѣ того допускалось, что твореніе душъ дѣтей совершается Богомъ какъ-то при участіи душъ родителей (это, напр., допускалъ блаж. Θеодоритъ). Это глубокая, хотя и трудно уразумѣваемая мысль. Что касается до ученія о вмѣненіи грѣха Адамова потомкамъ Адамовымъ, то фактъ взаимодѣйствія душъ и вліянія однихъ душъ на другія заставляетъ необходимо принять это ученіе, т. е., ученіе, что душевная испорченность и грѣховность перваго предка необходимо должна была сообщиться потомству. На самомъ дѣлѣ душа потомка заключается въ тѣло (сѣмя), которое уже заражено грѣхомъ. Тѣло потомка по закону наслѣдственности подобно тѣлу предка и если предокъ обезобразилъ свое тѣло такъ, что оно стало возбуждать въ его духѣ чувственныя и грѣховныя похоти, то такъ же будетъ дѣйствовать и тѣло потомка на его духъ. Кромѣ того законъ взаимодѣйствія душъ дѣлаетъ то, что настроенность родителей прежде всего и ближе всего въ нѣкоторой мѣрѣ сообщается дѣтямъ. Отсюда грѣховная настроенность отца сообщается и сыну. Но грѣхъ и состоитъ собственно не въ дѣйствіи, а въ настроенности. Такимъ образомъ если наша плоть, получаемая отъ родителей, дѣлаетъ насъ удобопреклонными ко грѣху, то грѣховная настроенность, сообщаемая нашему духу душами нашихъ родителей съ первыхъ моментовъ нашей утробной жизни, дѣлаетъ насъ грѣшными предъ Богомъ. Законъ взаимодѣйствія душъ заставляетъ насъ мыслить все человѣчество, какъ связанное нѣкоторою неразрывною связью, и если изначала человѣчество стало грѣшнымъ, то по связи оно передаетъ этотъ грѣхъ всему человѣчеству и, очевидно, естественными средствами нѣтъ никакой возможности ускользнуть отъ его тяготы.

Мы много уже говорили о свойствахъ человѣческаго духа, теперь поставимъ новый вопросъ: о свойствахъ первопричины человѣческаго духа. Кто Тотъ, Кто произвелъ этого вѣчно мятущагося, вѣчно безпокойнаго человѣка, ищущаго счастія и не находящаго его, колеблющагося между добромъ и зломъ,

желающаго добра и подчиняющагося злу, человѣка вѣчно сидящаго въ грязи и вѣчно тянущагося къ небу? Кто или что произвело его? Въ человѣкѣ заложены, мы говорили это, стремленія къ истинѣ, добру и красотѣ и вмѣстѣ сознаніе, что онъ можетъ и не слѣдовать этимъ стремленіямъ. Человѣкъ сознаетъ, что онъ долженъ дѣлать добро, но онъ можетъ и не дѣлать его. Очевидно Тому, Кто произвелъ человѣка, *благоугодно, чтобы человѣкъ служилъ истинѣ, красотѣ и добру*, но Ему благоугодно, чтобы человѣкъ служилъ и стремился къ нимъ свободно, а не направлялся къ нимъ, побуждаемый силой необходимости, какъ устремляется комета по направленію къ солнцу или какъ камень падаетъ на землю. Человѣкъ знаетъ, что на свѣтѣ существуютъ истина и ложь, добро и зло, красота и безобразіе, существованіе истины, красоты и добра онъ признаетъ нормальнымъ, существованіе *лжи*, зла и безобразія ненормальнымъ. Эта идея нормальнаго и ненормальнаго, эти стремленія вложены въ человѣка. Первопричиною его бытія вмѣстѣ со способностію осуществлять и не осуществлять эти стремленія (искажать и затемнять или, напротивъ, уяснять и раскрывать ихъ). Отсюда человѣкъ естественно долженъ заключить, что осуществленіе этихъ стремленій должно поставить его въ гармоничныя отношенія и къ Первопричинѣ и ко всему прочему бытію, и что, напротивъ, противоборство этимъ стремленіямъ повлечетъ за собою усиленіе дисгармоніи въ бытіи. Житейскій опытъ подтверждаетъ человѣку эту мысль, предносящуюся его духу. Если человѣкъ пребываетъ во лжи, если его представленія о себѣ, другихъ людяхъ и природѣ не соотвѣтствуютъ дѣйствительности, то человѣку часто приходится или самому испытывать непріятности или причинять ихъ другимъ. Незнаніе законовъ природы дѣлаетъ человѣка жертвою ея стихій, незнаніе природы людей влечетъ за собою неумѣнье обращаться съ ними, и отсюда возникаютъ или непріязненныя отношенія, или *не припасшій во время средствъ обороны* человѣкъ становится жертвою хитрости другихъ. Незнаніе своихъ собственныхъ силъ дѣлаетъ то, что человѣкъ или погибнетъ въ неравной борьбѣ съ болѣе сильными, чѣмъ онъ, необдуманно вступивъ

съ ними въ состязаніе, или не сдѣлаетъ и не пріобрѣтетъ того, что и могъ бы пріобрѣсть, считая свои силы болѣе слабыми. чѣмъ каковы онѣ на самомъ дѣлѣ. Напротивъ, чѣмъ больше и болѣе правильныхъ познаній пріобрѣтаетъ человѣкъ, тѣмъ увѣреннѣе и смѣлѣе двигается онъ по пути жизни. тѣмъ лучше онъ приспособляется и къ природѣ, и къ своимъ ближнимъ и тѣмъ правильнѣе и цѣлесообразнѣе употребляетъ свои силы. Что *справедливо относительно истины, то справедливо* и относительно добра. Прежде всего каждый желаетъ, чтобы другіе дѣлали для него добро. Если всѣ будутъ враждебно относиться одинъ къ другому, если homo будетъ homini lupus то жизнь станетъ невыносимою. Чѣмъ болѣе друзей у человѣка, тѣмъ онъ счастливѣе. Люди, которые не довѣряютъ никому, не могутъ жить. Мы знаемъ, что Кромвель умеръ отъ изнурительной лихорадки, развившейся вслѣдствіе мысли о томъ, что его жизни постоянно угрожаетъ опасность отъ враговъ. Нашъ извѣстный художникъ Ивановъ страдалъ маніей преслѣдованія, онъ воображалъ, что его хотятъ отравить, и каждый обѣдъ и ужинъ были для него настоящей пыткой. Но когда мы входимъ въ общество, гдѣ знаемъ,—появленіе наше желательно, гдѣ всѣ искренно расположены къ намъ и искренно желаютъ намъ добра, какія пріятныя чувства испытываемъ мы и истина словъ псалмопѣвца, что добро и что красно—еже жити братіи вкупѣ, является предъ нами во всей своей силѣ. Мы убѣждаемся, что хорошо быть любимымъ, но что еще лучше, будучи любимымъ, любить и самому. Чувство нравственной солидарности есть одно изъ самыхъ высокихъ и пріятныхъ чувствъ. И мы представляемъ себѣ, какъ бы стало хорошо жить на землѣ, если бы всѣ люди видѣли другъ въ другѣ братьевъ. Никто не любитъ безобразія. Лѣность можетъ сдѣлать человѣка неряшливымъ, неразвитость можетъ сдѣлать то, что онъ плохо будетъ понимать и оцѣнивать прекрасное. Но у человѣка всегда остается потребность различать красивое и *некрасивое и предпочитать первое второму*. Чѣмъ больше красоты на землѣ, тѣмъ лучше. Красивые виды, красивыя лица, красивыя сочетанія цвѣтовъ и звуковъ доставляютъ намъ наслажденіе и отраду, и мы думаемъ, чѣмъ прекраснѣе будетъ

становиться міръ, тѣмъ жизнь въ немъ будетъ счастливѣе. Но люди и ограничены и односторонни. Они ограничены: ни при служеніи истинѣ, ни при служеніи добру, ни при служеніи красотѣ они не только не достигаютъ совершенства, но не достигаютъ даже и того несовершеннаго идеала, который рисуетъ имъ ихъ ограниченное воображеніе. Затѣмъ люди односторонни. Обыкновенно въ стремленіяхъ и лучшихъ изъ нихъ преобладаетъ или стремленіе къ истинѣ, или къ добру, или къ красотѣ. Ученый ищетъ только истины и занимается только ею. Это справедливо относительно всѣхъ видовъ знанія. Еще Климентъ Александрійскій говорилъ, что занятія науками даютъ такое счастіе, выше котораго одно блаженство въ царствѣ небесномъ. Другіе служатъ исключительно идеѣ добра. Таковы христіанскіе аскеты, подвижники, занимающіеся исключительно дѣломъ самоусовершенствованія, таковы тѣ безвѣстные труженики и труженицы, съ которыми каждый изъ насъ встрѣчался на пути жизни, которые отдаютъ всѣ свои силы и всю свою жизнь на служеніе благу другихъ, на то, чтобы залечивать раны и облегчать скорби страждущаго человѣчества. И эти люди бываютъ счастливы, когда, испытывая свое сердце, они уже не находятъ въ немъ ни злыхъ помышленій, ни враждебныхъ чувствъ, или когда видятъ, что ихъ заботы о ближнихъ не пропадаютъ даромъ: улыбка, появившаяся на лицѣ больнаго, за которымъ они ходили, свидѣтельствующая, что онъ получилъ облегченіе, даритъ имъ счастіе. Много людей посвящаютъ себя всецѣло на служеніе богинѣ красоты. Въ древности былъ народъ, въ которомъ стремленіе къ прекрасному возобладало надъ всѣми иными стремленіями, и мысль о красотѣ у котораго стала краеугольнымъ камнемъ его міросозерцанія. Народъ этотъ—греки. Произведенія ихъ скульптуры и ихъ поэтическія творенія дошли до нашихъ дней и мы восхищаемся ими. Мы знаемъ миѳъ о Пигмальонѣ и Галатеѣ, миѳъ о томъ, какъ художникъ влюбился въ произведеніе собственнаго рѣзца, въ созданную имъ самимъ статую. Этотъ миѳъ говоритъ намъ о томъ, какъ любили прекрасное еллины. И мы знаемъ, что любовь къ красотѣ даетъ счастіе. Посмотримъ на людей, понимающихъ прекрасное и смотря-

щихъ на талантливую картину, или посмотримъ на нихъ, когда они слушаютъ художественное исполненіе музыкальныхъ произведеній. Ихъ лица преображаются, видно, что они испытываютъ восторги высокаго наслажденія.

Безъ сомнѣнія самое трудное и самое высокое для человѣка служеніе есть служеніе добру. Но будучи самымъ высокимъ, оно и можетъ и не должно быть исключительнымъ. Развитіе человѣка будетъ полнымъ и гармоничнымъ, когда онъ будетъ служить и истинѣ, и добру, и красотѣ, и когда въ познаніи истины, въ укрѣпленіи въ добрѣ и въ дѣлѣ воплощенія красоты онъ достигнетъ возможнаго совершенства, тогда онъ не только будетъ счастливъ относительно, но будетъ блаженъ. Блаженство—вотъ та цѣль, которая намѣчается для человѣка первопричиною его бытія. Данныя космологіи привели насъ къ заключенію, что первопричина физическаго міра самобытна, безконечна, всемогуща, неизмѣняема. Изъ такого опредѣленія слѣдуетъ, что она есть единая и что она вмѣстѣ есть и первопричина міра духовнаго, и какъ по отношенію къ физическому міру мы вывели, что она владѣетъ въ безконечно совершенной степени тѣмъ, что есть наиболѣе совершеннаго въ мірѣ—именно владѣетъ безконечными силами, такъ по отношенію къ міру духовному мы должны предположить, что она въ безконечно совершенной степени владѣетъ тѣми способностями и совершенствами, которыя присущи сотвореннымъ душамъ. Человѣкъ способенъ познавать истину, Первопричина его бытія или Богъ знаетъ ее или—вѣрнѣе—Онъ и есть сама истина. Знаніе истины есть знаніе законовъ бытія, но будучи самобытнымъ, Онъ самъ опредѣляетъ законы своего бытія и, будучи Творцемъ всего, Онъ самъ опредѣляетъ законы существованія всего сотвореннаго. Онъ создалъ нормы бытія и нормы мышленія; того, кто болѣе или менѣе овладѣваетъ познаніемъ нормъ бытія, мы называемъ знающимъ, того, кто въ своихъ сужденіяхъ строже и искуснѣе слѣдуетъ нормамъ мышленія, мы называемъ разумнымъ. Бога поэтому мы называемъ всевѣдущимъ, т. е., знающимъ все существующее, и премудрымъ, т. е., знающимъ лучшія средства для достиженія лучшихъ цѣлей. Благость

Божія открывается уже въ томъ, что Онъ создалъ міръ. Богу не нуженъ былъ этотъ міръ, Онъ создалъ его, какъ мы можемъ вывести изъ анализа нашихъ стремленій, для блаженства созданныхъ тварей. Но Онъ и не навязалъ этого блаженства тварямъ насильно, давъ имъ свободу и тѣмъ уподобивъ ихъ Себѣ, Онъ предложилъ имъ выбирать то, что желаетъ каждый изъ нихъ. Есть много произведеній и извѣстныхъ поэтовъ и неизвѣстныхъ бездарностей, въ которыхъ порицается строй этого міра и доказывается, что его можно было бы устроить гораздо лучше, можно было бы устроить такъ, что въ немъ не было бы ничего злаго. Всѣ эти поэтическія, а иногда и философскія разсужденія основаны на недоразумѣніи. Причину тѣхъ тѣней, которыя открываются въ нашемъ мірѣ, авторы этихъ произведеній неразумно видятъ въ Богѣ, а не въ свободной волѣ созданныхъ тварей. Но, намъ кажется, ни въ чемъ яснѣе не открывается—мы можетъ быть выражаемся парадоксально—величіе и благость Творца, какъ въ существованіи зла. Богъ, какъ безконечно—могущественный, могущій моментально снести съ лица земли все злое, могущій уничтожать злыя намѣренія, лишь только они зародятся въ сердцѣ человѣка, не насилуетъ свободы человѣка. Богъ открываетъ человѣку свою волю, но Онъ терпитъ, когда эта воля не исполняется. Сдѣлать человѣка насильно праведнымъ ничего не стоитъ для Бога, но это значило бы сдѣлать человѣка манекеномъ. Для разумнаго существа не можетъ доставлять счастья быть невольнымъ праведникомъ. И вотъ христіанская религія учитъ насъ, что Богъ для того, чтобы оправдать человѣчество и дать ему возможность сдѣлаться праведнымъ, обратился къ ненасильственному искорененію зла, а къ сверхъестественному посольству Сына Божія, дабы Единородный Сынъ Его, ставъ человѣкомъ, воздѣйствовалъ такъ на человѣчество, чтобы во всякомъ ищущемъ оправданія грѣшникѣ Онъ убивалъ бы грѣхъ и оправдывалъ бы его. Мы видѣли выше, что человѣчеству дается счастье созерцаніемъ красоты. Мы понимаемъ подъ красотою гармонію всякаго рода отношеній и вотъ естественно мы заключаемъ, что Богъ, создавшій человѣчество для счастья, есть высочайшая гармонія и высо-

чайшая красота. Такъ первопричина бытія человѣческаго, будучи самобытною, безконечною, всемогущею и неизмѣняемою, является вмѣстѣ съ тѣмъ премудрой, всеблагой и вмѣстѣ представляетъ собою высочайшую красоту. Человѣку заложено стремленіе искать общенія съ тѣмъ, что разумно, добро и прекрасно, и чѣмъ что-либо болѣе разумно, болѣе благо или прекрасно, тѣмъ болѣе къ тому долженъ стремиться человѣкъ, тѣмъ тѣснѣйшее соединеніе съ тѣмъ должно быть его завѣтнѣйшею цѣлію и по сему главная цѣль человѣка должна заключаться въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ.

Мы опредѣлили нѣкоторыя силы и свойства Божіи. Силы и свойства нашего духа мы пріурочиваемъ къ нашему „я“, къ нашей личности. Можемъ ли мы и Бога мыслить, какъ личность? Противъ этого выставляютъ многочисленныя возраженія. Говорятъ, что „абсолютная личность“ есть contradictio in objecto. Говорятъ, что вообще пытаться, какъ бы то ни было, опредѣлять Бога—Существо абсолютное, значитъ становиться въ противорѣчіе съ логикой. Еще Спиноза сказалъ: omnis determinatio est negatio—всякое опредѣленіе есть отрицаніе или ограниченіе. На самомъ дѣлѣ, что значитъ опредѣлить? Значитъ—положить предѣлъ. Что значитъ опредѣлять безконечное или—что то же—безпредѣльное (ἄπειρον)? Значитъ полагать предѣлъ тому, что не имѣетъ предѣла. Мы уже приписали много свойствъ Абсолютному и теперь хочемъ представить Абсолютное, какъ личность, владѣющую этими свойствами. Какъ согласить наши стремленія съ тѣмъ фактомъ, что нельзя опредѣлять безпредѣльное? На это должно отвѣтить, что отождествленіе опредѣленія съ ограниченіемъ прежде всего основывается на филологической игрѣ словами (опредѣлять=полагать предѣлъ). На самомъ дѣлѣ опредѣлять значитъ указывать признакъ. Богъ безконеченъ, что—опредѣленіе, но не ограниченіе. Затѣмъ приписывать бытію признакъ, конечно, значитъ тѣмъ самымъ отрицать у этого бытія существованіе исключающихъ данный признаковъ, но безпредѣльность абсолютнаго не предполагаетъ собою, что абсолютное имѣетъ всевозможныя свойства и качества. Нѣтъ, но тѣ свойства, которыя оно имѣетъ, безконечны. То, что присуще Божеству, присуще въ безконеч-

ной степени, но мы можемъ мыслить многое, чего нѣтъ въ Божествѣ. Безпредѣльное въ одномъ отношеніи можетъ имѣть предѣлъ въ другомъ. Мы говоримъ: Богъ, будучи безпредѣльно благимъ, не есть виновникъ зла. Развѣ наше выраженіе содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе? Никакого. Безпредѣльное можно опредѣлять, но нельзя опредѣлять неопредѣленнаго. Вотъ почему противъ возможности опредѣленія Абсолютнаго всегда направлялись и направляются пантеисты. Для нихъ міръ со всѣмъ тѣмъ, что въ немъ заключается и хорошаго и плохого, есть откровеніе Абсолютнаго. Они не могутъ опредѣлять Абсолютное, какъ разумное, ибо въ мірѣ много безсмысленнаго. Бытіе міра не имѣетъ цѣли, завтра міръ будетъ такимъ же, какимъ былъ вчера, потому что онъ будетъ откровеніемъ того же Абсолютнаго. Абсолютное—съ точки зрѣнія пантеизма—нельзя назвать ни добрымъ, ни злымъ, потому что добро и зло равно являются его обнаруженіями. Абсолютное безконечно, но міръ состоитъ изъ конечныхъ вещей. Какимъ образомъ эти конечныя вещи могутъ быть его обнаруженіемъ? Весь этотъ рядъ вопросовъ и недоумѣній приводитъ пантеистовъ къ тому, что они представляютъ своего Бога, какъ нѣчто неопредѣленное и немогущее подлежать опредѣленію, какъ какую-то потенцію самыхъ противоположныхъ началъ. Мы видимъ, въ чемъ здѣсь заблужденіе: міръ нельзя мыслить тѣмъ, чѣмъ считаютъ его пантеисты—проявленіемъ или откровеніемъ абсолютнаго, міръ должно мыслить твореніемъ Абсолютнаго, тогда для насъ и міръ будетъ понятенъ, и у насъ будутъ нормы для оцѣнки явленій, происходящихъ въ мірѣ, и Абсолютное сдѣлается доступнымъ нашему пониманію.

Мы сказали, что главная цѣль человѣческой дѣятельности должна заключаться въ тѣснѣйшемъ единеніи съ Богомъ, какъ величайшей истиной, добромъ и красотою. Но это единеніе или соединеніе возможно лишь между личностями. Вотъ почему мы мыслимъ всѣ свойства и силы Божіи объединенными въ Богѣ, какъ Лицѣ. Но намъ говорятъ, что, если вообще и можно опредѣлять Бога, то Его нельзя никакъ мыслить, какъ Лицо. Что такое личность или „я“? Психологія въ приложеніи къ человѣку употребляетъ эти термины въ различныхъ значеніяхъ,

однако вообще справедливо будетъ сказать: „я“ есть совокупность всего, мнѣ *неотъемлемо* принадлежащаго. Мысль о „я“ есть мысль о принадлежащемъ мнѣ. какъ о моемъ. Изъ такого опредѣленія „я“ вытекаетъ зависимость конечнаго „я“ по происхожденію, развитію и мысли отъ „не-я“. „Я“ есть нѣчто противоположное „не-я“, и существованіе чего нельзя мыслить безъ „не-я“. Если бы не было „не-я“, то не было бы и „я“. Такимъ образомъ „я“ въ своемъ существованіи зависимо отъ „не-я“, но Абсолютное не можетъ быть зависимымъ, слѣдовательно Абсолютное не личность. Нѣкоторые пытались устранить это возраженіе слѣдующими доводами. Правда, говорили они, личность предполагаетъ собою множественность и взаимную противоположность лицъ, но Абсолютное само создаетъ эти противоположныя Ему лица и потому остается Абсолютнымъ. Въ этомъ разсужденіи есть нѣчто фихтевское: „Я“ само противополагаетъ себѣ „не-я“. Но это соображеніе должно быть признано совершенно неосновательнымъ. „Если Богъ, говоритъ Пфлейдереръ (Religions-philosophie. T. I. B. I.), становится личностію только вслѣдствіе того, что Онъ противополагаетъ Себѣ конечныя лица, то Онъ есть только Личность, ставшая, какъ и конечныя лица, Онъ самъ подчиненъ временному бытію, поэтому Онъ и не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ для произведенія міра и лицъ, послѣдніе сами представляютъ собою условіе для Его личнаго бытія такъ, что по крайней мѣрѣ въ своемъ личномъ бытіи Онъ зависимъ отъ нихъ, какъ и они отъ Него, а разъ Его личное бытіе есть обусловленное и конечное, то Его абсолютность исчезаетъ“. Можно продолжить это соображеніе Пфлейдерера. Могутъ допустить, что Абсолютному для того, чтобы стать Личностію, достаточно было въ мысляхъ противоположить тотъ міръ, который Оно имѣло создать впослѣдствіи и такъ какъ въ Божественномъ мышленіи міръ, конечно, существовалъ отъ вѣчности, то, значитъ, и Богъ отъ вѣка былъ личностію. Но и относительно этого соображенія должно сказать, что Оно предполагаетъ въ Абсолютномъ условность. Личность Абсолютнаго оказывается въ своемъ существованіи зависимою отъ представленія міра и это представленіе должно по теоріи существовать раньше существованія личнаго Бога.

Нѣкоторые говорили, что Абсолютному для того, чтобы сознать Себя, какъ личность, нѣтъ нужды противополагать Себѣ конечныя вещи. Въ Богѣ—по христіанскому ученію—три Лица, вотъ, каждое изъ нихъ, противополагая Себя другимъ, и сознаетъ Себя какъ Личность. Разсуждающіе такъ упускаютъ изъ виду, что хотя по христіанскому ученію въ Богѣ и три лица, но Богъ—одинъ по существу, а если сознаніе своей личности возникаетъ въ Божествѣ чрезъ противоположеніе одного Лица Пресвятыя Троицы другому, то эти лица, значитъ, мыслятъ Себя какъ взаимно исключающіе и противоположные индивидуумы, но тогда оказывается не одинъ Богъ, а три Бога. Три абсолютныхъ не можетъ быть, и у насъ такимъ образомъ не остается ни Абсолютнаго, ни единаго Бога.

Всѣ эти доводы и соображенія на самомъ дѣлѣ представляютъ собою выводы изъ невѣрнаго тезиса. На самомъ дѣлѣ „я“ по своему бытію вовсе не стоитъ въ зависимости отъ „не—я“. Но мыслить „я“ мы дѣйствительно не можемъ, не мысля въ то же время и „не—я“. Такимъ образомъ наша мысль объ „я“ стоитъ въ зависимости отъ „не—я“, а не бытіе нашего „я“. Но это есть слѣдствіе ограниченности нашего мышленія и только. Затѣмъ вслѣдствіе конечности и ограниченности нашего „я“, самое сознаніе о немъ дѣйствительно развивается подъ воздѣйствіемъ внѣшняго міра. Но наше „я“ во всякомъ случаѣ существуетъ раньше, чѣмъ у насъ является сознаніе о немъ и мы начинаемъ о немъ мыслить. Прежде чѣмъ стать объектомъ мышленія, наше „я“ уже было его субъектомъ. „Если бы это было не такъ, разсуждаетъ Пфлейдереръ (ibid.), если бы наше „я“ не было положительною живою дѣятельностію въ непосредственномъ самочувствіи прежде всякой мысли о „я“ и „не—я“, то откуда вообще мысль о „я“ могла получить положительное содержаніе? Очевидно, изъ „не—я“ не могло возникнуть, потому что „не—я“ мыслится только какъ противоположность „я“; если же бы и „я“ съ своей стороны было только противоположностію „не—я“, такъ сказать, было бы равно „не—не—я“, то мы изъ этого пустого круга не могли бы придти ни къ какому положительному содержанію, и не могли бы мыслить ни „я“, ни „не—я“. Должно быть гдѣ-

нибудь и что-нибудь, къ чему должно быть пріурочено мышленіе: Δὸς μοι, ποῦ στῶ и это можетъ быть дано только въ реальности „я“ предшествующей всякому мышленію“. Наши „я“ сначала являются какъ бы потенціальнымъ и становятся реальностію лишь подъ воздѣйствіемъ внѣшняго міра, дающаго ему представленія, возбуждающаго въ немъ чувствованія и желанія. Внѣшній міръ, такимъ образомъ, есть факторъ, содѣйствующій развитію нашего „я“, но не образующій его. Наше „я“, лишь только оно возникаетъ или творится, уже обладаетъ извѣстными силами и свойствами и въ него заложены извѣстныя стремленія. Внѣшній міръ помогаетъ раскрыться и выясниться всему этому. И человѣкъ, чѣмъ болѣе онъ развивается, тѣмъ болѣе пріобрѣтаетъ полное и богатое содержаніемъ представленіе о своей личности, тѣмъ независимѣе чувствуетъ его „я“. Личность есть начало самоопредѣляющее и самосознающее, и по мѣрѣ развитія человѣкъ чувствуетъ себя болѣе способнымъ къ самоопредѣленію и обладающимъ болѣе глубокимъ сознаніемъ. Но оставаясь ограниченнымъ, человѣкъ никогда не можетъ пріобрѣсти способности безусловнаго самоопредѣленія. Его самоопредѣляемость ограничиваетъ весь міръ, начиная съ его собственнаго тѣла. Точно такъ же, какъ бы ни было развито самосознаніе человѣка, послѣднее никогда не отражаетъ въ себѣ полнаго образа его „я“. Человѣкъ никогда не можетъ обнять всѣхъ сокровенныхъ изгибовъ своего духа и проникнуть своимъ самосознаніемъ въ его глубочайшую сущность. Вотъ почему личность человѣка должна быть признана несвоевременною, ограниченною.

Но личность Абсолютнаго совершенна. Мысль о личности Абсолютнаго не обусловливается существованіемъ „не—я“, какъ она обусловливается у насъ вслѣдствіе ограниченности и несовершенства нашего мышленія. Абсолютное мыслитъ свое „я“, какъ совокупность своихъ божественныхъ свойствъ и силъ. „Я“ Абсолютнаго и не стоитъ въ зависимости по своему развитію отъ внѣшняго міра, ибо оно отъ вѣчности живетъ полнотою жизни. Абсолютное нельзя мыслить неопредѣленностію, откровеніемъ которой является нашъ опредѣленный подлежащій измѣренію міръ. Ибо если бы Абсолютное было неопре-

дѣленностію, то спрашивается, какая сила могла бы превратить ее въ нашъ опредѣленный міръ: потенціальная энергія не переходитъ въ кинетическую безъ опредѣленной причины. Нужно будетъ допустить существованіе еще какого-то Начала, управляющаго самимъ Абсолютнымъ, но этого допустить нельзя. Абсолютное не есть опредѣленность, но полнота опредѣленности. Оно само опредѣляетъ Себя, какъ безусловное, не подлежащее никакой внѣшней зависимости, само опредѣляетъ законы своего бытія и самосознаетъ Себя, какъ абсолютную личность безусловно свободную, премудрую, всеблагую и какъ высочайшую красоту. И личность Абсолютнаго и есть истинная совершенная личность, способности самоопредѣленія и самосознанія у которой совершены и безконечны.

Возникаетъ еще одинъ вопросъ: Абсолютное есть единое, Оно живетъ полнотою своей абсолютной жизни, но въ томъ обстоятельствѣ, что Оно есть единое, не заключается ли уже недостатка и неполноты? Мы говоримъ, что Богъ всеблагъ; это означаетъ, что Богъ питаетъ любовь къ созданнымъ Имъ тварямъ, но можетъ ли полнота безконечной любви открыться въ отношеніяхъ къ конечному міру? Нѣкоторая аналогія открываетъ намъ, что не можетъ. Представимъ себѣ человѣка, сердце котораго было бы обильнымъ источникомъ любви, живущимъ на необитаемомъ островѣ. Мы можемъ представить его окруженнымъ птицами, козами, собаками. Онъ, безъ сомнѣнія, будетъ заботиться объ ихъ благополучіи, онъ будетъ любить ихъ, но они, безъ сомнѣнія, окажутся слишкомъ недостаточными для того, чтобы онъ могъ израсходовать на нихъ весь имѣющійся унего запасъ любви. Онъ будетъ и счастенъ, потому что ему не на кого обратить всю свою любовь и потому что его любовь не встрѣчаетъ себѣ достаточно отвѣта, ибо привязанности собаки слишкомъ недостаточно для человѣка. Мы можемъ представить себѣ, что Богъ создалъ духовныя существа неизмѣримо высшія человѣка, но какъ бы ни были могущественны, премудры и любвеобильны эти существа, между ними и Богомъ остается безконечное разстояніе, ибо они конечны, а Онъ безконеченъ и въ отношеніяхъ къ нимъ безконечная любовь Божія не можетъ быть проявлена. По-

ставленный нами вопросъ, облеченный впрочемъ въ иную форму, давно уже занималъ поэтовъ. Не заключаетъ ли въ себѣ нѣчто тягостное и печальное одинокое величіе Всемогущаго? Этотъ вопросъ, какъ видно, занималъ Байрона и онъ далъ на него утвердительный отвѣтъ устами Люцифера въ своей мистеріи „Каинъ". Для Люцифера, который конечно хотя и не можетъ похвастаться своимъ благочестіемъ, но во всякомъ случаѣ—предполагается—обладаетъ довольно значительнымъ боговѣдѣніемъ, такое разсужденіе представляется страннымъ. Но допустимъ однако, что такъ какъ дѣло это было въ Ветхомъ Завѣтѣ, Люциферъ могъ и не знать догмата о Пресвятой Троицѣ, но неужели и Байрона волновали тѣ же сомнѣнія и недоумѣнія, которыя занимали Люцифера? Вѣдь, Богъ по христіанскому ученію не единый, а тріединый и безконечная полнота жизни, какъ и безконечная полнота любви, открывается во взаимныхъ отношеніяхъ трехъ Божественныхъ Лицъ.

Такъ христіанская религія рѣшаетъ вопросъ о полнотѣ жизни въ Абсолютномъ. Путемъ философскихъ умозрѣній мы не пришли бы къ этому рѣшенію, а остановились бы въ недоумѣніяхъ на распутьи безъ кощунства, какъ Люциферъ у Байрона, но и не получивъ удовлетворенія для ума. Это удовлетвореніе подается намъ Божественнымъ Откровеніемъ свыше. Мы говоримъ, что оно подается свыше, намъ могутъ возразить на это и сказать, что ученіе о Троицѣ не есть ученіе только христіанской религіи, что его можно находить въ нѣкоторыхъ религіозныхъ ученіяхъ и въ нѣкоторыхъ философскихъ системахъ, возникшихъ независимо отъ христіанскаго догмата и—кто знаетъ—можетъ быть способствовавшихъ образованію послѣдняго. Дѣйствительно, въ одномъ религіозномъ ученіи и въ одной философской системѣ мы находимъ ясное и разработанное ученіе о Троицѣ, но дѣло въ томъ, что то ученіе о Троицѣ, которое тамъ излагается, не рѣшаетъ никакихъ недоумѣній и—кромѣ того—безъ труда сокрушается подъ судомъ логическаго анализа. Ученіе о Троицѣ мы находимъ въ религіи браманизма. Оно было разработано тамъ незадолго до Р. Х. и генезисъ этого ученія выясненъ въ

наукѣ съ полною достовѣрностію. До возникновенія буддизма браманизмъ зналъ лишь Браму. Брама считался принципомъ міра, но не въ смыслѣ сознательнаго Творца или диміурга, а только въ смыслѣ въ себя заключеннаго зерна, изъ котораго развивается міръ. „Подобно тому какъ нить изъ паука, дерево изъ сѣмени, волны изъ моря, огонь изъ угля, такъ міръ выходитъ изъ Брамы". Абстрактный пантеистическій принципъ бытія—Брама былъ малопонятенъ для народа. Когда буддизмъ со своимъ ученіемъ о воплощеніи буддъ приблизилъ религію къ обыкновенному пониманію, брамины, можетъ быть непроизвольно и не замѣчая процесса, такъ измѣнили свое ученіе, что оно сдѣлалось болѣе доступнымъ и понятнымъ для народа. Они присоединили въ Брамѣ двухъ народныхъ боговъ ведической миѳологіи Вишну и Шиву такъ, что явившіеся три бога по ихъ ученію суть только различныя стороны и дѣйствія одного божественнаго существа. У древнихъ арійцевъ страны Инда Вишну имѣлъ мало значенія и изрѣдка онъ выступаетъ въ ведахъ въ качествѣ бога свѣта. Въ долинѣ Ганга онъ почитался какъ дружественный богъ періодическихъ свѣтовыхъ явленій, въ связи съ которыми стояли наводненія Ганга. Если Гангъ при разливѣ выступалъ изъ береговъ, то, значитъ, Вишну спалъ въ цвѣткѣ лотоса, плававшемъ по водѣ, его цвѣтъ былъ голубой цвѣтъ неба, воды и лотоса. Шива, почитавшійся на западномъ плоскогоріи, былъ древнимъ арійскимъ богомъ бурь—страшнымъ противникомъ Индры. Онъ почитался, какъ неодолимый разрушитель и вмѣстѣ какъ плодоносный богъ бурь. Въ послѣднемъ значеніи онъ почитался болѣе, чѣмъ въ первомъ. Въ браманизмѣ конкретные Вишну и Шива были введены въ область абстрактнаго Брамы. Вишну—сила сохраняющая, Шива—сила разрушающая, Брама—сила происхожденія. Вишну и Шива относятся къ Брамѣ, какъ его дополнительныя стороны. Божественная всежизнь или единая міровая душа въ своемъ единствѣ представляетъ три момента: эманацію или Браму, сохраненіе или Вишну и разрушеніе или Шиву. По этой теоріи Брама остается, какъ и прежде, гдѣ-то позади бытія, Шива является силою враждебною для существующаго, Вишну является силою

благодѣтельною (для блага человѣчества—вмѣстѣ для ближайшаго общенія съ человѣчествомъ онъ многократно воплощается). Троица этой теоріи пантеистическая, въ сущности это даже не троица, а двоица. Брама есть принципъ и Вишну и Шивы, а Вишну и Шива противоположные полюсы бытія. Мы видимъ здѣсь искаженіе народныхъ индійскихъ вѣрованій ради метафизической спекуляціи—ради объясненія происхожденія бытія, добра и зла, а вовсе не ученіе о полнотѣ жизни въ Абсолютномъ.

Въ философіи ученіе о Троицѣ было разработано уже послѣ Р. Х. Зародившееся еще во времена Платона, оно приняло полноту и стройность лишь во времена неоплатониковъ (въ половинѣ III-го в.). Первая и вѣчная причина всего существующаго, по теоріи Плотина, есть Единое, оно превыше всякаго бытія и всякой мысли, поэтому оно не есть ни высшій разумъ, ни высшая воля: оно превыше всякой разумности и нравственности, оно есть благо само въ себѣ, не имѣетъ соприкосновеній съ внѣшнимъ міромъ и вообще со всѣмъ существующимъ, ни въ чемъ не нуждается, не имѣетъ никакихъ цѣлей, но вполнѣ обособлено и закончено въ себѣ. Изъ этого единаго вслѣдствіе полноты его реальности, нисколько не умаляя и не ослабляя Его (путемъ силоизлученія=Kraftaufstrahlung), изливается второе звено въ цѣпи существующаго. Это второе звено или второе Начало есть Умъ (νους, λογος) или мышленіе (χρονος), съ одной стороны созерцающее первый свѣтъ, съ другой—обращенное на само себя. Мышленіе это совершенно естественно и ненамѣренно безъ всякихъ усилій, начиная съ самыхъ общихъ родовъ бытія—категорій (съ помощію чиселъ), нисходя къ частнымъ видамъ и наконецъ достигая недѣлимой формы, создаетъ разнообразный идеальный міръ, который, представляя собою нераздѣльное цѣлое, остается присущимъ уму, какъ его идеѣ. Умъ, будучи отрицаніемъ единаго, хотя и не столь совершеннымъ, такъ какъ все рожденное ниже раждающаго, представляетъ собою тоже столь чрезмѣрную полноту бытія, что изливается вовнѣ и воплощается въ пространствѣ, отсюда является третье начало—всеобщая душа (ψυχή, Афродита), будучи менѣе совершенна, чѣмъ умъ, какъ происшедшая отъ него, и имѣя менѣе про-

свѣщенную часть—природы (φυσις). Душа, созерцая умъ, реализируетъ производимый имъ мысленный міръ, и такъ является все существующее. Мы имѣемъ здѣсь Троицу повидимому совершенно подобную христіанской: Единое или Богъ Отецъ, Логосъ или Богъ Сынъ, міровая душа или Духъ Святый. Однако, всматриваясь внимательно, мы видимъ, что неоплатонизмъ вмѣсто живаго тріединаго христіанскаго Бога, котораго ищутъ нашъ разумъ и сердце, предлагаетъ намъ пустыя логическія абстракціи. Его Единое представляетъ собою такую же пустоту, какъ и Брама. Духъ пантеизма опочилъ надъ неоплатонизмомъ, точно такъ же, какъ и надъ ученіемъ браминовъ: міръ необходимо выходитъ изъ Единаго, какъ потокъ изъ своего источника, какъ растеніе изъ своего корня, а эти образы, принадлежащіе неоплатоникамъ, глубоко низвергаютъ неоплатоническаго бога съ его повидимому недосягаемой высоты. Въ концѣ концовъ какъ и въ теоріи неоплатониковъ, такъ и въ теоріи браминовъ богъ оказывается міровой субстанціей, совокупностью законовъ бытія.

Какъ у браминовъ, такъ и въ теоріи неоплатониковъ нѣтъ трехъ равныхъ лицъ и у нихъ не можетъ быть рѣчи о вѣчномъ осуществленіи полноты Божественной любви и вообще полноты Божественной жизни. Ихъ абсолютное въ сущности живетъ только въ мірѣ, а какъ Абсолютное не живетъ совсѣмъ. Такое ученіе нисколько не удовлетворяетъ насъ. Что касается до другихъ религій, въ которыхъ пытались находить слѣды ученія о Троичности, то въ самыхъ лучшихъ случаяхъ въ нихъ можно найдти или нѣчто подобное брамаизму, или философіи неоплатониковъ, въ большинствѣ же случаевъ въ нихъ нѣтъ и никакого ученія о Троицѣ въ сравнительно высокомъ смыслѣ, а имѣется, или политеизмъ, или дуализмъ объединенный въ высшемъ пантеистическомъ принципѣ [1]). Вотъ почему мы и утверждаемъ, что только христіан-

[1]) Циммернъ, профессоръ Лейпцигскаго университета, недавно обратилъ вниманіе на одинъ діалогъ въ вавилонской литературѣ, діалогъ, который ведутъ между собою Еа и Мардукъ, имѣя въ виду цѣлью спасеніе (излеченіе) больныхъ. Діалогъ этотъ употреблялся такъ часто, что сталъ богослужебною (литургическою) формулою. Еа, Богъ Отецъ, Всевѣдущій и Помощникъ во всякой нуждѣ, когда Онъ вмѣшивается въ судьбу людей, пользуется какъ посредникомъ Своимъ Сыномъ—

ская религія разрѣшаетъ то недоумѣніе, которое вызывается въ насъ ученіемъ о единствѣ Абсолютнаго. Но разрѣшаетъ ли его и она? Удовлетворяя сердце, удовлетворяетъ ли она умъ? Возможна ли логически Троица въ единицѣ? Мы знаемъ, что еще въ первый вѣкъ ученые язычники осмѣивали догматъ о Пресвятой Троицѣ, какъ несогласный съ законами разума, такъ и съ законами бытія. Въ „филопатрисѣ"—произведеніи написанномъ неизвѣстнымъ авторомъ IV вѣка и сильно осмѣивающемъ христіанство—одно изъ дѣйствующихъ лицъ проситъ другое поклясться троицей въ единицѣ. „Я вижу, замѣчаетъ это другое, что ты подъ предлогомъ клятвы хочешь учить меня новой ариѳметикѣ". Очевидно, это лицо ученіе о Троицѣ находило несогласнымъ съ теоріей чиселъ. На самомъ дѣлѣ, какъ три въ то же время могутъ быть однимъ?

Для тѣхъ современныхъ психологовъ, которые разсматриваютъ личность, какъ нѣчто сложное и измѣняющееся, этотъ вопросъ едва ли представляетъ трудности. Допуская возможность

Мардукомъ, и Мардукъ по порученію Огца исцѣляетъ отъ грѣха и болѣзней. Часто выступаетъ еще третье божественное существо, богъ огня—Гибиль,—который по порученію Еа и Мардука исцѣляетъ и оздоровляетъ человѣчество своимъ священнымъ огнемъ и является какъ ходатай за человѣчество предъ высшимъ богомъ. Говорятъ, что эта вавилонская тріада представляетъ близкое сходство съ христіанскою троичностію. Нѣкоторые, напр. Буссетъ, Гуннель, пришли къ такому заключенію, что древневавилонскіе миѳы проникли къ іудеямъ и посредствомъ іудеевъ вошли въ кругъ представленій христіанъ и что іудейство въ вавилонскомъ Мардукѣ нашло своего Христа. Циммернъ колеблется—принять ли этотъ выводъ, но онъ однако настаиваетъ на томъ, что если и нѣтъ исторической зависимости между вавилонскимъ ученіемъ о божественной тріадѣ и христіанскою троичностію, то между ними остается внутреннее родство, которое заслуживаетъ глубокаго вниманія. Zimmern, Vater, Sohn und Fursprecher in babylonischen Gottesvorstellung 1896.

Нужно ли на самомъ дѣлѣ изслѣдовать эту параллель? Думаемъ, что нѣтъ. 1) Историческую связь вавилонскаго и христіанскаго ученія должно отвергнуть (вавилонскій плѣнъ—605—536 гг. до Р. Х.). Христіанство возникаетъ болѣе, чѣмъ черезъ 500 лѣтъ послѣ того, какъ прекращается вавилонское вліяніе. 2) Внутренняго родства тоже признать нельзя. Мысль, что боги даютъ людямъ спасеніе и исцѣленіе и что люди имѣютъ предстателей у боговъ за себя предъ высшими богами, эта мысль обыкновенно находится въ религіяхъ, и внѣшняя форма, въ которой она выражена у вавилонянъ, не представляетъ болѣе сходства съ христіанскимъ догматомъ о Троицѣ, чѣмъ другія ученія. Но главное – сущность вавилонскаго и христіанскаго ученія совершенно различны. Въ вавилонской религіи нѣтъ идеи тріединства—въ христіанской въ этой идеѣ всѣ дѣло.

сліянія нѣсколькихъ лицъ въ одно, они могутъ мыслить и три лица, какъ имѣющія одно начало, обладающее каждое извѣстною степенью самостоятельности и вмѣстѣ съ тѣмъ образующія одно. Но мы отвергаемъ эту точку зрѣнія психологовъ и потому не можемъ воспользоваться ею для возможнаго выясненія догмата. Они исходятъ изъ отрицанія того, что личность всегда предполагаетъ за собою субстанцію, мы необходимо признаемъ это, но вмѣстѣ съ этимъ мы признаемъ, что въ Богѣ Три Лица имѣютъ одну субстанцію. Издревле это ученіе считалось непостижимымъ. Таково оно и есть, какъ и вообще ученіе о Богѣ, но издревле также пытались выяснять его хотя отчасти при помощи образовъ и сравненій, а главное старались показать, что, будучи непостижимымъ, оно не заключаетъ въ себѣ ничего противорѣчиваго. Въ этомъ отношеніи особенно поучительны разсужденія св. Григорія Богослова, который, употребляя самыя сравненія и образы, самъ подвергаетъ ихъ и строгому суду и совѣтуетъ относиться къ нимъ осторожно. Однимъ изъ обычныхъ и старыхъ сравненій, которымъ пытались выяснить ученіе о Троицѣ, является сравненіе св. Троицы съ тремя силами души—умомъ, сердцемъ и волею или—обыкновенно—умомъ, памятью и волею. Указывая на то, что эти три силы образуютъ не три души, а одну душу, говорили, что такъ и Три Лица Пр. Троицы образуютъ не трехъ боговъ, но одного Бога. Къ этимъ сравненіямъ нужно относиться крайне осторожно. Имъ какъ бы допускается олицетвореніе божественныхъ свойствъ и неполнота этихъ свойствъ въ каждомъ изъ Божественныхъ Лицъ. Этого допустить нельзя.

Осмѣливаясь высказать свои сужденія объ этомъ догматѣ, мы прежде всего находимъ нужнымъ обратить вниманіе на то, что онъ заключаетъ въ себѣ гораздо болѣе таинственнаго и неудобопонятнаго, чѣмъ это обыкновенно представляютъ. Во 1) тѣ формулы, въ которыхъ его иногда выражали богословы и продолжаютъ еще выражать, иногда не отличаются строгимъ выборомъ терминовъ: у Бога, говорятъ, одна субстанція, но три ипостаси (substantia—ὑπόστασις), это въ сущности 1=3), 2) богословы—хотя далеко не всѣ—слишкомъ уже настаиваютъ на точности человѣческихъ выраженій, когда говорятъ о

Богѣ. Они придаютъ преувеличенное значеніе точности формулъ. Но даже тогда, когда опредѣленія высказаны словами божественнаго Откровенія, они не могутъ абсолютно точно отражать въ себѣ опредѣляемое. Богъ открываетъ людямъ истины на человѣческомъ языкѣ, но человѣческій языкъ слабое и больное созданіе человѣка, онъ никогда не можетъ быть безусловно точенъ. Но если онъ не точенъ въ своихъ опредѣленіяхъ земнаго, то тѣмъ болѣе, конечно, онъ таковъ въ примѣненіи къ небесному: на землѣ нѣтъ предметовъ, явленій, которыя хотя бы въ малой степени были подобны находящимся на небѣ, и однако, словами обозначающими первое, люди обозначаютъ вторые. Вѣдь, выраженіе: „Богъ единъ по существу, но Троиченъ въ лицахъ“ можетъ быть разсматриваемо, какъ дающее возможно наилучшее представленіе о Божествѣ, но вовсе не абсолютно точное. Наконецъ, въ 3) должно обратить вниманіе, что въ этомъ догматѣ вводятся числа (1 и 3), но что такое число? Существуютъ ли они объективно (т. е. бываютъ одинъ, два тожественныхъ предмета) или же свойство нашего ума мыслить все въ числахъ субъективное? Мы не хотимъ этимъ сказать, что этому свойству ничто не отвѣчаетъ въ дѣйствительности, но хочемъ высказать предположеніе, что, можетъ быть, число и представленіе міра въ числахъ есть представленіе символическое. Число заключаетъ въ себѣ идею прерывности (1, 2, 3), но бытіе непрерывно (x, dx). Высшій математическій анализъ, первыя положенія котораго поражаютъ своею неправдоподобностію и странностію (положимъ, разсужденіе о томъ, что произойдетъ съ нѣкоторыми находящимися во взаимной связи величинами, если одна изъ нихъ увеличится на 0), кажется, долженъ привести къ нѣкоторымъ поучительнымъ философскимъ выводамъ. Но если на самомъ дѣлѣ числа не адекватно выражаютъ отношеніе между вещами, а служатъ символомъ чего-то; если далѣе мы припомнимъ, что и элементарный алгебраическій анализъ учитъ насъ, что нельзя сравнивать и нельзя опредѣлять взаимоотношеній безконечностей посредствомъ чиселъ ($\infty - \infty$ или $\infty + \infty$, все равно $\frac{\infty}{\infty}$ или ∞, ∞, какъ непонятно выраженіе ∞, d ∞), то тогда мы должны будемъ признать, что походъ противъ логичности хри-

стіанскаго ученія о троичности можетъ имѣть своимъ исходнымъ началомъ только неудовлетворительныя логическія теоріи.

Догматъ о троичности непостижимъ, но онъ конечно возвѣщенъ намъ не для того, чтобы мы безплодно размышляли о его таинственности, а для нашего блага. Для правомыслящихъ онъ всгда имѣлъ такое значеніе. Онъ говорилъ имъ о полнотѣ бытія и жизни въ Богѣ, о безпредѣльной любви Бога Отца не пожалѣвшей Единороднаго Сына и Его смертью искупившей отъ грѣха слабое и немощное человѣчество.

Уже тысячелѣтія сердца лучшихъ сыновъ человѣчества трогаются и умиляются при возвѣщеніи этихъ истинъ (Vides Trinitatem, si caritatem vides. Beat Augistin). Умы пытаются приблизить къ свому пониманію эти истины, воспринятыя любящими сердцами. Отсюда—эти образы, сравненія, которыми хотятъ уяснить догматъ. Позволимъ и себѣ привести такое сравненіе, которое, намъ кажется, хотя и въ слабой степени, однако показываетъ логическую возможность мыслить Тріединаго Бога. Представимъ себѣ трехъ человѣкъ, которые имѣютъ одно имущество, причемъ такъ, что каждый изъ нихъ имѣетъ право распоряжаться, какъ угодно, всѣмъ имуществомъ. Мы хорошо знаемъ, что при такомъ условіи между этими лицами могутъ возникнуть раздоры, несогласія, но допустимъ, что воля каждаго изъ этихъ лицъ не противоборствуетъ волѣ каждаго изъ прочихъ, но находится въ полномъ согласіи, тогда каждое изъ этихъ лицъ будетъ сознавать себя полнымъ хозяиномъ того имущества, у котораго имѣются еще два хозяина, и эта тройственность во владѣніи однимъ и тѣмъ же не будетъ производить никакой дисгармоніи. Теперь отъ этого примѣра возможнаго въ дѣйствительности обратимся къ другому, котораго нельзя наблюдать, но который является теоретически мыслимымъ. Представимъ себѣ, что тремъ лицамъ даны одни и тѣ же физическія тѣла и одно и то же духовное состояніе. Представить три лица, владѣющія общими физическими силами, такъ же легко, какъ и представить три лица, имѣющія общее состояніе. Представить себѣ общность духовнаго состоянія—вѣдѣнія, чувствованій, желаній—труднѣе, однако и это возможно. Чѣмъ

ближе люди другъ къ другу, тѣмъ ближе они чувствуютъ чувства другъ друга. „У меня болитъ твоя грудь“, писала одна мать своей дочери. Тѣмъ ближе они знаютъ и переживаютъ мысль одинъ другого. Теперь расширимъ нашъ примѣръ до безконечности. Представимъ себѣ, что безконечное могущество, премудрость, всеблагость и безконечная свобода принадлежитъ тремъ „я“. Эти Три Лица и представляютъ собою Тріединаго Бога, почитаемаго христіанскою вѣрою. Абсолютное вообще непостижимо для насъ, мы уразумѣваемъ его лишь отчасти. Абсолютная личность и еще болѣе абсолютная трехъ личность такъ же непостижимы для насъ, но наше разсужденіе приводитъ насъ къ тому, что мысль о трехъ-личномъ Богѣ сама въ себѣ не содержитъ противорѣчій. Пусть примѣръ нашъ грубъ и недостоинъ безконечнаго, о которомъ мы ведемъ рѣчь, но слабому человѣку простительно, что онъ для выясненія истины пользуется грубыми образами. Ученіе о св. Троицѣ не было открыто человѣкомъ, оно возвѣщено человѣку свыше и воспринятое—хотя и отчасти—нашимъ разумомъ оно проливаетъ намъ свѣтъ на тайну полноты божественной жизни, на то, что имя Божіе есть любовь (I Посл. Іоан. IV, 8; Еванг. Іоан. гл. XVII).

Образъ Бога живаго, Духа абсолютнаго, своею безконечною любовію охраняющаго, освящающаго и спасающаго человѣчество, никогда, конечно, не могъ быть созданъ ни усиліями человѣческаго воображенія, ни силою человѣческихъ изслѣдованій. Этотъ образъ самъ Богъ показалъ человѣчеству въ своемъ откровеніи. Еслибы самъ Богъ не явилъ себя человѣку, то человѣкъ не могъ бы найти Его. Ѳома Аквинскій въ своемъ разсужденіи о доказательствахъ бытія Божія (Summa theologica, pars I, qu. II, art. 2) утверждаетъ, что до того представленія Божества, которое дается религіею, нельзя дойдти ни a priori (ибо нѣтъ ничего, что бы было предшествующимъ или обусловливающимъ по. отношенію къ Богу), ни a posteriori, потому что нѣтъ соотношенія между сотвореннымъ и Творцомъ, по произведенію нельзя составить понятія о причинѣ, конечное твореніе не можетъ отобразить въ себѣ безконечнаго Творца. Если отъ изученія этой ограниченной дѣйствитель-

кости человѣкъ не можетъ возвыситься до представленія ея безграничнаго Владыки, то точно также его попытки раціональнымъ путемъ составить представленіе о Божествѣ никогда не приводило къ удовлетворительнымъ результатамъ. Въ попыткахъ дать понятіе объ абсолютной первопричинѣ философская мысль обыкновенно запутывалась и на мѣсто живаго Бога поставляла пустыя абстракціи. Представляя въ Божествѣ росширенными до безконечности идеальныя свойства человѣческой природы, философы обыкновенно приходили къ заключенію, что эти свойства, взятыя въ безконечной степени, взаимно исключаютъ одно другое. Безграничная свобода и безконечная премудрость имъ представлялись несовмѣстимыми. Премудрость есть знаніе лучшихъ цѣлей и средствъ, она устраняетъ возможность выбора, т. е., колебанія и сомнѣнія между различными рѣшеніями. Схоластическая философія ставила вопросъ, что въ Богѣ должно быть мыслимо, какъ предшествующее—разумъ или воля? Признавая Бога прежде всего разумомъ, мыслители видѣли въ Его волѣ лишь необходимое выраженіе этого разума. Далѣе самое представленіе божественнаго разума оказывалось заключающимъ въ себѣ несогласимыя черты. Разумъ есть дѣятельность, его дѣятельность состоитъ въ исканіи истины. Но Божественный Разумъ уже знаетъ истину, поэтому цѣль дѣятельности повидимому устраняется. Затѣмъ, исканіе истины, которое у людей совершается путемъ логическихъ процессовъ, непредставимо въ Божествѣ, ибо пріемы и методы человѣческаго мышленія имѣютъ свою опору въ фикціяхъ, а фикціи—немыслимый логическій пріемъ въ Абсолютномъ. Человѣкъ мыслитъ, подводя частное подъ общее (видъ подъ родъ), но общаго не существуетъ; онъ измѣряетъ предметы при помощи чиселъ, но числа предполагаютъ собою существованіе тождественныхъ предметовъ (2-хъ, 3-хъ), тождественныхъ предметовъ на самомъ дѣлѣ не существуетъ. Въ представленіи Бога дѣятельностію вообще хотятъ видѣть противорѣчіе: въ абсолютной полнотѣ не можемъ быть перемѣнъ. Отсюда выводъ, что въ Богѣ не можетъ быть жизни какъ и движенія. Отсюда на мѣсто живаго Бога поставлялась идея неподвижнаго перводвижителя. Развивались ученія, что Богъ не

есть ни разумъ, ни мышленіе, даже не есть ни бытіе, ни небытіе, но нѣчто стоящее превыше бытія и не бытія, разума и мышленія (это ученіе о Богѣ развито у Плотина въ его Эннеадѣ; въ твореніяхъ, приписываемыхъ Діонисію Ареопагиту, встрѣчаются тѣ же выраженія о Божествѣ, но авторъ не отрицаетъ ими православнаго ученія о Богѣ, а только замѣчаетъ, что никакія человѣческія опредѣленія не опредѣляютъ Божества и что вообще, когда мы отрицаемъ существованіе чего-либо въ Богѣ, мы болѣе приближаемся къ истинѣ, чѣмъ когда Ему что-либо приписываемъ). Что въ этихъ разсужденіяхъ и умозаключеніяхъ скрывается какая-то грубая ложь, люди всегда сознавали и чувствовали. Человѣкъ тѣмъ выше, чѣмъ онъ разумнѣе и свободнѣе. Чѣмъ выше развитъ человѣкъ, тѣмъ сильнѣе въ немъ сознаніе своей личности, тѣмъ сильнѣе въ немъ воля, тѣмъ дѣятельнѣе его разумъ. Поднимаясь выше и выше мыслитель долженъ умозаключать, что Богъ есть безконечная дѣятельность и безграничная свобода. Но противъ этого представленія шли вышеприведенныя умозаключенія. На самомъ дѣлѣ истиннымъ въ нихъ является только утвержденіе, что человѣческій языкъ не можетъ выразить истину въ адекватныхъ ей выраженіяхъ. Абсолютное есть бытіе, самополагающее законы своего бытія, самоопредѣляющее и принцины разума и воли, и въ этомъ открывается и безконечная дѣятельность и безконечная свобода Абсолютнаго. Но человѣчество хочетъ еще безконечной любви. Мысля Бога, какъ абсолютный разумъ и абсолютную волю, человѣкъ своимъ сердцемъ всегда хотѣлъ обрѣсти Бога, какъ абсолютную любовь. Если въ человѣческомъ духѣ и дѣйствительной природѣ все завѣряло человѣка, что есть высшій Духъ, то убѣжденіе, что этотъ высшій Духъ есть любовь, человѣку могъ дать только самъ абсолютный Духъ, самъ Богъ. Въ ассиро-вавилонскихъ, египетскихъ, ведійскихъ гимнахъ божество часто называется отцомъ. Но отцы не скрываются отъ своихъ дѣтей и не покидаютъ ихъ. Небесный отецъ не могъ оставить безъ откровенія о Себѣ человѣчество. Онъ—недалеко отъ каждаго изъ людей. Его откровеніе должны искать люди, и всякій, кто будетъ искать честно и искренно, найдетъ его (Мѳ. VII, 7—8).

Глава 3я.

Процессъ міровой жизни, предполагающій, какъ свою цѣль, новое небо и новую землю.

„Небеса проповѣдуютъ славу Божію и о дѣлахъ рукъ Его вѣщаетъ твердь“ (Псал. XVIII, 2). Такъ, въ религіозномъ восторгѣ восклицалъ ветхозавѣтный богодухновенный пѣвецъ, и богодухновенные и священные писатели ветхаго и новаго завѣта неоднократно повторяли эту мысль псалмопѣвца (Іов. XII, 7—10, XXXVII—XLI; Премуд. Солом. XIII, 5; Дѣян. XIV, 17; Римл. I, 20). Эта мысль всегда находила себѣ откликъ въ лучшихъ сердцахъ человѣчества. Ксенофонъ (около 434—359 до Р. Х.) въ своихъ Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους (I, 4) передаетъ слѣдующую бесѣду Сократа съ Аристедемомъ малымъ, о которомъ говорили, что онъ не вѣритъ въ боговъ и насмѣхается надъ вѣрующими въ нихъ. С: скажи мнѣ, Аристедемъ, есть ли люди, мудрость которыхъ возбуждала бы твое удивленіе.—А: конечно. С: такъ назови мнѣ ихъ имена. —А: я питаю величайшее удивленіе къ Гомеру за его эпическія творенія, къ Меланиппиду—за его дифирамбы, къ Софоклу—за его трагедіи, къ Поликлету—за его статуи и къ Зевксису—за его картины.—С: какъ думаешь ты: кто заслуживаетъ высшаго удивленія, создатель ли неразумныхъ и безжизненныхъ образовъ, или создатель живыхъ разумныхъ существъ?—А: конечно, послѣдній, если только допустить, что эти существа дѣйствительно одолжены своимъ бытіемъ творческому смотрѣнію, а не случаю. С: думаешь ли ты, что то, что несомнѣнно существуетъ для какой-то цѣли и служитъ на пользу, должно быть произведеніемъ случая или творческаго ума?—А: что служитъ на пользу, то должно быть произведеніемъ творческаго ума. С: но развѣ тебѣ не кажется, что тотъ, кто вначалѣ сотворилъ людей, далъ имъ на пользу органы чувствъ: глаза, чтобы видѣть видимое, уши, чтобы слышать слышимое? Что было бы пользы въ запахахъ, если бы не было носа? И какія ощущенія получались бы отъ сладкаго, остраго и отъ всѣхъ видовъ вкушаемаго, если бы человѣку не былъ данъ языкъ для ихъ различенія? Не представляется ли тебѣ

дѣломъ мудрой предусмотрительности, что глаза, которые легко могутъ подвергаться вредоноснымъ вліяніямъ, снабжены вѣками, какъ дверьми, которыя открываются, когда нужно употребить глаза и во снѣ закрываются опять? и чтобы не вредилъ имъ вѣтеръ, они снабжены рѣсницами, какъ бы нѣкоторымъ защитительнымъ ситомъ? и брови не возведены ли, какъ охранныя кровли для того, чтобы глазамъ не вредилъ потъ со лба? И развѣ ухо могло бы воспринимать всѣ тоны, если бы оно не было столь объемлюще? И передніе зубы у всѣхъ живыхъ существъ не назначены ли для того, чтобы откусывать, и зубы челюстей не существуютъ ли для того, чтобы разжевывать принятое? И ротъ, которымъ живыя существа принимаютъ все то, къ чему стремятся ихъ желанія, не намѣренно ли помѣщенъ вблизи глазъ, носа, между тѣмъ какъ органы для низшихъ выдѣленій удалены, насколько возможно, отъ органовъ чувствъ? Все это устроено такъ мудро и такъ заботливо; ужели ты все еще находишься въ сомнѣніи—есть ли это произведеніе случая или творческаго ума?—А: нѣтъ, по истинѣ если такъ разсматривать, то это дѣло есть мудраго и исполненнаго любви творца.—С: и не намѣренно ли онъ вложилъ стремленіе къ произведенію дѣтей, а матерямъ и заботу объ ихъ воспитаніи и вложилъ тварямъ заботу о сохраненіи жизни и страхъ предъ смертію?—А: конечно, это устроено по усмотрѣнію того, кто тщательнѣйше заботился о сохраненіи бытія живыхъ тварей.—С: ты вѣришь, что ты владѣешь разумомъ, но неужели ты думаешь, что больше нигдѣ нѣтъ разума? Ты однако знаешь, что ты въ своемъ тѣлѣ заключаешь только маленькую частичку земли, и что эта земля кромѣ тебя находится еще въ очень многомъ, и влажнаго только немного заключается въ тебѣ, между тѣмъ какъ его существуетъ столь много и что изъ всего прочаго, котораго столь много, только малѣйшая часть отдѣлилась для образованія твоего тѣла? Думаешь ли ты дѣйствительно, что нигдѣ нѣтъ духа и что ты пріобрѣлъ его счастливымъ случаемъ? И что могущественная безконечная вселенная приведена въ такое благоустройство чѣмъ-то неразумнымъ?—А: я только не вижу владыкъ вселенной, устроителей того, что

здѣсь есть внизу.—С: ты однако не видишь и своей души, которая есть владычица твоего тѣла. Не можешь ли ты съ равнымъ правомъ сказать, что ты всегда дѣйствуешь не по разумному усмотрѣнію, а случайно?—А: нѣтъ, Сократъ, я не презираю и не отрицаю божества, я только думаю, что оно столь высоко, что не нуждается въ моемъ ему служеніи (Аристодема обвиняли въ томъ, что онъ не приносилъ богамъ жертвъ).—С: не правда ли, что чѣмъ выше оно, то, если оно требуетъ твоего служенія, тѣмъ ревностнѣе ты долженъ его чтить?—А: да пойми, что если бы я былъ увѣренъ, что боги заботятся о людяхъ? С: такъ ты думаешь, что они не заботятся о людяхъ. Они, которые только однимъ людямъ изъ всѣхъ живыхъ существъ дали вертикальное положеніе? И это вертикальное положеніе позволяетъ намъ видѣть далѣе, лучше и предохранять себя отъ различнаго рода вреда. Между тѣмъ какъ другимъ тварямъ даны ноги, которыя могутъ служить только для передвиженія, людямъ даны еще руки, которыя дѣлаютъ намъ весьма многое изъ того, что составляетъ наше счастье (передъ тѣми=животными). Далѣе, хотя всѣ твари имѣютъ языкъ, однако только одинъ человѣческій языкъ созданъ такъ, что онъ свободно двигается во рту и черезъ это является члено-раздѣльная рѣчь и взаимное пониманіе относительно нашихъ желаній. Но если Богу не угодно было заботиться о нашихъ тѣлахъ, то Онъ вложилъ ли бы въ человѣка владычествующую душу. Развѣ есть какое-либо другое существо, кромѣ человѣка, душа котораго владѣла бы знаніемъ о бытіи боговъ, создавшихъ этотъ великій, прекрасный міръ? Какой другой родъ кромѣ человѣческаго почитаетъ боговъ? Какая душа лучше, чѣмъ человѣческая, можетъ охранять отъ голода и жажды, отъ холода и зноя, можетъ лучше излѣчивать болѣзни, воспринимать слышимое, видимое, преподаваемое? Развѣ не ясно тебѣ, что люди возвышаются надъ другими созданіями, какъ боги, имѣя отъ природы царственное тѣло и царственную душу. Какъ мало существо съ тѣломъ быка и разумомъ человѣка могло бы достигнуть того, чего оно хочетъ, такъ мало могли бы достигнуть этого созданія, имѣющія руки, но не имѣющія разума. И ты, который получилъ то и

другое—что имѣетъ столь высокую цѣну—ты думаешь, что боги не заботятся о тебѣ? Что же собственно должны они дѣлать, чтобы ты повѣрилъ ихъ заботливости о тебѣ? А: они могли бы посылать мнѣ подобно тому, какъ ты это говоришь о себѣ (демоніонъ Сократа)—совѣтника, который бы мнѣ говорилъ, что я долженъ и чего не долженъ дѣлать.—С: однако, если они на вопросы аѳинянъ открываютъ имъ свою волю въ мантикѣ, то неужели ты думаешь, что вмѣстѣ съ этимъ они не открываютъ свою волю и тебѣ. И если они посылаютъ эллинамъ чудесныя указанія и даютъ имъ знаменія, точно также и всѣмъ людямъ, то тебя одного лишь они исключаютъ и оставляютъ пренебреженнымъ? Думаешь ли ты, что боги вложили бы въ людей вѣру, что они (боги) могутъ дѣйствовать благостно и гнѣвно, если бы они на самомъ дѣлѣ не могли бы поступать такимъ образомъ и что люди вѣчно обманывались бы и не могли бы замѣтить этого? Развѣ ты не видишь, что то, что есть древнѣйшаго и мудрѣйшаго—народы и государства весьма много заботятся о богопочитаніи, и что почтеннѣйшій возрастъ очень много думаетъ о богахъ? О, мой хорошій! подумай о томъ, что въ тебѣ живетъ духъ, который управляетъ твоимъ тѣломъ вполнѣ по своей волѣ, такъ ты долженъ себѣ представлять, что разумъ, живущій во вселенной, управляетъ ею, какъ ему представляется наилучшимъ. И не думай, что если твой глазъ можетъ видѣть за много стадій, то глазъ божій не въ состояніи видѣть всего, и если твой духъ можетъ заботиться о томъ, что происходитъ здѣсь, въ Египтѣ и въ Сициліи, то разумъ божій не можетъ заботиться обо всемъ? Если ты желаешь узнать, будутъ ли люди тебѣ оказывать услуги, ты напередъ самъ оказываешь таковыя имъ, и если ты желаешь испытать, будутъ ли они къ тебѣ расположены, ты напередъ имъ дѣлаешь пріятное, и если ты хочешь получить совѣтъ отъ мудреца, ты знакомишься съ нимъ. Если ты сдѣлаешь подобный опытъ съ богами—дадутъ ли они тебѣ совѣтъ относительно того, что скрыто отъ людей, если ты будешь служить имъ, то ты тогда узнаешь могущество и сущность божественнаго, которое можетъ вмѣстѣ все видѣть и

слышать, быть превыше всего и вмѣстѣ о всемъ заботиться (§§ 2—18).

Наивныя возраженія Аристодема разсѣевались подъ вліяніемъ геніальныхъ рѣчей Сократа все равно, какъ полосы утренняго тумана разсѣеваются солнечными лучами. Но рѣчи Аристодема, это только слабый откликъ того протеста противъ теологическаго міросозерцанія человѣчества, который возникъ раньше и Ксенофонта и Сократа. Простая мысль, что все разумное производится только разумнымъ, представлявшаяся всегда непосредственно очевидною человѣчеству, была заподозрѣна рефлектирующимъ мышленіемъ, лишь только возникло таковое. Разумное является, но разумной причины его не видно. Если эта причина не открываетъ себя никогда и нигдѣ, то возникаетъ вопросъ; существуетъ ли на самомъ дѣлѣ она? Говорятъ, что случайно не можетъ возникать разумное и цѣлесообразное. Пусть такъ, но можетъ быть, какъ нибудь иначе возможно объяснить упорядоченность и цѣлесообразный строй міра? Намекъ на возможность такого исхода былъ-высказанъ уже Эмпедокломъ (приблиз. 490—430 г. г. до Р. Х.). Въ своемъ толкованіи органическаго міра онъ высказалъ мысль, что въ природѣ можетъ сохраниться только цѣлесообразное. Природа производитъ всевозможныя формы жизни, но все то, что не цѣлесообразно, погибаетъ, и Эмпедоклъ предполагалъ, что нынѣшнимъ людямъ и настоящему животному міру предшествовало существованіе множества формъ, которыя погибли, какъ неудачные опыты творенія (Эмпедоклъ опирался и на наблюденія, и на сказанія, напримѣръ о центаврахъ. Аристотель такъ говоритъ объ этомъ воззрѣніи агригентскаго мыслителя—Эмпедоклъ былъ изъ Агригента—ὅπου μεν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ καί εἰ ἕνεκα τοῦ εγένετο, ταῦτα μεν εσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καί ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλης λέγει. Phys. II, 8, 1986). Эмпедоклъ отрицалъ разумное происхожденіе цѣлесообразнаго строя міра (взаимную приспособленность существъ и приспособленность ихъ къ средѣ), его старшій современникъ Анаксагоръ (приблиз. 500—428 гг. до Р. Х.) отрицалъ провиденціальный строй міра. Признавая νοῦς причиной начала движенія, онъ

стремился механически истолковать происхожденіе современнаго міра и не хотѣлъ въ происходящихъ явленіяхъ видѣть ничего кромѣ неизбѣжныхъ слѣдствій механическихъ причинъ. Плутархъ (около 46—120 гг. по Р. Х.) въ своей біографіи Перикла разсказываетъ слѣдующее. „Говорятъ, пишетъ Плутархъ, что однажды принесли Периклу изъ деревни голову барана съ однимъ только рогомъ; когда предвѣщатель Лампонъ увидалъ крѣпкій и толстый рогъ, выросшій на срединѣ головы, онъ сказалъ: „Теперь въ городѣ двѣ партіи, партія Фукидида и Перикла; но скоро власть перейдетъ къ одному, къ тому, у котораго явилось предзнаменованіе"; но Анаксагоръ разрубилъ голову и показалъ, что мозгъ не наполнялъ всего черепа, а принялъ остроконечный видъ подобно яйцу и съ концовъ своего вмѣстилища сгустился у того самаго мѣста, гдѣ находится корень рога. Тогда всѣ присутствующіе стали смотрѣть съ уваженіемъ на Анаксагора, а чрезъ нѣсколько времени и на Лампона, когда Фукидидъ лишился власти и Периклъ сталъ управлять всѣми дѣлами народа. Мнѣ впрочемъ кажется, что оба были правы и естествоиспытатель и гадатель; первый вѣрно понялъ причину, а другой—цѣль явленія; задача перваго состояла въ томъ, чтобы объяснить, отчего оно произошло и какъ оно случилось, задача же второго—чтобы предсказать, зачѣмъ оно случилось и что оно означаетъ. Тѣ, которые говорятъ, что съ объясненіемъ причины предзнаменованія уничтожается и его значеніе, не понимаютъ, что вмѣстѣ съ божественными знаками они отвергаютъ и искусственные, употребляющіеся между людьми, какъ-то: звукъ дисковъ, свѣтъ сигнальныхъ огней, тѣнь, которую бросаетъ стрѣлка на солнечныхъ часахъ. Каждое изъ этихъ явленій имѣетъ свою естественную причину, но въ то же время устроено для того, чтобы означать что-нибудь". (Жизнеописаніе Плутарха. Периклъ. Переводъ подъ редакціей Герье. Вып. I стр. 203—204. 1862). Изъ повѣствованія Плутарха слѣдуетъ, что его взглядъ на цѣлесообразное былъ взглядъ и многихъ аѳинянъ V-го столѣтія до Р. Х. Тѣ, которые почитали Лампона и Анаксагора, очевидно, признавали, что явленія должны имѣть для себя достаточную причину и вмѣстѣ съ тѣмъ могутъ имѣть разумныя цѣли. Такимъ

образомъ, можно сказать, что уже въ V-омъ вѣкѣ до Р. Х. вопросъ о цѣлесообразномъ получалъ всѣ тѣ рѣшенія, которыя потомъ давались на него въ теченіе почти 24 вѣковъ. Главныхъ рѣшеній въ сущности два. По одному—міръ есть благоустроенная система, за которою предполагается премудрый устроитель, по другому—міръ есть слѣпой хаосъ, безразумное сцѣпленіе причинъ и слѣдствій, и то, что мы называемъ цѣлесообразностію, есть только субъективное представленіе нашего ума. Первое рѣшеніе есть непосредственное убѣжденіе человѣчества, второе пытается утвердиться на данныхъ науки, имъ безусловно отрицается бытіе Бога—Творца, Промыслителя, Бога—Отца человѣчества, имъ отрицаются идеалы человѣчества, разумность и смыслъ жизни. Второе рѣшеніе находитъ себѣ сочувствіе у ученыхъ, но къ счастію далеко не у всѣхъ. Многихъ изслѣдованіе природы и исторіи человѣчества утверждаетъ въ непосредственномъ убѣжденіи, что разумное не можетъ быть порожденіемъ неразумнаго и что должно стремиться понять смыслъ бытія, чтобы по возможности собственную жизнь дѣлать разумною. Мы попытаемся теперь раскрыть основательность этого убѣжденія и показать, что противоположный взглядъ опирается на поверхностномъ и одностороннемъ изслѣдованіи явленій.

Заключеніе отъ цѣлесообразнаго строя міра къ его премудрому устроителю носитъ обыкновенно имя телеологическаго доказательства бытія Божія. Его сущность и обычная форма такова.—Природа представляется человѣку разумной, прекрасной и благодѣтельной. Природа представляетъ собою разумное произведеніе: организмы тварей приспособлены къ условіямъ ихъ существованія, имъ даны способности и средства сохранять и поддерживать жизнь, они имѣютъ средства самозащиты. Природа является прекраснымъ созданіемъ: чрезвычайное разнообразіе существующаго—красивыя сочетанія тоновъ и красокъ, красивыя твари, все это говоритъ намъ о томъ, что ее произвелъ безконечно высокій эстетическій вкусъ. Наконецъ, природа благодѣтельна. Недаромъ ее называютъ матерью: она даетъ намъ средства для жизни и счастья. Если мы по дѣйствію можемъ судить о причинѣ и по произведенію о ху-

дожникѣ, то мы должны заключить, что природу устроилъ всеблагой и премудрый Диміургъ.

Прежде всего здѣсь посылки, изъ которыхъ дѣлается выводъ, нуждаются въ раскрытіи и обоснованіи. Природу называютъ разумной, называютъ устроенной цѣлесообразно, но при этомъ не считаются ни съ объясненіемъ происхожденія цѣлесообразнаго, которое, какъ мы уже сказали, было дано еще Эмпедокломъ и теперь развито въ цѣлую теорію, ни съ объясненіемъ происхожденія идеи цѣлесообразнаго, объясненіемъ, усвояющимъ этой идеѣ субъективный и случайный характеръ. Эмпедоклъ сказалъ: въ природѣ сохраняется лишь цѣлесообразное. Это короткое изрѣченіе Эмпедокла есть ни болѣе, ни менѣе какъ формула того ученія, которое теперь носитъ имя естественнаго подбора. По этому ученію въ природѣ возникаютъ всевозможныя формы и цѣлесообразныя и не цѣлесообразныя, но все не цѣлесообразное погибаетъ по естественному закону, сохраняется только наиболѣе устойчивое, наиболѣе цѣлесообразное. Вотъ—отъ чего процессъ міровой жизни и состоитъ въ умноженіи цѣлесообразнаго. Природу называютъ прекрасной, но забываютъ, что красота условна: дикарь понимаетъ ее иначе, чѣмъ человѣкъ культурный. Мы называемъ прекрасными тѣ формы, которыя производятъ пріятное, ласкающее дѣйствіе на наши органы чувствъ. Но такое дѣйствіе производитъ на насъ или то, съ чѣмъ у насъ ассоціировалась мысль о пользѣ, о совершенствѣ, или то, къ чему приспособилась наша нервная система. Намъ нравится голубой цвѣтъ неба, потому что нашъ глазъ развивался преимущественно подъ воздѣйствіемъ этого цвѣта и приспособился къ нему, напротивъ, красный цвѣтъ вызываетъ раздраженіе глазныхъ нервовъ. Яркіе цвѣты намъ нравятся потому, что мы съ этою яркостію связываемъ мысль о сильной интенсивности жизни. Природу называютъ благодѣтельной, но на самомъ дѣлѣ она равнодушна къ своимъ созданіямъ. Вѣдь, она не только сохраняетъ, но и убиваетъ. Жизнь и смерть идутъ въ ней рядомъ. Убивая свои собственныя созданія, природа, видимъ, часто поражаетъ наилучшее и прекрасное и оставляетъ жить глупое и безобразное. Затѣмъ при разсужденіи о цѣлесообразномъ устрой-

ствѣ природы упускаютъ изъ виду, что оцѣнка цѣлесообразнаго субъективна. То, что цѣлесообразно и удобно для одного, нецѣлесообразно и невыгодно для другаго. Въ природѣ постоянно идетъ борьба за существованіе, одни живутъ на счетъ другихъ, счастье однихъ обусловлено страданіями другихъ. Никакихъ цѣлей не открывается въ этой битвѣ жизни. Всѣ эти соображенія колеблютъ тѣ факты, изъ которыхъ исходитъ телеологическое доказательство.

Но кромѣ этого мы находимъ его еще и логически неправильнымъ. Мы находимъ, что въ телеологическомъ доказательствѣ изъ посылокъ выводятъ меньше, чѣмъ изъ нихъ слѣдуетъ. Обыкновенно говорятъ, что телеологическое доказательство доказываетъ лишь фактъ существованія диміурга, устроителя вселенной, но не творца. Мы не соглашаемся съ этимъ. По нашему мнѣнію, посылки доказываютъ бытіе Творца. Цѣлесообразное устройство вселенной есть слѣдствіе тѣхъ законовъ, которые управляютъ ея бытіемъ. Устроеніе вселенной есть, говоря иначе, созданіе законовъ, управляющихъ ея бытіемъ. Но такое созданіе можетъ быть произведено лишь творцомъ, а не диміургомъ. Говорятъ, что телеологическое доказательство допускаетъ образованіе міра изъ готоваго матеріала. Любопытно, какими чертами охарактеризовали бы такъ разсуждающіе этотъ готовый матеріалъ? Не много нужно размышленія, чтобы убѣдиться, что этотъ матеріалъ представляетъ собою „чистую пустоту“. Говорятъ: телеологическое доказательство есть доказательство по аналогіи: изъ того, что домъ строится архитекторомъ, часы устраиваются часовщикомъ, выводятъ, что и міръ образованъ какимъ-то строителемъ. И какъ въ первыхъ двухъ случаяхъ мы имѣемъ съ одной стороны матеріалъ, съ другой—художника, то, говорятъ, естественно предположить, что такъ же происходитъ дѣло въ послѣднемъ случаѣ. Вотъ почему телеологическое доказательство и считается недостаточнымъ и неполнымъ безъ космологическаго. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Мы видимъ, что въ настоящее время міръ существуетъ самъ собою. Отношеніе земли къ солнцу опредѣляется дѣйствіемъ закона тяготѣнія, развитіе органической жизни на землѣ опредѣляется дѣйствіемъ біологическихъ

законовъ. Если эти законы и принципы существовали отъ вѣка, то тогда міръ бы развился самъ собою и диміургъ былъ бы ненуженъ. а если принципы бытія вызваны къ существованію диміургомъ, то, значитъ. онъ не диміургъ, а творецъ.

Такъ, намъ кажется, что въ посылки и въ выводъ телеологическаго доказательства должны быть внесены нѣкоторыя поправки, которыя и сдѣлали бы его и болѣе сильнымъ, и бо́льше доказывающимъ. Должно замѣтить, что телеологическое доказательство, какъ и другія, имѣетъ для себя психологическую основу. У насъ есть идея причинности, и эта идея порождаетъ космологическое доказательство бытія Божія, у насъ есть идея цѣли и эта идея даетъ бытіе телелогическому доказательству. Рядомъ съ мыслію, что все существуетъ *почему-нибудь*, у насъ есть мысль, что все существуетъ *для чего-нибудь*. Если о тѣхъ или другихъ существахъ и предметахъ мы можемъ предполагать, что они существуютъ для блага иныхъ существъ, то что мы скажемъ о всемъ существующемъ, для чего существуетъ оно? Есть старый отвѣтъ на этотъ вопросъ, отвѣтъ, получившій въ настоящее время широкое распространеніе: все существуетъ само для себя, оно всегда существовало въ общемъ такимъ же, каково и нынѣ, и всегда будетъ такимъ, какимъ является нынѣ. Этотъ отвѣтъ, хотя и не буквально выраженный, давался еще во времена св. апос. Петра (см. 2 посл. ап. Петра III, 4). Жизнь есть благо и потому она существуетъ; благо живетъ само для себя. Этотъ отвѣтъ въ дѣйствительности не удовлетворяетъ никого. Человѣка въ его печальномъ настоящемъ поддерживаетъ вѣра въ будущее. Это прекрасно выразилъ Шиллеръ въ своемъ извѣстномъ стихотвореніи Hoffnung. Да и на самомъ дѣлѣ, если бы міръ навсегда имѣлъ остаться такимъ, каковъ онъ есть, если бы въ перспективѣ человѣчеству и прочимъ тварямъ рисовалась вѣчно та же самсара (буддійское названіе для круговорота бытія), то не стоило бы жить. „Весь міръ во злѣ лежитъ (I посл. Іоан. V, 19), говорилъ въ 1-мъ вѣкѣ св. ап. Іоаннъ Богословъ. Зачѣмъ же тонуть въ этомъ злѣ міра? Правда, многіе проводятъ свою жизнь пріятно и счастливо. Но если всмотрѣться внимательно, то окажется, что ихъ счастіе есть призрачное, что они

счастливы лишь потому, что не анализируютъ своего счастія, и потому что призрачная маія закрываетъ передъ ихъ глазами суровую дѣйствительность. „Счастье ли, призракъ ли счастья, не все ли равно?“ говорятъ и думаютъ эти люди. Для того, чтобы быть счастливыми, нужно, чтобы мы сами себѣ и окружающая насъ дѣйствительность *казались* прекрасными и чтобы намъ *казалось*, что и въ насъ самихъ и въ нашихъ отношеніяхъ къ дѣйствительности царствуетъ полная гармонія. Какъ бываютъ счастливы самообольщенные глупцы, считающіе себя геніями, какъ счастливы влюбленные, считающіе своихъ возлюбленныхъ—равныхъ которымъ по достоинствамъ можно найдти 12 въ каждой дюжинѣ (припомнимъ „Сонъ въ лѣтнюю ночь“ Шекспира)—верхомъ совершенства. Припомнимъ безумнаго евангельскаго богача, который былъ счастливъ, взирая на свои крѣпкія житницы, наполненныя хлѣбомъ; представимъ великихъ міра сего, которые чувствуютъ себя счастливыми, когда слышатъ гнусную и нелѣпую лесть, и мы увидимъ, что вездѣ счастье дается лишь маіей. Но если мы захочемъ дѣйствительнаго счастія, обусловленнаго тѣмъ, что между нами и міромъ была дѣйствительная, а не кажущаяся гармонія, то намъ тогда придется выступить на борьбу со зломъ міра и если кому даже и удастся дѣло улучшенія міра, то не ему придется воспользоваться плодами этого улучшенія: умноженіе счастья въ мірѣ будетъ куплено цѣною его страданій. Такъ существующій міръ представляетъ на выборъ или призрачное счастье или дѣйствительное страданіе. Въ самомъ лучшемъ случаѣ тотъ, чье стремленіе къ умноженію благъ и гармоніи въ мірѣ встрѣтитъ себѣ сочувственный откликъ, достигнетъ только относительнаго благополучія. Это благополучіе будетъ даваться ему сознаніемъ того, что онъ сдѣлалъ хорошаго, но оно будетъ отравляться сознаніемъ того, какъ еще много дурнаго осталось въ мірѣ и какъ еще много ему остается дѣлать. Эта печальная истина приводитъ насъ къ заключенію, что цѣль, ради которой существуетъ міръ, не получаетъ своего постояннаго осуществленія и что или эта цѣль будетъ достигнута въ будущемъ или она не осуществится никогда. Если послѣднее, тогда наша жизнь теряетъ смыслъ, тогда все

существующее окрашивается темною дымкою, тогда наши труды, наши усилія улучшить дѣйствительность будутъ также мало разумны, какъ стремленія ребенка достать рукою луну или попытка глупца убѣжать отъ своей собственной тѣни. Однако мы живемъ и трудимся, слѣдовательно нашею дѣятельностію заправляетъ вѣра, что есть нѣчто высшее и что мы можемъ его достигнуть. Эта вѣра предполагаетъ собою разумность существующаго и то, что существующее направляется къ какой-то высшей цѣли. Если бы не было послѣдняго, если бы космосъ жилъ, такъ сказать, рутиннымъ образомъ, то тогда наши единичныя и слабыя усилія стремиться къ совершенству остались бы безрезультатными. Вотъ почему мы въ своей дѣятельности должны руководиться постулятомъ, что бытіе міра направляется къ какой-то высшей цѣли, къ какому-то высшему совершенству.

Это—постулятъ, неизбѣжный, необходимый постулятъ, который можно отрицать на словахъ, но который никто изъ трудящихся разумнымъ и честнымъ трудомъ не отрицаетъ на дѣлѣ, ибо его дѣла исходятъ изъ вѣры въ этотъ постулятъ, а его слова находятся въ противорѣчіи съ его дѣлами. Но намъ, можетъ быть, скажутъ: что же, это только вѣра? Блаженъ, кто вѣруетъ. Мы отвѣтимъ на это: во 1) эта вѣра необходима для того, чтобы сдѣлать жизнь осмысленною и разумною, во 2) эта вѣра находитъ себѣ подтвержденіе въ жизни вселенной, въ исторіи человѣчества и въ судьбахъ индивидуума. Прежде всего эту вѣру подтверждаетъ исторія міра. Космогонія, геологія, фито и зоо-палеонтологія говорятъ намъ, что количество красоты и совершенства въ мірѣ постоянно умножается. Воспользуемся только общепризнанными фактами этихъ наукъ, вотъ—что говорятъ они намъ. Первый періодъ въ исторіи нашей земли эти науки называютъ азоическимъ. Тогда не было жизни, пустынная земля носилась по небесному пространству, не имѣя обитателей. Затѣмъ начался палезоическій періодъ. Жизнь сначала явилась въ простѣйшихъ и очень немногочисленныхъ формахъ. Несомнѣнные остатки организмовъ мы находимъ въ слояхъ силурійской формаціи. Водоросли, представители нѣкоторыхъ типовъ безпозвоночныхъ и нѣкоторыя рыбы (cephalaspis),

подобныя которымъ не существуютъ теперь, вотъ все, что мы находимъ въ ту пору. Принципъ постепенности развитія долженъ вести насъ къ мысли, что раньше существовали еще болѣе простѣйшія формы, что всѣ слѣды ихъ исчезли, но мы рѣшили, что мы будемъ въ изложеніи избѣгать гипотезъ и опираться лишь на факты, считающіеся несомнѣнными въ наукѣ. За силурійской въ стратиграфическомъ (а слѣдовательно и въ хронологическомъ) порядкѣ слѣдуетъ девонская формація. Здѣсь въ первый разъ встрѣчаются слѣды сухопутной жизни. Жизнь, какъ растительная, такъ и животная, являетъ значительно больше разнообразія. Кромѣ различныхъ классовъ тайно-брачныхъ мы встрѣчаемъ уже здѣсь нѣкоторыя саговыя и хвойныя растенія, мы встрѣчаемъ нѣкоторые новые типы животныхъ организмовъ. Но здѣсь нѣтъ еще ни птицъ, ни млекопитающихъ, ни того обширнаго класса растеній, которыя носятъ имя двусѣмянодольныхъ и которыя мы считаемъ наиболѣе совершенными. Въ слѣдующую каменноугольную эпоху несомнѣнно растительность получила широкое развитіе на землѣ, но пусть не думаютъ, что она была разнообразной и являла тѣ образы красоты, которые мы видимъ въ современныхъ цвѣтахъ и деревьяхъ. Всѣмъ извѣстны тѣ травы, которыя носятъ имя хвощей, плауновъ, папоротниковъ. Между прочимъ общая черта у нихъ всѣхъ та, что они никогда не цвѣтутъ, не исключая ночи и подъ Ивана Купала. Въ каменноугольную эпоху поверхность земли и была покрыта главнымъ образомъ растеніями этихъ видовъ, только тогда они были не травами, а деревьями, достигавшими болѣе 15 сажень высоты и имѣвшими болѣе полсажени въ діаметрѣ. Таковы: калалиты, сигилляріи, лепидодендроны. Было тогда уже довольно много однодольныхъ, саговыхъ и хвойныхъ, но главнымъ образомъ царили тайнобрачныя. Теперь представимъ себѣ, что какой-нибудь высокоразвитый мыслитель съ другаго міра, путешествуя по междупланетному пространству, попалъ бы въ то время на нашу землю. Безъ сомнѣнія ландшафтъ, развернувшійся предъ нимъ, онъ нашелъ бы унылымъ и однообразнымъ, какимъ находимъ и мы его реставрацію въ учебникахъ фитопалеонтологіи. Очень естественно, что нашему мыслителю

пришли бы въ голову слѣдующія соображенія: зачѣмъ, для чего растутъ эти унылыя чешуйчатыя или звѣздчатыя растенія. Если даже допустить, что въ нихъ есть своеобразная красота, то этою красотою никто не наслаждается и не будетъ наслаждаться, пользы они никому не приносятъ, они не могутъ даже служить пищею для тѣхъ организмовъ, которые населяютъ землю. Несомнѣнно, что природа производитъ много безцѣльнаго, она произвела ихъ и она ихъ уничтожитъ, никому не были полезны они и никому не принесетъ пользы ихъ смерть. Разсуждая такъ, нашъ мыслитель впалъ бы въ глубокое заблужденіе. Эти, по его мнѣнію, безполезныя деревья природа впослѣдствіи превратила въ каменный уголь, который такъ нуженъ современному человѣчеству. И безъ сомнѣнія эти формы жизни по существу были нужны, какъ необходимое условіе для появленія тѣхъ формъ, которыми наслаждаемся и пользуемся мы нынѣ. Слѣдующая за каменноугольною пермская эпоха заключаетъ собою палезоическій періодъ. Затѣмъ въ исторіи земли наступаетъ новый періодъ, носящій имя мезозійскій. Въ составъ его входятъ тріасовая, юрская и мѣловая эпохи. Названіе мезозійскій особенно приложимо къ фаунѣ этого періода. Животныя, которыя тогда населяли землю, являютъ собою образцы какихъ то странныхъ межеумковъ, какія-то крайне неустойчивыя формы, промежуточныя звенья между тѣмъ, что было въ прошедшемъ, и между тѣмъ, что должно было явиться въ будущемъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ летающихъ ящерицъ (птеродактилы), которыя по однимъ признакамъ должны быть отнесены къ птицамъ, а по другимъ—къ ящерицамъ. Мы находимъ здѣсь птицъ съ зубами (археоптериксы), которыя еще носятъ въ себѣ слѣды низшей природы, чѣмъ природа птицъ. Впервые здѣсь (въ юрскую эпоху) являются слѣды млекопитающихъ. Появляются двусѣмянодольныя растенія. Растенія низшихъ типовъ начинаютъ сокращаться и уменьшаться въ своемъ развитіи. Папоротники изъ громадныхъ деревьевъ превращаются въ низкіе кустарники. Посмотримъ на рисунки, изображающіе жизнь въ этомъ періодѣ. Положимъ, эти рисунки по всей вѣроятности отличаются очень слабою вѣрностію, но повѣримъ имъ хотя въ немногомъ. Мы

видимъ, что жизнь стала гораздо разнообразнѣе, чѣмъ въ предшествовавшій періодъ, но однако гораздо менѣе разнообразна, чѣмъ современная, и затѣмъ, какія здѣсь все неуклюжія, нескладныя, какъ бы неудачныя формы. Всматриваясь въ жизнь животныхъ, мы видимъ, что одинъ только принципъ царилъ тогда, принципъ борьбы за существованіе, страшное развитіе зубовъ и челюстей у представителей тогдашней фауны ясно показываетъ, что тогда мѣсто на пиру жизни можно было завоевывать лишь зубами; мозга, судя по малому объему черепнаго ящика тогдашнихъ животныхъ, на землѣ было немного. Затѣмъ наступаетъ кенозойскій періодъ. Онъ состоитъ изъ зоценовой, олигоценовой, міоценовой и пліоценовой эпохъ. Здѣсь начинается заря новой жизни. Умножается количество млекопитающихъ и на мѣсто умирающихъ формъ постепенно являются или подобныя тѣмъ, которыя существуютъ нынѣ, или прямо—тѣ же самыя. Міръ мало-по-малу начинаетъ принимать тотъ видъ, который онъ имѣетъ нынѣ. За кенозоическимъ слѣдуетъ новѣйшій. Въ теченіе этого періода пока окончились двѣ эпохи: плейстоценовая и ледниковая. Здѣсь, мы видимъ, является человѣкъ. Природа ко времени появленія человѣка характеризуется величіемъ, красотою и разнообразіемъ животныхъ и растительныхъ формъ, какихъ она не имѣла никогда въ прошедшемъ. Могутъ сказать, какимъ образомъ современная природа является теперь болѣе величественною, чѣмъ въ прошедшемъ, когда въ прошедшемъ подъ нашими широтами разгуливали мамонты, эласмотеріи, пещерные медвѣди, а теперь мы не видимъ ничего подобнаго. Но когда идетъ рѣчь о величіи природы нужно имѣть въ виду не одну какую-либо мѣстность, а всю поверхность земли. Говорятъ о гигантскихъ растительныхъ формахъ прошедшаго, но баобабъ и многія пальмы настоящаго не уступаютъ исчезнувшимъ растительнымъ гигантамъ прошлыхъ вѣковъ. Ни одно вымершее животное не можетъ соперничать по величинѣ съ настоящимъ китомъ, довольно обычно достигающимъ 10 саж. длины и 4500 пудовъ вѣса. Но это еще не крайнія цифры, бывали такіе киты, скелеты которыхъ имѣли въ длину 95 фут., а толщин. въ 18 ф., т. е., въ саж. $12^1/_4$ и $2^4/_7$. Съ другой стороны, если

въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ жизнь стала представлять менѣе величественныя формы, то тамъ или явилось величіе иного рода, или надъ величіемъ получила преобладаніе красота или вмѣсто того и другаго явились благопріятныя условія для развитія ума. Такъ, современная флора Гренландіи бѣднѣе той, которая была на ней прежде, но зато гренландскіе ледники являютъ собой такой образъ величія, возбуждающій чувство высокаго, котораго не знаетъ прошедшее. Мы утверждаемъ, что красоты въ природѣ теперь болѣе, чѣмъ когда бы то ни было. Животныя формы прошедшихъ вѣковъ имѣли видъ чего-то мягкаго, слизистаго, неустойчиваго, они были подобны формамъ слизняковъ, которые никогда не могутъ возбудить въ насъ чувства эстетическаго удовольствія. Животныя формы настоящаго представляютъ собою нѣчто законченное и граціозное. Статная лошадь, хорошенькое колибри нравятся намъ, но ихтіозавры, плезіозавры не возбуждаютъ ничего кромѣ чувства отвращенія. Что касается до растеній, то пестрый коверъ цвѣтовъ, украшающій наши луга и поля, не былъ извѣстенъ прошедшему. Тамъ сначала преобладала древесная растительность, затѣмъ кустарники и затѣмъ уже начинаетъ получать преобладаніе растительность травяная. Въ общемъ жизнь на землѣ направлялась отъ простого и однообразнаго къ сложному и многообразному, отъ менѣе красиваго, менѣе разумнаго и менѣе благороднаго къ болѣе красивому, болѣе разумному и болѣе благородному. Возникаетъ вопросъ, что вело природу къ совершенствованію, почему, когда на землѣ явился человѣкъ, она оказалась такою прекрасною и разнообразною? Наиболѣе широко распространенный отвѣтъ на этотъ вопросъ есть тотъ, который даетъ теорія Дарвина и которую нѣкоторые законно называютъ развитіемъ ученія Эмпедокла. Случайныя комбинаціи химическихъ соединеній, говорятъ, сначала естественно произвели самые простѣйшіе типы жизни. Организмы стали размножаться, понятно, въ геометрической прогрессіи (если отъ одного—безполаго—организма происходило 10 новыхъ, то отъ этихъ 10, значитъ, должно произойти 100, отъ 100—1000 и т. д.). Два фактора способствовали уразноображенію и осложненію этихъ организмовъ,

одинъ изъ этихъ факторовъ—прогрессивный—измѣнчивость, другой консервативный—наслѣдственность. Первый дѣлалъ организмы болѣе сложными, второй сохранялъ эту сложность въ потомствѣ. Изъ возникавшихъ всевозможныхъ формъ животной и растительной жизни отборъ—это критикующее начало вселенной—сохранялъ лишь тѣ, которыя были наиболѣе приспособлены къ условіямъ существованія, наиболѣе совершенны, наиболѣе цѣлесообразны. Такъ, говорятъ, благодаря естественному отбору, возникли современныя формы жизни. Въ исторіи развитія философскихъ воззрѣній на природу мы затрудняемся указать такое, которое было бы ниже и которое имѣло бы большій успѣхъ. Что эта философія природы проповѣдуется въ университетахъ, въ большей части журналовъ и газетъ, это извѣстно всѣмъ. И ея широкій успѣхъ объясняется тѣмъ, что оно стоитъ ниже всѣхъ когда-либо возникавшихъ философій природы. Это, безъ сомнѣнія, покажется парадоксомъ, но это—такъ. Дѣло вотъ въ чемъ. Системы философіи природы были дѣйствительными попытками объяснить природу, но такъ какъ природа была малоизвѣстна, то онѣ оказывались въ противорѣчіи съ природою и потому очень скоро погибали. Но дарвинизмъ въ сущности не даетъ объясненія ничему, поэтому никакимъ прямымъ фактамъ и не противорѣчитъ. Естественный отборъ ничего не объясняетъ и ничего произвести не можетъ, онъ сохраняетъ приспособленное къ природѣ и убиваетъ неприспособленное. Но мы ведемъ рѣчь не о сохраненіи существующихъ формъ, а о возникновеніи новыхъ. Говорятъ, что новое возникаетъ вслѣдствіе существованія измѣнчивости, фактъ измѣнчивости извѣстенъ всѣмъ, хотя въ опытѣ оказывается, что существующая измѣнчивость ограничена и направляется не къ усовершенствованію только, но и къ ухудшенію организмовъ. Исторія же земли показываетъ намъ, что существующій законъ измѣнчивости (въ мірѣ, а не въ организмахъ) усовершаетъ формы жизни и при этомъ это усовершеніе далеко превосходитъ тѣ предѣлы, въ которыхъ вращается измѣнчивость въ организмахъ. Дарвинизмъ пытается защитить себя предположеніемъ существованія безпредѣльной измѣнчивости организмовъ и затѣмъ своею теоріею естествен-

наго отбора. Измѣнчивость направляется во всѣ стороны—и къ улучшенію и къ ухудшенію, но естественный отборъ сохраняетъ лучшее и отметаетъ худшее. Безъ сомнѣнія наши потомки будутъ удивляться, какъ подобное разсужденіе могло удовлетворять столь многихъ мыслителей конца XIX-го вѣка. Вѣдь, естественный отборъ долженъ сохранять не лучшее, а то, что наиболѣе приспособлено къ условіямъ данной среды. Наиболѣе же приспособлено къ условіямъ физическаго существованія не наиболѣе, а наименѣе совершенное: низшіе животные организмы—protozoa, metazoa и низшія растенія Schysomycetes легче всего могутъ и сохраняться и размножаться. Если бы развитіемъ вселенной дѣйствительно управлялъ естественный отборъ, то тогда въ природѣ существовали бы лишь монеры, амебы и фитозоиды. Тѣ сложные организмы и сложныя растенія, въ которыхъ мы видимъ красоту и совершенство природы, очень прихотливы, имъ нужно много для успѣшнаго развитія и они далеко не такъ плодовиты, какъ низшіе виды животныхъ и растеній. Никакимъ развитіемъ міра естественный отборъ управлять не могъ, но еслибы дѣйствительно въ мірѣ существовали лишь этотъ отборъ и безпорядочная измѣнчивость въ организмахъ, то естественный отборъ душилъ бы все выдающееся и болѣе красивое, и животная и растительная жизнь въ мірѣ стояли бы ниже той ступени, на которой они находились еще въ силурійскую эпоху. Но въ мірѣ явно видно существованіе иного принципа, направляющаго развитіемъ вселенной—принципа совершенствованія. Міръ началъ съ того, что явился единообразнымъ и, если не безобразнымъ, то во всякомъ случаѣ бѣднымъ красотою, но потомъ онъ постепенно переходилъ къ богатству въ подобномъ отношеніи. Что это именно было такъ, въ этомъ никто не сомнѣвается. Не сомнѣваются въ этомъ геологи, исторію міра по представленію которыхъ мы изложили въ общихъ чертахъ, не можетъ сомнѣваться въ этомъ никто изъ вѣрующихъ христіанъ. На первой страницѣ Библіи возвѣщается каждому вѣрующему, что міръ творился постепенно въ порядкѣ восхожденія отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному, и что твореніе, бывшее сначала хорошимъ, только

въ концѣ, когда уже былъ вызванъ къ бытію человѣкъ, стало „добро зѣло“. И подробности священнаго текста и подробности исторіи міра будутъ еще долго предметомъ спора богослововъ и натуралистовъ, но мы беремъ изъ этой исторіи развитія земли по Библіи и геологіи только одно положеніе, относительно котораго не существуетъ разногласій, и это положеніе блестяще подтверждаетъ намъ присущую намъ вѣру, что жизнь міра представляетъ собою не безсмысленную смѣну однихъ явленій другими, а осмысленное движеніе къ какой-то опредѣленной и высшей цѣли.

То же самое подтверждаетъ и исторія человѣчества. Въ прошедшемъ философія исторіи выработала двѣ теоріи, представляющія ходъ судебъ человѣческихъ: теорію вѣчнаго круговращенія и теорію вѣчнаго прогресса. Согласно первой (разработана Вико), народы являются на исторической сценѣ, развиваются, достигаютъ извѣстной степени культуры, начинаютъ старѣться и затѣмъ умираютъ. Иногда бываетъ, конечно, что народы погибаютъ и, не успѣвши расцвѣсть, уступаютъ свое мѣсто другимъ народамъ, которые проходятъ подобные же фазы развитія и затѣмъ умираютъ въ свою очередь. Культура, по этой теоріи, нейдетъ въ безпредѣльность. Каждый народъ по естественному закону развитія можетъ достигнуть лишь опредѣленной степени культуры. Принятіе однимъ народомъ въ наслѣдство культуры другого то же можетъ имѣть лишь ограниченные размѣры. Въ извѣстный періодъ своей жизни народъ уже самъ начинаетъ тяготиться своимъ духовнымъ состояніемъ, прекращаетъ свое движеніе впередъ и начинаетъ жить старымъ, такъ это было въ Византіи, такъ это было и не въ одной Византіи. Духовное состояніе такого народа, непосильное для него самого, тѣмъ болѣе должно быть непосильнымъ для юныхъ народовъ, выступающихъ на смѣну нашего дряхлѣющаго народа и потому для нашихъ народовъ лучше жить безъ всякихъ наслѣдствъ со стороны. Культурныя наслѣдства всегда несутъ съ собою заразу, начало разложенія и смерти. Такъ это было, наприм., съ Римомъ, когда онъ принялъ наслѣдіе Греціи. Такова теорія вѣчнаго круговращенія. Въ основѣ ея лежитъ отрицаніе солидарности между народа-

ми и единства человѣчества. Въ настоящее время хотя многіе еще продолжаютъ отрицать послѣднее (единство человѣчества), никто уже не отрицаетъ перваго (солидарности народовъ или по крайней мѣрѣ ея желательности). Поэтому и теорія вѣчнаго круговращенія теперь отрицается всѣми. Теперь господствуетъ теорія постояннаго прогресса. Человѣчество по этой теоріи, съ самаго начала своего существованія движется все впередъ и впередъ. Пусть въ этомъ движеніи отдѣльные народы погибаютъ и сдѣланное ими передаютъ другимъ, пусть движеніе человѣчества иногда замедляется, иногда какъ будто даже останавливается, уклоняется въ сторону или назадъ, эти временныя замедленія уклоненія и отступленія также мало измѣняютъ общее направленіе движенія человѣчества къ прогрессу, какъ мало возмущенія, происходящія въ движеніи планетъ, измѣняютъ общій видъ ихъ орбитъ.

Самый принципъ прогрессивнаго движенія человѣчества и его характеръ различные мыслители представляютъ различно. Декартъ говорилъ, что человѣчество должно вестись впередъ недѣлимымъ разумомъ и что только при господствѣ таковаго достигнется цѣль исторіи—благо человѣчества. Боссюэтъ, опровергая Декарта, утверждалъ, что человѣчество по его историческому пути ведется исключительно Провидѣніемъ. Гердеръ, признавъ, что всѣ народы, жившіе въ разныхъ мѣстахъ и въ разное время, соединяются одною цѣлью образованности, и что ихъ движеніе по пути развитія можетъ совершаться только подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Божеской силы, слѣдующимъ образомъ рисуетъ это движеніе. „Человѣчество, у него, является путникомъ, оставившимъ давно свою родину на востокѣ въ Индіи, гдѣ оно впервые пробудилось отъ своего животнаго состоянія, развило богатую образованность и потомъ заснуло на лонѣ вѣры въ оріентальные символы. Изъ Индіи оно идетъ сначала въ Вавилонъ, отдыхаетъ тамъ и спѣшитъ на западъ въ Персію, Лидію и Египетъ. Затѣмъ историческая жизнь переносится на берега Средиземнаго моря и, породивъ цивилизацію грековъ и римлянъ, засыпаетъ вторично, убаюканное величіемъ своихъ побѣдъ. Тогда изъ сѣверныхъ лѣсовъ человѣчество предъявляетъ протестъ противъ насилія римлянъ, свергаетъ ихъ истуканы и полагаетъ нача-

ло современному міру. Такимъ образомъ историческая жизнь изъ Греціи переходитъ къ Этрускамъ и Римлянамъ, отъ римлянъ къ германцамъ, отъ германцевъ.... Но это также мало извѣстно въ настоящее время германцамъ, какъ мало знали римляне, куда направится человѣчество послѣ нихъ". Гегель, положивъ въ основаніе философіи исторіи предвзятую мысль о развитіи абсолютной идеи, въ развитіи человѣчества видитъ процессъ развитія этой идеи, процессъ развитія самосознанія абсолютнаго духа, причемъ оказывается, что вся масса страданій, испытанныхъ человѣчествомъ, труды, борьба, пережитые имъ, все это не важно, все дѣло въ прогрессѣ понятія, а не въ счастіи или несчастіи людей.

Всѣ эти теоріи, безъ сомнѣнія, односторонни. Недѣлимый разумъ Декарта только тогда можетъ вести человѣчество непогрѣшимымъ путемъ, если онъ—разумъ абсолютный. Таковымъ называетъ его Боссюэтъ. Однако то обстоятельство. что движеніе человѣчества иногда направляется по довольно мутному руслу, доказываетъ, что не одно Провидѣніе управляетъ его движеніемъ. У Гердера страиствуетъ не человѣчество, а культура, но культура сама по себѣ, внѣ человѣчества, есть ничто, у Гегеля развитіе человѣчества есть развитіе абсолютнаго Духа, но существующему отъ вѣка абсолютному Духу уже давно бы было пора развиться, не прибѣгая для этого къ помощи бѣдныхъ и слабыхъ людей. Всѣ эти теоріи исходятъ изъ того вѣрнаго факта, что человѣчество съ самаго начала своего существованія все идетъ и идетъ впередъ. Этотъ фактъ должно считать твердо установленнымъ. Теперь несомнѣнно, что культура охватываетъ все большій и большій кругъ человѣчества и поднимается все на высшія и высшія ступени. Современная культура можетъ погибнуть только со всѣмъ человѣчествомъ вмѣстѣ, не можетъ повидимому она и задержаться въ своемъ развитіи, ибо прежде движеніе человѣчества впередъ совершалось случайно и наугадъ, теперь оно совершается постоянно по обдуманному и—вообще—несомнѣнно вѣрному плану. Человѣчество совершенствуется во всѣхъ отношеніяхъ: умственномъ, нравственномъ и эстетическомъ. Мы признали въ человѣкѣ существованіе свободной воли, отсюда для насъ понятно, что и при повышеніи развитія могутъ появляться

новыя заблужденія и даже заблужденія грубыя. Что было бы непонятно, если бы допустить, что усовершеніе людей есть развитіе какого-то единаго мистическаго человѣчества подъ воздѣйствіемъ божества, какъ это представляетъ Гердеръ, или что это развитіе есть развитіе абсолютнаго Духа, какъ это предполагаетъ Гегель. Нѣтъ, это усовершеніе человѣчества есть усовершеніе людей, его составляющихъ, и такъ какъ анализъ душевныхъ способностей человѣка показываетъ намъ, что человѣчество скорѣе можетъ желать только усовершенія, чѣмъ усовершаться собственными силами, то мы должны предположить, что это усовершеніе производится подъ воздѣйствіемъ высшаго абсолютнаго Разума, управляющаго жизнью вселенной. Мы говоримъ, что люди могутъ только желать усовершенія, но не усовершаться. Это требуетъ разъясненія. Припомнимъ, какъ совершаются открытія, какъ сами мы рѣшали какія либо задачи, вопросы и недоумѣнія. Развѣ отвѣтъ на занимающій насъ вопросъ не являлся для насъ нѣкоторымъ видомъ внезапнаго озаренія. Путемъ послѣдовательнаго мышленія можно вывести заключеніе въ силлогизмѣ или рѣшить составленное уравненіе въ алгебрѣ, но для того, чтобы найдти посылки или нужные элементы для рѣшенія задачи всегда требуется нѣкоторое откровеніе. Это въ области умственной. То же самое мы видимъ и въ сферѣ нравственной. Развѣ лишь только кто захочетъ стать добрымъ или захочетъ перестать питать на кого-либо злобу, развѣ сейчасъ же его сердце исполняется благими помышленіями? Нѣтъ, мирное настроеніе нашего духа зависитъ не отъ насъ. „О, Боже! миръ пошли его душѣ мятущейся и бурной“, говоритъ Офелія о Гамлетѣ. Миръ душѣ посылается свыше. Какъ научныя открытія представляются какъ бы дѣломъ откровенія, то произведенія художественнаго творчества всегда представлялись дѣломъ божественнаго вдохновенія. Когда поэтъ „и звуковъ смятенья полнъ“ берется за перо и пишетъ намъ Фауста, когда Фидій своимъ рѣзцомъ вырѣзывалъ Юпитера, и когда Моцартъ составлялъ ноты для своего Донъ Жуана, развѣ ихъ состояніе было нормальнымъ состояніемъ людей, дѣлающихъ ариѳметическія выкладки или пишущихъ канцелярскія бума-

ги? Нѣтъ, они должны были чувствовать необычайный подъемъ духа, ихъ взорамъ предносились необычайные образы и они, подавляемые силою охватившаго ихъ вдохновенія, брались—кто за перо, кто за рѣзецъ, кто за ноты. Человѣчество по пути усовершенія ведутъ впередъ геніи. Говорятъ, что они посылаются человѣчеству свыше, чтобы „не заглохла нива жизни". Въ этихъ поэтическихъ выраженіяхъ есть много истины. Поскольку человѣчество желаетъ усовершенія и поскольку оно дѣлаетъ себя способнымъ къ нему, постольку это усовершеніе дается ему. Такъ, движеніе человѣчества впередъ совершается по нашему представленію подъ воздѣйствіемъ двухъ факторовъ—свободной воли людей и Высшаго Разума. Исторія человѣчества показываетъ намъ, что человѣчество направляется къ какой то высшей цѣли. Это должно ободрять каждаго въ его дѣятельности. Въ основѣ дѣятельности каждаго лежитъ сознательное или несознательное предположеніе ея разумности и цѣлесообразности. Но наши дѣйствія на самомъ дѣлѣ будутъ разумны и цѣлесообразны лишь тогда, когда окажется что разумна и цѣлесообразна жизнь всего человѣчества. Изъ этого предположенія мы исходимъ въ своихъ дѣйствіяхъ и теперь видимъ, что это предположеніе оправдывается для насъ и исторіей развитія нашего собственнаго духа. Нашъ личный духъ развивается также, какъ и все человѣчество. Когда мы раждаемся, нашъ духъ является совершенно безсодержательнымъ и чѣмъ-то неопредѣленнымъ, ибо сознаніе своего „я" отсутствуетъ, затѣмъ онъ постепенно наполняется содержаніемъ и пріобрѣтаетъ опредѣленность (сознаніе своего „я"). Содержаніемъ духа являются его знанія, его настроенность и его стремленія. Въ области расширенія познаній духъ прогрессируетъ съ перваго момента своего существованія и до конца своего земнаго бытія. Иногда, повидимому, это бываетъ не такъ. Человѣкъ забываетъ то, чему его учили, его способность соображенія и его память слабѣютъ. Но это только повидимому. Психологія, какъ мы уже говорили, учитъ насъ, что ничто изъ души не можетъ исчезнуть безслѣдно и что при благопріятныхъ условіяхъ *все*, воспринятое нѣкогда душею, можетъ сдѣлаться свободнымъ ея достояніемъ. Что

касается до настроенности духа, то здѣсь жизнь духа можетъ состоять и не въ усовершеніи, но въ ухудшеніи. Усовершеніе здѣсь должно состоять въ томъ, что человѣкъ будетъ пріобрѣтать себѣ все болѣе и болѣе добрыя чувства, но мы знаемъ, что иногда сердце человѣка, чѣмъ болѣе онъ живетъ, тѣмъ болѣе ожесточается, какъ ожесточалось нѣкогда сердце Фараона при Моисеѣ. Однако и при такихъ условіяхъ, кажется, способность различать доброе и злое должна усиливаться. Наконецъ, въ области эстетической человѣкъ обыкновенно прогрессируетъ всю жизнь. И если иногда говорятъ, что вкусъ такого-то испортился или способность оцѣнивать прекрасное ослабѣла, то это пониженіе эстетическаго вкуса является столь же кажущимся, какъ кажущимся является забвеніе душею того или другого факта. Такимъ образомъ духъ, мы видимъ, тоже все стремиться къ большему и большему совершенству, какъ къ тому же стремится и человѣчество и повидимому вся природа.

Итакъ, все стремится къ высшему: и природа, и человѣкъ, и человѣчество. Это высшее есть истина, добро и красота. Всякое не удовлетворенное стремленіе есть признакъ дефекта, недостатка бытія. Поэтому такія стремленія не могутъ быть присущи Абсолютному и не могутъ быть проявленіемъ Абсолютнаго. Абсолютное есть полнота бытія, ибо Абсолютное безконечно, поэтому Ему присуще свойство самоудовлетворительности. Но наше бытіе являетъ въ себѣ признаки того, что оно еще не достигло того, чего желало достигнуть. Отсюда нашъ выводъ, что оно не есть бытіе безконечное. Но оно не можетъ быть и вѣчнымъ, ибо мы видимъ, что оно, т. е., наша вселенная еще развивается. Если бы конечная вселенная развивалась отъ вѣка, то она давно достигла бы предѣльнаго пункта развитія и остановилась бы на немъ. Но мы этого не видимъ: человѣчество XVII-го в. по своему развитію стояло ниже человѣчества XIX в., значитъ, еще въ XVII в. вселенная не успѣла достигнуть возможной для нея степени совершенства, если даже допустить—чего въ сущности допустить тоже мы не имѣемъ основаній,—что она теперь достигла предѣльнаго пункта развитія и на немъ остановится.

Противъ нашихъ соображеній выставляютъ слѣдующія возраженія: Вселенная, говорятъ, безконечна и вѣчна, она всегда одна и та же, въ ней не происходитъ ни прогресса, ни регресса, но въ отдѣльныхъ пунктахъ ея происходитъ то развитіе, то разрушеніе, прогрессивному движенію жизни на однихъ тѣлахъ вселенной эквивалентны регрессивныя теченія на другихъ. Т. е., по этой теоріи въ однихъ пунктахъ міра происходитъ безсмысленный прогрессъ, въ другихъ безсмысленный регрессъ. Ученые—и такихъ ученыхъ очень много—такъ представляющіе міровую жизнь вселенной, намъ кажется, могли бы очень удобно представить ее символически такимъ образомъ. Какой нибудь ученый взялъ бы двѣ бочки равныя по вмѣстимости и затѣмъ налилъ бы одну изъ нихъ дополну водой, потомъ онъ сталъ бы медленно переливать воду изъ полной бочки въ пустую. Когда бывшая прежде полною бочка, назовемъ ее первою, станетъ пустою, а бывшая пустой, назовемъ ее второю, станетъ полною, онъ будетъ переливать изъ второй бочки въ первую, затѣмъ опять изъ первой во вторую и т. д. до безконечности. Это безсмысленное переливаніе явится прекраснымъ символомъ безсмысленности процесса міровой жизни. Нѣтъ, не будемъ думать этого: оно явится только символомъ безсмысленнаго пониманія процесса міровой жизни, а не безсмысленности процесса. Если какой нибудь человѣкъ начнетъ объяснять намъ устройство какой-либо машины и изъ его объясненія выйдетъ, что назначеніе этой машины безсмысленно, то на дѣлѣ не всегда оказывается справедливымъ прилагать подобную рекомендацію къ рекомендуемой машинѣ, иногда согласнѣе съ истиной будетъ приложить ее къ рекомендующему лицу. Это самое имѣетъ мѣсто и по отношенію къ сужденіямъ о мірѣ. Процессъ міровой жизни въ общемъ намъ представляютъ безсмысленнымъ, но процессъ міровой жизни въ томъ уголкѣ, называемомъ землею, который одинъ только и извѣстенъ этимъ строгимъ судьямъ вселенной, вовсе не являетъ признаковъ безсмысленности. Напротивъ, какъ было нами показано, этотъ процессъ есть процессъ совершенствованія, сама неодушевленная природа въ немъ какъ бы стремится къ эстетическому совершенствованію, а разумныя твари къ совер-

шенствованію эстетическому, нравственному и умственному. Что происходитъ въ другихъ пунктахъ вселенной, этого на самомъ дѣлѣ никто не знаетъ, поэтому оставимъ таковые пункты пока въ покоѣ и будемъ въ нашемъ разсужденіи лишь основываться на томъ, что намъ извѣстно. Мы видимъ, что въ извѣстномъ намъ мірѣ теченіе жизни управляется принципомъ совершенствованія. Но случай, какъ было показано, не могъ создать этого принципа. Изъ возникавшихъ всевозможныхъ комбинацій матеріи случай содѣйствовалъ бы сохраненію и умноженію лишь наиболѣе устойчивыхъ. Но прекрасное и устойчивое—два совершенно различныхъ понятія. Затѣмъ, какимъ образомъ случай могъ бы содѣйствовать умноженію элемента разумнаго въ нашемъ мірѣ? Какимъ образомъ могъ бы появиться разумъ—хотя бы въ самомъ зачаточномъ видѣ, ну хотя бы въ томъ, въ какомъ онъ просвѣчиваетъ въ глазахъ слона или собаки, еслибы сначала его совсѣмъ не было? Изъ ста нулей нельзя образовать самой маленькой дроби, изъ неразумія нельзя произвести разума. И если въ загадкѣ ветхозавѣтнаго силача нѣкогда „изъ ядущаго вышло ядомое и изъ сильнаго вышло сладкое“, то во всякомъ случаѣ изъ глупаго никогда не получится премудраго, и пустота сама собою никогда не превратится въ полноту. Безпричиннаго появленія разума мы допустить не можемъ, всякую силу лишь можетъ произвести сила и силу разума можетъ произвести лишь разумъ. Здѣсь могутъ сказать, что разумъ и присущъ природѣ отъ вѣчности, и что разумные люди суть проявленіе этого вѣчнаго разума природы. На это должно сказать слѣдующее. По этой теоріи общій разумъ природы, конечно, неизмѣримо выше разума каждаго отдѣльнаго человѣческаго лица, а при сдѣланномъ предположеніи безконечности природы должно признать, что этотъ разумъ въ безконечное число разъ больше разума каждаго изъ людей. Зачѣмъ же этотъ безконечный разумъ, спросимъ мы, размѣнялся на такое мелочное малоуміе? Зачѣмъ этотъ разумъ, внушивъ каждому идивидууму стремленіе къ усовершенствованію (оказывающемуся безцѣльнымъ), самъ дробится во вселенной такъ, что теряетъ свою безконечность и совершенство, которыми владѣлъ изначала, и такимъ образомъ въ своей соб-

ственной жизни являетъ примѣръ самаго грубаго и печальнаго регрессивнаго движенія? Всѣ эти „зачѣмъ“, скажемъ мы, порождены лишь нелѣпымъ предположеніемъ о безконечности природы и о присущемъ ей безконечномъ разумѣ. Чтобы избѣжать нелѣпыхъ выводовъ, мы должны отвергнуть теорію круговорота жизни во вселенной, теорію, по которой выходитъ, что въ то время, какъ въ одномъ мѣстѣ вселенной свѣтъ разума усиливается, въ другомъ онъ въ соотвѣтственной степени ослабѣваетъ, мы должны принять теорію прогрессивнаго развитія вселенной. Изъ этого слѣдуетъ, что вселенная не безконечна и не вѣчна, не безконечна, ибо безконечному некуда прогрессировать, и не вѣчна, ибо конечное, начавъ отъ вѣчности развиваться, давно должно было окончить процессъ своего развитія, но мы видимъ на нашей землѣ, что развитіе это достигло еще далеко не высокой степени. Изъ того, что вселенная не безконечна и не вѣчна, мы выводимъ, что она и не самобытна.

На самомъ дѣлѣ, жизнь во вселенной должна была начаться съ какого-либо момента. Это начало должно было имѣть для себя причину. Долженъ былъ явиться перводвижитель Аристотеля (πρῶτον κινοῦν), который положилъ бы начало измѣненіямъ міра. Могутъ сказать, что вселенная существовала и раньше, но пребывала въ покоѣ, и лишь съ извѣстнаго момента началась въ ней жизнь. Тогда возникаетъ вопросъ: почему именно съ такого-то момента началась жизнь, а не прежде и не послѣ. Вѣдь, если вселенная, какъ мы вывели, пребывала въ покоѣ, то, значитъ, условія предшествовавшія данному моменту были тождественны съ тѣми, которыя существовали за сотню или за тысячу лѣтъ доэтого. Почему же жизнь во вселенной не явилась тогда, а если она не явилась тогда, то при отсутствіи перемѣнъ она не могла явиться и послѣ. Для начала жизни во вселенной должна быть причина, эта причина находится не въ самой вселенной, но внѣ ея, она трансцендентна по отношенію къ міру. Эта причина есть Богъ. Однако еще въ древности говорили, что хотя Богъ есть причина жизни міра, Онъ не есть причина бытія міра. Безжизненная матерія, бытіе бездѣйствованія существовало отъ вѣка. Въ древности было позволительно разсуждать такъ и

нельзя удивляться, что не только въ до-христіанской философіи, но и въ философіи христіанской эры бытіе міра представлялось совѣчнымъ міру, и независимымъ отъ Бога Въ ученіи александрійскихъ гностическихъ сектъ мы находимъ вѣчную пассивную матерію, преобразуемую въ міръ Диміургомъ. Въ философіи Плотина трудно понять, признаетъ ли онъ существованіе матеріи вѣчнымъ или видитъ въ ней эманацію Божества. Но теперь во всякомъ случаѣ нельзя допускать ни неясности Плотина, ни ученія гностическихъ сектъ. Бытіе есть дѣйствованіе. То, что не дѣйствуетъ, не существуетъ. Почитаемъ характеристики недѣйствующаго бытія, оно представляется только какъ совокупность какихъ либо формъ, ибо содержаніе есть дѣйствованіе. Намъ могутъ сказать, что бытіе ранѣе, чѣмъ пришло въ движеніе, имѣло форму шара, но не могутъ сказать, чтобы оно имѣло тяжесть, цвѣтъ, непроницаемость или что иное, ибо и тяжесть, и цвѣтъ, и непроницаемость суть обнаруженіе дѣйствующихъ силъ. Могутъ сказать, что силы пребывали въ равновѣсіи и по этому не обнаруживались, но Диміуръ вывелъ ихъ изъ равновѣсія, и въ мірѣ началась жизнь. Но во 1) для того, чтобы въ мірѣ произвести нарушеніе равновѣсія, слѣдствіемъ чего явился бы настоящій міръ со всѣмъ разнообразіемъ въ немъ существующаго, нужно создать такое же количество силъ, какое обнаруживается въ этомъ мірѣ. Но въ такомъ случаѣ естественнѣе предположить, что міръ явился результатомъ этого непосредственнаго творенія, чѣмъ творенія воздѣйствовавшаго (безъ всякой выгоды для сотвореннаго) на какое-то мертвое бытіе. Во 2) предположеніе, что силы или принципы дѣйствованія были заложены во вселенной отъ вѣка, влечетъ за собою тотъ выводъ, что и принципъ совершенствованія, начало разумности пребывали во вселенной отъ вѣка. Но мы показали, что этого допустить нельзя. Нельзя допустить, что какая то разумность—во всякомъ случаѣ очень высокая, судя по ея обнаруженіямъ въ мірѣ—вѣчно существовала безъ причины и вѣчно, будучи очень высокою, была равна нулю. Если же нельзя допустить этого, если нельзя принять, что жизнь во вселенной текла вѣчно,

или что, по крайней мѣрѣ, хотя и безжизненная вселенная существовала отъ вѣка, то остается принять одно, что вселенная со всѣми присущими ей силами, принципами и субстанціями была нѣкогда сотворена Богомъ.

Вопросъ о томъ, возможно ли мыслить актъ творенія, не заключаетъ ли ученіе о немъ въ себѣ несообразности, былъ предметомъ нашего обсужденія при разсужденіи о видимомъ мірѣ, какъ началѣ, предполагающемъ невидимаго Творца. Вопросъ о томъ, какими свойствами долженъ обладать Творецъ, создавшій тварей съ такими высокими стремленіями, долженъ получить тотъ же отвѣтъ, какой былъ данъ относительно свойствъ Творца, при разсужденіи о человѣческомъ духѣ, какъ свидѣтельствующемъ о существованіи абсолютнаго Духа. Поэтому ни о принципіальной возможности творенія, ни о свойствахъ Творца мы говорить болѣе не будемъ. Но констатированный нами фактъ телеологическаго процесса въ природѣ вызываетъ рядъ новыхъ вопросовъ, отвѣтомъ на которыхъ мы теперь и остановимся.

Первый изъ этихъ вопросовъ, естественно вызываемый признаніемъ факта, что бытіе міра имѣетъ цѣль, есть тотъ: какова эта цѣль? Къ какой цѣли направляется міръ, къ чему стремится человѣчество? Этотъ вопросъ долженъ быть съуженъ. То, что не имѣетъ жизни въ себѣ, не можетъ имѣть цѣлью само себя. Оно можетъ существовать лишь для другихъ. Поэтому относительно минеральной природы и царства растительнаго мы должны предположить, что они существуютъ для блага высшихъ тварей, а не для себя сами. Что касается до животныхъ, то насколько мы можемъ судить о нихъ, мы видимъ, что процессъ ихъ жизни не есть процессъ усовершенствованія, ихъ духовный кругозоръ не расширяется по мѣрѣ умноженія ихъ лѣтъ (у нихъ лишь умножается опытъ), никакихъ слѣдовъ духовнаго преуспѣянія мы въ нихъ не открываемъ. Отсюда мы дѣлаемъ выводъ, что и животныя не имѣютъ цѣли въ себѣ, что и они существуютъ для того, чтобы содѣйствовать такъ или иначе другимъ въ достиженіи ихъ цѣлей, а не для того, чтобы самимъ добиваться чего-то высшаго. Въ теченіе вѣковъ природа мѣняла и мѣняетъ свой видъ, од-

ни роды растеній смѣнялись и смѣняются другими, высшія животныя формы вытѣсняли и вытѣсняютъ низшія, и все это не ради себя, а ради кого-то иного. Ради человѣчества. Человѣчество, какъ это мы выяснили, стремится къ совершенствованію какъ въ своемъ цѣломъ, такъ и въ индивидуумахъ, оно стремится къ истинѣ, добру и красотѣ. Мы говоримъ: оно стремится къ совершенствованію въ цѣломъ: люди XIX-го в., мы видимъ, стоятъ выше людей XVIII в. Оно стремится къ совершенствованію въ индивидуумахъ: человѣкъ, чѣмъ болѣе живетъ, тѣмъ болѣе развивается. Эти два вида совершенствованія должно различать. Въ цѣломъ и природа стремится къ совершенствованію. Геологія показала намъ, что по мѣрѣ того, какъ однѣ эпохи смѣнялись другими, природа съ своими животными и растеніями становилась все величественнѣе, прекраснѣе и разнообразнѣе. Но то обстоятельство, что въ природѣ жизнь индивидуумовъ не представляетъ процесса усовершенствованія, заставляетъ насъ отрицать личную цѣль въ бытіи индивидуумовъ, а отсюда и собственную цѣль въ бытіи природы. У человѣчества кромѣ усовершенствованія въ цѣломъ происходитъ усовершенствованіе индивидуумовъ. Каждое лицо чувствуетъ заложенное въ его душу стремленіе становиться совершеннѣе и совершеннѣе. Значитъ, къ той же цѣли, къ какой направляется человѣчество, направляется и каждый человѣкъ въ отдѣльности. Удовлетворяемое стремленіе къ усовершенствованію даетъ счастіе. Христосъ сказалъ своимъ ученикамъ: „познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными“ (Ев. Іоан. VIII, 32). Истина освобождаетъ человѣка отъ власти предразсудковъ и заблужденій, истина освѣщаетъ человѣку существующее. И человѣкъ любитъ этотъ свѣтъ истины независимо ни отъ какихъ практическихъ цѣлей и потому стремится все болѣе и болѣе приближаться къ истинѣ. Человѣкъ стремится къ добру и чувствуетъ, что онъ долженъ стремиться стать добрымъ, долженъ полюбить другихъ. Любовь это есть такая настроенность души, которая вызываетъ стремленіе служить благу любимыхъ существъ и пребывать съ ними въ тѣснѣйшемъ единеніи. Удовлетворяемая любовь, какъ и удовлетворяемое стремленіе

къ истинѣ, даетъ человѣку счастіе. Пониманіе красоты доставляетъ человѣку при созерцаніи прекраснаго высокое наслажденіе. Такимъ образомъ удовлетвореніе человѣкомъ его стремленія къ усовершенствованію даетъ ему счастіе и чѣмъ болѣе достигаетъ онъ усовершенія, тѣмъ выше его счастіе. Но мы выяснимъ для себя, что Богъ есть высшая истина, высшее добро и высшая красота, слѣдовательно, чѣмъ болѣе человѣкъ приближается къ Богу, тѣмъ болѣе онъ счастливъ. Богъ однако, будучи недалеко отъ каждаго изъ насъ, не открывается непосредственно людямъ, поэтому приближеніе къ Богу, какъ истинѣ, естественнымъ путемъ совершается прежде всего чрезъ самопознаніе и познаніе природы; приближеніе къ Богу, какъ добру, совершается прежде всего чрезъ возбужденіе въ себѣ любви къ ближнимъ. Вотъ почему и говорилъ св. ап. Іоаннъ Богословъ: „Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ“ (I Посл. Іоан. IV, 20). Человѣку присуще стремленіе не просто любить все сотворенное, но болѣе любить болѣе совершенное и менѣе любить менѣе совершенное, вотъ почему наибольшее удовлетвореніе человѣкъ долженъ найти для себя въ любви къ Богу, но воспитать и развить въ себѣ эту любовь онъ можетъ, лишь возгрѣвъ предварительно въ своемъ сердцѣ любовь къ тѣмъ, которые ближе къ нему и болѣе доступны его пониманію. Точно также и изъ различныхъ видовъ красоты человѣку доставляетъ наслажденіе созерцаніе наиболѣе совершенныхъ и поэтому награда обѣщанная чистымъ сердцемъ и состоящая въ томъ, что они узрятъ Бога (Мѳ. V, 8), представляется человѣку особенно высокою. Изъ всего изложеннаго слѣдуетъ ясно, къ какой цѣли направляется человѣкъ и человѣчество въ своей дѣятельности—къ тѣснѣйшему единенію съ Богомъ и тѣмъ, что изъ сотвореннаго близко къ Богу. Такое тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ и съ тѣми, кто угоденъ Богу, и съ тѣмъ, что угодно Богу, и даетъ человѣку блаженство. Таковъ тотъ конечный пунктъ, къ которому направляется совершенствующійся человѣкъ.

Такъ рѣшенный первый вопросъ относительно цѣли телео-

логическаго процесса влечетъ за собою другой вопросъ: для чего нужно осуществленіе этого телеологическаго процесса? Богъ, какъ Всемогущій, могъ бы непосредственно создать тотъ блаженный результатъ, стремленіе къ которому вложено въ душу человѣка, но двигаться по направленію къ которому очень нелегко. „Царство небесное силою берется“ (Мѳ. XI, 12), сказалъ Христосъ. И мы видимъ, что люди направляются къ нему медленными и извилистыми путями. Мало этого, мы видимъ, что многіе двигаются по направленію прямо противоположному тому, которое ведетъ къ нему. Намъ говорятъ, что для таковыхъ небо и остается закрытымъ навсегда. Зачѣмъ это, почему это? Многими скорбями подобаетъ внити въ царствіе Божіе“. Почему необходимы эти скорби и—что еще прискорбнѣе—почему иногда и послѣ скорбей терпѣвшимъ не суждено будетъ узрѣть небо? Какой отвѣтъ дадимъ мы на этотъ вопросъ, ясно изъ предыдущаго. Не скорби необходимы для достиженія блаженства, но истиннымъ блаженствомъ можетъ быть лишь то, которое достигнуто будетъ свободно. Свобода есть одинъ изъ величайшихъ, если не самый величайшій даръ, данный человѣку Богомъ. Сознавать себя свободнымъ значитъ уже въ нѣкоторой степени сознавать себя счастливымъ. Чѣмъ болѣе мы чувствуемъ себя свободными, тѣмъ болѣе мы счастливы. Участь раба представляется намъ презрѣнною и жалкою и недостойною человѣка, именно потому что человѣкъ, не имѣющій свободы, представляется намъ неполнымъ человѣкомъ. Часто поэты и мыслители проводили параллель между могущественными государями и бѣдными дѣтьми полей, ставя вопросъ, на первый разъ представляющійся страннымъ: кто изъ нихъ счастливѣе? Монархъ, видящій у ногъ своихъ милліоны подданыхъ, сознающій, что онъ можетъ привести къ подчиненію и сосѣднія державы, окруженный блескомъ и роскошью, отъ которыхъ ослѣпляются глаза у непривычныхъ людей, и какой нибудь пушкинскій цыганъ, слушающій на зарѣ въ степи пѣсню соловья и не знающій, что онъ будетъ ѣсть въ полдень. Какое здѣсь сравненіе? А между тѣмъ присмотримся повнимательнѣе и мы увидимъ, что сравненіе возможно, и что выгоды вовсе не на

сторонѣ перваго положенія. Монархъ связанъ въ своемъ поведеніи тягостными условіями этикета, его жизнь почти не принадлежитъ ему и еслибы онъ захотѣлъ подобно, цыгану, послушать наединѣ въ степи пѣсню птички, легко могло бы оказаться, что то, что возможно бездомному бѣдняку, невозможно для могущественнаго монарха. И сознавать это тяжело. Лучше ходить въ рубищѣ, чѣмъ носить на рукахъ золотыя цѣпи. Но главныя стѣсненія свободы даются не отвнѣ, создаются не общественнымъ положеніемъ, но полагаются самою природою человѣка. Государь посвящающій себя всецѣло на служеніе благу подданныхъ, чувствуетъ себя счастливымъ, видя ихъ благополучія. Для человѣка дорого сознавать себя нравственно свободнымъ. Заключенный въ темницу св. ап. Павелъ безъ сомнѣнія чувствовалъ себя болѣе свободнымъ чѣмъ какой-нибудь римскій кесарь—рабъ своихъ страстей и пороковъ. Развитіе въ себѣ нравственной свободы и есть путь къ блаженству. Сознаніе отсутствія этой свободы или по крайней мѣрѣ ея недостатковъ есть источникъ мученій. Припомнимъ разсужденія великаго ап. Павла. „Не понимаю, что дѣлаю: потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю... А потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ. Ибо знаю, что не живетъ во мнѣ, то есть, во плоти моей доброе; потому что желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего не хочу; уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ. Итакъ я нахожу законъ, что, когда хочу дѣлать доброе, прилежитъ мнѣ злое. Ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ: но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. „Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти?“ (Рим. VII, 15, 17—24). Сознаніе зависимости горькое и обидное сознаніе. И оно горько и обидно не только тогда, когда вслѣдствіе этой зависимости мы не направляемся къ благому, но и тогда, когда насъ насильно ведутъ ко благу.

Но если сознавать себя не свободнымъ значитъ сознавать

себя несчастнымъ, то, напротивъ, сознавать себя свободно усовершающимся и развивающимся дорого для человѣка. Когда подвижникъ оглядывается назадъ на пройденный имъ путь скорбей и испытаній, развѣ онъ сожалѣетъ о томъ, что ему пришлось претерпѣть такъ много? Развѣ каждая побѣда духа надъ плотью не радовала его въ свое время? И развѣ онъ былъ бы счастливѣе, если бы онъ прямо былъ созданъ съ тою степенью праведности, которую пріобрѣлъ цѣною великихъ трудовъ и усилій? Нѣтъ, онъ былъ бы менѣе счастливъ, если-бы только былъ счастливъ. Свобода есть нѣчто творческое. Благодаря свободѣ, человѣкъ, такъ сказать, самъ создаетъ самого себя, создаетъ содержаніе своего духа. Процессъ духовнаго развитія есть въ нѣкоторой мѣрѣ процессъ самосозданія. Душа человѣка вначалѣ своего существованія, какъ мы уже говорили, является почти совершенно безсодержательною и неопредѣленною, внѣшній міръ воздѣйствуя на нее, не даетъ ей прямо содержанія, а лишь матеріалъ для содержанія, который она обработываетъ сама. Получаемыя впечатлѣнія отъ внѣшняго міра душа воспринимаетъ не пассивно, но реагируетъ на нихъ. Конечно, свобода души человѣческой, какъ ограниченной, условна и имѣетъ тѣсные предѣлы, но за всѣмъ тѣмъ она существуетъ: человѣкъ можетъ идти и къ Богу и отъ Бога. Богъ для блага человѣка желаетъ, чтобы человѣкъ шелъ къ Нему, и человѣкъ, когда направляется къ Богу, хотя и идетъ направляемый и поддерживаемый свыше, однако идетъ свободно и если онъ не захочетъ идти, движеніе прекратится. Созданіе автоматовъ, сознающихъ себя блаженными, было бы недостойно Бога. На самомъ дѣлѣ такія сознанія заключали бы сами въ себѣ внутреннюю ложь. Каждое изъ нихъ сознавало бы себя, свое „я“ блаженнымъ, но что такое „я“ этихъ созданій? Чистая фикція, они начинены содержаніемъ отвнѣ, ихъ мысли, настроенность, стремленія вложены въ нихъ такъ же, какъ мы вкладываемъ вещи въ сундуки, у нихъ нѣтъ ничего, и когда такое созданіе скажетъ: я желаю или я рѣшаюсь, то оно произнесетъ грубую ложь.

Если свобода такимъ образомъ, съ одной стороны обусловливаетъ возможность истиннаго блаженства, то съ другой—

это должно признать—она обусловливаетъ печальный фактъ мученій. Избирая вмѣсто добраго злое, человѣкъ отдаляется отъ Бога, вступаетъ въ дисгармонію съ міромъ и испытываетъ страданія. Мы знаемъ, что уже первый человѣкъ зашелъ очень далеко въ этомъ направленіи, а первый сынъ перваго человѣка совсѣмъ ушелъ отъ лица Господня. Мы видимъ зло широко распространившееся въ мірѣ и то, что ветхозавѣтный пророкъ видѣлъ написаннымъ въ свиткѣ объ Израилѣ: „плачъ, и стонъ, и горе“ (Іезек. 1, 10), можно примѣнить къ исторіи всего человѣчества. Для чего же всеблагой Богъ. спрашивали и спрашиваютъ многіе съ дерзновеніемъ, попускаетъ разливаться страданіямъ въ мірѣ такой широкой волной? И если всемогущій Богъ создалъ людей такъ, что ихъ блаженство обусловливается сознаніемъ ими своей свободы, то вмѣстѣ съ тѣмъ не заградилъ ли Онъ въ значительной мѣрѣ тѣмъ самымъ путь къ достиженію блаженства многимъ? Затѣмъ и еще вопросъ: возможно ли будетъ блаженство для однихъ, когда страдаютъ другіе. Блаженными, вѣдь, должны быть тѣ, которые любятъ всѣхъ, какъ братьевъ, которые, значитъ, любятъ и грѣшниковъ. Но если братъ мой будетъ страдать, могу ли я чувствовать себя счастливымъ? Конечно, нѣтъ. Итакъ, говорятъ, цѣль бытія—блаженство тварей не можетъ быть достигнуто, а мученія существуютъ и будутъ существовать. Какъ же могъ Всеблагой и Премудрый Богъ такъ устроить міръ, что вмѣсто преобладанія и торжества добра надъ зломъ, въ немъ въ концѣ концовъ оказывается торжество зла надъ добромъ? Эти вопросы издавна занимали человѣчество. Нѣкоторые учители и св. отцы, исходя изъ изложенныхъ недоумѣній, полагали, что зло и мученія не могутъ быть вѣчными, что когда нибудь должно произойти возстаніе и соединеніе всѣхъ въ Богѣ (апокатастасисъ). Пытались находить тексты для подтвержденія этой теоріи. „Будетъ Богъ всяческая во всѣхъ“. „О имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ“ (Филип. II, 10). Вотъ, говорили, что будетъ въ концѣ. Другой рядъ текстовъ, ясно говорящихъ о вѣчномъ отчужденіи грѣшниковъ отъ лица Господня и о ихъ вѣчныхъ мученіяхъ, истолковывали такъ, что ихъ нужно понимать не

буквально. Въ ученіи о вѣчныхъ мученіяхъ св. Григорій Нисскій видѣлъ хорошее педагогическое средство для того, чтобы обратить грѣшниковъ къ покаянію. И поэтому въ проповѣдяхъ св. отца мы находимъ, что онъ угрожаетъ своимъ слушателямъ вѣчными мученіями. Но находя это ученіе несогласнымъ съ всеблагостію Божіею, св. отецъ въ своихъ богословско-философскихъ трактатахъ отрицаетъ его и пытается обосновать теорію апокатастасиса. Но не трудно видѣть, что тексты, въ которыхъ пытается находить для себя опору ученіе объ апокатастасисѣ, не даютъ для него этой опоры. Въ нихъ совсѣмъ не говорится о будущемъ блаженствѣ всѣхъ тварей. Съ другой стороны слова: „идутъ сіи въ муку вѣчную, а праведницы въ животъ вѣчный“ (Мѳ. XXV, 46) такъ ясны, что едва ли въ пониманіи ихъ возможно разногласіе. Теорія апокатастасиса пытается спасти всеблагость Божію на счетъ правды Божіей. Если Богъ имѣетъ всѣхъ привести въ рай, то зачѣмъ же слово Божіе говоритъ намъ объ адѣ? Богъ есть Истина, и въ Немъ нѣтъ никакой лжи, а по сему Онъ безусловно правдивъ и въ своихъ угрозахъ и своихъ обѣтованіяхъ. Изъ изложенной нами теоріи свободы у созданныхъ тварей и слѣдуетъ, что Богъ не поведетъ насильно грѣшниковъ въ рай, и что многіе изъ нихъ сами своею волею оправдаютъ на себѣ божественныя угрозы о вѣчныхъ мученіяхъ. Есть одинъ благочестивый разсказъ, прекрасно иллюстрирующій это положеніе. Мы слышали его изъ устъ одного русскаго богослова. Св. Антоній Великій, подвизавшійся въ борьбѣ съ искушеніями діавола и побѣждавшій ихъ, однажды задумался о томъ, нельзя ли побѣдить не только искушенія, но и искусителя и вотъ—великій пустынникъ обратился къ діаволу съ проповѣдью покаянія. Діаволъ, слушая наставленія отшельника, поручилъ ему спросить у Бога: проститъ ли Богъ его—діавола,—если онъ раскается? Св. Антоній обратился съ молитвеннымъ вопросомъ къ Богу и получилъ отвѣтъ: „прощу“. Великій подвижникъ съ радостію сообщаетъ этотъ отвѣтъ діаволу и что же? Раздается страшный, демоническій хохотъ. Вотъ отвѣтъ на призывъ къ покаянію! Если въ началѣ этого разсказа и можно усмотрѣть нѣкоторый оттѣнокъ того ученія, которое на-

зывается оригеновскимъ и которое состоитъ въ томъ, что діаволъ, если захочетъ, можетъ спастись, то его конецъ уничтожаетъ этотъ оттѣнокъ и утверждаетъ, что для діавола, ожесточившагося и укрѣпившагося во злѣ—уже невозможно спасеніе.

Но однако какъ же можно примирить существованіе Всеблагаго Бога и блаженныхъ тварей съ одной стороны и существованіе тварей, изнывающихъ въ страшныхъ мученіяхъ—съ другой. Перечитаемъ у Данта его описаніе ада и представимъ, что съ какимъ нибудь новымъ Виргиліемъ мы совершили бы дѣйствительное путешествіе по аду и потомъ вознеслись бы на небо. Неужели вопли и стоны грѣшниковъ, услышанные въ преисподней, не отравили бы слышавшимъ ихъ навсегда небесное блаженство? Не представлялся ли многимъ Авраамъ въ притчѣ о Лазарѣ слишкомъ равнодушнымъ къ судьбѣ нечестиваго страждущаго богача (Ев. Лук. XVI)? Мы думаемъ, что единственно истинные отвѣты на эти вопросы даются православнымъ ученіемъ. Намъ вложено сознаніе, что мы должны любить не все въ тваряхъ, а лишь хорошія свойства тварей. Намъ заповѣдано любить враговъ нашихъ, благословлять проклинающихъ насъ, но намъ заповѣдано любить въ этихъ врагахъ не то, что въ нихъ есть дѣйствительно дурного, а ихъ высокое назначеніе, какъ существъ созданныхъ по образу Божію, и то, что въ нихъ есть соотвѣтствующаго этому назначенію. Наше чувство любви, правильно развиваемое и воспитываемое, должно обращаться лишь на хорошее и на то, что можетъ стать хорошимъ. Наша любовь должна быть болѣе сильна къ болѣе совершенному и менѣе сильна къ тому, что стоитъ на низшей степени совершенства. Небытія мы не можемъ ни любить, ни не любить, но зло—бытіе отрицательное, мы должны ненавидѣть. Вотъ почему, мы видимъ, зло заставляло возмущаться и негодовать и святыхъ и добродѣтельныхъ людей. Олицетворенное зло, зло живое, какое представляетъ собою діаволъ или ожесточенный грѣшникъ, точно также должно быть предметомъ только нашего отвращенія. Пока въ грѣшникѣ остается что-нибудь доброе, остается искра, которую можно возгрѣть, дотолѣ онъ долженъ быть предметомъ особенныхъ заботъ и попеченій. „Если кто видитъ брата своего со-

грѣшающаго грѣхомъ не къ смерти, то пусть молится, и Богъ дастъ ему жизнь, то есть, согрѣшающему грѣхомъ не къ смерти", говоритъ св. Іоаннъ Богословъ (1 Посл. V, 16), и потомъ добавляетъ: „есть грѣхъ къ смерти: не о томъ говорю, чтобы онъ молился". Человѣкъ можетъ воспитать въ себѣ такую злую настроенность, что зло сдѣлается единственнымъ содержаніемъ его духа. Существованіе этого человѣка для человѣчества является тѣмъ же, чѣмъ существованіе, напримѣръ, холеры, чумы, урагановъ, неурожаевъ и т. д. Онъ есть олицетворенная болѣзнь и зараза. И какъ мы не можемъ любить чахотки или гангрены, такъ мы не можемъ любить и такого человѣка. Зло само въ себѣ заключаетъ источникъ страданія. Развивающаяся озлобленность представляетъ собою видъ духовнаго самопожиранія. Но тотъ, кто, желая пожирать другихъ, будетъ пожирать самого себя, не можетъ вызвать ни въ комъ сочувствія. Развитіе человѣка, совершающееся вначалѣ извилистыми путями, въ концѣ концовъ должно принять одно опредѣленное направленіе—или къ добру или къ злу. Двигаясь по какому либо изъ этихъ двухъ направленій, человѣкъ или достигнетъ въ концѣ возможной для него степени нравственнаго совершенства, или дойдетъ до того, что все доброе исчезнетъ изъ его души, и онъ будетъ представлять собою то или другое количество зла. По закону развитія каждый изъ людей долженъ въ концѣ достигнуть или перваго или втораго состоянія. И часть человѣчества достигнетъ перваго, часть втораго. Намъ понятно теперь, почему между первой и второй частью будетъ существовать такая великая пропасть, о которой говорилъ Авраамъ нечестивому богачу. „Между нами и вами утверждена великая пропасть, такъ что хотящіе перейти отсюда къ вамъ не могутъ, также и оттуда къ намъ не переходятъ" (Ев. Лук. XVI, 26). Добро и зло, смѣшеніе которыхъ представляетъ настоящій міръ, тогда раздѣляется между собою. Доброе представитъ собою особый міръ, каждый въ этомъ мірѣ будетъ чувствовать себя въ связи и общеніи со всѣмъ, что ему дорого и что онъ любитъ, каждый будетъ наслаждаться созерцаніемъ совершеннѣйшей красоты, общеніемъ въ любви и постиженіемъ истины и каждый будетъ блаженъ. Су-

ществованіе гдѣ-то внѣ этого блаженнаго царства, царства зла не можетъ набросить на него тѣни. Во 1) это зло будетъ безсильно. Во 2) жизнь этого зла будетъ стоять, такъ сказать, только въ самопожираніи, которое не можетъ даже возбудить чувства жалости, ибо жалость можетъ имѣть мѣсто только тамъ, гдѣ мы предполагаемъ гибель или порчу чего нибудь добраго. Существованіе этого зла не можетъ служить ограниченіемъ и для всемогущества и благости Творца. Будучи благимъ, Богъ не восхотѣлъ создавать невольныхъ праведниковъ и по своему всемогуществу и всеблагости создалъ свободныя твари, Онъ далъ имъ все для того, чтобы они пошли по блаженному пути, но они отвергли все это и пошли дорогою зла, пошли отъ Бога вмѣсто того, чтобы идти къ Богу. Сожалѣнія и скорби они не заслуживаютъ, но судьба ихъ назидательна.

Процессъ міровой жизни есть процессъ развитія добра и высвобожденія его изъ—подъ власти зла. Процессъ усовершенія умственнаго, нравственнаго и эстетическаго совершается и во всемъ мірѣ, и въ каждомъ индивидуумѣ. Но когда онъ заканчивается въ каждомъ изъ послѣднихъ—вмѣстѣ ли съ послѣднимъ вздохомъ ихъ на землѣ и съ послѣднимъ судорожнымъ движеніемъ тѣла, или онъ продолжается и послѣ того, какъ духъ сбрасываетъ съ себя матеріальную оболочку тѣла и вступаетъ въ иныя нами непредставимыя условія существованія? Должно думать, что послѣднее. Изъ нашего ученія о душѣ, какъ недѣлимой и неразложимой единицѣ, слѣдуетъ, что душа, будучи зависима въ своемъ развитіи отъ тѣла, независима отъ него въ своемъ существованіи. Значитъ, душа существуетъ и послѣ смерти тѣла. Мы не имѣемъ никакихъ основаній отрицать, что она тогда можетъ продолжать дѣло своего усовершенія, хотя и не знаемъ—какъ? Отчасти мы можемъ немного догадываться объ этомъ и скажемъ объ этомъ немного ниже. Наше предположеніе о томъ, что душа должна продолжать свое усовершеніе и въ будущемъ мірѣ, основывается на томъ, что въ этомъ мірѣ душа не успѣваетъ достигнуть той степени развитія, къ которой она считаетъ себя способной. Это справедливо по отношенію къ тѣмъ, которые всю жизнь сознательно служатъ дѣлу этого развитія. Ученый,

всю жизнь искавшій истины, умирая чувствуетъ, что онъ могъ бы овладѣть ею и въ большей мѣрѣ, чѣмъ овладѣлъ. Монахъ, всю жизнь проведшій въ высокихъ нравственныхъ подвигахъ, имѣющій желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ, испытывая свое сердце, всегда находитъ, что оно могло бы быть еще чище и горѣть еще болѣе высокою любовію къ Богу и людямъ. Точно также художникъ, дающій намъ образцы прекраснаго, всегда умираетъ съ сознаніемъ, что можно дать болѣе высокое и прекрасное, чѣмъ далъ онъ. Люди обыкновенные еще болѣе должны чувствовать, что развитіе ихъ духа, задержанное мелкими тревогами и заботами жизни, далеко не доведено ими до кульминаціоннаго пункта. Но кромѣ того, сколько людей умираетъ, не достигнувъ того, что обыкновенно называется зрѣлостью. Умираютъ младенцы непосредственно послѣ рожденія, умираютъ дѣти, умираютъ юноши, отцвѣтая не успѣвши разцвѣсть. Мы не можемъ допустить, чтобы они явились въ вѣчность съ тѣмъ скуднымъ духовнымъ содержаніемъ, которое пріобрѣли на землѣ и потому мы предполагаемъ, что процессъ развитія ихъ духа долженъ будетъ совершаться тамъ, въ томъ мірѣ, который ожидаетъ всѣхъ насъ, какъ своихъ будущихъ членовъ. Апостолъ утверждаетъ насъ въ этомъ предположеніи, говоря: „теперь мы видимъ, какъ бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицемъ къ лицу, теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно какъ я познанъ (I Корин. XIII, 12). Итакъ, развитіе нашего духа будетъ совершаться и по ту сторону бытія. Остановимся на вопросѣ, какъ вообще совершается это развитіе, какіе факторы опредѣляютъ его. Это разсмотрѣніе, можетъ быть, прольетъ намъ немного свѣта и на вопросъ о развитіи духа въ мірѣ загробномъ и расширить составленное нами опредѣленіе Первопричины нашего бытія. Три фактора опредѣляютъ развитіе лица: 1) свободная воля лица, 2) воздѣйствіе на него другихъ лицъ, 3) воздѣйствіе Божественное. Прежде всего: свободная воля. Она, *какъ мы опредѣлили, состоитъ въ томъ, что человѣкъ имѣетъ* способность рѣшаться на тѣ или иныя дѣйствія независимо отъ мотивовъ. Но осуществленіе рѣшеній не находится во власти человѣка. „Еже хотѣти прилежитъ мнѣ, но еже дѣя-

ти не обрѣтаю“ (Рим. VII, 18). Человѣкъ постановляетъ рѣшеніе, что онъ долженъ возлюбить ближняго, какъ самого себя, но любовь не явится немедленно въ его сердцѣ. Въ дѣлѣ осуществленія рѣшеній человѣку или помогаютъ или препятствуютъ другіе люди. Мы уже говорили о фактѣ взаимодѣйствія одного духа на другой. Одно лицо можетъ внушать другому тѣ мысли, къ которымъ пришло само, передавать свою настроенность другому, возбуждать въ другомъ тѣ же стремленія, какія имѣетъ само. Таковъ психологическій фактъ. Этотъ фактъ взаимодѣйствія очень сложенъ. Во 1) хотя каждое лицо владѣетъ способностью вліять на другихъ, сила этой способности въ различныхъ лицахъ весьма различна, во 2) сила вліянія распадается на много спеціальныхъ видовъ. Такъ оказывается, что одно лицо можетъ сильно вліять на людей съ такими-то психическими качествами, другое—на лицо съ другими качествами, въ 3) человѣкъ обладаетъ способностію въ нѣкоторой мѣрѣ управлять присущей ему силой вліянія, онъ можетъ захотѣть воспользоваться этой силой по отношенію къ одному лицу и не пожелать воспользоваться ею по отношенію къ другому. Имѣя въ виду всѣ эти факты, мы прежде всего должны принять, что все человѣчество связано силою взаимнаго вліянія, какъ живущее, такъ уже и умершее, и, значитъ, и умершіе могутъ вліять на живыхъ, и живые не умершихъ. Этотъ психологическій законъ, который мы выводимъ изъ нашего ученія о душѣ и изъ многократно наблюдавшихся и тщательно изслѣдованныхъ фактовъ, приводитъ насъ къ заключенію, что мы можемъ быть полезны умершимъ, а умершіе полезны намъ. Православная церковь это и утверждаетъ, она учитъ, что мы можемъ молиться за усопшихъ, а усопшіе могутъ молиться за насъ. Протестантизмъ отвергъ это ученіе, онъ внесъ крайній индивидуализмъ въ ученіе о спасеніи, но этотъ индивидуализмъ протестантовъ противоестественъ, имъ отрицается существованіе внутреннѣйшей тѣснѣйшей связи между людьми, но во 1) эта связь есть фактъ, констатированный психологіей, во 2) эта связь есть желательнѣйшій постулятъ для человѣчества, ибо счастье человѣка заключается въ тѣснѣйшемъ внутрен-

немъ единеніи съ любимыми существами. Царство Божіе можетъ содѣваться лишь общими усиліями, и потому и исторія міра въ будущемъ не безразлична для тѣхъ, которые жили въ прошедшемъ. Съ православной точки зрѣнія это очень понятно: когда мы умремъ, наши потомки или будутъ молиться о насъ или не будутъ. Для насъ лучше первое. Мы сказали немного выше, что отчасти можно догадываться, какъ можетъ происходить усовершеніе и развитіе духа у умершихъ. Теперь это можно разъяснить: посредствомъ молитвы живыхъ объ умершихъ. Молитва живыхъ, говоритъ намъ Церковь, улучшаетъ участь умершихъ. Улучшеніе участи умершихъ, конечно, обусловливается тѣмъ, что ихъ духъ становится лучше и чище, значитъ, совершеннѣе. Въ XVIII в. одинъ французскій король любилъ говорить: „послѣ насъ хотя потопъ". Изъ изложеннаго мы видимъ, какъ неосновательно и поспѣшно было его изреченіе. Мы должны заботиться о томъ, что будетъ послѣ насъ на землѣ уже ради того, что будетъ съ нами на небѣ. Объ этомъ учитъ насъ св. ап. Павелъ: „Всѣ сіи свидѣтельствованные въ вѣрѣ, говоритъ онъ о великихъ подвижникахъ вѣры, не получили обѣщаннаго. Потому что Богъ предусмотрѣлъ о насъ нѣчто лучшее, дабы они не безъ насъ достигли совершенства" (Евр. XI, 39—40). Въ инстинктивной заботѣ людей о своихъ потомкахъ, намъ кажется, сказывается это темное чувство зависимости нашего блага отъ блага нашихъ послѣдующихъ поколѣній.

Воздѣйствіе однихъ людей на другихъ можетъ быть не только благодѣтельнымъ, но и злымъ. Свободная воля лица, принявшая злое направленіе, возбуждаетъ злыя стремленія и въ другихъ. Зло стремится развиваться и расти точно такъ же, какъ и добро. Но мы видимъ, что оно въ ходѣ міровой исторіи хотя и медленно однако непрестанно препобѣждается добромъ, Отсюда нашъ выводъ: Творецъ непрестанно охраняетъ насъ отъ зла и подаетъ средства для того, чтобы идти намъ по пути усовершенія въ добрѣ. Этотъ нашъ выводъ разъясняется православно-христіанскимъ ученіемъ о Богѣ Промыслителѣ, Освятителѣ и Искупителѣ. Оно говоритъ намъ, что Богъ создалъ міръ духовъ, который охраняетъ насъ во всѣхъ путяхъ

нашихъ, оно говоритъ намъ, что жаждущей мира душѣ Богъ и ниспосылаетъ таковой, освящая ее своею благодатію. Для препобѣжденія зла, разлившагося въ человѣчествѣ и отдалившаго его отъ Бога, Богъ нисходитъ Самъ на землю и становится человѣкомъ, значитъ, пріобщается къ человѣчеству, связывается съ нимъ тѣснѣйшею связью, измѣняетъ и возвышаетъ его природу. Въ стройной системѣ православно-христіанской догматики мы находимъ подробное ученіе о томъ, какъ устрояется и содѣвается наше спасеніе.

Къ этому ученію, видимъ мы, направляетъ изслѣдованіе міра и человѣка и міровыхъ и человѣческихъ судебъ—естественное богопознаніе. Мы вышли изъ тѣхъ относительныхъ истинъ, которыя мы знаемъ о мірѣ, самихъ себѣ и о процессѣ личной и міровой жизни, чтобы приблизиться къ уразумѣнію и воспріятію вѣчныхъ истинъ о Творцѣ міра и насъ и о Водителѣ міровой жизни. Нашъ выводъ тотъ, что мы вышли отъ Бога и должны идти къ Богу и что, если мы будемъ осуществлять это должное, мы будемъ блаженны. Припомнимъ старое сравненіе этого движенія человѣчества къ Богу съ движеніемъ по радіусамъ къ центру. Представимъ себѣ кругъ. Въ центрѣ его находится Богъ. Изъ пункта далеко-далеко отстоящаго отъ этого центра люди направляются къ нему. Изъ другого подобнаго пункта, столь же далеко отстоящаго отъ центра и также далеко отстоящаго и отъ этихъ людей, кто либо другой тоже устремляется къ Богу, и что происходитъ? По мѣрѣ того, какъ первые и второй приближаются къ Богу, они сближаются болѣе и болѣе между собою. Чѣмъ ближе они къ центру, тѣмъ меньше разстоянія между ними. Такъ въ своемъ стремленіи къ единенію съ Богомъ люди вмѣстѣ стремятся къ единенію со всѣмъ, что есть лучшаго въ человѣчествѣ. Это блаженное единеніе есть цѣль всѣхъ стремленій человѣчества. О немъ молился Іисусъ въ Своей первосвященнической молитвѣ: „Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино“ (Ев. Іоан. XVII, 21).

Мысль о достиженіи блаженнаго удѣла двигаетъ впередъ человѣчество. Должны явиться новое небо и новая земля, на которыхъ будетъ обитать правда, и счастливыми гражданами

этого міра будутъ всѣ тѣ, которые стремились служить правдѣ и усердно искали ее здѣсь на настоящей землѣ. Эта мысль объ элизіумѣ, валгалѣ, волшебныхъ преріяхъ, блаженныхъ островахъ, лонѣ Авраамовомъ содержится во всѣхъ религіяхъ, но съ другой стороны, видно, человѣка въ его естественномъ состояніи подъ вліяніемъ одностороннихъ наблюденій и различныхъ разочарованій нерѣдко охватывало сомнѣніе—точно ли существуетъ элизіумъ и точно ли бытіе по ту сторону гроба есть блаженное бытіе, а не какая-то жалкая тѣнь дѣйствительнаго существованія? Человѣкъ слишкомъ приникъ къ землѣ, и мысль о жизни въ какихъ-то новыхъ условіяхъ кажется ему странною и страшитъ его. Вотъ почему уже съ глубокой древности рядомъ съ сказаніемъ о будущей блаженной жизни за гробомъ слагались, противорѣчащія этимъ сказаніямъ, представленія, что относительное счастіе можетъ быть только здѣсь на настоящей землѣ, подъ настоящимъ небомъ. Живому псу лучше, чѣмъ мертвому льву. Уже въ древней вавилонской поэмѣ—нисхожденіе въ адъ богини Истаръ—слышатся эти пессимистическія предположенія. Мы читаемъ ихъ у Гомера (посѣщеніе ада Одиссеемъ), на надгробныхъ надписяхъ въ Египтѣ живыхъ прямо предостерегаютъ, чтобы они не спѣшили переселяться въ ужасную область Амента. Но вотъ что представляется несомнѣннымъ теперь. Если человѣка и человѣчество ожидаетъ дѣйствительное счастіе, то никакъ не на этой землѣ и не подъ этимъ небомъ. Настоящій міръ погибнетъ. Это одинаково утверждаютъ какъ наука, такъ и религіи. Кто не вѣритъ пророчествамъ о кончинѣ мірѣ, находящимся въ различныхъ религіяхъ, тотъ долженъ повѣрить пророчеству ученыхъ. Послѣдніе распадаются на двѣ категоріи: по однимъ, родъ homo исчезнетъ раньше гибели населяемой имъ планеты, какъ исчезли мамонты, мастодонты, гиппаріоны, ихтіозавры и плезіозавры; по другимъ, человѣчество погибнетъ вмѣстѣ съ планетою. Земля будетъ описывать все болѣе и болѣе сжатые эллипсисы около солнца и наконецъ упадетъ на него. Можетъ быть, еще раньше этого солнце покроется твердою корою, и на землѣ, не получающей тепла отвнѣ и не имѣющей достаточно своего собственнаго, прекратится всякая жизнь. Но все

равно, даже и временно человѣчеству невозможно наслаждаться при настоящихъ условіяхъ полнымъ счастіемъ. Человѣчество никогда не будетъ здѣсь знать своего будущаго (оно, вѣдь не можетъ пріобрѣсти всевѣдѣнія), и уже этотъ одинъ страхъ неизвѣстности будетъ всегда омрачать его радости. А физическія страданія, разнаго рода потери, страданія нравственныя—развѣ человѣчество съумѣетъ ихъ уничтожить? Затѣмъ, счастіе, какъ и царствіе Божіе, внутрь насъ есть, оно заключается въ настроенности человѣка. Блаженная настроенность является тогда, когда удовлетворены стремленія человѣка. Но стремленія человѣка къ истинѣ, правдѣ и прекрасному никогда не могутъ быть удовлетворены на землѣ. Здѣсь легче стать счастливымъ, заглушая въ себѣ эти стремленія, чѣмъ стремясь удовлетворять имъ. Здѣсь на землѣ человѣчество готово довольствоваться тѣнью счастія, одушевляемое надеждою на дѣйствительное счастье на новой землѣ. Духовная дѣятельность культурнаго человѣчества находитъ себѣ разумное оправданіе только въ этой надеждѣ, процессъ міровой жизни, по скольку онъ изучается и изслѣдуется, даетъ для этой надежды разумныя основанія. Онъ утверждаетъ въ мысли, что міръ имѣетъ разумную причину и разумную цѣль—блаженное совершенство въ познаніи истины и въ единеніи любви.

Такъ, размышленіе о томъ первообразѣ, по которому созданъ человѣкъ, о причинѣ, которая вызвала къ бытію этотъ міръ, о цѣли, къ которой онъ направляется, все ведетъ мысль человѣка къ Богу—Творцу и Водителю міра. У великаго мыслителя Греціи IV в.—у Аристотеля (384—322 г.г. до Р. Х.) въ первой книгѣ его метафизики мы находимъ разсужденіе о четырехъ родахъ причинъ. Въ приложеніи къ міру всѣ эти четыре рода причинъ оказываются одною причиною—Богомъ. Причинами образованія каждаго предмета Аристотель признаетъ: во 1) матеріалъ (ὕλη), изъ котораго онъ образованъ (causa materialis), во 2) образецъ, прототипъ (εἶδος, μορφή), по которому онъ образованъ (causa formalis), въ 3) дѣйствующее начало (ὑφ οὗ, ἀρχὴ τῆς κινήσεως), которымъ онъ образованъ (causa efficiens), въ 4) цѣль (τέλος, οὗ ἕνεκα), для которой онъ образованъ (causa finalis). Согласно нашему разсуж-

денію два первые рода должны быть сведены къ одному, потому что то, что производитъ εἶδος, μορφή предмета, производитъ и ὕλη. Выражаясь современнымъ языкомъ, должно сказать, что видъ, образъ предмета есть функція, проявленіе его субстрата, его субстанціи, этому повидимому противорѣчитъ то, что люди созидаютъ изъ готоваго матеріала. Для того, чтобы былъ сдѣланъ столъ, требуется не только столяръ, а еще и дерево. Но вотъ въ чемъ дѣло: для того, чтобы столяръ могъ сдѣлать изъ дерева столъ, нужно, чтобы столяръ и дерево были созданы *одною* высшею силою, которая установила между ними гармонію и возможность взаимообщенія. Такимъ образомъ, и дерево и столяръ здѣсь не суть послѣднія причины возникновенія стола, эта причина возвышается надъ ними, она произвела и законы ихъ бытія и ихъ бытіе, потому что бытіе и законы бытія, раскрытіемъ каковыхъ является вселеная, нераздѣлимы. Такимъ образомъ число родовъ причинъ, которыя произвели возникновеніе міра, у насъ сводится къ слѣдующимъ тремъ: 1) къ Божественной мысли, создавшей первообразы вещей, 2) къ Божественной силѣ, реализировавшей эти первообразы, 3) къ Божественной благости, назначившей цѣлью бытія разумныхъ существъ—блаженство въ свободномъ единеніи съ Богомъ. Достиженіе этой цѣли согласно ея опредѣленію обусловливается непрерывнымъ общеніемъ Божества съ человѣчествомъ, обусловливается сверхъестественнымъ Откровеніемъ. Человѣкъ, очевидно, долженъ искать руководства и средствъ для достиженія цѣли тамъ, гдѣ хранится Откровеніе. Въ началѣ нашего изслѣдованія мы говорили, что откровеніе подавалось и подается для всего человѣчества, но не всѣмъ. И откровеніе дается во владѣніе не индивидуумамъ, но общинѣ—церкви. Гдѣ же эта церковь, гдѣ истина? Исторія человѣчества показываетъ намъ, что человѣку присуща мысль, что религіозная истина воплощена на землѣ. Уже некультурный человѣкъ живетъ этою мыслію и его сомнѣніе въ собственныхъ богахъ обыковенно прежде всего ведетъ къ исканію, гдѣ чтутъ истиннаго Бога, а не къ отрицанію Божества. Такъ поступаютъ люди и тогда, когда они поднимаются по ступенямъ культуры. Князь Владиміръ, разсказы-

ваетъ намъ лѣтопись, сознавъ суетность своей религіи, не отказался отъ религіи вообще, а послалъ тѣхъ, кто заслуживалъ вѣры, искать, гдѣ исповѣдуется вѣра истинная? Изученіе и размышленіе должно направлять къ этому исканію и людей, стоящихъ на высшихъ ступеняхъ культуры. Культурное человѣчество должно искать, гдѣ находится истинная церковь? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ мы и заключимъ наше изслѣдованіе.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Цѣли своего бытія—блаженства въ единеніи съ Богомъ—человѣкъ можетъ достигать лишь въ союзѣ съ другими людьми и при постоянной помощи Божіей. Человѣкъ не отдѣлимъ отъ человѣчества, онъ связанъ съ нимъ по своему происхожденію, развитію, все духовное содержаніе человѣка созидается при воздѣйствіи окружающей его среды. Человѣкъ нуждается въ другихъ и сознаетъ себя обязаннымъ помогать другимъ. Нравственное удовлетвореніе въ этомъ мірѣ человѣкъ можетъ лишь находить въ любви къ другимъ и въ дѣлахъ, служащихъ выраженіемъ этой любви. Если человѣкъ самъ поднялся такъ высоко, что уже не нуждался бы въ посторонней помощи для дальнѣйшаго усовершенія, то тогда онъ призналъ бы себя обязаннымъ по крайней мѣрѣ помогать другимъ въ дѣлѣ достиженія ими своего назначенія и если бы онъ убѣдился, что его личныя миссіонерскія попытки въ этомъ направленіи не достигаютъ цѣли, что его слово и примѣръ не приносятъ нужной пользы людямъ, онъ, можетъ быть, совсѣмъ оставилъ бы ихъ, но и тогда, сознавая себя неспособнымъ помогать имъ, онъ долженъ былъ бы молить о помощи имъ тѣхъ, кто сильнѣе его, или, наконецъ, всемогущаго Бога. Такимъ образомъ и покидая міръ, удаляясь въ пустыню, праведникъ не долженъ разрывать связи съ людьми. Авраамъ, покидая Содомъ, молилъ Бога объ оставшемся тамъ населеніи, Моисей молилъ за свой непокорный народъ, Павелъ, уже порвавшій съ своимъ народомъ, горѣлъ любовью къ нему и былъ исполненъ заботами о немъ (Рим. X, I). Но если человѣкъ нравственно обязанъ помогать другимъ, то съ другой стороны онъ необходимо долженъ пользоваться помощію другихъ. Животное можетъ быть

воспитано въ средѣ себѣ неподобныхъ, но человѣкъ, оторванный отъ рода homo, не можетъ быть человѣкомъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Человѣкъ получаетъ отъ своихъ близкихъ духовное наслѣдіе, которое передается ему постепенно при воспитаніи, онъ получаетъ языкъ, понятія, воззрѣнія, міросозерцаніе, правила. Въ своихъ ближнихъ человѣкъ находитъ и свое счастье. Счастье человѣка обусловливается расширеніемъ *его личности, расширеніемъ своего духовнаго содержанія*, умноженіемъ своей силы. Пріобрѣтеніе матеріальныхъ богатствъ, пріобрѣтеніе безплодныхъ познаній не представляютъ еще собою утвержденія самости, расширенія личности. Человѣкъ становится богатымъ, когда расширяется его сердце, когда онъ богатѣетъ любовью, онъ живетъ тогда чувствами другихъ, и широта его чувствъ дѣлаетъ то, что чужія радости становятся его собственными. Чѣмъ выше становится нравственно человѣкъ, тѣмъ болѣе онъ становится способнымъ обращать свою любовь на высшее—на Бога, и здѣсь открывается неизсякаемый источникъ счастья. Любовь къ низшимъ и равнымъ нерѣдко рождаетъ и скорбь, когда приходится видѣть ихъ въ скорби и любящею душею переживать ихъ горе, любовь ко всеблаженному Богу успокаиваетъ и относительно горестей міра и въ чувствѣ духовнаго восторга предъ славою Божіею находитъ счастіе. Но единственный путь, ведущій къ любви къ Богу, есть любовь къ ближнимъ. „Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ: ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, котораго не видитъ“ (I Іоан. IV, 20)? Кто не любитъ человѣка, тотъ не можетъ любить человѣчества. Любовь ищетъ живого и близкаго объекта и разростается по направленію отъ ближайшаго къ дальнѣйшему—отъ семьи къ племени, отъ племени къ цѣлому государству, отъ послѣдняго—къ человѣчеству. Исторія философіи знаетъ попытки представить человѣка, какъ существо—по природѣ не нуждающееся въ любви. Съ *точки зрѣнія* О. Гоббеса (1588—1679) человѣкъ есть такое же произведеніе природы, какъ и животное и растеніе, но гражданское и религіозное устройство, а слѣдовательно и религіозное ученіе созданы самимъ человѣкомъ, слѣдовательно,

они явились позднѣе, чѣмъ явился человѣкъ, потому что Творецъ существуетъ ранѣе творенія. Въ догосударственномъ состояніи каждый человѣкъ по мысли Гоббеса былъ, говоря современнымъ языкомъ, стреджфорляйферомъ—борцомъ за свою жизнь, за свое благополучіе и тогда велась bellum omnium contra omnes, и homo былъ homini lupus. Такой порядокъ вещей былъ невыгоденъ для человѣчества, и вотъ принципъ боробы за существованіе онъ дополнилъ принципомъ взаимопомощи, и status naturalis смѣнился на status civilis. Человѣкъ не есть по природѣ животное общественное, какъ опредѣлялъ его Аристотель. Этотъ эпитетъ съ гораздо большимъ правомъ приложимъ къ пчеламъ, осамъ и муравьямъ, но онъ сталъ животнымъ общественнымъ, потому что это для него выгодно. Возникновеніе общества, государства обязано, такимъ образомъ, человѣческому эгоизму. Шопенгауеръ (1788—1860) сравниваетъ людей съ ежами. Когда они размѣстились далеко одинъ отъ другого, имъ было холодно; когда попытались прижаться взаимно, они перекололись между собою, тогда ими былъ выработанъ нѣкоторый modus vivendi, при которомъ они не расходятся слишкомъ далеко и не сходятся слишкомъ близко, оказываютъ взаимныя услуги, но въ сущности остаются чуждыми другъ другу. Взглядъ Гоббеса и Шопенгауэра, подчеркивающій грубо эгоистическія стороны человѣческой природы, стоитъ однако въ противорѣчіи съ существенными сторонами человѣческаго духа. Пчелъ, ось, муравьевъ соединяетъ желѣзный законъ необходимости, физическій принципъ раздѣленія труда, человѣка связываетъ съ человѣчествомъ начало общественности. Въ общеніи съ другими онъ находитъ наслажденіе, и когда человѣкъ остается одинъ, или онъ обращается къ изученію мыслей другихъ (въ чтеніи), или самъ мыслитъ о другихъ. Но то обстоятельство, что въ жизни слишкомъ много зла, что интересы людей пересѣкаются между собою, что приходится однимъ вырывать куски у другихъ, что при этомъ пускаются въ ходъ всевозможныя непозволительныя средства, это заставляетъ людей расходиться между собою гораздо дальше, чѣмъ это необходимо для ежей. Человѣкъ видитъ себя принужденнымъ удаляться

отъ многихъ и удаляться не во имя практическихъ разсчетовъ, но во имя нравственной мудрости. „Блаженъ мужъ, говоритъ псалмопѣвецъ, который не ходитъ на совѣтъ нечестивыхъ, и не стоитъ на пути грѣшныхъ, и не сидитъ въ собраніи развратителей (Псал. I, 1). Существуютъ общества и лица, отъ которыхъ нужно удаляться. Со многими можно вступать въ сношенія лишь по нуждѣ. Такимъ образомъ для достиженія цѣли своего бытія—блаженнаго единенія съ Богомъ человѣкъ долженъ искать помощи не въ союзѣ съ каждымъ встрѣчнымъ лицомъ, но въ пріобщеніи къ такой избранной общинѣ, которая жила бы служеніемъ высшей цѣли человѣчества, знала и имѣла бы средства для достиженія этой цѣли. Эта община должна быть единою и святою. Все человѣчество можетъ быть разсматриваемо, какъ нѣкоторое странствующее племя, для котораго земля служитъ только временной дорогой. Истинная цѣль человѣчества – новая блаженная жизнь. Но къ этой цѣли направляется не все человѣчество и не съ равнымъ усердіемъ. Движеніе народовъ сложно, пестро, многообразно. Люди движутся не только по направленію къ цѣли, но и по направленію противоположному цѣли,—останавливаются, колеблются, ходятъ боковыми и извилистыми путями. Но однако въ этомъ разнообразномъ лагерѣ есть нѣкоторый авангардъ—лучшая часть человѣчества, эта часть идетъ прямо къ той цѣли, для достиженія которой человѣчество вызвано къ бытію Богомъ. Эта община объединяется прежде всего въ знаніи цѣлей и средствъ. Цѣль у ея членовъ—Богъ; средства—тѣ, которыя дарованы Богомъ для вступленія въ общеніе съ Нимъ. Человѣкъ не можетъ самъ опредѣлять условія, на которыхъ онъ можетъ вступать въ общеніе съ Богомъ и не потому, чтобы это было недостойно Бога, но потому что это совершенно не по силамъ человѣку. Нравственно слабый и умственно ограниченный онъ постоянно ошибается въ своихъ сужденіяхъ о земныхъ отношеніяхъ и вещахъ, тѣмъ менѣе, конечно, онъ можетъ судить о вещахъ небесныхъ. Ему должно быть подаваемо свыше знаніе о Богѣ и Его волѣ. Мы уже говорили, что такое знаніе не можетъ быть подаваемо непосредственно всѣмъ. Полученіе сверхъестественныхъ откровеній, явное Богообще-

ніе—удѣлъ не многихъ избранниковъ, но усвоеніе истинъ откровенія и руководствованіе ими въ жизни—дѣло доступное несравненно большей части человѣчества: Истина, возвѣщенная чрезъ особыхъ избранниковъ Божіихъ и сохраняемая богоустановленными учрежденіями (ибо какія человѣческія учрежденія могутъ охранить истину отъ искаженія?), содержится общиною. Такъ какъ таковая истина можетъ быть только одною, то и община таковая на землѣ можетъ быть только одна. Могутъ сказать, что истина можетъ открываться людямъ въ различной мѣрѣ по степени ихъ духовнаго разумѣнія, и что такимъ образомъ откровеніе можетъ быть даровано людямъ въ различномъ видѣ и различной мѣрѣ и что поэтому богоучрежденныхъ общинъ, хранящихъ истину и ведущихъ ко спасенію можетъ быть очень много. Если бы даже было такъ, то и тогда въ ряду подобныхъ общинъ была бы одна, обладающая сравнительно большею полнотою богопознанія и высшими средствами для богообщенія и потому и въ такомъ случаѣ идеальною задачею каждаго должно бы было быть пріобщеніе къ этой наисовершеннѣйшей общинѣ. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Различіе степеней духовнаго разумѣнія, обусловливаемое, напр., возрастомъ, дѣлаетъ то, что различными лицами въ различной мѣрѣ усвояется одна и та же истина, преподаваемая общиною. Различіе индивидуальныхъ особенностей дѣлаетъ то, что одни употребляютъ одни, а другіе другія средства для спасенія. Но географическое разстояніе, этнографическія особенности не могутъ вызывать того, чтобы въ одномъ мѣстѣ подъ именемъ истины предлагалось одно ученіе, а въ другомъ—другое. Если предлагаемыя такимъ образомъ различныя ученія по содержанію встрѣтятся между собою, то исповѣдующіе ихъ непремѣнно должны будутъ разсматривать другъ друга, какъ пребывающихъ во лжи: потому что истина можетъ быть только одною. Такимъ образомъ община, содержащая истинное богопознаніе и богопочитаніе, на землѣ можетъ быть только одна, и это ея единство должно обусловливаться не внутреннимъ только невидимымъ единеніемъ въ воззрѣніяхъ ея членовъ, но и ихъ единствомъ внѣшнимъ. Пребываніе въ религіозной истинѣ обусловливается пребываніемъ въ общинѣ

ея содержащей. Самъ человѣкъ не можетъ вполнѣ положиться на свою правоспособность въ пониманіи откровеннаго ученія, въ опредѣленіи даже того, что понимать подъ откровеніемъ, поэтому для него пребываніе въ общинѣ является необходимымъ условіемъ для пребыванія въ истинѣ. А такъ какъ таковая община только одна, то, слѣдовательно, и всѣ пребывающіе въ ней едино. Затѣмъ, если бы между лицами право чтущими Бога было только невидимое духовное единеніе, то, вѣдь, они видимымъ образомъ могли бы оказаться врагами между собою, расходящимися въ наиважнѣйшихъ вопросахъ объ истинѣ, и они могли поднимать между собою борьбу и распри при обсужденіи этихъ вопросовъ, и тогда царство оказалось бы раздѣлившимся на себя, а такое царство устоять не можетъ. Поэтому община, содержащая религіозную истину, должна существовать на землѣ, какъ нѣкій единый духовный организмъ. Будучи единою, она должна быть святою. Святымъ въ приложеніи къ конечнымъ существамъ называется то, что посвящено Богу (евр. kodasch или kadosch, греч. ἅγιος, лат. sanctus). Община, имѣющая прямою и въ сущности единственною своею цѣлью вступить въ единеніе съ Богомъ, конечно, свята, разъ она въ своей дѣятельности приближается къ этой цѣли. Настроеніе ея въ общемъ должно быть нравственно чистымъ. Пусть отдѣльные члены общины будутъ падать на трудномъ пути нравственнаго усовершенія, подниматься, останавливаться, но разъ община въ своемъ цѣломъ неуклонно идетъ впередъ, она, значитъ, свята, ибо въ цѣломъ остается посвященною Богу, она свята по своему ученію, по своей вѣрѣ, по своимъ идеаламъ и, можно сказать, по ихъ осуществленію. Такая единая и святая община необходимо должна существовать на землѣ, ибо если бы ея не было, то, значитъ, все человѣчество, какъ нѣкогда населеніе Гоморры, отреклось отъ достиженія той цѣли, къ которой оно назначено, значитъ, смыслъ существованія человѣчества на землѣ уничтожился бы, но тогда Господь Богъ несомнѣнно не сталъ бы поддерживать то, что имѣло размножать только зло. Но съ другой стороны, существованіе такой общины необходимо предполагаетъ въ средѣ ея постоянное сверхъестественное воздѣй-

ствіе, утверждающее и распространяющее общину. Природѣ человѣка въ ея настоящемъ состояніи присуще зло, говоря языкомъ Канта, присуще радикальное зло. Человѣкъ тяготѣетъ ко злу, къ чувственному и это тяготѣніе ко злу, соединенное со слабостью воли, нерѣшающейся жертвовать близкими мнимыми благами ради отдаленныхъ благъ истинныхъ, и соединенное съ слабостью разума, не умѣющаго отъ чувственнаго дѣлать разумныя заключенія къ сверхчувственному, все это постоянно и упорно уклоняетъ человѣка отъ пути правды. Затѣмъ, если вообще трудно побѣждать зло и для этого нужна помощь отвнѣ, нужно пріобрѣтеніе духовныхъ силъ, то вѣдь ростъ и укрѣпленіе въ добрѣ предполагаетъ собою нужду въ духовной пищѣ. Теперь болѣе, чѣмъ прежде, любятъ говорить: изъ ничего не бываетъ ничего. Согласно этому положенію не могутъ изъ ничего вырости въ сердцѣ человѣческомъ вѣра и любовь. Человѣческая община не можетъ охранить себя въ своемъ цѣломъ отъ умственныхъ заблужденій и нравственныхъ паденій, и если она непрестанно движется по пути правды, значитъ, она непрестанно охраняется силою свыше и если правда въ ней разростается, то, значитъ, святое воздѣйствіе въ ней дѣйствуетъ все сильнѣе и шире. Такая община, существованіе которой на землѣ необходимо заставляетъ предполагать идеальныя стремленія человѣческой природы, конечно, въ силу своихъ внутреннихъ свойствъ должна имѣть внѣшніе признаки, по которымъ всякій ищущій могъ бы найдти ее (Мѳ. VII, 7—8).

Этими признаками прежде всего являются чистота цѣлей и настроенія общины. Эта община не можетъ имѣть своею задачею пріобрѣтеніе юридическихъ преимуществъ и матеріальныхъ выгодъ, она не можетъ быть связана исключительно съ какими либо географическими пунктами или съ тѣми или иными націями. Ея цѣль—утвержденіе и распространеніе повсюду религіозной правды. Члены общины естественно бываютъ въ то же время членами другихъ человѣческихъ союзовъ—государственнаго, семейнаго, частныхъ ассоціацій. Въ этихъ союзахъ они могутъ проявлять и не-моральныя стремленія и не-легальный образъ дѣйствій, могутъ, конечно, они и свою

принадлежность къ религіозно-нравственному союзу эксплоатировать въ лично эгоистическихъ цѣляхъ, но вездѣ, гдѣ и таковые члены будутъ выступать во имя дѣйствительныхъ цѣлей предполагаемаго нами религіозно-нравственнаго союза, темныя стороны ихъ природы будутъ отступать на задній планъ, и святость общины, къ которой они принадлежатъ, сообщитъ и имъ свѣтъ, по которому и лучшіе ихъ по природѣ, но пребывающіе *внѣ этой общины, должны заключать*, что эти люди стоятъ въ союзѣ съ высшею правдою. Каждому организму свойственно стремленіе къ развитію, къ своему усиленію. Организмы ростутъ и размножаются. Такъ и духовные организмы—человѣческіе союзы стремятся усиливаться и укрѣпляться, пріобрѣтать себѣ какъ можно больше средствъ и подчинять себѣ другіе союзы. Община, содержащая религіозную правду, имѣетъ своею задачею только раздавать знаніе истины и преподавать средства для укрѣпленія въ добрѣ. Правда, она стремится пріобрѣтать то, что дороже и выше всего—человѣческія души, но не для себя и своихъ выгодъ, а для Бога и для блаженства этихъ душъ. Для этой цѣли она раздаетъ, что имѣетъ и что ей дано свыше. Повидимому, подсказывается заключеніе, что община съ такими идеальными чертами легко бы должна быть узнаваема и должна бы привлекать къ себѣ всѣхъ. Но два обстоятельства препятствуютъ этому. Первое то, что ея святыя свойства трудно въ дѣйствительности бываетъ отдѣлять отъ темныхъ качествъ входящихъ въ составъ ея членовъ. Другое-то, что община, не требуя отъ вступающихъ въ нее ничего ради себя, должна требовать отъ нихъ очень много ради ихъ самихъ. Тотъ, кто хочетъ соединиться съ Богомъ, долженъ отвергнуться себя, распять плоть свою со страстьми и похотьми, плѣнить свой умъ въ послушаніе вѣры, принявъ обязательство подчиниться авторитету общины. Община владѣетъ преподданнымъ ей свыше знаніемъ истины, но ограниченному уму человѣческому часто истиною представляется заблужденіе и *истина заблужденіемъ. Отсюда—сомнѣнія, отрицаніе* и отреченіе отъ союза съ религіозною истиною. Поэтому не только осуществлять правду, но и найдти истину оказывается нелегко. Однако ее необходимо искать.

Ее должно искать въ религіозныхъ союзахъ, въ религіяхъ, существующихъ на землѣ. Ее должны характеризовать святость ея происхожденія. святость утверждаемаго ею настроенія, святость употребляемыхъ ею средствъ для ея цѣлей. Религіи, которыя погибли, уже тѣмъ, что онѣ погибли, свидѣтельствуютъ, что онѣ не заключали въ себѣ истины. Религіи ассиріянъ и вавилонянъ, развившіяся на суммеро-аккадской почвѣ, съ своею натуралистическою и астрологическою миѳологіею, съ своею наивною магіей, давно въ бассейнѣ Тигра и Ефрата уступили мѣсто болѣе высокимъ воззрѣніямъ на божество и болѣе правильнымъ воззрѣніямъ на природу. Религія египтянъ, пережившая много эпохъ въ періодъ отъ первыхъ династій до времени Птоломеевъ и римскаго владычества, умерла незамѣтною смертію, постепенно принимая въ себя новые и чуждые элементы и теряя старые. Религія финикіянъ (то же карѳагенямъ) и другихъ народовъ передней Азіи съ ихъ грубочувственными и жестокими культами погибли, лишь только у исповѣдовавшихъ ихъ народовъ началось смягченіе нравовъ. Религія Эллады съ ея жизнерадостными, свѣтлыми и лучезарными богами, такъ много говорившая чувству прекраснаго и такъ мало касавшаяся великихъ міровыхъ проблемъ и нравственныхъ потребностей человѣка, не могла служить для религіознаго обихода людей, лишь только они вышли изъ юнаго возраста. Религія римлянъ, поскольку она была чисто римской (до греческаго вліянія) была религіей понятій, и когда, люди развились, они достойно оцѣнили моральную и юридическую силу этихъ понятій, но отняли у нихъ божеское достоинство. Религіи германцевъ, кельтовъ, славянъ погибли, едва успѣвъ не много подняться надъ грубымъ натурализмомъ. Религіи Мексики и Перу погибли при первой встрѣчѣ съ новой культурой. Существовавшія и существующія религіи некультурныхъ язычниковъ поддерживаются лишь умственнымъ одичаніемъ и нравственною грубостію тѣхъ, кто ихъ держится. Фетишизмъ, шаманство, теорія подкупа и наказыванія боговъ, все это—глубоко патологическія явленія. Но несомнѣнно всѣ таковыя явленія должны представлять собою искаженіе чего-либо нормальнаго; заблужденіе не есть созданіе лжи изъ ничего, но есть искаженіе правды.

Мы принимаемъ, что правда пребывала на землѣ изначала и будетъ всегда пребывать въ человѣчествѣ. То русло вѣрованій, которое теперь сохраняетъ эту правду, очевидно, должно восходить къ самому началу человѣчества. Религіи, которыя существуютъ въ настоящее время и которыя возводятъ себя къ этому корню—несчитая религій дикарей—суть: 1) браманизмъ, 2) буддизмъ, 3) конфуціанство, 4) шин-тоизмъ, 5) парсизмъ, 6) юдаизмъ, 7) христіанство и 8) исламъ. Но кромѣ трехъ послѣднихъ религій въ прочихъ пяти нѣтъ ни строгого монотеизма, ни ученія о высочайшемъ назначеніи человѣчества. Правда, въ браманизмѣ одну эпоху господствовало ученіе о единомъ верховномъ принципѣ Брамѣ (въ періодъ VII —III вв. до Р. Х.), но этотъ пантеистическій монизмъ вышелъ изъ натуралистическаго политеизма ведъ и затѣмъ снова перешелъ въ политеизмъ, заключающій въ себѣ болѣе метафизическихъ элементовъ, но совсѣмъ не содержащій мысли о единомъ Богѣ Отцѣ. Въ парсизмѣ монотеизмъ ёстъ не фактъ, а цѣль. По ученію парсизма существуютъ два принципа—добрый (Агура-Мазда) и злой (Ангромайянусъ), но въ концѣ концовъ восторжествуетъ добрый. Несомнѣннымъ фактомъ является то, что назадъ тому двѣ тысячи лѣтъ монотеизмъ былъ исповѣдуемъ лишь одною религіею—религіею евреевъ. Ученые самыхъ различныхъ направленій, полагаемъ, согласятся также съ тѣмъ, что и за шесть вѣковъ до Р. Хр., въ эпоху вавилонскаго плѣна, еврейская религія была монотеистическою. Такимъ образомъ, назадъ тому двѣ съ половиною тысячи лѣтъ былъ народъ, который исповѣдывалъ единаго личнаго Бога, Творца и Владыку вселенной, и такой народъ былъ единственнымъ. Значитъ, если откровеніе было на землѣ, то оно было у этого народа. Много существуетъ теорій происхожденія еврейскаго монотеизма. Сущность вопроса здѣсь заключается въ томъ, какимъ образомъ народъ некультурный, который повидимому долженъ бы былъ быть далеко отъ истины, даже едвали искалъ ея, оказался однако обладателемъ высочайшей истины, между тѣмъ какъ народы культурные не возвысились до открытія этой истины, а кончили тѣмъ, что приняли ее отъ варваровъ—семитовъ. Ни

одна научная теорія не рѣшила и никогда не рѣшитъ этого вопроса, но для тѣхъ, кто вѣруетъ въ Бога откровенія, отвѣтъ ясенъ. Евреи изъ всѣхъ народовъ земли были наиболѣе способны воспринимать и хранить откровеніе, имъ и „ввѣрено было слово Божіе“ (Рим. III, 2). Всѣ народы ихъ окружавшіе были идолопоклонниками. У евреевъ съ этими народами было родство по происхожденію, обычаямъ, языку, даже по нѣкоторымъ внѣшнимъ сторонамъ культа, но по существу религіи ихъ различались безконечно. Весьма близки къ евреямъ были моавитяне. Но у нихъ вмѣсто Бога оказываются боги. Ихъ главный богъ—Аштар-Камошемъ (по надписи Меши), повидимому носитъ двуполый характеръ. У нихъ распространены человѣческія жертвы. Религія сѣверныхъ сосѣдей евреевъ финикіянъ также насчитываетъ много боговъ въ своемъ пантеонѣ и имѣетъ чудовищный и кровожадный культъ. Говорятъ, что у евреевъ въ древности были человѣческія жертвы? Если онѣ были, то что-же побудило евреевъ отмѣнить ихъ? Говорятъ, что они почитали въ древности многихъ боговъ? Кто же и въ силу чего же заставилъ ихъ смѣнить политеизмъ на чистый и возвышенный монотеизмъ? Тотъ, кто чтитъ Бога, всегда признаетъ, что они получили истину отъ Бога. Они были хранителями и носителями истины въ до-христіанскую эру. Доступъ къ этой истинѣ другимъ народамъ былъ затрудненъ. Кромѣ особенныхъ частныхъ суровыхъ запрещеній по отношенію къ принятію въ общину Господню лицъ изъ нѣкоторыхъ племенъ и народовъ общимъ условіемъ для принятія ставилось обрѣзаніе—операція тяжелая и болѣзненная для взрослыхъ. Этотъ тяжелый путь для вступленія въ общину Іеговы долженъ былъ препятствовать тому, чтобы въ нее профильтровывались легкомысленные и нежелательные элементы. Условія принятія въ общину израилеву всѣ направлялись къ уничтоженію религіознаго синкретизма, къ уничтоженію возможности со стороны новаго члена принесенія въ общину своихъ старыхъ вѣрованій. Въ древнемъ мірѣ вообще было совершенно обратное. Синкретизмъ царилъ широко: греческія вѣрованія смѣшивались съ римскими, римскія съ египетскими и т. д. Съ другой стороны—хотя доступъ въ еврейскую общину былъ

затрудненъ—онъ былъ открытъ всѣмъ. Законъ давалъ наставленія объ обрѣзаніи раба и объ обращеніи пришельца. Эта заботливость о религіозномъ просвѣщеніи раба исключительное явленіе въ древнемъ мірѣ. Въ браманизмѣ, который теперь обыкновенно трактуютъ, какъ высоко культурную религіею древняго міра, рабъ не могъ принадлежать къ религіозной общинѣ, не смѣлъ читать ведъ, не смѣлъ совершать дѣлъ богопочитанія. Браманъ, воинъ, ремесленникъ были дважды рожденными (двиджа: второе=духовное рожденіе—обрядъ при вступленіи въ религіозную общину), дѣло раба было только служить этимъ представителямъ благородныхъ сословій, какъ тѣ служили богамъ. Въ другихъ религіяхъ (парсизмѣ, буддизмѣ даже, пожалуй, конфуціанствѣ) было больше гуманности, но не говоря уже объ ихъ недостойныхъ представленіяхъ божества, эти религіи не могли быть достаточными для человѣчества, потому что въ нихъ не было ничего, чтобы могло питать энергію человѣка, побуждать его къ живой и энергичной дѣятельности, эти религіи не заключали въ себѣ импульса, который поощрялъ бы людей въ ихъ стремленіи къ небу. Конфуціанство освящало, какъ нѣчто космическое и неизмѣнно вѣчное—существующее государственное устройство, семейныя начала, оно запрещало испытывать глубины, предписывало подальше держаться отъ боговъ и жить постаринѣ. Парсизмъ исторію міра представлялъ какъ борьбу двухъ началъ, финалъ который (побѣда добра) предрѣшенъ. точныя хронологическія даты будущихъ событій установлены, и поэтому смертный не можетъ оказать на нее вліяніе. Буддизмъ предписывалъ человѣку, какъ цѣль уничтоженеіе въ себѣ желаній. Когда уничтожаются въ душѣ желанія, тогда человѣкъ изъ круговорота самсоры выходитъ въ небытіе нирваны. Противоположностью этихъ религій является религія Ветхаго Завѣта. Эта единственная религія учитъ о единомъ Богѣ. Она одна, далѣе, учитъ и о единствѣ человѣчества (по происхожденію), она называетъ носителями религіозной истины—сынами завѣта съ Богомъ—евреевъ и утверждаетъ, что въ данныхъ имъ законѣ и пророкахъ содержится эта истина. Доступъ къ этой истинѣ дѣлается труднымъ, но однако эта истина является имѣющею

вселенское значеніе и она открыта для всѣхъ. Въ религіи евреевъ, наконецъ, утверждается, что явится нѣкто, кто спасетъ человѣчество. Надежда на этого божественнаго посланника должна одушевлять человѣчество, укрѣплять людей въ горѣ и бѣдствіяхъ, поддерживать ихъ энергію въ дѣятельности. Отличаясь отъ другихъ религій ученіемъ о единомъ Богѣ, она отличалась отъ нихъ и ученіемъ объ особенномъ посланникѣ Божіемъ—Мессіи и своими мессіанскими идеалами, именно ожиданіемъ утвержденія на землѣ братства народовъ, царства мира, когда левъ будетъ лежать вмѣстѣ съ ягненкомъ, и люди раскуютъ мечи на орала. Этотъ нравственный идеалъ такъ отвѣчаетъ чаяніямъ языковъ и чаянію каждаго человѣческаго сердца, что его безусловная желательность и безусловная правда должны быть признаны безспорными. Должно быть признано, что этотъ высокій идеалъ былъ открытъ некультурному народу свыше. Божественное Откровеніе до Р. Х. было подаваемо евреямъ. Они были его хранителями и носителями. Они хранили откровеніе, а Промыслъ Божій хранилъ ихъ. Такимъ образомъ до Р. Х. евреи представляли собою истинную церковь; но если въ давно прошедшія времена они были таковою церковью, то не представляютъ ли они собою ее и теперь? Не къ нимъ ли должны обращаться за истиной тѣ, кто ищетъ истины? Евреи, которыхъ въ настоящее время считается на землѣ около 8 милліоновъ, такъ и отвѣчаютъ на этотъ вопросъ. Но несостоятельность этого отвѣта находится внѣ всякаго сомнѣнія у всего культурнаго человѣчества. Божественное Откровеніе, которое было ввѣрено нѣкогда евреямъ, въ настоящее время находится не у однихъ ихъ: оно принято христіанами, какъ древнѣйшая часть откровенія, нѣкоторыми своими частями оно вошло въ коранъ—священную книгу исламитовъ. Во второй половинѣ XVIII столѣтія въ Индіи возникла община—брама самай (Brahma samadsch), основатель которой раджа Рамъ Моханъ Раи источниками вѣроученія провозгласилъ веды, коранъ и библію. Соединеніе монотеистической библіи съ политеистическими ведами не могло быть успѣшнымъ, и въ настоящее время преобразованная и уже раздробившаяся на секты община брама—самай отрекается

отъ авторитета откровенія (даже ведъ) и отъ авторитета Библіи. Тамъ возникло стремленіе создать раціональную религію на основаніи откровенія природы. и тому, кто ищетъ правды, возвѣщенной свыше, не зачѣмъ обращаться къ этой общинѣ. Безспорно, не можетъ быть признанъ истинной религіей и исламъ. Коранъ, многое взявъ изъ Библіи, многое и исказилъ изъ нея; онъ не принялъ Ветхій Завѣтъ, какъ ранѣе данное Божественное Откровеніе. Авторъ или авторы корана воспользовались Библіею, какъ нѣкоторымъ пособіемъ для составленія религіи. Эту религію, которая оставляетъ открытымъ вопросъ,—безсмертна или смертна душа женщинъ, которая освящаетъ войну и многоженство, рисуетъ такой рай, отъ котораго можетъ только отвернуться высоко развитый человѣкъ, которая не указываетъ никакой идеальной цѣли для дѣятельности человѣчества, эту религію культурное человѣчество переросло раньше, чѣмъ она появилась на арабскомъ полуостровѣ (VII в. по Р. Х.). Хранителями ветхозавѣтнаго Божественнаго Откровенія являются юдаизмъ и христіанство, но та и другая религія привносятъ въ это Откровеніе нѣчто новое: именно юдаизмъ дополняетъ его преданіемъ, а христіанство новозавѣтнымъ Откровеніемъ.

Евреи прибавили къ Ветхому Завѣту талмудъ. Это—въ теченіе многихъ столѣтій составлявшійся руководительный сборникъ, толкующій Св. Писаніе, объясняющій природу, міръ, исторію и дающій руководительныя правила на всѣ случаи жизни. Толкованія талмуда не согласуются между собою и съ Св. Писаніемъ. Въ талмудѣ можно найдти правило, что язычниковъ должно ненавидѣть и что съ язычниками должно обращаться побратски. Можно найдти въ талмудѣ и пантеистическія и раціоналистическія положенія. Талмудовъ два (двѣ гемары)—іерусалимскій и вавилонскій. Талмудъ представляетъ возможность разрѣшить въ аллегорію все содержаніе Св. Писанія. Одна вѣтвь еврейства—караимы не принимаютъ этихъ раввинистическихъ традицій и пытаются утвердить свое вѣроученіе на одной Библіи (библейцы). Но это имъ совершенно не удалось, и у нихъ существуетъ преданіе, только дѣйствительно болѣе древнее и менѣе сложное, чѣмъ въ другихъ еврей-

скихъ сектахъ. У нѣкоторыхъ изъ ихъ писателей (Веніамина Нагавенди, 820—830 по Р. Хр.) развивается, напр., филоновское положеніе совершенно несовмѣстимое съ Библіей, что Богъ сотворилъ особеннаго ангела, который и сотворилъ вселенную и къ которому нужно относить всѣ антропоморфизмы, употребляемые въ Библіи о Богѣ. Развивалась у караимовъ и теорія трехъ истинныхъ вѣръ—(библейской для нихъ, для христіанъ Христосъ былъ истиннымъ пророкомъ, для мусульманъ—Магометъ). Есть у нихъ ученіе и о преданіи (себель-гаіеруша—наслѣдственное бремя), какъ руководительномъ принципѣ, стоящее въ противорѣчіи съ другимъ ихъ принципомъ, что Библія есть единственное руководительное начало. Но главное, во всѣхъ безъ исключенія направленіяхъ еврейства, каковыхъ теперь не мало, отсутствуютъ въ сущности и обязательное вѣроученіе и указанія, гдѣ и какъ можно найдти истинную вѣру. У евреевъ есть система обрядовъ и прежде всего обрѣзаніе, которое выдѣляетъ еврея въ особую общину, связываетъ съ этой общиной и противополагаетъ всему человѣчеству. Что даже есть общаго у членовъ этой общины? Ученіе о Богѣ? Нѣтъ, у однихъ изъ нихъ—теистическія (согласныя съ Библіей), у другихъ—пантеистическія (ученіе о Эн—Софъ=безконечное или ничто), у третьихъ—матеріалистическія (Шехина—сіяніе) представленія о Божествѣ. Ученіе о Мессіи? Нѣтъ; на пространствѣ вѣковъ они неоднократно преклонялись предъ ложными мессіями (Баркохбомъ во II в.; предъ Саббатаемъ Цеви въ XVII; въ Турціи, говорятъ, и теперь существуетъ секта, признающая его истиннымъ Мессіею), и образъ Мессіи представляется имъ весьма различно. Для большинства это мститель за Израиля, имѣющій создать славное израильское царстов. Для нѣкоторыхъ (въ культурномъ новоіудействѣ) Мессія, это—не лицо, а новый порядокъ вещей, который установится при всеобщемъ распространеніи моральныхъ библейскихъ принциповъ. Это направленіе уже чисто раціоналистическое, на мѣсто мессіанскихъ идеаловъ здѣсь поставляется вѣра въ прогрессъ, которою обыкновенно пытаются спасти смыслъ жизни люди, не имѣющіе никакой вѣры. Если отъ этого раціоналистическаго направленія еврейства

обратиться къ тѣмъ, которыя являются и желаютъ быть ортодоксальными, то здѣсь представится мало утѣшительнаго. Если до Р. Х. моральныя положенія евреевъ, ихъ ученіе о рабахъ, о собственности стояли выше нравственныхъ понятій культурнаго міра, то теперь, оказывается, міръ переросъ эти принципы. Идея единства человѣчества, братства народовъ, сознаніе обязанности любить всѣхъ внѣдрено въ культурномъ мірѣ гораздо сильнѣе, чѣмъ въ сознаніи евреевъ. Въ талмудѣ находятся суровыя и безчеловѣчныя повелѣнія относительно иноплеменниковъ. Но если даже видѣть вѣроученіе и нравоученіе евреевъ въ чуждомъ искусственныхъ толкованій Ветхомъ Завѣтѣ, если идеалы евреевъ видѣть въ идеалахъ пророковъ, то и тогда евреи, оказывается, не представляютъ собой церкви, какъ святой общины, членомъ которой обязательно быть длятого чтобы получить спасеніе. Къ чему примкнетъ принимающій еврейскую вѣру? Русская лѣтопись разсказываетъ, что, когда князь Владиміръ спросилъ у хозаръ, предлагавшихъ ему принять еврейскую вѣру, гдѣ ваше отечество? Они отвѣчали: въ Іерусалимѣ. Послѣ выраженнаго княземъ сомнѣнія относительно правдивости ихъ словъ они сознались, что Іерусалимъ принадлежитъ не имъ, и что Богъ разсѣялъ ихъ за ихъ грѣхи. Но у евреевъ, какъ религіозной общины, не только нѣтъ земли, о которой можно было бы сказать, что въ этой землѣ исповѣдуется еврейская вѣра, они не представляютъ собой даже того, что можно было бы назвать церковью странствующею или разсѣянною. Мы выяснили, что церковь есть община, въ которой при Божественной помощи охраняется истина и свыше подается сила для того, чтобы творить правду. Но у евреевъ нѣтъ догматики, нѣтъ обязательнаго вѣроученія, которымъ они руководились бы въ пониманіи и толкованіи Св. Писанія. Нѣтъ разума и духа церкви. Основатель караимскаго толка Ананъ (VIII в.) въ своей книгѣ законовъ далъ такое правило: „изслѣдуйте хорошо Тору и не полагайтесь на меня“. Но изъ Торы, а тѣмъ болѣе изъ всей Библіи при отсутствіи руководственныхъ принциповъ и еще въ добавокъ при правѣ понимать текстъ аллегорически можно извлечь какое угодно ученіе. Но разъ нѣтъ исповѣданія вѣры, то что же принимаетъ принимающій

обрѣзаніе? Мы говорили, что въ спасеніи не можетъ быть индивидуализма, что каждый не имѣетъ права ожидать, что ему непосредственно будетъ подана благопотребная помощь свыше, что вѣрующимъ воздѣйствіе свыше подается черезъ церковь, черезъ особыхъ лицъ, черезъ особыя священнодѣйствія. Долженъ быть нѣкій священный институтъ, между тѣмъ какъ у евреевъ уничтожилось самое священство. Они не могутъ исполнять собственнаго закона, и они замѣнили исполненіе его исполненіемъ самоизмышленныхъ правилъ. Они не говорятъ, что законъ отмѣненъ свыше, они отмѣнили его самовольно. Несомнѣнно, что они теперь не хранители Божественнаго Откровенія, и несомнѣнно, что они нѣкогда были таковыми. Такимъ образомъ, въ исторіи Божественнаго Откровенія, значитъ, былъ моментъ, когда истина перестала быть достояніемъ тѣхъ, кому она долго ввѣрялась, и эта истина, значитъ, была ввѣрена инымъ. Такова наша вѣра, ибо мы полагаемъ, что религіозная истина должна всегда существовать на землѣ, иначе исчезнетъ и смыслъ существованія земли. Обладаніе истины отъ евреевъ перешло къ христіанамъ. У евреевъ была вѣра въ Мессію, явился Іисусъ, и языческій міръ призналъ, что онъ былъ Тѣмъ, „о которомъ писали Моисей и пророки“ (Іоан. 1, 45)—обѣтованный Мессія, и языческій міръ призналъ Іисуса посланнымъ съ небесъ, Его ученіе (Новый Завѣтъ) и приготовлявшій къ Его принятію Завѣтъ Ветхій—истиною. Евреи въ большей части не приняли Іисуса. Но невозможно не принять Его ученія. Его трудно осуществлять, но нельзя не сознавать его правды. Ветхозавѣтное откровеніе подготовляло къ усвоенію этой правды. У Гиллеля (современника Ирода В.) было изреченіе: „что тебѣ не любо, того не дѣлай своему ближнему“. Александръ Северъ украсилъ свой дворецъ этимъ изреченіемъ. Слова Гиллеля—выводъ изъ закона. Раньше его ихъ буквально высказалъ Товитъ въ своемъ наставленіи Товіи: „что ненавистно тебѣ самому, того не дѣлай никому“ (Товит. IV, 15). На мѣсто этихъ отрицательныхъ совѣтовъ Господь Іисусъ Христосъ даетъ положительную заповѣдь: „во всемъ, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними: ибо въ

этомъ законъ и пророки" (Мѳ. VII, 12). Такой образъ поведенія долженъ вытекать изъ настроенія—изъ любви. Господь и далъ заповѣдь: „возлюби ближняго твоего, какъ самого себя" (Мѳ. XXII, 39; ср. Мрк. XII, 31). Онъ раскрылъ, что подъ ближними должно разумѣть человѣка всякаго племени (Лк. X, 29—37), и любовь должна простираться и на враговъ и на проклинающихъ и на ненавидящихъ насъ (Мѳ. V, 44 ср. V, 47). Онъ заповѣдалъ своимъ ученикамъ любить другъ друга такъ, какъ Онъ Самъ возлюбилъ ихъ (Іоан. XIII, 34; XV, 12). Высшее выраженіе любви и высшая любовь есть положить „душу свою за друзей своихъ" (Іоан. XV, 13). Самъ Христосъ отдалъ душу Свою для искупленія многихъ (Мѳ. XX, 28; Мрк. XV, 45; Мѳ. XXVI, 28; Мрк. XIV, 24). Онъ „въ опредѣленное время умеръ за нечестивыхъ" (Рим. V, 6 см. далѣе 7 и 8). Въ этомъ открылась Его безмѣрная любовь къ человѣчеству и вмѣстѣ безмѣрная любовь Самого Бога, Который, по ученію Христа, такъ возлюбилъ міръ, „что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную" (Іоан. III, 16). На эту безмѣрную любовь Божію человѣкъ долженъ отвѣчать любовью. И это есть первая и большая заповѣдь: „возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею и всѣмъ разумѣніемъ твоимъ" (Мѳ. XXII, 37). Эта любовь будетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ единеніе въ любви. „Да будутъ всѣ едино: какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино; да увѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня. И славу, которую Ты далъ Мнѣ, Я далъ имъ: да будутъ едино, какъ Мы едино. Я въ нихъ, и Ты во Мнѣ; да будутъ совершены во едино, и да познаетъ міръ, что Ты послалъ Меня, и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня. Отче! которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою, которую Ты далъ Мнѣ, потому что возлюбилъ Меня прежде основанія міра. Отче праведный! и міръ Тебя не позналъ; а сіи познали Тебя, и сіи познали, что Ты послалъ Меня. И Я открылъ имъ имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбилъ Меня, въ нихъ будетъ, и Я въ нихъ" (Іоанн. XVII, 21—26).

Ученіе Христа есть единственное по своей возвышенности и по своему соотвѣтствію идеальнымъ стремленіямъ человѣческаго духа. Теперь часто противополагаютъ христіанской морали мораль буддизма. Говорятъ, что ученіе Будды имѣетъ столь же нравственно возвышенный характеръ, и приводятъ слова основателя буддизма—„мой законъ есть законъ милости для всѣхъ“. Нельзя безъ сомнѣнія оспаривать возвышенности отдѣльныхъ правилъ буддизма, но есть въ буддійской морали два недостатка: одинъ теоретическій, отнимающій у ней смыслъ, другой практическій, который дѣлаетъ то, что мораль конфуціанства и ислама, оказывается, можетъ быть нравственно плодотворнѣе, чѣмъ пессимистическое ученіе индійскаго принца. Теоретическій недостатокъ морали буддизма тотъ, что цѣлью нравственной дѣятельности въ немъ поставляется не счастье свое и себѣ подобныхъ, но гибель, абсолютное уничтоженіе ихъ. Буддистъ борется со зломъ міра, но, уничтожая зло, онъ не даетъ торжества добру, а уничтожаетъ самое бытіе—свой духъ. Буддистъ подобенъ Самсону, который, губя своихъ враговъ, погибаетъ самъ. Практическій недостатокъ буддизма тотъ, что любовь и нравственная дѣятельность въ ней поставляются не высшею ступенью, а лишь переходнымъ путемъ къ достиженію того состоянія, когда у буддиста исчезаетъ всякая привязанность къ міру и людямъ, исчезаютъ желанія и скорби, исчезаетъ, значитъ, и состраданіе, и на мѣсто ихъ не становятся высшіе интересы, не становится даже равнодушіе, а просто совершается угашеніе духа. Такое ученіе, какъ бы ни были хороши его отдѣльныя правила, какою бы жалостью и состраданіемъ по отношенію къ живущему ни вѣяло въ немъ, никогда не можетъ удовлетворить духовно-здороваго человѣка. Это ученіе отождествляетъ со зломъ бытіе, а человѣкъ хочетъ жить, онъ считаетъ жизнь благомъ, а зломъ считаетъ темныя стороны жизни—страданіе, свои нравственные недостатки. Не отъ бытія хочетъ избавиться человѣкъ, а отъ недостатковъ бытія. Онъ рабъ грѣха и зла отъ того, что у него нѣтъ знаній и любви. И вотъ, Христосъ говоритъ людямъ: „познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными“ (Іоан. VIII, 32); „любите другъ друга, какъ я возлюбилъ васъ“ (Іоан. XIII, 34).

Если бы законъ Христовъ (Гал. VI, 2) былъ осуществленъ, то на землѣ утвердилось бы царство Божіе—правда, миръ и радость о Святомъ Духѣ. Скорби бытія, если они и тогда не прекратили бы своего существованія, смягчались бы состраданіемъ, а радости усиливались бы отъ сочувствія. Христосъ сказалъ своимъ ученикамъ: „потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою“ (Іоан. XIII 35). Но какъ пріобрѣсть такую любовь? Изъ евангельской исторіи мы знаемъ, что, когда Господь потребовалъ вѣры отъ отца бѣсноватаго ребенка, тотъ воскликнулъ: „вѣрую Господи! помоги моему невѣрію“ (Марк. IX, 24). Помоги—для обрѣтенія въ своемъ сердцѣ вѣры, значитъ, нужна помощь свыше. А наученный Христомъ ап. Павелъ наставлялъ, что пріобрѣтеніе вѣры не есть еще дѣло труднѣйшее и совершеннѣйшее. Если я, говорилъ онъ, „имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что *могу* и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто“ (I Кор. XIII, 2).

Должно ревновать о любви. Для этого должно пріобщиться къ источнику любви. Тамъ, гдѣ человѣка утверждаютъ въ вѣрѣ, тамъ его сердце согрѣютъ и любовью. Но любовь не можетъ явиться и не можетъ получить своего утвержденія безъ вѣры. Человѣкъ любитъ разумно своего ближняго, если любитъ въ немъ образъ Божій. Безъ этого любовь является лишенной опоры, разумности и неустойчивой. Вотъ почему Христосъ, наставлявшій людей въ любви, прежде всего требовалъ вѣры. Онъ требовалъ вѣры въ Себя, какъ Господа. А апостолъ, истолковывавшій ученіе Господне, сказалъ: „никто не можетъ назвать Іисуса Господомъ, какъ только Духомъ Святымъ“ (I Корн. XII, 3). Должно пріобщиться къ общинѣ, въ которой пребываетъ Духъ Святый, должно стать членомъ церкви Христовой. Въ вѣрѣ во Христа и Его ученіи спасеніе человѣчества, „ибо нѣтъ другого имени подъ небомъ даннаго человѣкамъ, которымъ надлежало бы намъ спастись“ (Дѣян. IV, 12). Нѣтъ другого учителя жизни, который указалъ бы смыслъ жизни и указалъ бы путь для осуществленія этого смысла. Но гдѣ хранится ученіе этого Учителя? Гдѣ подается Имъ благодатный источникъ силъ для спасенія человѣчества? Въ

Его Церкви—въ христіанской церкви. Но оказывается, что на землѣ существуетъ много обществъ. носящихъ имя христіанскихъ, утверждающихъ, что они исповѣдуютъ завѣты Христа и рѣзко расходящихся между собою и отрицающихъ пребываніе въ истинѣ одно другого. Число всѣхъ послѣдователей христіанскихъ исповѣданій на земномъ шарѣ полагаютъ приблизительно равнымъ 504 милліонамъ, изъ нихъ 231 милліонъ католиковъ, 156 милліоновъ протестантовъ (лютеранъ, реформаторовъ, англиканъ и другихъ протестантскихъ общинъ), 117 милліоновъ православныхъ. Истина можетъ быть достояніемъ лишь одного изъ этихъ исповѣданій, только одно изъ нихъ можетъ быть тою Церковью, о которой сказалъ Христосъ: „Я создамъ церковь Мою и врата ада не одолѣютъ ея“ (Мѳ. XIV, 18).

Три признака несомнѣнно должны характеризовать истинную церковь. *Во 1) ея идеальная правда.* Ея вѣро—и—нравоученіе должны отвѣчать идеальнымъ стремленіямъ человѣческаго духа, стремленіямъ къ правдѣ. Церковь должна быть учительницею истины и проповѣдницею любви. Таковъ одинъ признакъ истинной церкви. Однако по немъ легкомысліе и самомнѣніе не найдутъ дороги къ истинѣ. Нужно, чтобы человѣкомъ при исканіи истины кромѣ духа изслѣдованія руководила любовь къ истинѣ, готовность подчиниться ей и смиреніе передъ нею, истекающее изъ сознанія слабости собственныхъ духовныхъ силъ. Умъ человѣка ограниченъ, и при познаніи высшихъ истинъ религіи онъ по причинѣ этой ограниченности и высоты этихъ истинъ особенно легко запутывается въ противорѣчіяхъ, и часто люди пытаются разрѣшать эти противорѣчія, разрубая гордіевы узлы, отвергая тѣ или иныя положенія, которыя имъ кажутся въ несогласіи съ остальными. Такъ, напримѣръ, на пространствѣ вѣковъ отвергался и извращался догматъ о Пресвятой Троицѣ лицами, которыя называли себя христіанами и о благочестіи нѣкоторыхъ изъ каковыхъ сохранила память исторія. Не умѣя согласить единства Божества съ троичностью лицъ, многіе церковные мыслители признавали эту троичность мнимою, и такъ создалось ученіе антитринитаріевъ или унитаріевъ. Въ III в. по Р. Х. во главѣ этого еретическаго движенія мы видимъ Савеллія и

Павла Самосатскаго. Замѣчательно, что этихъ лицъ характеризуетъ свѣтская ученость и крайне преувеличенное довѣріе къ своей способности пониманія (особенно это можно видѣть въ исторіи Павла Самосатскаго). Въ эпоху среднихъ вѣковъ, когда въ новообразовавшихся государствахъ средней Европы возникъ духъ изслѣдованія и любознательности мы видимъ опять повтореніе той-же ереси. Въ концѣ XI в. Росцеллинъ (номиналистъ) приходитъ къ заключенію, что не существуетъ общаго, а существуетъ лишь единичное и что въ Богѣ дѣйствительны лишь три Его лица (трибожіе). Въ противоположность Росцеллину Абеляръ (XII в.) проповѣдывалъ антитринитаризмъ (три лица=могущество, мудрость и благость). Въ новое время послѣ возрожденія наукъ и искусствъ опять является секта антитринитаріевъ—социніане, и замѣчательно, что къ этому антитринитарному ученію примыкаетъ Исаакъ Ньютонъ (1643—1727), который при всемъ своемъ благочестіи не умѣлъ пріобрѣсти смиренной вѣры и составилъ свое собственное богословіе, которое всегда было и останется предметомъ насмѣшекъ для натуралистовъ и предметомъ сожалѣнія для богослововъ. Какъ догматъ о Троичности смущалъ разумъ многихъ, такъ ученіе о вѣчныхъ мученіяхъ представлялось соблазнительнымъ для совѣсти многихъ. Отрицаніе его приписывается Оригену. Синезій, бывшій впослѣдствіи епископомъ Птолемаидскимъ, принялъ христіанство подъ условіемъ, чтобы ему позволили отрицать вѣчныя мученія. Въ новое время въ протестантизмъ супранатуралисты стали отрицать это ученіе. Явилось ученіе о непреодолимости Божественной благодати. Соблазномъ для многихъ также всегда было отношеніе церкви Христовой къ государству, благословеніе преподаваемое ею клятвамъ, войнамъ, ея одобреніе наказаній. Лица во имя подобныхъ соображеній отступавшія отъ церкви Христовой на самомъ дѣлѣ были противъ нея не во имя идеальной правды, а во имя того, что они не подготовили себя нравственно къ принятію этой правды. Они не хотѣли понять блаж. Августина, говорившаго, что въ ученіи о Троицѣ открывается высочайшая любовь, не умѣли понять богослововъ, учившихъ, что, даровавъ людямъ свободу, Богъ по своей бла-

гости не сдѣлаетъ изъ нихъ никогда рабовъ своей благодати. Благодать подается свободнымъ чадамъ Божіимъ. Они не умѣли также понять, что между идеальною правдою и грѣховностью человѣка лежитъ долгій путь, что есть многое отъ непріязни, чему должно уступать, что государство лежитъ на пути правды. Цѣль государства—благо его гражданъ. Если для христіанина не нужно клятвы, но онъ видитъ, что произнесеніемъ клятвы онъ успокоитъ совѣсть многихъ и будетъ содѣйствовать открытію правды, то что можетъ препятствовать его совѣсти произнесенію клятвы или присяги? Если люди не въ силахъ превратить зло въ добро, то государство иногда въ силахъ его уничтожить. Несовершенныя средства улучшенія общественнаго строя лучше, чѣмъ никакія, и церковь благословляетъ эти средства—благословляетъ воиновъ, идущихъ защищать правое дѣло, благословляетъ судей, карающихъ преступниковъ, но не оставляетъ и преступниковъ и ихъ призываетъ къ исправленію. Будучи учрежденіемъ Божественнымъ, церковь есть учрежденіе для людей. Ея идеальная святая правда открывается въ ея идеальныхъ требованіяхъ, а реальное осуществленіе правды, устроеніе царства Божія на землѣ созидается лишь медленно и постепенно. Медленно и постепенно уразумѣвается истина. Но такъ какъ религіозная истина обнимаетъ собою все, то она восприниматься можетъ не однимъ умомъ, а всѣмъ существомъ человѣка. При исканіи религіозной истины человѣкъ долженъ собрать свой духъ, очистить сердце, препоясаться правдою. Исторія свидѣтельствуетъ намъ, что людей высоко развитыхъ нравственно никогда не смущали догматическія тайны.

Во 2) признакомъ истинности церкви должно быть ея *согласіе самой съ собой* Если ученіе церкви въ одинъ изъ послѣдующихъ моментовъ явится отрицаніемъ того, что ею, утверждалось въ предшествующее время, то это признакъ, что эта церковь не истинна или перестала быть истинной. Точно также, если церковь въ различныхъ своихъ общинахъ преподаетъ различное (т. е. противорѣчивое) ученіе, то это признакъ, что она не пребываетъ въ истинѣ. Она является въ такомъ случаѣ царствомъ, раздѣлившемся само на себя. Прав-

да извѣчна, и она непрерывно должна пребывать въ церкви, какъ церковь всегда должна пребывать на землѣ, пока существуетъ земля. Церкви Откровеніе подавалось постепенно. Такимъ образомъ ученіе церкви постепенно расширялось. Но это раскрытіе вѣроученія не было діалектическимъ процессомъ отрицанія предшествовавшихъ ступеней развитія, а было процессомъ восполненія и разъясненія. Христіанская церковь въ исторіи Откровенія считаетъ три періода: 1) дозаконный, 2) подзаконный и 3) благодатный. Съ третьимъ періодомъ соединяется не только расширеніе человѣческаго богопознанія, но и измѣненіе отношеній человѣчества къ Божеству. Искупленные люди перестаютъ быть чадами гнѣва и становятся чадами любви Божіей. Періодъ совершенно новый, однако не только въ Откровеніи подзаконномъ, но и въ Откровеніи дозаконномъ уже содержатся пророчества (Адаму Быт. III, 15, Аврааму Быт. XII, 3, въ завѣщаніи Іакова, Быт. XLIX, 10) о наступленіи этого періода. Но свыше церкви постепенно подавались новыя откровенія, а сама церковь никогда не могла измышлять новыхъ ученій. Все нужное на потребу въ религіозной вѣрѣ и жизни подается церкви свыше. Дѣло членовъ усвоеніе этого подаваемаго, а не составленіе самоизмышленныхъ символовъ вѣры. Церковь должна сохранять и разъяснять полученную ею истину, а не развивать ее прибавленіемъ къ ней самоизмышленныхъ положеній. И логически не мыслимо себѣ представить, какимъ образомъ, если церкви не преподана истина по откровенію, она можетъ придти къ ея откровенію. Религіозная истина не можетъ быть доказана съ принудительною необходимостью. Вѣра есть дѣло свободы и благодати. Человѣку искренно ищущему вѣры Богъ благодатнымъ образомъ даетъ завѣреніе въ истинности Его вѣры. Такимъ образомъ вѣра есть знаніе внутренняго опыта. Испытывая на себѣ силу, воздѣйствующую на него черезъ церковь въ таинствахъ, преподаваемыхъ церковью, въ обрядахъ, человѣкъ получаетъ непоколебимое завѣреніе, что эта церковь истинна. По этому существенному свойству вѣры (Евр. XI, 1) церковное вѣроученіе не можетъ быть предметомъ самоизмышленія. Логическимъ путемъ его составить нельзя, его можно составить лишь

на основаніи религіознаго опыта, но въ отношеніи къ вѣроученію этотъ опытъ состоитъ въ воспріятіе сверхъестественнаго Откровенія.

Въ 3) признакомъ истинности церкви является *историческая непрерывность церкви*. Этотъ признакъ стоитъ въ тѣсной связи съ предыдущимъ, но онъ не тождественнъ съ нимъ. Ученіе извѣстной общины будетъ въ согласіи само съ собою, когда оно будетъ согласно съ признаваемымъ общиною источникомъ вѣроученія (въ нѣкоторыхъ христіанскихъ общинахъ претендуютъ на согласіе съ Евангеліемъ, Новымъ Завѣтомъ, Библіею) и когда оно не будетъ заключать внутреннихъ противорѣчій. Но подобныя ученія могутъ не имѣть историческихъ корней. Исторія знаетъ возникновеніе многихъ подобныхъ общинъ съ самопроизвольною вѣрою. Таковы, наприм., были анабаптисты въ XVI столѣтіи (Штархъ, Мюнцеръ, Як. Матисенъ, Іоаннъ Лейденскій). Они въ значительной мѣрѣ отрицали Ветхій Завѣтъ и получали откровенія, стоявшія въ явномъ противорѣчіи съ Новымъ. Такія откровенія не могутъ быть считаемы истинными, и такія религіозныя общины не пребываютъ въ правдѣ. Божественный Промыслъ, ведущій человѣчество къ небу, всегда велъ его по этому пути. Передовой части человѣчества всегда сообщалась правда, одни народы могли выходить изъ нея и ихъ могли смѣнять другіе народы, но безъ этого авангарда человѣчества немыслима жизнь человѣчества. Прекращеніе жизни духа неизбѣжно должно влечь за собою и физическую смерть. Если первый міръ былъ преданъ водѣ, когда въ немъ не осталось ничего добраго; если Содомъ и Гоморра, въ которыхъ не было пяти праведниковъ, погибли ужаснымъ образомъ, то и земля, когда въ ней исчезнетъ все доброе, когда на ней не было бы совсѣмъ истинной вѣры, должна была бы погибнуть. Истинная церковь могла сводиться къ восьми душамъ, но все таки духъ истины оставался на землѣ. Человѣчество есть единое цѣлое и перерывъ въ существованіи церкви есть разрывъ, раздѣленіе развивающагося единаго организма (лучшей части человѣчества).

Мы не имѣемъ своею задачею ни исчерпывать содержаніе понятія церкви перечисленіемъ ея признаковъ, ни подвергать

подробному изслѣдованію ученія и историческія судьбы различныхъ христіанскихъ исповѣданій съ цѣлью выясненія, какое изъ нихъ истинно? Мы имѣемъ въ виду только показать, что самый элементарный анализъ ученій и самыя краткія историческія справки ведутъ къ мысли о томъ, что истина содержится православною Церковью. Мы установили, что въ истинной церкви должно искать правды идеальной, правды внутренней и правды исторической. Мы ранѣе говорили, что истинная церковь должна быть единою и святою. Въ церкви вѣрующій долженъ найдти авторитетъ, истину и благодать. Въ церкви должны быть лица, которыя преподавали бы истину и которымъ дана была бы власть преподавать членамъ церкви благодатныя силы для того, чтобы пребывать въ истинѣ. Церковь, не какъ идеалъ подлежащій осуществленію, но какъ историческая дѣйствительность, исключаетъ мысль о равенствѣ членовъ. Церковь есть среда, въ которой совершается общеніе Божества съ человѣчествомъ. Мы говорили, что не каждый можетъ вступать въ непосредственное общеніе съ Богомъ; такимъ образомъ выдвигаются особыя лица—особые избранники Божіи, наиболѣе близкіе къ Богу, наставляющіе людей, которые отстоятъ далѣе отъ Бога. Эти особые избранники Божіи уже потому, что они особые, не могутъ представлять собою постоянно организованнаго класса лицъ, учащихъ, руководящихъ и священнодѣйствующихъ. Но такой организованный классъ необходимъ. Въ религіяхъ съ развитымъ вѣроученіемъ и культомъ всегда существовалъ классъ жрецовъ. Въ истинной религіи должно существовать священство—классъ лицъ, который, принявъ отъ особыхъ избранниковъ Божіихъ Божественное Откровеніе и наставленія въ совершеніи священнодѣйствій, преемственно хранитъ преданное, наставляетъ вѣрующихъ въ истинѣ, руководитъ ими въ осуществленіи правды, преподаетъ имъ въ особыхъ священнодѣйствіяхъ дары Божественной благодати. Эти священнодѣйствія во всѣхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ носятъ имя таинствъ (μυστήρια), ихъ сущность заключается въ томъ, что въ нихъ при точно опредѣленныхъ дѣйствіяхъ и словахъ низводится и преподается Божественная благодать. Человѣку необходима помощь свыше,

необходимо дарованіе ему духовныхъ силъ, и вотъ церкви преподано, что помощь свыше, божественную благодать человѣкъ дѣйствительно всегда можетъ получить свыше въ опредѣленныхъ священнодѣйствіяхъ при извѣстныхъ нравственныхъ условіяхъ со стороны совершителей таинства и того, кому оно преподается.

Если мы послѣ этихъ предварительныхъ разсужденій о Церкви, обратимся къ разсмотрѣнію ученій и состоянія различныхъ христіанскихъ общинъ, то прежде всего существованіе признаковъ истинности и правовѣрія должны отвергнуть у протестантизма во всѣхъ его видахъ, начиная съ главнѣйшаго—лютеранства. Формальный принципъ лютеранства есть тотъ, что единственный источникъ вѣроученія есть Священное Писаніе. Матеріальный принципъ есть тотъ, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою. Этотъ послѣдній принципъ отличается нѣкоторою эластичностію и допускаетъ различное пониманіе, поэтому мы на немъ не будемъ останавливаться, тѣмъ болѣе, что для нужной намъ цѣли достаточно остановиться на принципѣ первомъ. Источникъ вѣроученія—Св. Писаніе, но какъ понимать Св. Писаніе? Яковъ Бэмъ (1575—1624) извлекъ изъ Библіи свою пантеистическую философію, и ею увлекались многіе благочестивые люди. Гораздо ранѣе Бэма нѣкоторые гностики извлекли изъ Св. Писанія такой выводъ, что Богъ Ветхаго Завѣта и Богъ Новаго Зтвѣта—два различныхъ бога. Какое же правильное вѣроученіе можно извлечь изъ Св. книгъ? Лютеръ говорилъ, что пониманіе Писанія есть дарованіе Св. Духа. Оно подается индивидуально, но какъ узнать, кому оно подано? Какое завѣреніе можетъ получить человѣкъ, что именно его пониманіе есть дарованіе Св. Духа? Лютеръ говорилъ далѣе, что „Слово Божіе въ Писаніи, но писаніе не Слово Божіе“, такимъ образомъ оказывается, что въ Библіи на ряду съ истиной содержатся и заблужденія. Какъ различать ихъ? Формальный принципъ лютеранства своимъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ долженъ былъ имѣть и дѣйствительно имѣлъ то, что оно должно было постоянно распадаться на новыя и новыя направленія, такъ какъ каждый самостоятельный мыслитель неизбѣжно толковалъ Библію по сво-

ему. Чтобы создать нѣкоторую преграду для этого распаденія, лютеране составили символическія книги, какъ выраженія ихъ общихъ религіозныхъ воззрѣній (Аугсбургское исповѣданіе, апологія аугсбургскаго исповѣданія, шмалькальденскіе члены, катихизисы Лютера, формула согласія, апостольскій, аѳанасіевъ и никеоцареградскій—съ прибавленіемъ filioque—символы). Но основной принципъ вѣроученія лишаетъ догматической обязательности и признака несомнѣнной истинности эти символическія книги. Онѣ—условныя формулы соглашенія лицъ ихъ составлявшихъ, другія лица, исходя изъ тѣхъ же принциповъ и имѣя тѣ же источники вѣры, неизбѣжно придутъ къ другому вѣроученію. Гдѣ же искать руководства въ познаніи истины? Въ Церкви? Но, по литеранскому ученію, на землѣ нѣтъ церкви, какъ опредѣленной видимой общины. Церковь есть невидимое общество святыхъ. Кто принадлежитъ къ этому обществу и кто не принадлежитъ, знаетъ одинъ Богъ. Что же пріобрѣтаетъ человѣкъ, принимая лютеранство? Размышляя о томъ, чѣмъ дѣйствительно является лютеранство для принимающихъ и исповѣдающихъ его, мы легко можемъ увидѣть отсутствіе въ немъ идеальной правды. Обыкновенный лютеранинъ принимаетъ въ лютеранствѣ не вѣру въ Библію, а вѣру въ готовое пониманіе Библіи. Пасторъ для него не такое же лицо, какъ онъ самъ, одинаково могущее получить и не получить дарованія Св. Духа въ дѣлѣ пониманія Писанія, но руководитель въ познаніи истины. И вотъ—здѣсь возникаетъ странная коллизія. Обыкновенный лютеранинъ вѣритъ по символическимъ книгамъ—вѣрные—по ихъ изложенію въ учебникахъ. Ученый пасторъ отрицаетъ эти книги и имѣетъ нравственное право ихъ отрицать, но обряды, совершаемыя имъ священнодѣйствія—все это утверждается на символическихъ книгахъ. Такимъ образомъ, пасторъ преподаетъ паствѣ, какъ истину, то, что онъ отрицаетъ и отрицаетъ не только въ душѣ, а можетъ отрицать и въ своихъ сочиненіяхъ. Мы видимъ здѣсь то, что было въ глубокой древности въ языческомъ мірѣ, что рядомъ съ экзотерическою вѣрою (общенародною) существуютъ вѣры эсотерическія и притомъ въ противоположность язычеству послѣднихъ очень много (въ язычествѣ обыкновен-

но одна). Гдѣ же здѣсь духовное общеніе и единеніе членовъ. Принципъ безусловной свободы пониманія Библіи и равенство всѣхъ членовъ религіозной общины привелъ къ тому, что каждый изъ нихъ сталъ собственнымъ папою, и они духовно разошлись между собою, осталась только фиктивная внѣшняя связь. Въ церкви человѣку естественно искать душевнаго успокоенія и духовнаго руководства. Но душевный покой, гармонія являются у человѣка въ обществѣ тогда, когда человѣкъ сознаетъ себя солидарнымъ съ обществомъ, когда въ существенномъ въ обществѣ царствуетъ единство взглядовъ (in necessariis unitas), когда общество одушевлено одною любовью и одними стремленіями (in omnibus charitas). Этого нѣтъ въ лютеранствѣ. Въ борьбѣ съ попытками духовнаго порабощенія защищая индивидуальную свободу, лютеранство, какъ нѣсколько позже Гоббесъ, не захотѣло понять и признать, что человѣкъ есть существо общественное, что все великое созидается коллективными, а не единичными усиліями, что лучшее явленіе въ родѣ человѣческомъ суть дѣла взаимопомощи. Уча о спасеніи, лютеранство установило, что оно достигается исключительно индивидуальными усиліями того, кто хочетъ спастись. Тѣ, которые умерли и спаслись, не могутъ помогать оставшимся на землѣ ихъ ближнимъ, и тѣмъ, которые умерли, не вполнѣ утвердившись въ добрѣ, не могутъ помогать оставшіеся на землѣ ихъ собратья. Таковы тезисы лютеранской вѣры. Сколько въ нихъ психологической и нравственной неправды. Мы говорили, что души вліяютъ одна на другую, что это психологическій фактъ, что настроенность однихъ отзывается на настроенности другихъ, что добрыя и религіозныя чувства могутъ передаваться отъ однихъ другимъ. Если такъ, то какимъ образомъ вѣрящій согласно принципамъ лютеранства въ безсмертіе души, не можетъ допустить, что безсмертныя души праведныхъ могутъ воздѣйствовать на души живымъ и тѣмъ направлять ихъ къ спасенію? Съ другой стороны, человѣкъ вообще можетъ помогать человѣку и не только въ дѣлѣ матеріальнаго благополучія, но и въ области нравственнаго преуспѣянія. Можно учить добру и можно развращать. Но если фактъ взаимопомощи несомнѣненъ, если человѣчество создано такъ, что безъ взаимопомощи

оно не могло бы существовать (прежде всего дѣти погибли бы, оставленныя безъ помощи родителями), то какимъ образомъ лютеранство могло выдвинуть принципъ, что взаимопомощь въ дѣлѣ спасенія (самое слово по-русски указываетъ на коллективное дѣло: спастись=сопастись=пастись вмѣстѣ) будто бы нѣкоторымъ образомъ противна нравственнымъ принципамъ, что братъ не можетъ молиться за умершаго брата? Съ психологической точки зрѣнія настроеніе живой души можетъ воздѣйствовать на умершую. Но въ отрицаніи молитвы за умершихъ у лютеранъ кромѣ психологической много и нравственной неправды. Несомнѣнно, вѣдь, что живой, молясь за умершаго, улучшается самъ. Затѣмъ, возможность своей молитвой помочь участи своего умершаго брата, сознаніе, что религіозно-нравственными усиліями живыхъ эта участь можетъ быть улучшена, даетъ великую отраду тѣмъ, кто имѣлъ несчастье потерять дорогихъ и близкихъ людей. Единенія въ вѣрѣ и любви ищетъ человѣкъ. Лютеранство отказываетъ ему въ томъ и другомъ.

Намъ нѣтъ нужды разсматривать, какіе историческіе факты и логическія соображенія создали лютеранское ученіе. Въ борьбѣ противъ католическаго злоупотребленія преданіемъ они отвергли преданіе совсѣмъ и вмѣстѣ съ этимъ достигли результата, котораго не желали совсѣмъ: дали возможность отвергнуть и Писаніе. Въ борьбѣ съ католическими стремленіями къ порабощенію совѣсти они дошли до провозглашенія анархіи. Отпущеніе грѣховъ одному по молитвамъ другого на первый поверхностный взглядъ можетъ легко казаться несправедливостью, а если прибавить, что молитвы другихъ часто покупались за деньги, то явленіе, повидимому, принимаетъ грубо безнравственный характеръ. И, вотъ, свобода въ пониманіи вѣроученія, индивидуальное достиженіе спасенія, отрицаніе призыванія святыхъ и молитвъ за усопшихъ. Такъ это возникло исторически. Но люди суть существа свободныя, и въ ихъ волѣ не спѣшить поддаваться вліяніямъ и дѣлать поспѣшныя заключенія. Лютеръ и его ближайшіе сподвижники по реформѣ были людьми глубоко вѣрующими и однако въ своей запальчивой борьбѣ съ католицизмомъ они въ сущности пришли къ выводу, что вѣра, въ которой они были воспитаны

и по которой хотѣли жить, была дьявольскою, церковь, служителями которой они были, съ ихъ точки зрѣнія была дьявольскою сѣтью, потому что главу этой церкви—папу они называли антихристомъ. Они не приняли вѣры и другихъ исповѣданій. Признаніе Православною Церковью непогрѣшимымъ источникомъ вѣроученія преданія, признаніе ею обязательности вѣроисповѣдныхъ опредѣленій вселенскихъ соборовъ, богоучрежденности іерархіи, семи таинствъ и т. д. имъ представились грубыми и опасными заблужденіями. Они составили свое исповѣданіе. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою два факта. 1) своимъ новымъ исповѣданіемъ они утверждали, что до нихъ на землѣ не было истинной вѣры, были лишь религіозныя заблужденія. 2) они не представили и не могли представить никакихъ доказательствъ истинности своего исповѣданія. Мало этого, правильное размышленіе, думаемъ, необходимо должно бы было ихъ вести къ признанію того, что составленное ими исповѣданіе ложно. Религія—не философская доктрина. Религія опредѣляетъ условія богообщенія, но несомнѣнно, что человѣкъ не можетъ диктовать таковыхъ условій. Они должны быть опредѣлены Богомъ. Но представители лютеранства, должно сказать къ ихъ чести, не выдавали себя за лицъ, получавшихъ Божественныя Откровенія. Однако они говорили, что чтеніе Евангелія есть таинство, что пониманіе Писанія есть дарованіе Св. Духа. Почему же для блага человѣчества въ теченіе полуторатысячилѣтняго существованія Церкви Христовой не являлись лица, которымъ это дарованіе помогло бы обратить къ истинѣ лучшихъ людей—хотя бы соль земли—и образовать истинную церковь?

Если въ лютеранствѣ нѣтъ правды идеальной и нѣтъ правды исторической, то точно также въ немъ нѣтъ и правды внутренней. Справедливо указываютъ, что въ теоріяхъ самого Лютера въ различные періоды реформы рѣзко измѣнялись воззрѣнія. Такъ сначала онъ развилъ теорію избранія священниковъ народомъ, а потомъ власть избранія имъ была признана принадлежащею князьямъ; сначала онъ провозгласилъ принципъ свободной организаціи отдѣльныхъ церковныхъ общинъ, а потомъ вездѣ призналъ обязатель-

нымъ виттенбергскій церковный порядокъ, сначала онъ провозгласилъ вѣротерпимость, а потомъ призналъ за государственною властью обязанность преслѣдовать религіозныя заблужденія. Въ области вѣроученія вообще признаютъ, что онъ во второй періодъ своей дѣятельности сдѣлалъ много уступокъ католичеству (напримѣръ введеніе исповѣди). Но принимая лютеранское ученіе, какъ окончательно сложившееся, не трудно видѣть, что въ немъ перемѣшано два рода элементовъ—раціоналистическіе и мистическіе. Съ одной стороны безграничная свобода изслѣдованія. Каждому христіанину, по теоріи Лютера, принадлежитъ право внутренняго сужденія о догматахъ. Право внѣшняго публичнаго сужденія принадлежитъ лицамъ, имѣющимъ извѣстный образовательный цензъ. Въ этой теоріи внутренняго и внѣшняго сужденія мы видимъ и утвержденіе свободы вѣры и утвержденіе, что образованіе, научное изслѣдованіе есть лучшій способъ для выработки правильнаго вѣроученія. Съ другой стороны, все дѣло поставляется въ вѣрѣ во Христа, въ „дарованіи Св. Духа"; а такъ какъ дарованіе Св. Духа нѣкогда было подано не греческимъ и римскимъ ученымъ, а галилейскимъ рыбакамъ, то нѣтъ основаній думать, что и въ настоящее время оно непремѣнно будетъ подаваться лицамъ, получившимъ дипломы на ученыя богословскія степени. Эта несогласованность принциповъ лютеранства породила въ немъ и раціоналистическія и мистическія направленія. Являются общины, гдѣ отрицается троичность, изгоняется таинственное изъ религіи, и возникаютъ религіозныя движенія, вожди которыхъ считаютъ себя непосредственно вдохновенными Духомъ Божіимъ, гдѣ создается институтъ пророковъ и т. д. Намъ нѣтъ нужды изслѣдовать эти секты и движенія съ цѣлью выясненія—не у нихъ ли заключается истина? Ихъ доктрины, это—частныя способы приложенія и развитія принциповъ лютеранства. Всѣ они равно законны съ точки зрѣнія принциповъ протестантизма и всѣ они равно несостоятельны предъ судомъ правды.

Параллельно съ движеніемъ протестантизма въ Германіи возникли реформаціонныя движенія въ Швейцаріи (Цвингли, Кальвинъ) и въ Англіи (Генрихъ VIII). Въ Швейцаріи соз-

дался Кальвинизмъ, въ Англіи—англиканская епископальная церковь. Какъ и протестантизмъ они вышли изъ отрицанія католичества и поэтому прежде всего характеризуются отсутствіемъ того признака, который принадлежитъ истинной церкви—исторической преемственности. На самомъ дѣлѣ, какъ возникли эти исповѣданія? Держались люди въ теченіе столѣтій католическихъ религіозныхъ воззрѣній, и вдругъ пришли къ заключенію, что эти воззрѣнія ложны, и на мѣсто ихъ поставили свои самоизмышленныя исповѣданія. Въ этомъ отношеніи ихъ нельзя уподоблять и старокатоликамъ. Мы не думаемъ защищать религіозныя стремленія этой новообразовавшейся общины, однако замѣтимъ, что старокатолики отдѣлились отъ католичества, потому что въ немъ былъ провозглашенъ новый догматъ (непогрѣшимости папы). Такимъ образомъ, это не былъ фактъ отдѣленія, они только остались при своемъ прежнемъ ученіи и не пожелали принять новаго. У нихъ не самоизмышленное ученіе, не отрицаніе раньше существовавшей вѣры, а напротивъ, сохраненіе традицій. Не то было въ кальвинизмѣ и англиканствѣ. Когда они возникли, Римъ не предлагалъ никакихъ новыхъ догматовъ, и они отрицали не новшества, а то, чему сами вѣрили ранѣе, и отрицали не во имя того, что обрѣли истину въ иной церкви, или ими были получены откровенія свыше, но во имя своего разума, своихъ соображеній. А такъ какъ нѣтъ никакихъ основаній разумъ Жана Кальвина или Генриха VIII считать болѣе компетентнымъ въ рѣшеніи религіозныхъ вопросовъ, чѣмъ разумъ всякаго иного богослова, то и предложенныя ими вѣроученія оказываются не имѣющими въ себѣ авторитета. Кальвинизмъ характеризуется ученіемъ о безусловномъ предопредѣленіи. По представленію Кальвина католицизмъ унизилъ Бога (въ ученіи о средствахъ спасенія, о сверхдолжныхъ заслугахъ и т. д.) и онъ попытался дать истинное понятіе о Богѣ утвержденіемъ, что судьбы міра и всѣхъ людей всецѣло опредѣлены Богомъ, обито каждый изъ насъ уже предназначенъ или къ вѣчной гибели, или къ вѣчному спасенію. Очевидно, это ученіе возникло изъ стремленія выяснить всемогущество Божіе и безусловную зависимость всего отъ Бога. Буквальное пониманіе словъ

ап. Павла: „кого онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ; а кого призвалъ, тѣхъ и оправдалъ; а кого оправдалъ, тѣхъ и прославилъ" (Римл. VIII, 30) дало основаніе для утвержденія Божественнаго всемогущества пожертвовать человѣческой свободой. Два обстоятельства здѣсь были упущены изъ вниманія Кальвиномъ и его послѣдователями 1) что въ непосредственно предшествовавшемъ приведенному стихѣ ап. Павелъ говоритъ о Богѣ, что, 1) „кого онъ *предузналъ*, тѣмъ и предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего" (29). Такимъ образомъ, предопредѣленіе у апостола оказывается утверждающимся на предвѣдѣніи, а не на произволѣ. 2) Точно также было упущено Кальвиномъ, что въ созданіи свободныхъ тварей гораздо болѣе открывается всемогущество Божіе, чѣмъ въ созданіи существъ, дѣйствующихъ по необходимости. Практически теорія безусловнаго предопредѣленія должна дѣйствовать на людей угнетающимъ образомъ, и если она не произвела такого дѣйствія, то это признакъ, что она не была принята глубоко, не сдѣлалась жизненнымъ принципомъ, и послѣдователи кальвинизма, начиная съ Кальвина, въ своей дѣятельности руководились непосредственнымъ сознаніемъ отвѣтственности за свои поступки, а не теоріею мотивированныхъ наградъ и наказаній. Теоретически, если развивать эту теорію безусловнаго предопредѣленія, то можно придти къ выводу, что Богъ есть виновникъ зла. Но отъ такихъ опасныхъ выводовъ, какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ, кальвинисты уклоняются. На практикѣ они нерѣдко сближаются съ лютеранами. Если нѣкогда Лютеръ въ спорѣ съ Цвингли кричалъ, что одинъ изъ нихъ служитъ сатанѣ, то теперь эти времена считаются давно минувшими. Въ девятнадцатомъ столѣтіи (въ 1817 г.—трехсотлѣтіе реформаціи) въ многихъ мѣстахъ Германіи послѣдовало даже соединеніе лютеранъ съ кальвинистами подъ именемъ протестантской уніи. Въ настоящее время въ Парижѣ существуетъ протестантскій факультетъ для лютеранъ и реформатовъ (кальвинистовъ). Всѣ предметы читаются совмѣстно, только догматическое богословіе преподается каждой группѣ студентовъ отдѣльно, впрочемъ въ обѣихъ догматикахъ нѣтъ ничего ни лютеранскаго, ни реформатскаго (въ прошедшемъ

1899 г. преподаваніе лютеранской догматики состояло въ толкованіи „исторіи догматовъ“ Гарнака, а реформатское тамъ читаетъ Сабатье—богословъ крайне раціоналистическаго направленія, онъ же деканъ факультета). Ничего не найдетъ здѣсь для своего душевнаго успокоенія человѣкъ ищущій вѣры.

Англиканское исповѣданіе носитъ имя англиканской епископальной церкви. Оно отличается отъ другихъ протестантскихъ общинъ существованіемъ въ немъ трехъ степеней церковной іерархіи и крайней эластичностью и неопредѣленностью своего ученія. Конечно, единогласія во всемъ не можетъ быть ни въ какой общинѣ, но въ истинной церкви должно быть согласіе въ существенномъ. In dubiis varietas. Но въ англиканской церкви существуетъ varietas мнѣній по вопросу: священство есть ли таинство или нѣтъ; то же ли представляетъ собою англиканскій священникъ, что и священникъ православный, или тоже, что лютеранскій пасторъ. Сама англиканская церковь благоразумно не высказываетъ никакого окончательнаго сужденія по этому предмету, потому что какое-бы сужденіе она не высказала, она произведетъ раздѣленіе партіи, тяготѣющей къ церковной традиціи, и партіи, симпатизирующей протестантизму. Англиканская церковь предоставляетъ другимъ рѣшать за нее вопросы, сколько она принимаетъ таинствъ и т. д. Эта эластичность ученія дѣлаетъ то, что въ составъ англиканской церкви входятъ религіозныя общины съ самыми различными направленіями: и общины готовыя принять церковное преданіе, и общины раціоналистически истолковывающія св. Писаніе и принимающія раціоналистическіе взгляды на его происхожденіе Лица благоразумныя стараются высказываться такъ, чтобы не обидѣть ничьихъ вѣрованій (этотъ пріемъ можно отмѣтить, наприм., у Фаррара съ одной стороны широко пользующагося такими мыслителями, какъ Ренанъ и Гауфатъ, и явно симпатизирующаго имъ, съ другой стороны высказывающаго много такого, подъ чѣмъ подпишется и православный богословъ). Справедливо указываютъ, что самая исторія возникновенія англиканскаго исповѣданія ясно показываетъ, что ему не можетъ принадлежать признакъ истинности и святости. Основатель англикан-

скаго исповѣданія Генрихъ VIII—личность, нравственный авторитетъ которой очень невысоко цѣнится историками. Онъ былъ усерднымъ сторонникомъ Рима и ревностнымъ противникомъ Лютера, пока личныя обстоятельства не столкнули его съ папой. Женатый на приходившейся ему родственницей Екатеринѣ Аррагонской, онъ, полюбивъ Анну Болейнъ—фрейлину Екатерины, — началъ мучиться угрызеніями совѣсти отъ того, что женатъ на родственницѣ, и обратился съ просьбою къ папѣ о разводѣ. При другихъ условіяхъ папа можетъ быть и далъ бы его. но Екатерина приходилась родственницей могущественному и принципіальному защитнику католицизма Карлу V. Папа послѣ долгихъ промедленій отказалъ. Тогда Генрихъ VIII отказался признавать авторитетъ папы и себя провозгласилъ главою англійской церкви. Затѣмъ, этотъ глава увидѣлъ выгоднымъ произвести нѣкоторыя реформы въ лютеранскомъ духѣ. Онъ уничтожилъ монастыри и произвелъ секуляризацію монастырскихъ имуществъ. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи при преемникахъ Генриха реформа церкви была направлена къ тому, чтобы сдѣлать церковь полезнымъ орудіемъ для государства и чтобы изложить вѣроученіе въ возможно примирительномъ духѣ, чтобы государство не раздиралось религіозными спорами. Эта политическая философія религіи съ наивною откровенностію развита Гоббесомъ. Рѣшенія власти въ вопросахъ вѣры (писалъ онъ въ Левіаѳанѣ) должны быть принимаемы всѣми къ непреложному исполненію все равно, какъ и постановленія полицейскаго устава. Если правительству угодно провозгласить непогрѣшимость Библіи, то сомнѣніе въ ней есть преступленіе; если правительство усматриваетъ черту непогрѣшимости въ коранѣ, то и корану должно вѣрить безъ разсужденія. „Догматы нашей (?) религіи, говоритъ Гоббесъ, это то же, что пилюли для больныхъ: ихъ должно проглатывать, а если ихъ начнемъ разжевывать, то въ большей части случаевъ непремѣнно выплюнешь“..... Религія, по Гоббесу, есть повиновеніе требованіямъ власти, въ томъ же состоитъ и нравственность. Таковъ въ сущности и есть духъ англиканскаго исповѣданія. Оно утверждаетъ подчиненіе религіи свѣтскому пра-

вительству и оно поддерживаетъ неопредѣленность вѣроученія. Оно стоитъ въ противорѣчіи съ двумя истинами Новаго Завѣта: 1) что не должно слушать людей болѣе, чѣмъ Бога (Дѣян. IV, 19 и V, 29) и 2) что должно изслѣдовать Писанія (Іоан. V, 39). Пьюзэистическое движеніе въ Англіи, начавшееся съ 30-хъ годовъ XIX столѣтія (вожди: Пьюзей, Кебль, Ньюмэнъ, Фрудъ, Пересеваль) показываетъ, что обѣ эти истины сознаны нѣкоторою частію англійскаго общества.

Лютеранское, реформатское и англиканское движенія—всѣ возникли, какъ протестъ противъ католицизма. Разрывая связь съ католицизмомъ, они разрывали связь со своимъ историческимъ прошлымъ. Но католицизмъ всегда стоялъ на почвѣ традиціи, онъ всегда утверждалъ, что его ученіе есть ученіе Христа и апостоловъ, что оно развито, восполнено, но что однако оно—Христово. Возникаетъ вопросъ, что же побудило народы въ теченіе столѣтій державшіеся римско-католическаго ученія отрекаться отъ него? Если бы это отреченіе было дѣломъ раціоналистической культуры, развитія антирелигіозной науки, это было бы понятно, но отъ католицизма отрекались не во имя знанія, а во имя вѣры. Говорятъ, что въ католической церкви было много злоупотребленій, но злоупотребленія служителей вѣры нельзя смѣшивать съ вѣрою. Предшественники реформаціи—Виклефъ, Гуссъ и реформаторы Лютеръ, Меланхтонъ, Цвингли, Кальвинъ прекрасно понимали различіе между закономъ и его исполнителями. Однако они выступили не противъ только исполнителей, но и противъ закона. Было нѣчто въ католичествѣ, что съ теченіемъ вѣковъ выяснялось все рельефнѣе и давало чувствовать себя все сильнѣе, это—стремленіе Рима къ духовному порабощенію себѣ чадъ христіанской церкви. Можно говорить о томъ, что на это стремленіе христіанскаго Рима имѣли вліяніе Римъ языческій и его право; можно разсуждать, что римская церковь въ своихъ властолюбивыхъ стремленіяхъ исходила изъ принциповъ логическихъ и практическихъ. Церковь едина, она должна быть строго организованною системою, положеніе каждаго члена въ ней должно быть точно опредѣлено и регулировано, должна быть устраняема возможность всякихъ сомнѣній, недоумѣній и спо-

ровъ. Каждый вѣрующій долженъ ясно видѣть предъ собою непогрѣшимый критерій въ области вѣры и долженъ имѣть непогрѣшимаго руководителя въ области поведенія. Логическимъ или историческимъ или—вѣрнѣе—обоими этими путями, но Римъ пришелъ къ этой теоріи, эта теорія въ сущности требовала порабощенія мысли и воли. Ея постепенное развитіе и практическое примѣненіе представляли собою процессъ совершенно обратный тому, въ которомъ, по ученію Христа, состоитъ истинное религіозное развитіе. „Познаете истину, говорилъ Христосъ, и истина сдѣлаетъ Васъ свободными“ (Іоан. VIII, 32). Процессъ усвоенія истины такимъ образомъ долженъ быть процессомъ умственнаго и нравственнаго освобожденія. Когда человѣкъ достигаетъ праведности, то ему уже законъ не лежитъ. Повидимому, естественнѣе и разумнѣе представлять, что народы, исповѣдующіе христіанство, по мѣрѣ своего развитія приближаются къ идеалу праведности, а не удаляются отъ него, между тѣмъ какъ изъ римско-католической теоріи какъ бы выходитъ, что церковь прогрессируетъ (провозглашаетъ новые догматы, усовершаетъ каноны), а ея члены регрессируютъ. Если въ первой половинѣ XVI в. требованіе себѣ подчиненія было практическимъ правиломъ римской церкви, то во второй половинѣ XIX в. для него былъ установленъ теоретическій принципъ—догматъ о непогрѣшимости римскаго епископа—папы, изъ какого догмата само собою слѣдуетъ теорія безусловнаго подчиненія всѣхъ папѣ. Этотъ догматъ былъ формулированъ на ватиканскомъ соборѣ 18 іюля 1870 г. (20-мъ вселенскомъ соборѣ по счету римской церкви) слѣдующимъ образомъ. „Мы учимъ и опредѣляемъ, какъ Богооткровенный догматъ, что римскій первосвященникъ, когда онъ говоритъ ex cathedra, т. е., когда онъ, исполняя обязанности пастыря и учителя всѣхъ христіанъ въ силу своего высшаго апостольскаго авторитета опредѣляетъ, что такое-то ученіе о вѣрѣ или нравахъ должно быть принято всею церковію, тогда онъ обладаетъ—при Божественномъ содѣйствіи, которое было обѣщано ему въ лицѣ блаженнаго Петра—тою непогрѣшимостію, каковою Божественный искупитель пожелалъ надѣлить свою церковь, когда она опредѣ-

ляетъ ученіе относительно вѣры и нравовъ, и слѣдовательно, что таковыя опредѣленія римскаго первосвященника не могутъ подлежать измѣненію сами по себѣ, а не въ силу церковнаго согласія. Если же кто-либо—да не будетъ этого угодно Богу—возымѣетъ безразсудство противорѣчить нашему опредѣленію, да будетъ анаѳема"! [1]) Пытаются различнымъ образомъ толковать этотъ догматъ, но смыслъ его очень ясенъ. Папа признается имъ непогрѣшимымъ, какъ религіозный мыслитель, какъ учитель вѣры. У папы, какъ у человѣка, не можетъ быть двухъ системъ знаній: одной, которую онъ имѣетъ для церкви и излагаетъ ex cathedra, и другой, какую онъ имѣетъ для себя. Безъ сомнѣнія, онъ предлагаетъ церкви ту вѣру, которую исповѣдуетъ самъ лично. Въ такомъ смыслѣ понимаютъ этотъ догматъ и католики, когда, уча о папѣ, какъ наслѣдникѣ полномочій ап. Петра, указываютъ, что отреченіе Петра отъ Христа (Мѳ. XXVI, 69—75; Мрк. XIV, 66—72; Лк. XXII, 56—62; Іоан. XVIII, 25—27) и его поведеніе въ Антіохіи (Гал. II, 11—14) относятся къ области нравственной, а не къ теоретическимъ заблужденіямъ. Великая важность этого догмата ясна. Спрашивается, если онъ богооткровенный, то въ какомъ Божественномъ Откровеніи онъ содержится? Древняя христіанская церковь, какъ въ частности и римско-католическая, принимала, что ученіе всѣхъ апостоловъ *непогрѣшимо* и что они не оставили по себѣ преемниковъ, которымъ дарована была бы благодать неизмѣнно преподавать *непогрѣшимое* ученіе. Если въ Св. Писаніи и есть рядъ мѣстъ, которыя выдвигаютъ ап. Петра предъ другими апостолами, то, оставляя въ сторонѣ вопросъ о точномъ смыслѣ этихъ мѣстъ, естественно спросить, какое отношеніе они имѣютъ къ намъ? Вѣдь, если бы папа былъ наслѣдникомъ полномочій не ап. Петра, а ап. Павла и въ такомъ случаѣ со стороны христіанскаго міра было бы разумнѣйшимъ и спасительнѣйшимъ признать его непогрѣшимымъ главою церкви. Но

[1]) Papauté. p. p. 2271—2301. Dictionaire apologétique de la foi catholique par I. B. Iaugey. 2 èdition. Дѣлаемъ переводъ догмата съ католическаго изданія и въ послѣдующемъ разсужденіи имѣемъ въ виду апологію папства, представляемую католиками.

дѣло въ томъ, что никакой связи у папы съ апостолами въ желательномъ для римскаго католицизма смыслѣ нѣтъ и не можетъ быть. Если бы даже дѣйствительно для водительства церкви постоянно былъ бы въ ней непогрѣшимый глава, то и тогда Римъ оказывается совершенно не причемъ. Замѣтимъ, что папы не избираютъ себѣ преемниковъ, а избираются церковью. Разъ это такъ, то почему же церковь не можетъ избирать въ папы какого-угодно епископа и оставить его пребывать въ томъ мѣстѣ, въ которомъ онъ былъ ранѣе, или сообразно условіямъ измѣнять мѣсто резиденціи папы? Зачѣмъ вопреки словамъ Христа о поклоненіи Богу въ духѣ и истинѣ независимо отъ мѣста (Іоан. IV, 21 и 23) истину хотятъ пріурочить къ опредѣленному географическому пункту (41°53'54" сѣвер. шир. 12°59'53" вост. долг. отъ Гринвича)? Но римскій католицизмъ связываетъ непогрѣшимость не только съ географическимъ пунктомъ, а еще непремѣнно и съ національ. Согласно опредѣленію 1522 г. папою непремѣнно долженъ быть итальянецъ. Ап. Петръ, если и былъ римскимъ епископомъ, то значитъ вопреки этому правилу, утвержденному его преемниками. А это правило явилось вопреки ученію Новаго Завѣта, уничтожающему значеніе различія національ и утверждающему, что въ церкви Христовой „нѣтъ ни Еллина, ни Іудея, ни обрѣзанія, ни необрѣзанія, варвара, скиѳа, раба, свободнаго, но все и во всемъ Христосъ" (Кол. III, 11). И самъ папа явился вопреки ученію Новаго Завѣта. Въ Новомъ Завѣтѣ мы видимъ, что апостолы сами поставляли себѣ преемниковъ по управленію церковью, и что въ низшія іерархическія степени лица поставлялись тѣми, кто имѣлъ высшія степени. Въ этомъ открывается богоучрежденность іерархіи, и на этомъ основывается ученіе о преемствѣ рукоположенія отъ апостоловъ. Но папа избирается и поставляется исключительно низшими и у него нѣтъ преемства по рукоположенію отъ предшественниковъ. Католицизмъ своимъ ученіемъ о главенствѣ и непогрѣшимости папы достигаетъ того, что у него земная церковь представляетъ собою полное законченное цѣлое, она является полнымъ организмомъ. Такое ученіе противорѣчитъ и теоретическому представленію объ идеальной

общинѣ пребывающей въ единеніи и въ общеніи съ Богомъ и тому, чему наставляетъ насъ о церкви Св. Писаніе. Въ составъ такой общины входятъ всѣ разумно-свободныя существа (и ангелы и люди), объединенныя одною вѣрою и однимъ стремленіемъ къ истинному богопочитанію (въ сущности таково опредѣленіе церкви м. Макарія, см. Православно-Догматич. Богослов. Т. II. Изданіе третье, стр. 188). Указанія на это имѣются уже въ Ветхомъ Завѣтѣ (Псал. LXXXVIII, 6), и объ этомъ ясно говоритъ Завѣтъ Новый (Дѣян. VII, 38; XX, 28; Еф. V, 25; Кол. I, 18; Евр. XII, 22—23). Ап. Павелъ часто представляетъ церковь, какъ тѣло, глава котораго Христосъ (Рим. XII, 5; 1 Кор. XII, 27; Еф. I, 22, 23; Кол. I, 18, 24). Этотъ невидимый глава устраняетъ и возможность видимаго и нужду въ Немъ. У одного тѣла не можетъ быть двухъ головъ. Затѣмъ, если вездѣ, гдѣ собрано два или три во имя Христово, Онъ находится посреди нихъ, то тѣмъ болѣе Христосъ находится во всей церкви Христовой, тѣмъ болѣе Св. Духъ водительствуетъ этою церковью, охраняетъ ее отъ заблужденій, просвѣщаетъ и наставляетъ въ истинѣ. Но по теоріи непогрѣшимаго видимаго главы такое водительство Св. Духа не нужно. Благодать должна быть подаваема людямъ лишь для ихъ укрѣпленія въ вѣрѣ и добрѣ, а размышленіе о вѣрѣ, ея изслѣдованіе совсѣмъ не нужно вѣрующимъ, разъ они всегда имѣютъ предъ собою непогрѣшимаго учителя вѣры. Много изслѣдованій посвящено доказательству того, что теорія главенства и непогрѣшимости папы не имѣютъ для себя безусловно такихъ основаній ни въ Св. Писаніи, ни въ Св. Преданіи. Въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ призываетъ вѣрить въ Себя, и апостолы призываютъ къ вѣрѣ во Христа, а не въ римскаго епископа. Вѣрующій долженъ повиноваться Церкви (Мѳ. XVIII, 15—17), но не декреталіямъ Рима. Историческія условія благопріятствовали возвышенію римскаго епископа. Уже во II в. папа Викторъ обнаруживаетъ претензію въ спорѣ о пасхѣ предъявлять требованія къ малоазійскимъ церквамъ; въ III в. папа Стефанъ въ вопросѣ о перекрещиваніи еретиковъ требовалъ подчиненія себѣ отъ африканскихъ епископовъ. Но однако несомнѣнно, что право-

славный востокъ въ это время считалъ себя совершенно независимымъ отъ Рима, и западъ за это не считалъ его инославнымъ. Многіе и многіе писали тогда на востокъ о церковной іерархіи, и однако никто во главѣ іерархическихъ степеней не ставитъ папы (наприм., въ приписываемомъ Діонисію Ареопагиту Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, гдѣ представляется организація церкви и дается ей философское истолкованіе, перечисляются три степени іерархіи, и никто не поставляется надъ ними, между тѣмъ, если существовала тогда—произведеніе относятъ къ VI в.—теорія папства, то уже во имя аналогій, устанавливаемыхъ авторомъ между церковью земною и небесною, онъ долженъ бы былъ упомянуть о папѣ). Католики любятъ говорить о великомъ значеніи папъ на вселенскихъ соборахъ, но безспорнымъ можно признать только, что на четвертомъ соборѣ папа Левъ I дѣйствительно имѣлъ большое вліяніе. За то въ противовѣсъ этому должно указать, что настолько же безспорнымъ долженъ быть признанъ фактъ осужденія на VI вселенскомъ соборѣ папы Григорія I (занималъ каѳедру съ 625 по 638 г.) за моноѳелитскую ересь. Ни одинъ папа въ эпоху вселенскихъ соборовъ не выставлялъ себя непогрѣшимымъ, но одинъ папа, видимъ, оказался еретикомъ (спеціальныя изслѣдованія объ этомъ Гефеле: „Гонорій и VI вселенскій соборъ“ и „Вина папы Гонорія“). Одного этого факта достаточно, чтобы отвергнуть теорію непогрѣшимости, но эта теорія отвергается всею исторіею ея развитія. Это есть исторія попытокъ захватить и подчинить себѣ все—совѣсть, государства, науку. Мы не говоримъ о злоупотребленіяхъ папъ, о ихъ личныхъ недостаткахъ; нѣтъ, ихъ идеальныя стремленія сводились къ тому, чтобы все поработить себѣ, и только тогда, когда эти стремленія оказались неосуществимыми—свѣтская власть была отнята у папъ, наука эмансипировалась отъ угрозъ ихъ index'а,—католицизмъ формулировалъ ихъ въ догматѣ о непогрѣшимости. Вѣритъ ли въ этотъ догматъ тотъ, кого онъ называетъ непогрѣшимымъ, и тѣ, которые по своему положенію и богословскому образованію стоятъ къ нему наиболѣе близко? Можно представить нѣкоторыя основанія того, что

они относятся къ этому догмату съ нѣкоторою недовѣрчивостію и въ ссылкахъ на него проявляютъ благоразумную осторожность. На самомъ дѣлѣ, если папа есть непогрѣшимый учитель и толкователь вѣры, то почему бы ему не истолковать всѣхъ спорныхъ и трудныхъ мѣстъ св. Писанія, напримѣръ, пророчества Даніила о седьминахъ, апокалипсиса. Могутъ сказать, что онъ объ этомъ не получилъ откровенія, но развѣ онъ получалъ откровенія объ immaculata conceptio или о вознесеніи Богоматери? Пій IX не ссылался на свои откровенія. Католическая церковь не учитъ, что папѣ подаются непосредственно откровенія свыше. Онъ не получаетъ никакого внѣшняго знака, утверждающаго его въ мысли, что съ устъ его сходитъ чистая правда. Между тѣмъ догматъ о папской непогрѣшимости учитъ, что его слова—единственное и чистое воплощеніе правды на землѣ. Теорія папской непогрѣшимости дѣлаетъ ненужной или даже позволяетъ отрицать непогрѣшимость церкви. На самомъ дѣлѣ, если вѣро-и-правоопредѣленія, подаваемыя папою ex cathedra, должны быть признаваемы истинными сами по себѣ независимо отъ согласія церкви, то отъ церкви, значитъ, не требуется способности самостоятельно признавать истину и ей не дается права опредѣлять ее. Не было такъ изначала. На первомъ христіанскомъ соборѣ, который знаетъ исторія—на соборѣ апостольскомъ опредѣленіе церковное дѣлается не только не однимъ изъ апостоловъ—ни Петромъ, ни Іаковомъ,—но даже и не апостолами только, а „Апостолы и пресвитеры со всею церковію разсудили“ (Дѣян. XV, 22). Замѣна голоса церкви голосомъ папы и соборныхъ опредѣленій опредѣленіями ватиканскаго первосвященника есть фактъ, стоящій въ противорѣчіи съ источниками христіанскаго вѣроученія и съ исторіею первыхъ вѣковъ христіанства. Здѣсь не развитіе, не ростъ догматовъ, а отрицаніе одними догматами другихъ, замѣна Божественнаго вѣроученія вѣроученіемъ человѣческимъ. Здѣсь въ сущности тотъ же процессъ, который совершался при замѣнѣ Богооткровенной религіи религіями языческими. Истинная религія требуетъ отъ человѣка собранности духа, требуетъ, чтобы онъ съ мудростью змѣи соединялъ кротость голубя. Это трудно для

человѣка. Для людей гораздо легче подчиняться готовымъ внѣшнимъ формамъ (произносить, а не поднимать sursum corda) и принимать готовыя опредѣленія, не изслѣдуя и не размышляя о нихъ (въ католицизмѣ мірянамъ вообще запрещается читать Библію, такимъ образомъ уничтожается возможность осмысленнаго отношенія къ вѣрѣ, требуется рабское подчиненіе). Для ума лѣниваго, для воли не привыкшей къ самодѣятельности такой порядокъ представляется наилучшимъ. Но обязанность человѣка быть умственно и нравственно самодѣятельнымъ, сознательно воспринимать и обсуждать ему преподаваемое. Въ стремленіи человѣка къ соединенію съ церковью (единою святою общиною, направляющеюся ко спасенію) выражается не стремленіе стать какимъ либо не имѣющимъ воли винтомъ или гайкою механизма, осуществляющаго извѣстную цѣль, но стремленіе принять участіе въ совмѣстной работѣ спасенія, въ совмѣстномъ выясненіи истины и совмѣстномъ укрѣпленіи въ добрѣ. Всякое благоустроенное общество предполагаетъ порядокъ, подчиненіе и соподчиненіе своихъ членовъ, различіе правъ и обязанностей у нихъ, но всякое общество затѣмъ и созидается, чтобы охранять свободу и права каждаго изъ членовъ. Но если въ протестантизмѣ нѣтъ подчиненія, то въ католицизмѣ не остается мѣста для свободы. Тамъ безусловная анархія, здѣсь безусловное рабство. Несостоятельность того и другого принципа выражается въ томъ, что въ протестантизмѣ создаются условныя формулы для подчиненія (люди сами отказываются отъ свободы), а въ католицизмѣ не произносится по многимъ вопросамъ обязательныхъ формулъ (и тѣмъ отдѣльнымъ католикамъ дается свобода изслѣдованія).

Католики безусловно отрицаютъ протестантизмъ, протестанты сурово относятся къ католицизму, но ни тѣ, ни другіе не относятся съ безусловнымъ осужденіемъ къ православію. Православные исповѣдуютъ ученіе нераздѣленной церкви первыхъ IX вѣковъ. Съ точки зрѣнія католицизма, православная церковь отдѣлилась отъ западной, отказалась отъ подчиненія папѣ, но она не привносила въ свое ученіе новыхъ заблужденій, только не приняла новыхъ истинъ(filioque и др.); поэтому она есть церковь схизмати-

ческая, т. е., раскольничья, однако не еретическая. Она содержитъ истину, но не въ развитомъ видѣ. Протестантизмъ, напротивъ, признаетъ, что Православная Церковь имѣетъ нѣкоторыя заблужденія, носитъ нѣкоторыя неудобоносимыя бремена (признаетъ обязательность церковнаго преданія, постановленія вселенскихъ соборовъ), но подобныя заблужденія возможны у каждаго отдѣльнаго протестанта. Допуская возможность широкихъ разногласій между сынами христіанской вѣры, протестантизмъ вообще готовъ допустить, что Православная Церковь или православныя церкви входятъ въ составъ церкви вселенской, какъ тѣла Христова. „Тѣ церкви, говоритъ одинъ евангелическо-лютеранскій богословъ (Іэгеръ), или христіанскія общины (партіи), которыя признаютъ основныя христіанскія истины, утверждаемыя, какъ таковыя, Писаніемъ, образуютъ совмѣстно тѣло Христово“ [1]). Многіе, называющіеся въ настоящее время лютеранами, не признаютъ основныхъ истинъ, которыя утверждаются лютеровымъ катихизисомъ, но православные признаютъ эти истины. Ортодоксальный лютеранинъ или даже кальвинистъ скорѣе можетъ найдти пункты соглашенія съ православнымъ, чѣмъ съ либеральнымъ лютераниномъ или реформатомъ нашихъ дней. Англиканская церковь всегда относилась благорасположенно къ православной и дѣлала даже неоднократныя попытки вступить съ нею въ сношенія. Возникшее тридцать лѣтъ тому назадъ старокатоличество (вслѣдствіе отдѣленія нѣкоторыхъ католическихъ общинъ отъ Рима послѣ возглашенія догмата непогрѣшимости) прямо признаетъ православную церковь пребывающею въ истинѣ и стремится къ тому, чтобы соединиться съ нею на правахъ равенства и братства. Старокатолики допускаютъ, что у православныхъ есть неправильныя мнѣнія, не соотвѣтствующіе истинѣ обряды, но все это—съ ихъ же точки зрѣнія, относится къ той области, о которой сказано: in dubiis varietas. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія самыхъ различныхъ христіанскихъ исповѣданій православіе есть нѣчто, въ чемъ за-

[1]) Iaeger-Religion, Christentum, Kirche und Kirchen und der letzteren katholisches Element.

Bew. d. Glaubens. 1900 №№ 3—4; S. 109).

ключается много добраго и въ которомъ доброе утверждается не на зыбучей почвѣ, а на твердомъ фундаментѣ неуклоннаго слѣдованія ученію вселенской церкви перваго тысячелѣтія.

Уже это обязываетъ христіанъ различныхъ исповѣданій поближе ознакомиться съ православіемъ. Что представляетъ оно собою? Какой духъ оживотворяетъ его? Какъ живетъ Православная церковь, куда ведетъ своихъ пасомыхъ? Въ составъ Православной церкви входятъ частныя церкви: русская, греческая, сербская (вопросъ объ автокефальности болгарской, самовольно провозгласившей самостоятельность, пока не рѣшенъ), черногорская, румынская, нѣкоторыя славянскія въ австрійскихъ владѣніяхъ, греческая и сирская во владѣніяхъ Турціи (константинопольскій, антіохійскій, александрійскій, іерусалимскій патріархаты). Историческая непрерывность православнаго вѣроученія не подлежитъ сомнѣнію и никѣмъ не оспаривается. Православная церковь не привносила въ свое ученіе новыхъ догматовъ, какъ католическая, и не отрицала старыхъ, какъ протестантская. Православная церковь признаетъ себя единою, святою, соборною и апостольскою церковью. Мы говорили выше о понятіяхъ единства и святости въ приложеніи къ церкви, въ таковомъ смыслѣ прилагаетъ ихъ къ себѣ церковь православная; теперь остановимся на понятіяхъ „соборная и апостольская“, Церковь—апостольская. Она основана трудами и проповѣдью апостоловъ, „сущу краеугольну Самому Іисусу Христу“. Апостолы преподали истинное ученіе и благодатныя силы церкви, они избрали и поставили себѣ преемниковъ (іерархію), которымъ преподали власть ученія и право преподанія благодати. Это—сверхъестественная сторона церкви: непогрѣшительное храненіе ученія и преподаніе благодатныхъ даровъ. Однако іерархія не создаетъ ученія, а только хранитъ его. „У насъ, писали восточные іерархи въ посланіи къ Пію IX (1849 г.), ни патріархи, ни соборы не могли ввести чего-либо новаго, потому что хранитель благочестія у насъ есть самое тѣло церкви, т. е., народъ церковный, который желаетъ держать вѣру свою неизмѣнною и согласною съ вѣрою отцовъ своихъ“. Но церковь есть соборная. Свои правила вѣры и благочестія она утверждала на соборахъ. Семь

вселенскихъ соборовъ было въ Православной церкви, вѣроопредѣленія которыхъ Церковь считаетъ непогрѣшимыми. Вся Церковь, по ученію Христа, не можетъ впасть въ ложь, поэтому и вселенскіе соборы, являвшіеся выразителями вѣросознанія всей церкви, изрекали непогрѣшительную истину. Но непогрѣшимость есть признакъ всей церкви, а не одного какого-либо ея предстоятеля. Это свойство непогрѣшимости образно можно представить такимъ образомъ. Въ церкви различные члены ея держатся, положимъ, относительно какого-либо пункта вѣроученія, не опредѣленнаго на вселенскихъ соборахъ, различныхъ мнѣній: одни—ложныхъ, другіе—истиннаго. Лучшая часть церкви, несомнѣнно держится истиннаго, ибо для воспріятія истины нужны лучшіе сосуды. Обѣтованіе Господа, что Онъ пребудетъ съ Своею церковію во всѣ дни до скончанія вѣка и что Онъ не дастъ вратамъ адовымъ одолѣть ее, и свидѣтельствуетъ, что въ церкви всегда побѣдитъ истина, хотя бы въ извѣстный историческій моментъ она исповѣдывалась меньшинствомъ (припомнимъ широкое распространеніе аріанской ереси, и однако православная истина восторжествовала на первомъ и второмъ вселенскихъ соборахъ). Мы можемъ сказать, что слово „апостольская“ указываетъ болѣе на сверхъестественную, а слово „соборная“ на естественную сторону церкви. Благодать и истина, преподаваемыя въ церкви, усвояются соборно. Соборъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, это—всѣ вѣрующіе. Если іерархія опредѣляла вѣроученіе, то, вѣдь, въ совѣщаніяхъ и даже преніяхъ могли подавать голосъ лица и не обладающія іерархическими степенями или іерархическими полномочіями (на засѣданіяхъ перваго вселенскаго собора большое значеніе имѣлъ діаконъ, впослѣдствіи епископъ Аѳанасій Александрійскій). Затѣмъ, какъ мы видимъ, изъ посланія восточныхъ патріарховъ, соборы опредѣляли не вѣру іерархіи, а вѣру, содержимую сознаніемъ всего церковнаго народа. Такимъ образомъ, каждый членъ церкви, по ученію православія, имѣетъ свою относительную самостоятельность и можетъ и долженъ вносить свою лепту въ дѣло созиданія на землѣ царства Божія. Мысля всю церковь, какъ единое тѣло Христово, частныя православныя церкви относятся между собою, какъ равныя сестры, ме-

жду ними нѣтъ господства и подчиненія, ихъ соединяетъ единство вѣры и любви, и каждая изъ нихъ сообразно національнымъ особенностямъ или историческимъ условіямъ имѣетъ то или иное отличіе отъ другой въ правилахъ и обрядахъ. Мысля всю церковь земную, какъ часть единой церкви, въ составъ которой входятъ всѣ правочтущія Бога разумно—свободныя существа, частныя церкви не могутъ становиться въ подчиненіе государству или сливаться съ государствомъ, не стремятся они и подчинять себѣ государство, ибо царство Главы церкви не отъ міра сего. Церковь благословляетъ задачи государствъ, особенно молится за царей, потому что ихъ великое служеніе требуетъ особенно усиленныхъ молитвъ и нуждается въ особенной помощи Божіей, Церковь съ отрадою и молитвенною благодарностію встрѣчаетъ поддержку своимъ святымъ начинаніямъ со стороны государства. Идеалъ Церкви, чтобы всѣ были едино, какъ едины Богъ Отецъ и Богъ Сынъ (Іоан. XVII, 22). Каждый членъ Церкви соединяется и связывается со всею церковью—земною и небесною, между живыми и умершими возможна молитвенная взаимопомощь, между людьми и ангелами существуетъ общеніе, и послѣдніе охраняютъ первыхъ на всѣхъ ихъ путяхъ. Но непрестанное Божественное промышленіе, дарованіе людямъ ангеловъ хранителей не должно дѣлать людей безпечными. Великая собранность духа требуется отъ вѣрующихъ. Если они имѣютъ право размышлять о вѣрѣ, то они обязаны судить о ней вѣрно. Если имъ предлагаются всѣ средства для спасенія, то однако они должны воспользоваться ими по своей доброй волѣ, которую можно пріобрѣсть путемъ собственной самодѣятельности. Православная Церковь постепенно и мудро воспитываетъ своихъ чадъ. Она не порабощаетъ ихъ и не представляетъ ихъ собственному произволу, постепенно она усовершаетъ ихъ умъ и возгрѣваетъ сердце, чтобы они въ свободномъ исполненіи велѣній церкви находили свое земное благополучіе, приготовляющее ихъ къ участію въ царствѣ небесномъ. Это различіе православія отъ иныхъ исповѣданій въ дѣлѣ воспитанія чадъ церкви можно видѣть на обрядахъ. Обряды католическіе—грубо вещественны. Они какъ бы упускаютъ изъ вида духовную и имѣютъ въ

виду лишь чувственную природу, отсюда ихъ дѣйствіе двояко: они или оскорбляютъ умъ человѣка и онъ уходитъ, получая соблазнъ, а не назиданіе, или экзальтируютъ человѣка, доводятъ его до фанатическаго возбужденія, при которомъ духъ человѣка уже не можетъ быть ни свѣтлымъ, ни покойнымъ. Конечно, не на всѣхъ они производятъ такое дѣйствіе, нѣкорые и изъ нихъ извлекаютъ назиданіе, нѣкоторые остаются по отношенію къ нимъ индифферентными, но издавна уже отмѣчены указанныя свойства римскаго ритуала. Противъ нихъ вооружался Цвингли, они до болѣзни доводили Лютера; стигмаціи, экзальтаціи—обычныя явленія въ католичествѣ, и въ католическихъ житіяхъ религіозный подъемъ духа у святыхъ часто представляется ненормальнымъ и чуждымъ духовной чистоты. Протестантизмъ, напротивъ, не хочетъ знать обряда, онъ отвлеченъ, онъ забываетъ, что человѣкъ состоитъ не изъ души только, но и изъ тѣла, и человѣческое чувство, которое стремится выражаться во внѣ въ дѣйствіяхъ, отталкивается этою отвлеченностію. Развѣ религіозный восторгъ или радость могутъ замыкаться въ себѣ и развѣ они должны замыкаться? Въ протестантизмѣ нѣтъ обряда, воспитывающаго чувство. Обряды православія настраиваютъ духъ тихо, свѣтло, покойно, въ дни страстной седьмицы они наполняютъ сердце тихою грустью и вмѣстѣ благоговѣйнымъ умиленіемъ предъ безграничной благостью Божіей, въ дни седьмицы свѣтлой они наполняютъ духъ свѣтлой радостью. Нѣкогда послы Владимира, какъ повѣствуетъ наша лѣтопись, говорили, что, слушая богослуженіе въ церкви византійской, они не знали, гдѣ они стоятъ на землѣ или на небѣ. Въ этомъ повѣствованіи лѣтописи во всякомъ случаѣ выражается, что нравственно-воспитательное значеніе православнаго обряда было очень рано сознано русскимъ обществомъ. Такъ, православіе по своему вѣроученію, по своимъ правиламъ, по культу, по тому, что оно предлагаетъ человѣку и что требуетъ отъ него, является чистою правдою. Католицизмъ и протестантизмъ, это—уклоненія въ діаметрально противоположныя стороны отъ этой правды. Что они не содержатъ въ себѣ правды, удовлетворяющей умъ и успокоивающей сердце, это должны чувствовать и къ признанію этого

должны приходить тѣ, кто ихъ изслѣдуетъ. Но однако эти изслѣдующіе, если они вѣрятъ въ существованіе правды, должны признать, что эти исповѣданія представляютъ собою не неправду, а искаженіе правды. Если они—искаженіе правды, то гдѣ же эта правда, которую они исказили и которая, значитъ, существовала раньше ихъ? Она въ ученіи православнаго востока, каковое ученіе есть исповѣданіе вѣры древней вселенской церкви.

Но эту вѣру исповѣдуетъ лишь одна двѣнадцатая часть человѣчества. Что же? Развѣ вселенская правда скрывается подъ спудомъ, что ея не знаютъ люди? Ученые нашихъ дней измѣрили разстояніе между звѣздами, изучили тѣ полосы, которыми изборождена поверхность Марса и Меркурія. Все это далеко отъ насъ и чуждо намъ. А спасеніе всѣмъ намъ близко и дорого. Назадъ тому девятнадцать вѣковъ началось благовѣствованіе о спасеніи. Имѣется много доказательствъ, что оно очень рано было возвѣщено всему міру. Миссіонерамъ позднѣйшихъ эпохъ при посѣщеніи новыхъ странъ приходилось неоднократно наталкиваться на слѣды прежняго существованія христіанства. Относительно Америки несомнѣнно, что въ ней были миссіонеры до Колумба. Это доказывается нѣкоторыми преданіями, найденными у индійцевъ (о потопѣ, вавилонскомъ столпотвореніи) и нѣкоторыми другими находками (крестъ въ Юкатанѣ). Но несомнѣнно также, что сѣмена откровенія иногда сѣялись на каменистую почву, они быстро всходили, и затѣмъ всходы быстро засыхали. Такъ это было въ сѣверозападной Африкѣ. Во всякомъ случаѣ въ Завѣтѣ Новомъ еще несравненно болѣе, чѣмъ въ Ветхомъ, не Откровеніе скрывалось отъ людей, а люди уходили отъ Откровенія. Вотъ почему безотвѣтность людей христіанской эпохи предъ Богомъ выступаетъ особенно поразительно и является надлежащей строжайшему осужденію. Если о ветхо-завѣтныхъ язычникахъ ап. Павелъ сказалъ, что они безотвѣтны; о тѣхъ, кому возвѣщалось новозавѣтное Откровеніе и кто не принялъ Его, Христосъ сказалъ: „Ниневитяне возстанутъ на судъ съ родомъ симъ, и осудятъ его: ибо они покаялись отъ проповѣди Іониной; и вотъ, здѣсь больше Іоны. Царица южная возстанетъ на

судъ съ родомъ симъ и осудитъ его; ибо она приходила отъ предѣловъ земли послушать мудрости Соломоновой; и вотъ, здѣсь больше Соломона" (Мѳ. XII, 41—42; Лк. XI, 31—32; точно также Мѳ. XI, 21—24; Лк. X, 13—15; также Мѳ. X, 14—15; Мрк. VI, 11; Лук. IX, 5; Дѣян. XIII, 51). При размышленіи объ этихъ Божественныхъ прещеніяхъ должно помнить всегда, что люди и погибаютъ и спасаются обыкновенно не индивидуально, а коллективно, они образуютъ собою или совѣтъ нечестивыхъ или собраніе праведныхъ, представляютъ собою (нравственныя) общины, двигающіяся въ своемъ цѣломъ болѣе или менѣе въ одномъ направленіи. У этихъ общинъ всегда непремѣнно должны быть духовные вожди. О тѣхъ изъ нихъ, которые ведутъ ввѣрившихся имъ ко благу, сказано: „поминайте наставниковъ вашихъ, которые проповѣдывали вамъ слово Божіе" (Евр. XIII, 7). Но къ великому несчастью человѣчества на пространствѣ вѣковъ у людей было много иныхъ вождей, къ которымъ обращено такое слово Господа: „горе вамъ, книжницы и фарисеи, лицемѣры, что затворяете царство небесное человѣкамъ, ибо сами не входите, и хотящихъ войти не допускаете..... Горе вамъ, вожди слѣпые,. .. зміи, порожденія ехидны! какъ убѣжите вы отъ осужденія въ геену?" (Мѳ. XXIII, 13, 16, 33 и вся глава, также Лк. XI, 39 и слѣд., особенно 52). Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ, мы видимъ, увѣщанія и угрозы пророковъ обращаются преимущественно къ царямъ, князьямъ, священникамъ, пророкамъ ложнымъ, потому что, если у вождей народа ясное зрѣніе, то они выведутъ его на добрый путь; но если они слѣпы, то они повлекутъ его за собою въ яму. Вотъ почему на тѣхъ, которые становятся впереди другихъ, которымъ дается много, лежитъ особенная и страшная отвѣтственность. „Кто сотворитъ и научитъ, то великимъ наречется въ Царствѣ Небесномъ" (Мѳ. V, 19). Таково обѣтованіе тѣмъ, кто ведетъ другихъ къ добру, а вотъ, что обѣщается тѣмъ, кто отвращаетъ отъ добра. „Невозможно не придти соблазнамъ, но горе тому, чрезъ кого они приходятъ: лучше было бы ему, если бы мельничій жерновъ повѣсили ему на шею, и бросили его въ море, нежели чтобы онъ соблазнилъ одного изъ малыхъ сихъ" (Лук. XVII, 1;

Мѳ. XVIII, 6; Мрк. IX, 42). Останавливались ли на этихъ словахъ съ надлежащимъ вниманіемъ тѣ духовные вожди, которые отдѣлялись отъ церкви вселенской и составляли самоизмышленныя исповѣданія вѣры? Безъ сомнѣнія, нѣтъ; а они влекли за собою народы, довѣрчиво ввѣрившіе имъ попеченіе о своемъ спасеніи. Какой-нибудь неученый католикъ, ничего не понимающій въ своемъ латинскомъ христіанствѣ и потому принужденный жить по язычески, конечно, гораздо менѣе виновенъ въ своей погибели, чѣмъ тѣ, которые воздвигли такую преграду между нимъ и ученіемъ Христа. Бѣдное, изнывающее подъ злобою дневи протестанское и католическое населеніе не изслѣдуетъ религіозной истины (не говоримъ, что оно не имѣетъ возможности изслѣдовать ее, эта возможность есть у каждаго человѣка, и объ этомъ свидѣтельствуютъ святые подвижники, выходившіе изъ всякихъ сословій и при всякихъ обстоятельствахъ), но на предстоятеляхъ ихъ исповѣданій лежитъ обязанность производить таковое изслѣдованіе. Въ христіанскихъ исповѣданіяхъ всѣ патеры, пасторы, священники (не говоримъ уже о высшихъ іерархическихъ лицахъ) изучаютъ сравнительное богословіе, источники христіанскаго вѣроученія и его исторію. Конечно, каждый и здѣсь приступаетъ къ изученію уже съ подсказанными и привитыми ему воззрѣніями его исповѣданіемъ, однако каждому представляется здѣсь полная возможность провѣрки и оцѣнки своихъ и чужихъ сужденій. Такіе люди, которые стоятъ предъ самою истиною и которые должны вести къ ней другихъ и которые избираютъ вмѣсто нея заблужденіе, безъ сомнѣнія, наиболѣе безотвѣтны.

Съ учителя и вождя, безъ сомнѣнія, взыщется больше и въ язычествѣ, какъ въ христіанствѣ, чѣмъ съ тѣхъ, кого учатъ и ведутъ. Въ исторіи Ветхозавѣтнаго Откровенія мы можемъ видѣть, что языческіе цари были предметомъ особеннаго Божественнаго попеченія (Авимелехи, Фараонъ, Азаилъ, Навуходоносоръ, Киръ и первымъ христіанамъ дается повелѣніе молиться за языческаго царя 1 Тим. II, 1—2); слѣдовательно, они подлежатъ и особенному взысканію. Они развиты болѣе другихъ умственно и нравственно, знаютъ и имѣютъ возмож-

ность знать болѣе другихъ. Имъ и чужія религіи знакомѣе, чѣмъ другимъ. Скорѣе, чѣмъ другіе, они имѣютъ возможность сознать неправду своей и правду чужой вѣры. Это приложимо вообще къ свѣтскимъ властямъ, но особенно же къ духовнымъ—жрецамъ.. Жрецу лучше всего и ближе всего должны быть видны слабые пункты своей религіи. Это должно быть такъ даже на самыхъ низшихъ ступеняхъ культуры. Какой нибудь сибирскій шаманъ имѣетъ гораздо больше основаній сомнѣваться въ силѣ своихъ заклинаній, чѣмъ то населеніе, которое онъ держитъ въ страхѣ и подчиненіи себѣ. Однако въ исторіи христіанства въ общемъ на встрѣчу истинѣ скорѣе шла свѣтская власть, жрецы же по большей части упорно противодѣйствовали ей. Это, конечно, имѣетъ для себя многія естественныя причины. Долго противодѣйствовало христіанству и правительство, однако въ немъ же потомъ оно нашло и свою сильнѣйшую поддержку (Константинъ, Хлодвигъ, Этельбертъ. Карлъ В., Эрихъ II, Владиміръ и др.). Въ скандинавскомъ разсказѣ о томъ, какъ совѣтъ рѣшилъ принять христіанство, разъ оно можетъ пролить свѣтъ на прошедшее и будущее, которое скрывалось отъ нихъ въ непроницаемомъ мракѣ, мы видимъ глубоко-нравственное тяготѣніе скандинавскихъ вождей къ духовному свѣту и ихъ желаніе направлять къ этому свѣту народъ своей страны. Духовный голодъ по естественному порядку прежде всего должны чувствовать наиболѣе развитые духовно. Такъ это было на Скандинавскомъ полуостровѣ, такъ это было потомъ на Руси. Но однако въ общемъ исторія христіанства показываетъ намъ, что прежде всего въ христіанство стали переходить изъ язычества не сильные міра, не духовные и свѣтскіе вожди, а нищіе и рабы, униженные. Намъ понятна причина этого. Лица, стоящіе вверху, конечно, видятъ больше, но имъ хорошо тамъ, гдѣ они стоятъ и поэтому у нихъ мало побужденій искать новаго и идти къ нему. Съ традиціенною ложью у нихъ связывается ихъ благополучіе, а новая истина на смѣну этого благополучія можетъ принесть имъ скорби и горе. Еще раньше утвержденія христіанства, когда въ Индіи возникъ буддизмъ—религія во всякомъ случаѣ болѣе высокая нравственно, чѣмъ браманизмъ,—

мы видимъ, въ теченіе цѣлыхъ трехъ столѣтій, онъ находилъ себѣ преимущественныя сочувствіе и поддержку въ низшихъ классахъ населенія и оппозицію въ высшихъ. Въ исторіи первыхъ трехъ вѣковъ христіанской церкви особенно поразительнымъ и поучительнымъ является процессъ распространенія истины не сверху внизъ, какъ, повидимому, должно бы было ожидать, а снизу вверхъ. Этотъ процессъ начинается во дни земной жизни Господа. Когда фарисеямъ служители сказали о Христѣ: „никогда человѣкъ не говорилъ такъ, какъ этотъ человѣкъ. Фарисеи сказали имъ: неужели и вы прельстились? Увѣровалъ ли въ Него кто изъ начальниковъ или фарисеевъ? Но этотъ народъ невѣжда въ законѣ, проклятъ онъ“ (Іоан. VII. 46—49, дальше 50—52; снеси Іоан. IX, 24—34). Эта исторія заключаетъ въ себѣ ту глубоко отрадную истину, что Божественный Промыслъ дѣлаетъ сверхъестественную истину доступною сознанію и пониманію и меньшихъ братій человѣчества. Но если имъ она доступна, то, значитъ, и они отвѣтственны, когда не принимаютъ ея. Объ этомъ учитъ ап. Павелъ, когда говоритъ объ оправданіи и осужденіи язычниковъ (Рим. II). Каждому человѣку присуще чувство правды—слабое, темное, нерѣдко ошибочное, однако присуще и онъ сознаетъ, что обязанъ осуществлять то, что ему представляется правдой. И разъ онъ не исполняетъ этой малой правды, то онъ уже безотвѣтенъ. А если бы онъ пожелалъ быть вѣрнымъ въ маломъ, соблюдать то, что представлялось правдою его слабымъ духовнымъ очамъ, то онъ по мѣрѣ его служенія правдѣ непрерывно сталъ бы прозрѣвать. Его пониманіе правды, требованіе правды и сознаніе обязанности ее осуществлять непрерывно бы возвышались, и предъ нимъ непремѣнно бы открылась правда совершенная и вѣчная, и Божественный промыслъ пріобщилъ бы его къ церкви Христовой (Дѣян. X). Ничто доброе не можетъ погибнуть, и если благовѣствованіе Христово не раздается здѣсь или тамъ, то, можетъ быть, лишь потому, чтобы не навлечь на живущихъ горшаго осужденія.

Но наиболѣе взыскано будетъ съ тѣхъ, кому дано наиболѣе много. Если тѣмъ изъ нихъ, кто будетъ творить благое, пре-

жде всего обѣщается слава, честь и миръ, то точно также тѣхъ изъ нихъ, кто содержитъ истину въ неправдѣ, прежде всѣхъ ждетъ скорбь и тѣснота. Это ап. Павелъ возвѣстилъ о сынахъ Завѣта Ветхаго (Рим. II), но это имѣетъ полное приложеніе и къ сынамъ Новаго Завѣта. Но новозавѣтная истина содержится въ православной Церкви. Ея сыны должны быть свѣтомъ міра и солью земли. Это не значитъ, что они непремѣнно должны идти съ проповѣдью объ истинѣ, съ наставленіями. Нѣтъ, въ этомъ нѣтъ необходимости, и эта дѣятельность сама по себѣ не обусловливаетъ спасенія того, кто возвѣщаетъ истинное ученіе міру. „Многіе, говоритъ Господь, скажутъ мнѣ въ тотъ день: Господи, Господи не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? и не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня дѣлающіе беззаконіе“ (Мѳ. VII, 22—23). Свѣтомъ для міра становится каждый, кто творитъ на землѣ волю Небеснаго Отца. Тотъ, кто знаетъ эту волю и не исполняетъ, безотвѣтенъ болѣе всѣхъ и подлежитъ сильнѣйшему осужденію (Лук. XII, 47—48; Іоан. XV, 22). Обязанность пребывающаго въ истинѣ содержать истину въ правдѣ. Это значитъ жить свято. Святою жизнію человѣкъ спасетъ не только себя, но и другихъ привлечетъ ко спасенію. Если увлекаютъ примѣры дурные, и развращаютъ злыя бесѣды, то къ чести человѣчества должно сказать, что и примѣры добрые оказываютъ на него воздѣйствіе. Святые люди почитаются и грѣшниками. Святая жизнь назидательнѣе и могущественнѣе самой лучшей проповѣди. Не каждый долженъ и можетъ проповѣдывать ученіе Христово словомъ, но каждый долженъ проповѣдывать его жизнію. Такова безусловная обязанность христіанина. О ней сказалъ Христосъ въ словахъ: „такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего Небеснаго“ (Мѳ. V, 16).

Примѣчанія.

Къ I-й части.

Къ I-му отдѣлу.

Въ нашемъ разсужденіи о распространеніи и судьбахъ Божественнаго откровенія внѣ Богоизбраннаго народа по свидѣтельству Св. Писанія мы 1) приняли, не приводя основаній и доказательствъ, тотъ взглядъ на происхожденіе и составъ книгъ Ветхаго Завѣта, котораго всегда держались и держатся православные богословы, и 2) не подвергали критическому разбору несогласные съ нашимъ взгляды на отношеніе ветхозавѣтной религіи къ не-евреямъ. Второй задачи мы не могли выполнить, разъ мы отказались отъ выполненія первой. Ученые, приписывающіе ветхозавѣтной религіи узко-національный характеръ (или за все время ея существованія или по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыя эпохи), въ своихъ разсужденіяхъ обыкновенно безъ критики принимаютъ выводы отрицательной критики Св. Писанія. Книги и тексты, стоящіе въ противорѣчіи съ ихъ утвержденіями о той или иной эпохѣ, ими относятся или къ инымъ эпохамъ (Исх. XX, 10), или разсматриваются, какъ произведенія исключительныя, тенденціозныя, стоящія въ противорѣчіи съ духомъ и принципами ветхозавѣтной религіи (книга Руѳь). Въ такомъ духѣ пишутся не только раціоналистическія, но и умѣренно протестанскія изслѣдованія. Въ представленіи развитія ветхозавѣтной религіи авторы ихъ стоятъ часто на раціоналистической почвѣ. Принципъ раціонализма тотъ, что ходъ религіознаго развитія евреевъ былъ таковъ же, какъ и всѣхъ другихъ народовъ. Этотъ принципъ даетъ хронологическій масштабъ для измѣренія сравнительной древности различныхъ мѣстъ Ветхаго Завѣта. Гдѣ встрѣчаются мысли и повѣствованія, въ которыхъ можно усмотрѣть (хотя бы неосновательно) намеки на политеизмъ, человѣческія жертвы, идолатрію, гдѣ можно предположить духъ героической эпохи, кровавой мести, подобныя мѣста должны быть отодвигаемы къ глубочайшей древности; наоборотъ, рѣчи, повѣствованія, гдѣ высказываются возвышенныя мысли, благородныя нравственныя правила, должны быть приближаемы къ позднѣйшей эпохѣ. Этотъ прин-

типъ постепеннаго развитія соединенный съ теоріею элогизма и іеговизма и дополненный пріемомъ истолкованія древнихъ сказаній, какъ искаженнаго отзвука древнѣйшихъ (упоминаніе о гробѣ Іакова или Іосифа указываетъ на культъ предковъ, упоминаніе о мамврійскомъ дубѣ—на почитаніе священныхъ деревьевъ и т. д.) создали новую хронологію исторіи еврейскаго народа и священной литературы. Сущность этого новаго построенія заключается въ устраненіи изъ исторіи евреевъ явныхъ слѣдовъ Промысла Божія. На мѣсто сверхъестественнаго водительства поставляется естественное развитіе и на мѣсто непогрѣшимаго Божественнаго откровенія постоянно погрѣшающія человѣческія записи. Очевидно, оспаривать произведенія написанныя на основаніи выводовъ, сдѣланныхъ изъ этихъ раціоналистическихъ принциповъ, должно путемъ опроверженія этихъ самыхъ выводовъ и принциповъ. Частныя ошибки, конечно, могутъ быть открываемы и независимо отъ принциповъ, но онѣ не колеблютъ принципіальныхъ положеній. Вотъ, почему подвергать разбору изслѣдованія написанныя на основаніи данныхъ раціоналистической критики является дѣломъ безполезнымъ, если мы не будемъ касаться этихъ раціоналистическихъ данныхъ. Изслѣдованія могутъ быть логически правильными выводами изъ невѣрныхъ положеній, и разъ вопросъ объ этихъ положеніяхъ остается открытымъ, открытымъ остается и вопросъ о выводахъ изъ нихъ. Коль скоро ошибочность положеній будетъ доказана, выводы падаютъ сами собою. Но мы, не вступая въ разборъ взглядовъ на отношеніе ветхозавѣтной религіи къ не-евреямъ построеннымъ на раціоналистически истолкованномъ Св. Писаніи, не подвергали разбору и самые раціоналистическіе принципы, потому что основательное опроверженіе ихъ должно быть дѣломъ многихъ изслѣдованій и соединенныхъ силъ многихъ ученыхъ. Наша работа поэтому предлагается прежде всего вниманію тѣхъ, которые уже отвергли эти принципы, но позволимъ себѣ отмѣтить, что мы желали бы въ ней видѣть и нѣкоторый доводъ противъ этихъ принциповъ. Разсуждая объ откровеніи внѣ церкви на основаніи данныхъ Св. Писанія, мы стремились показать, что Библія въ томъ видѣ, какъ она принимается православною вѣрою и православнымъ сознаніемъ, представляетъ намъ ходъ религіознаго развитія и воспитанія человѣчества наиболѣе согласно съ правильнымъ пониманіемъ развитія и съ достойнымъ представленіемъ о Провидѣніи, и что наоборотъ, раціоналистически представленная религіозная исторія евреевъ и

всего человѣчества оказывается какимъ то хаосомъ, въ которомъ повидимому нельзя отыскивать не только цѣлесообразности—ее раціоналисты отрицаютъ,—но и причинности, которую они обязаны признавать.

Въ порядкѣ хронологической преемственности наша работа, конечно, должна быть поставлена послѣ изслѣдованій Библейскаго текста и послѣ выясненія и раскрытія ветхозавѣтнаго вѣроученія. Не сдѣлавъ этого сами, мы отсылаемъ нашихъ читателей къ нижеуказываемымъ изслѣдованіямъ по этимъ вопросамъ. Даже и на русскомъ языкѣ читатель часто можетъ встрѣтить заявленіе о *несомнѣнныхъ* результатахъ отрицательной критики, открывшихъ псевдо—Исаію, псевдо—Даніила и т. д. Не мало появилось на русскомъ языкѣ переводныхъ трактатовъ о религіи Израиля въ этомъ духѣ. Таковы: Мензиса—Исторія религіи, переводъ Чепинской 1897 г., Гельвальда—Исторія культуры перев. подъ редакціей Филиппова; 1897 г. (иллюстрированная) исторія религій Шантепи де-ла-Сосеэй 1899 г. (трактатъ Валетона). Въ послѣднемъ изъ названныхъ произведеній указана и литература предмета (см. т. 1, стр. 345—347, преимущественно, но не исключительно раціоналистическая). Какъ на новѣйшее произведеніе общаго характера о религіи евреевъ написанное въ духѣ раціоналистической критики—не вошедшее въ указатель Валетона—должно указать на книгу C. Piepenbring'a „Histoire du peuple d'Israël" (Paris—Strasbourg. 1898 доведена до маккавейскаго періода). Эта книга также снабжена указателемъ литературы (II—IV). Въ этихъ трактатахъ утверждаются какъ несомнѣнно истинные взгляды, которые мы въ нашемъ изслѣдованіи называемъ и считаемъ безусловно ложными. Параллельно съ возникновеніемъ и развитіемъ этихъ раціоналистическихъ воззрѣній идетъ и ихъ разборъ, и мы съ рѣшительностію утверждаемъ, что этотъ разборъ и эта критика заставляютъ раціоналистовъ отступать все болѣе и болѣе назадъ въ ихъ отрицаніяхъ.

Прежде всего это должно сказать о пятокнижіи Моисея. Если результаты отрицательной критики пріобрѣли въ глазахъ многихъ такой авторитетъ по мнѣнію одного нѣмецкаго ортодоксальнаго богослова (Цокклера), потому что „сыны вѣка сего догадливѣе сыновъ свѣта въ своемъ родѣ" (Лк. XV, 8) и потому умѣютъ къ себѣ привлекать, то нужно признать, что пріемы привлеченія къ новымъ взглядамъ очень просты: новыя радикальныя теоріи характеризуются въ общемъ ясностію, простотою и отрицаніемъ

всего того, что трудно или невозможно понять. Для людей съ лѣнивымъ умомъ и съ сердцемъ не тяготѣющимъ къ религіи такія теоріи—истинная находка, онѣ успокоиваютъ и ихъ умъ и ихъ совѣсть. Но лучшіе умы и сердца возмущаются этими теоріями, возстаютъ противъ этого успокоенія на отрицаніи, и такъ какъ сыны вѣка сего хотятъ вѣрить только наукѣ, то призываютъ ихъ во имя новой науки къ старой правдѣ. Эти призывы во имя серьезнаго знанія и глубокаго пониманія дѣла—къ счастію и чести человѣчества—раздаются въ послѣднее время чаще и чаще. Большимъ вниманіемъ даже со стороны представителей отрицательной критики пользуются изслѣдованія Vigouroux издаваемыя въ строго католическомъ духѣ—La Bible et les découvertes modernes (4-е издан. 1885), Les livres saints et la critique rationaliste (вышло въ 1886—88 г.г., теперь вышло уже третье изданіе), вмѣстѣ съ Baquez'омъ Vigouroux изданъ Manuel biblique (у насъ въ рукахъ одиннадцатое изданіе 1899 г.)—вотъ отзывъ одного изъ авторовъ (Iastrow'a) раціоналистическаго направленія о первомъ изъ названныхъ произведеній: written from a catholic standpoint, but compehensive and accurate. The Religion of Babyl. and assyr 1898. p. 738.—Но кромѣ этого и подобныхъ сжатыхъ апологетическихъ курсовъ о Св. Писаніи постоянно появляются апологетическія монографіи. Такъ, въ 1885 г. Edwin C. Bissel выступилъ на защиту библейскаго взгляда на пятокнижіе въ изслѣдованіе The Pentateuch, its origin and structure. Въ 1888 г. W. Henry Green въ произведеніи The Hebrew Feasts выступилъ противъ теоріи поздняго происхожденія священническаго кодекста и обрядоваго ритуала. Послѣ этого онъ далъ еще рядъ апологетическихъ работъ, важнѣйшая изъ которыхъ: The higher Criticism ofthe Pentateuch. 1895.

Традиціонную точку зрѣнія вт общемъ принялъ James Robertson въ изслѣдованіи—The early religion of Israel as set fort by biblical writers and by modern critical historiars 1892. Съ 1890 г. Adolf Zahn непрерывно публикуетъ работы направленныя противъ раціоналистической теоріи. Первый трудъ—Schutzschrift wider das moderne kritische Unwesen (спеціально о второзаконіи). Съ 1893 г. съ подобными же трудами выступаетъ Eduard Rupprecht (первая работа Die Anschauung der kritischen Schule Wellhausens vom Pentateuch, наиболѣе важная—Des Rätsels Lösung). Въ 1894 г. Davis далъ апологетическую работу Genesis and semitic Tradition. Въ томъ же году вышло вторымъ изданіемъ из-

слѣдованіе A. H. Sayce'a „The higher critism and the verdict of the monuments (давшаго ранѣе много апологетическихъ работъ въ томъ же направленіи). Въ 1895 г. Sayce выступилъ участникомъ въ изданіи Sex Mosaica (The saw of Moses and higher Criticism), защиту подлинности пятокнижія въ этомъ изданіи приняли на себя Sayce, Rawlinson, Douglas (послѣдній еще въ 1877 г. написалъ монографію: Why I still believe that Moses wrote Deuteronomy?). Въ 1896 г. Sayce (добавленіе къ Research in Egipt) выступилъ съ новымъ трактатомъ объ историческомъ характерѣ книги Бытія (начиная съ XII гл.). Въ предшествовавшемъ году совершенно подобную же работу издалъ Ioseph Halevy—L'Histoire des origines d'apres la Genèse. Въ 1896 г. въ Германіи H. W. Bestman издалъ апологетическое изслѣдованіе Entwicklungs—geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten und Neuen Bunde an der Hand einer Analyse der Quellen u P. Q. Naumann напечаталъ книгу—Das Deuteronomium: das prophetische Staatsgesetz des theokratischen Königtums mit seinem Eingangs—und Schluss-worten, aus der prophetischen Geschichte und Theologie erläutert. Въ 1898—97 г.г. издалъ G. Stosch апологетическія Alttestamentliche Studien. Въ 1897 г. Fr. Hommel выпустилъ Dialtisraelische Uberliferung in inschriftlichen Beleuchtung Ein Einspruch gegen die aufstellungen der modernen Pentateuchkritik. Какъ бы дополненіемъ этого изслѣдованія (касающагося собственно книги Бытія), но совершенно независимо отъ него одновременно появилась на нѣмецкомъ языкѣ книга Hoedemaker'a (проповѣдника въ Амстердамѣ) — Der mosaische Urspruug der Gesestze in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri Vorlesungen über die moderne Schriftkritik des A. Г. Важную апологію библейскаго лѣтосчисленія далъ въ 1898 г. C. F. Lehmann въ изслѣдованіи Zwei Hauptprobleme altorientalischer Chronologie und ihre Lösung. Въ 1899 г. P. Vetter началъ печатать доказательства, что уже доплѣннымъ пророкамъ было извѣстно пятокнижіе. Die Leugnisse der vorexilisch. Prophet. über d. Pentateuch: I. Amos (Theolog. Quart. IV. 1899. Въ 1900 г. онъ предполагаетъ дать статью о свидѣтельствахъ изъ пр. Осіи. Въ вышедшихъ пока двухъ книжкахъ она не появлялась).

Пятокнижіе служитъ предметомъ преимущественныхъ споровъ, потому что съ утвержденіемъ его подлинности, понятно, критическіе походы противъ послѣдующихъ частей Библіи въ значительной мѣрѣ уже теряютъ значеніе. Вотъ почему сторонники

библейской правды привѣтствовали съ истиннымъ восторгомъ открытія въ области Ассиро-Вавилоніи и Египтѣ, выяснившія во всякомъ случаѣ съ несомнѣнностію, что въ Библіи объ этихъ странахъ, ихъ соціальной и государственной жизни сообщается чистая правда. Вотъ почему Гоммель, Сэйсъ, Галеви такъ горячо привѣтствовали открытыя недавно клинообразныя параллели повѣствованію XIV гл. кн. Бытія (ст 1. Амрафелъ=Гаммураби, Аріохъ=Ери-Аку, Кедорлаомеръ=Кудуръ-Лагамари; все повѣствованіе вполнѣ отвѣчаетъ событіямъ вавилонской исторіи). Но и подлинность послѣдующихъ книгъ Св. писанія находитъ себѣ твердую опору въ открытіяхъ, изысканіяхъ и изслѣдованіяхъ сторонниковъ традиціоннобиблейскаго взгляда на Св. Писаніе. И многіе перечисленные нами авторы и изслѣдованія имѣютъ своимъ предметомъ не пятокнижіе только, но и послѣдующія книги Св. Писанія (книги Вигуру, Lex Mosaica, изслѣдованія Цана обнимаютъ весь ветхій завѣтъ). Отрицательная критика въ отдѣлахъ ветхаго завѣта послѣ закона Моисея особенно возставала противъ подлинности послѣднихъ 27 главъ кн. пр Исаіи, всей книги пр. Даніила, пр. Іоны. Основательную аргументацію подлинности и единства кн. пр. Исаіи можно найти J. Knabenbauer'a, Le Hir'a, Nägelsbach'a. Подлинность кн. Даніила уже четверть вѣка назадъ съ большимъ знаніемъ дѣла отстаивалъ въ цѣломъ рядѣ изслѣдованій Delattre. Новѣйшія открытія заставляютъ приходить къ признанію ея подлинности и тѣхъ, кто ранѣе отрицалъ ее (напр., Ленормана). Особенно къ этому побуждаетъ открытіе въ нижнемъ Вавилонѣ текстовъ, говорящихъ о взятіи Вавилона Киромъ (нашли лицо соотвѣтствующее Валтасару, это принцъ Бельсарезеръ, вѣроятно правившій тогда за своего отца Набонида. Что Валтасаръ не былъ первымъ и единственнымъ владыкою Вавилона, указаніе на это находятъ и у Дан. V, 16: вопреки обычаю царей востока, какъ величайшую награду, Даніилу Вальтасаръ назначаетъ то, что Даніилъ будетъ *третьимъ*, а не вторымъ—властелиномъ въ царствѣ). О книгѣ Іоны писалъ Kaulen, Th. Lamy, въ послѣднее время H. Clay Trumbull—j. in Nineveh. Названные изслѣдователи писали и о другихъ пророкахъ и о другихъ книгахъ Св. Писанія. Имѣются теперь Библіи съ комментаріями и апологетическими введеніями (наприм., La Bible de M. Lethicllеux), Вигуру началъ издавать обширный библейскій словарь—апологетическій по своему направленію. Историческій характеръ книгъ царствъ въ общемъ

теперь уже не оспаривается. Въ высшей степени поучительна самая исторія судебъ отрицательной критики. Было время, находили возможнымъ отрицать чуть ли не всю Библію, въ половинѣ XIX в. находили очень возможнымъ повѣствованія о патріархахъ разсматривать, какъ миѳы, большую часть библейскихъ сказаній, какъ сказки, мысль о томъ, что Библія есть важный историческій источникъ для сужденія о государствахъ древняго востока, отвергалась. Современныя защитники традиціонныхъ взглядовъ на Библію обращаютъ вниманіе на то, какъ разсѣивались подобныя заблужденія, какъ открывались древнія культуры, выяснялась пріобщенность къ нимъ евреевъ, и если въ другихъ отрасляхъ человѣческаго знанія развитіе науки характеризовалось обыкновенно разрѣшеніемъ въ сказки того, что прежде считалось великою истиною (въ Алхиміи, въ Астрономіи), то здѣсь наоборотъ то, что легкомысленная полунаука при своемъ зарожденіи провозгласила, какъ сказку, потомъ оказывалось истинною. Много можно насчитать апологетическихъ трудовъ по Св. Писанію появившихся въ послѣднее десятилѣтіе на разныхъ языкахъ, но могутъ сказать, что дѣло, вѣдь не въ количествѣ, а въ качествѣ. Да, это—правда. Поэтому мы намѣренно называли преимущественно такихъ сторонниковъ библейскаго взгляда на Св. Писаніе, къ работамъ которыхъ относятся съ уваженіемъ и ученые раціоналисты Работы западныхъ изслѣдователей Св. Писанія въ духѣ древнихъ религіозныхъ традицій постепенно переводятся и на русскій языкъ, дѣлаются изъ нихъ компиляціи, появляются на русскомъ языкѣ и самостоятельныя псалогическія изслѣдованія Св. Писанія въ православномъ духѣ. Умноженіе послѣднихъ весьма желательно. Изслѣдованіе Св. Писанія—дѣло великой важности. Успѣхъ этого дѣла обусловливается усердіемъ, осторожностію, употребленіемъ правильныхъ методовъ и прежде всего вѣрою и любовью. Условій много и они не легки, но зато и успѣхъ долженъ вести за собою великіе результаты: разсѣяніе наблюденія и утвержденіе истины. Полное раскрытіе истины находится въ новомъ завѣтѣ, но мы говоримъ лишь объ изслѣдованіяхъ по ветхому, потому что по отношенію къ обсуждаемому нами вопросу (объ универсальномъ характерѣ Божественнаго откровенія) о новомъ завѣтѣ не существуетъ разногласій.

КО II-МУ ОТДѢЛУ.

Въ нашемъ разсужденіи о судьбахъ Божественнаго откровенія внѣ Богоизбраннаго народа на основаніи внѣбиблейскихъ сви-

дѣтельствъ мы имѣли подъ собою въ значительной мѣрѣ гипотетическую, а не фактическую почву. Начало исторической жизни народовъ окутано мракомъ, его пытаются выяснять, имѣя въ распоряженіи крайне незначительное число данныхъ, при помощи косвенныхъ указаній, аналогій апріорно предположенныхъ законовъ явленій. Понятно, что выводы полученные такимъ образомъ изъ недостаточнаго матеріала и нестрогимъ методомъ, не могутъ быть признаваемы особенно устойчивыми. Мы, принимая въ нашемъ изслѣдованіи, какъ точку отправленія, представленія тѣхъ или иныхъ ученыхъ находили неудобнымъ переносить всю ихъ аргументацію, которая склонила насъ къ ихъ воззрѣніямъ, въ свою работу. Эту аргументацію лучше всего читать въ ихъ изслѣдованіяхъ in integro. Съ своей стороны, мы должны сознаться, что не вездѣ аргументація принятыхъ нами выводовъ имѣетъ въ нашихъ глазахъ неотразимую силу убѣдительности, но мы принимали иногда тѣ или другіе выводы помимо имѣющихся для нихъ научныхъ основаній еще по слѣдующимъ соображеніямъ: 1) выводы эти, не имѣя противъ себя серьезныхъ возраженій и по степени вѣроятности стоя не ниже другихъ противорѣчащихъ имъ гипотезъ, находятся въ согласіи съ историческими указаніями Библіи. Критерій для каждаго вѣрующаго, понятно,—великой важности, но которымъ однако въ виду краткости и отрывочности библейскихъ свидѣтельствъ и легко представляющейся возможности неправильно понять таковыя, должно пользоваться съ большою осторожностью; 2) выводы эти стоятъ въ согласіи съ христіанскимъ пониманіемъ промысла Божія. Въ ниже указываемыхъ изслѣдованіяхъ можно найти основанія для таковыхъ принятыхъ нами положеній. На происхожденіи и зависимости китайской культуры, языка и письма отъ Вавилоніи настаиваетъ Lacouperie; доказательству этихъ тезисовъ имъ посвящена книга Origin of Early Chinese Civilization and its Western Sources 1894. Западное происхожденіе китайцевъ (съ Тарима) предполагалъ С. Георгіевскій—Первый періодъ китайской исторіи (до императора Цинь-ши-хуанъ-ди) 1885. О позднемъ появленіи историческихъ записей въ Индіи разногласій не существуетъ. M. Muller—A history of ancient sanskrit Literature 1859 L. v. Schröder-Indiens. Literatur und Cultur in historischen Entwicklung. 1887. Вопросъ о древнѣйшей культурѣ Греціи въ общемъ также довольно выясненъ. Swoboda—Griechische Ceschichte 1896 Maisch und Pohlhammer – Griechische Altertumskunde 1897. Wachrmuth—

Einleitung in das Studium der alten Geschichte 1895. Pauly—Realen-cyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 1893 f.f. Судьбы Рима до начала республики (приблизительно до 510 г. до Р Х.) покрыты совершеннымъ мракомъ (открытый въ 1899 г. близь арки Септимія Серен на формулѣ памятникъ, который сначала подалъ поводъ распространиться слуху, что найдена могила Ромула, повидимому не прольетъ никакого свѣта на эпоху царскаго періода въ Римѣ). Koch'a-Römische Geschichte 1898. Niese-Grundriss der römischen Geschichte nebst Quellenkunde (Handbuch der klassisch. Altertums-wissensch.) Прямую зависимость религіозныхъ персидскихъ (авестическихъ) вѣрованій отъ еврейскихъ рѣшительно утверждаетъ C. de Harlez-Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre. 1881. James Darmesteter (самъ еврей) хотя и не слѣдуетъ этой *израелитской* гипотезѣ Гарлеца (Darm.—теперь умершій и Garl. лучшіе современные знатоки Авесты), однако тоже признаетъ во многихъ отношеніяхъ приматство израильской религіи надъ персидскою и зависимость второй отъ первой. Le Zend Avesta. Tom III-me Origines de la litterature et de la religion zoraastiennes. 1893. P. P. ZVII—LXII. Доказательству положенія, что вавилонская культура есть древнѣйшая и что египетская стоитъ отъ нея въ зависимости Fr. Hommel посвятилъ изслѣдованіе—Der babylonische Ursprung der aegyptischen Kultur. 1892. Послѣ онъ не переставалъ обращаться къ этой темѣ и приводить новыя основанія своего положенія. Его—Gechichte des alten Morgenlandes 1895. J. De Morgau выдвинулъ рядъ совершенно новыхъ основаній въ защиту того-же тезиса. Recherches sur l'origine de l'Egypta. L'âge de la pierre et les-metaux. 1896. Recherches sur origine de l'Egypte. Ethnographie préhistorique et tombeau royal de Négadah 1897. Относительно приводимыхъ нами вавилонскихъ сказаній мы должны сдѣлать оговорку. Вавилонскаго героя потопа мы называли Газизадрой. Такое наименованіе его встрѣчается въ клинообразныхъ надписяхъ, но вообще онъ называется въ нихъ иначе, и это другое наименованіе читаютъ: Шамаснапистимъ, Ситнапистимъ, Пирнапистимъ. Названіе героя (вавилонскаго Нимврода), которому Газизадра разсказалъ свою исторію, до 1890 г. читалось предположительно (по Смиту)—Издубаръ. Но въ 1890 г. Pinches установилъ, что оно должно быть читаемо—Гильгамъ (izdubar=Gilgamesh). Оріенталисты теперь принимаютъ эту транскрипцію. см. Maspero, Histoire anciene des peuples de l'Orient classique. Les origines. p.p. 566, 574. 1895.

Ранѣе Масперо писалъ „Издубаръ“. см. также. Morris Jastrow„ The Beligion of Babylonia and Assyria. The Gilgamech epic. p. 466 и слѣд. 1898. На томъ, что египтяне въ глубочайшей древности имѣли высокія религіозно-нравственныя понятія, настаиваетъ Pierret (хранитель египетскихъ древностей въ Луврскомъ музеѣ въ Парижѣ). Во многихъ работахъ онъ проводитъ этотъ взглядъ (Essaisur la mythologie égyptienne, le Pantheon égyptien) и въ такомъ духѣ имъ составлено предисловіе къ каталогу ввѣреннаго его попеченію музея—Description sommaire des salles du musée égyptien. 1895. Взглядъ Піэрэ—не единоличный (также смотритъ Robiou—A study an Egyptian and Babylonian Triads. 1894, такой же взглядъ проводится въ изданной Lenormant'омъ—L'Histoire ancienne de l'orient). Съ того времени какъ евреи приходятъ въ соприкосновеніе съ персами (эпоха Ахеменидовъ), и особенно, когда затѣмъ въ Вавилонѣ, Палестинѣ и Египтѣ появляются греки, историческія свѣдѣнія умножаются въ числѣ и становятся болѣе точными и опредѣленными. Здѣсь въ вопросѣ о фактахъ и лицахъ разногласіе ученыхъ при принципіально различныхъ религіозныхъ убѣжденіяхъ направляются въ общемъ по большей части не на существенное. Herzog'a Realencyclopadie, Lichtenberger'a, Dictionaire des Sciences religieuses въ соотвѣтствующихъ артикляхъ (Сивилины книги, Филонъ, Іосифъ Флавій и др...), E. Schurer'a Geschichte des iudiehen Volkes im sceitalter Jesu Chisti (1886 и 1890), произведенія современной эпохи и авторы впервые упоминавшіе о такихъ произведеніяхъ (Сивилины книги, нѣкоторыя сочиненія Филона, Флавія Евсевія Кес.) и другія сочиненія цитированныя въ текстѣ были нашими пособіями.

К О II-Й Ч А С Т И.

Наше разсужденіе о естественномъ Богопознаніи представляетъ собою то, что называютъ доказательствами бытія Божія. Въ настоящее время такимъ доказательствамъ обыкновенно предпосылаютъ гносеологическій анализъ—изслѣдованіе происхожденія, свойствъ и границъ нашего познанія. Этотъ анализъ различныхъ изслѣдователей приводитъ къ совершенно различнымъ выводамъ. Главныхъ типовъ таковыхъ выводовъ всегда было два: отрицаніе возможности достовѣрнаго познанія и признаніе таковой возможности. Сообразно различію выводовъ измѣняется оцѣнка до-

казательствъ бытія Божія. Одни и тѣ же доводы у различныхъ изслѣдователей при различіи гносеологическихъ воззрѣній пріобрѣтаютъ различное значеніе. Мы не предпослали нашему разсужденію гносеологическаго анализа по слѣдующимъ побужденіямъ. Наша цѣль была—раскрыть, что кромѣ сверхъестественнаго Откровенія все (природа, собственный духъ, міровая жизнь) ведетъ человѣка къ признанію Высшаго Начала и къ исканію общенія съ нимъ. При чемъ мы старались установить, что, хотя все ведетъ человѣка къ Богу, ничто кромѣ Самого Бога не можетъ дать человѣку твердой вѣры въ Него. Вѣра ищущему ее подается свыше (см. введеніе; о вѣрѣ, какъ знаніи внутренняго опыта, см. нашу статью „Религія и Наука въ ихъ взаимоотношеніи къ наступающему столѣтію". III Бог. Вѣст. 1900. № 1. въ отдѣл. брош. стр. 56—62). Эти положенія могутъ быть принимаемы и отвергаемы при самыхъ различныхъ гносеологическихъ пролегоменахъ. Ихъ можетъ принять и тотъ, кто вѣритъ въ наши познавательныя силы, и признаніе ихъ нерѣдко соединялось съ глубокимъ гносеологическимъ скептицизмомъ (у Монтэня, Паскаля, Якоби). Наконецъ, субективную и регулятивную силу положенія—все на землѣ направляетъ мысль человѣка къ небу—могутъ принимать и лица, прямо отрицающія признакъ достовѣрности у нашихъ познаній. Цѣлью нашего настоящаго разсужденія было по возможности обосновáть только это положеніе. Безъ сомнѣнія, раскрытіе положенія, что наша мысль заслуживаетъ довѣрія, много бы усилило и степень достовѣрности и значеніе нашего тезиса, но таковое раскрытіе нуждается въ особомъ, самостоятельномъ и обширномъ изслѣдованіи. Со времени Канта накопилось много гносеологическаго матеріала, которымъ не располагалъ этотъ философъ; каковой матеріалъ оставался неизвѣстнымъ до послѣдняго времени большинству послѣдующихъ философовъ, а тѣ, которые его знали, не были философами. Матеріалъ этотъ данъ новыми изслѣдованіями въ области математики (особенно новой геометріей въ трудахъ Лобачевскаго, Гаусса, Бельтрами, Риманна, Гельмгольца, С. Ли, Пуанкарэ) и естествознанія (главнымъ образомъ изслѣдованіями о свойствахъ матеріи и силахъ природы). Теперь и математики и натуралисты стали чувствовать и отмѣчать философское значеніе сдѣланныхъ ими открытій, и философы увидѣли себя принужденными обратиться къ изслѣдованію этого новаго матеріала. Но пока работъ и работниковъ въ этомъ направленіи немного. Можно назвать Гельмгольца, Клаузіуса,

Гирна, Оствальда, Герца, Маха, Авенаріуса. Экскурсіи натуралистовъ въ область гносеологіи стали производиться и у насъ (нѣсколько такихъ работъ объ объективномъ элементѣ въ нашихъ познаніяхъ далъ Сѣченовъ; какъ на основательную попытку въ этомъ родѣ можемъ указать на статью Шиллера „Значеніе понятій о „силѣ“ и о „массѣ“ въ теоріи познанія и въ механикѣ“ Кіевск. Университ. Извѣст. Февр. 1898), попытки указать на значеніе новаго матеріала для внесенія поправокъ, дополненій и даже радикальной переработки нѣкоторыхъ отдѣловъ логики и гносеологіи были сдѣланы нами въ статьяхъ: логика и математика (Научн. Обозрѣн. 1896 г. № 8), Запретныя идеи (Богос. Вѣст. 1896. №№ 8 и 12), въ разборѣ кн. Гирна „Анализъ вселенной въ ея элементахъ“ (Бог. Вѣст. 1898, №№ 11 и 12).

Космогоническая и телеологическая проблемы разсматривались нами только съ точки зрѣнія общихъ представленій о мірѣ и его законахъ, но эти проблемы вызываютъ много частныхъ недоумѣній, возраженій и споровъ. Попытки разбираться въ послѣднихъ были предприняты нами въ работахъ: Новая теорія происхожденія міра (Правос. Обозрѣн. 1889 № 1), Гаданія ученыхъ о происхожденіи міра (Вѣра и Разумъ. 1897, №№ 19 и 23), Происхожденіе жизни (Христ. Чтен. 1898, №№ 2, 7, 8, 9, 10), О происхожденіи и первобытномъ состояніи рода человѣческаго (Москва. 1894). Это—по вопросамъ о происхожденіи. Вопросы о цѣляхъ и ихъ достиженіи (свободномъ подъ водительствомъ Промысла) мы пытались обсуждать въ слѣдующихъ трактатахъ: Чудо и Наука (Бог. Вѣст. 1893, № 6), Вопросъ о безсмертіи души (Вопросы философ. и психол. 1893, кн. XIX и XX) Конецъ земли (Бог. Вѣст. 1894, №№ 4 и 11), Астрономія и Богословіе (Бог. Вѣст. 1897, №№ 9—11).

„Доказательства бытія Божія, говоритъ Гегель, это—изложенія, описанія болѣе или менѣе неполныя того движенія, которымъ духъ поднимается отъ міра къ Богу“ (Гегель, Логика, Введеніе § 50 примѣчаніе и § LXVIII). Мы думаемъ, что пути, которые въ таковомъ движеніи къ Богу для различныхъ лицъ являются удобнѣйшими, весьма различны. Представивъ въ данномъ изслѣдованіи путь, которымъ шла наша мысль, мы предлагаемъ теперь краткое обозрѣніе различныхъ направленій философской мысли въ ея исканіяхъ Бога, какъ эти направленія являлись въ хронологической послѣдовательности въ исторіи. Мы привели уже (въ третьей главѣ) доказательство бытія Божія предложенное

Сократомъ Аристодему Малому. Ученикъ Сократа Платонъ (427—347 до Р. Х.) доказательствамъ бытія Божія отвелъ много мѣста въ своихъ сочиненіяхъ. По Платону, дѣйствительный міръ не есть истинно сущій, онъ, какъ свое необходимое условіе, предполагаетъ міръ высшій, идеальный, міръ идей образующихъ изъ себя систему или іерархію, во главѣ которой стоитъ идея Блага. Эта истинно сущая идея есть Богъ. Бытіе міра, въ которомъ мы живемъ, заставляетъ предполагать бытіе диміурга, который создалъ его по своей благости, предполагаетъ бытіе ума, который сообщилъ устройству міра стройность. Наблюдаемая нами относительная добродѣтель заставляетъ предполагать существованіе добродѣтели абсолютной. Относительная красота, которую встрѣчаемъ мы на землѣ, утверждаетъ въ томъ, что существуетъ красота абсолютная, не заключающая въ себѣ ничего чувственнаго и тѣлеснаго, красота сама въ себѣ, отъ которой происходитъ все прекрасное, причемъ возникновеніе и уничтоженіе всѣхъ новыхъ видовъ прекраснаго не увеличиваетъ, не уменьшаетъ и ни въ чемъ не измѣняетъ ее" (объ идеяхъ см. у Платона: Федръ—въ миѳологической формѣ,—затѣмъ Федонъ, Филебъ, государство; объ умѣ—о законахъ; о Диміургѣ—Тимей; о красотѣ—Пиръ). Прямое доказательство бытія единаго Бога далъ ученикъ Платона—Аристотель (384—322 до Р. Х.). Чистая матерія, по Аристотелю, есть только потенція, возможность бытія. Ея становленіе дѣйствительностію происходитъ вслѣдствіе того, что она принимаетъ форму. Это совершается посредствомъ движенія. Форма есть движущее начало. Но форма не существуетъ отдѣльно, въ дѣйствительности она является лишь соединенною съ матеріей. Мы не видимъ ничего, что было бы только движущимъ, но все является и движущимъ и движимымъ вмѣстѣ. Такимъ образомъ мы видимъ только такія причины, за которыми стоитъ рядъ другихъ причинъ. Но рядъ причинъ не можетъ идти въ безконечность. Должно существовать нѣчто, что только двигаетъ и не движется, чистая форма (полная реальность, абсолютно не заключающая въ себѣ матеріи, первый движитель—Божество (πρῶτον κινοῦν); это доказательство и ученіе о Богѣ изложено Аристотелемъ въ XII книгѣ его метафизики. На латинскую почву греческіе доводы перенесъ Цицеронъ (106—43 г. до Р. Х.) въ de natura deorum. Кажется, ему и многимъ его соотечественникамъ особенно нравилось историческое доказательство бытія Божія, исходящее изъ того, что всѣ народы вѣрили

и вѣрятъ въ боговъ (consensus gentium—стоическій доводъ. Tusculan. disputat. 1, 13). Тѣ, которымъ въ Ветхомъ Завѣтѣ были ввѣрены Словеса Божіи, евреи въ древнѣйшее время указывали, какъ на доказательство бытія единаго и всемогущаго Бога, на знаменія и чудеса. Но уже за 1000 слишкомъ лѣтъ до Р. Х. они стали усматривать такое доказательство въ красотѣ и величіи міра (Псал. XVIII, 2; XCVI, 6; Іов. XII, 7—9; XXXVII;—XLI). Немного столѣтій позже, видимъ, у нихъ появляется доказательство бытія божія, опирающееся какъ бы на космологическій доводъ и на фактъ существованія промысла (Исаіи XL, 21—26). Болѣе, чѣмъ за столѣтіе до Р. Х. евреями, видно, ясно было сознано значеніе телеологическаго доказательства „Отъ величія красоты созданій сравнительно познается Виновникъ бытія ихъ", утверждается въ премудрости Соломона (XIII, 5)

Изъ христіанскихъ богослововъ первымъ предложилъ новое доказательство бл. Августинъ (354—430 г.) Въ этомъ доказательствѣ Августинъ вышелъ изъ идеи блага. Человѣкъ любитъ только благо; всѣ вещи онъ любитъ постольку, поскольку въ нихъ заключается благо. Но не всѣ вещи мы любимъ съ равною силою, потому что по нашему представленію въ однихъ вещахъ больше, въ другихъ—меньше блага. Для того, чтобы судить такимъ образомъ, нужно, чтобы въ нашей душѣ была напечатлѣна идея блага въ себѣ—неизмѣнный коррективъ для оцѣнки различій между частными благами. Это благо въ себѣ, благо абсолютное и неизмѣняемое есть Богъ. Нашъ разумъ познаетъ его непосредственно, дѣлая отвлеченіе отъ всѣхъ частныхъ и относительныхъ благъ (August. De Trinitate. Lib. VIII, c. III). Это доказательство расширилъ Анзельмъ Кентерберійскій (1033—1109). Какъ различныя степени блага заставляютъ заключать къ бытію блага высшаго, абсолютнаго; такъ различныя степени величинъ конечныхъ и ограниченныхъ заставляютъ заключать къ величію безконечному, и, наконецъ, бытіе существъ измѣняемыхъ и контингентныхъ (которыя могли быть и не быть) заставляетъ необходимо предполагать существованіе бытія высшаго, неизмѣняемаго, необходимаго. Это бытіе есть вмѣстѣ и безконечное величіе и безконечное благо. Оно есть Богъ (Anselm. Monologium. C. I—IV). Съ именемъ Анзельма главнымъ образомъ связывается онтологическое доказательство бытія Божія. Идея Бога есть идея существа совершеннаго, выше котораго ничего нельзя себѣ представить. Но въ числѣ признаковъ такого существа мы необхо-

димо мыслимъ существованіе. Если бы это не было такъ, то мы могли бы себѣ представить другое существо, которое, соединяя бытіе съ совершенствами перваго, было бы выше перваго. Но это противорѣчитъ нашему представленію о Богѣ, какъ высочайшемъ существѣ. Такимъ образомъ, мы необходимо мыслимъ Бога существующимъ. Существующимъ его мыслитъ и безумецъ говорящій, что нѣтъ Бога (Псал. IX, 25; XIII, I; LII, 2). Такимъ образомъ, Богъ дѣйствительно существуетъ Anselm Proslogium. C. II). Противъ онтологическаго аргумента Анзельма возсталъ монахъ Ганилонъ въ сочиненіи Liber pro insipiente и потомъ еще съ большею силою Ѳома Аквинатъ (1225—1274 г г. Summa theolog. Par. 1, qu. 2, art. 1). Сущность возраженія: бытіе не есть признакъ совершенства и поэтому въ понятіи совершеннѣйшаго существа нѣтъ необходимости мыслить его бытіе. Съ своей стороны Ѳома Аквинскій обобщилъ августино-анзельмово доказательство. Мы постоянно сравниваемъ между собою различные предметы, постоянно говоримъ „болѣе“, „менѣе“, этотъ методъ сравненій заключаетъ въ себѣ признаніе бытія нѣкоего maximum'a: aliquid quod maxime est et per consequens maxime ens. Такимъ образомъ наша вѣра въ бытіе относительныхъ предметовъ природы необходимо заключаетъ въ себѣ вѣру въ бытіе абсолютнаго Бога Sum P. 1. qu. 2. artic. 3). Много для теоріи доказательствъ бытія Божія сдѣлалъ Декартъ (1596—1650, Meditationes III). Онъ далъ (независимо отъ Анзельма) онтологическій доводъ въ новой постановкѣ. Я—бытіе несовершенное, но я имѣю идею о Бытіи совершенномъ и я *принужденъ* мыслить, что эта идея вложена въ меня Существомъ, Которое владѣетъ всѣми совершенствами—Богомъ. Другой доводъ Декарта. Я существую не самъ собою. Если бы было послѣднее, я надѣлилъ бы себя всѣми совершенствами, которыя только представляю. Я существую, благодаря кому-то другому, и этотъ другой есть бытіе совершеннѣйшее. Если бы Онъ не былъ таковымъ, то я и для Него, какъ для себя, долженъ былъ бы искать причины въ бытіи совершеннѣйшемъ. Декартъ выводитъ еще бытіе Божіе изъ присущей человѣку идеи безконечнаго. Человѣкъ, какъ конечное существо, не могъ самъ создать этой идеи, не могла она явиться и отъ воздѣйствія на человѣка бытія конечнаго (міра); только безконечное существо могло его вложить въ душу человѣческую. Младшій современникъ Декарта—Паскаль (1623—1662) сильно вооружался противъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія, находя ихъ теоре-

тически несостоятельными и практически даже вредными. По его мнѣнію дѣйствительно убѣдительныя доказательства бытія Божія даются чувствомъ, чудесами истинной религіи, Библіей и всей исторіей христіанства. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ предложилъ своеобразное доказательство бытія Божія основанное на теоріи вѣроятностей. Вслѣдствіе нашей ограниченности мы не можемъ знать: есть ли Богъ или нѣтъ? но мы необходимо должны признать то или другое, необходимо должны держать пари о бытіи или небытіи Бога. Что же выбрать? Безъ колебанія, бытіе Божіе. Шансы выигрыша и проигрыша равны, но въ случаѣ выигрыша мы получаемъ вѣчное блаженство и въ случаѣ проигрыша мы въ сущности ничего не теряемъ. Это свое règle des partis Паскаль выразилъ въ другой очень простой формѣ: „если мы ошибаемся считая христіанство истиной, мы теряемъ очень немногое, но какое несчастіе, если мы ошибаемся, считая его ложью“ Pensées, Article troisième. let 2). Много пережившій Паскаля, его современникъ Боссюэтъ (1627—1704) попытался дать доказательство бытія Божія, выходя изъ идеи истины. Необходимо, чтобы истина кѣмъ-нибудь понималась вполнѣ. Человѣкъ, какъ онъ ни ничтоженъ, знаетъ отчасти законы природы и вмѣстѣ съ тѣмъ ясно сознаетъ, что ничего не было бы создано, если бы эти законы не понимались вполнѣ кѣмъ-либо инымъ, и потому онъ заключаетъ, что слѣдуетъ признать вѣчную мудрость, въ которой всѣ законы, порядокъ и пропорціи имѣютъ свое первоначальное основанія De la connaissance de Dieu, ch IV, art. 5, 6, 9 et 10). Боссюэтъ далъ еще и другое своеобразное доказательство бытія Божія: есть бытіе совершенное, все прочее есть бытіе несовершенное въ различной степени приближающееся къ небытію. Какимъ же образомъ несовершенное существуетъ, а совершенное нѣтъ? То, что ближе къ небытію существуетъ, а то, что есть совершенное бытіе и ни отъ чего не происходитъ, не существуетъ (Elevations. Premiére semaine, premiére élevation). Знаменитый противникъ Боссюета Фенелонъ (1651—1715), расходясь съ нимъ по другимъ философскимъ вопросамъ, сходится съ нимъ въ методѣ и содержаніи доказательствъ бытія Божія. Идеи, составляющія основаніе моего разума, и я—двѣ различныя вещи. Я измѣняюсь и ошибаюсь. Идеи абсолютно истинны и неизмѣнны. Даже, если бы я не существовалъ, истинность этихъ идей осталась бы неизмѣнною. Осталось бы неизмѣнно истиннымъ, что одна и та же вещь въ одно и то же время не можетъ суще-

ствовать и не существовать, что лучше быть самобытнымъ, чѣмъ произведеннымъ кѣмъ-либо и т. п. Эти идеи не могутъ быть произведены внѣшними объектами, еще менѣе можно считать ихъ нашимъ собственнымъ произведеніемъ. Внѣшніе объекты контингентны, измѣняемы и преходящи, идеи всеобщи, вѣчны и неизмѣнны. Я не могу и усумниться въ ихъ существованіи, ибо то, что всеобще и необходимо, скорѣе должно существовать, чѣмъ то, что можетъ быть и не быть. Должно быть нѣчто реальное и дѣйствительно существующее, что соотвѣтствуетъ моимъ идеямъ, нѣчто, что находится во мнѣ и что однако не есть я, что выше меня и что пребываетъ со мною даже, когда я не думаю о немъ; наконецъ, что мнѣ болѣе близко а интимно, чѣмъ моя собственная сущность. Я думаю, что это бытіе, столь удивительное, столь близкое и столь неизвѣстное есть Богъ (Existance de Dieu. 2-me part. ch. IV, еще ch. II и 1-me part. ch II). Современникъ Фенелона Мальбраншъ (1638—1715) такъ разсуждалъ о бытіи Божіемъ. Идея той или иной конечной вещи можетъ существовать и безъ существованія именно этой вещи. Но идея бытія не можетъ существовать безъ существованія бытія и идея безконечнаго бытія не можетъ существовать безъ дѣйствительнаго существованія безконечнаго бытія. Идея безконечнаго бытія существуетъ, значитъ существуетъ и таковое бытіе, т. е. Богъ (Entretiens sur la méta physique et sur la religion. 2 Entret). Лейбницъ (1646—1716) предложилъ доказательство бытія Божія, исходя изъ закона достаточнаго основанія. Вещи, которыя мы наблюдаемъ и изслѣдуемъ, ограничены, контингентны и не имѣютъ въ себѣ ничего такого, что бы дѣлало ихъ бытіе безусловно необходимымъ. Онѣ могутъ принимать различные образы и движенія и являться въ различномъ порядкѣ. Для міра, состоящаго изъ такихъ контингентныхъ вещей, нужно искать достаточнаго основанія. Таковымъ должна быть субстанція, которая сама для себя есть достаточное основаніе и которая, слѣдовательно, необходима и вѣчна. Нужно, чтобы эта причина была разумною, опредѣляя къ бытію этотъ контингентный міръ, а не другіе, бытіе которыхъ равно возможно. Лейбницъ выводилъ еще доказательство бытія Божія изъ своей теоріи предуставленной гармоніи. Соотвѣтствіе въ явленіяхъ душевной и тѣлесной жизни, соотвѣтствіе между дѣятельностями независимыхъ одна отъ другой монадъ предполагаетъ бытіе верховнаго существа, которое установило это соотвѣтствіе. Для того, чтобы устранить всѣ возможныя возраженія противъ

силы своихъ доказательствъ, Лейбницъ изслѣдовалъ еще: понятіе необходимаго и высочайшаго существа не заключаетъ ли въ себѣ противорѣчій, возможно ли оно? И изъ возможности такого понятія онъ съ необходимостію выводитъ дѣйствительность соотвѣтствующаго ему существа (Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, Nouveaux essais sur l'entendement humain; Monadologia—посмертное изданіе). Странныя доказательства бытія Божія предложили современные Лейбницу англійскіе мыслители—Ньютонъ (1642—1727) и Кларкъ (1675—1729). Ньютонъ разсуждалъ: еслибы движеніе планетъ обусловливалось только солнечнымъ притяженіемъ, то онѣ упали бы на солнце. Для полученія ими вращательнаго движенія необходимо, чтобы божественная рука дала имъ толчекъ по тангенсу ихъ орбитъ (First letter to Bentley). Кларкъ въ пространствѣ и времени видѣлъ свейства нѣкоторой субстанціи и изъ того, что они безконечны и что для нихъ не можетъ служить субстанціею міръ, заключающійся въ нихъ, онъ выводилъ, что они суть свойства безконечной субстанціи—Бога (A Discourse concerning the being and attributesof Gool). Во второй половинѣ XVIII в. Гемстергюи выводилъ фактъ бытія Божія изъ стремленій нашей души. „Одинъ вздохъ души о лучшемъ, о будущемъ, о совершенномъ есть болѣе сильное, чѣмъ геометрическія, доказательство бытія Божія (Aristée).

Кантъ (1724—1804) подвергъ безпощадной критикѣ всѣ предлагавшіяся до него доказательства бытія Божія. Изъ субъективной необходимости мысли не слѣдуетъ объективная дѣйствительность бытія. Мы необходимо мыслимъ все совершающимся во времени, но несомнѣнно, что такого времени, какое мы представляемъ, совсѣмъ не существуетъ. Этотъ гносеологическій принципъ утверждающій, что невозможно доказать соотвѣтствіе нашего мышленія бытію, безусловно отрицаетъ значеніе онтологическаго доказательства. Вмѣстѣ съ онтологическимъ доказательствомъ падаетъ и заключеніе о бытіи Божіемъ отъ бытія міра, какъ отъ слѣдствія къ причинѣ (космологическое доказательство). Кромѣ гносеологическихъ основаній его колеблетъ еще и то, что въ немъ принципъ, по которому въ нашемъ мірѣ случайностей все являющееся имѣетъ для себя причину, произвольно переносится за предѣлы этого контингентнаго міра Въ заключеніи отъ явленій цѣлесообразности и красоты въ мірѣ (физико-теологическое или теологическое доказательство) Кантъ видитъ крайнее несоотвѣтствіе между ограниченностью опыта и получаемой без-

конечностью въ выводѣ (Kritik der reinen Vernunft). Но если бытія Божія и нельзя доказать, однако это бытіе должно быть признаваемо. Кантъ предлагаетъ нравственный доводъ для этого. У человѣка есть стремленіе къ совершенству. Это совершенство недостижимо въ здѣшнемъ мірѣ; слѣдовательно, должно предполагать, что человѣка ожидаетъ безсмертіе. У человѣка есть требованіе, чтобы совершенство соединялось съ счастіемъ Разумное существо можетъ быть счастливымъ лишь тогда, когда все вокругъ него происходитъ согласно его волѣ и желаніямъ. Нравственно развитый человѣкъ, видя вокругъ себя страданіе и нищету, не можетъ быть счастливъ. Гармонію счастія и совершенства можетъ произвести только Богъ (Kritik der practischen Vernunft). Соглашаясь съ Кантомъ въ томъ, что бытіе Божіе не доказуемо теоретическимъ путемъ, Якобы (1743—1819) высказалъ, что для убѣжденія въ бытіи Божіемъ есть не логическій, а иной — опытный путь. Богъ непосредственно воздѣйствуетъ на духъ человѣка, и человѣку присуща способность воспріятія этого откровенія Бога. Такъ, въ бытіи Божіемъ мы убѣждаемся тѣмъ же путемъ (опытнымъ), какъ и въ бытіи внѣшнихъ вещей, и пріобрѣтаемая такимъ образомъ увѣренность стоитъ неизмѣримо выше той, какую могутъ дать логическія доказательства (D. Hume uber den Glauben oder Idealismus und Realismus). Почти одновременно съ Якоби своеобразные доводы для признанія бытія Божія предложилъ Мэнъ де Биранъ (1756—1824). Человѣкъ познаетъ свое „я“, какъ совокупность усилій, стремящихся преодолѣть сопротивленія отовсюду (отъ собственной и отъ всей природы). Подчиняясь природѣ, человѣкъ живетъ чувственною, животною жизнью. Препобѣждая ее и высвобождаясь изъ подчиненія ей своими усиліями (волей), онъ живетъ жизнью разумною. Но и эта жизнь не можетъ удовлетворить его. Полное удовлетвореніе онъ можетъ найти лишь въ подчиненіи своего освобожденнаго „я“ высшей реальности и въ общеніи съ этой реальностью. Такимъ образомъ потребности духа предполагаютъ бытіе Бога (Oevres inedits de M. de Biran. T. III—посмертное изданіе). Мэнъ де Биранъ понятіе причины сближаетъ съ понятіемъ воли и „я“ (причина=усиліе, effort, идущее отъ субъекта и производящее дѣйствіе) Но человѣческое „я“ не есть и не можетъ быть причиной всего; значитъ, есть нѣкоторое универсальное „я“, которое произвело все (Oevres philosoph. de Maine de Biran et ibid). Предлагавшіяся и возможныя доказательства бытія Божія пытались клас-

сифицировать. Въ нѣмецкой философской литературѣ преимущественно принята классификація Канта: 1) доказательства отъ данныхъ прямаго опыта (явленій красоты, цѣлесообразности)—телеологическія; 2) доказательства отъ неопредѣленнаго, возможнаго опыта (нѣчто существуетъ, есть бываніе, контингентность; должно быть бытіе)—космологическія; 3) доказательства отъ чистыхъ понятій (отъ идей къ бытію)—онтологическія. Во французской философской литературѣ преобладаетъ такая классификація: доказательства физическія (отъ явленій въ природѣ), метафизическія (изъ данныхъ сознанія и разума) и нравственныя (изъ данныхъ исторіи, изъ фактовъ вѣры, изъ строя жизни народовъ; сюда присоединяются и эстетическія доказательства).

КЪ ЗАКЛЮЧЕНІЮ.

Культурные люди обоихъ полушарій въ общемъ въ настоящее время согласны въ томъ, что или христіанство представляетъ собою истинную религію или истинной религіи нѣтъ совсѣмъ на землѣ. Если говорятъ объ увлеченіи буддизмомъ, воззрѣніями новоіудейства въ Европѣ или Америкѣ, то эти увлеченія въ самомъ лучшемъ случаѣ, т. е. если они искренни и сравнительно разумны, состоятъ въ признаніи и въ осуществленіи правилъ морали названныхъ религій, какъ сравнительно лучшихъ и цѣлесообразныхъ, а не въ признаніи этихъ религій богоустановленными. Поэтому и увлеченія направляются на тѣ религіи, въ которыхъ совсѣмъ не предполагается или не поднимается вопроса о богообщеніи. Существуютъ, правда, еще нѣкоторые виды мистицизма, представляющіе собою нѣчто въ родѣ религіи (наприм., франкмасонство, сведенборгіанизмъ), но о нихъ должно замѣтить, что они или не совсѣмъ порываютъ съ христіанствомъ, хотя и грубо искажаютъ его, или представляютъ собою явленія чисто психопатологическія (увлеченіе спиритизмомъ мы не относимъ сюда, потому что спиритизмъ еще не религія). Такимъ образомъ, человѣку вѣрящему, что на землѣ есть истинная религія, при рѣшеніи вопроса о томъ, гдѣ она содержится, приходится выбирать не между всѣми религіями, а лишь между христіанскими исповѣданіями. Попытавшись показать въ заключеніи нашего труда, что религіозную истину содержитъ православная церковь, назовемъ теперь изслѣдованія

посвященныя спеціально раскрытію этого положенія. Обширные догматико-апологетическіе отдѣлы о церкви содержатъ въ себѣ наши классическіе курсы Догм. Богословія—митроп. Макарія, архіеп. Филарета, еписк. Сильвестра (у еп. Сильвестра имѣется еще монографія—Ученіе о церкви въ первые три вѣка христіанства). Имѣются монографіи Мансветова (новозавѣтное ученіе о церкви), о. Аквилонова (новозавѣтное ученіе о церкви—раскрытіе ученія не на основаніи только Новаго Завѣта, но и на основаніи святоотеческихъ твореній), писателей свѣтскихъ—Хомякова (II-й т. полнаго собр. сочин.), Тернера (Церковь). Обратившійся въ православіе изъ англиканства dr Овербекъ далъ поучительный трактатъ: Безспорныя преимущества православной каѳолической церкви предъ всѣми другими христіанскими исповѣданіями. Переводъ съ примѣчаніями Болотова. Очень много изслѣдованій посвящено у насъ разбору и опроверженію заблужденій католицизма. Таковы, архіеп. Никанора—Разборъ римскаго ученія о главенствѣ въ перкви. Проф. Н. Бѣляевъ всю свою ученую дѣятельность сосредоточилъ на борьбѣ съ католицизмомъ (католическое ученіе о такъ называемой сатисфакціи; характеристика римско-католическаго ученія съ точки зрѣнія римскаго догмата; идея папской непогрѣшимости; теорія папской непогрѣшимости; о римскомъ католицизмѣ. Точно также суровымъ и неутомимымъ обличителемъ католицизма былъ обратившійся изъ католицизма въ православіе о. Владиміръ Геттэ (его La papouté hérétique переведено въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1895 г.). Иванцова—Платонова—о римскомъ католицизмѣ; А. Лебедева—о главенствѣ папы; А. Бѣляева—о соединеніи церквей. Заблужденія протестантовъ значительно менѣе были у насъ предметомъ опроверженія. Классическимъ трудомъ посвященнымъ этому дѣлу является сочиненіе Стефана Яворскаго „Камень вѣры православнымъ церкве святые сыномъ на утвержденіе“. Въ новое время явились: А. Кассіанова—бесѣды двухъ русскихъ нѣмцевъ; еп. Хрисанѳа—характеръ протестантства и его историческое развитіе; Бенескрипова—объ источникахъ христіанской религіи по ученію православно-каѳолической церкви, сравнительно съ ученіемъ лютеранъ о семъ предметѣ; М. Ястребова—ученіе аугсбурскаго исповѣданія и его апологіи о первородномъ грѣхѣ; Флоринскаго—согласно ли съ Евангеліемъ дѣйствовалъ и училъ Лютеръ? Коржавина—Ученіе объ оправданіи по символическимъ книгамъ лютеранъ; Стукова—лютеранскій догматъ объ оправданіи вѣрою; Мышцына—связь

антиномизма съ ученіемъ Лютера; І. Поспѣлова—православіе лютеранство; Ив Олесницкаго—символическое ученіе лютеран о таинствѣ евхаристіи: Маргаритова—Лютеранское ученіе въ ег историческомъ развитіи при жизни Лютера. Имѣются у насъ монографіи и статьи посвященныя разбору другихъ инославныхъ исповѣданій (наприм., объ англиканской церкви Михайловскаго, Евг. Попова) и монографіи, разбирающія взгляды тѣхъ или иныхъ протестантскихъ богослововъ. Но вообще для обличенія протестантизма у насъ не было и нѣтъ такой нужды, какъ въ полемикѣ съ католичествомъ. Если протестантизмъ порою и стремится къ пропагандѣ, то онъ никогда не стремился подчинить насъ чьей-либо видимой земной власти. Католицизмъ непреклонно и упорно преслѣдуетъ эту цѣль. Его ученіе такъ же ясно, какъ эта задача (см., наприм., изложеніе и апологію католицизма въ Dictionaire apologétique de la foi catholique par Saugey). Задачи протестантизма не ясны (раціоналистическій протестантизмъ ведетъ къ эмансипаціи отъ всякой религіи), воззрѣнія отдѣльныхъ богослововъ противорѣчивы. Они непрестанно борятся другъ съ другомъ. На русскомъ языкѣ, конечно, прежде всего должны подвергаться разбору воззрѣнія тѣхъ богослововъ, которые имѣютъ сравнительно большее значеніе у себя и взгляды которыхъ проникаютъ къ намъ. Монографіи такого рода у насъ уже появлялись (Орнатскаго—О Шлейермахерѣ; Ильинскаго—О Ритчлѣ. Прав. Обозр. 1889, №№ 11—12). Въ этихъ послѣднихъ, какъ и во всѣхъ перечисленныхъ нами полемическихъ сочиненіяхъ косвенно или прямо утверждается истина православія. Много глубокихъ соображеній и замѣчаній объ истинѣ православія и заблужденіяхъ инославныхъ исповѣданій высказалъ митрополитъ Филаретъ (Собраніе мнѣній и отзывовъ м. Филарета. Т. I—VI и дополнит. издано подъ редакціею архіеп. Саввы).

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно читать:*
11	27	возвѣщалъ, открывалъ	возвѣщалъ и открывалъ
11	33	(XX, 7)	(Быт. XX, 7)
14	34	обусловаетъ	обусловливаетъ
25	7	политической	политеистической
31	17	дѣлаетъ нужнымъ	дѣлаетъ ненужнымъ
32	1	(Богъ)	(Бога)
37	19	счита	считать
56	27	Но	На
59	37	Saugey	Jaugey
63	15	Артаксеркса	Ксеркса
75	14	принимали ее. Мы видимъ	принимали ее. Но мы имѣемъ еще и другое свидѣтельство. Оказывается, что въ ту отдаленную эпоху, какъ и теперь, было нѣчто, что упорно отклоняло человѣка отъ истины. Мы видимъ
111	1	пророкъ, и къ нравствен-	пророкъ, а къ нравствен-
115	6	(XIV, 6). Всѣ	(XIV, 6). Не всѣ
119	32	времеки	времени
120	26	(40 пер-	(39 пер-
132	35	маніи	магіи
137	11	Vasna	Yasna
137	26	Агура-Моздѣ	Агура-Маздѣ
139	32	тоже	тотъ же
155	13	честь	часть
158	4	уже „богами	уже наполненнымъ „богами
159	4	—тенѣ	—тепѣ
161	4	Rior	Robiou
168	37	Iangey	Jaugey
172	36	Iangey	Jaugey
178	6	по Криту	по Кригу
183	12	неза-	незави-
185	23	Анна Марція	Анка Марція
186	33	Езеніи	Езекіи
189	19	Отождествленіи	Отождествленіе
190	19, 22, 26, 31, 32	Уіта	Yima
191	37	Уіта	Yima
192	1, 7	Уіта	Yima
195	14	генотеизма	генотеизма
196	16	историкя	историки
198	34	untes-	unter-

Стр.	*Строк.*	*Напечатано:*	*Должно* [illegible] *тать:*
206	8	Περι τοοδαίων	Περὶ ἰοι δαιων
207	32	Aloiti'я	Aloizii'
217	13	Кворинѣ	Квирите
222	35	Бертло	Бертолетомъ
240	7	вступаній	вступать
240	34, 35	Адинги	Адити
242	17	постененно	постепенно
242	18	физическихъ	физическихъ
242	32	мидійскій	индійскій
246	34	электро-магнитами	электро-магнитными
249	18	участвуетъ	участвуетъ
254	12	фузическимъ	физическимъ
257	6	f_2	f_1
258	30	тѣхъ	тѣлъ
263	8	но ихъ притяженности	по ихъ протяженности
298	20	raisou	raison
325	31	что	это
329	27	несвоевременною	несовершенною
330	28	часча-	несча-
334	1	природы	природу
335	42	всѣ	все
336	16	самыя	разныя
338	13	свому	своему